

Karin Wondracek

Psychoanalyse und
Lebensphänomenologie

VERLAG KARL ALBER 

Die Psychoanalyse Sigmund Freuds zeichnet ein Schwanken bezüglich der Frage nach der Sprache des Lebens aus: Besteht diese Sprache im reinen Fühlen, ist sie also affektiver Natur, oder ist alles Fühlen erst noch in die Sprache zu übersetzen, um es dort klar und deutlich verständlich zu machen? Die psychoanalytische Praxis der Gegenwart braucht eine klare Antwort auf diese Frage, um dem Leben dort zu begegnen, wo es originär stattfindet. Karin Wondracek geht in *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie* von einem Primat der Affektivität aus, das die Hermeneutik der Psychoanalyse nicht ausschließt, sondern integriert. In Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Michel Henrys zeigt sie, wie diese Integration aussehen kann und welche Formen sie in der psychotherapeutischen Praxis annehmen kann.

Die Autorin:

Karin Hellen Kepler Wondracek, Psychologin und Psychoanalytikerin, Doktor der Theologie. Dozentin an der *Escola Superior de Teologia, Nucleo de Estudos em Filosofia e Teologia* in São Leopoldo (Brasilien). Derzeitiges Forschungsprojekt »O que pode um corpo?«, geleitet von Prof. Dr. Florinda Martins (*Centro de Filosofia* der *Katholischen Universität Lissabon*). Eine der Vorsitzenden der Studiengruppe »Philosophie und Theologie«. Leiterin der Studiengruppe »Phänomenologie des Lebens« in Porto Alegre (Brasilien).

Seele, Existenz und Leben

Band 23:

Karin Wondracek

Psychoanalyse und Lebensphänomenologie

Ein Beitrag zur
Klinischen Psychologie

Aus dem Portugiesischen
von Anke Schüttel

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Seele, Existenz und Leben

Herausgegeben von
Günter Funke und Rolf Kühn

in Zusammenarbeit mit dem
Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin
(www.guenterfunkeberlin.de)

sowie dem
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Freiburg i. Br.
(www.lebensphaenomenologie.de)

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48583-5

Inhalt

Vorwort von Rolf Kühn	9
Einleitung	13
I. Lebensphänomenologische Grundlagen	
1. Von Galilei bis Freud: eine Genealogie des westlichen Denkens nach Michel Henry	35
1.1 Charakteristika der Phänomenologie	35
1.2 Die galileische Reduktion und ihre Auswirkungen auf das westliche Denken	38
1.3 Die cartesianische Gegen-Reduktion	41
1.4 Descartes und der Verlust des Anfangs	47
2. Grundbegriffe der Lebensphänomenologie	53
2.1 Die Umarmung des Lebens als Affekt	55
2.2 Die phänomenologische Umkehrung und die Phänomenologie des Unsichtbaren	60
2.3 Methodologie der Lebensphänomenologie: Die radikale Reduktion	62
2.4 Immanenz als Grundlage der Transzendenz	63
2.5 Leid und radikale Passivität	64
2.6 Phänomenologie der Alterität	67
2.7 Phänomenologie der Ur-Geburt	71

II. Das Verhältnis von Psychoanalyse und Lebensphänomenologie

3.	Psychoanalyse und Lebensphänomenologie: Eine Affektbeziehung	79
3.1	Vom cartesianischen Bewussten zum freudschen Unbewussten – eine Genealogie auf der Suche nach Vaterschaft	80
3.1.1	Freud, Erbe der cartesianischen Gegen-Reduktion	82
3.1.2	Freud, Erbe der cartesianischen Reduktion	84
3.2	Psychoanalyse und Affekt: Eine durch den Evidenzgedanken der Repräsentation gestörte Beziehung?	93
3.2.1	Die Sprache der Affektivität	93
3.2.2	Die Grenzfrage der Psychologie	94
3.3	Relektüren von Freud	98
4.	Affekt und Affektschicksale	114
4.1	Monique Schneider: Die Rückkehr zum status nascendi	115
4.2	Tales ab-Sáber: Der Traum und sein Nabel	119
4.3	Freud zwischen Mose und Descartes: die andere Genealogie	128
4.3.1	Freud, Moses Erbe	129
4.3.2	Vor dem Hintergrund der Mythen und Dramen	134
4.3.3	Neubestimmungen: Unsichtbarkeit, Undarstellbarkeit, Abwesenheit?	136
5.	Henrys Neuansatz: das »Fleisch« jenseits aller Vorstellungen	138
5.1	Phänomenologie des Fleisches: Vom Denken über das Leben zum Leben im Denken	139
5.1.1	Vom objektiven Körper zum subjektiven Leib	140
5.1.2	Vom Horizont der Welt als Außen zur Offenbarung: Vom Leib zum Fleisch	142
5.2	Fleisch und ursprüngliche Affektivität	143
5.3	Angst, Fleisch und Geist – ein Gespräch mit Kierkegaard	148
5.3.1	Angst und Möglichkeit	149
5.3.2	Verdoppelte Angst in der Duplizität des Erscheinens.	150
5.3.3	Sexualität, Unterschied und Angst	153
5.3.4	Angst, Eros und Gegenwärtigkeit	155

5.4	Das Leben ist sinnlos	161
5.5	Pfisters Synthesen	163

III. Lebensphänomenologie und therapeutische Praxis

6.	Impulse für die klinische Praxis	173
6.1	Lebensphänomenologie in der Klinik	178
6.1.1	Erste Begegnungen	182
6.1.2	Verbalisierungen	183
6.1.3	Lebensbewegungen in der psychotherapeutischen Praxis	184
6.1.4	Träume, Inkarnation des Affektiven	185
6.1.5	Leben in Leid und in Genuss	186
6.2	Einige Hinweise zu theoretischen Neudeutungen	188
6.2.1	Trauma, Schmerz und Leid in der psychothera- peutischen Praxis	189
6.2.2	Menschsein als Sohn: Zwischen Ödipus und dem Ursohn	191
6.2.3	Trieb und Inkarnation	193
6.2.4	Übertragung und Alterität	194
6.3	Zwei kritische Bemerkungen zur Lebensphänomenologie . . .	201
Anhang: Freuds Traum im Wortlaut samt späterem Kommentar		203
Literaturangaben		207

Vorwort

Die vorliegende Untersuchung über den Beitrag Michel Henrys (1922–2002) zum Verständnis der Psychoanalyse in Theorie und Praxis bedeutet zunächst, dass die interkontinentale Ausbreitung der radikalen Lebensphänomenologie eine Wirklichkeit geworden ist, die aus dem Gespräch zwischen den verschiedenen Disziplinen nicht mehr wegzudenken ist. Karin Wondracek beweist dies auf besonders maßgebliche Weise, indem sie als deutschstämmige Brasilianerin die entsprechenden Quellen und Kommentare aus dem portugiesischen, französischen, englischen und deutschen Sprachraum zu einer sicher weiterwirkenden Analyse über Affekt und rein phänomenologischem Leben zusammenführt und für den klinischen Alltag fruchtbar macht.

Als praktizierende Psychoanalytikerin mit Bezug zu Theologie und Pastoral, was auch die Integration des Denkens von Oskar Pfister in das Gespräch zwischen Henry und Freud erklärt, weist sie indessen des weiteren auf ein zentrales *methodologisches* Problem zwischen Psychologie und Philosophie allgemein hin. Auch die materiale Lebensphänomenologie, sofern sie zur besseren Bestimmung des Seelischen herangezogen wird, bleibt (trotz ihres operativen Einsatzes beim immanenten Leben mit Hilfe der Gegenreduktion) ein transzendenter Diskurs auf dem allgemeinen Verständigungsboden einer *philosophischen* Tradition. Indem Henrys Denken der nicht-transzendenten Individuierung im absolut phänomenologischen Leben die Priorität vor aller reflexiven oder hermeneutischen »Individualität« zuspricht, verweist es auf den einzig wirklichen Erkenntnis- und Praxisursprung, welcher eben das je subjektive Leben einer solch leiblich-affektiven oder fleischlichen Individuierung ist. Da die wissenschaftliche Psychologie genau diese Stelle heuristisch einnehmen will, nämlich die jeweilige »Geburt« des Einzelnen in einem subjektiven Werden als »seelische« Gesetzmäßigkeit, *hebt sie ihre historisch im 19. Jahrhundert begonnene Abgrenzung von der Philosophie wieder auf, um sich als*

»Erste Philosophie« zu etablieren. Da nun aber jede Philosophie transzendenter Diskurs bleibt, um auf diese Weise nur eine begriffliche Annäherung an die vielfältigen Formen von Wirklichkeit zu sein, kann der Status einer »Ersten Philosophie« am Ort der individuierenden Lebensgenealogie kein distanzierendes Verstehen als einer von außen identifizierende Methode mehr sein. Mit anderen Worten muss sich die Psycho-Logie dem in ihr sachimmanent gegebenen Paradox zuwenden, *eine Wissenschaft des Individuellen zu sein*, was insbesondere für jede tiefenpsychologische oder existenzanalytische Psychotherapie gilt.

In dem Augenblick folglich, wo sich die Psychologie der Philosophie lebens-phänomenologisch annähert, löst sie sich zugleich auch wieder von dieser letzteren ab, um in ihrer Hinwendung zum Seelischen als dem *rein Affektiven* allein der gegenreduktiven Konkretion des Einzelnen gerecht zu werden. Die transzendente Reduktion bedeutet daher für die Psycho-logie keine intentionale Eidosbestimmung des Lebens mit Hilfe von Variationsmethoden, um Wesensbilder von diesem Leben zu gewinnen, die wie noch bei Husserl eine allgemeine Wissenschaftlichkeit in der Distanz zur rein impressionalen Erfahrung selbst begründen. Vielmehr ist die »transzendente Reduktion« der hier originär vermeinten Psychologie ein Eintauchen in die *Unmittelbarkeit* des seelischen Lebens, um dessen innere Konkretion in jedem Augenblick selbst zu *erproben*. Besonders eindringlich wird dieser Sachverhalt im vorliegenden Buch dort aufgewiesen, wo die Psychologie eben zur *Psychotherapie* wird, um im rein affektiven Austausch den Individuierungsprozess als »Lebensbewegung« zu begleiten oder (wieder) zu erwecken. Hier ist das psycho-logische Erkennen unabweisbar zugleich *Praxis*, die sich der jeweils *eigenen* Selbsterprobung im Leben prinzipiell nicht entziehen kann und darf, um aus solcher Inter-Praxis als *Intro-Pathie* den innersten Wesenskern der originär psychologischen Vorgehensweise selbst zu gestalten. Es geht also epistemologisch bei Karin Wondracek nicht nur darum, dass in einem solchen Prozess Gegenstand und Beobachter methodisch letztlich nicht mehr auseinanderdividiert werden können, um eine neutrale (naturwissenschaftliche) Erfahrungssituation zu schaffen, sondern das eigene Erleben ist transzendente Bedingung einer originären Gemeinschaftlichkeit als geteiltes »Lebenswissen«.

Der Leser wird daher in diesem pathischen Sinne zur Realisierung einer »Ersten Philosophie« in die Lage versetzt, die gegenreduktive lebensphänomenologische »Selbsterprobung« in eine analytische *Pra-*

xis umzusetzen, wo die Konkretisierung als Individuierung der Maßstab des psychologischen Selbstverständnisses von »Erkenntnis« selbst ist. Letztere ist weder ein Beobachten, Feststellen und Deuten im erfahrungsobjektiven oder hermeneutischen Sinne allein, sondern die Entdeckung eines genuinen Erforschungsbereichs, welcher nur als (so wie in der) genannten *Selbsterprobung* des rein phänomenologischen Lebens existiert. Das gegenreduktive Eintauchen in die unsichtbare – und daher nur selbstaffizierend gegebene – Realität des Affekts als Trieb und Kraft des Leiblich-Seelischen gibt die Manifestation aller Phänomene vom Ursprung ihres Entstehens selbst her frei. Und indem solche Psychologie dem immanent genealogischen »Individuum« verpflichtet bleibt, löst sich das gespannte Paradox, *zugleich* Wissenschaft und subjektives Empfinden sein zu können. Als distanzierteres Bild entzieht sich das rein phänomenologische Leben in der Tat jeder Theorie, aber indem eine Psychologie der immanenten Selbsterprobung als unmittelbare »Mich-Apperzeption« (einschließlich Welt und Intersubjektivität in ihrer »widerständigen Andersheit«) zu keinem Augenblick die Konkretion der Individuierung verlässt, verbleibt sie gegenreduktiv in diesem Leben und kann von daher sprechen und handeln. Das wissenschaftstheoretische Paradox, auf welches das vorliegende Buch in der geforderten Klarheit zu antworten versucht, enthält mithin die höchste Erkenntnis- und Praxisherausforderung schlechthin, nämlich *genealogisch verbindlich von dem zu sprechen, was sich zugleich in die Unsichtbarkeit des inneren Pathos hinein entzieht*.

Da wir das Entstehen dieses Buch begleiten durften und die Autorin uns um ein Vorwort gebeten hat, dürfen wir ihr an dieser Stelle auch von Herzen jene zahlreichen Leser wünschen, die sich genau solcher klinischen-phänomenologischen Theorie und Praxis verpflichtet wissen.

Freiburg i. Br., November 2012

Rolf Kühn

Einleitung

Theoretisch-philosophischer Ansatz

Der Ausgangspunkt meiner Untersuchung bildet das Leben. Erst aus dem Vollzug des Lebens heraus stellen sich nämlich die großen Fragen nach dem Lieben, Leiden und Sterben. Diese Fragen bildeten sich im Laufe meiner Forschungen ausgehend von einfachen Beobachtungen an mir selbst und an Anderen, Erfahrungen, die wiederum zu weiteren Fragen und Beobachtungen führten.

Diese Forschungen fanden im Rahmen meiner beruflichen Praxis als Psychoanalytikerin statt, also im Umgang mit Patienten wie auch in der Lektüre Sigmund Freuds. Seine Psychoanalyse ist die Grundlage meiner beruflichen Praxis, und von ihr ausgehend schlage ich Brücken zu anderen Disziplinen, wie z. B. in der vorliegenden Untersuchung zur Phänomenologie. Der Reichtum und die Größe Freuds führten und führen mich auch heute noch immer wieder dazu, »unterschiedliche Beziehungsmodi zu einem Werk aufzubauen und zu entdecken, die im ständigen Wandel, aber dennoch kohärent sind.« (Ab'Sáber 2005, 245).

Unser Bezug zur Psychoanalyse ist in dieser Untersuchung von dem regen Gedankenaustausch zwischen dem Psychoanalytiker und Pfarrer Oskar Pfister und Sigmund Freud inspiriert: Bestimmt und getragen von einer persönlichen Freundschaft war diese Korrespondenz ein Vorläufer gegenwärtiger Reflexionen im Bereich der Theorie und Praxis interdisziplinärer Ansätze in der Psychoanalyse (cf. Caon 2003, 229–241). Oskars Pfisters Haltung, sowohl Lernender als auch kritischer Denker zu sein, hat es ihm ermöglicht, von den reichen Lehren Freuds zu profitieren und gleichzeitig eigene Ideen und eine eigenständige klinische Praxis zu entwickeln, so wie auch einige Entwicklungstendenzen der Psychoanalyse zu kritisieren. Der Kontakt mit seinem

Werk hat mich ermutigt, seine Briefe¹ zu übersetzen, ein Buch über Psychoanalyse und Religion (Wondracek 2003) zu schreiben, sowie sein Leben und sein Werk in meiner Magisterarbeit zu behandeln.² Am Ende dieser Arbeit entwickelte ich einige Überlegungen zu zukünftig möglichen Untersuchungen über sein Werk. Darunter findet sich eine Überlegung, die mich besonders *angezogen und umarmt* hat, um es in der Körpersprache auszudrücken, nämlich eine über die Folgen seiner Weltauffassung für das Menschsein und die klinische Praxis.

Seit dem ersten Kontakt mit der Psychoanalyse haben mich ihre Entdeckungen fasziniert und zugleich in gewisser Weise befremdet. Meine zunächst noch vagen Vorbehalte wurden schnell konkret, als ich merkte, wie sehr in den grundlegenden Schriften der Psychoanalyse eine Sprache zur Verwendung kommt, die auf mechanistischen und quantitativ-ökonomischen Modelltheorien aus dem 19. Jahrhundert beruht. Ich habe dabei schon früh ein Echo auf meine Vorbehalte bei Bowlby (1988) und seinen Hinterfragungen des physikalistischen Modells entdeckt, das ökonomische Begriffe bevorzugte, um das Menschsein zu begreifen. Und später, bei der Lektüre von Winnicott (1990, 154–155), entdeckte ich Erwägungen, die in die gleiche Richtung zielen, was meinen Wunsch stärkte, dieser Sache nachzugehen.

Ein weiteres Entscheidungsmoment in diese Richtung war der Kontakt mit dem Psychoanalytiker und Theologen Dietrich Ritschl, der darauf hinweist, wie sehr das naturwissenschaftliche Denken das Menschseins reduziert. Das bezieht sich bei Ritschl insbesondere auf den Charakter des Werdens allen Lebens. Ritschl schreibt: »Die Geschichte der Theorie analytischer Therapie zeigt eine deutliche Bevorzugung der räumlichen Metaphern gegenüber den zeitlichen.«³ Diese Prioritätssetzung führt zu anthropologischen Auffassungen, die das

¹ E. Freud/H. Meng (Hg.), *Briefe: 1909–1939*, Briefwechsel zwischen Freud und Pfister, Frankfurt a. M., Fischer, 1963.

² K. Wondracek, *O amor e seus destinos: a contribuição de Oskar Pfister para o diálogo entre teologia e psicanálise*. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2005. Über Pfister siehe auch: E. Nase, *Oskar Pfisters Analytische Seelsorge: Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien*. Berlin: DeGruyter, 1993.

³ D. Ritschl, *Zeiterleben und Zeitinterpretation in der Kunsttherapie*, in: Ders. *Zur Theorie und Ethik der Medizin*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, S. 64, 2004. Ritschl äußerte seine Sorge über den fortschreitenden Verlust der gemeinsamen Grundlage der Mythen, Legenden und Glaubensrichtungen, was seiner Ansicht nach die Schwierigkeit des gegenseitigen Verstehens erklärt und zunehmend zu Krankheit und Gewalt führen wird.

Erkranken und Heilen in mechanische Vollzüge verorten, was jenen nicht gerecht wird und sie fragmentiert. Folglich hört man in der freudschen Trieblehre »wenig über die offene Zukunft der Patienten, über das Werden, die Lebensziele [...]«. (Ebd.).

Der Psychoanalytiker Abrão Slavutzky⁴ betont, dass die ursprüngliche psychoanalytische Ausbildung viel umfassender war und auch Aspekte der Mythologie, Ästhetik, Philosophie, Geschichte der Religionen und weitere Fächer mit einbezog. Obwohl also die ersten Analytiker Psychoanalyse in Anlehnung an das physikalistisch-mechanistische Modell studierten, konnten sie sich doch auch ein umfassenderes Wissen aneignen – sowohl in ihrer humanistisch ausgerichteten Ausbildung, wie auch in den analytischen Therapieeinrichtungen – ein Wissen, das ihnen die Vertiefung ins Menschsein ermöglichte. Vergleicht man diese weitgefaste Bildung mit der heutigen Situation, sehen wir, dass die gegenwärtige Kultur als Ganzes dieses umfassende Wissen nicht mehr vermittelt und die Orte psychoanalytischer Praxis diese Lücke auch nicht immer füllen. Vielleicht liegt genau darin die Erklärung für den weit verbreiteten Eindruck, dass das Verstehen des menschlichen Wesens verflacht sei.

Nach Auffassung des Psychoanalytikers Odilon de Mello Franco Filho⁵ hat das mangelnde Wissen vieler Analytiker in Bereichen wie dem Künstlerischen und Religiösen zur Folge, dass ein besorgniserregender »toter Blickwinkel« in der psychoanalytischen Praxis entsteht: Die Patienten spüren, dass ihre höchsten Werte auf doktrinäre Weise auf etwas Kindliches reduziert werden. In dieser reduzierenden Einstellung können sie dann nicht angemessen aufgearbeitet werden. Das heißt, die zugrundeliegende Anthropologie der Psychoanalyse, Erbin des zu freudschen Zeiten herrschenden Positivismus, lässt einige grundlegende Dimensionen des Lebens außer Acht und reduziert folglich das Begreifen des Menschseins und seiner Konflikte.⁶

Die »Entleerung« des menschlichen Seins war eines der in den

⁴ Cf. A. Slavutzky, *Psychoanalyse- und Literaturkurs der Forschungsgruppe Sigmund Freud*, 1999.

⁵ O. Franco, *Experiência religiosa e psicanálise: do homem-Deus ao homem-com-Deus* (zu Deutsch: Religiöse Erfahrung und Psychoanalyse von Mensch-Gott zu Mensch-mit-Gott). *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, XXIX (4), 860, 1995. Auch in: Safra 2006, Kap. 1–3.

⁶ Cf. hierzu Safra 2006 und A. Rizutto, *The Birth of the living God: a psychoanalytic Study*, Chicago: University Press 1979; J. Loder, *The logic of the spirit: human develop-*

Dialogen von Pfister und Freud angesprochenen Themen und zeigt uns, dass diese Problematik die beiden in ihren Begegnungen und Reflexionen beschäftigt hat. Pfister äußert Freud gegenüber seine Sorge über die Auswirkungen der wissenschaftlichen Weltanschauung auf das Verstehen des Lebens der zu Untersuchenden, die ihrerseits auf diesen verengenden Blick tendenziell so reagieren, die kulturellen Güter der Menschheit zu verachten, da dieser enge Begriff von Wirklichkeit sie nicht mit einbezieht. Einen Höhepunkt erreicht der Briefwechsel der beiden in der Diskussion um Freunds Schrift *Die Zukunft einer Illusion*, in dem dieser eine optimistische Einschätzung von der Wirkmächtigkeit der Wissenschaft für das menschliche Leben entwickelt. In seinem Antwortbrief an Freud hinterfragt Pfister den freudischen Optimismus bezüglich der wissenschaftlichen *Weltanschauung*.⁷ Er äußert sich darin skeptisch gegenüber dem Objektivismus und der Idee von der Striktheit der Begriffe, und fragt, wie diese dazu beitragen können, dass die Menschen ein besseres Leben führen werden. Er macht aber auch deutlich, dass diese Sorgen seine Begeisterung gegenüber der psychoanalytischen Theorie nicht beeinträchtigt, doch befürchtet er, dass die psychoanalytische Fruchtbarkeit sich auf öden und sterilen Wegen verläuft, wenn sich die Psychoanalyse unkritisch auf ein Ideal von Wissenschaftlichkeit stützt.

In unseren früheren Abhandlungen haben wir den Hintergrund von Pfisters Argumenten untersucht und sind zu dem Schluss gekommen, dass ihm seine Auffassung vom Christentum eine andere Weltanschauung ermöglichte, und so auch eine andere Auffassung vom Menschsein. Dadurch unterschied er sich deutlich von den anderen Schülern Freuds, ein Unterschied, der sich auch in seiner Art der Analyse widerspiegelt. In einem seiner Briefe an Freud legt Pfister dann auch seine Grundüberzeugungen als ein Bekenntnis dar: »Verzeihen Sie mir altem Kunstnarren, Humanitätsschwärmer, Gottesdiener! Mich führen gerade Ihr wundervolles Lebenswerk und Ihre milde Güte, die den Sinn des Daseins gleichsam inkarnieren, zu den tiefen *Lebensquellen*. Und ich kann an ihrem Ufer nicht nur forschen, ich

ment in theological perspective, San Francisco, 1998; sowie J. Sudbrack, *Religiöse Erfahrung und menschliche Psyche*. Mainz: Grünewald, 1998.

⁷ Mit der Überschrift *Die Illusion einer Zukunft*. Auch in E. Freud/H. Meng (Hg.) *Sigmund Freud – Oskar Pfister: Briefe 1909–1939*; Frankfurt: 1963, 121, *Brief an Freud vom 24.11.1927*.

muss trinken und Lebenskräfte schöpfen. Das Goethesche »Wenn ihr's nicht fühlt, könnt ihr es nicht erjagen«, gilt eben fort«. (Freud/Meng (Hg.) 1963, *Brief von Pfister an Freud vom 9. 2. 1929*, 138).

Wenn Pfister Freud als Wegweisenden zu den tiefen Lebensquellen anerkennt, der den Lebenssinn inkarniert – Ausdrücke, die im Rahmen der Lebensphänomenologie Michel Henrys eine noch größere Dimension bekommen – nähert er sich darin Henry, der ebenfalls die freudsche Psychoanalyse als einen Ort der Bewahrung des Lebens in einer vom Rationalismus zerstörten Zeit anerkennt. Indessen stehen ja beide Freud gerade in dieser Anerkennung kritisch gegenüber, und folgt man den Bedenken von Pfister und Henry, so wird deutlich, dass die psychoanalytische Theorie Gefahr läuft, diesen Zugang zur Tiefgründigkeit des Lebens zu verlieren, da sie sich von der Weltanschauung der Wissenschaftlichkeit leiten lässt, eine These, die wir weiter unten noch ausführlich erläutern werden.

Hat man sich mit Henrys Lebensphänomenologie näher bekannt gemacht, so bekommt Goethes Satz über das *Fühlen* eine größere Bedeutung, denn *Fühlen* hat mit Affektivität zu tun, mit der Erprobung seines Sich, was für Michel Henry die ursprüngliche Art der Lebensäußerung in jedem Menschen ist. Liest man Pfister erneut, diesmal ausgehend von Henry, können wir sagen, dass auch in Pfister das Pathische im Vordergrund stand, und zwar in der Form, die enge Beziehung zwischen *Liebestrieb* und *Lebenstrieb* zu betonen (cf. Pfister 1924, 64; cf. Nase 1993, 138). Mit anderen Worten gibt es noch eine weitere Gemeinsamkeit zwischen seiner Lebensauffassung des Menschen und dem, was Henry als Kern des Menschseins bezeichnet. Pfister vermutet, dass Freud vielleicht seine Sichtweise des Lebens und der klinischen Praxis als eine von der pastoralen Berufung auferlegte Bedingung toleriert. Für ihn, für Pfister, war jedoch diese Sichtweise des Lebens die *Folge* einer Philosophie, die seiner Ansicht nach *besser zur menschlichen Natur passte und über den Naturalismus und Positivismus hinaus ging*, welche Freuds Ausbildungsgrundlage war. Sie war auch gut begründet, was den Menschen und die Gesellschaft betraf.⁸

⁸ Vgl. den Brief von Pfister an Freud vom 24. 11. 1927: »So bleibt denn also zwischen Ihnen und mir der große Unterschied, dass ich die Analyse innerhalb eines Lebensplanes ausübe, den Sie mit gütiger Nachsicht, als Servitut meines Berufes gelten lassen, während ich diese Lebensauffassung nicht nur als eine mächtige Förderung der Kur auffasse

Pfister folgend werden wir diesen Aspekt näher untersuchen. Wir haben gesehen, dass seine auf dem Christentum basierende Weltanschauung nicht nur eine »Theo-logie« als Enthüllung des Göttlichen ist, sondern die »Anthro-pologie« begründet und auf diese Weise die Auffassung des menschlichen Lebens, seines möglichen Erkrankens und die Möglichkeiten der Heilung mit bestimmt. Hier finden wir das untergründige, gemeinsame Bindeglied zwischen Pfister und Henry: Beide stellen auf Basis gemeinsamer Quellen eine philosophische Reflexion über das Menschsein an, in der sie ihren Beitrag zu den unmittelbar relevanten Themen des Lebens, die im Alltag der klinischen Praxis aufkommen, einbringen. Zu diesen Themen zählen, um nur einige zu nennen, die Geburt, die Sexualität, die Angst, der Schmerz und der Tod.

Und bereits in den Schlussbemerkungen meiner Magisterarbeit nannte ich einige Aspekte, welche die Beziehung zwischen dem Menschsein und der klinischen Praxis bereichern können. In der vorliegenden Untersuchung bekommen zwei der dort aufgeführten Lösungen eine besondere Bedeutung: Gemeint ist *erstens* der Vorschlag einer Annäherung der *christlichen Lehre der Inkarnation* und der Wissenschaften. Dies schien uns eines der fruchtbarsten Vermächnisse des philosophischen Beitrags zum Christentum zu sein, denn die paradoxe Bedingung, die durch die Inkarnation vermittelt wird, ermöglicht einen Ansatz der »Koexistenz von Gegensätzlichkeiten wie »Leben-Tod«, »Lust-Realität«, »Natur-Kultur« und »Sexualität-Sublimation«, sowie die Überwindung des Dualismus von Körper und Seele. Zuvor sei darauf hingewiesen, dass dies nicht bedeutet, dass »die Wissenschaften in einer Art Zwang zur Wiederholung der Geschichte theologisiert oder verchristlicht werden, sondern dass sie sich einem logischen Paradigma nähern, das es ermöglicht, mit Begriffen zu arbeiten, die dem gemeinsamen Handeln im Rahmen der traditionellen Logik entgegenstehen« (Wondracek 2005, 189; cf. auch Pfister 1918, 64). Im Laufe der vorliegenden Arbeit haben wir die epistemologische Annäherung an

(bei den meisten Menschen), sondern geradezu als Konsequenz *einer über den Naturalismus und Positivismus hinaus gehenden, seelen- und sozialhygienisch wohlbegründeten, der Natur des Menschen und des Kosmos entsprechenden Philosophie*. Dabei wird es Sache des Patienten sein, wieweit er die seinen sozialen und individuellen Anlagen entsprechende Bahn einschlagen will, und von ihm wird es abhängen, wieviel Nachhilfe nötig ist, um das für ihn Richtige zu finden.« In: *Sigmund Freud, Oskar Pfister Briefe 1909–1939*, (Hg.) E. Freud/H. Meng, Frankfurt: 1963, 124–125.

die jeweilige »Inkarnation« von Kierkegaard, Paul Tillich, James Loder, Frank Lake und schließlich Michel Henry untersucht. Henry spielt dabei eine besondere Rolle, da wir in seinem Denken eine sehr tief reichende Reflexion über dieses Thema entdeckten, insbesondere was die Beziehung zwischen Logos und Inkarnation anbelangt, aber auch die zwischen Immanenz und Transzendenz.

Zweitens wollen wir eine weitere These aus der Magisterarbeit noch einmal aufgreifen, wenn auch indirekt. In ihr wird eine Bemerkung von Thomas Bonhoeffer aufgenommen, wonach der bedeutsamste Beitrag des christlichen Glaubens zur Kultur die Neudeutung der Kreuzigung sei, wodurch die großen Themen des Urvertrauens und der Schuld neu bestimmt werden können. Es heißt: »[...] die Bedeutung des gekreuzigten Jesus für das Problem des Urvertrauens und für das Schuldproblem zur Geltung bringen. Sie durchdenken wäre: die spezifisch christliche Verbindung dieser beiden Probleme und ihre österliche Lösung zu durchdenken.« (Bonhoeffer 1974, 68).

Die Neudeutung des Pathos der Kreuzigung ist eine Aufgabe, die von Pfister begonnen wurde und darauf wartet, fortgesetzt zu werden. Die Durchführung dieser Aufgabe scheint heute, in Zeiten der Interdisziplinarität und Öffnung gegenüber der »paradoxen Logik« (cf. Wondracek 2005, 190), immer noch eine Herausforderung zu sein, ist indessen nicht mehr unmöglich. Wenn das Thema auch bereits im Rahmen der pastoralen Seelsorge aufgegriffen wurde, so sind jene Untersuchungen nicht weit über diesen Kreis hinaus verbreitet worden und sind nicht in den interdisziplinären Dialog über die menschliche Gesundheit eingeflossen.⁹ Innerhalb der Phänomenologie wurde das Thema schließlich von Michel Henry aufgegriffen, und zwar in seiner Auffassung vom Pathos (Affektivität), abgeleitet von der Passion Christi, wie wir weiter unten sehen werden.

Freud nun scheint den aus seiner Sicht gegensätzlichen Weg Pfisters zu akzeptieren, was aus folgendem Satz zu schließen ist: »Dass Sie ein so überzeugter Analytiker und dabei doch ein geistlicher Herr sein können, gehört zu den Widersprüchen, die das Leben so interessant

⁹ Ein tiefgreifender Stimulus in diese Richtung kommt aus den USA: Die Psychoanalytikerin Marie Hoffman vertritt die Notwendigkeit, Psychoanalyse und christliche Zeugnisse fruchtbar miteinander in Kontakt zu bringen; cf. hierzu: M. Hoffman, *Toward Mutual Recognition: Relational Psychoanalysis and the Christian Narrative*. Routledge, New York, 2010.

machen.«¹⁰ In gewisser Weise verweist uns das auf die paradoxe Logik, in der Kierkegaard, Paul Tillich, Winnicott und auch Michel Henry das Menschsein auffassen. Ein Schlüssel für diese Auffassung stellt das Unbewusste als Grund allen Lebens dar. Im Briefwechsel der beiden Psychoanalytiker äußert sich Pfister so: »So muss ich das Unbewusste ins gesamte Seelenleben, dieses in die Gesellschaft, den Kosmos und seine transempirischen Realitäten hineindenken, und dazu brauche ich erst noch Erkenntnistheorie. Mag dabei Irrtum einfließen, so trifft Sie nach Ihrem Urteil dasselbe Los.«¹¹ Ganz ähnlich drückt es Henry aus, wenn er sagt, dass das Problem, das ihn beschäftigt, darin besteht, »[...] zu einer Definition des Menschen zu gelangen, die *jenen naiven Realismus* als grundlegend unangemessen zurückweist, *der den Menschen als Realelement in die Welt einfügt* – als ein Element, das jener Substanz homogen ist, woraus diese Welt besteht, und folglich, den selben Gesetzen wie diese Substanz unterworfen ist.« (Henry 1999, 134). Diese beiden Zitate enthalten in wenigen Worten das, worum es uns in dieser Untersuchung geht. Sie deuten darauf hin, dass im Werk von Michel Henry viele bedeutsame Beiträge zur Vertiefung der Suche Pfisters nach *Einfügung* des Menschseins in die großen Zusammenhänge (cf. Henry 1963, 64) zu finden sind, was sich insbesondere auf das methodologische und phänomenologische Begreifens dieser Frage bezieht.

Einige Aspekte sind dabei besonders hervorzuheben, nämlich (1.) Die Untersuchung der Lebensphänomenologie Henrys in Bezug auf das Menschsein und seiner Möglichkeiten. Das meint auch, Pfisters Ansatz der Einbindung in die »Gesamtheit des seelischen Lebens« zu vertiefen. Dies führt zu der von Pfister erwähnten Notwendigkeit einer Erkenntnistheorie, welche die sichtbaren und unsichtbaren Wirklichkeiten umfasst und die Untersuchung des Lebens nicht nur auf die Ebene der von der damaligen wissenschaftlichen Weltanschauung aufgelegten Wirklichkeiten beschränkt – einer Ebene, der Freud angehört und die er durch seine Entdeckung des Unterbewusstseins zu überwinden suchte. Das leitet zu (2.) über: Die Begriffsbildung von »unbewusst« im Rahmen des westlichen Denkens ist durch die Kritik von Michel Henry an der Genealogie dieses Denkens neu zu begreifen.

¹⁰ Brief von Freud an Pfister, vom 25.11.1934, E. Freud/H. Meng (Hg.) *Briefe*, 1963, 155.

¹¹ Pfister an Freud, Brief vom 24.11.1927, E. Freud/H. Meng (Hg.) *Briefe* 1963, 122

Damit wird uns die Grundlage an die Hand gegeben, zu erkennen, dass bestimmte Grenzen, auf die die Psychoanalyse stößt, in ihrer »wissenschaftlichen Wiege« begründet sind und so die methodologische Reduktion manchmal zur epistemologischen Reduktion des Menschseins wird (cf. Schoberth, 2006, 134 ff.). Durch Henry können wir sehen, dass das Begreifen dieser letzten Reduktion am Horizont des westlichen Denkens im Ausgang von Galilei Galileo und Descartes als ein Ganzes geschehen muss. Ausgehend von Henry offenbaren sich die Zusammenhänge zwischen der Theorie des Unbewussten, der Rolle der Affektivität und dem Wirklichkeitsbegriff und des Menschseins.

3. Auf Basis von Michel Henrys Beiträgen wollen wir über die Rolle der Affektivität im Menschsein und in der klinischen Praxis reflektieren. Dabei versuchen wir festzustellen, ob es nicht gerade der »ontologische Monismus« des abendländischen Denkens ist, der ihre Bedeutung und somit in der Folge auch die Möglichkeiten einer Behandlungspraxis affektiver Störungen einschränkt. Das Affektive ist anerkannterweise grundlegend für das menschliche Dasein, wobei diese elementare Aussage nicht ausreichend theoretisch begründet ist. Wenn die WHO¹² sich wegen der Zunahme affektiver Erkrankungen besorgt zeigt, so ist das ein Ausdruck für die Notwendigkeit, das Thema »Affektivität« in der Praxis konkret anzugehen, was zu einem tiefer reichenden Verständnis der gegenwärtigen affektiven Störungen führen würde.

Schließlich ist noch zu klären, dass wir mit »Psychoanalyse« die systematische Theoriestructur von Freud zur Erörterung der menschlichen Psyche meinen. Mit Henry wollen wir dabei unsere kritische Betrachtungsweise der Überschneidungspunkte, wie sie in den Texten zu Metapsychologie in der Zeitspanne von 1910 bis 1920 dargestellt sind und zur Bildung des Begriffes vom »Unbewussten« geführt haben, in ihrem Bezug zur Auffassung des Menschseins darstellen. In einem zweiten Moment betrachten wir die darauffolgenden Texte, um die Weiterentwicklung der Thematik des Pathos (Affektivität) zu untersuchen. Die Autoren nach Freud werden in dieser Rekonstruktion unsere Gesprächspartner sein, soweit sie sich mit dieser Thematik beschäftigt haben, wie das z. B. bei Winnicott und Green der Fall ist.

Die Psychoanalyse und die Phänomenologie haben ideengeschicht-

¹² Siehe (<http://www.who.int/whr/2001/chapter2/en/index3.html>), abgerufen am 22. Jan. 2010.

lich relativ wenige Berührungspunkte. Henry (2005, 106) zeigt, dass im Ausgang von Husserl der Eindruck besteht, dass beide Richtungen unterschiedliche Bereiche zu ihrem jeweiligen Gegenstand haben: Die Psychoanalyse betrachtet die Phänomenologie tendenziell im Licht des Bewusstseins. Die klassische Phänomenologie ihrerseits betrachtet die Psychoanalyse mit Vorbehalt, denn sie teilt nicht die Beimessung der Bedeutung, die sie der Intentionalität¹³ zuschreibt.

Die Lebensphänomenologie, auch als materielle Phänomenologie und nicht-intentionale Phänomenologie bekannt, unterscheidet sich vom Ansatz der klassischen Phänomenologie darin, die wesenhaft unsichtbare Phänomenalität als solche zu ihrem Gegenstand zu machen und also nicht den Erscheinungsgehalt und dessen Weisen der Erfüllung in den Vordergrund zu stellen. In dieser Ausrichtung findet sich ein Potenzial für den Dialog mit der Psychoanalyse, welches unsere spezifische Annäherung an Henry bestimmt. Florinda Martins bringt dieses Potenzial allgemein zum Ausdruck: »Die Phänomenologie des Lebens führt zu einem philosophischen Neuanfang und entdeckt zugleich jenen Gedanken wieder, der im Ursprung der modernen und zeitgenössischen Philosophie steht« (Martins/Cardoso 2006, 6). Durch Michel Henry wird uns nämlich ein Zugang zu »*einer Ebene vor dem traditionellen Streit zwischen Vernunft/natürlichem Wissen und Offenbarung/übernatürliches Wissen*« (Rosa 2006, 177) ermöglicht. Diese Öffnung erinnert uns erneut an Pfister. Auch wenn dieser Aspekt jetzt ganz fern von der Psychoanalyse, unserem Ausgangsthema, zu sein scheint, so möchten wir daran erinnern, dass ein Teil der psychoanalytischen »Werkzeuge« auf der Fähigkeit beruht, Zeichen von etwas Unsichtbarem zu interpretieren, welches sich indessen sehr wohl zwischen den Zeilen der Heiligen Schrift, den Träumen und den Visionen und deswegen auch in der Gegenkultur des Zeitgeistes offenbart (vgl. Fuks 2000).

Außerdem muss hier noch ein möglicher Faktor der Befremdung im Titel der These erläutert werden: gemeint ist der Ausdruck *Im Leben geboren*. So bezeichnet Henry das Menschsein, und dieses »**im**« Leben ist ein absichtlich befremdendes Element in Bezug auf die Frage nach unserem Ursprung und unserer Geburt. Es weist eine grammatikalische »Subversion« auf, die den Zweck hat, eine Reihe von mög-

¹³ Wir stellen hier diese Behauptung ganz allgemein auf, ohne dabei die Dialoge zwischen der Psychoanalyse und Heidegger außer Acht zu lassen.

lichen Bedeutungen ins Bewusstsein zu rücken, die im Horizont gewöhnlichen Denkens kaum auftauchen und die Henry seinen Lesern näher bringen will. Dieser Faktor der Verfremdung ist bereits in Henrys Darstellungsweise seiner eigenen Biographie erkennbar: »Die Geschichte eines Menschen, die ihn umgebenden Umstände, ist auch so etwas wie eine Art Maske, mehr oder weniger schmeichelhaft, die er selbst in Übereinstimmung mit den Anderen seinem Gesicht aufsetzt – er, der eigentlich gar kein Gesicht hat. Man bedenke, dass ich in einem fernen Lande geboren wurde. Das wurde mir so gesagt. Doch ist dieses Land nicht weiter entfernt als Indien und China? Für mich bin ich im Leben geboren, dessen Ursprung noch in keinem Kontinent gefunden wurde. Ich habe meinen Vater nicht kennen gelernt – aber liegt nicht genau darin die Bedingung aller Lebewesen? Der Mann, von dem meine Mutter später sprach, war ein weit gereister Kapitän; ich sehe ihn als eine Geschichts-Figur von Conrad oder Claudel. In Wirklichkeit wusste ich nichts über ihn. Doch wusste ich mehr über das Kind, das seine ersten Lebensjahre dort verbracht hat? Wir leben in einer ewigen Gegenwart, welche uns nie verlässt. Was außerhalb ihrer bleibt, ist durch einen tiefen Abgrund von uns getrennt. Dem ist so, weil die Zeit ein Mittel absoluter Irrealität ist. Ich teile die Ansicht von Meister Eckhart: »Was sich gestern ereignete, ist so weit von mir entfernt wie das, was vor zehntausend Jahren passierte.« (Henry 2005, 76).

Die Geburt im Leben gibt der üblichen Auffassung vom Leben, also insbesondere seiner Biographie, seiner Temporalität eine völlig neue Bedeutung. Florinda Martins drückt dies so aus, dass »die Schwierigkeit, die Lebensphänomenologie und die Horizonte, die sie uns öffnet, zu begreifen, unter anderem darin besteht, die Therapeutik des Lebens ausgehend vom Leib, »der ein Ich ist«, zu begreifen. Wenn es im Ursprung dieses Lebens, dieses Leibes, der ich bin, irgendeine Nacht gibt, so ist diese Nacht nicht mit der Blindheit des Lebens, der Quelle der irrationalen Instinkte zu verwechseln, die erst im Licht der Vernunft oder des Bewusstseins begriffen werden können, nämlich als Bewusstsein von etwas, aber nie als Bewusstsein ihrer selbst. Die Nacht der Gefühle hingegen ist in sich selbst begreifbar. Sie ist nur Nacht, weil sie davon absieht, besser, sich weigert, sich von sich zu distanzieren, um sich spürbar zu machen.« (Martins, in: Henry 2009, 11).

Der Gang dieser Untersuchung entlang der Ausrichtung Pfisters spiegelt die Aussage des Psychoanalytikers Tales Ab'Sáber wieder, der

schreibt: »[...] zu seiner Zeit wird er selbst seine eigenen Entdeckungen des Unbewussten und *seine kulturelle und Übertragungshaltung* bezüglich des für uns monumentalen freudschen Werkes wiedergeben müssen.« (Ab'Sáber 2005, 245, Hervorh. d. die Autorin). Ab'Sáber folgend muss man sich also bewusst sein, dass die analytische Begriffsentwicklung in einem nichtlinearen Zeitraum geschieht und tief »der Seele des Schaffenden gegenüber verpflichtet ist, *d. h. dass unser Wissen einem Leib und einem historischen Lebewesen entspringt*, und immer zu ihm zurückkehrt.« (Ebd.). Wir kehren somit zur Inkarnation, einem der Grundmotive von Pfister und Henry, zurück.

Wir möchten im Folgenden die von Monique Schneider vorgeschlagene Haltung einnehmen, sich als »jemanden zu geben, der im freudschen Text und als Vererbender dieses Vermächnisses weitere aussagekräftige und zugleich »verborgene« theoretische Wegmarken aufbringt«. ¹⁴ Mit Henry hingegen bewegen wir uns in die entgegengesetzte Richtung, nämlich, nicht so sehr die Erben, sondern ihre Vorfahren und die verborgene Hinterlassenschaft der Psychoanalyse zu untersuchen, die diese ihrerseits geerbt und dann vermittelt hat, um anschließend die Macht und die Tiefe dieses Erbes noch stärker hervortreten zu lassen.

Phänomenologie in der psychotherapeutischen Behandlungspraxis

Und es war sie, deren Namen ich nicht einmal kannte, die mich bat, so wie einst die Götter, weiterzugehen ohne zurückzuschauen, die Arkaden meines Dachbodens zu öffnen und sie von allen Übel zu befreien! Ich solle nicht verlieren; ich solle die Befreiung der Zeichen der Ewigkeit nicht verlieren, die sie so liebevoll ausdrücke.

(Martins/Teixeira 2007)

Der vorstehende Absatz stammt aus einem kleinen Buch über die Lebensphänomenologie in der klinischen Praxis und dient dazu, in der Behandlung niemals das Leben zu vergessen. Das Buch stellte sich als sehr fruchtbar für den Umgang mit den Zweifeln heraus, die mich seit

¹⁴ Monique Schneider, »O entre-dois do pensamento« [»Im Zwischenraum des Gedankens«]. Interview mit der Zeitschrift *Percurso*, veröffentlicht in: (<http://www2.uol.com.br/percurso/main/pcs28/28Entrevista.htm>). Seite aufgerufen am: 27. Sept. 2009.

der ersten Begeisterung für Freud begleiten, eine Begeisterung, die mich dazu führte, in das Theoriestudium und die klinische Praxis einzusteigen, sowie eine Psychoanalyse zu beginnen. Ich fühle mich dabei dem verbunden, was Ab'Sáber formuliert, nämlich, dass wir den Weg von Freud erneut mit der Seele gehen müssen, »dass *wir es lernen, uns selbst in dieser Arbeit zu begegnen und besser begreifen, welchen Platz Freud in uns einnimmt*: das ist die Bedingung für die Freiheit, die in der Psychoanalyse möglich ist.« (Ab'Sáber 2005, 246).

Der Begriff »Phänomenologie« in der Überschrift dieses Abschnittes weist auf mein Ziel hin, die Ereignisse meiner Praxis, die mich zu dieser Untersuchung führten, phänomenologisch zu beschreiben. Lange vor meiner Lektüre von Henry hat mich die Vielfalt der Anforderungen in der Therapie beschäftigt. Ich merkte, dass es sowohl in meinem eigenen analytischen Prozess, wie auch in dem meiner Patienten außer den Problemen und Assoziationen, die auf die Kindheit zurückführten (direkt oder durch Übertragung), Erfahrungen gab, die über das hinausgingen, was üblicherweise in diesem Kontext der Rückkehr in die Kindheit erscheint – sei es in der Art und Weise der Erscheinung des Evozierten oder in dessen Inhalt begründet. Ich merkte, dass es noch eine andere Suche gab, in der die Worte eher distanzierend als annähernd wirkten. Was aufkam, war etwas anderer Natur, das sich aber auch nicht in die Kategorien »primitiv«, »nicht-schriftlich«, »archaisch«, verstanden im Sinne der persönlichen Biographie vor dem Erlernen der Sprache, einordnen ließ. Ganz im Gegenteil: die übliche Hermeneutik erreichte die Reichhaltigkeit dieser Fragen nicht. Sie behandelte sie, als bräuchten sie eine Übersetzung in eine klare Sprache, um in das Leben und in die persönliche Geschichte integriert zu werden. Es handelte sich um eine Geschichte, seit der Kindheit voller Anspielungen auf die unsichtbare und unaussprechliche Realität, die den klassischen Interpretationen trotzte (cf. Sigmund Freud [1928] 1987, GW XXI).

Oft erschienen diese Inhalte in Form von Träumen, ausgestattet mit emblematischen Gestalten, die einen Weg zum Begreifen der Vergangenheit aber auch der Gegenwart und Zukunft andeuteten, und auf in einem späteren Moment zu beachtende Fakten hinwiesen. So erinnere ich mich beispielsweise an einen Traum, in dem ich nach dem Weg nach Rom fragte; und die Antwort kam von einer alten barfüßigen Dame, die in einer Strohhütte am Wegrand lebte und den Weg scheinbar sehr gut kannte. Für mich war dieser Traum, den ich im Alter von

40 Jahren träumte, ein Zeichen, dass sich mir ein Weg zu einem »kapitalen« affektiven Zentrum (denn *Rom[a]* ist das Anagramm von amor [*Liebe*]) anbahnte, wenn ich auf die Weisheit des Einfachen in mir, des »Barfüßigen« achten würde, eine Weisheit, die den Weg durch das Fühlen mit den Füßen kennt und nicht durch das Studium einer Landkarte. Es war wie eine Einladung, meinen Körper und meine Sensibilität, anstatt einer begrifflichen und imaginativen Regression in die Kindheit, zum Abtasten des Lebens zu nutzen.

Diese Träume von mir, so wie auch Träume von Patienten und Kollegen und weitere, von ihnen in der Analyse geschilderte tiefgehende Momente (so etwa, wenn von bedeutungsvollen Begegnungen gesprochen wurde, von Bewunderung der Kunst, von Extase bezüglich Sexualität, Musik, Lektüre der Heiligen Schrift, Meditation, Kontemplation der Natur etc.), kamen oft einher mit Zweifel oder Beschwerden, weil sie sich von ihrem Analytiker nicht verstanden fühlten. Denn da diese Ereignisse als narzisstische Erlebnisse oder als »Flucht« vor der Wirklichkeit, einem »kindlichen« Bedürfnis nach Geborgenheit, als »Leugnung« der Tatsache des Todes gedeutet wurden, hatten sie nicht den Eindruck, sich in Richtung dessen zu entwickeln, was Pfister in seiner anthropologischen Konstante »Einfügung in die großen Zusammenhänge« (1963, 64) nannte.

Bei bestimmten theoretischen Auseinandersetzungen und gemeinsamen Lektüren mit meinen Kollegen fühlte ich mich unbehaglich. Bei der Analyse von Details, auf der Suche nach der besten Erklärung dessen, was der Patient gerade erlebte, schienen diese Lektüren und Diskussionen zuweilen steril und führten nicht zum effektiven Begreifen. So hatte manchmal die Beschreibung der Evolution eines Patienten auf seinem Heilungsweg einen Ton, als würde sie darauf hinweisen, dass er auf kostbare Bedeutungen, auf seine Verwurzelung in der Familie, in der Ausgangskultur oder in einer Religion verzichten müsse. Die klinischen Diskussionen über diese Erfahrungen führten nicht zur Integration der vielgestaltigen Realitäten, sondern zum Verzicht auf eine Erfahrung zugunsten einer anderen, was ich als Verarmung und Entleerung des Lebens empfand.

In dieser Art von Diskussion überkam mich der Eindruck von Zeitverschwendung. In diesen Momenten schien mir kein Praxisbezug gegeben zu sein, im Gegenteil, diese Diskussionen schienen mich vom Reichtum der Bedeutungen zu entfernen, die das menschliche Leben mit sich bringt. Außerdem kam noch die Intensität des Leidens des

Patienten hinzu, sowie mein Anspruch als Analytikerin, das menschliche Leben in seinen vielen Dimensionen zu begreifen. Diese Diskussionen lösten in mir den Wunsch aus, mich von den Szenarien, in denen sie sich ereigneten, zu entfernen: Ehe ich mich versah, ertappte ich mich in Gedanken verloren und wünschte mir, weit entfernt von dort zu sein. Oder aber, wenn dafür Raum und Bereitschaft war, kam der Wunsch auf, einzugreifen und dieses Gefühl der Sterilität zum Ausdruck zu bringen.

Ich erinnere mich an eine Versammlung, in der es um die Therapiequalität und deren Messung ging. Bald jedoch konzentrierte sich die Diskussion auf die Frage nach der Anzahl der Sitzungen, die nötig wären, um einen Behandlungsprozess sicherzustellen. In diesem Moment überkam mich ein großes Unbehagen, ein Gefühl der Nutzlosigkeit, des »Vom-Weg-Abkommens«. Ich wurde wütend auf diese sterile Situation einer Diskussion, die sich um eine bloße Quantität drehte. Und ich schaffte es, mein Unbehagen zu verbalisieren, indem ich von dieser Empfindung berichtete und einen klinischen Ausschnitt eines Patienten darstellte. Nach wenigen Sitzungen in einer »niedrigen« Behandlungsfrequenz berichtete dieser von einem Traum, der zeigte, dass unsere Gespräche ihn zu einem »fruchtbaren Land in ihm« geführt hatten. Von diesem Moment an nahm die Diskussion eine andere Richtung, und statt der Quantität wurde nun die Qualität diskutiert, die eine therapeutische Sitzung zu einer »fruchtbaren« Erfahrung macht, eine Fruchtbarkeit, für das das Bild von fruchtbarem Land im Traum meines Patienten steht.

Im analytischen Umfeld spürte ich aber nicht immer Resonanzen und manchmal verstand nicht einmal ich, was atmosphärisch stattfand; ich spürte nur diese Ziellosigkeit, das Gefühl von Sterilität in der Luft. In anderen Momenten jedoch begeisterten mich die Lektüre und die Diskussion sehr – beide waren erfüllt von der Intensität dessen, was in der Praxis geschah. Ich erkannte, dass sich dies dann ereignete, wenn ich spürte, dass wir wesentliche Aspekte des Menschseins ansprachen. In diesen Momenten war der Austausch zwischen Kollegen tiefgehend und fruchtbar. Ich begann den Unterschied zwischen diesem »Fließen« und dem Sterilen zu untersuchen, und das Verständnis dieser Erlebnisse erweiterte sich, als ich Henrys Texte zur Genealogie westlichen Denkens las.

Ich unterbreche hier die Ausführung zur Phänomenologie, um hervorzuheben, dass ich mich in diesen Momenten an die Kritik von

Pfister Freud gegenüber erinnerte: dass nämlich die Ausführung der Kur die Menschen manchmal scheinbar zu einer Eiswüste in einer ausgeplünderten Welt führte, wo es wenig Raum für Kunst, Philosophie und Religion gab.¹⁵ Durch die Untersuchungen von Ritschl und Winnicott haben diese kritischen Empfindungen eine Gestalt bekommen, doch erst bei der Lektüre von Henry habe ich den Hintergrund des Ganzen besser verstanden, denn in seinem Denken habe ich Elemente entdeckt, meiner Unruhe näher nachzuspüren. Durch die Lebensphänomenologie wurden die theoretischen und kulturellen Dimensionen dieses Prozesses deutlicher und ich begriff, dass die Distanzierung, die ich spürte, Teil einer historisch geschaffenen Distanzierung war, die unsere Kultur und folglich auch unser analytisches Handeln durchzieht.

Methode und Vorgehen

Die Frage, die sich im Laufe des Studiums von Henry immer mehr aufdrängte, war, wie man die Grundlagen seiner Kritik und seiner Lebensphänomenologie konstruktiv im klinischen Handeln am besten anhand konkreter Untersuchungen zusammenfassen könnte.

Der Versuch einer Antwort findet sich in folgender Strukturierung: Im *ersten Teil* stelle ich eine Zusammenfassung des Denkens von Michel Henry vor, eine Untersuchung der *Genealogie des westlichen Denkens aus der Perspektive der Lebensphänomenologie*. Im *zweiten Teil* gehe ich stärker auf die Psychoanalyse ein, um einen möglichen interdisziplinären und transdisziplinären Dialog zwischen dieser und der Phänomenologie des Lebens zu skizzieren. Ich beginne dort mit einer Erläuterung des freudschen Denkens durch Henry, in der sehr deutlich wird, dass er ein Vertreter des westlichen Denkens ist, wie dies nur selten geahnt wird. Das hat bedeutsame Folgen, insbesondere für die freudsche Metapsychologie und den Umgang mit den affektiven Tonalitäten. Die Resonanzen von Autoren nach Freud, die über die Affektivität geschrieben haben, werden durch ihre Lektüre des Zwischen-den-Zeilen-Stehenden in Freuds Texten deutlich und weisen auf einen Stellungswandel der Affektivität in der Theorie und

¹⁵ Cf. *Brief von Pfister an Freud vom 24. 11. 1927*, in: E. Freud/H. Meng (Hg.), *Briefe*, 1963, 124.

der klinischen Praxis hin. Pfister und seine Ideen stehen also im Dialog mit den Psychoanalytikern nach Freud. Bei Henry hebe ich sein »Proprium« in der Frage des Affektes und der Inkarnation hervor, sowie die »klinischen Echos« bezüglich Sexualität und Angst.

Im *dritten Teil*, bereits im Sinne abschließender Gedanken verfasst, wird die Phänomenologie des Lebens der klinischen Praxis näher gebracht. Ich versuche dabei zu beschreiben, wie die Ergebnisse dieser Untersuchung die Haltung von mir als Analytikerin beeinflusst hat. In der Klinik zeigt sich das Leben in all seinen Nuancen und deswegen, so glaube ich, ist sie der beste Ort für diese abschließenden Erläuterungen. Aus diesem Kontakt zur Phänomenologie des Lebens sind im weiteren auch einige theoretische Herausforderungen entstanden, die auf mögliche Untersuchungen für die Zukunft hinweisen.

Der Vorrang des Lebens vor der Theorie – erst die Klinik und dann die Theorie – ist dabei Programm: Nach Michel Henry ist es das Leben, das sich als Gedanke gibt, und dieser ist gegenüber dem, was vor ihm war, nämlich dem Sich-Gegebensein, verpflichtet. Das Leben, so Henry, ist ursprünglich, und aus seiner Inkarnation stammt jeder Gedanke: »Weil das Denken durch seine Selbstgebung in der Selbstgebung des Lebens dieses als seine Substanz selbst und mithin als einen wesenhaften Erwerb in sich trägt, kann es sich dieses Leben vorstellen und dessen Bild oder Wesen hervorbringen. Die gesamte phänomenologische Methode in ihrem Bemühen, das Leben zu denken, beruht auf dieser Voraussetzung der Gebung, die weder der Phänomenologie noch dem Denken zukommt. Stets ist es das Leben, welches seine Selbstobjektivierung im Denken ermöglicht, und zwar als die innere Bedingung dieses Denkens, wie auch als dessen Gegenstand«. (Henry 2002, 152).

Damit ist unser Ausgangspunkt bestimmt, und ich weise auf die Einschränkungen hin, die damit verbunden sind: Getreu dem ursprünglichen Ziel werden wir Lücken in der Darstellung des Denkens von Henry lassen, weil eine systematische Rekonstruktion nicht unser Hauptanliegen ist. Das heißt aber nicht, jeder reinen Darstellung von Henrys Ansatz abzuschwören: im Laufe der Arbeit habe ich viele Zitate und Anmerkungen, sowie weiterführende Quellen genannt. Es sind Wegweiser, auf die ich während der Untersuchung gestoßen bin und die ich hier gerne teilen möchte.

Zudem sind bestimmte Begriffserläuterungen notwendig: Wenn mit Florinda Martins gesagt werden kann, dass Michel Henry einen originären Gedanken in der Phänomenologie selbst entwickelt, so ist

mit *ursprünglich* das »Umarmen« der Voraussetzungen allen Sich-Erscheinens, allen Lebens gemeint – eine Umarmung, welche den Quellpunkt des Menschseins sucht, an dem das Leben sich selbst gibt. Henry unterscheidet diesbezüglich auch zwischen Leben und »Leben«. Der erste Begriff bezieht sich auf das Konzept von absolutem Leben – das ursprüngliche Leben, Geber aller Formen der Lebendigkeit. Der zweite Begriff, das »Leben«, bezieht sich auf das geschaffene oder gezeugte Leben, wozu auch das menschliche Leben zählt. Doch nicht immer ist diese Unterscheidung so einfach, wie im Verlauf der Erläuterung des Bindeglieds, das beide Lebensbegriffe vereint, festgestellt werden kann. Deshalb kann es für den Leser zu Zweideutigkeiten zwischen dem kommen, was die Autorin schreibt, und dem, was wörtlich im Text geschrieben steht.

Es ist mir bewusst, dass ich mich in die heikle Rolle versetze, einige Aspekte der freudschen Vermächnisse zu hinterfragen. Der Philosoph Zeljko Loparic versteht unter *Hinterfragen* »das Verborgene sichtbar machen, damit es wahrhaftig wird« (1995, 43). Henrys genealogische Forschung geht in diese Richtung, und seit der Untersuchung der Beziehung zwischen Freud und Pfister ist klar geworden, dass, obwohl der Schöpfer der Psychoanalyse der Konfrontation mit anderen Bereichen des Denkens oft feindlich gegenüberstand, doch wiederholt dazu aufgerufen hat, an den noch bestehenden Rätseln zusammen zu arbeiten.

Der Weg, wie es nicht anders sein könnte, ist *Fleisch geworden*: Im Laufe des Textes weise ich darauf hin, wie überraschend, wie paradox manchmal sogar schockierend die Wege Henrys sind. Dennoch und gerade darin weisen sie die Richtung, die angestrebten Ziele zu erreichen. Diese Fruchtbarkeit zeigte sich mir während meines Doktoranden-Praktikums 2008 im Ausland, das mit Unterstützung des brasilianischen Stipendienprogramms für Doktoranden¹⁶ ermöglicht wurde und mir erlaubte, ein Semester an den Vorlesungen der *Anthropologischen Theologie* an der *Universität Erlangen-Nürnberg* teilzunehmen. Damals hatte ich auch Gelegenheit, an Veranstaltungen über die Lebensphänomenologie Michel Henrys am *Centro de Filosofia da Universidade Católica de Lisboa* unter Leitung von Professor Dr. Jean Lec-

¹⁶ PDEE – Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior von CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Organisation für Aus- und Weiterbildung von Dozenten im Hochschulbereich).

lercq vom *Fonds Michel Henry* an der *Université catholique de Louvain-la-Neuve* teilzunehmen, wo ich auch meine ersten Anregungen von Frau Prof. Dr. Florinda Martins erhielt. Zur gleichen Zeit konnte ich die Seminare über Henrys Spätschrift *Ich bin die Wahrheit* an der *Universität Freiburg*, veranstaltet von Dr. habil. Rolf Kühn und Prof. Dr. Dr. Marcus Enders, besuchen. Diese Kontakte haben sich für die weiterführenden Untersuchungen zur Lebensphänomenologie als sehr bereichernd erwiesen.

Diese Erfahrungen, die ich in der fleischlichen Wirklichkeit des lebendigen Austausches mit Dozenten und Kollegen erlebt habe, erschlossen mir auch die tiefer reichenden Dimensionen dieses Themas. Gleichzeitig hat die fleischgewordene Realität, darin bestehend, dass ich als Brasilianerin deutscher Abstammung in diesen Monaten zwischen Bekanntem und Fremdem hin und her gerissen war, mir sehr stark das Gefühl gegeben, ständig *auf der Grenze* zu leben, und zwar in mehreren Hinsichten: sprachlich, räumlich und auch bezüglich der sozialen Rollen. Im Laufe dieser Monate wurde das »Leben auf der Grenze« in ihrem *starken* Sinne zu einer wichtigen Metapher: Ich hatte das Gefühl, ständig Begriffe über semantische Brücken zu *transportieren*, um mich auszudrücken, bemüht um die Übersetzung der Be- und Entladung von Begriffen und Affekten.

Doch manchmal war diese sprachliche Anstrengung nicht nötig und es ergab sich eine Kommunikation, die nicht auf der Ebene des Verbalen geschah, sie ergab sich einfach. Mit Henry habe ich gelernt, zu spüren, dass sich in diesem Momenten das Leben schenkte, in Form von Zuneigung, unsichtbar, ohne fleischliche Darstellung. Allmählich begriff ich, dass beide Arten und Weisen sich gegenseitig ergänzen und einander nicht gegenüberstehen. So kann ich sagen, dass sich auch dieses Schriftstück auf dieser Brücke befindet, denn das Ziel ist es, Michel Henrys Beitrag, der auf eine Phänomenologie des Lebens verweist, welche über Worte hinausgeht, da sie im Leben selbst gründet, durch logische und klare Formulierungen in Worte zu fassen.

Da die vorliegende Untersuchung auf portugiesischem und latein-amerikanischem Boden gewachsen ist, stammen auch viele der herangezogenen und zitierten Autoren aus diesen Kulturkreisen, die miteinander in der Hoffnung verbunden werden, neue Wege des Dialogs zu eröffnen und noch nicht ausgetretene Pfade zu erkunden – der Dialog zwischen Phänomenologie des Lebens und Psychoanalyse ist ja erst seit kurzem im Gange. Durch die Übersetzung ins Deutsche fühle ich

mich auf den fruchtbaren europäischen Boden zurückkehrend, dessen Erde mir geholfen hat, viele Früchte hervorzubringen, sehnsüchtig danach, die begonnenen Dialoge fortzusetzen. Denn was uns *im Leben* vereint, ist viel größer als die geographischen und semantischen Entfernungen, die uns eventuell trennen können.

Es war nicht möglich, in Vollzeit und exklusiv an der Niederschrift dieser These zu arbeiten – Lehrauftrag und Klinik mussten sich die Zeit und den Raum teilen – was *positive und negative* Folgen hat: einerseits empfand ich in dieser Mehrfachbelastung als eine Last, die mich manchmal zerriss, andererseits auch als eine Herausforderung, die mir viel gab, denn in der Arbeit mit den Patienten, Studenten und Kollegen konnte ich oft die Bedeutsamkeit des Untersuchten überprüfen.

Ich danke allen, die mich bei diesem *Transport* unterstützt haben und diesen Weg sehr viel leichter gemacht haben, insbesondere Prof. Dr. Florinda Martins (Lissabon) und Dr. habil. Rolf Kühn (Freiburg), die mich die ganze Zeit konstruktiv begleitet haben und meine Fragen zur Phänomenologie des Lebens stets mit viel Engagement aufgenommen haben. Mein Dank geht auch an Prof. Dr. Wolfgang Schoberth für seine Begleitung an der Universität Erlangen und an Prof. Dr. Karin Ulrich-Eschemann, durch die ich zum ersten Mal etwas von dem Zustand des *Geborenwerdens* hörte. Ihre Freundschaft hatte und hat noch einen fruchtbaren Austausch zur Folge. Schließlich danke ich auch dem Martin-Luther-Bund in Erlangen, meinem Zuhause in dieser Zeit zwischen den Fronten, ein Zuhause, das durch den Mitpromovenden Martin Dietz, durch seine freundliche Gesellschaft während dieser Zeit, erst zu einem solchen wurde.