Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 48 (1989)

Artikel: Lebenskrise und kritische Reflexion : das Problem einer therapeutischen Philosophie

Autor: Seidmann, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883089

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 48/89

PETER SEIDMANN

Lebenskrise und kritische Reflexion

Das Problem einer therapeutischen Philosophie*

I. Einstieg auf alten Spuren

1. Was antike Denker zur Thematik gesagt hätten

Die Frage, um die es in dieser Untersuchung geht, lässt sich folgendermassen formulieren: Kann Philosophie mit ihrer kritischen Reflexion in Lebenskrisen therapeutisch sein und zwar therapeutisch wirksam? – Eine Frage, die sich für heutige Denkgewohnheiten entlang der schwierigen Grenze zwischen praktischer Psychologie und praktischer Philosophie bewegt.

Die griechisch-römische Antike, die ja eine selbständige Psychologie im heutigen Sinne noch nicht kannte, wäre meines Erachtens um eine kraftvolle, eindeutig bejahende Antwort auf unsere Frage überhaupt nicht verlegen gewesen: Von den Pythagoräern mit ihrer Musiktherapie und den orphisch-pythagoräisch gestimmten Gedichten des Empedokles über Ciceros ‹Gespräche in Tusculum›, Senecas Briefe an Lucilius oder an seine Mutter Helvia und Plutarchs Schriften zur Heilung der Seele bis hinüber zur ‹Consolatio philosophiae› des Boethius versuchte die Philosophie auch therapeutisch zu wirken: mahnend, umstimmend, tröstend. In der Ethik und als Ethik, die in Anlehnung an die Medizin das ethisch Gute als seelische Gesundheit, das Schlechte dagegen als seelische Krankheit bezeichnet und die erkrankte Seele zur Gesundheit zurückführen möchte, ist antike Philosophie weitgehend praktische Lebensweisheit, – eine Lebensweisheit, die z. B. auch bei Aristoteles im Suchen und Finden von Mitte und Mass therapeutische Absichten verfolgt, selbst wenn es sich dabei aus mehreren Gründen nicht um «Psychotherapie» im heutigen engeren Sinn gehandelt haben kann. Auf jeden Fall verstand sich antike Ethik bei Sokrates, Platon, Aritoteles, Epikur und in der Stoa – und somit also in den bedeutendsten, massgeblichen philosophischen Richtungen

* Vortrag vor der Philosophischen Gesellschaft Zürich, 16. Mai 1988 (leicht gekürzte und überprüfte Version).

der Antike – *auch* als eine philosophisch begründete *therapeutische* Kraft[1].

In diesem Sinn lehrt z. B. Plutarch, dass philosophische Meditation lange vor dem krankmachenden Durchbruch eines Affektes, etwa eines überwältigenden, heftigen Zorns, die nötige Resistenz dagegen in der Seele bereitstellen müsse. Die Wirkung des prophylaktisch bereitgestellten Logos als einer innerseelisch aufgebauten geistigen Kraft gleicht dann einer gesundheitsfördernden Nahrung. Zorn als gefährliche Affektkrankheit erscheint aber auch nach dem Durchgang des Sturms heilbar durch das Instrument vertiefter Erkenntnis, die sich bei Plutarch nicht zuletzt an einem humanen, versöhnlichen Verhältnis von Mensch zu Mensch, an der Menschlichkeit und Nächstenliebe praktizierter philanthropia orientiert[2].

Und mochte Epikur in vielen Hauptpunkten gewiss anders denken als die Platoniker und Stoiker, anders als Cicero, für den «sanitas animi» soviel wie «virtus animi» bedeutete (Tusc. 4, 30), in *einer* Hinsicht waren sie sich alle einig: Das Philosophieren hat für jung und alt eine therapeutische Wirkung auf die Gesundheit; und – wie Epikur (in der Übersetzung von Mewald) formulierte – «um für seine seelische Gesundheit etwas zu tun, ist keiner zu jung oder zu alt». In diesem Sinne setzte Epikur der Philosophie ganz eigentlich ein psychohygienisches, therapeutisches Ziel; Philosophie nützt demnach nichts, wenn sie das pathos (den Affekt, die Erregung, das Leiden, z. B. die Angst) nicht durch heilende Aussprache zu vertreiben vermag. Philosophie ist therapeutische Philosophie oder sie ist nicht. Und es geht dabei nicht um ein Gesund-Scheinen, sondern um ein in Wahrheit Gesund-Sein[3].

Antike Philosophen, die sich in stoischer oder epikureischer Weise um die Therapie von seelischen Leiden bemühten, konnten sich selbst in diesem Zusammenhang als praktizierende Seelenärzte sehen, die Philosophie als Seelenheilkunde, als philosophische Seelsorge. Die spezielle philosophische Trostliteratur zielte dabei auf ein standhaltendes Tragenkönnen schwerer Schicksalsschläge, auf Gefasstheit angesichts der Last der menschlichen Anfälligkeit für Leid und Tod. Praktische und praktizierte Erkenntnis der conditio humana, des menschlichen Grundzustandes, sollte Befreiung brin-

1 Vgl. dazu die Artikel ‹Ethik› und ‹Psychotherapie› im ‹Lexikon der Alten Welt›, Zürich 1965; und I. Hadot: Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung, Berlin 1969.

2 Dieser Abschnitt stützt sich insbesondere auf H. G. Ingenkamp: Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele, Göttingen 1971, bes. S. 214 und 131.

3 Für diesen Abschnitt wurden herangezogen: Epikur, Philosophie der Freude, übers. von J. Mewaldt, Stuttgart; Epikur, Briefe, Sprüche, Werkfragmente, gr.-dt., übers. von H.-W. Krautz, Stuttgart 1980.

gen; sie beabsichtigte «den Betroffenen von seinem Schmerz zu befreien oder wenigstens seine Betrübnis zu mindern»[4]. Die Philosophie als Medizin: Cicero spricht von der ethisch gesinnten Vernunft als einer Art sokratischer Medizin (Tusc. 4, 24); und nicht umsonst lässt auch Boethius die Philosophie als Ärztin auftreten, wobei gerade die platonische Komponente in seinem Denken an das unbedingte Wahrheitssuchen, ob trostreich oder nicht, erinnert. Ob nun aber das konsolatorische Anliegen tatsächlich, wie Kassel meint, «mit dem Geiste des platonischen Philosophierens im tiefsten Grund unvereinbar» sei (S. 53), braucht im speziellen Detail hier nicht näher erwogen werden. Dass anderseits Philosophie, auch als praktische, sich selbst fragwürdig macht oder sogar dementiert, wo sie Therapie und Trost *ganz* ausserhalb aller erkenntnis- und wahrheitsuchenden Haltung zu vermitteln versucht, ist anzunehmen.

Andererseits sei bereits hier die Frage gestellt, ob ein Philosophieren, das in seiner wissenschaftlich gemeinten Wahrheitssuche und seiner Arbeit am Begriff nur noch antitherapeutische Trostlosigkeit, atmosphärisch oder inhaltlich, verbreitet, nicht menschlich fragwürdig wird. Gehört zur Ethik des Philosophierens wie zur philosophischen Ethik nicht ein mit der Wahrheitssuche verknüpftes Empfinden für praktische Humanität, die das menschlich Heilsame im Auge behält und zwar bis in das Problem der sprachlichen Verständlichkeit hinein? Sprachlich hochesoterisierte und nicht zuletzt deshalb völlig therapieferne praktische Philosophie muss sich nicht darüber wundern und beklagen, bei einem zwar nicht fachphilosophisch gebildeten, aber an letzten grundlegenden Lebensfragen sehr wohl brennend interessierten Publikum menschlich nicht mehr gefragt zu sein und von praktischer Psychologie, wenn nicht von viel problemreicheren Praktiken beerbt zu werden.

2. Modernes Echo

In der Neuzeit scheint vor allem der Sieg des naturwissenschaftlichen Denkens die therapeutische Philosophie, wie sie die Antike noch kannte, in der Medizin, insbesondere in Psychiatrie und Psychotherapie vollends verdrängt zu haben. Der Schein trügt; das Verdrängte kehrt auch hier wieder zurück, wenngleich wie alles zurückkehrende Verdrängte in veränderter Gestalt, vermischt mit neuen Faktoren, Strömungen, Akzentsetzungen; entstellt und

4 R. Kassel: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur, München 1958, S. 23.

relativiert vielleicht, aber präsent. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die praktisch bzw. therapeutisch orientierte Philosophie der Antike in der modernen Psychotherapie weiterlebt, inner- und aussermedizinisch, teils unbewusst und unerkannt, teils aufgrund eines offenen Bekenntnisses zu ihr.

Hier nur einige wenige Beispiele: «Was ist das, Psychotherapie?» fragt der Psychiater H. Kind in ‹Psychotherapie und Psychotherapeuten, Methoden und Praxis› (1982). In seiner Antwort rechnet er zu den wichtigsten Wirkungswegen der Psychotherapie als einer Form der «Behandlung emotionaler Probleme» (S. 8) folgendes: Trost und Stütze durch das Gefühl des Angenommen- und Verstandenwerdens; Katharsis, d. h. Abreaktion aufgestauter Spannungen und Affekte; erzieherische Beeinflussung durch das Vorbild; Einsicht in eigene Strebungen und Wünsche; Lernen neuer, adäquater Verhaltensweisen; suggestive Beeinflussung auf affektivem Weg. Also zusammengefasst: Trost, Katharsis, Erziehung, Einsicht und Selbsterkenntnis, Umlernen, affektive Beeinflussung. Alle grossen antiken Aspekte sind darin enthalten: die sokratisch-platonische Metanoia und Paideia, das delphische Erkenne-dich-selbst, die aristotelische Katharsis, die konsolatorische Beeinflussung.

Sigmund Freud, gelernter Neurologe in Wien, durch den die moderne Psychotherapie revolutioniert wurde, sah zwar in der Physik wissenschaftstheoretisch das Ideal aller Wissenschaft, auch seiner Psychoanalyse als einer, wie er meinte und hoffte, Naturwissenschaft; wohl auch in diesem Sinn war er zusammen mit Einstein und Forel Mitglied der Gesellschaft für positivistische Philosophie. Aber er berief sich in der Verteidigung seiner Libido- und Erostheorie ausdrücklich auf Platon, genauer: auf die naturphilosophische, vorsokratische Auffassung des Arztes Eryximachos im ‹Symposion›; und er proklamierte im Alter eine unmittelbare Übereinstimmung seiner dualistischen Metapsychologie mit Empedokles. Psychoanalytiker alter Schule betreiben demnach in dieser Perspektive unbewusst therapeutische Philosophie aus mindestens partiell vorsokratisch-naturalistischem Geiste, wenngleich bewussterweise in positivistisch orientiertem Rahmen. Und wer als Psychoanalytiker seine Arbeit mit den Worten Freuds als «weltliche Seelsorge» (S. W. XIV, 293) bezeichnet und erlebt, steht in direkter Nachfolge der philosophischen Seelsorge der Antike, besonders Epikurs.

C.G. Jung seinerseits fand als Psychiater ganz direkt, dass wir (ärztlichen) «Psychotherapeuten eigentlich Philosophen oder philosophische Ärzte sein sollten oder vielmehr, dass wir es schon sind, ohne es wahr haben zu wollen. . .» (G. W. 16, 85). Jung selber war mit seiner Archetypenlehre eine Art Platoniker; in ihm wurde eine neuplatonisch-alchemistische Philosophie in spätantik-hermetischer, ficinistischer und paracelsischer Deszendenz

wach. Und was für Freud Empedokles, war für Jung Heraklit. Jedenfalls ist das philosophische Element in dieser Psychotherapie, mag es noch so irrationalistisch und unreflektiert wirken, derart auffallend, dass D. Wyss in seinem Standardwerk über die tiefenpsychologischen Schulen Jungs Psychologie ohne Umschweife in die «philosophisch orientierten tiefenpsychologischen Theorien» einreiht[5]. Er hätte sie dabei vielleicht z. B. auch wegen der Alchemie als eine «spätantik-hellenistisch orientierte therapeutische Philosophie» kennzeichnen können. Es fragt sich allerdings, ob und inwiefern angesichts der oft einseitig imaginistisch anmutenden, antirational-symbolistischen Denkweise dieser Schule mit ihrer Neigung zur Theologie wirklich von Philosophie die Rede sein soll oder kann. Jung selbst jedenfalls wehrte die akademische Philosophie seiner Zeit ab; das Missbehagen dürfte gegenseitig gewesen sein. Dass aber antike, vor allem auch spätantike philosophische Ansätze in ihm – wie in Freud – lebendig waren, kann doch wohl kaum bestritten werden; inwiefern sie allerdings als solche bei ihm selbst therapeutisch wirksam wurden und in seiner Schule noch sind, müsste von Fall zu Fall untersucht werden. Noch zwei Beispiele aus der neuesten Zeit: zuerst die Sophrologie. Sie beruft sich, wie schon das Wort erkennen lässt, unmittelbar auf griechisches Wortgut, nämlich auf die *Sophrosyne*, die griechische Besonnenheit bzw. auf die Bestandteile *soos* (gesund), *phren* (Bewusstsein, Geist, Verstand, Gesinnung) und *phronéo* (bei Sinnen sein, Einsicht haben, vernünftig sein). *Sophronéo* bedeutet gesunden Sinnes sein, massvoll, bescheiden, vernünftig – ein gewissermassen urgriechisches Wort und speziell ein sokratisch-platonischer Zentralbegriff[6].

Sophrologie beschäftigt sich als Forschungs- und Heilmethode im Rahmen der Medizin in erster Linie mit Veränderungen des Bewusstseins, die auf psychologischer, biochemischer, bioelektrischer, pharmakologischer, kybernetischer und physiologischer Ebene angegangen und untersucht werden. Sie versteht sich gleichzeitig als Wissenschaft, Therapie, Kunst und Philosophie. Zur Sophrologie als Philosophie formuliert Raymond Abrezol: «Son but essentiel est la recherche d'un équilibre de l'individualité. L'être humain est amené progressivement à une meilleure connaissance de soi, qui facilite

5 D. Wyss: Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen, Göttingen [4]1972, S. 231 ff.

6 Sophrologie versteht sich als medizinische Methode im Umkreis der psychosomatischen Medizin; sie ist überwiegend in der romanischen, d. h. französischen und spanisch-portugiesisch sprechenden Welt beheimatet. In Neuchâtel verfügt sie über ein Collège International, in Bogotà über eine Hochschule. Ihr Begründer A. Caycedo weilte 1962 bei Ludwig Binswanger in der Klinik Bellevue; die Sophrologie nennt sich in diesem Zusammenhang eine phänomenologische Schule.

grandement la compréhension d'autrui et le développement harmonieux des relations interhumaines.»[7] Es ist nicht schwierig, in diesen Forderungen der Selbsterkenntnis, des Verständnisses des andern und der besseren zwischenmenschlichen Beziehungen die Stimme altgriechischer Psychagogik z. B. von Plutarch zu hören. Hinter Plutarch aber steht Platon; Abrezol selbst beruft sich (1985, 22) ausdrücklich auf Platons ‹Charmides› (156 d–157 c).

Und als letztes ein kurzer Hinweis auf eine kommunikationspsychologische Studie von 1981, in der die Autorin in einem zentralen Kapitel ihres Buches gegen zwanzig Aphorismen und Maximen von Epiket und Marc Aurel herausgreift und die entsprechenden Analogien in heutigen Psychotherapien nachweist. Verwandte, ähnliche oder gleiche Standpunkte wie die Stoiker lassen sich nach ihrer Auffassung nicht nur in der Tiefenpsychologie bei Freud und Fromm, sondern auch in der Verhaltenstherapie, in der Logotherapie von Frankl, in der Gestalttherapie von Perls, in der sog. Gesprächspsychotherapie von Rogers und von Tausch, in der Encounter-Gruppentherapie usf. nachweisen. Dort tauchen sie als angeblich brandneue Einsichten «mit marktschreierischen Begleiterscheinungen» (S. 107) wieder auf; in welchen Bahnen, Unterströmungen, Zuflüssen diese Reinkarnationen geschehen, muss hier undiskutiert bleiben[8].

3. Vom Therapeuten und der Magd

Die Frage, ob Philosophie mit ihrer kritischen Reflexion in Lebenskrisen therapeutisch wirksam sein könne, wird im folgenden ausdrücklich vom Standpunkt einer nichtmedizinischen Psychologie aus betrachtet, H. Kind würde sagen, vom Standpunkt eines philosophisch-pädagogischen Psychotherapie-Konzeptes aus[9]. Innerhalb dieses Konzeptes – und es wird aus sachlichen Gründen jetzt nicht ohne eine kurze persönliche Ortsbestimmung abgehen – vertrete ich eine tiefenpsychologisch-analytische Richtung, die sich seit Jahrzehnten «neoanalytisch» nennt[10].

7 R. Abrezol: Tout savoir sur la sophrologie, Paris 1987, S. 45., ders., Bewusst heilen mit Sophrologie, München 1985, S. 19ff.

8 Eva Binder-Raith: Selbst- und Weltbild bei depressiven und sozialängstlichen Menschen. Diagnose und Umorientierung im therapeutischen Gespräch, Frankfurt a. M. 1981.

9 H. Kind: Psychotherapie und Psychotherapeuten. Methoden und Praxis, Stuttgart 1982, S. 27.

10 Als führende Persönlichkeiten dieser – nur vereinzelt zur Schulbildung neigenden – Richtung werden seit langem international H. Schultz-Hencke, K. Horney, E. Fromm, H. St. Sullivan genannt; im deutschsprachigen Europa wurden und werden Herbert Binswanger, W. Schwid-

In diesem Rahmen erstreckt sich meine bald 30jährige psychologisch-analytische Erfahrung auf die Arbeit mit Menschen in Lebenskrisen und Lebenskonflikten, in seelischer Not verschiedenster Art, mit leichten bis mittelschweren Neurosen, aber ausdrücklich nicht auf Psychosen, weder exogene noch endogene. Auf alle Fälle vertrete ich, professionell gesehen, therapeutische Philosophie, wie immer sie zu verstehen sein mag, *innerhalb der praktischen Psychologie* bzw. innerhalb einer tiefenpsychologisch-analytisch orientierten Praxis. Ohne deren psychopathologisch-psychoanalytische Voraussetzungen, Hilfsmittel und Erfahrungen erschiene mir therapeutische Philosophie unter den heutigen Umständen hilflos und unverantwortlich.

Und um auch das Folgende jetzt gleich vorweg zu nehmen: mit therapeutischer Philosophie meine ich nicht eine dogmatisierte Lehre, sondern eine Geisteshaltung, eine tätige Gesinnung, eine handelnde Einstellung, ein konkretes existentielles Engagement in der Beziehung zu den anvertrauten Menschen in der Praxis. Nicht also – auch hier nicht – ist eine «Philosophie» gemeint, sondern viel eher ein «Philosophieren» als Denk- und Lebensform, ein keineswegs nur «inneres Handeln», aber jedenfalls eines aus reflektierter, verantworteter Denkweise, ein praktisches, pragmatisches Denken, das sich auch über die Einsetzbarkeit kritischer Reflexion in der therapeutischen Arbeit kritisch bewusst zu bleiben versucht. Dieses Philosophieren stellt sich mitten in den Sorgen- und Problemwirbel, den die Patienten in die Praxis bringen, auch völlig philosophie-, ja bildungsferne Menschen wie jene charmante thrakische Magd, die sich über den in eine Grube gestürzten Sterngucker Thales amüsierte. Sie würde aber zu unsereiner, wenn es ihr wegen einer quälenden Sorge mehr ums Weinen als ums Lachen wäre, vielleicht eher Zutrauen fassen; allerdings wohl nur solange, als wir auf sie als Person, als Magd, als weinende Frau eingehen würden. Als Therapeuten müssten wir ihre persönliche Geschichte in ihrer vielleicht sehr schlichten Alltäglichkeit idiographisch wirklich ernstnehmen, von Mensch zu Mensch, von Therapeut zu therapainis; denn «Magd» heisst an jener Stelle in Platons ‹Theaitetos› (174 a) griechisch «therapainis».

In diesem Sinn müssten Therapeut und therapainis oder therapaina gemeinsam untersuchen, wie es sich mit ihrem Problem, ihrer Krise, ihrer Not verhält, bemüht um Wahrheit zwar und mit angelegentlichem Blick auf die zeitüberdauernde conditio humana, aber ohne mit überzeitlichen Gesichts-

der, A. Dührssen dazugerechnet. Trotz erheblicher Unterschiede werden gelegentlich auch A. Adler bzw. die Individualpsychologie und die Daseinsanalyse von L. Binswanger und M. Boss in eine gewisse Nähe dieser Gruppierung gerückt.

punkten die persönliche Geschichte und individuelle Not der jungen Frau zu bagatellisieren. Das heisst: wir steigen – platonisch gesprochen – zu ihr in die Höhle des «Höhlengleichnisses», in die Höhle ihrer Unbewusstheiten und Sackgassen und nehmen an ihrer nicht-philosophischen Existenz teil, um ihr von ihr selbst her zu ihr selbst ein Stück weiter zu helfen. Indem wir nicht bei den ewigen eida und archetypa im angeblichen oder wirklichen Lichtbezirk von Theorien und Grundsatzerklärungen wie auf der von Plato verspotteten philosophische Insel der Seligen verharren, sondern wenigstens eine Weile lang ein wenig die gemeinsame Last einer sonst unterschiedlich gefärbten alltäglichen conditio humana teilen, besteht die Chance für beide, bessere Lebenserkenntnis zu erarbeiten. Und so sehr diese conditio humana neben den sozialen und anderen Unterschieden zweifellos auch eine allgemeine ist, am Schnittpunkt von Allgemeinem und Individuellem geht es therapeutisch primär nicht um die Idee ‹des› Menschen oder ‹des› Daseins etwa in seiner fundamentalontischen Geschichtslosigkeit, sondern um diese wirklich existierende Frau da, diese therapaina; und im Hintergrund auch um ihren Therapeuten, denn auch seine Gefühle, seine Person als Ganzes sind durch Existenz und Gefühle der Frau herausgefordert.

Wie sich das alles heute ausnimmt, möchte ich am kurz bemessenen Faden eines Beispiels aus der Praxis und anhand der griechischen Stichwörter «therapeuein», «sophos» und «krino», also an einigen Grundwörtern in den Begriffen Psychotherapie, Philosophie und kritische Reflexion entwickeln.

II. Das Problem der therapeutischen Vernunft

1. Ein philosophiefernes Beispiel und die Chancen der Philosophie

Von den vielen hundert Patienten und Ratsuchenden, mit denen ich in den Jahrzehnten meiner Berufstätigkeit sprechen durfte, wähle ich eine Persönlichkeit aus, deren Lebenskrise als ein chronisch-krisenhafter Zustand mit einigen besonders markanten Höhepunkten beschrieben werden konnte und kann. Die hier etwas genauer vorgestellte Patientin, die ich Andrée nennen möchte, hatte schwere traumatische Lebenserfahrungen schon lange hinter sich, als sie zu mir kam. Aber trotz mehrfacher anderweitiger psychologischer Bemühungen war sie immer noch nicht darüber weggekommen. Die alten Verletzungen waren ungenügend oder schwach verarbeitet, obschon sie doch als eine ungemein vitale, kraftvolle Person gelten konnte.

Diese Patientin Andrée schwankte zwischen einer liebevollen, weltoffenen, grosszügigen und ehrlichen Art und einer urwüchsigen Tendenz zu archaischer Militanz, die im Kampfgespräch eine intolerante, unversöhnliche und übelnehmerische Färbung annehmen konnte. Sie fand sich selber hinterher völlig unausstehlich. Das fanden ihre Partner dann natürlich auch; vor allem war ihr in solchen nicht seltenen Momenten aggressiver Zusammenstösse niemand recht gewachsen. Das teilte sie mir in der ersten Stunde auch gleich vorsorglich mit. In Wirklichkeit hatte sie bei aller heftigen Zornmütigkeit und rauhbeinigen Urteilsschärfe den vornehmen, kameradschaftlichen Charakter jener Menschen, auf die z. B. im Sport hundertprozentiger Verlass ist. Ihre Gewissenhaftigkeit war gross. Aber im Kampf vor allem mit Autoritäten, Vorgesetzten, oberen Instanzen konnte sie unerbittlich und auch ungeschickt sein.

Als Jugendliche hatte sie entgegen üblicher psychoanalytischer Erfahrungs- und Deutungsmuster Partei für die wehrlose Mutter ergriffen und in äusserster Bedrängnis den brutalen Vater manchmal ihrerseits zusammengeschlagen. Ihr Vertrauen zu Männern, die sie doch liebte, war von solchen Erfahrungen her tief erschüttert, ihre Verzweiflung über dauerndes Scheitern in Beziehungen echt, ihre Lebensangst und Einsamkeit als Frau berührend. Ihre chronische Lebenskrise flackerte entsprechend dieser Situation bei bestimmten Berufs- und Liebesproblemen besonders heftig auf.

Der für unsere Thematik springende Punkt aber lag in Aufbau und Eigenart ihrer geistigen Person. Sie war intelligent, berufserfahren, kompetent, aber völlig unintellektuell, fern jeglicher theoretischer Denkweise, wenig belesen, ein Mensch der Praxis mit stark technisch-handwerklicher Griffigkeit und Angriffigkeit in der Lebensbewältigung. Philosophie war ihr völlig fremd, wenn nicht ein unverständlicher Greuel. Psychologisches Denken dagegen, vor allem in sozialen Zusammenhängen, lag ihr zwar; ihr humanes Verstehen, durch schmerzliche existentielle Not geläutert, ging tief; es war aber theoretisch kaum strukturiert. Andrée war eine vergleichsweise aphilosophische, jedenfalls atheoretische Natur mit starker praktisch-psychologischer, sozialpsychologisch-lebenspraktischer Intelligenz – ein Mensch also mit viel sozialethischer Praxis und reichem vorreflexivem Lebenswissen, eine Persönlichkeit, die wie die Verkörperung jener «Nichtphilosophie» erscheint, mit der nach Feuerbach die Philosophie zu beginnen habe.

Aber welche Chance hat oder hätte überhaupt eine therapeutische Philosophie bei einer solchen Persönlichkeits- und Intelligenzstruktur, die keinerlei philosophisches Gespräch, schon gar nicht im üblichen Fach-Sinn zulässt? Der Therapeut, der für sich selbst und zuinnerst vielleicht ergriffen sein mag

z. B. vom Aufstieg zu den Ideen, wie ihn Diotima und Sokrates im ‹Symposion› schildern, von Spinozas Substanz, die von Natur Existenz und in sich selbst ist, von Kants kritizistischer Transzendentalphilosophie, – er kann von derartigen ins überzeitlich Grundsätzliche zielenden Gedanken, Bildern und Analysen hier rein nichts einbringen. Selbst die Sprache der modernen Theorien der praktischen Philosophie prallt hier völlig ab. Wo und wie liegen daher unter solchen Umständen die Möglichkeiten einer therapeutischen Philosophie oder auch nur eines adäquaten Beitrags der Philosophie zur Therapie? Kann therapeutische Philosophie eine wirksam lebensverändernde Kraft angesichts aphilosophischer oder philosophieferner Naturen sein und entfalten – kann sie es bei aphilosophischen Patienten *und* Therapeuten? Nun, a- oder antiphilosophische Therapeuten seien jetzt übergangen, weil sich diesen das Problem ja von ihnen selbst her bewusst kaum stellt. Wie aber steht es bei Andrée und Menschen ihrer Struktur, wenn der Therapeut selbst bewusst eine praktisch-philosophische Natur ist oder sein möchte?

2. «Therapeuo»: der sozialexistentielle Aspekt von Therapie

Wir fragten, ob Philosophie mit ihrer kritischen Reflexion in Lebenskrisen therapeutisch und zwar therapeutisch wirksam sein könne. Die Antwort setzt zunächst eine knappe Klärung des Begriffs «Therapie» voraus und zwar von seinem altgriechischen Sinn-Ursprung her.

Der «Therapeut» im griechischen Sinn ist nicht etwa der Arzt; von dieser Vorstellung, die ja der moderne medizinische Psychotherapiebegriff suggeriert, müssen wir uns zuerst freimachen. Denn therapeuein heisst *dienen*, gut *sorgen* für, *pflegen*, sorgfältig *bilden* und ausbilden und erst an *letzter* Stelle *auch* noch heilen, aber im Sinn z. B. einer erfolgreich verlaufenen Pflege. Der «Therapeut» ist daher der Diener und die «therapeia» ist far more care than cure, wenn das englische Wortspiel gestattet ist. Therapie ist alles, was einem Gott, einem Menschen, einem Tier, einer Sache «dient», dienlich ist, auch etwa erfreut. Die *therapeia* z. B. für die Götter ist also nicht die Heilung kranker Götter, sondern bedeutet Dienst an der Gottheit, der aber nur durch ein wahrhaft gutes und gerechtes Verhalten gedient ist – wie das jedenfalls Sokrates dem Eutyphron zu bedenken gibt. Die *therapeia* für die Seele ist demgemäss ursprünglich keineswegs die medizinische Heilung einer kranken Seele, sondern – etwa bei Sokrates – ein auf sorgfältiges kritisches Nachdenken gegründetes Sorgetragen dafür, dass der Mensch seine Seele mit dem nährt, was ihn zur Besinnung bringt und in Wahrheit

menschlich macht. Das zu erforschen und das zu vermitteln ist Philosophie, praktische Philosophie[11].

Wäre Thales ein praktisch-therapeutischer Philosoph gewesen, dann hätte ihm angesichts jener berühmten namenlosen therapaina, der Dienerin, Magd, Haushaltshilfe oder was immer sie gewesen sein mag, kaum *Besseres* passieren können, als zuerst einmal in die Grube zu fallen. Dabei hätte er und hat er nämlich praktisch erfahren, wie das tut, dieses Gleichgewicht verlieren, stürzen, hilflos und unten sein; dies im Sinn des Ausspruchs von Zenon: «Jetzt bin ich in guter Fahrt, wo ich Schiffbruch erlitten habe»[12]. So wären sie nachher gemeinsam am Grubenrand gesessen, Thales und die therapaina mit gemeinsamer Erfahrung, jeder zwar mit seiner Sorge, aber auf dem Boden der für beide schmerzlichen irdischen Realität: der praktische Philosoph, um die Erfahrung des Sturzes und quasi Schiffbruchs reicher, aber jetzt in Sorge um die geschundene Seele der Frau, die mit ihrem eigenen Gram beschäftigt ist.

Sozialontologie würde dieses Bild in verschiedenartiger Akzentuierbarkeit von seiner sozialexistentiellen Struktur her betrachten; ich verweise z. B. auf Löwith, Buber, Jaspers, Heidegger, L. Binswanger, Theunissen. Noch bevor der Therapeut, der antike wie der moderne, sich der Sachlage der therapaina und der Lage der Andrée zuwendet, sich ihr überhaupt zuwenden kann, ist die interaktionelle Interdependenz im präverbalen Mit-Sein und Miteinander-Sein virtuell vorbestimmt. Die potentielle Grundstruktur unseres Menschseins hat diesen sozialexistentiellen Charakter; dienen ist wie herrschen nur durch diese vorgegebene sozial-polare kommunikative Seinsstruktur möglich, welches Gesicht immer sie annehmen wird. Aber was in der Herausarbeitung der Seinsstruktur weiterhin zwar nicht vergessen, aber leicht unterschätzt wird, ist das eminent geschichtliche, lebensgeschichtliche Moment. Dialogische Vernunft ist nur in einer konkreten Lage entfaltbar, die immer eine geschichtliche ist und daher immer ein Geschehnis mit Personen, in Personen, zwischen Personen bedeutet. Weder Ontologismen von Parmenides bis Heidegger noch die Fliess-Dialektik von Heraklit bis Marx und bis in die Tiefenpsychologe hinein erreichen allein die menschliche Wirklichkeit der Geschichte, die zwar auch als Zeitablauf ein Sein *ist* und gewiss *auch* als Zeitfluss mit seiner Realdialektik erfasst werden kann. Aber weder das Gespräch noch die darin

11 Dieser Abschnitt stützt sich auf einige Ergebnisse einer früheren eigenen Untersuchung; vgl. P. Seidmann: Religiöse und philosophische Wurzeln der Psychotherapie, Hinweise und Erwägungen, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Band XV, hg. von G. Condrau, Zürich 1979, S. 353–365.

12 Zit. in: Stoa und Stoiker. Die Gründer Panaitios, Poseidonios, eingeleitet und übertragen von Max Pohlenz, Zürich 1950, S. 4.

engagierte Person noch die Verantwortung, Wahl, Selbstwahl und Entscheidung, die mit dem Aufeinanderangewiesensein, der gegenseitigen Zuwendung im Gespräch, dem gemeinsamen Forschen nach Herkunft und Überwindbarkeit von Leid, Gram und Kummer verbunden sind, können ausschliesslich mit Ontologie und Dialektik in ihrer menschlichen Wirklichkeit verstanden werden.

Andrée sowohl wie die therapaina von ehemals sind irreduzible Personen mit je eigenem Gesicht, je eigener Ausdrucksstruktur, je eigener Geschichte, Lebens- und Sozialgeschichte, je eigener dialogischer Möglichkeit. Der Zugang zu ihnen ist nur über das auffindbar, was heute abgegriffenerweise Dienst-Leistung heisst, «Leistung» im Rilkeschen Sinn: Arbeit als Engagement, Hingabe, Sich-Einlassen, Hindurchgehen. Zu leisten ist in der Arbeit mit diesen wie mit allen andern Menschen das Finden des je persönlichen, lebensgeschichtlichen Codes als Brücke und Schlüssel des Verstehens der Lage. Dienstleistung aber heisst auf griechisch eben dies: therapeia.

Therapeutisches Philosophieren kann jedenfalls nicht ein umwegiges, reduktionistisches sozial- oder fundamentalontologisierendes oder gegenläufigkeits-dialektisches Reden *über* allerlei Themen sein, wodurch das lebendige zwischenmenschliche Geschehen, das Sorge-Erleben und Sorge-tragen-für nur abgewehrt werden. Therapeutik heisst hier auch nicht *heilen*-wollen mittels Philosophie, sondern heisst: im Gespräch sich einlassen, an der Lage mit-denkend arbeiten, auf Wahrheit, Wahrhaftigkeit und die conditio humana bedacht, aber zentral um die menschliche Verbesserung der betroffenen Person und ihrer Lage besorgt. Nur wo der Therapeut in diesem Sinn dienlich ist; und nur solange Andrée den Eindruck behalten konnte, dass der Therapeut ihr dient und nicht z. B. das vielleicht bestehende Machtgefälle zwischen Fachmann und Patient autoritär, ausbeuterisch, repressiv missbraucht, war der Zugang zu ihr offen und damit das Gespräch.

Philosophieren hiess hier praktische Erfüllung der Forderungen, die die dialogische, therapeutische Vernunft professionell und menschlich stellte: sich denkend und handelnd der gemeinsamen Lage des Gesprächs einordnen. Kritisch mitdenkendes, solidarisch-kommunikatives Verhalten in professionellem analytischem Rahmen war hier das Gesicht der therapeutischen Philosophie. Sie lernte sich in dieser Situation wie in analogen Fällen einem Paradox beugen: Philosophieren hiess soviel wie selbstkritischer, reflektierter radikaler Verzicht auf alle fachlich-akademische Philosophie, vor allem terminologisch. Nur im Verschweigen und Verhüllen ihrer selbst konnte sie sich aussprechen, nämlich in der aphilosophischen Sprache der Patientin, die sich z. T. der para- und subverbalen Signalsprache bediente. Im Märchenton

gesprochen: die Philosophie wurde wie König Drosselbarts Frau nur inmitten ihres zerschlagenen Geschirrs auf dem Marktplatz reif für die ihr angestammte und zugedachte Würde.

Vielleicht ist ein weiterer philosophiegeschichtlicher Hinweis passender. Wittgensteins berühmter Satz 7 des ‹Tractatus logico-philosophicus› lautet: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen». Aber in unserem Zusammenhang müsste es heissen: Auch wovon man sprechen *könnte*, darüber muss man schweigen; um der therapeutischen Vernunft und Philosophie willen; um des anvertrauten Menschen willen. Wobei daran zu erinnern wäre, dass weder Platons Schau der ewigen Ideen noch die phänomenologische Wesensschau, weder das Wesentlich-werden des Angelus Silesius noch die montaignistische Philosophie als Sterben-Lernen im Kern Rede sind, sondern im Vollzug Zeugnisse einer *philosophia abscondita*. Gemeint ist hier keine philosophia negata, keine Negation der Philosophie im Sinne Feuerbachs und keine diätetische Einschränkung auf einen Tag Philosophieren im Monat im Sinne von Descartes, sondern Bewährung konkreter Philosophie in täglicher, meist schweigender Lebens- und Berufsbegleitung[13].

3. «Sophos»: vom humanempirischen Umgang mit Affekten und dem Unbewussten

Sowenig der Therapeut in der Psychotherapie vom ursprünglichen Wortsinn her je ein heilender Arzt war, sowenig ist der sophos im Philosophen ursprünglich ein Weiser im heutigen Sinn, also ein gereifter, kluger, um die tiefsten und letzten Dinge wissender Mensch, der sich entsprechend überlegen verhält. Das dazu gehörige griechische Verb *sophizomai* heisst «eine Kunst ausüben»; und so bedeutet *sophia* zunächst schlicht «jede auf Sachkunde und Wissen beruhende Tüchtigkeit», die allerdings überdurchschnittlich und vollendet ist, besonders erkennbar z. B. bei Künstlern[14] oder an den Sieben Weisen *als* Staatsmännern, Richtern, Erfindern, Dichtern, Gesetzgebern, z. B. bei Solon und Thales selbst. Erst nach und nach verschiebt sich der Begriff ins

13 Der Hinweis auf Descartes stammt von J. Piaget: Weisheit und Illusionen der Philosophie (1965), übers. von F. Herborth, Frankfurt a. M. 1985, S. 65. – Auf eine mögliche Strukturverwandtschaft zwischen dem Schweigen als Instrument der (sog. orthodoxen) Psychoanalyse und der philosophia abscondita im Rahmen praktischer Psychologie sei hier nur am Rande hingewiesen; ebenso auf die Frage, ob der «innere Monolog» der modernen Literatur oder das «heilige Schweigen» in den Religionen als analoge Phänomene anzusehen wären.

14 So Aristoteles, Nikomachische Ethik VI, 7. 1141a z. B. über Phidias.

Theoretische, ins «Letzte und Tiefste» und zielt dabei also auf höheres Wissen, auf die metéora, auf die Dinge *über* der irdischen Welt und ihrer praktischen Bewältigung. Sophia wird bei Aristoteles zur «Wissenschaft von den erhabensten Seinsformen» (Dirlmeier), zum «knowledge of the most exalted objects» (Rackham), zur «science de ce qu'il y a de plus précieux» (Voilquin)[15]. Dieser Weg zum Erhabensten könnte allerdings von exalted zum Exaltierten und vom plus précieux zum Preziösen und schliesslich von lebensweltfernen Höhenkonzeptionen stracks in die Grube des Thales führen, zum Verlust also der Standfestigkeit, d. h. des sachlich gekonnten, fähigen Hinein-Stehens in Realitätsbezüge.

Sophia ist ursprünglich jedoch im eminentesten Sinn eben gerade dieses standfeste Können, d. h. reales «Sich-verstehen-auf» im Sinne einer gewiss auch mit theoretischer Reflexion oder Einsicht verknüpfbaren Befähigung, eine Aufgabe mittels Durchblick auf das Wesentliche der Sache praktisch zu lösen. *Sapientia* als lateinischer Übersetzungsbegriff (von *sapere*, schmekken) umfasst daher wohl zu Recht neben der praktischen Klugheit auch die Unterscheidungsfähigkeit. Es liegt auf der Hand, dass sich alle diese Fähigkeiten nur im Umkreis der Erfahrung, des Vollzugs der Durchführung entfalten und konturieren können. Und mit eben diesem humanempirisch-pragmatischen Bezug ist die sophia eine aller Philosophie wesenhaft innewohnende Mahnung, bei aller unauslöschlichen Sehnsucht nach der geistigen Wertwelt nicht die *Weisheit* der realen *Lebensbewältigung* zu vergessen.

Was eine Persönlichkeit wie Andrée in die Praxis bringt, ist Welterfahrung, Lebens- und Liebeserfahrung, ist Trauer, Enttäuschung und Verzweiflung; sie ist geladen mit Hass und Wut, auch über sich. Was ihr fehlt, ist eine bessere Selbststeuerung, eine bessere Standfestigkeit, bessere praktische Vernunft in diesem Erfahrungsbereich. Sie will nicht nur sich selbst besser verstehen, sondern sich besser darauf verstehen lernen, mit ihren Affekten, ihren äusseren und inneren Schwierigkeiten umzugehen. Sie sucht einen, der nach ihrer Meinung *sophos* ist, um selbst mehr sophé zu werden, d. h. klüger, geschickter, unterscheidungs- und urteilsfähiger mit ihren Situationen umgehen zu lernen, nicht etwa um eine Fachphilosophin zu werden.

Lebenskrisen sind nicht zuletzt gekennzeichnet durch schwere und entsprechend destabilisierende affektive Erschütterungen. Die Frage ist immer erneut, wie wir gerade damit umgehen lernen, teils um sie vielleicht zu überwinden, teils um ihre Wiederholung zu vermeiden. Wie oder inwieweit lernte Andrée diese Kunst, diese sophia?

15 Ebd.

Psychologisch gesehen wurde auch in ihrem Fall tiefenpsychologische Analyse als Instrument eingesetzt. Die Patientin lernte sich dabei auch von ihrer ihr unbewussten Personschicht her besser kennen. Was aber ist oder war dabei der praktisch-philosophische, therapeutisch-philosophische Anteil?

Zunächst besteht er in der reflektierten phänomenologischen Disziplin des Respektes vor eben diesem unbewussten Denken, Fühlen, Erleben, Imaginieren, das sich im Traum als einem unbewussten Selbstgespräch nach wie vor am eindrucksvollsten und repräsentativsten zeigt.

Während die Psychologie diese unbewusste – metaphorisch zu verstehende – «Schicht», die wir aber selber sind, zusammen mit jedem neuen Analysanden immer wieder neu entdeckt, als Tatbestand und Sachverhalt, könnte philosophisches Denken helfen, die phänomenologische, therapeutische und dialogische Vernunft im Umgang mit diesem Sachverhalt, mit einem Sachverhalt überhaupt und insbesondere mit menschlichen, existentiellen, psychischen Sachverhalten zu verbessern. Das Erkennen der Genese und Dignität einer Lebenskrise ist eines; das Verbessern eben dieses Erkenntnisvermögens, dieses «human understanding» als einer geistigen Kraft etwas anderes.

John Locke spricht in seiner Abhandlung ‹of the conduct of the understanding› (1697) – ‹über den richtigen Gebrauch des Verstandes› – von der zu überwindenden «zeitweisen Gefangenheit des Verstandes»[16], wobei «Verstand» eine irreführende, um nicht zu sagen sehr schlechte Übersetzung des viel umfassenderen «understanding» ist. Um therapeutisch wirksam zu werden, muss sich therapeutische Vernunft um Freiheit von vermeidbaren Vorurteilen, Parteilichkeiten, Oberflächlichkeiten, Selbsttäuschungen usf. bemühen; eine harte lebenslange Arbeit, die im Kern als philosophisches Bemühen anzusehen ist.

Nur wenige Jahrzehnte älter als Lockes «conduct» ist Spinozas ‹Tractatus de intellectus emendatione› (Traktat über die Verbesserung des Verstandes), wobei «intellectus» ebenfalls viel mehr umfasst als «Verstand», nämlich ebenfalls Verstehen, Verständnis, Einsicht, Innewerden. Hier, bei Spinoza[17], geht es wie in Descartes' ‹Discours de la Méthode pour bien conduire sa raison› (1637), um via et methodus, Weg und Methode des Erkennens, wobei *methodos* im Griechischen selbst schon «Weg, etwas zu erreichen» heisst.

Conduct, conduire, via: das sind die lebendigen lebensweltnahen Stichwörter, die wir angesichts der Frage nach der therapeutischen Vernunft als eines

16 J. Locke: Über den richtigen Gebrauch des Verstandes. Übers. von O. Martin, Hamburg 1978, S. 108.

17 B. de Spinoza: Tractatus de intellectus emendatione. Opera/Werke, hg. von K. Blumenstock, Bd. 2, Darmstadt 1967, z. B. S. 23.

human understanding, d. h. als humanes Instrument des Verstehens und Erkennens zur Arbeit an Lebenskrisen brauchen.

Conduct im Sinne von führen, handhaben erinnert daran, dass das deutsche Wort «Vernunft» etymologisch ursprünglich vom Verb «vernehmen, nehmen, erfassen» kommt und also eine Tätigkeit, eine Handlung, eine Arbeit eines oder mehrer Menschen ist. Die Frage geht nach dem *methodus in via*, nach der methodischen geistig-seelischen Arbeit auf dem Weg zu besserer Überlegung und Einsicht, besserer Selbststeuerung, besserem Verständnis der Situation, tieferer Freiheit von der Gefangenschaft von Affekten, Selbsttäuschungen, Oberflächlichkeiten. Das gilt zuerst für den Therapeuten, dann auch für die therapaina, Andrée und alle Patienten, die sich besser darauf «verstehen» lernen wollen. Dieses Verstehen aber umfasst wiederum mitsamt den ethischen Bezügen auch «la logique des sentiments»[18], das «raisonnement affectif ou émotional», d. h. den ordre du coeur auch der philosophia abscondita. *Dieses* human understanding, diese Art Vernunft ist breit und tief genug, um sich auf *das Ganze* psychisch-vitaler, psychisch-sozialer und geistiger Lebenserfahrung richten und einlassen zu können und daher auch das Absurde, Närrische, Arationale des Lebens mit zu berücksichtigen.

4. «Krino» oder die Aufgabe der therapeutischen Philosophie im kritischen Bereich

Genau so wie hinter dem Begriff der Therapie der ursprünglichere Sinn von dienen, dienlich sein, pflegen, bilden, sich sorgen um aufleuchtet und *sophia* im ursprünglichen Sinn ein Sich-verstehen-auf, ein sachgemässer, kluger Umgang mit einer Aufgabe oder einem Problem bedeutet, so erinnert auch *krino* im Wort «kritisch» an eine ursprüngliche, menschlich breit angelegte Grundbedeutung. Im Griechischen heisst dieses Verb: sondern, sichten, scheiden, unterscheiden; ferner: aussondern, auswählen; und schliesslich: entscheiden, beschliessen, richten, (ver)urteilen. Im Passiv heisst es vor allem: ausgewählt und beurteilt werden und somit – was gern vergessen wird – vor Gericht gestellt, zur Verantwortung gezogen und gerichtet werden; und im Medium heisst *krino*: für sich auswählen, für sich auslegen, für sich deuten. Der *krites* ist demnach der Beurteiler, Richter, Schieds- und Kampfrichter, aber auch der Ausleger und Deuter. – *Krino* also: sichten, wählen, richten; und das geht nicht ohne unterscheiden und entscheiden; das wiederum, liesse sich

18 Vgl. Th. Ribot: La logique des sentiments, Paris 1905.

sagen, geschieht im Zusammenhang und auf Grund einer Auslegung und Deutung, wobei der Grieche das eminent ethische und rechtliche Moment in diesen inneren und äusseren Handlungen und Vorgängen des Richtens und Gerichtetwerdens spürte. Und wie der Richter selber ebenfalls der Beurteilung durch die Parteien unterliegt, so gibt es auch im therapeutischen, analytischen Vorgang immer zwei oder mehrere Teilnehmerperspektiven. Das Problem des Sichtens, Wählens, Urteilens und Beurteiltwerden besteht sowohl innermenschlich wie interaktionell-zwischenmenschlich und begründet damit ein ganzes situatives, sozialexistentielles Feld, einen in mehrschichtiger Weise kritischen Lebensbereich. Zum Beispiel Sokrates und seine Richter bilden prototypischerweise zusammen ein solches kritisches Lage-Gefüge, das beide umfasst und in dem beide Parteien gewogen und bewertet werden; und das den ausschliesslich intellektuell-kritischen Aspekt weit übersteigt. Das gilt auch für die psychologische Praxissituation, die nie nur eine technisch-professionelle, sondern immer auch eine existentielle ist.

Wer in einer Lebenskrise, akuten oder chronischen, steckt, ist zunächst nicht nur in seinen Gefühlen und Empfindungen, seinem Lieben und Hassen, seinem Lust- und Unlusterleben, seinem Lebensgefühl insgesamt tief erschüttert und verwirrt, sondern auch in seinen Wertbezügen, seinem Wertempfinden, seinen Wertpräferenzen. Was soll und kann ich in einer solchen Lage tun, wie mich verhalten, wie und was oder wen wählen? Viele Patienten können, gelähmt vom Durcheinander, genau das nicht mehr, wählen nämlich; sie können überhaupt nicht mehr über nächste Schritte entscheiden; sie misstrauen sich, ihrer bisherigen Wertskala, den anderen, der Welt und machen auch vielleicht nicht nur andere, sondern vor allem in depressiven und zwanghaften Zuständen sich selbst im Höchstmass dabei verantwortlich. Zum kritischen Bereich gehört auf dieser Seite des Geschehens nicht nur die Krise als emotionaler, existentieller Prozess, sondern oft auch z. B. vernichtende hemmende Selbstkritik, d. h. in *falscher* Weise eingefädelte Reflexion, die in *verfehlt* kritischer Weise, nämlich krisenhaft zum alles problematisierenden Grübelzwang führt. Aber dazu kommt nun noch erfahrungsgemäss etwas Weiteres: Wer in diesem Zustand schliesslich doch einen Therapeuten gefunden hat, wird nach möglichen ‹Flitterwochen› der fast oder ganz kritiklosen Zustimmung möglicherweise in sog. negativer Übertragung auch den Therapeuten kritisch beurteilen, vielleicht verurteilen, sogar zur Verantwortung ziehen. Vielleicht kommt es zum Entschluss, das Gespräch abzubrechen, wobei Therapeutenwechsel oder/und Wiederaufflammen der Lebenskrise möglich sind. Soviel auf der Seite des Patienten.

Der professionell glaubwürdig arbeitende Therapeut ist seinerseits und in

seiner besonderen Weise in diesen kritischen Bereich als einem sozial-existentiellen Feld hineingestellt. Und es soll jetzt angenommen werden, dass er nicht selber auch in einer Lebenskrise steckt; immerhin könnte ihn z. B. der Tod eines oder einer Angehörigen oder eine Ehescheidung an den Rand einer solchen Krise treiben. Er wird in einem solchen Fall therapeutisch nur weiterarbeiten können und dürfen, wenn ihn die Krise nicht völlig übermannt wie die Patienten. Bei sich und beim andern wird er z. B. als Tiefenpsychologe in jedem Fall «krinein», d. h. analytische Deutung, Sichtung, abwägende Unterscheidung einsetzen. Er wird sich selbst dabei, als Instrument der psychologischen Analyse, als Träger von Übertragungen und Gegenübertragungen, vielleicht auch von eigenen Widerständen, von kommunikativen Engpässen und Klippen beurteilen; er wird aus Verantwortung Beschlüsse z. B. über Art und Weise der Weiterführung, des Methodenwechsels, vielleicht des Abbruchs fassen. Kritische Reflexion ist Teil einer tiefenpsychologischen Professionalität, die sich der ethischen und rechtlichen Aspekte ihrer Arbeit bewusst ist.

Was aber bleibt da noch für die therapeutische Philosophie zu tun übrig? Könnte sie im kritischen Bereich, in Krise, Reflexion, Kritik überhaupt mehr leisten, als was die Psychologie ohnehin schon tut oder tun sollte?

Sofern praktische Philosophie die der Aufgabe angemessene Einstellung einnimmt und «therapeutisch» d. h. dienlich sein will, um ein besseres «sich-verstehen-auf» den Umgang mit der Lebenskrise hüben und drüben mitzubewirken, kann sie doch Wesentliches beitragen. Dafür muss sie ihre Optik erweitern: sie kann nicht z. B. bei einer Art binnenphilosophischen ethischen Argumentation, Begriffskohärenz, Begriffssauberkeit und ihrer Überprüfung verharren, sondern muss sich öffnen zum geistigen Mit-Dienst am seelischen Wachstum der Tragfähigkeit, der Lebendigkeit, der Person-Synthese. Sie muss sich bereithalten zum Dienst an der Gesundung und Lebensbewältigung, der existentiellen Widerstandskraft, der Resistentialität gegen Chaos und Krankheit auf beiden Seiten der analytisch-psychologischen Beziehung.

Therapeutische Vernunft als Werkzeug dieses praktischen Philosophierens bedeutet ein Einbringen von besonderen geistigen Grundmöglichkeiten, z. B. das in der Verborgenheit schweigender Philosophie vollzogene grundsätzliche Nachdenken über die Lage von Mann, Frau und Kind, Jung und Alt in der allen gemeinsamen existentiellen condition humaine, das Nachdenken über die Unterschiede von Lebensvernunft und krankhaltender Rationalisierung neurotischer Motive, über die Bedeutung der Werte und des Wertnihilismus in der Identitätsfindung, über die Bedeutung der Zeit, der Geschichte und überzeitlicher Bezüge in der Existenz, ein Nachdenken schliesslich auch über

die Notwendigkeit, sich selbst angesichts z. B. bestimmter emotionaler und existentieller Phänomene Grenzen zu ziehen.

Therapeutische Vernunft ist notwendig im Aussondern irreführender Argumentationen, die zur Lebenskrise beitragen; aber sie wird sich dabei bloss eristischer Argumentatorik enthalten müssen. Sie kann Nähe, Distanz, Gegensatz und Übereinstimmung zwischen Begriffen, Weltanschauungen und Ideologien, auch religiösen, die zur Verwirrung beitragen, klären helfen; aber es wird ihr nicht die äusserste begriffliche Differenzierung oder gar Klarheit, sondern in erster Linie die menschliche Wiederherstellung am Herzen liegen müssen. Und so wird sie auch das Denken mit dem Herzen und das unbewusste, sich im Traum unwiderlegbar manifestierende Denken, Fühlen und Erleben als humanempirische Tatsachen akzeptieren, wenn sie nicht den Dienst am Patienten ganz quittieren will.

Therapeutische Vernunft ist holistisch, flexibel, lernwillig in humanen Dingen, menschlicher Realität angepasst, oder sie ist unbrauchbar; und so steht es mit dem therapeutischen Philosophieren. Es muss gleichsam am thrakischen Grubenrand mit ganz kleinen Löffeln, kleinster Dosis, kaum merkbar schweigend mitarbeiten, immer bereit, sich notfalls zurückzuziehen, das Feld zwischendurch ganz der psychologischen Analyse zu überlassen und ungekränkt wiederzukommen. In diesem Sinn wird es im Rahmen alter, ja wahrhaft ewiger Aufgaben mitarbeiten können, nämlich an lebensgeschichtlich-personaler Wirklichkeit Sein und Schein, Authentizität und Unglaubwürdigkeit, Kern und Schale mit seinem Kritikvermögen unterscheiden helfen.

Der Einbezug einer solchermassen kooperativ integrierten praktisch orientierten philosophischen Denkweise half in verschwiegener Weise auch im konkreten Einzelfall der aphilosophischen, dabei oft ungewöhnlich aggressiv-kritischen Patientin Andrée. Es waren einerseits an z. B. plutarchischem Muster orientierte Überlegungen, die in der Auseinandersetzung mit ihrer Zornmütigkeit und Hassbereitschaft, immer wieder Abstand, Mass und Grenze einüben lehrten, und zwar nach Massgabe eben dieser komplexen Individualität, eine menschliche Kategorie, für die schon Plutarch und, durch ihn belehrt, später Montaigne so eminent viel Sinn besassen. Anderseits war es ein anthropologisch-existentielles Denken, das die Persönlichkeitsstruktur dieser Patientin in ein für sie selbst entlastenderes Licht stellen half. Denn am Schnittpunkt des menschlich Allgemeinen und Individuellen und am Leitfaden alter tiefenpsychologischer Konfliktauffassungen erinnerte sich der Therapeut an die der menschlichen Existenz gesamthaft innewohnende Tendenz, Gegensatz, Ambitendenz, Ambivalenz zu sein. Heraklit hatte von Gott gesagt, er sei «Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger»

(B 67). Mit gebotener kritisch reflektierender Ehrfurcht vor diesem Gedankengut konnte bedacht werden, dass auch menschliche Existenz in sich selbst eine ähnliche Gegensätzlichkeit umfasst und tendenziell gleichsam Licht Finsternis, Glück Unglück, Krise Nicht-Krise, Leben Tod zugleich sein kann. Was der einzelne Mensch zunächst durchaus berechtigterweise und verständlich als Not seines persönlichen Lebens erfährt, kann durch existenzphilosophisches Denken in eine umfassendere, allgemein anthropologische Grundwirklichkeit aufgehoben und in pragmatisch-existentieller Grundeinstellung praktisch fruchtbar gemacht werden.

Ohne je zu erfahren, was ihrer Weiterentwicklung ausser der Psychologie auch noch zu Gevatter stand – nämlich eine therapeutische philosophia abscondita, lernte Andrée mit der Person und Natur, die sie war, besser umzugehen, d. h. einerseits ihrer Persönlichkeit und ihrem Sozialfeld genauer angepasst, andererseits weniger verängstigt, weniger schuldbewusst und daher auch weniger gereizt und aggressiv zu leben. Sie lernte für ihre eigene Existenz erfühlen und verstehen, was der Therapeut philosophisch reflektierte, nämlich dass Lebenskrisen Teil einer alle betreffenden ambitendenten Lebenswirklichkeit sind. Leben umfasst Krise; Leben ist – latent im Sinne einer conditio abscondita – Krise durch seinen Todesbezug, seine virtuelle Todespräsenz, seine Unglücksanfälligkeit, seinen damit gegebenen existenzimmanenten virtuellen Niedergang auch im Aufstieg. Krise als kritischer Bereich, als gefährlicher Wendepunkt und schmerzliches Widerfahrnis, ist aber zugleich auch Chance, Auftrieb, Stachel zu neuem Versuch, zu neuen Lösungen.

Andrée erfasste diese Möglichkeit und wurde weitgehend wiederhergestellt: ihr wiedergefundenes Gleichgewicht, ihre neu hinzugewonnene Zuversicht, ihr erwachter Lebensmut gaben ihr die Kraft, mit dem Schatten ihrer Person und der Welt geschickter umzugehen. Eine philosophische Natur ist sie nicht geworden, wohl aber kam sie der sophia im ursprünglichen Sinn näher, in dem sie gemeinsam mit dem Therapeuten auf ihre Weise und in ihrem Rahmen das Problem der therapeutischen Vernunft mit ihren Forderungen und ihrem Angebot von Bewusstmachung, Distanz, Überblick und Suchen nach dem für sie Wesentlichen löste.

Literatur
(soweit nicht in Text und Anmerkungen erwähnt)

Baruzzi, A.: Was ist praktische Philosophie? München 1976
Binswanger, L.: Ausgewählte Vorträge und Ausätze, 2 Bde., Bern 1947, 1955
Boethius, A. M. S.: Trost der Philosophie. Lat.-dt., Zürich [2]1969
Boss, M.: «Es träumte mir vergangene Nacht. . .», Bern 1975
Bubner, R.: Handlung, Sprache und Vernunft, Frankfurt a. M. 1976
Cicero, M. T.: Gespräche in Tusculum, Zürich [2]1952
Epiktet: Handbüchlein der Ethik, Stuttgart 1958
Friedrich, H.: Montaigne, Bern [2]1967
Grimal, P.: Seneca, Darmstadt 1978
Heidegger, M.: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern 1947
Heraklit: Fragmente. Gr.-dt., hg. von B. Snell, München [5]1965
Jaspers, K.: Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis, München 1983
Löwith, K.: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Darmstadt 1969
Montaigne, M. de: Essais. Auswahl und Übertragung von H. Lüthy, Zürich [5]1984
Paulys Real-Enzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart 1894 ff.
Plutarch: Lebensklugheit und Charakter. Aus den Moralia, Leipzig 1979
Scheidt, C. A.: Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940, Frankfurt a. M. 1985
Schultz-Hencke, H.: Lehrbuch der analytischen Psychotherapie, Stuttgart 1951
Schwemmer, O.: Ethische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 1986
Seidmann, P.: Tiefenpsychologie, Ursprung und Geschichte, Stuttgart 1982 (Lit.)
Theunissen, M.: Der Andere, Berlin [2]1977