



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Diplomarbeit

„Psychoanalytische Intersubjektivität: 2-Personen-
Kommunikation?“

Verfasser

Sascha Schipflinger

angestrebter akademischer Grad
Magister phil.

Wien, im Juli 2009

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 301 300

Studienrichtung lt. Studienblatt: Publizistik u. Kommunikationswissenschaft

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Thomas A. Bauer

ICH!, ICH!, ICH!

ICH! DENKE, ALSO BIN ICH!

ICH! IST GEISTESKRANK!

Peter Licht

„Ich, das Wir sind, und Wir, das Ich ist“ (Hegel)

Wir können nur wir selbst sein,

wenn wir nicht jemand anders sind;

aber nicht jemand anders sein,

können wir nur durch die anderen

Gerhard Gamm

For Me, You – and Us!

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Kohuts Selbstpsychologie – die paradigmatische Wende hin zum subjektiven Erleben	7
1.1 Entwicklung der Selbstpsychologie	7
1.2 Theorie der Selbstpsychologie	9
1.2.1 Methodologie der Selbstpsychologie	10
1.2.2 Metapsychologie der Selbstpsychologie	12
1.2.3 Klinische Theorie der Selbstpsychologie	15
1.2.4 Grundannahmen der Anthropologie Freuds	19
1.2.5 Konzeption des Unbewussten des klassisch-freudianischen Ansatzes	23
1.2.6 Grundannahmen der Anthropologie Kohuts	25
1.2.7 Konzeption des Unbewussten in der Selbstpsychologie	29
1.2.8 Fazit Theorie Selbstpsychologie	32
1.3. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Selbstpsychologie	33
1.3.1 Exkurs Das Selbst als Untersuchungsgegenstand?	38
1.3.2 Begriffsdefinition: Interaktion – interpersonal – intersubjektiv	41
1.3.3. Auf dem Weg zu einem 2-Personen-Modell?	42
1.3.4. Kritik an Kohuts Konzept des Verstehens	43
1.4. Fazit Selbstpsychologie	45
2. Intersubjectivity Theory – ein phänomenologisch-hermeneutisch orientiertes Verständnis des mitmenschlichen Verstehens	47
2.1 Von der Selbstpsychologie zur Intersubjectivity Theory	49
2.1.1 Weiterentwicklung des Begriffs der Gegenübertragung	49
2.1.2 Vom Selbst zum Subjekt	53
2.1.3 Von der Gegenübertragung zur Co-Konstruktion	54
2.2. Intersubjektivierung des Begriffs der Empathie	59
2.3. Philosophische Bezüge der Intersubjectivity Theory	62
2.3.1 Gadamers Kritik an der mens auctoris	64
2.3.2 Wirkungsgeschichte, Horizont, Spiel	69
2.3.3. Perspektivischer Realismus	73

2.3.4 Fazit Empistemologisches Verständnis	80
2.4. Das Wissenschaftsverständnis der Intersubjectivity Theory	81
2.4.1 Kriterien für eine psychoanalytische Theoriewahl	81
2.4.2 Fehlbarkeitsbewusstsein	82
2.5 Fazit Intersubjectivity Theory	86
 3. Versuch einer Gegenüberstellung: G. H. Meads	
Symbolvermittelter Interaktionismus	89
3.1 Pragmatische Kritik an der Bewusstseinsphilosophie	89
3.2 Entwicklung anthropologisches Kommunikationsmodell von Mead anhand des Begriffs der Bedeutung	91
3.2.1 Entwicklungspsychologisches Konzept	95
3.2.2 Begriffserläuterung: Symbolvermittelter Interaktionismus	96
3.2.3 „Instanzen der Persönlichkeit: I“, „Me“ und „Self“	98
3.3 Exkurs: Habermas' Theorie der sprachlichen Verständigung	99
3.4 Symbolvermittelter Interaktionismus meets Intersubjectivity Theory	104
3.4.1 Bedeutungsbegriff in der Intersubjectivity Theory	104
3.4.2 Bedeutungsbegriff im Symbolvermittelten Interaktionismus	106
3.4.3 Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis von Bedeutung	108
3.4.4 Anthropologische Annahmen	109
3.4.5 Kritische Gegenüberstellung	110
3.5 Schlussbetrachtungen	114
 Literaturverzeichnis	116
Lebenslauf	120

Einleitung

Der psychoanalytische Diskurs hat sich in den letzten Jahren sukzessive in eine stärkere Berücksichtigung intersubjektiver Faktoren entwickelt. (Teicholz 1999, Altmeyer und Thomä 2006) Ein intersubjektives epistemologisch grundiertes Verständnis des kommunikativen Prozesses, in dessen Zentrum das Verstehen des subjektiven Erlebens des Anderen steht, ermöglicht eine Kritik an Theorien, die ein vom Feld unabhängiges Verstehen postulieren, als objektivierend bzw. entkontextualisiert. Im Rahmen dieser Arbeit soll deswegen die Entwicklung innerhalb des psychoanalytischen Diskurses vor allem jener Argumente nachgezeichnet werden, die als Kritik an objektivierenden bzw. isolierenden Vorstellungen die Wende hin zu intersubjektiven psychoanalytischen Konzepten orchestrierten.

Diese Entwicklung wird anhand zweier analytischer Verfahren nachvollziehbar gemacht. Mit Verfahren sind Ansätze gemeint, die konsistente Aussagen unter anderem zu Anthropologie, Persönlichkeits- und Entwicklungstheorie, Ätiologie und Therapietheorie sowie Behandlungspraxis machen. (Stumm 2009) Anhand ausgewählter Aspekte (anthropologische, epistemologische, methodologische) der psychoanalytischen Verfahren der Selbstpsychologie und der Intersubjectivity Theory wird die Entwicklung nachgezeichnet:¹ Kohuts Selbstpsychologie, deren erkenntnistheoretischer und methodologisch begründeter Wechsel zu einem empathischen Verstehen die paradigmatische Wende im psychoanalytischen Diskurs hin zum subjektiven Erleben bringt. (Abschnitt 1) Ausgehend von einer einfühlungshermeneutisch orientierten Methodologie kommt dabei vor allem dem Begriff des Selbstobjekts Bedeutung zu. Selbstobjekt meint die stärkende Funktion für das Selbst(erleben), die dem Anderen als Funktion zukommt, ohne dass er als getrennter Anderer wahrgenommen wird. Damit ist ein Begriff eingeführt, der im Rahmen einer Subjekt-Objekt-Konzeption nicht mehr umfassend darstellbar ist. Aber erst die Intersubjectivity Theory (Stolorow, Atwood, Brandchaft, Orange, Jaenicke et al.) überwindet mithilfe phänomenologischer Überlegungen und eines zum Dialog erweiterten hermeneutischen Verständnisses (Gadamer) Kohuts methodologischen

¹ Teile der Argumentation, die sich mit den Aspekten des Übergangs von der Selbstpsychologie zur Intersubjectivity befasst, beruhen auf einem Beitrag, der in der „Selbstpsychologie“ 1/2007 erschienen ist. (Schipflinger 2007)

Introspektismus. (Abschnitt 2) Diese Entwicklung wird durch Rückbezüge auf Freuds Triebpsychologie und insbesondere sein anthropologisches Konzept verdeutlicht.

Die so gewonnenen kritischen Argumente gegen verdinglichende bzw. subjektivistische Festschreibungen dienen als Ausgangspunkt, um sich mit der Konzeption „der“ kommunikativen Theorie auseinanderzusetzen, die mithilfe intersubjektiver Überlegungen den Introspektismus als Möglichkeit des mitmenschlichen Verstehens samt damit assoziierter subjektphilosophischer Konzeptionen zu transzendieren sucht: G. H. Meads „Symbolvermittelter Interaktionismus“ (Abschnitt 3). Die Entwicklung seiner anthropologischen Konzeption wird anhand der erkenntnisleitenden Frage, wie subjektphilosophische Vorstellungen über die Entstehung des Selbstbewusstseins durch ein intersubjektiv verfasstes Konzept ersetzt werden können, nachvollzogen. Denn entsprechend dem Verständnis des amerikanischen Pragmatismus erachtet Mead den Menschen nur verstehbar als „Handelnden unter Handelnden“ (Joas 1989). Insbesondere im Begriff der Bedeutung und in der Vorstellung der Persönlichkeit zeigen sich Gemeinsamkeiten zur Intersubjectivity Theory: Das Selbst, bei Mead aus den Instanzen „Ich“ und „Mich“ bestehend, bzw. das Subjekt, in der Intersubjectivity als Organisation von Erfahrung (Husserl) definiert, ist jeweils als relational und fluide verfasst konzeptionalisiert.

Eine kritische Perspektive hingegen eröffnet die Intersubjectivity auf Meads Konzeption der psychischen Repräsentation interaktioneller Erfahrungen. Deren systemischer Ansatz weist verdinglichende Aspekte dieser Form von „Verinnerlichung“ auf. Umgekehrt verweist Meads Herleitung eines intersubjektiv verfassten Selbst jenseits bewusstseinsphilosophischer Setzungen auf eine theoretische Leerstelle der Intersubjectivity: die fehlende intersubjektive Ableitung der Entstehung des Selbstbewusstseins.

1. Abschnitt

Kohuts Selbstpsychologie – die paradigmatische Wende hin zum subjektiven Erleben

Vorwort

Kohuts Selbstpsychologie kommt im Rahmen einer Arbeit, die die Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses in Richtung Intersubjektivität darstellen möchte, eine Zwischenstellung zu. Einerseits deswegen, weil ohne die anthropologisch, metapsychologisch und methodologisch begründete Wende hin zum subjektiven Erleben als eigentlicher Bereich der Psychoanalyse das tiefenhermeneutische Verständnis, wie es die Intersubjectivity Theory (siehe Abschnitt 2) ausweist, (so) nicht möglich wäre. Andererseits, von ebenso großer Bedeutung, eröffnet Kohut in der Überwindung des triebpsychologisch bestimmten Personverständnis in seinem Konzept des Selbst als Selbst-Selbst-Objekt-Matrix eine Form der Bezogenheit, die der Problematik des Subjekt-Objekt-Denkens, wie es bewusstseinsphilosophischen Konzeptionen eigen ist, auf einer originären Art begegnet. Das Konzept des Selbstobjekts stellt einen entscheidenden Schritt in Richtung einer „2-Personen-Psychologie“, wie sie die Intersubjectivity Theory versteht, dar. Nachfolgend werden überblicksweise die wichtigsten metapsychologischen und klinischen Konzeptionen der Selbstpsychologie dargestellt, Anthropologie (bzw. Unbewusstes) und Erkenntnistheorie gesondert ausgewiesen. Um die Perspektive des sich entwickelnden psychoanalytischen Diskurses zu verdeutlichen, wird dabei immer wieder auf Änderungen gegenüber der klassisch-freudianischen Theorie aufmerksam gemacht. Zudem wird Freuds Anthropologie gesondert vorgestellt.

1.1 Entwicklung der Selbstpsychologie

Die Selbstpsychologie wurde von Heinz Kohut begründet. Ihre Anfänge werden auf die späten 1950er Jahren bzw. die Publikation „Introspektion, Empathie und Psychoanalyse“ (1977) datiert. Zu diesem Zeitpunkt (original 1959) weithin unbemerkt, legt Kohut in dieser methodologischen Schrift den Grundstein für die subjektive Wende im psychoanalytischen Diskurs: weg vom naturwissenschaftlich(-hermeneutischen) Ansatz der Freud'schen Theorie hin zu einem einfühlungshermeneutisch begründeten Verständnis des Fremdpsychischen. Kohut verbindet dabei die europäische und US-amerikanische Denktradition des

Individuellen – und er steht dafür auch ad personam: Nachdem er in Wien das Medizinstudium und den ersten Teil seiner Lehranalyse absolvierte, musste er als Jude 1939 aus Wien vor dem Nationalsozialismus in die USA emigrieren. Dort avancierte er ab Mitte der 1950er Jahren zu einem der wichtigsten Vertreter der Psychoanalyse in der Neuen Welt.

1971 stellte Kohut eine eigenständige theoretische Konzeption vor. Diese zeichnete sich zunächst durch modifizierende Sichtweisen auf zentrale psychoanalytische Bereiche aus: Narzissmus, narzisstische Wut und narzisstische Persönlichkeitsstörungen. Wiewohl in den Begrifflichkeiten von Freuds Triebpsychologie² formuliert, stellt sie einen Übergang zur Selbstpsychologie dar, die Kohut in den folgenden Jahren bis zu seinem Tod 1981 formuliert. Zentral für deren Entwicklung war Kohuts Offenheit für neue klinische Erfahrungen im Rahmen der Übertragung, die zunächst zu ergänzenden Konzeptionen im Rahmen der Freud'schen Psychologie, infolge aber zu einer Neuformulierung führen – in einem theoretischen Umfeld, in dem das klassisch-freudianische Paradigma der Psychoanalyse (Triebpsychologie) zusehend weniger in der Lage war, die auftauchenden Phänomene zu erklären. Konkret ist es der Wechsel vom Trieb (als innerpsychisches Phänomen) zum Affekt (als interpsychisches Regulationsphänomen) und damit zur Beziehung, die diesen Wandel anzeigen.

Eine wichtige Stellung nimmt dabei die moderne Säuglingsforschung ein, da diese die aufkommende Kritik am triebpsychologisch orientierten Menschenverständnis der Psychoanalyse unterstützte bzw. in Richtung eines relational verfassten Menschenbildes wirkte. Auch wenn Kohut aufgrund seines methodischen Verständnisses keine Möglichkeit vorsah, andere Theorien als Grundlage für seine Psychologie des Selbst heranzuziehen, verstand er Widersprüche bzw. Übereinstimmungen zu diesen doch als wichtiges Kriterium für die Gültigkeit eigener

² Die Triebtheorie und damit das anthropologische und metapsychologische Konzept der Psychoanalyse wurden von Freud in mehreren Schritten entwickelt. Von Anfang an aber geht er implizit von zwei miteinander konkurrierenden Trieben aus. Galten zunächst äußere Traumata und damit zusammenhängende unerträgliche Vorstellungen als Konfliktursache, führt in die Bedeutung der Fantasie in Zusammenhang mit der Entdeckung des Ödipuskomplexes zur Annahme, dass Konflikte die Folge widerstreitender Triebwünsche sind. Ichtriebe (Selbsterhaltung) und Sexualtriebe (Fortpflanzung) geraten aufgrund verdrängter Wünsche in Konflikt miteinander. Die finale Fassung der Triebdichotomie sieht den Lebenstrieb (Sexual- und Selbsterhaltungstrieb) in Konflikt mit dem Todestrieb. Mit Triebpsychologie ist zudem der Umstand bezeichnet, dass Freud die Vielfalt der Lebenserscheinungen durch die Konflikte der Grundtriebe und der Umwelt erklärt. (sing. Hartmann und Milch 2000, 730)

Konzeptionen. Kohuts 1977 („The Restoration of the Self“, dt. 1979 „Heilung des Selbst“) erschienenenes theoretisches Hauptwerk bedeutete zugleich den Bruch zur und eine Weiterentwicklung der bis dahin weithin akzeptierten trieborientierten Psychoanalyse.

1.2 Theorie der Selbstpsychologie

Als Ziel der Selbstpsychologie sieht Kohut den Menschen seiner Epoche, den er den „tragischen Menschen“ nennt. Kennzeichnendes Merkmal ist, das Verfehlen des Lebenszieles.

Kohut sieht dies exemplarisch dargestellt in den Werken zeitgenössischer Literaten: „Die Psyche des modernen Menschen – die von Kafka, Joyce und Proust beschriebene Psyche – ist geschwächt, multifragmentiert (vertikal gespalten) und unharmonisch.“ (Kohut 1987, 96). Diese ist nicht mehr wie in der Epoche Freuds durch das Auftreten psychischer Störungen, verursacht durch einen psychischen Konflikt, der im Somatischen gründet, geprägt. Vielmehr sieht die Selbstpsychologie jeden psychischen Konflikt als Ausdruck einer vorausgehenden Entwicklungsstörung, genauer einer Entwicklungsarretierung. Die Ursache für die Entwicklungsstörungen wird als defizitäre Erfahrungen mit den frühen wichtigen Bezugspersonen verstanden, was dazu führt, dass die entscheidende Entwicklungslinie, jenes des Narzissmus, beeinträchtigt ist. Narzissmus ist dabei aber nicht mehr im Sinne Freuds als primäres Entwicklungsstadium konzipiert, das sich durch eine der Welt (dem Objekt) nicht zugewandte, sondern auf die eigene Person zentrierte (triebbestimmte) Bezogenheit auszeichnet.

Denn Kohut sieht den Menschen von Beginn an als relational bestimmt und steht damit in Übereinstimmung mit den empirischen Beobachtungsergebnissen der modernen Säuglingsforschung, die den Säugling als mitmenschliche Responsivität suchend bzw. auf solche antwortend versteht. (Stern 1992, Dornes 2006) Konkret sieht Kohut im Menschen ein Entwicklungsdesign (Kernselbst) angelegt, das bestimmter mitmenschlicher Erfahrungen (Selbstobjekt – s. u.) bedarf – und diese auch aktiv sucht –, um sich entwickeln und damit ein kreatives und erfülltes Leben führen zu können.

Stolorow et al (1996) formuliert das theoretische Gerüst der Selbstpsychologie als Verknüpfung folgender 3 Prinzipien:

1. Die entschiedene Anwendung der empathisch-introspektiven Untersuchungsmethode als definierender und begrenzender Bereich psychoanalytischer Untersuchung
2. Die zentrale Betonung des Primats des Selbsterlebens
3. Die Begriffe Selbstobjektfunktion und Selbstobjektübertragung

Diese drei Punkte werden im Rahmen der folgenden schwerpunktmäßigen Darstellung der Konzeptionen der Selbstpsychologie erläutert.

1.2.1 Methodologie der Selbstpsychologie

Die Bedeutung von Empathie als Beobachtungsmethode ist ein konstitutives Moment der einfühlungshermeneutischen Konzeption der Selbstpsychologie. Wiewohl Kohut betont, dass seine Theorie aus einem dialektischen Prozess von praktischer Erfahrung und theoretischer Umsetzung entstanden ist, veröffentlicht er zuallererst und mit großem zeitlichen Abstand zur metapsychologischen Einführung der Selbstpsychologie („Narzissmus“ 1971 dt. 1973) Ende der 1950er Jahre deren Methodologie in „Introspektion, Empathie und Psychoanalyse“ (Kohut 1977). Dabei legt er fest, dass Empathie der einzig zulässige Zugang zum Erleben des Selbst und Anderen ist und das subjektive Empathievermögen den Bereich möglicher Wahrnehmung darstellt.

Psychoanalytische Daten sind demgemäß ausschließlich solche, die aus dem Versuch des empathischen Einfühlens in das subjektive Erleben des Anderen generiert werden. Empathisches Einfühlen bezieht sich dabei zwar auch und in entscheidender Weise auf Emotionen – da diesen für die Wahrnehmungskonstruktion primäre Bedeutung zugesprochen wird –, meint aber gerade nicht eine Form von verschmelzender Verbundenheit, die auf Sympathie und Ähnlichem beruht. Vielmehr ist damit das hermeneutische Verfahren angesprochen, mittels stellvertretender Introspektion die Welt des Anderen aus dessen subjektiver Wahrnehmung zu verstehen: Metaphorisch fasst Kohut dies als „In den Schuhen des Anderen gehen.“ (Kohut 1987)

Empathie kommt dabei eine doppelte Funktion zu: als Hilfsmittel zur Datengewinnung und als mitmenschliche Erfahrung, einfühlsam verstanden zu werden – „der Sauerstoff unseres psychischen Lebens“. (Harms 2008, 3) In den Worten Kohuts: „Die beste Definition von Empathie – analog zu meiner knappen wissenschaftlichen Definition der Empathie als ‚stellvertretender Introspektion‘ – lautet, dass sie die Fähigkeit ist, sich in das Leben einer anderen Person einzudenken und einzufühlen. Sie ist unsere lebenslange Fähigkeit, das zu erleben, was eine anderer Mensch erlebt, wenn auch gewöhnlich und richtigerweise in einem abgeschwächten Grade.“ (Kohut 1987, 126) Nicht etwa ein zusätzliches Maß an Liebe bzw. Freundschaft ist also mit empathischer Beobachtung gemeint bzw. zeichnet die Haltung des selbstpsychologisch orientierten Analytikers aus.

Freud, wie auch modifiziert noch Kohut, gehen vom Ideal einer möglichen objektiven Wahrnehmung des Anderen aus. (siehe Kapitel 1.3. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Selbstpsychologie) Freuds faszinierender Theoriekosmos über die Verfasstheit der Psyche des Menschen umfasst mehrere Entwürfe, den Austausch des Subjekts mit dem Objekt (dem Anderen) sieht er wesentlich triebmäßig bestimmt durch die Aufgabe der Selbstliebe (Narzissmus) zugunsten der Objektliebe. Der naturwissenschaftlichen Konzeption des Funktionierens der Psyche – sie beruht wesentlich auf aus der Chemie und Physik entnommenen Prinzipien (Kräften, Energieverteilungsprinzipien etc) – korrespondiert eine Anordnung der Datengewinnung als Prozess, bei dem vor allem die Verzerrungen und Auslassungen, also Abweichungen vom objektiv Erwart- und Erkennbaren, sichtbar werden. Der eigentliche Sinn der so genannten Grundregel – die Aufforderung an den Patienten, alles zu sagen, was ihm einfällt – liegt also in deren (sichtbar werdender) Verletzungen: im Schweigen, Versprechen, Verstummen etc.

Kohut, zunächst einer der einflussreichsten Theoretiker in der unmittelbaren Nachfolge Freuds („Ichpsychologie“), ändert dessen Konzeption nicht zufälligerweise an diesem Schnittpunkt zwischen dem Selbst und dem Anderen. Denn mit den gemachten methodischen Vorstellungen In „Empathie, Introspektion und Psychoanalyse“ – die Fähigkeit zur stellvertretenden Einfühlung legen die jeweilige Grenze der Psychoanalyse fest – wird der Psychoanalyse eine alternierende

Methode eingeschrieben, die sich in ihrem Subjektivismus gegen naturwissenschaftliche Objektivitätskriterien sperrt. Konsequenterweise folgt Kohuts Entwurf der Psyche diesem Methodenideal: Im Zentrum seiner Selbstpsychologie steht ein Begriff des Selbst, der die Vorstellung der grundlegenden menschlichen Motivation, die bei Freud als konfliktuöse Abfolge bestimmter Triebphasen besteht, aus ihrem innerpsychischen Determinismus befreit.

1.2.2 Metapsychologie der Selbstpsychologie

Der Begriff des Selbst ist bei Kohut nicht eindeutig festgelegt. Einerseits fungiert er als eine Metapher für die psychische Struktur, durch die Selbsterfahrung und inneres Erleben entstehen und organisiert werden kann. Dessen Zustand ist variabel und kann in Kohuts klinischer Theorie in etwa so verstanden werden: kohärentes Selbst(zustand) bedeutet ein (gesundes) Erleben von Vitalität, Sicherheit, Selbstachtung und Wohlbefinden, fragmentiertes Selbst ein solches von Ängstlichkeit, mangelnder Motivation, Unruhe, Unkonzentriertheit etc. bis hin zu krankheitswertigeren Symptomen.

Andererseits nennt Kohut sein tiefenpsychologisches Konzept, das sich auf den Kern der Persönlichkeit bezieht und aus einer kohärenten und dauerhaften Konfiguration durch die frühesten Selbstobjekterfahrungen sowie angeborenen und umweltbedingten Faktoren entsteht, Selbst. (sing. Milch 2001, 292) Seine Kernaufgaben bestehen darin, Zentrum von Initiativen und Empfänger von Eindrücken zu sein – es ermöglicht dem Menschen also das Gefühl räumlicher und zeitlicher Kontinuität im Verfolgen eigener Richtungen und damit das Gefühl von Selbstsein.

Die Selbstpsychologie stellt das Selbst als zweipolige Struktur samt einem dazwischenliegenden Spannungsbogen dar. Von einem Pol gehen die grundlegenden menschlichen Strebungen nach Macht und Anerkennung aus, vom anderen Pol Strebungen nach leitenden Idealen (s. u.). Der Spannungsbogen liegt zwischen den Polen und aktiviert die basalen Talente und Fertigkeiten.³

³ Diese konkrete Strukturvorstellung der Psyche wird später unter anderem von der Intersubjectivity Theorie als Verdinglichung kritisiert. (siehe Abschnitt 3)

Der Zustand bzw. die Struktur des Selbst sieht Kohut entscheidend geprägt durch so genannte Selbstobjekterfahrungen. Wie zuvor angedeutet, handelt es sich bei diesem Begriff um das bedeutendste originäre Konzept Kohuts. Selbstobjekt meint hier „... eine Erwartung mit affektiver Bedeutung, die für das Selbst durch die Beziehung zu Anderen erfüllt wird und wodurch ein kohärentes Selbstgefühl geweckt, aufrechterhalten oder positiv beeinflusst wird“. (Harms 2008, 3) Für die Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses in Richtung Intersubjektivität kommt diesem Neologismus deswegen Bedeutung zu, als Kohut das Selbst als Struktur und gegenwärtigen Prozess verwoben sieht in Selbstobjekterfahrungen, vorgestellt als Selbst-Selbstobjekt-Matrix. (s. u.)

Da das Selbst bzw. die Selbstobjekterfahrungen für Kohut die entscheidenden seelischen Konfigurationen bzw. Prozesse darstellen, fokussiert die Selbstpsychologie sowohl in der Betrachtung lebensgeschichtlicher Entwicklung als auch therapeutischer Erfahrung auf diesen Bereich. Im Sinne einer entwicklungspsychologischen Vorstellung sieht Kohut eine Veränderung dieser Selbstobjektbedürfnisse von archaisch konfigurierten zu reiferen.

Archaische Selbstobjektbedürfnisse sind Ausdruck einer unstrukturierten Psyche. Klinisch werden diese als Selbstobjektübertragungen gefasst und von Kohut eingeteilt in Spiegelübertragung, idealisierende Übertragung und Zwillings-(Alter-Ego)-Übertragung.

Spiegelübertragung ist der Ausdruck der Forderung des Patienten nach Anerkennung, Bewunderung und Lob. Darin sind jene kindlichen Entwicklungsbedürfnisse wiederbelebt, deren mangelhafte Entsprechung durch die frühen Bezugspersonen zu einem strukturellen Defizit geführt hat. Da sich dieses in einer mangelnden Fähigkeit im Verfolgen von Zielen und Ambitionen zeigt, nennt Kohut die entsprechende psychische Konfiguration als Bestandteil des Selbst „Pol der Ambitionen“. Idealisierende Übertragung ist demgemäß mit dem anderen Pol des Selbst, jenem der „Ideale und Werte“ verknüpft. Es drückt das Bedürfnis des Patienten nach einer Verbundenheit mit einer als ideal, stark und ruhig erlebten Person aus und verweist auf einen Mangel dieser als zum Wachstum der psychischen Verfassung des Kindes notwendig erachteten entsprechenden

Erfahrungen. (sing. Milch 2001, 291) Von einem Pol des Selbst gehen also die basalen Strebungen nach Macht und Anerkennung aus, vom dem anderen die leitenden Ideale. „Der Spannungsbogen zwischen den Polen aktiviert die basalen Talente und Fertigkeiten ...“ (Milch 2001, 292)

Für den weiteren Verlauf der Argumentation ist wichtig, dass Selbstobjekt nicht als Person, sondern als Funktion zu verstehen, die diese für die Psyche eines anderen hat – es handelt sich also um kein sozialpsychologisches Konzept, sondern um eines, welches sich radikal am subjektiven Erleben des Patienten orientiert. Dementsprechend fungiert der Analytiker bei archaischer Selbstobjektübertragung im Erleben des Analysanden nicht als Bildschirm, auf dem sich die projizierten Übertragungen möglichst unverzerrt darstellen, sondern als die „direkte Fortsetzung der früheren Realität, die zu distanzierend, abweisend, unzuverlässig war, um in feste psychische Strukturen verwandelt zu werden“. (Kohut 1978, 23) Zwischenmenschlich und innerpsychisch sind aus der Sicht des archaischen subjektiven Erlebens also keine Antagonismen: der Analysand verwendet den Analytiker als Träger innerpsychischer Strukturen oder als archaisches Objekt. Diese konzeptionelle Ausrichtung am subjektiven Erleben zeigt sich auch darin, dass in Kohuts Theorie einem adäquaten Zugang zur äußeren Realität keine (besondere) Bedeutung zukommt. Von diesem Ansatz her handelt es sich bei der Selbstpsychologie um eine „pure psychology“.

Heilung besteht bei Freud darin, das Ausmaß der Triebverdrängung zu reduzieren, in dem verdrängte Triebwünsche bewusst gemacht werden. Die Selbstpsychologie sieht in der Anerkennung bisher verdrängter oder abgespaltener archaischer Selbstobjektbedürfnisse innerhalb einer empathischen Beziehung zwischen Therapeut und Patient den Ausgangspunkt einer Umwandlung von archaischen in reife narzisstische Bedürfnisse. (sing. Hartmann 2005, 528) Ziel der psychoanalytischen Arbeit ist es zunächst, die menschliche Erfahrung mittels Einfühlung zu studieren; dieser verstehenden Phase folgt ein erklärende, die auch ein Durcharbeiten des Widerstandes vorsieht. Dies dient aber nicht wie bei Freud der Durchsetzung zivilisatorischer Anforderungen gegen die sexuellen und aggressiven Triebregungen, sondern der Umwandlung archaischer in reifere narzisstische Formen (und damit auch der stärker empfundenen Getrenntheit von Selbst und

reifem Selbstobjekt). In diesem zweiphasigen Prozess ist Empathie das zentrale Beobachtungsinstrument, um den Selbstzustand des Patienten erkennen und verstehen zu können.

1.2.3 Klinische Theorie der Selbstpsychologie

Wie zuvor erwähnt, bricht Kohut in „Restoration of the Self“ (dt. 1979 „Heilung des Selbst“) mit der zuvor versuchten Koexistenz von klassischer Psychoanalyse (Ichpsychologie) und Selbstpsychologie. Bis dahin sah er Letztere nur als Ergänzung für jene Behandlungsfälle, die aufgrund metapsychologischer und klinischer Vorstellungen seitens der klassisch-freudianischen Theorie als nicht behandelbar galten. Vor allem bei Strukturdefiziten des Selbst „wird die Unvollständigkeit der Theorie ... zu einem ernststen Hindernis“. (Kohut 1978, 261)

Kohut zeigt die Problematik anhand der theoretisch bestimmten Haltung in der klassischen Analyse: der Analytiker als Chirurg. Wie kommt eine empathisch begabter Mensch dazu, so seine Ausgangsfrage, die sinnvolle technische Anweisung einer neutralen analytischen Atmosphäre (Kohut erachtet dies deswegen als sinnvoll, weil sich darin die infantilen Reaktionen der Persönlichkeit des Patienten optimal abzeichnen) als völlige Abstinenz bzw. Inaktivität auszulegen? Neben der naturwissenschaftlich geprägten Einstellung, die auf Freuds Versuch, die psychoanalytische Begegnung als Laborsituation zu konzeptionalisieren zurückgeht – dem Analytiker kommt dabei die Rolle einer Waage zu, die durch entsprechende Vorgaben wie etwa der Abstinenz in ihrer Genauigkeit geschützt werden soll –, sieht Kohut die klassische Theorie als dafür verantwortlich. Verkürzt lautet sein Argument so: Wenn ich die von einem empathisch begabten Menschen durchschnittlich zu erwartende Responsivität („Widerhall“) als Patient nicht bekomme und die Reaktion darauf als Widerstand deute, dann deswegen, weil die Triebtheorie vorgibt, die tiefste zu erreichende Ebene der Person zu sein. Der „Fels der Feindseligkeit“ (aggressive und sexuelle Strebungen) gilt es danach durch Beharrlichkeit (Widerstandsanalyse) zu brechen.

Metapsychologisch ist damit die Behauptung Freuds gemeint, dass das Verhältnis zwischen Narzissmus und Objektliebe kommunizierenden Gefäßen entspricht. Dies lässt sich im Bild einer Wippe metaphorisch fassen (Lachmann 1996, 2), das heißt,

die Zunahme des Narzissmus bedingt eine Abnahme der Objektliebe. Zusätzlich wird diese eingeschränkt durch „anatomische Gegebenheiten“ wie Penisneid bei Frauen oder Furcht vor Homosexualität bei Männern, die Freud als „gewachsene Felsen“ bezeichnet, weil sie nicht analysierbar sind.

Kohut verlässt das Bild der Wippe: Einerseits, weil er Narzissmus und Objektliebe als zwei verwandte, aber getrennte Entwicklungswege (sing. Lachmann 1996, 2) konzeptionalisiert, deren Funktion nicht mit physikalischen Energieverteilungsmodellen des 19. Jahrhunderts erfassbar ist; andererseits weil er Narzissmus als Folge von Enttäuschungen in den Beziehungen zu den elterlichen Bezugspersonen in der Kindheit versteht (s. o.). Diese werden in der Analyse (Selbstobjektübertragung) reaktiviert und damit analysierbar. Freuds „gewachsene (anatomische) Felsen“ werden zu Metaphern für Enttäuschung und Machtlosigkeit.

Kohuts Konzept der Selbstpsychologie eröffnet, wie die wahrgenommenen Phänomene anders interpretiert werden können: Werden narzisstische Forderungen (nach Idealisierung, Exhibitionismus etc.) nicht als primäre, sondern als reaktive Phänomene verstanden, zeigt sich ein unverzerrtes Bild der Persönlichkeit; denn die theoretische Überzeugung der klassischen Psychoanalyse führt dazu, das narzisstische Forderungen des Patienten „entweder als Ausweichmanöver oder als Anklammern an infantile Befriedigungen zurückgewiesen werden – denn der narzisstisch gestörte Patient ist zur wahren Objektliebe nicht fähig (Wippe) –, was ‚zumindest‘ eine Spur von Ablehnung und Zensur ausdrückt. „Was vorher immer als Widerstand gegen die Analyse interpretiert worden war und als verborgenes Motiv, den Analytiker abzuwerten oder zu entwerten (nämlich die Idealisierung des Analytikers S. Sch.), wurde nun von Kohut als Selbstschutz gesehen und als ein tiefes Bedürfnis nach Anerkennung.“ (Lachmann 1996, 3)

Klinische Erfahrungen (Analyse von Fr. F., publiziert 1977) führen in weiterer Folge zur folgeschweren Änderung der Begrifflichkeit: aus „narzisstische Übertragung“ wird „Selbstobjektübertragung“. „Erstmals wird die narzisstische Pathologie nicht als Mangel an Beziehungsfähigkeit, sondern als Mangel an reiferen Formen des Narzissmus wie Empathie und Selbstwertregulation verstanden.“ (Lachmann 1996, 3) Kohut möchte damit ausdrücken, dass die Art, wie eine Person erlebt wird, immer

schon Funktionen enthält, die der Aufrechterhaltung bzw. Wiederherstellung des Selbstgefühls dienen. Dagegen werden diese Phänomene in der Selbstpsychologie aufgrund ihrer anthropologischen Grundannahmen und ihres metapsychologischen Konzepts als Reifungsschritte begrüßt. (sing. Kohut 1987, 137)

Es ist also der theoretisch geöffnete Raum, gekennzeichnet durch einen mit menschlicher Wärme erfüllte gleichschwebende Aufmerksamkeit des Analytikers (als Pendant zum freien Assoziieren), der zu einer anderen Atmosphäre und einem anderen klinischen Verständnis des Menschen führt. Keine „neue Art von Empathie ermöglicht es, Defekte des Selbst zu verstehen. Vielmehr beruht das „auf der Tatsache, die gar nicht oft genug betont werden kann, dass sein erweitertes theoretisches Begreifen seine grundlegende Empathiefähigkeit zwar nicht verändert, aber den potenziellen Anwendungsbereich dieses Beobachtungsinstruments erweitert hat (...) der Selbstpsychologe kann mittels der Theorie der Selbstpsychologie empathische Konfigurationen wahrnehmen, die er sonst nicht erkannt hätte.“ (Kohut 1987, 128)

Wie aber kommt es zur Strukturierung des Selbst – und damit Heilung – aus der Selbst-Selbstobjekt-Matrix? Kohut sieht in der unvermeidlichen Versagung von Selbstobjektbedürfnissen das Moment, in dem nachträgliche Strukturierung passiert. Er fasst dies mit dem Begriff der „optimalen Frustration“. Damit ist eine Form der empathischen Responsivität gemeint, in der Versagungen als solche auftauchen und wiederum verstanden werden können. In verträglichen Dosierungen und keinesfalls willentlich herbeigeführt bzw. innerhalb einer sicheren empathischen Bezogenheit stellt dies für Kohut die Bedingung für eine „umwandelnde Verinnerlichung“ dar. (Kohut 1973, 192f) Damit wird der Vorgang der nachträglichen Reifung archaischer Bedürfnisse und Potentiale und ihrer Umwandlung in dauerhafte psychische Funktionen bezeichnet. (sing. Ornstein 2001, 290) Psychische Strukturierung durch umwandelnde Verinnerlichung ist dabei nicht mit jener gleichzusetzen, die in Freuds Konzeption auf dem Vorgang der Identifizierung (Ödipuskomplex) beruht. Das theoretische Konzept der Identifizierung sieht vor, dass das Subjekt die Eigenschaften der elterlichen Images durch Introjektion übernehmen muss. Umwandelnde Verinnerlichung meint dagegen, dass „die eigenen, angeborenen Potentiale des Kindes auf angemessene Reaktionen treffen müssen, damit sie reifen

und in gereifter Form internalisiert werden können.“ (ebd. 296) Kohuts umwandelnde Verinnerlichung als Konzeption von Strukturierung impliziert also ein wechselseitigeres interaktionelles Verhältnis jenes von Freud, das auf Introjektion beruht.

Am Erleben des Anderen orientierte Verstehenshaltung

Entsprechend der wissenschaftstheoretischen Überlegungen von Kuhn (siehe dazu Kapitel 2.4 Wissenschaftsverständnis der Intersubjectivity Theory) entstehen neue Theorien dann, wenn das alte Paradigma brüchig wird. Im Falle der Selbstpsychologie ist dies konzentriert dargestellt anhand einer klinischer Erfahrungen: konkret an den zwei Analysen einer Person („Herrn Z.“), die Kohut mit unterschiedlichen theoretischen Konzepten im zeitlichen Abstand durchführt. (vgl. Kohut 1981, 137)

Kohut konnte die Inkompatibilität zwischen klinischer Erfahrung und freudscher Metapsychologie aber nur aufgrund seiner fallibilistischen Einstellung gegenüber den eigenen Überzeugungen, die wesentlich aus der bis dahin angewandten Theorie (Ich-Psychologie) bestanden, feststellen. In den Worten Kohuts bezeichnet fallibilistische Einstellung Folgendes:

„Wenn es eine Lektion gibt, die ich während meines Lebens als Analytiker gelernt habe, dann die, dass das, was meine Patienten mir sagen, wahrscheinlich stimmt – dass sich, wenn ich glaubte, ich hätte recht und meine Patienten unrecht, häufig herausstellte, wenn auch oft erst nach langer Suche, dass mein Rechthaben oberflächlich, ihr Rechthaben dagegen in die Tiefe reichte.“ (Kohut 1987, 141)

Konkret ist damit also ein vergleichender „tastender ad-hoc-Gebrauch“ vorgeformter, vage umrissener Konfigurationen während des Beobachtungsvorganges gemeint. Deswegen sieht Kohut in der fallibilistischen Haltung gegenüber dem (vermeintlichen) Verstehen des Anderen ein konstitutives Moment des psychoanalytischen Verstehens.

Dass der fallibilistischen Haltung zudem eine erkenntnistheoretische Bedeutung zukommt, werde ich im zweiten Abschnitt herausarbeiten. Zuvor jedoch wende ich

mich den Grundannahmen der Anthropologie der Selbstpsychologie zu, der ich zum besseren nachvollziehenden Verständnis jene von Freud voranstelle.

1.2.4 Grundannahmen der Anthropologie Freuds

Jede psychoanalytische Theorie ist durch ihr anthropologisches Konzept geprägt. Dies gilt zunächst für den oftmals unberücksichtigt bleibenden Einfluss, den die persönliche Weltanschauung des Theoretikers auf seine Entwürfe hat. (Stolorow und Atwood 1979) Insbesondere trifft dies auch auf Freud zu, der eine philosophisch-anthropologische Grundiertheit bzw. Grundierung seiner Theorie stets zurückgewiesen hat. (Ornstein 2001) Im Folgenden wird zunächst versucht, Freuds implizite Anthropologie bzw. Weltanschauung darzustellen.

Anthropologie (griechisch *ánthropos* = Mensch und *lógos* = Lehre) ist ein seit Beginn des 16. Jahrhunderts gebräuchlicher Begriff. Die Lehre versucht, das Wesen, die Natur des Menschen zu erfassen. Implizit dieser Begriffsbestimmung ist die Annahme, dass dem Menschen unabhängig von allen individuellen, kulturellen, ökonomischen und historischen Unterschieden Gemeinsames zukommt, so genannte „anthropologische Konstanten“. (Bibliographisches Institut 1987, 36) Habermas sieht in der modernen philosophischen Anthropologie (seit den 1920er Jahren) eine wesentlich „reaktive Disziplin“, da sie vor allem Ergebnisse der Humanwissenschaften (Biologie, Soziologie, Psychologie usw.) im Blick auf eine umfassende Erkenntnis des Menschen interpretiert. Dieser empirische Einfluss unterscheidet sie von antiken Versuchen, das Wesen des Menschen zu bestimmen. Aber der empirische Bezug darf nicht im Sinne positivistischer Theorien verstanden werden, vielmehr tritt erst in der Sinndeutung aller empirisch erschließbaren Sachverhalte hervor, was Mensch im Verständnis der philosophischen Anthropologie ist. (sing., ebd.) Auf spezifische Seiten des Menschseins beziehen sich fachwissenschaftliche Anthropologien, wie etwa Biologie, Soziologie und Psychologie.

In Bezug auf die Psychoanalyse haftet der Unterscheidung zwischen fachwissenschaftlicher und philosophischer Anthropologie etwas Formales an. Denn jenseits der reflexiven, theoretisch entwickelten anthropologischen Konzeption

durchwirken die persönlichen Weltanschauungen⁴ sämtliche Abstraktionsebenen psychoanalytischen Verstehens. Mit Weltanschauung ist die jeweilige Sichtweise auf den Kosmos und das Dasein in all seinen Facetten gemeint.

Jaspers vereint in seiner 1919 erstmals erschienenen „Psychologie der Weltanschauung“ psychologische und philosophische Aspekt und damit die Vorstellung vom Menschen und seines Bildes vom Kosmos. In Jaspers' Verständnis umfasst der Begriff also die innere und die äußere Welt, also unser persönliches Verständnis von uns selbst als Menschen und in Beziehung zur Welt. Er sieht die Haltungen, die der Weltanschauung zugrunde liegen, geformt durch wirkliche „gelebte“ Erfahrungen, besonders auch dann, wenn sie das reflexive Bewusstsein nicht erreichen. (Jaspers 1971)

Solche Grundannahmen lassen sich für die basalen Hypothesen sämtlicher psychoanalytischer Theoretiker nachweisen. Dies gilt auch, wenn ein rein empirischer Ursprung der klinisch-theoretischen Tätigkeit seitens des Theoretikers behauptet wird. (Stolorow und Atwood 1979) „Die erste Formulierung einer jeden Theorie trägt immer den Stempel der apriorischen und häufig verborgenen Grundannahmen, die ihr Urheber über das Wesen des Menschen vertritt.“ (Ornstein 2005, 6)

Die hermeneutische Konzeption der zirkulären Weiterentwicklung von theoretischen Annahmen und empirischer Erfahrung sieht Ornstein in der Konzeptionalisierung eines zweiten Typs, nämlich bewusster Grundannahmen am Werk. Demgemäß enthält jedes psychoanalytische System sowohl präexistente, richtungsweisende, persönliche Ansichten seines Urhebers als auch jene Auffassungen, die aus der entwickelnden Theorie hervorgehen. (sing. Ornstein 2001, 271) Diese Verschmelzung ist insofern problematisch, als jene theoretisch gestützten Annahmen die im persönlichen wurzelnden Vorstellungen „abdichten“. Sie trägt zur Konsolidierung von Weltanschauungen und als invariant angesehenen Eigenschaften des Menschen bei. Dies trifft im Besondern auf Freuds Beharren, dass die Psychoanalyse keine Weltanschauung habe und auch keine benötige, zu. So sieht etwa Kohut in Freuds Einstellung den Ausdruck nicht anerkannter Welturteile,

⁴ Der Begriff dürfte auf Dilthey zurückgehen. (Ornstein 2005)

die sich als wertneutrale, auf empirischen Daten der analytischen klinischen Erfahrung gründende Theorien maskieren. (Ornstein 2005, 4)

Warum aber bestritt Freud die Notwendigkeit einer explizierten Weltanschauung für die Psychoanalyse – mit dem Hinweis, er habe (lediglich) die wissenschaftliche Weltanschauung seiner Zeit übernommen? (ders., 8) Dies verweist zunächst auf die Frage, wie Freud den Begriff versteht. Für Freud ist „Weltanschauung eine intellektuelle Konstruktion, die alle Probleme unserer Existenz einheitlich auf der Basis einer übergreifenden Hypothese löst, die dementsprechend keine Frage unbeantwortet lässt und in der alles, was uns interessiert, einen festen Platz findet (...) Wenn das die Natur von Weltanschauung ist, ...dann ist Psychoanalyse ... als spezialisierte Wissenschaft, eine Branche der Psychologie – die Tiefenpsychologie oder Psychologie des Unbewussten – recht ungeeignet eine eigene Weltanschauung zu konstruieren: sie muss die wissenschaftliche Weltanschauung akzeptieren.“⁵ (1967, GW 15)

Angesichts dieser Definition erstaunt es wenig, dass Freud eine umfassendere Bestimmung von Weltanschauung ablehnte. Erstaunlich ist aber, dass Freud diese Definition wählte. Denn einerseits hatte Jaspers seine umfassende Formulierung von Weltanschauung, in der die Psychologie des Menschen explizit eingeschlossen ist, bereits veröffentlicht. Andererseits kommt nach Waelder (1962) der Philosophie (Weltanschauung) in Freuds Theorien die allerhöchste hierarchische Bedeutung zu.

Waelder sieht darin aber zugleich eine erste Erklärung, da die Weltanschauung des Analytikers den einen Pol, die unmittelbare Ebene der Beobachtung den anderen Pol bildet, somit voneinander am weitesten entfernt sind, weswegen sie im klinisch-theoretischen Diskurs unberücksichtigt bleiben. Dies würde aber voraussetzen, dass die Grundannahmen, sowohl in ihrer expliziten als auch vorreflexiven Form, allein in der dafür vorgesehenen Theorieebene der Weltanschauungen/Philosophien anzutreffen sind bzw. ihre (Aus-)Wirkungen steht's explizit gemacht sind – eine

⁵ Waelder (1962) begründet Freuds Zugang folgendermaßen: „Freud, wie auch andere Denker, hatte seine eigene Philosophie, eine eigene Art, die Welt zu sehen, und er drückt dies wesentlich deutlicher aus als die meisten anderen. Seine Philosophie stand im Wesentlichen dem Positivismus nahe und war geprägt vom Glaube an die Möglichkeit, durch Vernunft eine Verbesserung zu erzielen – ein Glaube, den Freud später in seinem Leben als Folge seiner psychoanalytischen Erfahrungen großteils eingeschränkt, wenn auch nicht insgesamt ausgegeben hatte.“ (zit. n. Ornstein 2005, 7)

Annahme, die nicht nachvollziehbar scheint. Aron (2004) nähert sich der Frage, warum Freud die seinen Theorien zugrunde liegenden Grundannahmen (Weltanschauung) verwirft, indem er die Position, die dem Analytiker und seinen Überzeugungen in der Psychoanalyse zukommt, aufweist: „Um den Anforderung einer objektiven Wissenschaft zu entsprechen, darf der Einzigartigkeit des individuellen Analytikers für die Psychoanalyse keine Bedeutung zukommen. Dies wurde in der extremen Variante zur Doktrin der Austauschbarkeit des Analytikers – vorausgesetzt, der Analytiker ist gut ausgebildet und analysiert. Wer der Analytiker als Person ist, sollte keine Rolle spielen.“ (Aron 2004, 444)⁶ Freuds Negierung einer psychoanalytischen Weltanschauung ist mithin der Notwendigkeit geschuldet, die Subjektivität des Analytikers auszuschließen. In seinem Versuch, eine Psychoanalyse zu entwickeln, die auf naturwissenschaftlichen Methoden gründet, entwickelte er ein „laborartiges Setting“, in dem die menschliche Spezies ohne verfälschende Beeinflussung durch den Forscher untersucht werden sollte. Aus Sicht der Entwicklung der Psychoanalyse in Richtung Intersubjektivität ist es wichtig hier festzuhalten, dass Freuds spätere Anerkennung der Gegenübertragung eine strikte Auslegung dieser Position aufzulösen beginnt. (Ornstein 2005, 12)

Freud beharrt also darauf, dass der Psychoanalyse keine eigene Weltanschauung inhärent ist. Wie zuvor gezeigt wurde, ist diese weitgehende Exkludierung der Subjektivität des Analytikers aus dem therapeutischen Setting den Anforderungen einer objektiven Wissenschaft geschuldet. Was sind nun die impliziten anthropologischen Grundannahmen in Freuds Theorie? Nach Freud hat der Säugling eine angeborene Tendenz

„zu inzestuösem Begehren, zur Suche nach Lustgewinn und zu mörderischen Wünschen. All diese Tendenzen sind primär und basal und kollidieren (von Anfang an) mit der (durch die Betreuungsperson repräsentierten) Kultur und Gesellschaft, in die der Säugling hineinzivilisiert werden muss. (...) Diese zähmende, kontrollierende und frühzeitige Kanalisierung der Triebe⁷ erfolgt gegen den Willen und das Eigeninteresse des Säuglings und Kindes. So besteht das Ergebnis bestenfalls im Erwerb einer dünnen Zivilisationskruste, die leicht abbröckeln kann – was tatsächlich häufig geschieht – und die darunter liegende, ursprüngliche Wollust und Grausamkeit bloßlegt. (...) Theoretisch

⁶ In seinem therapeutischen Alltag beschränkte sich Freud keineswegs auf die Rolle des distanzierten anonymen Beobachters.

⁷ Trieb meint im Freud'schen Verständnis einen „Grenzbegriff zwischen dem Körperlichen und Seelischen, als psychischer Repräsentant (Abkömmling) der aus dem Körperinneren stammenden, in die Seele gelangenden Reize.“ (Freud 1915, GW 10)

formuliert: Der Säugling, der als ‚Bündel von Trieben‘ geboren wird, veranlasst seine Bezugsperson, diese Triebe zu zähmen, zu kontrollieren und zu kanalisieren. Dies führt unweigerlich zu Konflikten zwischen den Trieben und den Repräsentanten der Zivilisation. Der Konflikt ist somit von Anfang an in den psychischen Apparat eingebaut und kulminiert in dem prototypisch konfliktgeladenen Ödipuskomplex. Von nun an beeinflusst dieser Konflikt jede menschliche Aktivität in Gesundheit und Krankheit.“ (Ornstein 2001, 277)

Freuds Säugling wird demnach in eine antagonistische Umgebung hineingeboren. Mit dieser gerät er in Konflikt und muss demnach Widerstand leisten.

1.2.5 Konzeption des Unbewussten des klassisch-freudianischen Ansatzes

Freuds Anthropologie wäre nicht verstehbar ohne seine Konzeption des Unbewussten. Dessen Ableitung und theoretische Weiterentwicklung wird nachfolgend skizziert.

Bereits früh in seiner Theorieentwicklung werden unbewusste, triebgeleitete, im System „Unbewusst“ angesiedelte Konflikte von Freud als Ursache jeder psychopathologischen Entwicklung angesehen. Dementsprechend versteht er die Therapie als „Prozess der Entgiftung von Konflikten, deren Toxizität (in) ihrer unbewussten Qualität“ liegt. (Ornstein 2007, 4)

Wie aber kommt Freud überhaupt auf den Gedanken, dass es im Seelischen mehrere Systeme der Erinnerung (Unbewusst, Vorbewusst, Bewusst) gibt? Zunächst kritisiert Freud die zu seiner Zeit (ab 1850) gültige physiologisch-anatomische Theorie der zerebralen Lokalisation. Darin werden spezialisierte neurologische Grundlagen bzw. Typen von Vorstellungen und Bildern in Abhängigkeit von exakt lokalisierten neurologischen Grundlagen bestimmt. Diese wären in jeweils einem bestimmten Teil der Hirnrinde aufgespeichert.

Freud kritisiert diese Theorie bzw. fordert eine Ergänzung durch eine funktionelle Erklärung. Er möchte mit seinem Entwurf „... die Komplikation der psychischen Leistungen verständlich machen, indem wir diese Leistungen zerlegen und die Einzelleistungen den einzelnen Bestandteile des Apparates zuweisen“. (Freud GW 2/3, 541, zit. n. Laplanche und Pontalis 1986, 506) Für diese funktionelle Erklärung zieht Freud ein Hypothese seines Freundes und Mitbegründers der Psychoanalyse, des praktischen Mediziners Josef Breuer, heran: in dem Maß, in dem der psychische

Apparat aus verschiedenen Systemen gebildet wird, muss diese Differenzierung eine funktionelle Bedeutung haben; denn ein Teil des Apparats kann nicht einander widersprechende Funktionen ausüben (also etwa zugleich Reizwahrnehmung und Speicherung ihrer Spuren).

Beobachtungen auf dem Gebiet der Psychopathologie sind nun entscheidend für die weitere Entwicklung: Verdoppelungen der Persönlichkeit oder des Bewusstseins, wie sie sich im Falle von Hysterie und Hypnose zeigen, bringen Breuer und Freud (und Janet, einen bedeutenden Entwicklungspsychologen) auf den Gedanken zweier Gruppen von Phänomenen bzw. sogar Persönlichkeiten im Inneren des Psychischen: als Ergebnis einer Spaltung. Während aber Breuer (und auch, aus anderen Gründen, Janet) eine Schwäche des psychischen Apparats dafür verantwortlich sehen, ist für Freud die Spaltung das Resultat eines Konflikts. Darauf „...gründet sich der Freud'sche Begriff des Unbewussten als vom Bewusstseinsfeld durch den Akt der Verdrängung getrennt“. (Laplanche und Pontalis, 208)

Freuds erste Darstellung der Psyche (das „Stockwerkmodell“ des Seelischen) ist im Wesentlichen eine psychologische Vorstellung. Libidinöse Triebe führten zu als mit Konventionen und Moral inakzeptabel erlebten Wünschen und Motivationen, weswegen sie ins System Unbewusst verdrängt wurden. Dort werden sie von einer Verdrängungsschranke vom Eindringen ins Bewusstsein abgehalten. Gelangte trotzdem ein Vorstellungsinhalt ins System „Bewusst“, erschien diese „Rückkehr des Verdrängten“ in Form von Psychopathologien. Wiewohl dem topografischen Modell beträchtliche Erklärungswert zukam⁸, wurde es der zunehmenden Komplexität von Behandlung und klinischen Theorien nicht mehr gerecht.⁹ Im Zusammenhang mit dem Konzept des Unbewussten bedeutet das die Aufgabe der Vorstellung, dass dem Unbewussten eine einheitliche Struktur zukommt, die als System verstehbar ist. Vielmehr bestehen seine Elemente jetzt aus unbewussten Konflikten, Aspekten des Über-Ichs und einer Abwehrfunktion des Ichs. Aus dem System „Unbewusst“ wird die Eigenschaft „unbewusst“, die einem psychischen Vorgang zukommt. Anders gesagt,

⁸ „... Die Entstehung von Träumen, Symptomen, Versprechern, Fehlleistungen, alle wurden durch die ‚Rückkehr des Verdrängten‘ ausgelöst, wenn der Schließmechanismus gelockert wurde als Ergebnis einer Ich-Schwächung während des Schlafes oder in der Wachphase aufgrund von verschiedenen pathogenen Einflüssen.“ (Ornstein 2007, 4)

⁹ Schöpf weist darauf hin, dass mit dem Modell die Eigenschaften von bewusst oder unbewusst, die einem Vorgang zukommen, nicht darstellbar waren, weswegen es von Freud aufgegeben wurde. (Schöpf 1982)

ersetzt die zweite Topik, das Strukturmodell des Seelischen, das System „Unbewusst“ mit der unbewussten Qualität einer inneren Erfahrung.

Hier geht es aber nicht um die Implikationen, die diese mutigen Änderungen der Metapsychologie Freuds für die Psychoanalyse als Heilungslehre bedeuten, sondern um deren anthropologischen Gehalt. In der zentralen Stellung, die dem Bewusstmachen des Unbewussten daher zukommt, zeigt sich zugleich das zentrale Erkenntnisziel Freuds: seine „Archäologie der Seele“ ist dem Ideal größtmöglichen Wissens geschuldet. Kohut sieht darin einen persönlichen Charakterzug Freuds: „Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass es ein spezifisches, charakteristisches Merkmal von Freuds Persönlichkeit war (...) das Freud dazu veranlasste, das psychische Leben, wie er es sah, in bewusste und unbewusste Bereiche zu unterteilen, bei der ersten Systematisierung seiner Funde dem Gegensatz zwischen Wissen und Nichtwissen Vorrang zu geben und das Kriterium von der Zugänglichkeit des Wissens als Ordnungsprinzip in der Lehre vom dichotomen Geist des Menschen zu verwenden, die er immer als entscheidenden Lehrsatz in seinem ganzen Denksystem betrachtete.“ (Kohut 1987, 89)

Ähnlich, aber kritischer merkt Hartmann an, dass Freud eine kognitive Orientierung vertritt, die sich im Wesentlichen auf Wissen und Nicht-Wissen als Fortschrittsindikator reduziert und als Lebensziel Leidenschaftslosigkeit und vernunftmäßiges Leben hat. Als anthropologische Grundannahme sieht er in Freuds auf Einsicht und Triebverzicht gründender Heilungsvorstellung einen Subjektbegriff, der auf Autonomie und Separiertheit gründet – im Sinne des Autonomieideals westlicher Kulturen. (Hartmann 2005) Dies und die Konzeption des Unbewussten werden erst durch Heinz Kohuts Selbstpsychologie eine Veränderung erfahren.

1.2.6 Grundannahmen der Anthropologie Kohuts

Kohuts Anthropologie besteht nicht mehr in der Vorstellung einer egoistischen, an der primären Verwirklichung seiner Triebe interessierten Monade, dessen Entwicklung in einer biologisch festgelegten Abfolge psychosexueller Phasen (Trieb) in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Reaktionen (Triebschicksal) festgelegt ist. Vielmehr konzeptionalisiert die Selbstpsychologie als Anthropologie ein in nuce angelegtes Kernselbst („coreself“, Kernselbst), das aktiv auf die für sein Wachstum

notwendigen Selbstobjekterfahrungen trifft. (Spiegeln, Idealisieren, Alter Ego; siehe Kap. 1.2.2 Metapsychologie der Selbstpsychologie)

Indem Kohut Freuds intrapsychisches Triebkonzept durch die Konzeption des Selbstobjekts ersetzt, sieht er den Mensch von Beginn an als auf relationale Erfahrungen angelegt. Die aktive Suche nach solchen Erfahrungen bzw. das damit verbundene Selbsterleben stellen für Kohut die primäre menschliche Motivation dar. Im Folgenden werden Kohuts anthropologische Grundannahmen in Abgrenzung zu jenen Freuds dargestellt. Dies soll exemplarisch am unterschiedlichen Verständnis der Entwicklungsvorstellungen und des Ödipuskomplexes verdeutlicht werden. Danach skizziere ich die Konzeption des Unbewussten aus Sicht der Selbstpsychologie.

Wie zuvor gezeigt, verweist Ornstein (2001) darauf, dass sich der Einfluss präexistierender Grundannahmen für die Grundhypothesen aller (psychoanalytischer) Theorien nachweisen lässt. Wie sind diese bei der Selbstpsychologie verfasst?

Kohut hielt wie Freud die Psychoanalyse für eine empirische Wissenschaft (allerdings nicht in einem radikalen Sinn) – beide nutzten die Übertragung als Material zur Formulierung von Konzepten und Theorien – und trat wie dieser für ein wissenschaftliches Weltverständnis ein. Im Gegensatz zu Freud bzw. dessen wertneutralem Erkenntnisideal verknüpfte er damit die Notwendigkeit einer eigenen Weltanschauung. Er anerkannte also ausdrücklich, dass seine Version der Psychoanalyse ein Verständnis der *Conditio humana* enthält bzw. dass diese ein signifikantes Merkmal der Selbstpsychologie darstellt. (s. Ornstein 2001, 273) So begründete er etwa die Inkompatibilität der Selbstpsychologie mit anderen bedeutsamen zeitgenössischen Theorien mit der „fundamental unterschiedlichen Auffassung über die wissenschaftliche Evaluierung der Natur des Menschen und der Bedeutung seines sich entfaltenden Lebens“. ¹⁰ (Kohut 1980, 478)

¹⁰ Kohut meinte damit die noch heute (praktisch) bedeutsamen psychoanalytischen Theorien von M. Mahler und M. Klein. Den fundamentalen Unterschied sah er nicht in den metapsychologischen Konzeptionen, sondern darin, dass diese „kein umfassendes Konzept vom Menschen vermitteln, das die menschlichen Strebungen und das menschliche Schicksal über die Grenzen der Grundregel (psychoanalytische Situation S. Sch.) hinaus erhellen könnten“. (Kohut 1980, 475)

Kohuts Grundannahmen lassen sich wie folgt beschreiben:

„Der menschliche Säugling kommt mit der präadaptierten ... Fähigkeit auf diese Welt, seine Umwelt zu den von ihm benötigten Reaktionen zu veranlassen. Daher ist sein primäres Bedürfnis das nach Verbundenheit und Reaktion (...) Theoretisch formuliert, wird der Säugling mit all seinen biologischen Anlagen in eine ‚Selbst-Selbstobjekt-Matrix‘ hineingeboren, in der ihm ein empathisch responsives Milieu auf körperlicher, ernährungsbezogener und emotionaler Ebene das gegeben wird, was er für seine langfristige Entwicklung braucht. Der Säugling ist somit von Anfang an ein soziales Wesen, das aktiv eine harmonische und empfängliche Umwelt sucht, nicht jedoch eine antagonistische, zivilisierende, die ihn nötigt. Das heißt, es gibt keinen eingebauten, primären pathogenen Konflikt in der menschlichen Psyche. Trotzdem sind Konflikte unvermeidlich, weil die Umwelt nie perfekt auf die Bedürfnisse des sich entfaltenden Selbst eingehen kann. Daher wird es immer Konflikte geben. Sie werden aber nur dann pathogen oder pathologisch, wenn die Entwicklung und Konsolidierung des Selbst infolge fehlender Empathie des Selbstobjekt-Milieus vereitelt werden.“ (Ornstein 1993, 200)

Dies gilt insbesondere für jene Auseinandersetzung, der in Freuds Entwicklungskonzept zentrale Bedeutung zukommt: dem Ödipuskomplex. Für Freud entscheidet sich darin, ob der infantile Lustgewinn bzw. die infantile Destruktivität mithilfe der Zwänge der Zivilisation und zugunsten der Identifikation mit der erwachsenen gleichgeschlechtlichen Bezugsperson aufgegeben werden können. Kohut verwirft die ödipalen Konflikte nicht, sieht darin aber im Gegensatz zu Freud keinen anthropologischen Komplex, sondern ein universales Beziehungsphänomen.

Denn der Verlauf ödipaler Konflikte hängt von den relationalen Erfahrungen des Selbst ab: entscheidend von jenen, die zuvor, in der frühen Kindheit, gemacht wurden, ob und wie die notwendigen Selbstobjekterfahrungen also zur Verfügung gestanden haben; ein kohärentes Selbst wird die konfliktuösen, ängstigenden und mit Schuldgefühlen verbundenen Herausforderungen aktiv in Angriff nehmen. Aber auch die ödipale Phase selbst ist nur verstehbar, wenn die darin gemachten Erfahrungen mit den Bezugspersonen berücksichtigt werden: Etwa ob auf die ödipalen Sehnsüchte und Feindseligkeit des Kindes empathisch und akzeptierend reagiert wird. Denn nur wenn die Bezugspersonen strafend oder verführerisch darauf reagieren, wird die ödipale Erfahrung zu jener feindseligen Konfliktphase, die Freud fälschlicherweise in der Natur des Menschen angelegt sieht. „Für Kohut sind die ödipalen Konflikte universal, nicht jedoch der Ödipuskomplex, den er bereits als Manifestation gescheiterter Selbst-Selbstobjekt-Beziehungen betrachtet.“ (Ornstein 2001, 282)

Im Gegensatz zu Freud, dessen Säugling in eine antagonistische Umwelt hineingeboren wird, ist Kohuts Säugling auf ein potenziell empathisches, responsives Milieu eingestellt (biologisch vorverdrahtet). Psychische Entwicklung ist bestimmt durch die Beziehung zwischen rudimentärem Selbst und den Selbstobjekten, nicht durch Triebe und deren (soziales) Schicksal. Dementsprechend sind beobachtbare Konflikte nicht Ausdruck einer dem Seelischen apriori inhärenten entsprechenden Verfasstheit; vielmehr sind es traumatische Unterbrechungen empathischer Bezogenheit, die (strukturelle) Defizite begründen, die sekundär zur Konflikthaftigkeit führen.

Damit wird ein grundlegender Unterschied in den anthropologischen Entwicklungsvorstellungen sichtbar: Während für Freud Persönlichkeitsmerkmale einer zivilisierende Kraft – also von außen – gegen den Widerstand des Kindes entspringen, sieht Kohut diese durch die responsive Umwelt ermöglicht: Die Entwicklung passiert also von innen. Dies zeigt sich auf metapsychologischer Ebene eindrücklich in der unterschiedlichen Konzeptionalisierung von Strukturbildung. Während Freud von dem Vorgang der Identifizierung ausgeht – elterliche Imagines müssen verinnerlicht werden –, benennt Kohut diesen Prozess „umwandelnde Verinnerlichung“: als Ausdruck dessen, dass die eigenen angeborenen Potentiale des Kindes durch die altersentsprechenden empathischen Reaktion der Bezugspersonen reifen und als solche verinnerlicht werden können. (siehe Ornstein 2001, 295f)

Kohut sieht den Menschen also von Beginn an als (aktiv) relational ausgerichtet, weswegen der Beziehung des Selbst zu seiner Umwelt (als Selbstobjekte und Objekte) entscheidende Bedeutung zukommt. Menschliche Entwicklung wird in der Selbstpsychologie dabei nicht als Prozess von Abhängigkeit zu Selbstständigkeit verstanden. „Der Selbstpsychologie zufolge lebt der Mensch von der Geburt bis zu seinem Tod in einer Matrix von Selbstobjekten. Er benötigt die Selbstobjekte für sein psychisches Überleben, so wie er für sein physiologisches Überleben lebenslang auf den Sauerstoff seiner Umwelt angewiesen ist.“ (Kohut 1980, 478) Dementsprechend versteht Kohut Entwicklung auch nicht als intrapsychischen Prozess im Sinne Freuds, also einer psychosexuellen Entwicklung. Er ersetzt diese Annahmen „durch

die Überlegung, dass die Verfügbarkeit spiegelnder, idealisierender und Alter-Ego-Selbstobjekte – der notwendigen, phasenentsprechenden Erfahrungen, die das Selbst mit ihnen sammelt – das Sine qua non der normalen Entwicklung darstellt ...“ (Ornstein 2001, 281) Damit stellt Kohut eine weit verbreitete und positiv besetzte Illusion des westlich-zivilisierten Menschen infrage: jene der persönlichen Unabhängigkeit bzw. Autonomie als oberstes Entwicklungsziel. (Harms 2008, 11)

Diese uneingestanden Norm der Autonomie führt – mit jener der Wahrheit (der man sich stellen soll) – dazu, dass die feudianische Psychologie ihr anthropologisches Leitbild verpasst: nicht der „homo natura“, das heißt eine biologische Einheit, die mit ihrer Umgebung interagiert, geht aus ihr hervor, sondern der „schuldige Mensch“, der ein psychologisches und moralisches Menschenbild widerspiegelt. (sing. Ornstein 2001, 291) Mit „schuldiger Mensch“ meint Kohut den Menschen des 19. Jahrhunderts, dessen Ziele auf Triebbefriedigung gerichtet sind. Schuldig bezeichnet ihn Kohut deswegen, weil er aufgrund seines inneren Konfliktes und dem zivilisatorischen Druck in der Verwirklichung seiner Ziele oftmals scheitert. Dem stellt er den „tragischen Menschen“ entgegen, dessen Ziele sich auf die Erfüllung des Selbst richten. Kohut bezeichnet damit den Erdenbürger des 20. Jahrhunderts, den kreativen, sich selbst verwirklichenden Menschen, dem darin aber öfters Niederlagen als Erfolge widerfahren, weswegen er ihn als tragisch scheiternden sieht. Die Psychologie des „schuldigen Menschen“, also jene Freuds, vermag die Essenz der menschlichen Erfahrung – gebrochen, geschwächt, diskontinuierlich – nicht erhellen.

1.2.7 Konzeption des Unbewussten in der Selbstpsychologie

Kohuts Konzeption des Unbewussten bedeutet die erste umfassende Neuformulierung nach Freud. Denn „dies war eine derart Ehrfurcht gebietende Leistung Freuds, dass mehr als ein halbes Jahrhundert keine Psychoanalytiker auch nur eine Veränderung im Konzept des Unbewussten anregte“. (Ornstein 2007, 13) Grundsätzlich lässt sich darüber sagen, dass bei der Formung des Selbst durch Selbstobjekterfahrung vieles unbewusst bleibt; das Resultat ist als ein „interaktives Unbewusstes (zu) betrachten“ (Teicholz 2007, 12). Dies steht Freuds Konzeption des Unbewussten als geschlossenem System mit durch Verdrängungsschranken strikt getrennten bewussten und unbewussten Erfahrungen beinahe diametral gegenüber.

Die Neukonzeption war durch einen grundlegenden Wandel im psychoanalytischen Denken, verstärkt wahrnehmbar seit den späten 1960er Jahren, notwendigen geworden. Im Zentrum dieses Wandels stand die Überwindung der Vorstellung, dass der Trieb der motivierende Faktor der Entwicklung ist. Dies betrifft die gesamte klassisch-freudianische Theorie, deren oberstes (anthropologisches und klinisches) Ziel es ja ist, verdrängte, also unbewusste Triebwünsche dem Ich verfügbar zu machen. (vgl. Hartmann 2005, 528) Freud Konzeption des Unbewussten steht in Zusammenhang mit seiner intensiven Beschäftigung, wie mithilfe der Verdrängung Instinkte abwehrbar sind.

Nicht zuletzt aufgrund der eindrucklichen Ergebnisse der modernen Säuglingsforschung verschiebt sich dieses Interesse in Richtung der Betonung von Affekten und Bindung – der Säugling taucht als relationales Wesen, das von Beginn an aktiv nach den benötigten (Selbstobjekt-)Erfahrungen sucht, in der psychoanalytischen Theorie auf („Kohuts Baby“ M. Tolpin). „Dieser Wandel ... übte einen gewichtigen Einfluss auf die Neuformulierung aus, wie psychischer Inhalt bewusst wurde ...“ (Ornstein, ebd. 8). Denn er ermöglicht, in Übertragungen nicht nur Wiederholungen der Vergangenheit zu sehen, sondern auch die Suche nach benötigten Erfahrungen; dass diese überhaupt in der Übertragung gesucht werden, ist ihrer ursprünglichen (traumatischen) Versagung durch die wichtigen frühen Bezugspersonen geschuldet. Konkret sind sie Ausdruck der nicht entsprechenden Beantwortung der legitimen Bedürfnisse nach Spiegelung und Idealisierung, sind also intensivisierte unerfüllte Entwicklungsbedürfnisse.

Von Beginn an ist das Interesse Kohuts in Bezug auf das Unbewusste dadurch mitbestimmt, neben den traditionellen Überlegungen, die Unbewusstes als Ergebnis von Verdrängungsvorgängen sehen, Aspekte unbewusster Tätigkeiten zu erklären, die nicht verdrängt wurden. „Kohut charakterisiert die Selbstobjekt-Übertragungen als Fortsetzung der frühen Realität“ (Ornstein 2007, 9) – und damit ist der Neuformulierung des Unbewussten der Weg gebahnt.¹¹ Denn Psychopathologien sind nach Kohut Folgen realer Ereignisse bzw. dadurch ausgelöster Fantasien, also

¹¹ Vorausgeschickt sei, dass Kohut (1971) eine Konzeption des Unbewussten vorstellt, die sich weitgehend in terminologischer Übereinstimmung mit der klassisch-freudianischen Theorie und damit im Mainstream der damaligen zeitgenössischen Psychoanalyse befand. Der Bruch mit dieser erfolgte auch im konzeptionellen Bereich des Unbewussten mit „Der Heilung des Selbst“ (1977, dt. 1979). (sing. Hartmann 2005, 530) Auf die erste Konzeption beziehen sich die hier gemachten Aussagen.

nicht verursacht durch Triebfantasien. Apriori stehen diese Fantasien keiner Abwehrschranke gegenüber und führen nach Kohut in einer „realitätsangepassten Weise zu Wiederholung ohne Übertragung“. Diese verleihen „unserer Persönlichkeit Tiefe.

Aufgrund dieser Überlegungen konzipiert Kohut zwei unterschiedliche Zugänge des unbewussten Inhalts zum Bewusstsein, je nachdem, ob er von einem durch Verdrängung oder ohne diese gekennzeichneten Bereich der Psyche aus erfolgt. (Beide sind dadurch gekennzeichnet, dass ganze Konstellationen unerträglicher Affekte bzw. Selbst-Zustände verleugnet oder abgespalten werden.) Durch eine „vertikale Spaltung“ (1971) sieht Kohut dabei jenen Bereich vom Bewusstsein abgetrennt, in dem sich unerfüllte archaische narzisstische Bedürfnisse finden, die mit den bewussten Sektoren des Selbst koexistieren. Er sieht diese durch den Vorgang der Dissoziation und nicht der Verdrängung als vom Bewusstsein abgehalten. Denn Verdrängung setzt eine Strukturiertheit der Psyche voraus, die zum (präödipalen) Zeitpunkt archaischer Selbstobjektbedürfnisse noch nicht gegeben sind. (sing. Teicholz 2007, 13)

Verdrängte und abgespaltene Selbstobjektbedürfnisse sieht Kohut demgemäß durch eine „horizontaler Spaltung“ (1971) ins Unbewusste verdrängt. Dessen Inhalte werden durch eine „Verdrängsschranke“ am Bewusstsein gehindert. Aus Angst (Erwartungshaltung) vor erneuter Traumatisierung („Dread to repeat“ A. Ornstein) entsteht gegen die Mobilisierung der narzisstischen Entwicklungsbedürfnisse ein Widerstand. Der Begriff Widerstand bezeichnet demgemäß nicht eine Kraft gegen auftauchende Triebwünsche, sondern erklärt sich aus Angst vor einer Retraumatisierung bzw. dem daraus folgenden Bedürfnis nach Schutz des Kern-Selbst (dem Zentrum der Persönlichkeit). Während also Freud Abwehr in Zusammenhang mit Instinkten, die als universal und endogen betrachtet werden, sieht, bezieht sich Kohuts Abwehrbegriff als defensive Reaktion gegen die Befriedigung grundlegender psychische Bedürfnisse – insofern führen überwiegend nicht responsive primäre Beziehungserfahrungen zu einem verarmten Selbst.

Hartmann weist darauf hin, dass hinter dieser Konzeption eine andere Polarität als jene der Freud'schen Psychoanalyse steht: Nicht Lust- versus Realitätsprinzip,

sondern Freude und Vitalität versus innerer Leere und Depression. Weil Leben ohne Freude (innere Leere, verarmtes Selbst) keinen Sinn hat, „steht für Kohut die Motivation, Selbstkohärenz zu erreichen bzw. nicht zu verlieren, an oberster Stelle“. (Hartmann 2005, 532)

Neben dieser ersten Neukonzeption des Unbewussten (1971), die eher in der psychoanalytischen Denktradition (Widerstand, Verleugnung etc.) steht, formuliert Kohut in der „Heilung des Selbst“ (1977 dt. 1979) eine erfahrungsnähere Konzeption des Unbewussten. Unbewusstes wird dabei einfach als Grenze des Bewussten, vergleichbar etwa Prousts Ausdruck der „intermittence“ des Seins, verstanden. (Hartmann 2005, 530) In diesem Zusammenhang sind auch jene unbewussten Erfahrungen (Dynamisches Unbewusstes) zu nennen, die nach Kohut keiner Verdrängung oder Dissoziation anheim gefallen sind, sondern allein deswegen unbewusst (geblieben) sind, als sie nie angemessen beantwortet („validiert“ Stolorow) wurden.

Wichtig in diesem Zusammenhang ist Kohuts Erkenntnis, dass Selbstobjekt-Übertragungen die Fortsetzung einer frühen Realität darstellen. Damit konzeptualisiert er auch „die Quellen der Psychopathologie neu“, indem er „deren Ursprung eher in gelebten Erfahrungen ansiedelte als in triebgeleiteten Konflikten“. (Ornstein 2007, 13) Das höchste Ziel des Menschen liegt für Kohut deswegen auch nicht mehr im Bewusst- und Verfügbarmachen verdrängter Treibwünsche („Wo Es war, soll Ich werden), sondern im Mobilisieren der Entwicklungsbedürfnisse in der Selbstobjektübertragung gegen den durch Angst ausgelösten Widerstand vor Retraumatisierung. Sie sind der Schlüssel für einen sinnerfüllten vitalen Lebensvollzug, den die Selbstpsychologie an ein kohärentes Selbst und damit an phasenentsprechende mitmenschliche (Selbstobjekt-)Erfahrungen gebunden sieht.

1.2.8 Fazit Theorie der Selbstpsychologie

In der Konzeption des Selbst (Metapsychologie und Anthropologie) und seiner Bezogenheit zum Selbstobjekt, ergänzt durch den methodologischen Zugang via Empathie, sieht Kohut das erweiterte Verständnis der Selbstpsychologie und damit den Fortschritt gegenüber Freuds Psychoanalyse. Freuds Theorie, die keine

derartige Bezogenheit kennt, missversteht entsprechende klinische Phänomene als Zustände eines isoliert gedachten Ichs.

Bedeutsam im Zusammenhang mit der Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses in Richtung Intersubjektivität, wie ihn die Intersubjectivity Theory versteht, ist nun, dass das Konzept des Selbstobjekt-Matrix (s. o.) die psychoanalytische Theorie für alternierende Vorstellungen zu Subjekt-Objekt-Modellen öffnet. Orientiert man sich via stellvertretender Introspektion am subjektiven Erleben, wird der Andere in seiner Funktion als (archaisches) Selbstobjekt als Teil des eigenen Selbst erlebt – dies ist aus der Übertragung erfahrbare, weil Kohut den empathischen Zugang zum Anderen dadurch kennzeichnet, die theoretischen Vorannahmen „in Schweben zu halten“, diese der Wahrnehmung des Anderen also nicht überzustülpen. Unter der Voraussetzung, dass dem durch Introspektion gewonnenen Konzept des Selbstobjekts nicht nur klinische, sondern anthropologische Gültigkeit zukommt, stellt es eine kreative Herausforderung für bewusstseinsphilosophische Subjekt-Objekt-Konzeptionalisierungen dar. Allerdings wird sich zeigen, dass Kohut in seiner erkenntnistheoretischen Konzeption innerhalb eines Subjekt-Objekt-Denkens verhaftet bleibt. Dies wird im Folgenden genauer dargelegt.

1.3 Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Selbstpsychologie

Wie im einleitenden Kapitel zur Selbstpsychologie angedeutet, meint Fallibilismus im Verständnis von Kohut einen „tastenden ad-hoc-Gebrauch“ vorgeformter, vage umrissener Konfigurationen während des Beobachtungsvorganges. Sie ist deswegen eine notwendige Bedingung für die Veränderung theoretischer (klinischer) Konzepte auf einer ersten Abstraktionsebene, da die Metapsychologie und insbesondere die klinische Theorie dem Analytiker dazu dienen, wahrgenommene Daten zu ordnen.

Dies macht nachvollziehbar, warum Kohut die Selbstpsychologie von ihrem methodischen Zugang aus begründet (1959): Denn sein Verständnis des empathischen Zugangs zum Anderen ist dadurch kennzeichnet, die theoretischen Vorannahmen „in Schweben zu halten“, die subjektive Wahrnehmung des Anderen anzuerkennen, also die eigenen Überzeugungen dem Anderen nicht aufzuzwingen. (sing. Hartmann 2005, 528) Erst wenn man sich in dieser Weise via stellvertretender

Introspektion am subjektiven Erleben orientiert, wird der Andere in seiner Funktion als (archaisches) Selbstobjekt als Teil des eigenen Selbst erlebbar. Dies wirft die grundsätzliche Frage auf, inwieweit das Selbst (die menschliche Identität) möglicher Gegenstand naturwissenschaftlicher Betrachtung sein kann. Dazu ziehe ich entsprechende Überlegungen des Philosophen Charles Taylor heran.

„... was ich als grundlegende therapeutische Einheit der psychoanalytischen Heilung ansehe ... beginnt damit, dass der Analytiker etwas wahrnimmt, was der Analysand erlebt. Da wir es mit dem Gewahrwerden eines Zustandes oder Ereignisses im inneren Erleben seines Patienten durch den Analytiker zu tun haben, sagen wir, das der Analytiker mittels Empathie zu einem Schluss kommt, das heißt, mittels stellvertretender Introspektion. Außerdem muss nun festgestellt werden ... dass es einen entscheidenden Unterschied gibt zwischen a) dem tastenden ad-hoc-Gebrauch vorgeformter Konfigurationen während des Beobachtungsvorganges, der das Sammeln von Daten ermöglicht, und (b) der Entwicklung klar definierter typischer Konfigurationen, das heißt von Theorien, denen der Forscher sich auf lange Zeit verpflichtet fühlt.“ (Kohut 1978, 250)

Diese Aufforderung, theoretische Vorannahmen im Hintergrund und flexibel zu halten, ergänzt durch die fallibilistische Einstellung, stellt also auf erkenntnistheoretischer Ebene einen Lösungsversuch Kohuts dar, bezüglich des Problems, das sich allen kommunikativen Theorien, die vom Subjekt ausgehend nach den Möglichkeiten des Verstehens von Welt und Anderem fragt, stellt: inwieweit eigene „Vorurteile“ die Wahrnehmung prägen:

„Prejudicial tendencies deeply ingrained in us often decisively influence what part of the potentially available data we perceive, which among the perceived items we consider important, and, ultimately, how we choose to explain the data that we selectively perceive.“ (Kohut, 38, zit. n. Teicholz 1999, 120).

Auf einer noch abstrakteren Ebene entspricht die Problematik jener der Immanenzphilosophie und damit dem klassischen Subjekt-Objekt-Problem. Damit ist eine Philosophie gemeint, die auf der Grundthese beruht, dass es Wirkliches nur als Inhalt des Bewusstseins gibt. Indem sie sich auf die Erkenntnisse möglicher Erfahrung im Sinne Kants (immanent) beschränkt, vertritt die Immanenzphilosophie eine strikte Identität von Wirklichkeit und Bewusstseinsinhalt, Objekt und (subjektiver) Vorstellung. „Da Erfahrung nur innerhalb des Bewusstseins möglich ist, wird das Sein in das Bewusstsein verlegt und geht andererseits auch nicht darüber hinaus.“ (Bibliographisches Institut 1987, 202)

Kohut folgt dieser philosophischen Auffassung insofern nicht, als er in zutreffenden Wahrnehmung der Welt keine bedeutsamen selbstpsychologischen Faktor sieht – es geht gerade und ausschließlich um das subjektive Erleben. Realität kommt insofern nur vor, inwieweit sie Bedeutung für dieses Erleben hat. Vor diesem erkenntnistheoretischen Zugang erscheint es zunächst paradox, dass Kohut gerade in der Anerkennung und Untersuchung des Einflusses, die die mitmenschliche Anwesenheit (Analytiker) „in principle“ auf den Wahrnehmenden (Analysanden) hat, das entscheidende Kriterium für das Verstehen zwischenmenschlicher Kommunikation sieht. (vgl. Kohut 1987, Kap. 3) Wie dies mit einem (ausschließlich) am subjektiven Erleben orientierten Verstehensbegriff in Einklang gebracht wird, soll im Folgenden in Abgrenzung zu Freuds wissenschaftlichem Verständnis näher betrachtet werden.

Freud war weniger an einer Heilung als an den Funktionsweisen des Psychischen (noch genauer: des Gehirns) interessiert. Dies zeigt sich auch in der Konzeption seines Analysebegriffs. So hat Freud in theoretischen Begriffen nie die Überzeugung einer heilsamen Wirkung der Psychoanalyse zur Behauptung ausgeweitet, dass sie seelische Gesundheit bewirke. Die von ihm (nur) umrissenen essentiellen Ziele des psychoanalytischen Prozesses, „kurz gesagt entweder in Begriffen der Erkenntnis als das Unbewusste bewusst machen oder in Strukturbegriffen der Erkenntnis als den Bereich des Ich ausweitend“ (Kohut 1981, 68), verweisen darauf, dass Freuds primären Werte nicht solche der Heilung bzw. Gesundheit, sondern der Erkenntnis waren. Axiomatisch für Freud war, so viel wie möglich zu wissen. Entsprechend dem wissenschaftlichen Ideal des 19. Jahrhunderts widmete sich der „Renaissance-Mensch“ Freud unnachgiebig der Aufgabe, die Wahrheit zu erkennen, sich der Wahrheit zu stellen, die Realität klar zu sehen. (Kohut 1981, 70).

Wahrnehmen, Denken und Wissen, also Erkenntnis ist als Leitfaden der Konzeption der Psychoanalyse eingeschrieben. Diese „Vorherrschaft von wissensausdehnenden Werten“ in Theorie und Therapie muss nach Kohut nun infrage gestellt werden, da sie selbst zu einem einengenden Faktor geworden ist. Dies wird deutlich in seinem Verständnis des Erkenntnisideals von Freud, das Kohut in Übereinstimmung mit einem zentralen Wesensmerkmal wissenschaftlicher Grundhaltung des 19.

Jahrhunderts sieht: Der empirischen Beobachtung kommt dann wissenschaftliche Objektivität zu, wenn sie (auch) klar unterscheidet zwischen Beobachter und beobachtetem Gegenstand. (sing. Kohut, ebd.) In diesem Sinne unternimmt Freud in Kohuts Verständnis den „äußersten Schritt, der von den objektiven Wissenschaften“ (ebd.) noch gegangen werden konnte, indem er das Innenleben, insbesondere sein eigenes, untersucht.

Worin sieht Kohut nun aber die einschränkende Wirkung der Vormachtstellung, die der Erkenntnis in Freuds Konzeptionen zukommt? Freud untersucht das Innenleben mit der Objektivität eines äußeren Beobachters, und zwar aus einer Perspektive, die die Wissenschaft des 19. Jahrhundert gegenüber äußeren Phänomenen perfektionierte. Dies hat großen Einfluss auf die Bildung des theoretischen Rahmens der Psychoanalyse. Denn Freud, so Kohut, verfährt dabei wie die Theoriebildung der (zeitgenössischen) Biologie und Physik: Er abstrahiert und verallgemeinert seine Beobachtungen und verknüpft die Daten in Begriffen von Kräften – die Metapsychologie als begrifflicher Rahmen für einen „psychischen ... von Trieben gespeisten Apparat“ (Kohut 1981, 70).

Kohut sieht dieses „großartig erklärende Gebäude“ als passend für die Phänomene jener Zeit; darüber hinaus hat es sich als adaptierbar erwiesen (etwa in der Entwicklung vom topografischen zum strukturellen Modell der menschlichen Psyche) – auf zeitgemäße psychologische Phänomene (tragischer Mensch) aber ist es nicht hinreichend anwendbar, weil für die Beobachtung und Erklärung eine wissenschaftliche Objektivität mit breiterer Basis erforderlich ist: „... eine Objektivität, die die introspektiv-empathische Beobachtung und die theoretische Begriffsbildung des teilnehmenden Selbst umfasst“. (Kohut 1981, 71) Kohut erachtet den veränderten erkenntnistheoretischen Paradigmenwechsel in Analogie zu jenem der Physik, unter anderem in der Erkenntnis, dass „das Mittel der Beobachtung und das Ziel der Beobachtung eine Einheit bilden, die in gewisser Weise unteilbar ist“. (Kohut 1981, 42) Dem, so Kohut, entspräche die „ebenso fundamentale Behauptung der Psychologie des Selbst, dass die Anwesenheit eines empathischen oder introspektiven Beobachters im Prinzip das psychologische Feld definiert“. (ders., 71)

Er begründet diese Behauptung zunächst anhand einer metapsychologischen Auseinandersetzung mit Alexanders Verständnis der Freud'schen Triebpsychologie:¹² Die größere und entscheidende Erfahrungseinheit, die von Selbst und Selbstobjekt gebildet wird, lässt sich wegen des Primats der intrapsychischen Triebentwicklung innerhalb der Freud'schen Psychoanalyse nicht verstehen.

Kohut argumentiert also, dass der Andere in seiner Funktion (als Selbstobjekt) mitberücksichtigt werden muss, um den Einen zu verstehen. Dies findet sich auf epistemologischer Ebene als Argument gegen Freuds Zugang zum Phänomen wieder: einerseits gegen das Primat der Objektivität, die in der strikten Aufrechterhaltung der für den Vorgang des Beobachtens notwendigen Distanz gründet; andererseits gegen die Trennung der so gewonnenen objektiven Daten von ihren Bedeutungen durch Zuschreibungen seitens der Theorie. Damit erscheint nun Kohuts Bestimmung, dass die Selbstpsychologie am Ideal der Objektivität festhält, dieses aber modifiziert durch die Erweiterung, dass der Beobachter das Beobachtete nie unbeobachtet beobachten kann, nachvollziehbar und in Übereinstimmung mit seiner Metapsychologie: Was beobachtet werden kann, ist immer ein Selbst, das durch das gegenwärtige bzw. vergangene Wirken der Selbstobjekte bestimmt ist – das Selbst innerhalb der Selbst-Selbstobjekt-Matrix.

Kohut relationalisiert also die Vorstellung von der menschlichen Psyche. Dass die mögliche Haltung des objektiven Beobachters für ihn dadurch nicht obsolet bzw. von ihm aufgegeben wird, zeigt sich einerseits in der Definition von Empathie als stellvertretender Introspektion. Es zeigt sich auch in entsprechenden Formulierungen und der Konzeption der Gegenübertragung, wie folgendes Zitat verdeutlicht: „In einem spezifischen, umschriebenen Sinn ist es heute ein ebenso gültiger Leitfaden wie damals: Wenn wir klar sehen wollen, müssen wir die Linsen unserer Vergrößerungsgläser sauber halten; wir müssen vor allem unsere Gegenübertragung erkennen und damit den Einfluss von Faktoren minimieren, die unsere Wahrnehmung der Miteilungen und der Persönlichkeit des Analysanden verzerren.“ (Kohut 1987, 63f)

¹² Im Wesentlichen geht es dabei um die Rolle des Begriffs der Fixierung, den Kohut im Verständnis von Franz Alexander, einem zur Zeit Kohuts bedeutsamen zeitgenössischen Psychoanalytiker, als Grund für ein mangelndes Heilungsverständnis ausmacht. (vgl. Kohut 1981, 71f)

Kohut hält also am Begriff der Gegenübertragung und damit an der Möglichkeit einer erkennenden objektiven Position fest: Gegenübertragung bezeichnet die durch den Analysanden in der Übertragungsbeziehung ausgelösten Reaktionen, in der Selbstpsychologie auf der tiefsten psychologischen Ebene der Selbstobjektübertragungen. „Saubere Linsen“ meint nun, dass es (potenziell) möglich ist, diese identifizieren zu können und somit eine objektive Sicht auf das sich in der Übertragung zeigende Selbst, geprägt durch vergangene und gegenwärtige Selbstobjekterfahrungen, zu gewährleisten. Damit bestreitet Kohut für den „theoretisch und emotional aufgeklärten Analytiker“ (Orange 2001, 89) aber gerade die Gültigkeit des Prinzips, dass der Beobachter durch das Beobachtete beeinflusst ist. Kohut verbleibt aus erkenntnistheoretischer Sicht also in einem Subjekt-Objekt-Denken bzw. einem Denken, das eine objektive Außenposition kennt.

1.3.1 Exkurs

Das Selbst als Untersuchungsgegenstand?

Ist das Selbst denn überhaupt ein Gegenstand, der (naturwissenschaftlich) objekthaft gedacht werden kann? Dies soll mit Charles Taylor (1996) herausgearbeitet werden.

Charles Taylor eröffnet mit seinem phänomenologisch orientierten Verständnis von Identität (Selbst, Ich) eine Möglichkeit, dieses kontextuell zu denken. In seiner phänomenologisch-sprachphilosophischen Konzeption kommt der Bedeutung, die das Selbst den Dingen zuschreibt, konstitutiver Charakter für dieses zu. „Was sich als Selbst bin – meine Identität –, ist wesentlich durch die Art und Weise definiert, in der mir die Dinge bedeutsam erscheinen ...“ (Taylor 1997, 67) – nicht als individueller Bewusstseinsakt, sondern als sprachlicher Zusammenhang, in dem sich Selbst immer schon wiederfindet. Taylor sieht im phänomenologischen Zugang den Begriff des Selbst nicht hinreichend erschlossen. Es bedarf zusätzlich der Berücksichtigung hermeneutischer Erfahrungen.

Im Kontext der vorliegenden Arbeit geht es aber nicht darum, nachzuvollziehen, wie Taylor seinen Selbstbegriff entwirft, sondern um seine Überlegungen, dass und inwieweit sich ein relational verfasster Selbstbegriff gegen grundlegende

Forderungen, die an die (Natur)Wissenschaftlichkeit von Gegenständen gestellt werden, sperrt.

Taylor fasst diese Forderungen, die ein Untersuchungsgegenstand für das Prädikat naturwissenschaftlich erfüllen muss, in vier Punkten zusammen:

1. Der Untersuchungsgegenstand soll absolut, also als das, was er (objektiv) ist, aufgefasst werden.
2. Der Gegenstand ist das, was er ist, unabhängig von subjektiver Interpretation.
3. Es ist prinzipiell möglich, den Gegenstand durch explizite Beschreibung zu erfassen.
4. Eine Beschreibung des Gegenstandes ohne Bezugnahme auf seine Umgebung ist prinzipiell möglich. (sing., Taylor, 66)

Augenscheinlich widersprechen die in Punkt 1 und 2 artikulierten Überlegungen einer Definition des Selbst, die sich wesentlich durch Introspektion bestimmt sieht. Taylor verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass „das Selbst etwas anderes ist als ein Gegenstand im üblichen Sinn des Wortes. Unsereiner ist nicht in derselben Weise ein Selbst, in der es ein Organismus ist, noch haben wir ein Selbst in der Weise, in der wir ein Herz und eine Leber haben.“ (Taylor 1996, 67) Ein Verständnis des Selbst kann sich nicht in der Bestimmung der Art und Weise, wie Dinge bedeutsam erscheinen, erschöpfen, denn „... das Problem meiner Identität wird einer Lösung nur durch eine Sprache der Interpretation zugeführt, die ich im Laufe der Zeit als gültige Artikulation dieser Fragestellungen (was das gute Leben ist S. Sch.) akzeptiert habe“. (ebd.)

Als Zwischenresümee lässt sich in Bezug auf die Wissenschaftlichkeit definierenden Punkte 1 und 2 also sagen, dass das Selbst weder unabhängig von seiner subjektiven Interpretation noch absolut beschreibbar ist – es ist aufgrund des Selbstverständnisses, der Selbstinterpretation und der subjektiven Bedeutung der Dinge kein Gegenstand im herkömmlichen Sinne. Diese Bestimmung von Taylor, konkret der Bedeutung, die er dem Vorgang der Selbstinterpretation beimisst, impliziert zudem bereits eine Zurückweisung der in Punkt 3 erhobenen Forderung, die Wissenschaftlichkeit eines Untersuchungsgegenstandes betreffend: denn die

Interpretation kann niemals völlig explizit sein. Vollständigkeit der Artikulation ist in Bezug auf das Selbst unmöglich. (sing., 68)

Vor seinem sprachphilosophischen Hintergrund diskutiert Taylor den 4. Punkt der Bestimmung über Gegenstände der Wissenschaft: die (prinzipielle) Möglichkeit, den Gegenstand ohne Bezugnahme auf seine Umgebung zu beschreiben. Denn es gibt zwar „eine“ Sprache, aber nur in einer Sprachgemeinschaft wird sie bewahrt. Dass das Selbst nur unter anderen Selbsten (sprachlich) existiert, erschließt sich für Taylor aus seinem Begriff der Identität: Er versteht seine Selbstdefinition als „Antwort auf die Frage: ‚Wer bin ich?‘“, und diese erhält ihren ursprünglichen Sinn (erst) im Austausch mehrerer Sprecher. Dies verweist für Taylor auf ein weiteres entscheidendes Merkmal des Selbst: „Ein Selbst ist man nur unter anderen Selbsten.“ (69) Insofern ist es nie möglich, ein Selbst ohne Bezugnahme auf die seine Umwelt bildenden Selbste zu beschreiben. Es ist hinreichend nur kontextuell zu verstehen.¹³

Auch die Intersubjectivity Theory kritisiert Kohuts einseitige Konzeption, die sie im Beibehalten einer objektiven, nicht kontextuellen erkennenden (Analytiker-)Position sieht. In dieser Kritik kommt dem Begriff der Gegenübertragung insofern eine Schlüsselposition zu, als er einerseits die Entwicklung der Psychoanalyse in Richtung Interaktion anzeigt, andererseits die Möglichkeit einer unbeeinflussten Beobachter- bzw. Sprecherposition festschreibt. Dies sind keine antagonistischen Positionen, denn Interaktion kann auch konzeptionalisiert werden als einwirkende Abfolge zweier als getrennt gedachter (monadischer) Subjekte. Diese Betrachtungsweise wird in der Kritik an interaktionellen Vorstellungen des mitmenschlichen Verstehens in weiterer Folge noch eine bedeutsame Rolle spielen.

Bevor ich mich der Intersubjectivity Theory innerhalb des psychoanalytischen Diskurses über deren Kritik am Begriff der Gegenübertragung annähere, soll deswegen zunächst geklärt werden, was hier unter interaktiv bzw. intersubjektiv verstanden wird.

¹³ Taylor sieht sich damit in einer Minderheitenposition. Denn die philosophiegeschichtlichen wissenschaftlichen Wurzeln bzw. die Entwicklung in letzten Jahren, geprägt durch die Begriffe Freiheit und Individualität, hätten zu einem Verständnis geführt, das die kontextuelle Einbindung als *Conditio sine qua non* jeden Selbstbegriffs zu negieren scheint. Der zweite Abschnitt seines Hauptwerks, „Quellen des Selbst“ (1996) ist der Nachzeichnung dieser Entwicklung gewidmet.

1.3.2 Begriffdefinition: Interaktion – interpersonal – Intersubjektiv

Im Folgenden soll eine kurze begriffliche Differenzierung dreier verschiedener Begrifflichkeiten mitmenschlicher Bezogenheiten, wie sie im psychoanalytischen Diskurs verwendet werden, dargestellt werden: Interaktion, interpersonal und intersubjektiv. Dies dient auch dazu, die Bedeutung von Kohuts methodologischen Konzept (stellvertretender Introspektion) in Verbindung mit dem metapsychologischen Konstrukt des archaischen Selbstobjekts – jene Dimension des Erlebens eines Mitmenschen, die mit dessen Funktion als Stütze unseres Selbstgefühls verbunden ist (Hartmann 2005, 528), ohne dass dieser als getrenntes Gegenüber erfahren wird – für die Entwicklung des Begriffs der Intersubjektivität der Intersubjectivity Theory darzulegen. Dieser unterscheidet sich in seiner Bedeutung substanziell von anderen psychoanalytischen intersubjektiv orientierten Theorien.

Interaktion passiert nach immer dann, wenn zwei Menschen in irgendeine Form von Kommunikation geraten. Dabei geht es um sich treffende, überschneidende Aktionen; dies muss aber nicht notwendigerweise die jeweilige Erfahrung der Beteiligten umfassen. Kohut war am interaktiven Geschehen wenig interessiert, da es eine extrospektive Perspektive voraussetzt. (Teicholz 1999)

Interpersonal meint die persönliche Beziehung zwischen zwei Individuen, umfasst also Gefühle, Tätigkeiten und Kommunikation. Auch interpersonal setzt keine Anerkennung des Anderen voraus, auch kein bestimmtes, damit zusammenhängendes Entwicklungsniveau der Psyche.

Intersubjektivität hat immer mit der Gegenseitigkeit der beteiligten Individuen zu tun, also der Bidirektionalität des Austausches psychischer Aktivität. Sie ist Folge der Übereinkunft aller gegenwärtiger psychoanalytischer Paradigma, dass die Psyche ein offenes System darstellt, die in ständiger Interaktion mit anderen Systemen steht. (Teicholz 2007, 6) Dieser Übereinkunft entsprechend, existieren aber mehrere intersubjektive Systemtheorien. Als einflussreichste Konzeptionen haben sich dabei die Intersubjectivity Theory (auch Dyadische Intersubjektive Systemtheorie; (Stolorow, Brandchaft, Atwood, Orange, Jaenicke), das Nicht-lineare Dynamische Systemische Modell (Lichtenberg, Lachmann und Fosshage) und die

Intersubjektivitätstheorie (Stern, Ogden, Benjamin) herausgestellt. Nur Letztere verknüpfen ihren Begriff von Intersubjektivität mit der Vorstellung von gegenseitiger Anerkennung.

Die Intersubjectivity Theory, deren systemische Sicht im 2. Abschnitt ausgearbeitet wird, versteht unter Intersubjektivität zunächst nur ein Feld, das von zwei Subjekten (immer) gebildet wird, ohne dass sich diese darin auflösen. Genauer meint Intersubjektivität hier jenen Bereich des Dazwischen, der an der Schnittstelle zwischen den Subjekten entsteht. Die Intersubjectivity Theory verwirft dabei die Bedeutung des Begriffs im Sinne von Vorstellungen gegenseitiger Anerkennung mit der Begründung, dass dies entweder ein objektiv erkennende Position innerhalb („der Traum von der Distanz zum Andern“; Orange 2004) oder aber außerhalb des Feldes voraussetzen würde.

Vor dem Hintergrund dieser begrifflichen Klärung soll nun gefragt werden, inwieweit die Selbstpsychologie eine Erweiterung des psychoanalytischen Verstehens in Richtung einer 2-Personen-Begegnung darstellt.

1.3.3 Auf dem Weg zu einem 2-Personen-Modell?

Handelt es sich bei Kohuts Selbstpsychologie um eine Erweiterung des psychoanalytischen Verstehens in Richtung 2-Personen-Modell? Unmittelbar einsichtig ist, dass die von Freud als 1-Person-Psychologie in die Welt gesetzte Psychoanalyse eine Erweiterung erfährt: Stellt man etwa Freuds Überlegung zum Einfluss des Analytikers neben jene von Kohut, wird dies nachvollziehbar.

Freud sieht, dem naturwissenschaftlichen Ideal seiner Zeit verpflichtet, in Beeinflussungen des Analytikers lediglich eine Quelle, die mögliche objektive Daten über den Analysanden verschmutzt. Dementsprechend versucht er diesen malignen Einfluss methodologisch auszuschließen: Anonymität, Neutralität und Abstinenz des Analytikers sollen dessen Funktion als „reinen Projektionsschirm“ (Waage) gewährleisten und damit objektive Daten ermöglichen (s. o.). Kohut dagegen betont die Wirkmächtigkeit der Anwesenheit der zweiten Person, aber in einem ganz bestimmten, nämlich intrapsychischen Sinn – die stärkende Funktion als Selbstobjekt.

Dessen Charakter als Grenzbegriff zwischen Selbst und Anderem unterstreicht dabei die Festlegung, dass der Andere in seiner Funktion als Selbstobjekt nur indirekt im Einfluss auf die (gestärkte) Verfasstheit des Selbst „nachweisbar“ ist, als getrennte eigenständige menschliche Existenz also gerade nicht wahrgenommen wird. Selbstobjekt meint eine Tiefenerfahrung, die dem Erleben eines Mitmenschen als getrennte Entität zugrundeliegt bzw. ihr ontogenetisch vorausgeht.

An dieser Stelle der theoretischen Entwicklung von einer 2-Personen-Konzeption zu sprechen wäre aber verfrüht. Denn entsprechend der radikal subjektivistischen Ausrichtung fokussiert Kohut die Untersuchung des möglichen Einfluss des anwesenden Anderen strikt auf den intrapsychischen Bereich: Wie bzw. in welcher Funktion der Anwesende also das Selbsterleben des Anderen beeinflusst. Demgemäß bleibt die erkenntnisleitende Frage der Selbstpsychologie für das Verstehen des Anderen im intrapsychischen Rahmen: „What constitutes the self?“¹⁴

Trotzdem bedeutet Kohuts Konzeption einen wichtigen Schritt in Richtung 2-Personen-Kommunikation: Einerseits, weil die Subjektivität des Analytikers nicht mehr als auszuschließender bzw. ausschließbarer Faktor betrachtet wird; andererseits, weil mit dem Begriff des Selbstobjekts eine Form der Bezogenheit eingezogen wird, die das subjektivistische Verständnis des Selbst bzw. das zugehörige Verständnis des Bezugs zum Anderen im Subjekt-Objekt-Modell – also etwa bewusstseinsphilosophisch (s. o.) – untergräbt. Anders gesagt: Ein Begriff vom Selbst, dessen gegenwärtige Ausprägung bzw. strukturelle Genese wesentlich durch die Selbstobjekt-Funktion des Anderen bestimmt ist, nähert sich einem intersubjektiven Verständnis.

1.3.4 Kritik an Kohuts Konzeption des Verstehens

Wie verhält es sich dabei nun mit dem zuvor genannten entscheidenden Problem kommunikativer Theorien, die, wie Kohuts Selbstpsychologie, vom Subjekt ausgehend nach den Möglichkeiten des Verstehens von Welt und Anderem fragt: der

¹⁴ Dies ist nicht nur anthropologisch, sondern auch auf in Hinblick auf die subjektive Erfahrung (Kohärenz, Lebendigkeit) gemeint.

konzeptionellen Berücksichtigung eigener, die Wahrnehmung prägender „Vorurteile“?

Kohuts diesbezügliche Konzeption bleibt aus relationaler (postmoderner) Perspektive betrachtet eine „one-way“-Konzeption. Der Beobachter beeinflusst zwar das Beobachtete, auch konstatiert Kohut, dass es Wahrnehmung jenseits einer (expliziten oder intuitiven) subjektiven Theorie, die die Daten ordnet, nicht gibt. (s. o.) Trotzdem sieht der Begründer der Selbstpsychologie keine Notwendigkeit, den subjektiven Einfluss erkenntnistheoretisch insofern zu problematisieren, als damit eine objektive Beobachterposition in der menschlichen Begegnung fraglich würde.¹⁵ (Schipflinger 2007)

Mit objektiver Realität ist dabei kein per se existierendes Außen gemeint, das etwa im Sinne von Abbildtheorien verinnerlichtbar wäre. Gemeint ist das subjektive Erleben dieser Welt, das, erkenntnistheoretisch betrachtet, konstruiert, das heißt mit bestimmten Bedeutungen versehen ist. Dieses subjektive Erleben ist mittels empathischen Verfahrens ergründbar: das eigene Selbst via Introspektion, das Selbst des Anderen via stellvertretender Introspektion. Mitmenschliches Verstehen ist also auf jenen Bereich begrenzt, der mittels des eigenen empathischen Vermögens einen stellvertretenden Nachvollzug der Bedeutungszuschreibungen im subjektiven Erleben des Anderen erlaubt. Die Vermittlung oder Konfrontation mit einer objektiven Realität ist kein Ziel. Vielmehr wird versucht, den Sinn aus dem subjektiven Erleben zu erklären.

Diese Konzeption beruht demgemäß auf der strikten Ausrichtung auf das subjektive Erleben. Übersetzt in ein kommunikatives Modell, bedeutet dies: den Sinn der Äußerungen des Anderen zu verstehen ist auf die sprachlichen Bedeutungen, die man aufgrund von Erfahrungen zur Verfügung hat und die damit einen stellvertretenden Nachvollzug ermöglichen, beschränkt. Es handelt sich also nicht um einen sprachphilosophischen Ansatz, insofern der systemische (grammatikalische) Verfasstheit der Sprache (bzw. des Verhältnisses der Sprachzeichen zueinander) ein

¹⁵ Wiewohl Kohut in späteren Beiträgen seine erkenntnistheoretische Position in Richtung Relationalität weiterentwickelt, bleibt die grundsätzliche Möglichkeit des objektiven Beobachtens bestehen. Dass der Beobachter das Beobachtete beeinflusst, bedeutet für Kohut lediglich: „... die objektive Realität schließt immer das Subjekt mit ein.“ (Kohut 1987, 88)

konstitutiver Einfluss auf die Konstitution von Selbst und seinem Verhältnis zum Anderen zugeschrieben wird. Zwar sieht Kohut, dass Sprache das Phänomen auf das begrenzt, was sprachlich ausdrückbar ist: es schneidet einen Teil der Realität aus (Lichtenberg); aber entsprechend dem subjektiven Primat der Selbstpsychologie geht es nicht darum, wie zutreffend der sprachliche Ausdruck im Verhältnis zu einer objektiven äußeren Welt ist. Vielmehr gilt es, die Bedeutungen, die diesem Ausdruck für die subjektive Wahrnehmung je zukommen, (empathisch) zu erfassen. Dabei zeigt sich zwar seine (vergangene) relationale Herkunft, der gegenwärtige Einfluss des intersubjektiven Feldes (gebildet von Analysand und Analytiker) auf die Sprachschöpfungen des Analytikers bleibt vom Verständnis aber ausgeschlossen bzw. wird als isolierbar konzeptionalisiert.

Erkenntnistheoretisch zweifelhaft bleibt die grundsätzliche Möglichkeit des unbeeinflussten Sich-Versenkens in das Bewusstsein des Anderen. Dies umso mehr, als es sich um ein einseitiges „Vermögen“ handelt: denn nach Kohut kann der Beobachter das Beobachtete zwar immer nur durch ihn beeinflusst (durch seine Selbstobjektfunktion) beobachten; sein Beobachtungsvorgang aber bleibt vom Beobachten unbeeinflusst. Insofern bleibt Kohuts kommunikative Theorie den langen Schatten psychoanalytischer Diskurspositionen verhaftet: Mitmenschliches Verstehen ist im Rahmen eines psychoanalytischen Prozesses (nach wie vor) auf das (narzisstische) Übertragungsgeschehen beschränkbar, weswegen das Ideal von Objektivität (bzw. Abweichung davon als Gegenübertragung) konzeptionalisierbar scheint. Methodologisch „kann“ Kohut hier zudem einen einseitigen Verstehensbegriffs postulieren, weil er Empathie – gepaart mit dem Wissen um die relationale Funktion des Selbstobjekts – als dem Relationalen enthobenes objektives Beobachtungsinstrument konzeptionalisiert.

Wie sich zeigen wird, wird diese reduzierte methodologische Sicht (Empathie) zu einem Hauptkritikpunkt der Intersubjectivity Theory.

1.4 Fazit Selbstpsychologie

In der Konzeption des Selbst (Metapsychologie und Anthropologie) und seiner Bezogenheit zum Selbstobjekt, ergänzt durch den methodologischen Zugang via

Empathie, sieht Kohut das erweiterte Verständnis der Selbstpsychologie – das sich radikal am subjektiven Erleben orientiert – und damit den Fortschritt gegenüber Freuds Psychoanalyse. Freuds Theorie, die keine derartige Bezogenheit kennt, missversteht entsprechende klinische Phänomene als Zustände eines isoliert gedachten Ichs.

Wichtig im Zusammenhang mit der Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses in Richtung Intersubjektivität, wie ihn die Intersubjectivity Theory versteht, ist nun, dass das Konzept des Selbstobjekt-Matrix (s. o.) die psychoanalytische Theorie für alternierende Vorstellungen zu Subjekt-Objekt-Modellen öffnet. Orientiert man sich via stellvertretender Introspektion am subjektiven Erleben, wird der Andere in seiner Funktion als (archaisches) Selbstobjekt als Teil des eigenen Selbst erlebt. Dies ist aus der Übertragung erfahrbar, weil Kohut den empathischen Zugang zum Anderen dadurch kennzeichnet, die theoretischen Vorannahmen der Wahrnehmung des Anderen also nicht aufzuzwingen.

2. Abschnitt

Intersubjectivity Theory – ein phänomenologisch-hermeneutisch orientiertes Verständnis des mitmenschlichen Verstehens

Ausgehend von US-amerikanischen Konzeptionen hat sich der aktuelle psychoanalytische Diskurs hin zur Intersubjektivität verschoben. Damit ist gemeint, dass die Psychoanalyse über individuelle Subjektivität hinausgeht, insofern sie nach dem Verständnis vom Funktionieren intersubjektiver Systeme und ihrer Wirkungen auf die individuelle Art der Erlebensorganisation einzelner Personen sucht.¹⁶

Den sichtbaren Beginn dieser Entwicklung markiert ein Buch der Philosophen bzw. Psychoanalytiker Bob Stolorow und Bernhard Brandchaft („Faces in the Cloud“, 1979). Darin analysieren sie in einer vergleichenden Studie mehrere klassische psychoanalytische Theorien (u. a. Freud, Jung, Adler) mit dem Ziel, den Einfluss, die die Person des Theoretikers auf die von ihm entworfene Konzeption hat, zu ermitteln. Sie schlussfolgern, dass dem jeweiligen Einfluss konstitutiver Charakter zukommt, dieser zugleich aber theoretisch nicht reflektiert ist: weder auf methodischer noch inhaltlicher Ebene wird der Einfluss des Autors auf seine gewonnenen Daten bzw. seine theoretischen Konzeptionen entsprechende berücksichtigt. Aus ihren Untersuchungen leiten sie die Forderung ab, dass die Psychoanalyse eine Theorie der Subjektivität, eine Tiefenpsychologie des persönlichen Erlebens benötigt. Als ein Bedeutungskriterium für die Güte zukünftiger psychoanalytischer Theorien erachten sie, inwiefern sich die „Theorie in den zu erklärenden Bereich selbst mit einschließt“. (Stolorow et al, 1996)

Stolorow und Brandchaft entwickeln (mit dem Psychoanalytiker George Atwood und der Philosophin/Psychoanalytikerin Donna Orange) infolge eine phänomenologisch-hermeneutisch orientierte Metatheorie der Psychoanalyse, die Intersubjectivity Theory, zunächst mit dem Anspruch, damit ein intersubjektives Dach für alle psychoanalytischen Theorien zur Verfügung zu stellen. (sing. Orange et al 2001, 14) Sehr schnell wird aber sichtbar, dass sich diese Theorien unterschiedlich gut für eine

¹⁶ Dass der theoretische Wechsel inzwischen auch im europäischen psychoanalytischen Diskurs auf breiter Basis stattgefunden hat, zeigt etwa der als amerikanisch-europäischer Dialog konzipierte, von Altmeyer und Thomä herausgegebene Titel „Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse“ (2006).

Intersubjektivierung eignen. Große Übereinstimmung zeigt sich mit der Selbstpsychologie, eine der praktisch und theoretisch einflussreichsten gegenwärtigen psychoanalytischen Strömungen in den USA.

Insbesondere Kohuts radikaler Wende des psychoanalytischen Verstehens aus dem subjektiven Erleben erweist sich als Ansatzpunkt für ihre an Husserls Phänomenologie orientierten Überlegungen. Zudem sehen sie in Kohuts Konzept des Selbstobjekts die Möglichkeit angelegt, den bewusstseinsphilosophischen Ansatz der Selbstpsychologie zu intersubjektivieren. Dies zeigt sich an der zentralen Konzeption der Intersubjectivity Theory: das Subjekt (Mensch) als Organisation von Erfahrung im intersubjektiven Feld. Letzteres bildet sich unabhängig vom psychischen Entwicklungsstadium als Bezogenheit zwischen (zwei) Menschen (siehe Begriffsdefinition Kap. 1.3.2). Dies steht insofern im Einklang mit Kohuts Theorie, als dieser im Begriff des Selbstobjekts, konkret in den entsprechenden Erfahrungen und Bezogenheiten, zeigt, wie der Patient das psychoanalytische Feld nützt, um sein Selbsterleben zu formen.

Wie zuvor dargelegt, geht Kohut von der Ansicht aus, dass Empathie und Introspektion Daten liefern, die durch relationale Prozesse nicht kontaminiert sind. Dagegen gehen die Intersubjektivisten entsprechend ihrer metatheoretischen Konzeption von einer unauflösbaren Verflochtenheit von Subjektivität und Intersubjektivität aus. Sie sagen, dass subjektives Erleben bzw. Selbsterleben nur im jeweiligen Beziehungskontext bzw. intersubjektiven Feld definiert werden kann. Ihrer Ansicht nach ist Subjektivität vom organisierenden Umfeld, in dem es auftaucht, nicht trennbar, da immer schon wechselseitig aufeinander bezogen. Demgemäß formen sich psychologische Phänomene an der Schnittstelle von wechselseitig interagierenden, unterschiedlich organisierten subjektiven Welten.

Vor diesem systemischen Verständnis lautet die spezifische psychoanalytische Herausforderung nun: Wenn die Wahrnehmung des Analytikers und Klienten immer schon geformt ist durch ihre – intersubjektiv geprägtes – subjektives Erlebens, wie ist dann Verstehen möglich?

Zur Beantwortung der Frage nehmen die Intersubjektivisten Anleihen aus der

philosophischen Hermeneutik, konkret aus der Konzeption von H.-G. Gadamer. Denn dessen als wechselseitig gedachtes Auslegungsverhältnis von Text und Interpret lässt sich als Gespräch konzeptualisieren und macht hermeneutische Überlegungen damit interessant für das Denken über mögliches Verständnis, wie es zwischen Menschen auftaucht.

Die Intersubjektivitätstheorie beschreibt also das Auftauchen bzw. die Modifikation von Subjektivität und definiert diese Prozesse als prinzipiell relational. Sie setzt Subjektivität voraus und richtet ihre Aufmerksamkeit auf das Dazwischen, also die Wechselwirkungen zwischen unterschiedlich organisierten Subjektivitäten (Orange 2004). Dieses Fokussieren auf das Feld unterscheidet die Intersubjectivity von allen anderen intersubjektiven Theorien, die Bezogenheit als interaktiv oder interpersonal konzeptionalisieren. In Abgrenzung eines als „Cartesian Mind“ bezeichneten Denkens grundieren sie dieses genuine Verständnis von Intersubjektivität philosophisch.

2.1 Von der Selbstpsychologie zur Intersubjectivity Theory

Anhand der Intersubjektivierung des Gegenübertragungsbegriffs und der auf Empathie beruhenden Methodologie soll die Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses von Kohuts Selbstpsychologie zur Intersubjectivity nachvollzogen werden. Der Begriff der Gegenübertragung eignet sich deswegen dafür, als er die bis dahin ungenügende theoretische und praktische Berücksichtigung des Einflusses des Analytikers – verallgemeinert: des Du oder Anderen – auf allen Ebenen psychoanalytischen Denkens exemplarisch ausweist. Zudem kommt der Erweiterung des Verständnisses der mitmenschlichen Bezogenheit über den Bereich der Übertragung konstitutive Bedeutung für den Anspruch auf Allgemeingültigkeit zu.

2.1.1 Weiterentwicklung des Begriffs der Gegenübertragung

F. Lachmann weist in seinem programmatisch betitelten Beitrag „Requiem for Countertransference“ (2001) auf die Bedeutung des Begriffs Gegenübertragung hin, der ihm in der Entwicklung der Psychoanalyse in Richtung interaktive (infolge systemische) Konzeption zukommt. Von Freud mehr toleriert als beachtet, eröffnet der Begriff die dringend notwendig Sichtweise eines bidirektionalen Verständnisses

des psychoanalytischen Prozesses – selbst wenn bei Freud die Reaktion des Analytikers vorgestellt wird als bloße Reaktion auf die Neurose des Patienten. Ein originärer und innovativer Bestandteil postmoderner psychoanalytischer Konzeptionen (wie der Intersubjectivity Theory) ist, dass sie den Einfluss des Analytikers auf die analytische Begegnung als (erkenntnistheoretisch und praktisch) unhintergebar sehen.

Teicholz erinnert daran, dass die Wahrnehmung dieses Einflusses – freilich als Problem – von Beginn an Bestandteil psychoanalytischer Konzeptionen ist. Denn Freuds „Triumvirat aus Anonymität, Neutralität und Abstinenz“ (118), jenen Vorgaben, die die Haltungen des Analytikers im analytischen Prozess auszeichnen sollten, ist teilweise klinisch, teilweise aber als Ausdruck des Bemühens zu verstehen, den analytischen Prozess durch die Subjektivität und Gegenübertragung des Analytikers nicht zu beeinträchtigen. Etwas, was aus Sicht postmoderne Theorien scheitern muss. (Teicholz 1999, 118)

Wie aber verhält es sich mit der postmodernen Kritik am Übertragungsbegriff der Selbstpsychologie? D. Orange, eine wichtige Vertreterin jener postmodernen Theorie, deren Intersubjektivitätskonzept infolge ausgebreitet werden soll, verweist auf das richtungsweisende (erste) Werk Kohuts (1971 dt. 1973) „Narzissmus“. Er stellt dieses ausdrücklich als Beitrag vor, der sich der „Untersuchung gewisser Übertragungsphänomene oder vergleichbarer Zustände bei der Psychoanalyse narzisstischer Persönlichkeiten und der Reaktion des Analytikers auf sie, einschließlich seiner Gegenübertragungen“ widmet.

Hier zeigt sich illustrativ der Übergangscharakter, den Kohuts theoretisches Verständnis zu diesem Zeitpunkt prägt: Während er einerseits das bahnbrechende Konzept des Selbstobjekts vorstellt (siehe Kap. 1.2.2 Metapsychologie der Selbstpsychologie), bleibt er in einem traditionellen psychoanalytischen Verständnis der Bezogenheit von Analytiker und Patient. Denn Kohut versteht Gegenübertragungen als Reste narzisstischer Störungen des Analytikers, die die Entwicklung von tiefen Übertragungen (Selbstobjekt) beeinträchtigen. Dabei spielten „quasi-theoretische Überzeugungen“ eine Rolle. Wie aus Kohuts Darstellungen in dem kurz nach seinem Tod erschienenem Titel „Wie heilt die Psychoanalyse?“ (orig.

1984) zu entnehmen ist, hat er zeitlebens an der Möglichkeit festgehalten, dass eine von Gegenübertragung ungestörte Wahrnehmung möglich ist. Kohut geht zwar davon aus, dass der (therapeutische) Beobachter das Beobachtete beeinflusst, aber er hält daran fest, dass ein ausgebildeter Analytiker – das heißt in diesem Zusammenhang ein Analytiker, der über seine narzisstischen Teilhabe emotional und theoretisch „aufgeklärt“ ist –, in der Lage sein müsste, „seine Linsen sauber zu halten“; selbst also unbeeinflusst bzw. diesen Einfluss berücksichtigend beobachten kann. Demgemäß schreibt die Selbstpsychologie Schwierigkeiten beim analytischen Verständnis „den Schwächen des Analytikers als Beobachtungsinstrument zu“. (Kohut 1987, 65)

In diesem Sinn bestreitet Kohut „weiter die Anwendbarkeit des Prinzips, dass der Beobachter das Beobachtete beeinflusse“ (Orange 2004, 89) für die Psychoanalyse. Womit er, aus Sicht der Intersubjectivity Theory, einem problematischen Verständnis verhaftet bleibt. Denn, so die seitens der Intersubjektivisten vorgetragene Kritik, Gegen-Übertragung bedeute, dass allein der Patient „Übertragungen“ in die Dyade einbringe. Kohut geht nicht davon aus, dass der Analytiker ohne Übertragungen auf den Patienten reagieren könnte – darin unterscheidet sich seine von Freuds Konzeption. Dessen Anleitung zu Anonymität, Neutralisation und Abstinenz hat, wie zuvor bereits erwähnt, unter anderem die Funktion, dass der Analytiker als Projektionsschirm keine eigenen verschmutzten Stellen aufweist. Nur dann ist das eigentliche Ziel des Freud'schen Verfahrens, das Bewusstwerden des Unbewussten nicht gefährdet.

Wie gezeigt wurde, ist Kohuts primäres Ziel nicht das Bewusstwerden des Unbewussten, sondern die Etablierung einer (sicheren) Selbstobjekt-Übertragung. Kohut spitzt diesen Gegensatz zu, indem er in seinem „Narzissmus“-Buch, dessen Konzeption noch im triebtheoretischen Rahmen verfasst ist, als Beispiel für einen Gegenübertragungsfehler des traditionell-freudianischen Analytikers „Idealisierung“ wählt. Denn im Freud'schen Verständnis ist dies Ausdruck einer Abwehrleistung des Patienten¹⁷, bei Kohut hingegen Ausdruck der (Wieder)Aufnahme anthropologischer

¹⁷ Vereinfacht gesagt deswegen, weil aufgrund triebökonomischer Überlegungen der narzisstisch fixierte Patient (fast) nicht in der Lage ist, den Analytiker im Übertragungsgeschehen positiv zu besetzen. Es ist ein Beispiel für eine analytische Haltung, die sich mit Ricoeur als „Hermeneutik des Verdacht“ bezeichnen lässt.

Bedürfnisse: die Suche nach spezifischen Erfahrungen mit dem Anderen, um das angelegte Programm des Selbst entwickeln zu können.¹⁸ Darin, in dem unmittelbaren Verweis von Gegen-Übertragung und anthropologischem Konzept, erweist sich auch die Bedeutung des Gegenübertragungskonzepts für das Verständnis des relationalen oder subjektivistischen Charakters psychoanalytischer Konzeptionen. Anders gesagt: Dem Begriff kommt insofern indikatorische Bedeutung zu, als anhand seiner Entwicklung in Richtung Co-Übertragung bzw. Co-Konstruktion die Entwicklung der psychoanalytischen Konzeptionen von Freud über Kohut zur Intersubjectivity Theory als in Richtung zunehmender gegenseitiger Bezogenheit verstanden werden kann. (siehe dazu auch Kapitel 1.9 Grundannahmen der Anthropologie Freuds)

Darüber hinaus drückt sich darin eine Tendenz zur Verallgemeinerungsfähigkeit aus: zunächst in der Öffnung des psychoanalytischen Verfahrens für potenziell alle Patienten. Denn dass die Gegenübertragung, von Freud beiläufig behandelt und definiert als Einfluss des Kranken auf die unbewussten Gefühle des Arztes, zunehmend ins Interesse theoretischer Überlegungen gerät, war der Ausdehnung der Psychoanalyse auf neue Gebiete (z. B. Kinder, Psychotiker) geschuldet, in denen die „unbewussten Reaktionen des Analytikers mehr beansprucht werden“. (Laplanche und Pontalis, 164) Durch Kohuts Selbstpsychologie werden die von Freud als nicht psychoanalytisch behandelbar geltenden narzisstischen Verhaltensstörungen in das psychoanalytische Verfahren integriert: denn Narzissmus ist mithilfe der Selbstpsychologie als relationales Phänomen versteh- und behandelbar. Zuletzt erweitert die Festlegung der Intersubjectivity Theory, dass alle psychologischen Phänomene an der Schnittstelle von wechselseitig interagierenden, unterschiedlich organisierten subjektiven Welten entstehen, dieses Verständnis umfassend. Es entspricht zudem dem wissenschaftstheoretischen Verständnis der Intersubjectivity Theory, sieht sich doch in der Größe des Geltungsbereichs ein Gütekriterium für psychoanalytische Theorien – Ausdruck des von ihr gestellten Anspruchs, eine Theorie allgemeingültiger Erkenntnisse für mitmenschliches Verstehen zu konzeptionalisieren.

¹⁸ Hier zeigt sich eindrucksvoll, wie entscheidend die anthropologischen Annahmen, die hinter den metapsychologischen Konzeption bzw. Begrifflichkeiten stehen, diese in ihrer Bedeutung beeinflussen.

Wie entwickelt sich nun das Verständnis im Zusammenhang mit dem Begriff Gegenübertragung? „Motor“ dieser Entwicklung war die postmoderne Kritik am Konzept Freuds und Kohuts. Darin wird die beiden psychoanalytischen Theorien implizite Vorgabe: Die Subjektivität des Analytikers soll das therapeutische Geschehen nicht beeinflussen, verworfen – mit dem Argument, dass sie dies sowieso tut. Die einzig sinnvolle Frage in diesem Zusammenhang lautet demgemäß, wie und in welchem Ausmaß der Analytiker das Geschehen beeinflusst.

2.1.2 Vom Selbst zum Subjekt

Im Folgenden soll entlang der Kritik am zentralen Begriff der Gegenübertragung seitens der Postmodernisten die weitere Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses in Richtung Intersubjektivität dargestellt werden.

Die Postmodernisten in Nachfolge von Kohut ersetzen den Begriff des Selbst durch jenen des Subjekts, den Begriff des Selbstobjekts durch jenen der Intersubjektivität. Sie tun dies mit der Begründung, dass dadurch mehr „Fluidität des Erlebens“ und weniger Verdinglichung angedeutet sind. (vgl. Teicholz 1999) Diese Begriffsverschiebung ist Ausdruck einer veränderten konzeptionellen Stellung der Subjektivität des Analytikers im therapeutischen Prozess: da analytische Objektivität kein Ideal mehr darstellt, rückt diese ins Zentrum theoretischer Überlegungen. Wiewohl Kohuts Selbstpsychologie von diesem Perspektivwechsel gleichermaßen wie die klassisch-freudianische betroffen scheint, ist sie zugleich Wegbereiter dieser Entwicklung: in seiner methodologischen Bestimmung, dass nur vom „subjektiven Blickpunkt aus“ (mittels stellvertretender Introspektion) verstanden werden kann.

Postmoderne Theoretiker kritisieren an dieser einfühlungshermeneutischen Haltung aber die implizite Behauptung, dass man die Erfahrung des Patienten kennen kann. Dagegen sehen sie die Authentizität im Zwischenmenschlichen dadurch gewährleistet, dass beide Beteiligte ihre Erfahrungen mitteilen – da beide selbstverständlich den Anderen interpretieren. Gegenseitige Einflussnahme wird seitens der postmodernen Theoretiker also als „unvermeidlicher Wesenszug menschlicher Beziehung“ betrachtet. (Teicholz, 2007) Für die Intersubjectivity ist gegenseitige Einflussnahme das „zentrale Prinzip“ – weswegen sie den Begriff der

Übertragung bzw. Gegenübertragung ersetzen durch den der Co-Konstruktion. Diese Begriffsentwicklung soll nachfolgend argumentativ aufgezeigt werden.

2.1.3 Von der Gegenübertragung zur Co-Konstruktion

Die Postmodernisten kritisieren an Kohut im Zusammenhang mit dessen Verständnis von Gegenübertragung also den Ausschluss der Person des Analytikers; anders gesagt: die exklusive Fokussierung der Selbstpsychologie auf das Erleben des Patienten. Sie kritisieren dies als Ausdruck einer hierarchischen Bestimmung, die als Erbe der traditionell-freudianischen Psychoanalyse in die Selbstpsychologie insofern eingeschrieben sei, als es ein paternalistisches Verhältnis zwischen Analytiker und Analysand fortführe. (ebd.) Abgesichert durch metapsychologische Vorgaben sah Freud in der Regression auf frühere Entwicklungsphasen und der entsprechenden Reaktionen des Analytikers im Prozess des Durcharbeitens – kulminierend im Vater-Sohn-Verhältnis Ödipuskomplex – auch den Prozess einer Nachreifung als konstitutives Element des psychoanalytischen Verfahrens. (Laplanche und Pontalis, 1986)

Kohut hält am zuvor dargelegten Verständnis von Gegenübertragung – als Reste narzisstischer Störungen des Analytikers – fest. Möglicherweise spielt die entscheidende Neuerung, die die Selbstpsychologie dem psychoanalytischen Verstehen hinzufügt, die Konzeption des Selbstobjekts, dabei für die bewahrende, implizit paternalistische Haltung insofern eine verstärkte Rolle, als sie zu einer „Unterbelichtung der Objektbezüge“ führt. Kohut war sich der Problematik der theoretisch ungenügend ausgewiesenen Bezüge zwischen Subjekt und Subjekt bzw. Objekt bewusst, erklärte die Konzentration auf die Dimension des Selbstobjekts damit, dass die traditionell-freudianische Psychoanalyse die Prozesse des Selbst in seinem Wunsch nach dem Objekt genau untersucht hätte, hingegen die Wünsche des Selbst nach dem Selbstobjekt vernachlässigt bzw. missverstanden hätte und dies deswegen die vordringlichere Aufgabe gewesen wäre. Die Konzentration auf die Konzeption des Selbstobjekts als Versuch, ganz beim Erleben des Klienten zu sein, könnte so dazu beigetragen haben, den Beitrag des Analytikers zur „Formung der Erfahrung“ des Klienten (Orange 2004, S. 91) theoretisch unterzubelichten. Es sei eine zukünftige Aufgabe, die Selbstpsychologie im Bereich zwischen den Subjekten weiterzuentwickeln. (sing. Kohut 1987, 86)

Bereits kurze Zeit nach Kohuts Tod erweitert einer seiner engsten Mitarbeiter, Ernest Wolf, das selbstpsychologische Konzept der Gegenübertragung, aber erst die Intersubjectivity Theory erkennt in der relationalen Verfasstheit eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung eines intersubjektiven Verstehens, das auf Empathie besteht (s. u).

Die Kritik der Postmodernisten am traditionellen Gegenübertragungskonzept beschränkt sich nicht jedoch auf den Vorwurf des verdeckten Paternalismus samt Reifungsvorstellungen. Vielmehr sehen sie im Ausschluss der Subjektivität des Analytikers den Mythos des „well analyzed analyst“ geschützt. Ein nicht hierarchisches Verständnis der Beteiligten impliziert dagegen, dass die Subjektivität beider durch ein „dialectic interplay of consciousness and unconsciousness“ (Ogden) geprägt ist.

Das Argument seitens postmoderner psychoanalytischer Konzeptionen erschöpft sich nun aber nicht darin, dass die unbewussten Gefühle, Ideen und Motivationen beider Teilnehmer die Erfahrungen mitbeeinflussen (und eben nicht nur jene des Patienten). Entscheidende Bedeutung für das epistemologische und anthropologische Verständnis der Intersubjectivity Theory kommt dem Argument zu, dass die Erfahrung von Selbst und Anderem ohne die Reaktion des Du nicht erfahrbar wären (sing. Teicholz 1999, 125). Aron spitzt diese Argument seitens der Postmodernisten zu im Sinne einer zeitlichen Vorrangigkeit, die der reagierenden Wahrnehmung des Du vor dem reagierenden Ich zukommt¹⁹ (Aron 1996).

Die postmoderne Kritik am Begriff der Gegenübertragung spiegelt sich in der Entwicklung der Psychoanalyse hin zu einer 2-Personen-Konzeption bzw. einem systemischen Verständnis wider. Konfrontiert mit den Ergebnissen der modernen Säuglingsforschung, die eindrücklich und auf zunehmend breiterer empirischer Basis das traditionelle Bild des zurückgezogenen primärnarzisstischen Säuglings durch die Vorstellung eines von Anfang an kommunikativen, Reaktionen auslösenden und suchenden Lebewesen ersetzt, gerät die metapsychologische Voraussetzung für die 1-Person-Konzeption ins (theoretische) Wanken. Kohuts Konzept des Selbstobjekts

¹⁹ Dies entspricht der Konzeption von Meads „Mich“ „Symbolvermittelten Interaktionismus“. (siehe 3. Abschnitt)

entspricht den Ergebnissen moderner Säuglingsforschung insofern, als er das bei Freud als Rückzug vorgestellte anthropologische (psycho-sexuelle) Entwicklungsstadium des Narzissmus radikal umformuliert: Weit entfernt davon, Ausdruck ein auf die eigene Person gerichteter primärer Trieb zu sein, konzeptionalisiert Kohut Narzissmus als Suche nach altersadäquaten Reaktionen, die die weitere Entwicklung (Wachstum) ermöglichen. Die Erfahrung, dass auf dieser frühen Stufe menschlicher Entwicklung Erleben des Selbst und des Anderen in gängigen Subjekt-Objekt-Modellen nicht adäquat darstellbar sind, führt zu neuen systemischen Konzepten.

Systemtheorie wird hier verstanden als eine Theorie, die den psychoanalytischen Prozess darstellt. In ihrem Erkenntnisinteresse stehen Organisationsprinzipien des gesamten Systems. Darüber hinaus versucht sie, das Verhältnis des Individuums zum Feld zu bestimmen, also den Kontext in Hinblick auf Entstehung, Erschütterung und Transformation von Mustern darzustellen. (sing. Lachmann 2001, 30) Besonders die Entwicklung von Systemtheorien, die Systeme als sich ständig reorganisierende und aktualisierende Phänomene konzeptionalisieren, sind anwendbar für ein intersubjektives Verständnis des psychoanalytischen Prozesses.

Dass „Problem“ der Systemtheorie ist, dass sie grundsätzlich auf jedes System anwendbar ist, von der Wolkenbildung bis zu jenem, das Analytiker und Patient bilden. Für die Wolkenbildung sind mit unmittelbarem Kontext etwa Windverhältnisse, Temperatur, Feuchtigkeit etc. angesprochen. Im Gegensatz dazu haben Menschen ein Gedächtnis, was die Sache insofern verändert, als die Vorstellung vom unmittelbaren Kontext um die eigene Vergangenheit erweitert werden muss. Die Vorstellung von systemischen Beziehungen wird auch dann zur Momentaufnahme, wenn der Gedanke der zukünftigen Entwicklung unberücksichtigt bleibt – Beziehungen als Kommunikation zweier Menschen in einem historischen Vakuum. Eine solche Auffassung vom Geschehen zwischen Ich und Anderem lässt außer Acht, dass beide Teilnehmer ihre prägende Geschichte und ihre Entwicklungsbestrebungen mit einbringen.

In diesem Sinn kehren Konzeptionen, deren Fokus auf der aktuellen Momentaufnahme ruht, zum Positivismus zurück: Denn wie dieser fordert, dass

Wissen auf das Beobachtbare zu beschränken, bestehen Hier-und-Jetzt-Theoretiker auf der Beschränkung teilnehmender Beobachtung (sing. Orange 2004, 90) Dabei handelt es sich um keinen klassischen Positivismus, da er den Einfluss des Beobachters auf den Beobachtungsprozess bzw. das Beobachtete nicht verneint; allerdings entspricht er dem positivistischen Denken, indem er dessen Präferenz „für die Isolierung des Beobachteten von seinem historischen Kontext“ (ebd.) nutzt.

Dagegen betont Lomas (1987) die Wirksamkeit vergangener Erfahrung für die Gestaltung des Gegenwärtigen: Offensichtlich scheint, „dass Menschen sich einander nicht vollständig öffnen können. Unsere Vorstellungen gründen auf ehemaligen Erfahrungen. Wie sehr wir auch danach streben, eine unbelastete, aufnahmebereite Haltung zu entwickeln, bringen wir doch in jeden Austausch die Gesamtsumme unserer Geschichte ein, eine uns eigene Interpretation als die kohärenteste und am wenigsten ängstigende Gestalt, die wir entwickeln konnten.“ (Lomas 19, zit. n. Orange 2004, 91) In den Worten von Lachmann: „Both analyst and patient bring their histories to their immediate context, and these histories become differentially activated in that context“. (Lachmann 2001, 31)

Wie implementieren nun psychoanalytische Konzeptionen systemische Vorstellungen in ihre Theorie über menschliche Begegnung? Lachmann nennt drei systemische Perspektiven, die moderne systemische Konzeptionen in der Tradition von Kohut darstellen: „Self- and interactive Regulation“ (ein dyadischer Ansatz), das „Modell der fünf motivationalen Systeme“ und die Intersubjectivity Theory. Sie unterscheiden sich in ihrem Abstraktionsniveau, ihren Konzeptionen von Empathie und Introspektion als Beobachtungsinstrument und ihrem Verhältnis zu empirischen Daten (ebd.) Während „Self- and interactive Regulation“-Theorie aus empirischen Daten abgeleitet ist, dass „Modell der fünf motivationalen Systeme“ auf empirischer Säuglingsforschung und klinischer Erfahrung beruht, basiert die Intersubjectivity Theory auf philosophischer Grundlage und klinischen psychoanalytischen Phänomenen. Wie auch Kohut lehnt sie empirisch gewonnene Daten als möglichen Ausgangspunkt für die Formulierung von Theorien ab. Der Intersubjectivity Theory kommt dabei das höchste Abstraktionsniveau zu, weswegen sie sich für allgemein(gültig)e epistemologische Überlegungen bezüglich eines Verständnisses des Subjekts im intersubjektiven Kontext am besten eignet.

Um die Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses in Richtung Intersubjektivität verdeutlichen zu können, wende ich mich nochmals dem Begriff der Gegenübertragung zu; konkret soll jetzt die Entwicklung des systemischen Verständnisses der Intersubjectivity Theory aus deren Kritik am kohutianischen Konzeption des Begriffs der Gegenübertragung nachgezeichnet werden.

Wie zuvor erörtert, ist der Begriff Gegenübertragung als kontrollierter, ausschließlich reaktiver bzw. „fehlerhafter“ unbewusster Beitrag des Analytikers von mehreren Seiten unter argumentativen Druck geraten. Die Neukonzeption des Begriffs – und damit der Beteiligung des Analytikers – erfolgt durch die Intersubjectivity Theory.

Atwood und Stolorow, zwei Begründer der Theorie, sehen die psychoanalytische Begegnung als einen Prozess, der aus der Überschneidung und dem Wechselspiel zweier Subjektivitäten hervorgeht: Patient und Analytiker bilden gemeinsam ein unauflösliches psychologisches System. Vor diesem Verständnis erscheint das traditionelle Übertragungs-Gegenübertragungs-Konzept zur Darstellung der Bezogenheit selbst unter laborähnlichen Bedingungen und theoretischen Vorgaben als reduktionistisch.

Auch wenn gegenwärtige systemische Begrifflichkeiten Freud nicht zur Verfügung gestanden haben, ist seine sehr reduzierte Konzeption in diesem Bereich auch Ausdruck seines „Desinteresses an einem interaktiven Konzept“. (Schöpf 1982, 144) In diesem Sinn ist auch die Kritik am Wort „Gegen-Übertragung“ (Orange 2004, 92) zu verstehen. Die Vorsilbe „gegen“ unterstellt einerseits eine opponierende Haltung zu etwa, andererseits unterstellt der Begriff eine erkennende Position außerhalb des intersubjektiven Feldes und damit die Möglichkeit eines objekthaften Umgangs damit.

Die Intersubjectivity Theory ersetzt aus diesen Überlegungen den Begriff der Gegenübertragung durch jenen der Co-Übertragung. Damit wird explizit anerkannt, dass zwei gleichberechtigte, jeweils unterschiedlich organisierte Subjektivitäten am Austausch teilnehmen. Die Unterschiede zwischen Analytiker und Patient werden auf dieser Ebene dabei aufgelöst. Die Intersubjectivity Theorie definieren Co-Übertragung im engeren Sinn als Organisation des Erlebens des Analytikers, Co-

Konstruktion im weiteren Sinn als Organisation des Erlebens beider am intersubjektiven Feld Beteiligten – denn relationale Kontexte konstituieren sich wechselseitig.

Das scheinbare Paradoxon, dass dem Versuch, beide Subjektivitäten vollständig mit einzubeziehen und zugleich deren ungleiche Beteiligung (Analytiker – Patient) festzuhalten, innewohnt, lässt sich mithilfe einer auf Aron (1992) zurückgehenden differenzierenden Begrifflichkeit lösen. Aron unterscheidet zwischen Gegenseitigkeit und Symmetrie. Unter Gegenseitigkeit versteht er die vollständige Beteiligung der subjektiven Welten des Patienten und des Analytikers am Prozess. Mit Symmetrie ist eine Gleichheit in Bezug darauf, was zum Geschehen beiträgt, gemeint. Demgemäß versteht die Intersubjectivity Theory den psychoanalytischen Prozess als gegenseitigen, asymmetrischen Prozess.

2.2 Intersubjektivierung des Begriffs der Empathie

Wie bedeutsam die Entwicklung dieser Vorstellung bzw. des Begriffs Co-Übertragung für alle Ebenen des psychoanalytischen Verstehens ist, soll im Folgenden anhand des methodischen Zugangs der Selbstpsychologie und der Intersubjectivity Theory, der empathischen Erfassung des subjektiven Erlebens, dargestellt werden. Dabei soll gezeigt werden, dass Co-Übertragung eine notwendige Bedingung für die Möglichkeit, empathisch zu sein, darstellt.

Wie gezeigt, stellt für Kohut das subjektive empathische Vermögen die jeweilige Grenze des Bereichs der Psychoanalyse (Daten) ab, da er in der stellvertretenden Introspektion den Zugang zum „einzig legitimen“ (Kohut) Bezugspunkt der Psychoanalyse, dem subjektiven Erleben, methodologisch fasst. Empathie ist also die „erkennende Aktivität des Subjekts, das seine eigene psychologische Organisation aufweist“. (Orange 2004, 93) Methodologisch, als Beobachtungsprozess, der den Weg zu den Daten bestimmt, spezifiziert Kohut Empathie als stellvertretende Introspektion. Dies setzt eine „Dezentrierung“ von den eigenen subjektiven Überzeugungen voraus. (Stolorow, Brandchaft und Atwood 1987)

Die Intersubjektivisten gehen von der elementaren Annahme aus, dass die für die „psychologische Untersuchung (damit sind Empathie und Introspektion gemeint. S. Sch.) einzige relevante und zugängliche Realität die subjektive Wirklichkeit ist – die des Patienten, die des Analytikers und des psychologischen Feldes, das durch das Zusammenspiel zwischen beiden hergestellt wird.“ (Stolorow et. al 1996, 17) Dem Konzept der stellvertretenden Introspektion kommt für das epistemologische Konzept der Intersubjectivity Theory – als perspektivischer Realismus bezeichnet (Näheres dazu in Kapitel 2.3.3) – dabei insofern Bedeutung zu, als nur so die „Kommunikation und das Teilen von Perspektiven“ (Orange 2004, 93) entsprechend nachvollziehbar wird.

Was ist damit gemeint? „Um empathisches Verstehen zu erreichen, erweitere ich meine Perspektive (ohne sie aufzugeben, was nicht möglich ist. S. Sch.), indem ich mich frage, wie der Standpunkt der anderen Person, seine Gefühle, Überzeugungen und Antworten einen Sinn machen oder vernünftig sein könnten.“ (Orange 2004, 93) Empathie ist also ein „inhärent intersubjektiver Prozess“. (ebd.) Denn „Intersubjektivität setzt Subjektivität voraus, genauer: zwei oder mehrere Subjektivitäten, und richtet ihre Aufmerksamkeit konsequent auf die Wechselwirkung zwischen unterschiedlich organisierten Subjektivitäten. (Orange et al. 2001, 18)

Subjektivität wird dabei zeitlich umfassend und kontextuell gedacht: „Ein erlebendes Subjekt zu sein bedeutet, in den intersubjektiven Kontexten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft positioniert zu sein“. (Orange 2004) Insofern unterscheidet sich die Intersubjectivity Theory von jenen Theorien, die in Intersubjektivität die Entwicklung bzw. das Moment des gegenseitigen Erkennens bzw. Anerkennens sehen; und insofern unterscheidet sich die Intersubjectivity Theory auch von jenen (nicht prozessorientierten) Modellen der Systemtheorie, die einen erkenntnistheoretischen Standpunkt außerhalb des Feldes – scheinbar übergeordnet – vorgeben. Ähnliches gilt für die Abgrenzung von Theorien, die sich mit interpersonellen Fragen wie „Was macht die Person mit einer anderen? beschäftigen. Dies setzt eine Haltung des teilnehmenden Beobachters voraus, der eine äußere Perspektive immanent ist. Dagegen bedeutet Begegnung in der Intersubjectivity Theory immer, sich unauflösbar in einer Situation zu befinden. (siehe Orange et al. 2001, 13)

Vor diesem Selbstverständnis kritisieren die Intersubjektivisten Kohuts Vorstellung vom Eintauchen in die Welt des Anderen als Beobachtungsmethode. Denn dies impliziert eine Möglichkeit, Daten über die Welt des Anderen zu erheben, ohne diese durch subjektiv interpretierte (theoretische) Vorstellungen zu kontaminieren – entsprechend Freuds Versuch, reine Daten im Zuge des Übertragungsgeschehens auf dem reinen Projektionsschirm (Analytiker) zu generieren. Wiewohl die Intersubjektivisten dies also verwerfen, stützt sich ihr Verständnis zentral auf den Empathiebegriff Kohuts, weil sie durch diesen die Möglichkeit eröffnet sehen, jenseits objektivierender Realitätszuschreibungen Zugang zur Subjektivität des Anderen zu bekommen. Sie verstehen das Selbst (Subjekt) als Dimension der Erfahrung, die laufend in der kontextuellen Matrix Gestalt annimmt: als Organisationsprozess. Dementsprechend definiert sich die Intersubjectivity Theorie als „Metatheorie der Psychoanalyse. Sie untersucht das Feld – zwei Subjektivitäten innerhalb des Systems, das sie erzeugen und aus dem sie hervorgehen.“ (Orange et al. 2001, 12)

In diesem Sinne formuliert sie auch ihre Kritik an Kohuts verdinglichendem Selbstbegriff. Denn dieses scheint als „Kernselbst“ mit angelegtem potenziellem Entwicklungsdesign (Verlauf) dem intersubjektiven Feld enthoben, also nicht kontextuell bestimmt. Die Hauptkritik der Intersubjectivity Theory richtet sich dabei gegen die metapsychologische Erhöhung der Psychologie des Narzissmus zur Metatheorie der Gesamtpersönlichkeit. (Schipflinger 2007, 78)

Wie verhält es sich nun aber mit der spezifischen Anforderung, die das Verstehen des mitmenschlichen Verständnisses an systemtheoretische Überlegungen stellt: die Einbeziehung von vergangener Erfahrung und zukünftigen Entwürfen in die Konzeption der interagierenden subjektiven Welten? Co-Übertragung umfasst, wie zuvor ausgewiesen, die gesamte subjektive Welt der beteiligten Subjekte, also auch und insbesondere deren persönliche Geschichte und die daraus abgeleiteten Erwartungshaltungen. Dieser Zusammenhang wird in der Intersubjectivity Theory mit dem Begriff „Organizing Prinziples“ (Organisierende Prinzipien) gefasst. Damit sind häufig unbewusste (emotionale) Schlussfolgerungen gemeint, die eine Person aus den lebenslangen Erfahrungen mit der Umwelt gezogen hat, insbesondere aus den komplexen wechselseitigen Verbindungen zu frühen Bezugspersonen. (Orange et al.

2001, 56).²⁰ Übertragung, auf der abstraktesten Ebene betrachtet, wäre ein Beispiel für die organisierende Aktivität. (sing. Stolorow 1996, 56) Konsequenterweise wird auch die Konzeption des Unbewussten intersubjektiviert (siehe nächstes Kapitel).

Damit ist über die Kritik am Begriff der Gegenübertragung bzw. der epistemologischen Einseitigkeit von Kohuts einfühlungshermeneutischen Konzepts der Weg bereitet für die Frage, wie die Intersubjectivity Theory ihr zentrales Element konzeptionalisiert: das Zusammenspiel von intersubjektivem Feld und Subjektivität(en), und zwar jenseits von Verdinglichung und eines aufs Gegenwärtige reduzierten Zeitbegriffs. Dies soll im Folgenden beantwortet werden.

Vorweg: Das systemische Verständnis der Intersubjektivisten deckt sich im Wesentlichen mit den Begriffen „Geschichtlichkeit“ und „Vorurteil“ bzw. „Horizont“, wie sie die philosophische Hermeneutik konzeptionalisiert. Diese, genauer in Gestalt der Hermeneutik Gadammers, zieht die Intersubjectivity Theory heran, um die (Allgemein)Gültigkeit ihrer Konzeption mitmenschlichen Verstehens philosophisch zu untermauern.

2.3 Philosophische Bezüge der Intersubjectivity Theory

Damit den epistemologischen Überlegungen der Intersubjectivity Theory Bedeutung für eine allgemeingültige Konzeption intersubjektiv verfasster Verständigung zukommen kann, muss der Bezug zur äußeren Realität ausgewiesen und die Frage der Gegenseitigkeit geklärt werden. Dies soll nun dargestellt werden – denn die Konzeptionalisierung von Intersubjektivität seitens der Intersubjectivity Theory (empathisches Verstehen der Subjektivität des Anderen im Dazwischen, als Dialog, in dem sich Perspektiven annähern) umfasst (trotz ihres Ansatzes an der subjektiven Erfahrung bzw. Wirklichkeit) sowohl einen Realitätsbezug als auch Überlegungen zu Reziprozität.

²⁰ Organizing Prinziples sind selbst keine Erfahrungen, sondern sehr allgemeine Folgerungen und Erwartungen, die sich aus Erfahrungen bilden. Ein damit kompatibles prominentes Konzept aus der empirischen Säuglingsforschung stellen die so genannten RIGs (Representations of interaction generalized) dar. D. Stern versteht darunter die ständige Anpassung von bestimmten Gedächtnisinhalten im Dienste der Anpassung durch die Integration vergangener und gegenwärtiger Erfahrungen. (Milch 2001, 278)

Sie nimmt dabei Anleihen bei der Phänomenologie von Husserl und Gadamer's Hermeneutik²¹, insbesondere dessen Verständnis des hermeneutischen Zirkels und der Horizontverschmelzung.

Vorbemerkung: Hans-Georg Gadamer (1900 bis 2002) geht von der hermeneutischen Grundkonstellation des Gesprächs (Hölderlin: „... seit ein Gespräch wir sind“)²² aus. Mit „Sprache des Gesprächs“ ist dabei nicht (wie etwa bei den Strukturalisten) die Einzelbedeutung von Begriffen als Untersuchungsgegenstand angesprochen, sondern, umfassender, der Anspruch, dass alles Verstehen an die Sprachlichkeit des Seins vor dem Horizont der Zeit gebunden ist.

Schneider (1998) sieht im Vorgang der „Horizontverschmelzung“ das erkenntnistheoretische Herzstück von Gadamer's Philosophie. Ausgangspunkt ist die Überlegung des Philosophen Dilthey, dass im hermeneutischen Akt eine Assimilation von Autor und Interpret stattfindet. Entscheidend neu an Gadamer's Konzeption, so Schneider, ist die „Dynamisierung beider Pole, des Textes wie der Deutung“ (101). Der Text wird also nicht mehr als untrennbar mit dem Autor verbunden gesehen (Dilthey's „Seelendokument“), sondern, von diesem losgelöst, als „sich unter wirkungsgeschichtlichen Kontingenzen fortwährend wandelnde Größe“ (ebd.). Diese erfährt durch Auslegung des Interpreten Veränderungen, womit die Überlieferung zur wichtigsten Kategorie mutiert. Der Autor tritt also hinter den „aufs offene Meer der Wirkungsgeschichte entlassenen Text“ (Schneider) zurück, dessen Intentionen sind eher zweitrangig gegenüber den Applikationen (verstanden als projektive Sinnerfüllung).

Entscheidend – und zugleich zentrale Kritik an entsprechend konzeptionalisierten geisteswissenschaftlichen Theorien – ist nun Gadamer's Bestimmung, dass der Interpret nicht in der Lage ist, den Text in sein eigenes „gegenwärtigen Begrifflichkeiten verpflichtetes Kategoriensystem zu pressen. (Schneider, 102); wie (eben) auch umgekehrt historische Theorien fehlgehen, wenn sie sich ausschließlich den Begrifflichkeiten der untersuchten Epoche unterwerfen. Denn, so Gadamer,

²¹ Ich folge dabei im Wesentlichen den Ausführungen von U. Tietz (2000).

²² Dieser oft zitierte Satz entstammt folgendem Fragment: „Und andere sind noch bei ihm / Und der Vater thront nimmer oben allein / Viel hat erfahren der Mensch / Der Himmlischen viele genannt / Seit ein Gespräch wir sind / Und Hören können voneinander ...“ aus: Hölderlin, Sämtliche Werke, hist.-krit. Ausg., Bd. 4: Gedichte 1800-1906, München/Leipzig 1916, S. 350

beides ignoriert das, was Verstehen erst ermöglicht: den „eigenen Verstehenshorizont in den wirkungsgeschichtlichen Prozess einzubringen“. Historisch Denken heißt (in Wahrheit) demgemäß, „die Umsetzungen vollziehen, die den Begriffen der Vergangenheit geschieht“. (Schneider, 103)

Die hermeneutische Konzeption von Gadamer stellt keine methodische Anweisung für konkrete Textanalysen bereit, sondern hat den universalen Anspruch, einen allgemeinen Bezugsrahmen für die Praxis der Geisteswissenschaften zu skizzieren, in denen historische Reflexion konstitutiv ist.

„Die Hermeneutik, die hier („Wahrheit und Methode“, S. Sch.) entwickelt wird (...) ist nicht etwa eine Methodenlehre der Geisteswissenschaften, sondern der Versuch einer Verständigung über das, was die Geisteswissenschaften über ihr methodisches Selbstbewusstsein hinaus in Wahrheit sind und was sie mit dem Ganzen unserer Welterfahrung verbindet.“ (Gadamer 1975, XV, zit. n. Schneider, 102)

Neben einer wissenschaftshistorischen Bedeutung – die Studien Gadamer fungierten als Legitimationstheorie für die im Klima technologischer Fortschrittlichkeit hegemonial auftretenden Naturwissenschaften – sieht Schneider die besondere Qualität dieser Hermeneutik darin, dass sie dazu beiträgt, die „Gefahren des (gesellschaftlichen S. Sch.) Kommunikationsabbruchs zu bannen, indem sie zur Sicherung der kollektiven Überlieferung beitragen, zugleich aber auch – in alltagspraktischer Perspektive – Prozesse intersubjektiver Verständigung ermöglichen“. (Schneider, 103) Wie die Intersubjectivity Theory in Auseinandersetzung mit Gadamer's Hermeneutik ihre Konzeption des Realitätsbezugs und der Gegenseitigkeit entwickelt, wird im Folgenden detaillierter dargestellt.

2.3.1 Gadamer's Kritik an der mens auctoris

Verstehen, so Gadamer und die Intersubjectivity Theory unisono, ist ohne Vorverständnis (Organizing Prinziples) nicht möglich. Wie ist nun bei Gadamer das Verhältnis zwischen historischen (vorgeformten) Bedeutungen und der aktuellen Wahrnehmung im intersubjektiven Kontext konzeptionalisiert?

Wie zuvor angedeutet, ist die Denkfigur der Intersubjectivity Theory an jene des hermeneutischen Zirkels und der Horizontverschmelzung, wie er von Martin Heidegger konzipiert und von H.-G. Gadamer weiterentwickelt wurde, angelehnt. Konkret ist darin zunächst das Verhältnis von Subjekt und intersubjektivem Feld (oder Affekt und Beziehung) – Teil und Ganzem –, wie es die Intersubjectivity versteht, ausgedrückt. Hermeneutischer Zirkel meint, dass das Ganze nur aus dem Einzelnen und das Einzelne nur aus dem Ganzen verstanden werden kann – ein Grundtheorem der Hermeneutik. Dies bleibt solange ein nicht auflösbarer Gegensatz, als das Verhältnis von Ganzem und Einzelnem nicht als dialektisches Bedingungsverhältnis gesehen wird.

Damit ist eine Entwicklung in der philosophischen Hermeneutik angesprochen: denn Schleiermacher versteht das Verhältnis zwischen Ganzem und Teilen als eines zwischen der inneren (schöpferischen) Verfasstheit des Autors, seinen Text/Werken und dem zeitgenössischen Sprachschatz, also dem historischen Bewusstsein. Für Schleiermacher gründet Verstehen nun in „subjektiven Interpretationen“. „Subjektiv ist diese Interpretation insofern, als die Äußerung als Entäußerungen eines Inneren verstanden wird, dem das Verstehen in umgekehrter Reihenfolge (also Sprachschatz – Werk – Text – seelischer Verfasstheit des Autors. S. Sch.) zu folgen habe.“ (Tietz 2000, 50) Das Verstehen (eines Textes) ist also nur möglich, wenn der Interpret sich in die innere Verfassung des Autors versetzt. In Schleiermachers Konzeption endet die zirkuläre Bewegung nach dem Durchlaufen im vollendeten Textverständnis. („intratextueller Zirkel“).

Gadamer sieht in dem dieser Einfühlungshermeneutik impliziten „Rückgang auf die Subjektivität“ des Anderen (mens auctoris) das Eigentliche des hermeneutischen Verstehens nicht erfasst: einerseits, weil das „sachliche Recht“ des Textes auf der Strecke zu drohen bleibt; andererseits, weil Verstehen gerade nicht „eine geheimnisvolle Kommunikation der Seelen“ bedeutet, sondern „eine Teilhabe am gemeinsamen Sinn“ (Gadamer 1975, 297) innerhalb eines öffentlichen Wir-Raumes. Dieser konstituiert sich aber nicht aus unabhängigen Ich-Perspektiven, sondern aus der Teilhabe an einer intersubjektiv geteilten Sprache. Gegen Schleiermacher weist Heidegger nun aus, dass jedes Textverständnis „von der vorgreifenden Bewegung des Vorverständnisses dauerhaft bestimmt bleibt“. (der., 298) In seiner fundamental-

ontologischen Analyse konzeptionalisiert er den hermeneutischen Zirkel nicht mehr (nur) als intratextuelles zirkuläres Verstehen, sondern als eine Vollzugsform des Menschen selbst. „Alle Auslegung, die Verständnis bereitstellen soll, muss schon das Auszulegende verstanden haben.“ (Tietz, 51)

Der hermeneutische Zirkel ist demgemäß Ausdruck der „Vor-Struktur“ des menschlichen Daseins und birgt damit die Möglichkeit ursprünglichen Erkennens. Die Bedeutung von Heideggers „hermeneutischer Wende“ sieht Gadamer in der „grundsätzlichen Ableitung der Zirkelstruktur des Verstehens aus der Zeitlichkeit des Daseins“ (Gadamer, 270) – jedes (Text-)Verstehen ist auf ein Entwerfen angewiesen.

„Wer einen Text verstehen will, vollzieht immer ein Entwerfen. Er wirft sich einen Sinn des Ganzen voraus, sobald sich ein erster Sinn im Text zeigt. Ein solcher zeigt sich wiederum nur, weil man den Text schon mit gewissen Erwartungen auf einen bestimmten Sinn hin liest. Im Ausarbeiten eines solchen Vorentwurfs, der freilich beständig von dem her revidiert wird, was sich bei weiterem Eindringen in den Sinn ergibt, besteht das Verstehen dessen, was dasteht.“ (ders., 271)

Das wirkliche Verstehen des Textes kann demgemäß nicht über ein Sichversetzen in die seelische Verfassung des Autors erfolgen: denn der Versuch, das Geschriebene durch psychologische Interpretation des Gemeinten zu verstehen, würde voraussetzen, sich in die „ganze Verfassung“ des Autors versetzen zu können – was nicht möglich ist, denn niemand kann aus seinem kontextbedingten Vorverständnis heraustreten, um die Intentionen des Autors objektiv aufzufassen. „... wenn man schon von Sichversetzen sprechen will, so versetzen wir uns in die Perspektive, unter der der andere seine Meinung gewonnen hat“. (Gadamer, 297) Dieser nur scheinbar kleine Unterschied bedeutet, dass Verstehen nicht in der *mens auctoris*, sondern im „immanenten Sach- und Wahrheitsbezug“ (Tietz 2000, 54) gründet – der Bezugspunkt des hermeneutischen Verstehens ist „Verständigung in der Sache“ (ebd.)

Aber Gadamers Vorurteilsbegriff reicht weiter, sieht er im Vorurteil doch den Zugang zum Wesen des Verstehens (der Sprache des Gesprächs), weil dieses gerade vor jeder subjektiven Reflexionstätigkeit liegt. Insofern müssen Vorurteile im Großen und Ganzen als wahr angenommen werden. Ohne die Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung zu bestreiten, sieht Gadamer das Vorurteil demgemäß als

notwendige Voraussetzung jeden Verstehens – in seiner Funktion als Vorverständnis.

Damit ist zunächst philosophisch begründet, dass Voreingenommenheit konstitutives Element jeden mitmenschlichen Verstehens ist – in psychoanalytischer Begrifflichkeit: dass jede Konzeption des psychologischen Verstehens von Co-Übertragung (verstanden als konstituierende Beteiligung beider Teilnehmer) auszugehen hat. Anstatt zu sagen, dass es schwierig ist, dass ein Analytiker eine Position bewahrt, in der seine oder ihre analytische Aktivität sich objektiv auf die innere Realität eines Patienten konzentriert, gilt, dass es unmöglich ist, sich in eine solche Position zu begeben, und sei es nur augenblicklich. (Orange 2004) Jeder empathische Beobachtungsakt geht vom persönlichen Vorverständnis aus.

Co-Übertragung ist demgemäß die Bedingung der Möglichkeit, empathisch zu verstehen. Die Intersubjectivity Theory betont aber, dass es keine hinreichende Bedingung ist. Dazu ist die Erweiterung des Empathiebegriffs in Richtung eines intersubjektiven Eingebettetseins notwendig. Denn dieser Vorgang orientiert sich immer noch an der Vorstellung, dass zwei getrennte Subjekte interagieren. Dies kritisiert aber die Intersubjectivity Theory als „isolated-mind“-Vorstellung im Sinne von Leibnitz' Monaden.

Wo liegt also die gemeinsame Schnittfläche, in der Übereinstimmung und damit Verständigung möglich wird? Ich beziehe mich erneut auf Gadammers Hermeneutik, um in den Unterschieden und Übereinstimmungen, die die Intersubjectivity Theory dazu aufweist, deren spezifischen Zugang zur Realität bzw. intersubjektiv verfassten Gegenseitigkeit herauszuarbeiten.

Das Verständnis des Textes ist nach Gadamer (zurückgehend auf Heidegger) von der vorgreifenden Bewegung dauerhaft bestimmt, die zeitliche Differenz zwischen Interpret und Autor lässt sich nicht aufheben. Der hermeneutische Zirkel im Verständnis von Heidegger beschreibt das Verstehen als ein Ineinanderspielen „der Bewegung der Überlieferung und der Bewegung der Interpretation“ (Tietz 2000, 54.) Verständigung in der Sache meint nun, dass die das Verständnis leitende Antizipation von Sinn keine Handlung der Subjektivität ist, sondern sich aus der

Gemeinsamkeit bestimmt, die Interpret und Autor verbinden. Diese Gemeinsamkeit ist nach Gadamer keine ahistorische Voraussetzung des Verstehens, sondern bildet sich in unserem Verhältnis zur Überlieferung stetig. „Sie ist nicht einfach eine Voraussetzung, unter der wir immer schon stehen, sondern wir erstellen sie selbst, sofern wir verstehen, am Überlieferungsgeschehen teilhaben und es dadurch selber weiter bestimmen.“ (Gadamer 1975, 298f) Insofern beschreibt der Zirkel des Verstehens ein „ontologisches Strukturmoment des Verstehens“. (ebd.)

Ganz im Sinne der Kritik seitens der Intersubjectivity Theory an Kohuts Vorstellung, dass empathisches Verstehen aus einer die eigenen Vorurteile reflexiv einholenden objektiven Beobachterposition („die Linsen sauber halten“) möglich wäre, argumentiert Gadamer, dass alles Verstehen an Vorverständnis gebunden ist.

Gadamer rehabilitiert dabei den Begriff des Vorurteils (Vorverständnis). Er sieht dessen pejorative Konnotation entstanden im Kontext der Philosophie der Aufklärung, in der das Vorurteil als falsches Urteil verortet wird, das es durch kritische Reflexion zu enttarnen gilt. Dies verdichtet sich im methodischen Zweifel, verstanden als Virtualisierung von Vorurteil“, zur „Dispendierung aller Überzeugungen“, die nicht auf eigenen Einsichten beruhen.

Ähnlich wie Gadamer die Philosophie der Aufklärung bzw. das sich daraus entwickelnde Methoden- und Erkenntnismodell der Naturwissenschaften kritisiert, lehnt Ch. S. Peirce Wissenschaftskonzeptionen, die mit Descartes beim vollständigen philosophischen Zweifel beginnen, ab. (siehe dazu auch Abschnitt 3) Dagegen betont Peirce, dass alles Philosophieren mit all unseren Vorurteilen beginnt. „Wir können nicht unsere Voraussetzungen durch Regeln ausräumen, weil es uns nicht ansteht, dass Vorurteile unsere Sache seien, die in Frage zu stellen sein könnten.“ (Peirce 1931, 156, zit. n. Orange 2004, 95)

Wie bereits erwähnt, argumentiert Gadamer gegen den Versuch, das vom Sprecher Gesagte allein durch psychologische Interpretation des Gemeinten zu verstehen. An dieser Stelle der Argumentation geht es aber nicht um die erkenntnistheoretische Kritik an einer scheinbar möglichen objektiven Position (s. o.), sondern darum, dass die Einfühlungshermeneutik etwas Entscheidendes überspringt: Wenn die

Individualität des Sprechenden Ausgangspunkt für die Rekonstruktion von Sinn ist, gerät die „Aufgabe der Vermittlung von Damals und heute, von Du und Ich“ (Gadamer) aus dem Blickfeld. Die Vermittlung des Sinns im historischen und intersubjektiven Kontext gerät deswegen aus dem Blickfeld, weil der Bezug auf die Wahrheit, die im Text/Gesprochenen verborgen liegt, zugunsten der psychologisch zu rekonstruierenden Intentionen des Autors bzw. Sprechers aufgegeben wird. (sing. Tietze, 70) Das meint im Wesentlichen die Kritik an einem hermeneutischen Verständnis, das sich an der *mens auctoris* orientiert.

Nach Gadamer ist der im Gesprochenen verborgene Bezug auf den Gedanken und seinen sachlichen Inhalt, von dem aus ein Weg zum Verstehen sprachlicher Bedeutung führt. Denn weitreichender als die *mens auctoris* ist es, „Verstehen als ein „über oder transsubjektives Geschehen aufzufassen, das die in den Verstehensvollzug involvierten Subjekte eher erleiden, als dass sie es gestalten“ (Tietz, 68) Ziel der Untersuchung des Verstehensprozesses, so Gadamer, ist nachzuweisen, „wie viel Geschehen in allem Verstehen wirksam ist und wie wenig durch das moderne historische Bewusstsein die Traditionen, in denen wir stehen, entmächtigt sind ...“ (Gadamer 1975, XV).

2.3.2 Wirkungsgeschichte, Horizont, Spiel

Am Beginn dieses Weges zum Verstehen finden sich die Begriffe „Horizont“ und „Wirkungsgeschichte“, mit dem der „systematische Kern der Gadamer’schen Hermeneutik“ (Tietze, 76) angesprochen ist. Diese sollen nachfolgend erklärt werden.

Wirkungsgeschichte meint das Prinzip, das Vergangenheit und Gegenwart (Text und Interpret) verbindet. Dies ist so lange ein selbstverständlicher Prozess, bis das Fortschreiben der Überlieferung fragwürdig geworden ist. Erst mit dieser Unterbrechung von Sinnzusammenhängen entsteht überhaupt ein „ausdrückliches Bewusstsein der hermeneutischen Aufgabe, die Tradition anzueignen“. (Gadamer 1975). Die hermeneutische Reflexion ist mithin reaktiv und auf die Unterbrechung von Sinnzusammenhängen bezogen.

Das Aufbrechen von Sinnzusammenhängen eröffnet aber kein reflexiv einzuholendes Außerhalb: der Macht der „Überlieferung“ ist nicht zu entkommen, sie ist nicht an ihre Anerkennung gebunden. Der „Gadamer’sche Begriff der Wirkungsgeschichte bzw. des wirkungsgeschichtlichen Bewusstseins bestimmt unser Bewusstsein als wirkungsgeschichtlich verfasst“ – unser Bewusstsein ist nicht frei im Sinne eines Gegenübertretens der Vergangenheit, „es fordert uns auf, ein Bewusstsein dieses Bewirkteins immer wieder von uns zu erzeugen“. (Tietze, 77)

Gadamer spricht also von Bewusstsein, das sich abhängig von der eigenen Endlichkeit weiß: dass man also weiß, dass man selbst in der Situation steht und dass diese (endlich, also) bedingt und begrenzt ist. Damit kommt der Begriff des Horizonts ins Spiel.

Der Begriff Horizont (von griech. horizon – abgrenzen) meint ursprünglich den Gesichtskreis des sinnlichen Blickens (Halder und Müller 1993, 133). Er wird von Gadamer in diesem auf Platon zurückgehenden Sinne auch so eingeführt, steht also für alles, was von einem bestimmten Punkt aus sichtbar ist. Im hermeneutischen Denken meint einen Horizont haben, die „Bedeutungen all jener Dinge und Ereignisse zu verstehen, die innerhalb dieses Horizonts liegen“. (Tietze, 79) Dieser Horizont ist erweiterbar, samt die Bedeutungen der zusätzlich ins Blickfeld geratenen Dinge.

Mit dem Begriff Horizont ist bei Gadamer also „sowohl die kontextuelle Verankerung des Verstehens – die Bedeutungen der ins Blickfeld geratenen Dinge – als auch dessen kontexttranszendierende Kraft – die Erweiterung – angesprochen. (ders., ebd.) Jedes Verstehen muss den Kontext der zu verstehenden Sachverhalte rekonstruieren, ohne jedoch die gegenwärtigen Maßstäbe als verzerrende Faktoren zu betrachten bzw. ausschließen zu wollen. Denn in der „Aufforderung, alles nur noch historisch verstehen zu wollen, geben wir gleichzeitig auch den Sach- und Wahrheitsbezug auf, den Autor und Sprecher mit dem Interpreten über historische Zeiten und soziale Räume hinweg verbindet.“ (Gadamer 1975, zit. n. Tietze, 80)

Gadamer sieht im historisierenden Zugang eine „exakte Analogie mit einem Gespräch, in dem es um die Überzeugungen der anderen Personen geht, ohne den

Versuch, die Gründe bzw. die tiefer liegenden Überzeugungen dafür erfassen zu wollen. Dies ist kein „wahres Gespräch“, wenn darin „nicht die Verständigung über eine Sache gesucht wird“. (Gadamer, 308) Hier zeigt sich nun die Bedeutung, die dem Bezug zum Gedanken und seinem sachlichen Inhalt zukommt.

Horizontenerweiterung bedeutet demgemäß nicht das Verschmelzen unterschiedlicher Standpunkte, sondern besagt, dass sich das Gespräch auf Basis des Wahrheits- und Sachbezugs eine tragfähige Grundlage schafft“ (Tietze, 81); dieser den Sprecher mit dem Interpreten verbindende Sach- und Wahrheitsbezug bestimmt das Feld der sinnvollen Auslegung. Unser Bewusstsein ist also durch die „bewusstseinsübersteigende Kraft der Wirkungsgeschichte“ bestimmt, das Primat der Tradition (durch den Vergangenheit und Gegenwart verbindenden Sach- und Wahrheitsbezug) über die Reflexion darin näher bestimmt.

Um das über- und transsubjektive Moment auszuweisen, das allen Verstehensprozessen innewohnt und als ein eher passives als aktiv gestaltetes Geschehen verstanden werden muss, greift Gadamer auf den Begriff des Spiels zurück. Denn im Begriff des Spiels vereinigen sich das Ineinanderspielen von Geschehen und Verstehen, aber auch der sprachlichen Spiele unserer Welterfahrung überhaupt. (sing., zit. n. Tietze 87).

Tietze sieht Gadammers Rückgriff auf den Spielbegriff vor allem darin begründet, „die hermeneutische Verstehenstheorie dem subjektivistischen Denkansatz der Moderne entgegenzusetzen und die hermeneutische Dimension als ein Jenseits des Selbstbewusstseins sichtbar zu machen.“ (87) – als ontologische Deutung der Sprache bzw. des Gesprächs. Gadamer sieht eine Analogie zwischen dem Spiel- und Sprachverständnis: Denn so wie das Spiel nicht im Bewusstsein des Spielers aufgeht und insofern mehr als ein subjektives Verhalten ist, so geht auch die Sprache nicht im Bewusstsein des Sprechenden auf und ist insofern mehr als ein subjektives Verhalten.

Gadammers ontologische Deutung des Gesprächs verweist auf die Tiefendimension des Verstehens, wenn er festhält: „Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.“ (1975, 112) Die Spieler werden zu Statisten des Spiels, das mit ihnen spielt.

Analoges gilt für das wahre Gespräch, das die Gesprächspartner führen. Das Zur-Sprache-Kommen des Sinns erklärt sich gerade nicht über die Aktivitäten der Subjekte (Organisierende Tätigkeiten), sondern verweist auf „die Grundverfassung von allem, auf das sich überhaupt Verstehen richten kann. Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ (Gadamer 1975, 478) Durch unser Vorverständnis (Vorurteil) ist dieser Bezug aufs Ganze zwar in jedem Sprechakt eingebaut. Aber es ist nicht die Kompetenz von handelndem und sprechendem Gesprächsteilnehmer, die (wie brüchig und eingeschränkt auch immer) den Sinn zur Sprache kommen lassen, sondern das Tun der Sache, im Sinne „einer Sprache, die die Dinge führt“. (ebd.)

Die spekulative Seinsart der Sprache erweist damit ihre universelle ontologische Bedeutung. „Was zur Sprache kommt, ist zwar ein anderes als das gesprochene Wort selbst. Aber das Wort ist nur Wort durch das, was in ihm zur Sprache kommt.“ (ebd.) Bei Gadamers These, dass das Verstehen als ein Geschehen verstanden werden muss, ist die in der hermeneutischen Vernunft immer auch wirksame Kraft der Reflexion zu einem Bewusstsein von dem unvermeidlichen Ausgeliefertsein an ein Geschehen degradiert, in dem sich die Bedingungen der hermeneutischen Rationalität nicht mehr nach Menschenmaß, sondern allein nach Maßgaben äußerer kontextbedingter Faktoren ändern. (sing, Tietze, 92) Zudem sieht Tietze in Gadamers Sachbezug den „phänomenologischen Schlachtruf ‚Zu den Sachen selbst‘ und die „damit verbundene Vorstellung, dass die Sachbezogenheit der Rede eben doch jenseits der Rede durch die Sprache der Dinge abgedeckt wird“. (ebd.)

Die Intersubjektivisten sehen in Gadamers Philosophie die Grundlage für ein intersubjektives Verständnis mitmenschlichen Verstehens: „... dass das Gespräch seinen eigenen Geist hat und dass die Sprache, die in ihm geführt wird und ihre eigene Wahrheit in sich trägt, d. h. „etwas entbirgt und heraustreten lässt, was fortan ist“ (Gadamer 1975) – aber sie sind auch der Problematik der theoretisch untergeordneten Reflexivität bewusst. Habermas nennt die Exkludierung des reflexiven Bewusstseins in Gadamers Hermeneutik „Hypostasierung des Überlieferungszusammenhangs“.

Aus intersubjektiver Sicht ist damit ein „crucial point“ der Gadmer’schen Hermeneutik angesprochen: Wenn Verstehen zunächst und wesentlich darin besteht, die Bedeutungen der ins Blickfeld geratenen Dinge über den als Wahrheits- und Sachbezug verstandenen transsubjektiven Zusammenhang zu rekonstruieren, und zudem ein Geschehen ist, bei dem der reflexive (Bewusstseins-)Akt als objektivistische (da äußere, heißt die Vorurteilsstruktur missachtende) Perspektive ausgeschlossen ist, dann beschränkt sich Intersubjektivität auf die gemeinsamen Schnittflächen, die sich über den Wirkungszusammenhang ergeben – eine symmetrisch-intersubjektive (unmittelbare leibliche) Begegnung von Dasein zu Dasein im Mitsein ist nicht mehr plausibel.²³ „Wir könnten Gadamer fragen, ob er meint, dass Verständigung ohne eine Vorstellung von subjektiver Erfahrung auskommen kann und ob die Vorurteile, die er für so wertvoll in den Bemühungen um das Verstehen hält, nicht irgendwie organisiertes subjektives Erleben ist.“ (Orange 2004)

Dieser Kritik am „Mythos des Gegebenen“ setzt die Intersubjectivity Theory ihr epistemologisches Konzept des Perspektivischen Realismus entgegen. Mithilfe einer an Husserls Phänomenologie orientierten eigenständigeren Positionierung des Subjektiven im Intersubjektiven Feld versucht sie subjektive Reflexionsvorgänge stärker zu berücksichtigen. Das Konzept des „Perspektivischen Realismus“ wird nachfolgend in kritischer Abgrenzung zu erkenntnistheoretischen Grundbezügen vorgestellt.

2.3.3 Perspektivischer Realismus

Um zu einer dem psychoanalytischen Verstehen angemessenen Epistemologie zu gelangen, versucht die Intersubjektivisten die Unterscheidung drei erkenntnistheoretischer Grundbezüge herauszuarbeiten: Subjektivität vs. Subjektivismus, Subjektivismus vs. Relativismus, Objektivismus vs. Realismus.²⁴ Anhand der kritischen Gegenüberstellung entwickeln sie eine Epistemologie, die

²³ Dies wird deutlich, wenn man dagegen Habermas’ Argumentation der intersubjektiven Verfasstheit von Vernunft folgt. In seiner sozialphilosophischen Analyse sieht dieser die Grenzen und Bedingungen der Möglichkeit von Vernunft ebenfalls nicht im Bereich des subjektiven Vermögens, gibt dabei aber das selbstreflexive Moment nicht auf. (1988) (siehe auch Exkurs Habermas in Abschnitt 3)

²⁴ Ich beziehe mich dabei im Wesentlichen auf eine Arbeit von D. Orange (2004).

psychoanalytisches Verstehen als intersubjektiven Prozess beschreibt. Sie nennen diese Konzeption „Perspektivischen Realismus“.

1. Subjektivität vs. Subjektivismus

Im gegenwärtigen psychoanalytischen Diskurs steht der Terminus „Subjektivität“ im Wesentlichen für das, was Freud als „psychische Realität“ bezeichnet. Im Wesentlichen, denn der gewichtige Unterschied in der Bedeutung der Begrifflichkeiten liegt darin, dass in Freuds Begriff der psychischen Realität ein Außenverhältnis angelegt ist. Während Freuds Begriff also eine „äußere Realität“ impliziert, bezieht sich Subjektivität im Verständnis der Intersubjectivity Theory auf die „persönliche Organisation von Erfahrung und lässt die Frage nach externer oder objektiver Realität offen“. (Orange 2004, 76)

Subjektivität als „Organisation von Erfahrung“ ist eine Begrifflichkeit, die Atwood und Stolorow (1984) aus Husserls transzendentaler Phänomenologie entnehmen. Sie adaptieren ihn für ein intersubjektives Konzept psychoanalytischen Verstehens, indem sie ihn durch Vorstellungen aus Kohuts Ansatz, wie dieser ihn in „Introspection, Empathy, and Psychoanalysis“ (1959) formuliert, „anreichern“. Kohut hatte in diesem Beitrag, der die subjektive Wende der Psychoanalyse methodologisch vorbereitet, aufgezeigt, dass das Feld psychoanalytischen Verstehens sich auf jene Bereiche beschränken müsse, die durch Empathie – verstanden als stellvertretende Introspektion – (jeweils) zugänglich sind.

Damit vermeiden die Intersubjektivisten Theory Husserls „radikalen Solipsismus“, der ausschließlich alles Wissbare als Inhalt des eigenen Geistes anerkennt. Orange generiert daraus folgende Definition: „Subjektivität schließt sowohl den Prozess als auch die Aktivität organisierender Erfahrung und das Ergebnis dieser Organisation als relativ überdauernde Konfiguration ein.“ (Orange, 76) Die Grenzen dieser Konfiguration markieren die persönlichen Grenzen künftiger Erfahrung und Aktivität.

Demgegenüber ist mit Subjektivismus epistemologisch die kartesische Vorstellung, dass Wahrheit und Wissen nur über individuelle Subjektivität zugänglich sind, gemeint. An dem zuvor angedeuteten Subjektivismus-Verständnis, wie es sich im Laufe der theoretischen Entwicklung bei Husserl herauskristallisiert hat, kritisieren

Atwood und Stolorow (1984), dass es sich dabei (der Praxis der transzendentalen Phänomenologie) um ein „vom sozialen Leben abgetrenntes Gedankengut“ handelt, das ohne entsprechende Bezogenheit zur Welt „fälschlich ein verdinglichtes Symbol der eigenen Einsamkeit mit der Entdeckung absoluten Grundes“ (13) verwechselt. Husserl kommt aber ihrer Einschätzung nach das bedeutsame Verdienst zu, die Aufmerksamkeit der Philosophie auf das subjektive Erleben gelenkt zu haben – auch in der Funktion als Ausgangspunkt für zeitgenössische phänomenologische Beiträge, die zudem die Suche nach einem legitimen Ausgangspunkt des Philosophierens nicht als Mittelpunkt ihres Erkenntnisinteresses haben.

Phänomenologisches Denken stellt in diesem Sinne die Basis für die Festlegung bereit, dass der einzig legitime Ausgangspunkt der Psychoanalyse die Erfahrung des Subjekts ist. (sing. Orange, 77) Diese Ausrichtung entspricht der Sichtweise, wie sie Kohut in seiner Selbstpsychologie (und die Intersubjektivisten) methodisch und metapsychologisch vertreten. Dem implizit ist die Forderung nach Rücknahme des prägenden Einflusses durch Theorie und Methode zugunsten eines Verfahrens, in dem sich Verstehen „so weit als möglich“ an den subjektiven Erfahrungen des Anderen orientiert.

„So weit als möglich“ ist der Einsicht in die Grenzen „reiner Phänomenologie“ geschuldet: die Intersubjectivity Theory sieht diese in der subjektive Organisation des Erlebens – damit den historischen Erfahrungen – und deren intersubjektive Verfasstheit.²⁵ Im Gegensatz zu Husserl wird hier der Bereich der Subjektivität also nicht absolut gesetzt, was zur Folge hat, dass sie auch den radikal ahistorischen Charakter von dessen Konzeption verwirft. Denn nur wenn die Effekte vergangener Beziehungserfahrungen auf die Subjektivität berücksichtigt werden, kann deren – gegenwärtige – Struktur als Prozess und relational verfasste Substanz verstanden werden. Psychoanalytische Phänomenologie muss die subjektiven „früheren und gegenwärtigen Erfahrungen vom Andern in Betracht ziehen. Sie darf aber nicht weniger philosophisch radikal sein als Husserls Phänomenologie.“ (Orange 2004, 78).

²⁵ Im psychoanalytischen Diskurs markieren die Diskussionen um den Begriff Gegenübertragung bzw. Ko-Übertragung diese Grenze. (vgl. Kapitel 2.1.3)

Die Intersubjektivisten sehen diese Forderung erfüllt, indem sie den Bereich der Psychoanalyse einerseits definiert als jenen der subjektiven Organisation von Erleben, andererseits an der relationalen Verfasstheit festhalten. Betrachtet man Wissen über die eigene Person, das man den Aussagen anderer entnimmt (etwa: Ich bin ein hart arbeitender Diplomand), so zeigt sich diese unhintergehbare Verschränktheit. Denn dieses Wissen enthält sowohl das Gegebene („given“) – das „Tun“ (umfassend verstanden) – als auch die Organisation des Gegebenen: das Gemachte („made“) bzw. die Bedeutungsebene, innerhalb der intersubjektiven Felder.

2. Subjektivismus vs. Relativismus

Die Intersubjectivity Theory grenzt Subjektivismus von Relativismus ab. Dabei versteht sie unter Relativismus die Verneinung aller universeller Wahrheiten bzw. moralischer Grundsätze zugunsten einer „radikalen Abhängigkeit von Theorien, gesellschaftlichen Zusammenhängen, Umständen oder Nützlichkeiten“. (Orange, 79) Wahrheit ist diesem Verständnis nach Ergebnis konstruierter theoretischer Strukturen und nicht Ergebnis der Subjektivität des Individuums.

Goldberg (1988) sieht Relativismus zuallererst bestimmt als Verwurf aller objektivistischer Epistemologie: „Relativismus ist eine Sichtweise, die die Welt für eine variable Sache hält, die keine inhärente Zusammensetzung haben muss, wie wir es entscheiden, wenn wir sie kategorisieren.“ (44) Auch der Subjektivist verneint universelle Wahrheiten. Er erkennt aber im Gegensatz zum Relativisten, der Wahrheit in „seiner“ jeweiligen theoretischen Struktur findet, diese ausschließlich im Individuum. Auch Bernstein (1983) sieht in dem Anspruch des Relativismus, dass es „keine höhere Bezugnahme geben kann als ein vorgegebenes konzeptionelles System“ (11), also etwa ein Sprachspiel, dessen definierendes Kriterium. Wichtig ist seine Begründung, nämlich, dass es keinen „substantiellen Überbau (gibt), in dem völlig unterschiedliche und alternative Systeme vergleichbar wären – kein universeller Standort, der irgendwie außerhalb und über diesen konkurrierenden Alternativen stehen könnte“. (Bernstein, 12)

Im Unterschied zum Subjektivismus aber fordert der „Relativismus nicht notwendigerweise, dass etwas Subjektives in diesen Systemen, Paradigmen und

Praktiken existiert“. (ebd.) Wiewohl Relativismus im Verständnis der Intersubjectivity Theory der psychoanalytischen Situation eher entspricht als der wissenschaftliche Positivismus, bleibt der Relativismus „verwundbar für den traditionellen Vorwurf der Inkohärenz“. (Orange 2004, 80) Damit ist das zuvor genannte Verneinen aller universellen Standards angesprochen. Konsequenterweise angewandt bedeutet dies, dass man epistemologische Theorien, also etwa Positivismus und Relativismus, im Sinne des Letzteren nicht vergleichen kann – weil dies eine nichtrelativistische erkenntnistheoretische Position voraussetzen würde, die wiederum von einer externen, also nichtrelativistischen erkenntnistheoretischen Position evaluiert werden müsste, welche wiederum ... ad infinitum. Um also den Relativismus unter anderen Theorien als Epistemologie wählen zu können, muss man eine nichtrelativistische Position einnehmen.

3. Objektivismus vs. Realismus

Dem Ziel, einerseits die aufgezeigten Schwächen der Konzeptionen Subjektivismus und Relativismus zu überwinden, andererseits ein Verhältnis subjektiver Erfahrungswelt zur praktischen Realität zu generieren, dient die dritte Gegenüberstellung der „-ismen“: Objektivismus vs. Realismus. Gemeinsames Kriterium der unterschiedlichen Spielarten des Objektivismus ist der Anspruch auf universelle Beurteilungskriterien, also ob etwas wahr oder falsch ist. Eine Form dieser erkenntnistheoretischen Konzeptionalisierung, der Empirismus, behauptet etwa als letzte Instanz „objektive Realität“ bzw. „Tatsachen“. (sing. Orange, 81)

Popper (1959) fordert als Kriterium von Wissenschaftlichkeit, dass eine Theorie falsifizierbar ist. Er sieht darin unter anderem ein konstitutives Kriterium für die ständige Weiterentwicklung von Wissen. Dieses Kriterium – dass Anhänger einer Theorie angeben müssen, welche experimentellen Ergebnisse zur Falsifizierung der Theorie führen würden – schließt neben anderen humanistischen Wissenschaften auch die Psychoanalyse von „wahrer Wissenschaftlichkeit“ bzw. der Zuerkennung „kognitiver Signifikanz“ aus. Objektivistische Vertreter der Psychoanalyse folgen demgemäß einem völlig anderen Beobachtungsmodell: Exemplifizierbar ist dies wiederum am Begriff der Übertragung. Sie verstehen Übertragungsphänomene als Verzerrungen, die vom beobachtenden Psychoanalytiker als der Realität unangemessen benannt werden können (und sollen) bzw. verstehen psychologische

Gesundheit als (gradueller) Ausdruck korrekter, also gelingender „Realitätsprüfung“. (vgl. Waelder 1956)

In der Tradition der post-empirischen Wissenschaftsphilosophie (Feyerabend, Kuhn) stehend, arbeitet die Philosophin Mary Hesse (1980) „radikale Unterschiede“ zwischen natur- und geisteswissenschaftlichem Denken heraus, die sie in fünf Punkten formuliert. Dabei zeigen sich große Übereinstimmungen mit Positionen der Intersubjectivity Theory, die anhand zweier Punkte der von Hesse formulierten Gegensätzlichkeiten von Natur- und Geisteswissenschaften hier angedeutet werden:

1) In den Naturwissenschaften, so Hesse, geht man davon aus, „dass Erfahrung objektiv, überprüfbar und unabhängig von einer theoretischen Erklärung ist“, während für Geisteswissenschaften gilt, dass das, „was als Datum zählt, von der theoretischen Interpretation abhängt, und die Fakten selbst erst im Lichte der Interpretation rekonstruiert werden müssen ...“ (Hesse 1980, 170). Dazu, in unmittelbarem inhaltlichem Zusammenhang, nennt Hesse als kennzeichnende Gegensätzlichkeit, dass 2) Bedeutungen in den Naturwissenschaften von Fakten unabhängig sind, wohingegen Bedeutungen in den Geisteswissenschaften „erst Tatbestände schaffen, weil Daten aus Dokumentationen, Inschriften, intentionalem Verhalten, gesellschaftlichen Regeln, menschlichen Artefakten ... bestehen, die von den jeweiligen Bedeutungen für die betreffende Person nicht trennbar sind. (sing. Hesse, 171)

Die Pointe von Hesses Ansatz besteht nun darin, dass sie diese vermeintlich strikten Gegensätzlichkeiten von Natur- und Geisteswissenschaften im Sinne postempiristischer Wissenschaftsphilosophien infragestellt. Für die zuvor angeführten zwei Bestimmungen bedeutet das etwa Folgendes:

1) In den „Naturwissenschaften sind Daten nicht unabhängig von Theorien. Was als Datum zählt, muss im Lichte theoretischer Interpretationen bestimmt werden und 2) werden Bedeutungen in den Naturwissenschaften von der Theorie bestimmt, sie werden anhand theoretischer Kohärenz als in Übereinstimmung mit Fakten verstanden. (sing. Hesse, 171f) Indem Hesse also die definitorischen Merkmale von Geistes- bzw. Naturwissenschaften austauscht, zeigt sich, dass deren existierenden

Unterschiede „nicht in einem honorigen Status so genannter objektiver Tatbestände“ (Orange, 83) besteht.

Damit öffnet sich der Raum für eine differenziertere Möglichkeit zur Konzeptionalisierung von Realität: denn die „Ablehnung von Objektivismus impliziert nicht notwendigerweise die Unwahrheit jeder Form von philosophischem Realismus“. (ebd.) Unter Realismus wird dabei die Annahme verstanden, dass es etwas gibt, das unabhängig von unserem Meinen existiert, und dass dieses Etwas entdeckt bzw. beinahe umfassend gewusst werden kann. „Ein moderater perspektivischer Realismus oder hermeneutischer Pragmatismus kann ... sowohl die gegebenen (ursprünglichen, unvermeidlichen) und die interpretierten (organisierten, konstruierten) Aspekte des Erlebens“ (Orange 2004, 101) – given and made – erkennen.

Kehrt die Intersubjectivity Theory damit nicht zu einem Freud'schen Dualismus von psychischer und äußerer Realität zurück? Nein, denn sie bezieht ihr Verständnis des Realen von der entsprechenden Konzeption bei Ch. S. Pierce: „Das Reale ... ist das, worin schließlich über kurz oder lang die Informationen und das logische Denken enden.“ (Pierce 1868, 168 zit. n. Orange 2004, 84) weswegen es unabhängig von subjektive Zuschreibungen („Unwägbarkeiten“) ist. Während der empirische Realismus in der Form von Korrespondenztheorien vor der (auch naturwissenschaftlichen, etwa quantenphysikalischen) Erkenntnis der unhintergehbaren Beeinflussung des Beobachteten durch den Beobachter (bzw. Akt des Beobachtens) als unzulänglich erscheint, stellen Konzeptionen, die den Prozesscharakter von Realität betonen, eine in intersubjektive Theorien implementierbarere Form von Realismus dar: etwa wenn Wahrheit als Produkt einer dialogisch verfassten (qualifizierten) Gemeinschaft konzeptionalisiert wird.

Als eine mögliche Version dieses „kommunikativen oder intersubjektiven Realismus“ sehen die Intersubjektivisten einen Perspektivismus, der „Realität als sozialen oder sozial artikulierbaren Prozess“ (Orange 2004, 84) versteht. Dieses intersubjektiv-perspektivische Realismuskonzept geht idealtypischerweise davon aus, dass jedem Teilnehmer aus einer spezifischen Perspektive ein Aspekt der Realität zukommt. Der subjektive Zugang zur Wahrheit ist also partiell, kann aber im Gespräch in Richtung

auf das Ganze erweitert werden. Gemäß diesem epistemologischen Verständnis formuliert die Intersubjectivity Theory, dass „die einzige Wahrheit oder Realität, zu der Psychoanalyse sich einen Zugang verschaffen kann, die subjektive Organisation von Erfahrung, auftauchend in einem intersubjektiven Kontext“ (Stolorow et al. 1996), ist. Diese subjektive Organisation von Erfahrung stellt zugleich eine „Perspektive auf eine umfassendere Realität“ (Orange, 85) dar. In ihrem Verständnis ist diese Realität niemals völlig erschließbar, aber im Dialog zunehmend begreif- bzw. artikulierbar.²⁶

Damit steht die Intersubjectivity Theory einerseits philosophisch – Husserl – und psychoanalytisch – Kohut (äußere Ereignisse sind überhaupt nur bedeutsam, insofern sie der Patient erlebt) – in der Tradition eines strikt subjektiven Verständnisses von Erfahrung; andererseits konzeptionalisiert sie dieses als vereinbar mit der Möglichkeit eines perspektivischen Realismus: das Reale als auftauchender, selbstkorrigierender hermeneutischer Prozess, der nur teilweise über persönliche Subjektivität zugänglich ist, aber im qualifizierten Dialog zunehmend verstehbar wird.

2.3.4 Fazit Epistemologisches Verständnis

Die Intersubjectivity Theory bezeichnet ihr epistemologisches Verständnis „Perspektivischen Realismus“. Atwood und Stolorow entlehnen den Begriff aus Husserls transzendentaler Phänomenologie und bereichern ihn durch Kohuts Forderung, dass sich der Bereich der Psychoanalyse auf das beschränkt, was durch Introspektion und Empathie zugänglich ist

Wie die Selbstpsychologie konzeptionalisiert also die Intersubjectivity die Erfahrung des Subjekts als „legitimen Ausgangspunkt der Psychoanalyse“. Dieses Verständnis entspricht aber keinem radikalen Relativismus. „Subjektivität umfasst sowohl den Prozess als auch die Aktivität organisierender Erfahrung und das Ergebnis dieser Organisation als relativ überdauernde Konfiguration.“ (Orange 2004, 76)

Wiewohl objektivistische Ansprüche nach grundsätzlichen und universellen Kriterien für die Beurteilung von Erfahrung in den Dimensionen Wahrheit oder Richtigkeit – etwa im Sinne des Empirismus – entschieden zurückgewiesen werden, findet

²⁶ Das entsprechende Modell für die Anreicherung der Aspekte im Dialog sieht die Intersubjectivity Theory im Hermeneutischen Zirkel bzw. in der Horizontverschmelzung. (siehe dazu Kapitel 4.2)

„Realität“ Eingang in die Theorie. Vorgestellt wird diese als spezifische Perspektive, die jeder Teilnehmer an einer Untersuchung hat und die jeweils einen Aspekt von Realität darstellt. Die partiellen Aspekte der Wahrheit sind im Dialog erweiterbar. Damit erweitert die Intersubjectivity Theory Kohuts Epistemologie. Während die Selbstpsychologie den Bereich der Psychoanalyse im subjektiven Erleben des Patienten definiert, konzeptionalisiert die Intersubjectivity zusätzlich einen phänomenologischen Zugang zum Realen als auftauchenden, selbstkorrigierenden dialogischen Prozess.

Die Intersubjectivity Theory sieht die Umsetzung dieses Zugangs und die Wahl einer entsprechenden Theorie an das Konzept der Fehlbarkeit (Fallibilismus) gebunden. Dieses auf Ch. S. Pierce zurückgehende Konzeption wird im nächsten Kapitel vorgestellt.

2.4 Das Wissenschaftsverständnis der Intersubjectivity Theory

Die Intersubjectivity Theory sieht vor dem Hintergrund ihrer epistemologischen Konzeption, dem perspektivistischen Realismus, subjektive (partielle) Aspekte der Wahrheit als im Dialog erweiterbar an. Die Umsetzung dieser Möglichkeit sieht sie an das Konzept der Fehlbarkeit (Fallibilismus) gebunden. Dies erachtet sie auf allen theoretischen Abstraktionsebenen als notwendige Bedingung: also etwa in der Entwicklung des psychoanalytischen Diskurses, da dessen paradigmatische Annäherung an hermeneutisch-phänomenologische Weisen des Verstehens an ein „weicheres“ Verhältnis zwischen Metapsychologie und Wahrnehmung gebunden ist. Was darunter gemeint ist, wird im Folgenden erläutert.

2.4.1 Kriterien für eine psychoanalytische Theoriewahl

Jede psychoanalytische Theorie ordnet den Analytiker und den Patienten im intersubjektiven Feld spezifisch zu. „Theorien beziehen sich auf verschiedene Wege, mit Menschen zusammenzusein.“ (Orange 2004, 62) Es ist also unmittelbar einsichtig, welchen Stellenwert die Intersubjektivisten der jeweiligen psychoanalytischen Theorie für das Verstehen zuschreiben. Sie formulieren drei allgemeine Gütekriterien für eine Theoriewahl:

1. Erlaubt ein psychoanalytischer Rahmen größere Reichweite und Allgemeingültigkeit als vorhergegangene? Erlaubt er eine breitere und einheitlichere Perspektive?
2. Erlaubt dieser Rahmen Selbstreflexion und Selbstkorrektur? Schließt sich die Theorie in den zu erklärenden Bereich selbst ein?
3. Vergrößert der Rahmen die Fähigkeit, empathischen Zugang zu subjektiven Welten in umfassender je individueller Ausprägung zu gewinnen. (sing. Stolorow et al 1996, 22)

2.4.2 Fehlbarkeitsbewusstsein

Neben einer sinnvollen Theoriwahl sehen die Intersubjektivisten im Fehlbarkeitsbewusstsein (Fallibilismus) die Bedingung der Möglichkeit einer sinnvollen Epistemologie des mitmenschlichen Verstehens. Was ist mit Fallibilismus gemeint? Mit dem von J. S. Pierce eingeführten Begriff ist ein philosophisch begründetes Konzept bzw. eine damit verbundene Haltung angesprochen, die von der Einsicht in die unvermeidliche Partikularität bzw. Vorläufigkeit allen Wissens und Verstehens weiß und zudem die Möglichkeit des Irrtums als Bedingung der Möglichkeit allen Wissens betrachtet. Das Wort „Fehlbarkeit“ findet als Reaktion auf die Erklärung der römisch-katholischen Kirche von der Unfehlbarkeit des Papstes Eingang in den philosophischen Diskurs.²⁷ Darin bezieht sich der Terminus auf die von erkenntnistheoretischen Überlegungen abgeleitete Annahme, „dass wir uns sicher sein müssen, dass wir wissen“ (Bernstein 1983) Bernstein versteht dies als Ausdruck einer „Cartesianischen Angst“. (ebd.)

In seiner positivistischen Variante zeigt sich dieses Konzept etwa in metapsychologischen Theorien (z. B. der einflussreichen Metapsychologie von Melanie Klein), die davon ausgehen, dass es ein sicheres, zeit- und kontextinvariantes Wissen über das Funktionieren des Menschen gibt. Die Entwicklung von psychoanalytischen Theorien beschränkt sich demgemäß auf die Adaption bzw. verbesserte Anwendung (Technik) eines im „Wahrheitskern“ verfügbaren Wissens. Die Intersubjectivity Theory kritisiert diese positivistisch geprägte Konzeptionalisierung metapsychologischen Wissens.

²⁷ J. S. Pierce spricht von „reuevoller Fehlbarkeit“, um diesen Zusammenhang zu unterstreichen.

Im Folgenden werden die philosophischen Argumente dieser Kritik skizziert. Ich zeichne dabei im Wesentlichen jene Argumentationen nach, die die Intersubjektivisten zur philosophischen Grundierung ihrer Kritik an metapsychologischen Konzepten heranziehen bzw. aus denen sie das alternative Konzept des Fallibilismus entwickeln.

J. S. Pierce beschreibt in „The Fixation of Belief“ (1877) verschiedene Methoden, die von Menschen angewandt werden, um nicht den „Irritationen des Zweifels“ ausgesetzt zu sein. Pierce wählt als Referenz die Naturwissenschaften, nach deren Implementierung des kopernikanischen und darwinistischen Paradigmenwechsels. (Natur-)Wissenschaft, so Peirce, ist „eine öffentliche und sich selbst korrigierende Methode, bei der jede unerwartet auftretende neue Tatsache neue Hypothesen generiert.“ (zit. n. Orange 2004, 65) „Überlebt“ eine Hypothese, wird sie zur Theorie, bis das nächste unerwartete Phänomen erscheint. In diesem Sinne bedeutet Glaube einen Mangel an aktuellem praktischem Zweifel.

Das erkenntnistheoretische Gewicht, das dem Fallibilismus zukommt, zeigt sich in folgender Überlegung: Voraussetzung dafür, dass überraschende Tatsachen überhaupt auftauchen können, ist ein nicht deterministisches Verhältnis von Theorie zu Empirie. Pierce nennt dies (theoretische) „Überzeugungen in Schwebe halten“. Dies ist deswegen so bedeutsam, weil es die Voraussetzung darstellt, dass der Untersuchungsprozess und die Weiterentwicklung von Wissen selbstkorrektiv gehalten werden können. Pierce konzipiert in diesem Sinne auch seinen Wahrheitsbegriff. Kriterium dafür, dass etwas als wahr gilt, ist eine „auf lange Sicht“ von der Gemeinschaft der Untersucher geteilte Meinung.

Auch Popper und Kuhn untersuchen den Prozesscharakter und die Bedeutung der wissenschaftlichen Gemeinschaft für die Suche nach Wahrheit. Während Popper (1959) in der Beibehaltung von Annahmen, die prinzipiell oder praktisch nicht falsifizierbar sind, den entscheidenden Hemmschuh für die Weiterentwicklung bzw. Veränderung wissenschaftlicher Theorien erachtet, zeigt Kuhn (1976) den Ablauf von Theorien bzw. Paradigmenwechsel als Prozess, in dem sich alt und neu antagonistisch gegenüberstehen. Die jeweiligen Vertreter kämpfen darum, ihre eigenen Theorien als Paradigma auf dem entsprechenden Gebiet durchzusetzen.

Dabei, so Kuhn, treten neue Ideen allgemeinen Widerständen entgegen. Als Verursacher sieht er den Wissenschaftsbetrieb bzw. dessen Organisationsstruktur: Zeitschriften, Lehrpläne, Konferenzen, Lehrstühle etc.

Wie kommt es aber dann überhaupt zu Paradigmenwechsel? Kuhn vertraut (schlussendlich) darauf, dass sich vernünftige Gründe durchsetzen. Demgemäß sieht er Paradigmenwechsel materiell darin begründet, dass keine Theorie alle Phänomene, die sie beobachtet, erklären kann. „Theorien sind notorisch unterdeterminiert.“ (Ornstein 2001, 274) So stellt (idealtypischerweise) zwar jene Theorie, die die meisten Phänomene erklären kann, den herrschenden Erklärungszusammenhang dar; der Fortschritt innerhalb jedes (also auch konkurrierenden) theoretischen Systems wird aber dadurch vorangetrieben, indem die Phänomene, die die Theorie nicht erklären kann, registriert werden bzw. sich ansammeln. Kuhn nennt diese Phänomene „Anomalien“ (Kuhn 1976). Dieser Prozess dauert so lange an, bis eine neue oder konkurrierende Theorie den Datenbestand umfassender zu erklären vermag – dann vollzieht sich der Paradigmenwechsel.

Welche Konsequenzen zieht die Intersubjectivity Theory nun aus diesen Überlegungen für die Entwicklung ihrer eigenen Konzeption? Einerseits kritisiert sie mit der gewonnenen epistemologischen Perspektive positivistische metapsychologische Entwürfe, andererseits zeigt sie eine Tradition psychoanalytischen Denkens als sukzessive Entwicklung hin zu einem hermeneutischen Verständnis des mitmenschlichen Verstehens auf

Atwood und Stolorow stellen mit „Structures of Subjectivity“ 1984 einen methodischen Beitrag über die Struktur des Subjekts vor, der sich von vorgefassten Annahmen über Motivation und Persönlichkeit radikal trennt. Statt an metapsychologischen Konzepten (wie Triebstruktur oder Strukturmodell bei Freud oder den verdinglichenden Momenten in Kohuts Selbst-Konzeption) festzuhalten, empfehlen sie als Referenz die „subjektive Organisation der Erfahrung des Patienten von seinem Selbst und Anderen“. (Orange 2004, 69). Zudem fordern sie eine Neuformulierung von therapeutischem Prozess, menschlicher Motivation und Pathologie in erfahrungsnahen Begriffen.

Entscheiden für das spätere Verständnis der Intersubjektivisten und deren theoretischen Kurzschließens mit hermeneutischen Verfahren ist die Neukonzeptionalisierung im Bereich der Metapsychologie (wie gezeigt an der Entwicklung des Begriffs der Gegenübertragung). „Um zu erklären, wie der Analytiker zuhört, ersetzen sie die Erwartungen, die der Metapsychologie entnommen werden, durch die persönliche organisierende Aktivität von Analytiker und Patient.“ (ebd.)

Mit der weiteren Entwicklung der Intersubjectivity Theory entwickelt sich auch die Konzeption der Psychoanalyse als Theorie mitmenschlichen Verstehens weg von metapsychologischen bestimmten in Richtung dialogisch-hermeneutischer Vorstellungen. Im Zentrum steht dabei der intersubjektive Charakter der wechselseitigen Suche nach Verständnis. Auch hier greifen die Intersubjektivisten auf grundierendes Wissen in epistemologischen und philosophischen Konzeptionen zurück. Etwa in methodologischen Konsequenzen, die der Quantenphysik entstammen. In Analogie zu modernen naturwissenschaftlichen Erweiterung des objektiven Beobachtens: der Beobachtende beeinflusst das zu Beobachtende, da Letzteres nur im Rahmen seiner Tätigkeiten sichtbar wird (Jaenicke 2003), verknüpfen die Intersubjektivisten mögliches Verstehen von Selbst und Anderem mit der Bedingung der Kontextualität: „... die Organisation der subjektiven Erfahrung des Patienten (ist) nur dann verständlich, wenn sie einem intersubjektiven Zusammenhang entnommen wird.“ (Orange 2004, 69)

Leitfaden der bisherigen Darstellung war die Entwicklung vom positivistisch bestimmten Konzeptionen von Verstehen hin zu hermeneutischen. Mit der Entwicklung der Intersubjectivity Theory scheint dieser Prozess weit fortgeschritten – dass die Suche nach (objektivistischen) Sicherheiten im aktuellen psychoanalytischen Diskurs jedoch nicht überwunden ist, alte Paradigma um ihre nach wie vor bestehende Gültigkeit im Sinne Kuhns also „kämpfen“, zeigt sich exemplarisch an der Auseinandersetzung über die Begriffe Gegen-Übertragung. (siehe anschließendes Kapitel) oder Deutung.²⁸ Denn die Vorstellung einer „konkreten Deutung“ fußt hier nicht auf der unmittelbaren Wahrnehmung und dem

²⁸ Grundsätzlich gilt dies für alle technischen Regeln, wenn sie ohne Bezug auf die Erfahrungen des Patienten angewandt werden. Deswegen verwirft die Intersubjectivity Theory auch Anweisungen wie die Grundregel bzw. aufseiten des Analytikers Neutralität.

nachfragenden Dialog über dessen Bedeutung, sondern auf der konkreten Anwendung metapsychologisch fixierter Grundannahmen.

Die Intersubjektivisten kritisiert dies nicht aus der Perspektive eines rein phänomenologischen Verständnisses, wie es etwa Husserls Versuch seiner transzendentalen Phänomenologie (1931) darstellt. Vorannahmen auszuklammern, um das Wesen der Ideen zu schauen, also zur „reinen Erfahrung“ zu gelangen, verwerfen sie als unmögliche erkenntnistheoretische Position: Beobachtung und auch Wahrnehmung ist immer (vor)strukturiert bzw. gibt es genau genommen kein Verstehen ohne Theorie. (siehe Kap. 2.3.3 Perspektivischer Realismus) Jenseits dieser strikten Gegensätzlichkeit zwischen reiner Wesensschau und theoretisch konkretisierender Beobachtung sehen die Intersubjektivisten in der fallibilistischen Forderung Pierce', „Theorie in Schwebе zu halten“, Spielräume des Verstehens eröffnet.

2.5 Fazit Intersubjectivity Theory

Der Wechsel vom Trieb zum Affekt ist aus Sicht der Intersubjectivity Theory die anthropologische bzw. metapsychologische Voraussetzung für die Entwicklung eines am Intersubjektiven orientierten Verständnisses der Psychoanalyse dar. Kohuts epistemologische Wende hin zum subjektiven Erleben und die (potentielle) Überwindung eines Subjekt-Objekt-Denkens (bzw. Subjekt-Subjekt-Denkens) durch das Konzept des Selbstobjekts stellen weitere entscheidende Momente dieser Entwicklung dar. Daran anknüpfend, markieren die Intersubjektivierung des introspektiven Einfühlungsverfahrens als Dialog (von der Gegenübertragung zur Co-Konstruktion) bzw. ihre perspektivische Erweiterung in Richtung Realität genuine Leistungen der Intersubjectivity Theory.

Im Zentrum ihrer Konzeption steht ein aus philosophischen Überlegungen entwickeltes systemisches Verständnis des Verhältnisses von Subjektivität im intersubjektiven Feld: als Organisation von Wahrnehmung. Sie beansprucht damit, die Spannungen zwischen interpersonalen (interaktionellen) und intrapersonalen (intrapsychischen) Konzepten metatheoretisch gelöst zu haben.

Im Ersatz des Triebkonzepts durch die subjektive Erfahrung der Getriebenheit (Jaenicke), durch einen Affektzustand, sehen die Intersubjektivisten also eine entscheidende Entwicklung in Richtung Intersubjektivität. Im Unterschied zu den im Inneren eines psychischen Apparates entstehenden Trieben ist Affektivität von Beginn an systemisch (fehl)reguliert und impliziert damit eine Kontextualisierung der menschlichen Motivation. Kontextualisierung bezieht sich hier auf ein Verständnis von Subjektivität: „Ein erlebendes Subjekt zu sein bedeutet, in den intersubjektiven Kontexten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft positioniert zu sein.“ (Orange, 2004)

Die wechselseitige Bestimmtheit des Affektes (bzw. seiner Regulation) öffnet die Psychoanalyse in Richtung 2-Personen-Verständnis. Ergänzt durch ein anderes Verständnis des Unbewussten macht dies die Vorstellung des psychoanalytischen Prozesses als um die Deutung des Analytikers zentriertem archäologischem Verfahren²⁹ obsolet. Kohuts epistemologische Ausrichtung auf das subjektive Erleben und seine Konzeption des Selbstobjekts stellen die für die Intersubjectivity Theory entscheidenden Entwicklungen dar – sie ermöglichen einen Anschluss ihrer als Metatheorie der Subjektivität entstandenen Theorie an metapsychologischen Konzeptionen. Zentral dabei ist ihre Ausrichtung auf die subjektive Erfahrung im intersubjektiven Feld.

Die Intersubjectivity Theory entwickelt mithilfe eines Subjektbegriffs als Organisation von Erfahrung und der Erweiterung der psychoanalytischen Begegnung als Dialog eine Theorie des Verstehens jenseits erkenntnistheoretisch verdinglichender Subjekt-Objekt-Modelle. Nicht mehr die (ums Selbstobjekt erweiterte) intrapsychische Welt und damit der Verfasstheit des Selbst, und auch nicht die aus zwei (oder mehr) als getrennt vorgestellten Subjekten entstehenden Interaktionen, sondern die Organisation von Erfahrung, die sich an der Schnittfläche im intersubjektiven Feld bildet, stehen im Mittelpunkt ihres Erkenntnisinteresses. Ihr Begriff der Intersubjektivität bezieht sich auf dieses „Dazwischen“.

In Erweiterung eines strikten Subjektivismus (Husserl, Kohut) eröffnet die Intersubjectivity Theory im Konzept des Perspektivischen Realismus zudem einen

²⁹ Freuds archäologische Metapher für den psychoanalytischen Prozess legt nahe, dass Wirklichkeit entdeckt bzw. zurückerobert werden kann im Sinne einer Rekonstruktion der Vergangenheit.

Bezug zur Realität. Entsprechend ihrer Ausrichtung an der subjektiv-intersubjektiven Erfahrung wird dieser Bezug aber nicht als ein zu verinnerlichendes (mental repräsentiertes) Außen konzeptionalisiert, sondern als gegebene („given“) und interpretierte („made“) Aspekte von Erfahrung. Gegebenes meint etwa ein grobes, unleugbares Ereignis („Das ist so“), Gemachtes die Bedeutung gebende Organisation dessen im intersubjektiven Kontext.

Wiewohl das Gegebene und das Gemachte für die Intersubjektivisten notwendige Bedingungen für die Möglichkeit von Erfahrung darstellen, bleibt ihre Bezugspunkt die „Wirklichkeit“, wie sie sich im intersubjektiven Feld organisiert (sing. Orange 2004, 115) Denn „die Wirklichkeit, die sich im Zuge einer menschlichen tiefen Bezogenheit formt, ist eine intersubjektive.“ (Stolorow, Brandchaft, Atwood 1996, 21) Anders gesagt: Es geht nicht um Realität, sondern um intersubjektive generierte Bedeutungen. (siehe Abschnitt 3) Der Einfluss vergangener intersubjektiver Erfahrungen wird dabei als Wirkung Organisierender Prinzipien im gegenwärtigen aktuellen Feld berücksichtigt und durch philosophische Überlegungen (Gadamer) basiert. Wie sich Bedeutungen darin formen bzw. formulierbar werden, steht im Zentrum der Frage mitmenschlichen Verstehens.

3. Abschnitt

Versuch einer Gegenüberstellung: G. H. Meads Symbolvermittelter Interaktionismus

Vor dem letzten Abschnitt soll der Frage nachgegangen werden, inwieweit die Intersubjectivity Theory kritische Überlegungen zur Konzeption des Symbolvermittelten Interaktionismus von G. H. Mead bereitstellen kann bzw. vice versa. Dabei wird zunächst Meads Entwicklung der anthropologischen Kommunikation über den Begriff der Bedeutung im Überblick dargestellt. Ergänzend wird die auf Meads intersubjektives Verständnis gründende Kommunikationstheorie von Habermas skizziert. Im Anschluss daran werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede vor allem anhand des Begriffs der Bedeutung dargestellt. Abschließend sollen die aus dem Verlauf des psychoanalytischen Diskurses von einem einfühlungshermeneutischen zu einem dialogisch orientierten Verständnis aufgewiesenen kritischen Argumente Meads Konzeption der anthropologischen Kommunikation gegenübergestellt werden.

3.1 Pragmatische Kritik an der Bewusstseinsphilosophie

Im Zentrum des Erkenntnisinteresses der Gründerväter des amerikanischen Pragmatismus – Charles Sanders Peirce (Logiker), John Dewey (Philosoph), William James (Psychologe und Philosoph) und G. H. Mead (Philosoph und Sozialpsychologe) – stand die Konzeptionalisierung des Zusammenhangs von Handeln und Bewusstsein. (sing. Joas und Knöbl 2004, 186) Damit brachen die Pragmatisten mit einer Grundprämisse neuzeitlicher westlicher Philosophie: dem Individuum als Ausgangspunkt wissenschaftlichen Analysierens.

Die auf Descartes zurückgehende Fundamentalisierung der Philosophie auf ihre einzige, vor dem systematischen Zweifel sichere Basis: dem Selbstbewusstsein³⁰ (Selbstgewissheit des Ichs), bereitete in Form der „Bewusstseinsphilosophie“ große theoretische Schwierigkeiten. Vor allem die als „radikaler Dualismus zwischen dem Ich (der Seele, dem Geist, dem Bewusstsein ...) einerseits und der objektiven, belebten oder unbelebten Welt andererseits“ (Joas und Knöbl, 187) führte zur drängender werdenden Frage, wie denn das wegen des grundlegenden Zweifels von

³⁰ Exakter ist die Bezeichnung Selbstbewusstheit, die M. Dornes in anderem Zusammenhang (Mentalisierung) für die Entstehung eines Bewusstseins über sich selbst verwendet. Zur Verdeutlichung werde ich auf den Begriff alternierend zurückgreifen.

seiner restlichen Um- und Mitwelt herausgelöste Ich wieder zu dieser: also den Objekten und Subjekten kommt. Mit den Argumenten, dass praktischerweise nicht alles zugleich bezweifelbar ist und willentliches Zweifeln ein Widerspruch in sich selbst darstellt – da es eine Form von Gewissheit voraussetzt –, plädierten die Pragmatisten für eine praktikablere philosophische Haltung zum Zweifel: beschränkt auf jene Momente, in denen dieser konkret in Handlungssituationen auftaucht.

Die Pragmatisten sprachen dem cartesianische „Cogito, ergo sum“ also dessen Stellung als Ausgangspunkt philosophischen Denkens ab und ersetzten es durch die Vorstellung, dass Bewusstsein erst im Handeln entsteht. Anders gesagt: Bewusstsein, Geist, Denken werden aus ihrer funktionalen Bedeutung für das Handeln analysiert. Konkret sind es Situationen, in denen der gewohnte Handlungsablauf durch das Auftreten eines Problems unterbrochen ist. „Es sind Problemsituationen, in denen der Handelnde irritiert und dadurch zwangsläufig auf neue Dinge und Aspekte aufmerksam wird und diese dann zu ordnen und zu verstehen sucht, kurzum: zu denken beginnt.“ (Joas und Knöbl, 189)

Dabei wird die idealistische Position, dass aus dem Geist (Inneren) das Handeln (Äußere) folgt, umgedreht: Bewusstsein ist nicht mehr ein im Einzelnen isoliertes Phänomen, sondern entsteht im Zuge des Handelns, besitzt also kooperativen Ursprung. Die Folge war ein für das Ende des 19. Jahrhunderts radikal gewendetes Mensch-Verständnis: „Ich“ wird als sinnlich, in der Welt und Mitwelt stehend verstanden, der Mensch (als Handelnder) nicht mehr als ein passives, festgesetztes (inneren oder äußeren) Reizen ausgeliefertes, sondern als aktives, Responsivität suchendes und problemlösendes Wesen verstanden.

Meads Analyse bezieht sich nicht auf Handlungssituationen zwischen Mensch und seiner Umwelt, sondern Situationen interpersonalen Handelns. Sein Ziel ist es, die soziale Entstehung von Selbst-Bewusstheit nachzuweisen und damit die Ich-Lastigkeit der Bewusstseinsphilosophie zu überwinden. Vor dem Hintergrund der Frage, wie Bewusstsein im Handeln entstehen kann, beginnt er den Prozess der Verständigung zu analysieren: Wie wirkt das Ich auf den Anderen ein, insofern dieser auf das Ich (Mich) reagiert? Die Annahme, dass mein Ich in der Reaktion der anderen Person auf mich zurückgespiegelt und erst dadurch erfahrbar wird, wird zum

Grundstein für Meads Theorie der Identitätsbildung, des Symbolischen Interaktionismus. Die Entstehung des Selbstbewusstseins sieht er an die kooperativen Abstimmungsnotwendigkeiten gemeinsamen Handelns gebunden, und insofern ist es nur als Handelnder unter Handelnden nachvollziehbar. Wie Mead seine Konzeption entwickelt, wird nachfolgend vorgestellt. Der Begriff der Bedeutung steht dabei im Zentrum der Überlegungen.

3.2 Entwicklung des anthropologischen Kommunikationsmodells von Mead anhand des Begriffs der Bedeutung

Bedeutung ist für Mead das „Bewusstsein des Zusammenhangs eigener Handlungen und antizipierbarer Reaktionen des Anderen“. (Joas 1989, 105) Was ist damit gemeint bzw. wie entwickelt Mead dieses Verständnis? Zunächst einmal ist etwas damit nicht gemeint: dass sich Bedeutung von Handlungen als Nachahmung verstehen lassen. Damit stellt sich Mead gegen die Überlegung, dass Nachahmung die Voraussetzung für Bedeutungsverstehen ist. Vielmehr setzt Nachahmung bereits ein soziales Bewusstsein voraus. „Nicht durch Nachahmung erwerben wir die für das Verstehen der Bedeutungen von Handlungen notwendigen inneren Repräsentationen von Handlungen, sondern die Fähigkeit zu diesen inneren Repräsentationen erlaubt uns sowohl Verstehen wie bewusste Imitation.“ (Joas 1989, 99) Dies ist für Meads Anliegen des Nachweises einer sozial grundierten Selbstbewusstheit insofern wichtig, da die „bloße“ Nachahmung bedeuten würde, dass kollektives Handeln die Aneinanderreihung von ursprünglich individualistischen Handlungsintentionen wäre. Der Ausgangspunkt der Analyse ist damit weg vom Bewusstseinspsychologischen hin zum Sozialpsychologischen verschoben. Es sind soziale Handlungsprozesse, die der „bedeutungskonstituierenden sprachlichen Verständigung zugrundeliegen“. (ebd.)

Mead hält dabei an einer interaktiven Abfolge von Reiz und Reaktion fest: „Wichtig ist an der sozialen Organisation von Verhalten ... dass das Verhalten eines Lebewesens einem Anderen als Reiz zu einer bestimmten Handlung dient, dass diese Handlung ihrerseits jenes erste Lebewesen zu einer bestimmten Reaktion reizt und dass sich diese Wechselwirkung in unablässiger Interaktion fortsetzt. Die Ähnlichkeit der Handlungen ist von geringer Wichtigkeit im Vergleich mit der Tatsache, dass die Handlungen eines Lebewesens implizit die Bedeutung einer

bestimmten Reaktion auf Handlungen eines anderen Lebewesens besitzen.“ (Mead 1987 GA 1, 206)

Mead grundiert Bedeutung also in den intersubjektiven Handlungen. Joas weist nun auf zwei Schwierigkeiten hin, die sich für Mead an dieser Stelle seiner Theorieentwicklung einer sozialen Herleitung der Bedeutung von Handlungen (und, wie sich zeigen wird, damit der Selbstbewusstheit) stellen: erstens der objektivistische Charakter eines Bedeutungsbegriffs, der als Reaktionshandlung des anderen Subjekts bestimmt ist; zweites die damit zugespitzte Frage, wie dem durch eine unmittelbare Situation bestimmten Begriff der Bedeutung universal (Erklärungs-)Charakter zukommen kann. (sing. Joas 1989, 100)

Eine wichtige Funktion für die Weiterentwicklung des Bedeutungsbegriffs kommt an diesem Punkt der theoretischen Entwicklung der Adaption von dem auf Wundts Sprachtheorie zurückgehenden Verständnisses der Lautgebärde zu. Wundts Psychologie³¹ sieht im Laut ursprünglich nur eine Gebärde, den Ursprung der Sprache mithin in primitiven Ausdrucksregungen, analog zu anderen Bewegungsformen. Er sieht in tierischen Gebärden in Unterschied zu Darwin keinen Ausdruck von Emotionen, sondern die Anfangsphase von Handlungen.

Da Wundt die so verstandenen Gebärden aber „als psychologisches Gegenstück zu emotionalen Bewusstseinszuständen“ (ders., 101) ins Einzelwesen rückversetzt, muss Mead den Gedanken von Wundt im Sinne seines erkenntnistheoretischen Interesses umfassend in den Handlungsablauf integrieren. Er tut dies, indem er das funktionale Verhältnis von Emotion und Gebärden auflöst: Gebärden offenbaren dem Anderen zwar Emotionen, aber dies ist nicht ihre Funktion. Vielmehr ist es einer „Hemmung der unmittelbaren Antriebe (geschuldet), die durch den Zwang zur Orientierung an den Frühphasen der Handlungen anderer Individuen entstehe, welche einen nach Abfuhr suchenden Emotionsstau hervorrufe“. (Joas 1989, 101)³²

³¹ Wundts Völkerpsychologie gilt als Vorläufer sozialpsychologischer Konzepte. Anhand von Sprache und Mythos versucht Wundt exemplifizierend nachzuweisen, dass eine individualistische Psychologie zugunsten einer Völker- oder Sozialpsychologie aufgegeben werden muss. Denn seiner Konzeption nach sind Phänomene wie Sprache und Mythos als Ausdruck der Einzelseele nicht verstehbar. (sing. Joas 1986, 96)

³² Meads Verständnis von Emotionen ruht dabei auf Überlegungen auf, die die Pragmatiker sukzessive entwickelt hatten. Verkürzt kann dieses vor allem auf James und Dewey zurückgehende Verständnis so wiedergegeben werden: Emotionen entstehen als Folge von konfliktuösen

Damit ist der argumentative Weg frei, Gebärdenkommunikation nicht als Ausdruck isolierter psychischer Akte (oder so verstandene Emotionen) zu verstehen, sondern Bedeutung in Handlungsaufgaben bzw. kooperativen Bewältigungen dieser zu fundieren: „Die erste Funktion einer Gebärde besteht in der wechselseitigen Anpassung von sozialer Reaktion und sozialem Reiz, die beide einer ständigen Veränderung unterliegen.“ (Mead GA 1, 212)

Warum aber ist das Wissen um die Bedeutung der eigenen Verhaltensreaktion so wichtig? Ihm kommt deswegen eine zentrale Stellung zu, weil es der Herausbildung von Selbstbewusstheit vorausgeht. Deswegen stellt sich der Sozialpsychologie vorab die Aufgabe, „den Mechanismus aufzuklären, durch den in der menschlichen Interaktion ein Bewusstsein von der Bedeutung sozialer Handlungen hat entstehen können“. (Honneth 1994, 118)

Mit der Integrierung des adaptierten Gebärdenbegriffs von Wundt und des damit einhergehenden anderen Verhältnisses von Gebärde und Emotion verändert Mead sein Konzept der Entstehung von Bedeutung nun im Sinne der Überwindung der zuvor geäußerten Problematik – die spätere Konzeption des Selbst in „Me“ und „I“ beginnt sich abzuzeichnen: Bedeutung wird nicht mehr objektivistisch als Reaktion des Anderen (miss)verstanden (s. o.), sondern „als Bewusstsein der spezifischen Reaktionsbereitschaft im Handelnden selbst gefasst“. (Joas 1989, 103) Objekt und Symbol müssen im Bewusstsein einer Bedeutung getrennt vorgestellt werden: das Ding und seine Bedeutung sind nicht dasselbe. Diese Trennung bezieht sich auf das Bewusstsein von Bedeutungen – und davon unterscheidet Mead die Existenz von Bedeutung selbst. Existenz von Bedeutung sieht Mead in der „voll habitualisierten Beziehung zwischen Handlung und Gegenstand, in der eindeutigen Zuordnung der Eigenschaften des Reizes zu den Zügen der Reaktion“. (ebd.)

Unmittelbar einsichtig wird der konstitutive Charakter, der dieser Unterscheidung für das Konzept der Selbstbewusstheit zukommt, durch Meads Feststellung, dass gerade in den habitualisierten Beziehungen, also dort, wo Bedeutung existiert, diese

Handlungen, genauer sind sie „als durch Handlungshemmung entstandene Auftreten des Antriebs im Bewusstsein aufzufassen“. (Joas 1989, 102)

nicht bewusst wird. Funktionalen (psychisch-ökonomischen) Gründen ist es geschuldet, dass diese Bedeutung unter die „Bewusstseinsschwelle“ sinkt.

Dadurch eröffnet sich die Frage, wie ein reflexives Bewusstsein der eigenen Reaktionshaltung entstehen kann. Mead verwirft jetzt den theoretisch vorgebahnten Weg, dass Handlungskonflikte zu gesteigerter Bewusstheit führen, mit dem Argument, dass dies zwar allgemein zutreffend sei, in der entscheidenden Frage aber keine Antwort darstelle: Handlungskonflikte führen nicht zu einer „geschärften Aufmerksamkeit auf die eigenen Reaktionen“. (Joas, 104) Nur eine Situation, in der es für den Handelnden funktional ist, seine Aufmerksamkeit auf das eigene Handeln zu konzentrieren, kommt dafür infrage. Und dies ist nur in der Interaktion von Handelnden gegeben. Funktionalität kommt dem Bewusstwerden der eigenen Haltung in der interaktiven Situation deswegen zu, weil diese für Veränderungen im Verhalten anderer Individuen verantwortlich ist: es ist also ein Mechanismus zur Kontrolle des Verhaltens Anderer.

Konkret kann ein Subjekt ein Wissen der intersubjektiven Bedeutung seiner Handlungen nur dann erlangen, wenn es das, was seine Verhaltensäußerung (Geste) als Reiz im Anderen auslöst, zugleich in sich selber als Reaktion auszulösen vermag. „... was meine Geste für den Anderen bedeutet, kann ich mir dadurch zu Bewusstsein bringen, dass ich sein Antwortverhalten zugleich in mir selbst erzeuge“. (Honneth 1994, 118) Diese Fähigkeit schreibt Mead der Lautgeste zu; konkret sieht er in ihr die spezifische Qualität angelegt, auf das Subjekt und sein Gegenüber in derselben Weise einzuwirken, da seine eigene vokale Äußerung beiden als „von außen kommender Stimulus“ rezipierbar ist – womit die Lautgeste die gleiche Bedeutung erhält. Damit ist die Antwort, die Mead auf die Frage, wie menschliche Selbstbewusstheit entsteht, vorbereitet. Auch hier ist sein Erkenntnisstreben begleitet vom Zweck, bewusstseinsphilosophische Ansätze zu überwinden; namentlich das Introspektionsverfahren, da dieses, in Negation des sozialen Charakters der Selbstbewusstheit, bei der Selbstgewissheit des Subjekts ansetzt (sing. Joas 1989, 105), dass der Innenschau also eine prioritäre erkennende Qualität zukommt.

Mit dem Einfügen der Lautgebärde in die Theorie hat Mead dagegen die notwendige Bindung der Selbstwahrnehmung an Interaktionssituationen und damit das

theoretische Element zur Verfügung, die Möglichkeit der Selbstreflexivität an die Handlungssituationen zu binden, in denen der Akteur sich unmittelbar selbst wahrnehmen kann: „... vor der Konstitution der Ich-Identität damit vor der Unterscheidung in Ich und Du ... die eigene Handlung dieselbe Reaktion in mir selbst wie im angezielten Anderen auslösen kann“. (Joas, 107)³³

Vor diesem theoretischen Hintergrund formuliert Mead seine These gegen die Möglichkeit der unmittelbaren Erfahrbarkeit des Ich neu: Nur im Rückgriff auf vergangene Erfahrungen – das heißt: als Erinnerung an diese – sei es möglich, dass das Ich sich selbst betrachtet; zudem differenziert er dabei zwischen erkennendem und erkanntem Ich. Mithilfe der von James eingeführten Begriffe „I“, „Me“ und „Self“ verfasst Mead als finale Fassung der Theorie der Identitätsbildung die „dialogische Struktur des Selbstbewusstseins“. (s. u.) Nun wird auch ersichtlich, warum der Entwicklung des Bedeutungsbegriffs eine so zentrale Rolle zukommt: Denn erst „... durch die Fähigkeit, in sich die Bedeutung wachzurufen, die das eigene Handeln für den Anderen hat, wird dem Subjekt zugleich die Möglichkeit eröffnet, sich selber als ein soziales Objekt der Handlungen seiner Interaktionspartner zu betrachten.“ (Honneth 1994, 119) Das Selbstbild ergibt sich aus den inneren Repräsentationen der Reaktionen der Anderen auf uns. Mead sieht also die Fähigkeit, die eigene Identität zum Objekt – zum „Mich“ – zu machen, an die Erfahrungen mit den Mitmenschen gebunden.

3.2.1 Entwicklungspsychologisches Konzept

Wie das konkret gemeint ist, soll zunächst mit Meads entwicklungspsychologischem Konzept verdeutlicht werden. Darin spielt die Frage, wie Kinder lernen, sich in Andere hineinzusetzen, bzw. wie sie ihre eigene Identität ausbilden, eine gewichtige „Rolle“. Mead stellt die Entwicklung des kindlichen Selbst in mehreren Stufen dar. So sieht er das Kleinkind anfänglich als dazu unfähig, zwischen sich und den Objekten zu unterscheiden. Das darauf folgende kindliche Sprechen von sich selbst als einem Anderen (etwa wenn die kleine Sibylle sagt: „Das tut der Sibylle weh“) (vgl. Joas und Knöbl 2004, 191) erachtet Mead als Ausdruck einer Selbstwahrnehmung, die ganz in der Perspektive des Anderen aufgeht; zugleich aber (siehe Beispiel) impliziert dieses Sprechen, dass das Kind „begreift, dass es

³³ Mead sieht in der Selbstwahrnehmung der Lautgebärde nicht den einzigen Weg zur Selbstbewusstheit, aber vermutet darin jenen, auf dem die phylogenetische Entwicklung erfolgt.

selbst es ist, das Reaktionen der Anderen auf es auslöst, und es nimmt insofern wahr, wie seine Mutter, sein Vater, seine Schwester ihn sehen“. (ebd.)

Für Mead weist dies aus, dass die Wahrnehmung von sich selbst in diesem Entwicklungsstadium in viele einzelne Fremdbilder (Me's) zerfällt. Gelingt eine Synthetisierung der verschiedenen Fremdbilder, wird das Kind für sich selbst zum Gegenstand der Selbstbetrachtung (sozialen Objekt): Es verfügt über ein kohärentes Selbstbild. Dabei handelt es sich nicht (nur) um eine Verinnerlichung der identifizierenden Erfahrung mit den Bezugspersonen – repräsentiert wird die Rolle, die diese gegenüber dem Kind haben. Rolle drückt zudem das Erlernen eines Sich-in-den-Anderen-Hineinversetzens im Spiel aus: entwicklungsmäßig zuerst im „play“ (etwa im „Mama-Papa-Spiel“), danach im reiferen, da auf abstrakteren Regeln beruhenden „game“ (vgl. Joas und Knöbel, 192), bis hin zur gesellschaftlichen Ebene, wo der „generalisierte Andere“ als abstrahiertes Role-Model fungiert. Das ist mit „Taking the role of the other“ gemeint. (Joas 1989, 116)

Der spielerisch eingeübte Zugang zu den und die (mögliche) Vielfalt der Rollen der Anderen, die innerlich repräsentiert werden, stellt sicher, dass bereits in der Entwicklungspsychologie dem Selbst theoretisch mehr zugemessen wird als die bloße Verinnerlichung von Interaktionserfahrungen, dem Subjekt also ein „Gestaltungsspielraum“ zukommt. Darüber hinaus führt es zu der Annahme eines prozesshaften, fluiden Selbst, womit die Anthropologie Meads angedeutet wäre. Damit ist die Entwicklung der anthropologischen Kommunikationstheorie, dem Symbolischen Interaktionismus, nachvollzogen. Nachfolgend werden die Instanzen des sozialpsychologischen Konzepts, „I“, „Me“ and „Self“, skizziert. Zuvor wird noch der Begriff „Symbolischer Interaktionismus“ erklärt.

3.2.2 Begriffserläuterung: Symbolvermittelter Interaktionismus

Die intersubjektive Betrachtungsweise vom Mead macht eine anthropologische Theorie der Kommunikation notwendig. (sing. Joas und Knöbl 2004, 190) Denn wenn der Mensch als von Natur aus gesellschaftlich verfasst gedacht wird, stellt sich die Frage, was ihn von anderen (tierischen) Gattungen unterscheidet – und Mead sieht als anthropologisches Merkmal den Gebrauch von Symbolen. Er begründet dies mit der gattungsgeschichtlichen Überlegung einer Instinktreduktion beim Menschen.

Diese verursacht nach Mead eine konstitutionelle Reaktionsunsicherheit. In Verbindung mit der durch das Nervensystem ermöglichten Reaktionsverzögerung und den selbstwahrnehmbaren Gebärden leitet Mead daraus ab, dass Zeichen als Ersatzreize funktionieren. Darüber hinaus sieht er darin die Reiz-Reaktions-Schematik des Verhaltens überhaupt durchbrochen, da Verhalten an den potentiellen Reaktionen der (Handlungs-)Partner ausrichtbar geworden ist, Handeln sich mithin an Verhaltenserwartungen orientiert. (sing. Joas 114)

Der Begriff Symbol meint hier also nicht einfach „nicht verbale Zeichen“. Vielmehr schließt Mead in seinem Verständnis an die semiotische Überlegungen von Ch. S. Peirce an. Dieser versucht in seiner Zeichentheorie den gemeinschaftlichen Charakter des Denkens aufzuzeigen. Peirce ersetzt dabei das Wort Zeichen („sign“) durch Symbol („symbole“), um darauf hinzuweisen, dass er Symbole nicht bestimmt sieht durch das Verhältnis von Signifikat und Signifikant. „What meaning is derived is purely reliant on shared cultural connotations.“ (Hartley 2004, 223) Mead vertritt also keine sprachkonstitutionistische Auffassung, sein Verständnis von Intersubjektivität gründet vor aller Sprachlichkeit in der Gebärdenkommunikation. (Joas 1989, 113)

Für Mead kommt darüber hinaus dem Symbol konstitutiver Charakter für seine anthropologische Kommunikation zu, als es in seiner Funktion als Ersatzreiz das an unmittelbar vorhandene Reize gebundene Verhalten von diesen ablöst und damit ein an den potenziellen Reaktionen des Anderen ausrichtbares Verhalten ermöglicht.

Die Wortschöpfung „Symbolischer Interaktionismus“ wird allgemein mit G. H. Mead assoziiert, stammt aber von dessen bedeutendstem Schüler Herbert Blumer (1900-1987). Interaktion bezeichnet dabei die „Wechselhaftigkeit des Handelns“, stellt es den Ausgangspunkt des Mead'schen (und Blumer'schen) Denkens dar – entsprechend der Prämisse, dass der Mensch ein gesellschaftliches Wesen ist, das nicht als isolierte Entität agiert, sondern immer schon in intersubjektivem Zusammenhang steht. Der Zusatz symbolisch drückt aus, dass es sich um ein wechselseitiges Tun handelt, das auf Symbolsystemen wie Gebärden, Sprache usw. angewiesen ist. Mead meint damit aber gerade nicht, dass es sich (nur) um symbolische (in Abgrenzung zu realen) oder nur hochgradig symbolische

Interaktionen handelt. Vielmehr kommt der Symbolvermitteltheit des Handelns insofern konstitutiver Charakter zu, als nur aus ihr die entsprechenden Schlussfolgerungen gezogen werden können – denn die Zeichen (Symbole im Sinne von Peirce) funktionieren als Ersatzreize. (siehe dazu Exkurs Habermas) Habermas schlägt deswegen die begriffliche Änderung in „Symbolvermittelten Interaktionismus“ vor, die infolge auch verwendet wird.

3.2.3 Instanzen der Persönlichkeit: „I“, „Me“ und „Self“

Wie zuvor gezeigt, meint Mead mit Rollenübernahme die innerliche Repräsentation der Reaktion der Anderen auf das Individuum. Im Individuum bilden sich mehrere Instanzen – denn der „Einzelne macht ja jetzt sein eigenes Verhalten in ähnlicher Weise zum Gegenstand seiner Betrachtung und Bewertung wie das seiner Partner: er sieht sich selbst aus der Perspektive der Anderen.“ (Joas 1989, 116f) Diese bewertende Instanz, die Mead „Me“ nennt, tritt neben jene (existierende) der Triebimpulse, dem „I“. Damit ist die Instanz der menschlichen Persönlichkeit gemeint, die für Kreativität, Spontaneität steht, und zudem ist damit auch die Triebausstattung gemeint. Mead versteht den Menschen als „mit einem konstitutionellen Antriebsüberschuss ausgestattetes Wesen“ (Joas, 117). Die Triebimpulse verschaffen sich jenseits aller kanalisierenden Normierungen auch in der Fantasie Raum.

„Me“ nennt Mead also die Repräsentationen der Bilder, die „der“ Andere vom „I“ hat. Als Niederschlag von Bezugspersonen in der Persönlichkeit „ist es sowohl Bewertungsinstanz für die Strukturierung der spontanen Impulse wie Element eines entstehenden Selbstbildes“. (ebd.) Wie zuvor gezeigt, kommt es zur Ausbildung von mehreren „Me’s“. Können diese zu einem einheitlichen Selbstbild synthetisiert werden, entsteht das „Self“. Mead versteht darunter eine „Ich-Identität als einheitliche und doch auf die Verständigung mit stufenweise immer mehr Partnern hin offene und flexible Selbstbewertung und Handlungsorientierung“. (Joas, 117)

Damit kann das Individuum einerseits „Agent des Handelns, Träger der unmittelbaren Subjektivität sein, in der zugleich Willensfreiheit verbürgt ist (...) andererseits können das Individuum und sein Selbstdeutungskwissen aber auch als Objekt, als Bedingung und Reiz für Handeln betrachtet werden“. (Wenzel 1990, 57)

3.3 Exkurs

Habermas' Theorie der sprachlichen Verständigung³⁴

Im Fokus von Habermas' Rationalitäts- und Handlungstheorie steht die Theorie sprachlicher Verständigung. Denn das kontrafaktische Ideal eines herrschaftsfreien Konsens bzw. einer unversehrten Intersubjektivität als normativer Maßstab für eine Gesellschaftskritik steht am Ende seiner empirisch-hermeneutischen Rekonstruktion von Vernunft. Habermas' Konzeption ruht wesentlich auf Meads Herleitung eines intersubjektiv verfassten, aber nicht gesellschaftlich determinierten anthropologischen Verständnisses.

Sein primäres Erkenntnisinteresse bei den folgenden Überlegungen ist, nachzuweisen, dass soziale Konflikte argumentativ – und damit ohne Gewaltanwendung – lösbar sind. Insofern stellt die Kommunikationstheorie das Zentrum seiner Sozialphilosophie dar. (Horster 1988) Ausgehend von Kant fragt Habermas nach den Grenzen und Bedingungen der Möglichkeit von Vernunft, verortet diese aber nicht im Bereich des subjektiven Vermögens, sondern bindet sie eng an den intersubjektiven bzw. öffentlichen Gebrauch von Sprache. Anleihen aus der angelsächsischen Sprachphilosophie (s. u.) und aus der Theorie des Symbolvermittelten Interaktionismus von Mead führen zu dieser Erweiterung in Richtung Intersubjektivität.

Habermas bezieht sich dabei auf die Überwindung der Reiz-Reaktions-Gebundenheit in Meads Konzept – das Individuum ist durch die Entwicklung seines reflexiven Selbstverhältnisses weder seiner unmittelbaren Reizumgebung noch seinen Bedürfnissen willenlos ausgeliefert, vielmehr ermöglicht ihm die Abkoppelung vom äußeren Reiz über die Reaktion des Anderen, Reizen eine je individuelle Bedeutung (s. o.) zu verleihen und damit zu bestimmen, auf welche Reize er reagiert. Sprache verleiht der Interaktion zwischen Menschen also eine – im Vergleich zur Reiz-Reaktions-Determiniertheit – zusätzliche Dimension: Absichten, Erwartungen, Intentionen können vermittelt werden, dem eigenen Handeln und dem Handeln

³⁴ Ich orientiere mich dabei an Horsters (1988) „Habermas zur Einführung“ und Habermas' (1980) „Theorie des kommunikativen Handelns“ Bd. 1 Kap. 8.

anderer kann vorgegriffen werden. Vor diesem theoretischen Hintergrund, erweitert durch Meads Konzeption der intersubjektiven Verfasstheit des Subjekts (s. o.), sieht Habermas die Möglichkeit eröffnet, mögliche Antworten auf die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Vernunft vom Bereich des Bewusstseins in jenen der Intersubjektivität zu überführen. Denn Vernunft ist nicht apriori gegeben, sondern als Entwicklung (auf phylo- und ontogenetischer Ebene) und damit historischer Prozess darstellbar. Entsprechend Meads Konzeption handelt es sich bei Habermas' Versuch der Herleitung also nicht um einen transzendentalen, sondern um einen empirisch-hermeneutischen Versuch der Rekonstruktion von Vernunft.

Er geht dabei von „einer“ Vernunft aus, die also etwa Alltag oder auch Theoriebildung leitet. Insofern stellt sich für Akteure in der Praxis (Handeln) bzw. für die Wissenschaft die Frage nach Rationalität in der gleichen Weise. Was sind aber die formalen Bedingungen des Erkennens und Argumentierens? Vernunft, so Habermas, manifestiert sich nicht im Sinne der Bewusstseinsphilosophie essentialistisch, sondern nur prozessural, etwa in Äußerungen, Handlungen, Personen, Liebesformen usw. – also nicht im Wissensbestand, sondern nur im Umgang mit Wissen. (Horster 1988) Damit lässt sich die Frage nach den formalen Bedingungen des Erkennens und Argumentierens spezifizieren: Was ist an Äußerungen, Handlungen ... logisch? Diese Zuschreibung kann nicht aus sich selbst erfolgen („eigenschaftslogisch“), sondern nur formal: Logisch ist eine Äußerung dann, wenn sie die formalen Kriterien der Begründbarkeit und Kritisierbarkeit entspricht.

An dieser Stelle führt Habermas mit dem Terminus Geltungsanspruch einen wichtigen Begriff ein: „Ein Geltungsanspruch ist das Äquivalent der Behauptung, dass die Bedingungen für die Gültigkeit einer Äußerung erfüllt sind.“ (Habermas 1980, 65). Einer Äußerung kommt Rationalität zu, wenn es gelingt, die mit ihr einhergehenden Geltungsansprüche als begründet erscheinen zu lassen. Erneut wird an dieser Stelle die Vorrangigkeit der Intersubjektivität festgelegt: Denn dass diese Behauptung eingelöst ist, kann die Äußerung nie selbst einlösen, sie bleibt auf die intersubjektive Praxis der Überprüfung von Geltungsansprüchen verwiesen. Daraus schlussfolgert Habermas, dass die Äußerung einer öffentlichen Diskussion ausgesetzt werden muss, mit der Möglichkeit ihrer Verwerfung bzw. Ablehnung.

Wenn Konsens, wie Habermas betont, auf „intersubjektiver Anerkennung kritisierbarer Geltungsansprüche“ (ebd. 57) beruht, dann bleibt Vernunft wesentlich auf die regulative Idee eines herrschaftsfreien Konsens – damit auf Kommunikation – verwiesen. Mittels Argumenten werden strittige Geltungsansprüche kritisiert bzw. eingelöst. Das Spiel der Argumentation ersetzt Macht und Gewalt als Instrument der Koordination von Handlungen: Zwanglosigkeit ist das Apriori jeder Kommunikation. Dies impliziert, dass Argumente nur als Argumente anerkannt werden, unabhängig vom Kontext ihrer Artikulation bzw. vom sozialen Status der Person, der sie vorbringt.³⁵

Habermas sieht als Ergebnis seines rekonstruktiv-empirischen Verfahrens einen universellen (situations- und geschichtsinvarianten) Vernunftbegriff. Dieser – als herrschaftsfreier Konsens – dient als kontrafaktische Referenz, denn als reales Ereignis ist er lediglich „diffus, flüchtig, zerbrechlich, okkasionell“.

Der so gewonnene Vernunftbegriff verweist in seinem Kern auf Kommunikation. Wie wird dabei Verständigung gedacht? Vorab: Verständigung wohnt als Ziel der Sprache immer schon inne. Habermas fragt nach den Bedingungen und Voraussetzungen sprachlicher Verständigung. Mithilfe der angelsächsischen Sprachtheorie (J. L. Austin, J. Searl) differenziert er zwei Dimensionen von Sprache: die propositionale (die auf Tatsachen verweisende repräsentierende Dimension) und die Handlungsdimension. Letztere spiegelt sich in der illokutionären Rolle wider. Unter illokutionärem Akt wird die kommunikative Funktion eines Sprachaktes verstanden, also ob es sich um einen Befehl, eine Frage, eine Aufforderung usw. handelt. (Im Gegensatz zum lokutionären Akt: der Sprechakt in Hinblick auf Logik der Aussage.) „Mit der illokutionären Kraft einer Äußerung kann ein Sprecher einen Hörer motivieren, sein Sprechaktangebot anzunehmen und damit eine rational motivierte Bindung einzugehen.“ (Habermas 1980, 376)

³⁵ Diese Formulierung hat Habermas aus feministischer Theorieperspektive Kritik eingetragen. So kritisiert N. Fraser exemplarisch am Konzept der Öffentlichkeit, dass der Status der Teilnehmer (Akteure) nicht als Indikator für die (demokratische) Verfasstheit der „public sphere“ berücksichtigt wird. Fraser sieht in dieser Nichtberücksichtigung der Ausschlussverfasstheit jedoch keinen grundsätzlichen Einwand gegen Habermas' Darstellung, aber die Notwendigkeit, vom Konzept der Öffentlichkeit zu einem der Öffentlichkeiten zu wechseln. Siehe N. Fraser (1992) „Rethinking the Public Sphere“ In: C. Calhoun (Hg) Habermas and the Public Sphere, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 109-142

Habermas unterscheidet drei wesentliche illokutionäre Rollen:

	erhebt Anspruch auf	bezieht sich auf
Konstativa	objektive Wahrnehmung	objektive Tatsachen
Expressiva	subjektive Wahrhaftigkeit	subjektive Welt
Regulativa	normative Richtigkeit	intersubjektive Welt

Wiewohl grundsätzlich alle drei Sprechakttypen gleichwertig sind, wertet Habermas Regulativa auf: Weil hier über das mögliche Ausverhandeln der Geltungsansprüche jene zusätzliche Dimension sichtbar wird, aus deren formalen Bedingungen der Autor seinen Vernunftbegriff bzw. seine Ethik (s. u.) ableitet. Die zentrale Bedeutung dieser zusätzlichen Dimension wird auch an anderer Stelle („Erkenntnis und Interesse“) von Habermas herausgearbeitet. Vor dem Hintergrund, dass die realpolitische Entwicklung gegen die Idee gewaltloser menschlicher Kommunikation verstößt, formuliert Habermas seine Ausgangsfrage: Wie ist es möglich, dass die Verwirklichung von subjektiven und von Gruppeninteressen die Menschen immer wieder vergessen machen, dass die Wahrung gemeinsamer Interessen bzw. deren Institutionalisierung die Verteilungsprobleme gewaltlos lösen helfen? Es ist Ausdruck der Durchdringung des Sozialen, der Lebenswelt, durch Zweck-Mittel-Relationalität, gerade auch mittels der Wissenschaften. Habermas differenziert dabei zwischen

Wissenschaften

empirisch-analytischen	entstanden um, entwickeln Reproduktionsbereich
kultur-hermeneutischen	sichern/entfalten humane Tradition
kritischen	tragen bei zur Verwirklichung von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit

Auch diese Einteilung von Habermas weist eine konzeptionelle Nähe zum amerikanischen Pragmatismus auf. Denn er sieht die empirisch-analytischen Wissenschaften dadurch gekennzeichnet, dass sie sich mit Arbeit (Handeln mit der Natur) befassen, die unter 2. und 3. subsumierten mit Interaktion: und diese versteht Habermas mit Mead als Handeln mit Menschen, also Kommunikation (als

sprachliches Handeln). (s. o.) Wichtig ist nun, dass für Habermas je nach Wissenschaftstyp ganz andere Erfolgsbedingungen Gültigkeit besitzen. Im Falle der empirisch-analytischen ist es Effizienz, im Falle der kultur-hermeneutischen bzw. kritischen nennt Habermas vier Kriterien:

- Verständlichkeit der Aussage
- Wahrheitsanspruch
- Gegenseitige Annahme der Wahrhaftigkeit
- Richtigkeit des normativen Sprechaktes

Auch hier handelt es sich um die Darstellung einer Idealkonstruktion des Gesprächs, ohne deren kontrafaktische Unterstellung jedoch keine Kommunikation möglich wäre. Entscheidend ist jedoch, dass das Sprechen über die Bedingungen, unter denen Sprechen überhaupt sinnvoll bzw. möglich ist, eine Dimension darstellt, die dem instrumentellen Handeln abgeht: Dieses kann seine Erfolgsbedingungen, im Gegensatz zu kommunikativem Handeln, im Rahmen seiner eigenen Praxis nicht erklären. (vgl. Kap. 2.4.1 Kriterien psychoanalytische Theoriwahl) Die Bedingungen für sprachliche Verständlichkeit und Wahrheit ist die Anerkennung des Mitmenschen als moralisches Subjekt, weil sprachliche Kommunikation nicht nur Austausch von Informationen und Lösungen konkreter Probleme ist, sondern der Versuch, Übereinstimmung über die Gültigkeit von Regeln und Normen für Sprechen und Handeln zu gewinnen. Diese Selbstreflexivität macht kommunikatives Handeln zum Modell für jedes Handeln.

Die theoretische Argumentation dient Habermas als Vorbild aller Verständigung: die diskursive Auseinandersetzung der Forschergemeinschaft steht als Modell für gelingende Kommunikation. Zentral für seine Theorie der Verständigung bleibt die Feststellung, dass Verstehen erst dann ist, wenn der/die Hörer die Äußerungen auf etwas Objektives in der Welt beziehen können und die Bedingungen angeben können, unter denen der (implizite) Geltungsanspruch akzeptierbar ist. „Eine symbolische Äußerung zu verstehen heißt zu wissen, unter welchen Bedingungen ihr Geltungsanspruch akzeptiert werden könnte.“ (Habermas, 195) Der Geltungsanspruch jeder Äußerung ist universell: Behauptungen über Sachverhalte bzw. Aufforderungen zu bestimmten Handlungen sind mit dem Anspruch, dass alle

Menschen zustimmen können, verbunden – in der Binnenlogik des Anspruchs liegt ein Universalismus. Anders gesagt: Wer zu argumentieren beginnt, erhebt Anspruch auf universelle Gültigkeit. Daraus folgt, dass kommunikatives Handeln durch Selbstreflexivität und Universalität ausgezeichnet ist.

Aus dem Modell der argumentierenden Forschergemeinschaft mit dem Ziel des herrschaftsfreien Konsenses leitet Habermas auch seinen Ethikbegriff ab. Eine ethische Norm kann dann Gültigkeit beanspruchen, wenn alle von den Folgen bzw. Nichtfolgen der Handlungen Betroffenen, die sich an der Norm orientieren, dieser zwanglos zustimmen können. Im Zentrum des Ethikbegriffs steht also nicht eine Begründung möglicher Inhalte, sondern die Bedingungen der Möglichkeit deren reflexiver Überprüfung bestimmen die Gültigkeit.

3.4 Symbolvermittelter Interaktionismus meets Intersubjectivity Theory

Der Bedeutungsbegriff steht in beiden Theorien an jeweils zentraler Stelle. Deswegen möchte ich die Gegenüberstellung von Intersubjectivity Theory und Symbolvermitteltem Interaktionismus mit einer Verortung des Begriffs in den jeweiligen Theorien beginnen.

3.4.1 Bedeutungsbegriff in der Intersubjectivity Theory

Die Intersubjectivity Theory entwickelt ihr Verständnis von Bedeutung zunächst in der Abgrenzung zu jenen Theorien, die sich als Methodologie zur Evaluierung von wahren Ideen sehen. Namentlich handelt es sich dabei um Korrespondenz- bzw. Kohärenztheorien der Wahrheit. Korrespondenztheorien gehen auf Thomas v. Aquin zurück, für den Wahrheit in der Übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstand bestand. (sing. List 1990, 160). Modernere Varianten nehmen (vereinfacht gesagt) an, dass Ideen mehr oder minder genaue Kopien existierender Dinge, Tatbestände, Sachverhalten etc. sind, die unabhängig von menschlichem Bewusstsein existieren. Als wahr wird demgemäß die exakte Abbildung von Welt (etwa) durch Sprache (Wittgenstein) betrachtet.

Neben einer erkenntnistheoretischen Schwäche – es bedarf einer externen Autorität, die die Korrektheit zwischen Ideen und äußerer Realität prüft – erweisen sich diese

Theorien aus Sicht der Intersubjectivity Theory deswegen als für den Bereich des Menschlichen nicht geeignet, da sie Subjektivität auf „eine mehr oder weniger kompetente Kopiermaschine reduziert“ (Orange 2004, 186) wird. Damit ist die für die Intersubjectivity entscheidende erkenntnistheoretische Frage, jene nach der Erfahrung des Subjekts, aber theoretisch „beseitigt“.

Die Abgrenzung der Intersubjektivisten gegenüber Kohärenztheorien ist weniger strikt. Vereinfacht gesagt, sehen Kohärenztheorien Wahrheit darin, dass etwas „wahr klingt“. (Orange) Dahinter steht die auf Hegel zurückgehende Bestimmung, dass das Wahre das Ganze ist, als wahr also gelten kann, wenn sich etwas (z. B. ein Satz) problemlos in den Zusammenhang bereits akzeptierter Theorien einfügen lässt. (sing. List 1990, 160) In einer moderneren Variante existiert Wahrheit hier in dem Ausmaß, als Ideen zusammenhängend und kohärent sind. Bestimmungsmerkmale für eine Untersuchung, ob etwas wahr oder falsch ist, wären gemäß kohärenztheoretischer Bestimmungen etwa logische Kriterien wie Konsistenz, Eleganz oder Widerspruchsfreiheit.

Wiewohl die Intersubjektivisten – wie aufgezeigt – Kohärenztheorien nahe stehen, verwirft sie beide Methodologien zur Wahrheitsevaluierung und ersetzt diese durch die „pragmatische Verschiebung von der Wahrheit hin zur Bedeutung“. (Orange 2004, 187) Mit pragmatischer Verschiebung von Wahrheit zur Bedeutung ist dabei gemeint, dass nicht nach der Wahrheit gesucht, sondern „nach dem Unterschied, den es im Lebenswandel macht, auf die eine oder andere Weise zu denken“. (Orange, 190) Darüber hinaus erachtet die Intersubjectivity Theory eine pragmatische oder bedeutungsbasierte Wahrheitstheorie als für psychoanalytisches (am subjektiven Erleben orientiertes) Verstehen notwendig. (Stolorow). Denn ob die Vorstellung des Patienten (Anderen) richtig oder falsch ist, ist, verglichen mit der Wichtigkeit ihrer persönlichen Bedeutung oder praktischen Beziehung, unerheblich. Zudem erweisen sich die Bedeutungen als insofern „exakt“, als sie auf Handlungs- und Interpretationsgewohnheiten (Organizing Prinziples) des einen und Antworten des Anderen auf dessen Interpretationen beruhen und damit auf dem intersubjektiven Feld zwischen ihnen.

Als kennzeichnend für den pragmatischen Weg, eine Vorstellung zu untersuchen, sehen die Intersubjektivisten Fragen wie: „Als was wird etwas gewusst?“; „In welchen Tatbestand mündet es?“, „Was ist der Barwert in Bezug auf spezielle Erfahrungen?“, „Und welche besonderen Unterschiede würden deutlich werden, wenn sie (die Erfahrungen S. Sch.) wahr oder falsch wären?“ (James 1907, 268, zit. n. Orange 2004, 189) Ergänzend hält Peirce die unüberschaubare Verwobenheit von praktischen Folgen und intellektuellen Vorstellungen für die Bedeutung eines Objektes fest. Zuletzt ist die Ausrichtung des Verstehens am Bedeutungsbegriff auch deswegen für das epistemologische Verständnis der Intersubjectivity Theory zentral, weil es unmittelbar mit der Haltung des Fallibilismus verbunden ist (siehe Kapitel 4.2.1). Verkürzt gesagt: Über Wahrheit lässt sich nur streiten – über Bedeutungen aber sprechen.

3.4.2 Bedeutungsbegriff im Symbolischen Interaktionismus

Blumer fasst Meads anthropologisches Kommunikationsmodell in drei Prämissen um den zentralen Begriff der Bedeutung.

1. Menschen handeln Dingen gegenüber auf der Grundlage von Bedeutungen, die diese Dinge für sie besitzen.
2. Die Bedeutung solcher Dinge entsteht bzw. wird abgeleitet aus der sozialen Interaktion mit dem Mitmenschen.
3. Die Bedeutungen werden in einem interpretativen Prozess, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, ständig festgelegt bzw. verändert. (sing. Blumer, 81, zit. n. Joas und Knöbl, 194)

Die erste Prämisse besagt, dass nicht der Gegenstand an sich das Handeln bestimmt, sondern der Gegenstand erhält bestimmte Bedeutungen, weil er in bestimmten Handlungskontexten steht. „Dinge“ ist dabei weitreichend zu verstehen, umfasst also etwa auch Normen, Emotionen, Werte etc. Dies ist insofern wichtig (s. o.), als damit die subjektiven Spielräume des Akteurs – als kognitive Interpretation bei Bedeutungszuschreibungen – offen bleiben.³⁶ Das Selbst umfasst eben auch die Instanz des Ich, das in den Normen, Werten etc. (generalisierter Anderer) nicht

³⁶ Joas verweist auf die Kritik von Mead an Parsons „objektivistischer Schlagseite“. Damit ist gemeint, dass Mead den Menschen bei Parson auf ein Medium reduziert sieht, durch das die Werte, Normen etc. ohne subjektive Auseinandersetzung nur durchzugehen scheinen. (siehe Joas und Knöbl, 195)

aufgeht. Mead sieht im Menschen also die Möglichkeit zur Freiheit (spontanem Handel, Kreativität etc.) angelegt.

Die zweite und dritte Prämisse weist den konstituierenden Charakter, der der Interaktion für die Entstehung der Bedeutung der Dinge zukommt, aus. Damit verneint der Symbolische Interaktionismus eine Herkunft der Bedeutung aus den Dingen selbst. Im Sinne der subjektiven Spielräume wird zudem ein innerpsychischer Anteil am Prozess der Bedeutungsverleihung nicht exkludiert, aber als nicht entscheidend angesehen. Zum „erheblichen Teil“ bestimmt sich die Bedeutung durch den intersubjektiven Kontext, weswegen sie – so die dritte Prämisse – stets wandelbar ist. Auch sicher geglaubte Bedeutungen können sich dabei rasch verändern. Aus dieser Bestimmung folgt als anthropologische Konsequenz ein Bild von der menschlichen Persönlichkeit als situationsbezogene, suchende, aktive Konfiguration – ein fluides Selbst. Zudem ist menschliches Handeln nicht immer durch Zweck-Mittel-Relationen bestimmt, nicht immer auf ein Ziel hin orientiert, sondern hochgradig unbestimmt. „Handlungsverläufe entwickeln sich deshalb erst in einem komplizierten Prozess ... Handeln ist zumeist nicht determiniert, sondern kontingent.“ (Joas und Knöbl, 200)

Mit diesen drei Prämissen ist im Symbolvermittelten Interaktionismus festgelegt, dass das Fundament des Handelns immer Interaktionen sind und nicht der einzelne Akteur bzw. individuelle Handlungsakt. Demgemäß sieht Blumer den Mead'schen Interaktionismus als „ein(en) Prozess, der menschliches Verhalten formt, der also nicht nur Mittel oder einen Rahmen für die Äußerungen oder die Freisetzungen menschlichen Verhaltens darstellt“. (Joas und Knöbl, 198) Blumer fasst diesen Unterschied in einer begrifflichen Differenzierung: Dass die Handlungen anderer immer schon verwobener Bestandteil und nicht nur Umfeld des eigenen Handelns sind, nennt er – in Abgrenzung zum (eingeführten) Begriff des „social act“ – „joint action“.

„... a joint action cannot be resolved into a common or some type of behavior on the part of the participants. Each participant necessarily occupies a different position, acts from that position, and engages in a separate and distinctive act. It is the fitting together of these acts and not their commonality that constitutes joint action.“ (Blumer 1981, 87, zit. n. Joas und Knöbl, 198)

3.4.3 Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Verständnis von Bedeutung

Die pragmatische Verschiebung der Intersubjectivity Theory von Fragen nach der Wahrheit zu jenen nach Bedeutung für die Lebenspraxis (s. o.) ist bei Mead – wenig überraschend – von Beginn an präsent: Die zeigt sich etwa auch in der ausgewiesenen Auseinandersetzung mit Descartes philosophischem Zweifel, dem über die lebenspraktische auch die philosophische Gültigkeit abgesprochen wird. Eine weitere, augenfällige Übereinstimmung zwischen den Intersubjektivisten und Mead ist, dass sich beide auf Überlegungen von William James und Charles Sanders Peirce beziehen. Unmittelbar damit in Zusammenhang steht auch die Ähnlichkeit des Sprachkonzepts. Denn auch Meads Sprachtheorie (s. o.) kommt eine Zwischenstellung zu, die Joas als zwischen „sprachkonstitutionistisch und abbildtheoretisch (verfasst) ..., gleichgültig ob letztere die Sprache als Abbild des Geistes oder der Wirklichkeit auffassen“ (Joas 1989, 114), kennzeichnet.³⁷

Obwohl die Intersubjectivity Theory eine der Gebärde entsprechende Ableitung nicht kennt, zweigt sich die Gemeinsamkeit darin, als sie die darin vermittelten Bedeutungen durch das jeweils intersubjektive Feld geprägt sieht. Die Intersubjektivisten sehen sich darin in Nähe zu Wittgensteins Konzept des Sprachspiels und meinen damit eine durch Regeln festgelegte Aktivität, in der die Bedeutungen der Wörter aus ihrer Verwendung innerhalb des Systems und nicht aus sich heraus stammen. Sie verlieren außerhalb des je spezifischen Sprachspiels ihre (sinnvolle) Bedeutung. Damit sehen sowohl die Intersubjektivisten als auch Mead Sprache intersubjektiv bestimmt – durch das Handeln (sprachliche Abstimmung wegen Instinktreduktion) bzw. durch das Organisieren (von Erfahrung) im intersubjektiven Feld. Bedeutungen werden also durch Sprache nicht konstituiert, sondern ausgedrückt.

Zudem steht die Intersubjectivity Theory mit ihrer zentralen Frage: wie Bedeutungen sich im intersubjektiven Feld formen bzw. darin formulierbar werden, Meads intersubjektivem Verständnis auch auf erkenntnistheoretischer Ebene nahe – insofern, als der Andere (generalisiert und konkret) entscheidenden Einfluss auf die

³⁷ Ein sprachphilosophisches Verständnis von Selbst, das dem relationalen Verständnis von Mead und der Intersubjectivity Theory nahe steht, ist jenes von Charles Taylor. Seine sprachliche Bestimmung des Selbst orientiert sich dabei am Gespräch und nicht an grammatikalischen Verhältnissen. Im Augenkontakt sieht er den intersubjektiven Vorläufer. Entwickelt existiert Selbst für Taylor nur in den „Gewebe des sprachlichen Austauschs“. (Taylor 1996, 71)

Selbst-Wahrnehmung des Einen hat, bei Mead in Form des „Me“ zudem eine vorrangige. Und es sind die intersubjektiven Bedeutungen, und nicht bloße Nachahmungen oder Verinnerlichungen der Reaktionen, die repräsentiert bzw. als allgemeine Schlussfolgerungen daraus in Form Organisierender Prinzipien niedergelegt werden.

Wenn auch aus unterschiedlichem theoretischem Hintergrund könnte für beide Theorien gelten: Wenn „(man) versucht, Phänomene zu erhellen, die in einem spezifischen psychologischen Feld, das sich aus der Interaktion zweier Subjektivitäten ergibt, auftreten, dann wird nicht mehr nach Wahrheit, sondern nach Bedeutung gesucht.“ (Jaenicke 2003, 27)

Unterschiede

Bei der genaueren Betrachtung werden über den Bedeutungsbegriff aber auch die unterschiedlichen Ansätze sichtbar: Die Intersubjectivity Theory entwickelt „ihren“ intersubjektiven Bedeutungsbegriff nicht wie Mead in strikter Abgrenzung gegenüber einem bewusstseinsphilosophischen Konzept, sondern mittels einer systemischen bzw. phänomenologischen Erweiterung. Ihre Konzeption des perspektivischen Realismus (given and made), die das Verhältnisses zur Realität darstellt, impliziert einen Zugang von Innen nach Außen: der Zugang zum Realen als „auftauchender selbstkorrigierender Prozess, der nur teilweise über persönliche Subjektivität zugänglich ist, wohl aber zunehmend im gemeinsamen Dialog verstehbar wird“ (Orange 2006, 85) Umgekehrt führt Meads Entwicklung des Bedeutungsbegriffs über das Außen, konkret mitmenschliche Handlungssituation, und in weiterer Folge zu einer Konzeptionalisierung des Verhältnisses Außen-Innen, das als Repräsentationen gedacht ist. Ehe ich einige der damit in Zusammenhang stehenden problematischen Bereiche der Konzeptionen gegenseitig ausweise, möchte ich noch einige Aspekte der anthropologischen Annahmen gegenüberstellen.

3.4.4 Anthropologische Annahmen

Beide Theorien gemeinsam ist eine Bild vom Menschen (Selbst, Subjekt), das als nicht isoliert bzw. verdinglicht, sondern intersubjektiv bestimmt, prozesshaft und (eher) fluide dargestellt wird. Dazu gehört auch, dass teleologische Vorstellung über das menschliche Handeln als auch die Entwicklung des Selbst beiderseits

zurückgewiesen werden – auch als Ausdruck des gemeinsamen Verständnisses darüber, dass Erfahrungsprozesse komplexe Angelegenheiten sind. Die Intersubjectivity Theory versteht Entwicklung explizit als offenen, nicht linearen Prozess; Meads Konzeption des „I“ als universaler Bestandteil der Persönlichkeit, der aufgrund des Triebüberschusses (Gehlen) transzendierende Wirkung gegenüber den verinnerlichten Normen (generalisierter Anderer) zukommt, was deterministischer Entwicklungsvorstellung obsolet macht und die Möglichkeit zur Freiheit als anthropologische Konstante fest schreibt.

Zudem verstehen beide den sich entwickelnden Menschen nicht als passives, nur auf (innere oder äußere) Reize reagierendes, sondern als aktives, suchendes, interagierendes Wesen. Ergebnisse der modernen (empirischen) Säuglingsforschung bestätigen diese Sichtweise auf inzwischen breiter Datenbasis.³⁸

3.4.5 Kritische Gegenüberstellung

Aber das anthropologische Verständnis von Mead und den Intersubjektivisten kennt auch Unterschiede in den Grundannahmen: etwa die Konzeptionalisierung menschlicher Motivationsquellen. Wiewohl man Mead aufgrund seines intersubjektiven Verständnisses „unterstellen“ kann, dass er Antrieb nicht auf die das Ich speisenden Triebquellen reduziert, sondern in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen bzw. kulturellen Vorgaben (Handeln) eine dazu notwendige Ergänzung sieht, ist die Zurückweisung einer Konzeption, die Motivationsquellen im Menschen sieht, seitens der Intersubjectivity Theory eindeutig.

Als tiefste Motivation erachten die Intersubjektivisten den Prozess der Organisation von Erfahrung selbst – und dieser erfolgt, wie dargestellt wurde, unhintergebar in intersubjektiven Kontexten. Damit ist das Zentrum der Intersubjectivity Theory angesprochen: das abstrakt konzeptionalisierte Verhältnis zwischen Subjekt und intersubjektivem Feld, das Subjekt als intersubjektiv und temporal umfassend gedachte Organisation von Erfahrung. Vor diesem Hintergrund erscheint die Mead'sche Konzeption der innerpsychischen Repräsentation von Rollenerfahrungen verdinglicht. Denn selbst wenn betont wird, dass nicht die Reaktion des Anderen,

³⁸ Etwa das klassische Werk von Daniel Stern „Die Lebenserfahrung des Säuglings“ (1992). Einen guten Gesamtüberblick über neuere Entwicklungen liefern die Bücher von Martin Dornes, zuletzt erschienen „Die Seele des Kindes“ (2006).

sondern die Rolle (joint action) repräsentiert wird, und selbst wenn man berücksichtigt, dass zudem subjektive kreative Spielräume eine Vorstellung des Subjekts als bloßes Medium gesellschaftlicher Normen und Werte transzendieren, erscheint die Konzeption der Intersubjectivity „intersubjektiver“ – weil sie die Erfahrungen nicht in festen Repräsentationen fasst, sondern als Organisierende Prinzipien.

Die Intersubjektivisten kritisieren Repräsentationsvorstellungen interpersonalen Theorien, weil der Andere im Sinn von mentalen abgegrenzten Inhalten erfasst wird. Dabei wird nicht die Niederschrift von Bedeutungen per se, die aus Erfahrungen mit dem Anderen resultieren (die Fähigkeit zur Repräsentation), kritisiert, sondern die objektivierende reifizierende Form.

Ein anderer Kritikpunkt der Intersubjektivisten an Repräsentationskonzepten lautet, dass tendenziell der korrekten Übereinstimmung mit „der“ Wirklichkeit größeres Gewicht beigemessen wird. Damit, so ihre Kritik, bleibt die Bedeutung, die Reorganisationsprozesse für die Formulierung von Bedeutung und damit Wirklichkeit zukommt, theoretisch unterbelichtet. Diese Kritik trifft auf Meads Konzeption aber nur sehr bedingt zu: einerseits wegen des pragmatischen Zugangs zur „Wirklichkeit“ über intersubjektiv bestimmte Bedeutungen, andererseits, weil die Funktion, die dem „Me“ als Komplex von Repräsentationen (subjektiv) gewichteter Rollenerfahrung mit Anderen zukommt, durchaus im Sinne einer Reorganisation verstanden werden kann – die Persönlichkeit wird nur im (aktiven) Rückgriff auf vergangene Erfahrungen, als Erinnerung, erfassbar. Allerdings zeigt sich auch hier die Problematik des Konzepts der Repräsentation, denn sie legt eine Form der Erinnerung nahe, die aus einer bloßen Wiederkehr von Erfahrenem besteht. Erinnerung aber ist ein aktiver Prozess, dem reorganisierende Qualitäten immanent sind. Denn nur dann ist ein in seinen zeitlichen Bezügen umfassendes Verständnis des Selbst möglich: der reorganisierende Prozess (vergangene Erfahrung) eröffnet den Anschluss an den Einfluss gegenwärtiger intersubjektiver Verfasstheit (aktuelles Feld) bzw. nimmt (zukünftige) Erwartung vorweg.

Gewichtig scheint die mit Repräsentationsvorstellungen zusammenhängende Kritik am Innen-Außen-Dualismus zu sein. Dies klingt zunächst paradox, steht am Beginn

des amerikanischen Pragmatismus, wie er hier dargestellt wurde, ja gerade der Versuch, die mit Descartes Bewusstseinsphilosophie verbundene Problematik des Leib-Seele-Dualismus zu überwinden. Dies gelingt über den Begriff des Handelns – aber auch für die dialogische Persönlichkeitsstruktur? Woran also bemisst sich die Kritik? An der Frage, wer wen beeinflusst: innere Repräsentationen die Wirklichkeit oder Wirklichkeit die innere Repräsentationen?

Wie zuvor ausgewiesen, geht Meads Bestimmung der Identität empirisch vom Handeln und damit dem Außen aus – aber, wie ebenfalls gezeigt, konzeptionalisiert Mead die Motivationsquellen des „Ich“ als intrapsychisch. „Löst“ Mead das Problem durch eine Vervielfältigung der Instanzen der Persönlichkeit? Nicht aus der Perspektive der Intersubjectivity Theory, denn die Konzeption multipler Selbst (oder Instanzen) ist Ausdruck eines „mind as thing, substance“-Denkens.³⁹

Die Problematik der konkretisierenden Konzeptionalisierung des Verhältnisses von Innen und mitmenschlichem Außen – im Verhältnis zu jener von Subjekt und intersubjektivem Feld – lässt sich auch zeigen, wenn man ins Pathologische verschobene Verhältnisse annimmt: entweder als Selbst, das extrem egozentrische Positionen einnimmt, oder als Selbst, das die Vorgaben des generalisierten Anderen bis zur Aufgabe von eigenen Handlungsinteressen exekutiert. (vgl. Meads Kritik an Parsons Objektivismus) Im einen Fall ist das Selbst also verblasst zum bloß durchgängigen Medium der Vorgaben des (generalisierten) Anderen, im anderen Fall ist der Einfluss des (generalisierten) Anderen auf Funktionen für narzisstische Bedürfnisse reduziert. Diese pathologischen Erscheinungen machen sichtbar, was Mead voraussetzt, ohne es zu benennen: Denn der Spiegelungsprozess, wie er bei Mead für die Entstehung eines Selbstverhältnisses funktionalisiert ist, setzt voraus, dass die Reaktionen der Bezugspersonen nahe genug (symbiotisch) am Verhalten des Kindes sind, ohne dabei ihren interaktiven Modus zu verlieren. (FN Nur wenn der elterliche Ausdruck für das Kind zugleich als eigener auf sich beziehbar ist (referenziell verknüpft) und zugleich als Ausdruck der Bezugsperson wahrgenommen

³⁹ „mind“ – „Geist“, „Mentales“, hier als Selbst- und Fremdbewusstheit, ist im Verständnis der Intersubjectivity Theory aber eine Qualität. Diese Bedeutung sieht sie in Freuds Ablösung des Stufenmodells der Psyche durch das topografische Modell vorbereitet: Denn dadurch wird aus dem „Unbewussten“ „unbewusst“, aus dem „Vorbewussten“ „vorbewusst“ ... – aus einer Örtlichkeit also eine Qualität; (siehe Kapitel Anthropologie Freud).

wird (referenziell entkoppelt), kann sich Selbstbewusstheit im Sinne eines reflexiven Bewusstseins entwickeln.⁴⁰

Mead kommt der auf Ergebnissen der Mindforschung ruhenden Konzeption dieses Vorgangs erstaunlich nahe (Lautgeste, Rolle, I – Me), aber er tut dies innerhalb der Grenzen, die ein Denken in Repräsentationen-Vorstellungen zulässt. Aus der intersubjektiven Perspektive, wie sie hier mithilfe der Intersubjectivity Theory entwickelt wurde, lässt sich diese Grenze so verstehen: Meads Analyse der Entstehung des Selbstbewusstseins einer Person über den Akt der Handlung erfolgt aus einer beobachtenden Außen-Perspektive: Wie die interaktiven Erfahrungen psychisch im Sinne eines entstehenden reflexiven Bewusstseins niedergeschrieben werden. Die spielerischen (play, game) Elemente, vor allem aber die Bedeutung, die der „Rolle“ dabei zukommt (s. o.), können auf dieser metapsychologischen Ebene als Elemente verstanden werden, dass das entstehende Selbst am Prozess mitbeteiligt (joint action) gedacht wird, es sich also um einen interaktiven im Sinne wechselseitiger Prozesse handelt und nicht um eine „one-way“-Konzeption. Auf epistemologischer Ebene aber setzt Meads Analyse der Entstehung des Selbstbewusstseins ein Subjekt-Objekt-Denken voraus: in der Fähigkeit zur Repräsentation. Meads Intersubjektivität kennt keine Teilnehmerschaft am Dazwischen (vorbereitet in Kohuts Selbstobjekt-Begriff), von Beginn an ist sein Nachweis der Entstehung des Selbstbewusstheit interpersonal.

Die Ausrichtung am Intersubjektiven, mithilfe derer die Intersubjectivity Theory diese Problematik umgeht, scheint aber ein Problem in Bezug auf die Allgemeingültigkeit des Verständnisses mitmenschlichen Verstehens aufzuwerfen. Was damit gemeint ist, lässt sich anhand der Sprachspiel-Metapher (Wittgenstein) veranschaulichen: Die Intersubjektivisten verstehen Sprachspiel als ausschließlich intersubjektiv verfasst (s. o.). Stellt man dem die Interpretation von Taylor gegenüber, wird der Unterschied deutlich: Wir werden durch unsere Bezugspersonen in ein bereits bestehendes existierendes Gespräch einbezogen. (Taylor 1996, 71) Auch für Katerud berücksichtigt die Intersubjectivity Theory den überindividuellen Aspekt nicht ausreichend. (Katerud 2002) Anders formuliert: Wenn Bedeutungen als maßgebende Einheit für das Verstehen ausschließlich als im intersubjektiven Feld entstehend

⁴⁰ Die Kognitionsforscher Gergely und Watson sehen darin einen Grundmechanismus des intersubjektiven Mentalisierung-Prozesses. (Einführend dazu: Fonagy und Target 2002)

konzeptionalisiert werden, stellt sich die Frage nach der Anschließbarkeit bzw. Verbindlichkeit für Dritte. Zumal fixierte Bedeutungen für die Intersubjectivity Theory auf Erfahrungsebene Konkretisierungen darstellen. Der konzeptionelle Versuch, mithilfe der Begriffe „given“ und „made“ die strikte Ausrichtung am intersubjektiv verfassten subjektiven Erfahren in Richtung Realität zu öffnen, erscheint nachträglich aufgesetzt und nicht mit allen Theoriebereichen kompatibel.

Zudem verweist Meads in vielen Bereichen erstaunlich zeitgemäße Konzeption auf eine Leerstelle der Intersubjectivity Theory: Sie leitet die Entstehung von Subjektivität nicht aus ihrer Konzeption ab: „... Stolorow and colleagues' intersubjectivity does not imply any kind of mutual recognition between subjects“: Subjektivität existiert von Beginn an in intersubjektiven Feldern. Dies mag auf einer abstrakten Systemebene zureichend sein, lässt aber die Frage nach dem Entstehen von Selbstbewusstheit unbeantwortet.⁴¹

3.5 Schlussbetrachtung

Dass die Intersubjectivity Theory im Unterschied zu Mead gerade keine Entwicklung der Selbstbewusstheit aus ihrer Theorie generieren, verweist auf das ursprüngliche Erkenntnisinteresse und den philosophisch unterschiedlichen Hintergrund der beiden Konzeptionen. Vor dem philosophischen Hintergrund von Gadammers Horizontverschmelzung und Husserls Begriff der Subjektivität wird Intersubjektivität auf einer abstrakteren Ebene als jener von Mead abgehandelt. Der Grund, warum die Intersubjectivity Theory Subjektivität voraussetzt, ist ihrem ursprünglichen Verständnis als Metatheorie geschuldet – die Entwicklung dieser gehört in eine weniger abstrakte Theorie- bzw. Systemebene. Und aus dieser Perspektive ist auch die Kritik zu verstehen: denn für die Intersubjektivisten liegt die Überwindung des bewusstseinsphilosophischen Ansatzes nicht im Interaktionsmodell bzw. in interpersonalen Theorien. Nicht die 2-Person-Psychologie ist ihr intersubjektiver Gegenentwurf zur cartesianischen „isolated mind“, sondern eine Konzeption des Dazwischen. Die Wechselwirkungen zwischen Subjekt und dem (von diesem mitbegründeten) intersubjektiven Feld meint jenes „Dazwischen“.

⁴¹ Stolorow hat sich mit dieser Frage auf abstrakter systemischer Ebene in weiterer Folge auseinandergesetzt. Im Rahmen dieser Arbeit kann darauf aber nicht eingegangen werden.

Meads interaktionelle Ableitung der Selbstbewusstheit über die meisterhafte Beantwortung der Frage, wie jenseits eines bewusstseinsphilosophischen Ansatzes ihr Entstehen über den Begriff der Handlung gedacht werden kann, verdeutlicht, dass der metatheoretische Anspruch der Intersubjectivity Theory, „to close the gap between the intrapsychic and interpersonal realms“ (Teicholz 178), in diesem Bereich nicht erfüllt ist. Insofern ist Teicholz recht zu geben, wenn sie schreibt: „A carefull reading of the psychoanalytic literature ... suggests that some tensions still remain concerning the relative importance of intrapsychic and interpersonal experience and their relationship to one another.

Literaturverzeichnis

- Alexander, F.; French, T. (1946): *Psychoanalytic Therapy. Principles and Application*. New York: Roland Press.
- Altmeyer, M; Thomä, H. (Hg) (2006): *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.) (1981): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Aron, L. (1992): Interpretation as Expression of the Analyst's Subjectivity. In: *Psychoanalytic Dialogues*, Jg. 2, 475–508.
- Aron, L. (1996): *A Meeting of Minds*. Hillsdale, New Jersey: The Analytic Press.
- Aron, L. (2004): God's Influence on My Psychoanalytic Vision and Values. In: *Psychoanalytic Psychology*, Jg. 21, 442–451.
- Atwood, G.; Stolorow, R. (1979): *Faces in a Cloud. Intersubjectivity in Personality Theory*. New York: Aronson.
- Atwood, G.; Stolorow, R. (1984): *Structures of Subjectivity. Explorations in Psychoanalytic Phenomenology*. Hillsdale, New Jersey: Analytic Press.
- Balint, M. (Hg.) (1933): *Final Contributions to the Problem and Methods of Psychoanalysis*. New York: Brunner Mazel.
- Bartosch, E. (Hg.) (2003): *Der „Andere“ in der Selbstpsychologie*. Wien: Verlag Neue Psychoanalyse.
- Bernstein, R. (1983): *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bibliografisches Institut - Redaktion für Philosophie (Hg.) (1987): *Meyers kleines Lexikon Philosophie*. Mannheim, Wien, Zürich: Bibliografisches Institut.
- Blumer, H. (1981): Der methodologische Standort des Symbolischen Interaktionismus. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Opladen: Opladen Westdeutscher Verlag, 80–146.
- Bruner, J. (1983): *Child's Talk: Learning to Use Language*. New York: Norton.
- Dornes, M. (2006): *Die Seele des Kindes. Entstehung und Entwicklung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Ellenberger, H. (1970): *The Discovery of the Unconscious*. London: Penguin Books.
- Fonagy, P.; Target, M. (2002): Neubewertung der Entwicklung der Affektregulation vor dem Hintergrund von Winnicotts Konzept des „falschen Selbst“. In: *Psyche – Z Psychoanal*, Jg. 56, 839–862.
- Freud, S. (1967): Traumdeutung. In: Freud, S.: *Gesammelte Werke*. 4. Aufl. Herausgegeben von A. Freud et al. Frankfurt a. M.: Fischer, Bd. 2/3.
- Freud, S. (1967): Triebe und Tribschicksale. In: *Gesammelte Werke*. 4. Aufl. Herausgegeben von A. Freud et al. Frankfurt a. M.: Fischer, Bd. 10.
- Freud, S. (1967): Über eine Weltanschauung. In: *Gesammelte Werke*. 4. Aufl. Herausgegeben von A. Freud et al. Frankfurt a. M.: Fischer, Bd. 15.

- Gadamer, H.-G (1975): Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Gadamer, H.-G (1979): The Problem of Historical Consciousness. In: Rabinow, P.; Sullivan, W. (Hg.): Interpretive Social Science: a Reader. Berkley: University of California Press.
- Goldberg, A.: The Tension between Realism and Relativism in Psychoanalysis. In: Psychoanal. u. Contemp. Thought, Jg. 7, 367–386.
- Goldberg, A. (Hg.) (1980): Advances in Self Psychology. New York: International Universities Press.
- Goldberg, A. (1988): A Fresh Look at Psychoanalysis: The View from Self Psychology. Hillsdale, New Jersey: Analytic Press.
- Habermas, J. (1980): Theorie des kommunikativen Handelns. 4. Aufl. 2 Bände. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Kap. 8).
- Habermas, J. (1988): Erkenntnis und Interesse. 9. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Halder, A.; Müller, M. (Hg.) (1993): Philosophisches Wörterbuch. 2. erweiterte Neuauflage. Freiburg: Herder.
- Harms, A. (März 2008): Depression im Kindesalter. Veranstaltung vom März 2008. Wien. Veranstalter: Wiener Kreis f. psychoanalytische Selbstpsychologie.
- Hartley, J. (2004): Communication, Cultural and Media Studies. 3. Aufl. London, New York: Routledge.
- Hartmann, H. P. (2005): Das Unbewusste in der Selbstpsychologie und seine Nachfolger. In: Buchholz, M.; Godde, G. (Hg.): Macht und Dynamik des Unbewussten. Auseinandersetzung in Philosophie, Medizin und Psychoanalyse. Gießen: Psychosozial Verlag, Bd. 1, 528–551.
- Hartmann, H. P; Milch W. (2000): Begriff Triebtheorie. In: Stumm, G; Pritz, A. (Hg.): Wörterbuch der Psychotherapie. Wien, New York: Springer Verlag, 730
- Hesse, M. (1980): Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science. Brighton, England: Harvester Press.
- Honneth, A. (1994): Anerkennung und Vergesellschaftung. Meads naturalistische Transformation der Hegelschen Idee. In: Honneth, A.: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 114–147.
- Horster, D. (1988): Habermas zur Einführung. Hamburg: SOAK im Junius Verlag.
- Husserl, E. (1992): Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Buch 1. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hamburg: Meiner.
- Jaenicke, Ch (2006): Das Risiko der Verbundenheit. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Jaspers, K. (1971): Psychologie der Weltanschauung. 6. Aufl. München, Zürich: Piper.
- Joas, H. (1989): Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, H.; Knöbl, W. (2004): Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Katerud, S. (2002): Das Selbst und der Andere. Einige hermeneutische und gruppendynamische Perspektiven. Unveröffentlichtes Manuskript, 2002, Wien.
- Klein, G. (1976): *Psychoanalytic Theory*. New York: International Universities Press.
- Kluge, F. (Hg.) (1995): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. 23., erweiterte Auflage. Unter Mitarbeit von Bearb. von Elmar Seebold. Berlin, New York: de Gruyter.
- Kohut, H. (1973): *Narzissmus. Eine Theorie der psychoanalytischer Behandlung narzisstischer Persönlichkeitsstörungen*. 8. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kohut, H. (1977): *Introspektion, Empathie und Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kohut, H. (1980): *Reflections on Advances in Self Psychology*. In: Goldberg, A. (Hg.): *Advances in Self Psychology*. New York: International Universities Press .
- Kohut, H. (1981): *Die Heilung des Selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kohut, H. (1987): *Wie heilt die Psychoanalyse?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kohut, Heinz (1978): *The Search for the Self*. Vol. 1. Ornstein, P. (Hg.) Madison, CT: International Universities Press.
- Kuhn, Th (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lachmann, F. (1996): *Selbstpsychologie: Theorie und klinische Praxis*. In: *Psychotherapie Forum*, H. 4, 1–8.
- Lachmann, F. (12.1.2001): *A Requiem for Countertransference*. Veranstaltung vom 12.1.2001. Wien. Veranstalter: Wiener Kreis für Psychoanalyse und Selbstpsychologie.
- Laplanche, J.; Pontalis, J. -B (1986): *Das Vokabular der Psychoanalyse*. 7. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- List, E. (1990): *Theorieproduktion und Geschlechterpolitik. Prolegomena zu einer feministischen Theorie der Wissenschaften*. In: Nagl-Docekal, H. (Hg.): *Feministische Philosophie*. 2. Aufl. Wien, München: R. Oldenbourg, 159–183.
- Lomas, P. (1987): *The Limits of Interpretation*. Northvale, New Jersey: Jason Aronson.
- Mead, G. H. (1987): *Gesammelte Aufsätze*. Joas, H. (Hg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp (1).
- Milch, W. (2001): *Lehrbuch der Selbstpsychologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nagl-Docekal, H. (Hg.) (1990): *Feministische Philosophie*. 2. Aufl. Wien, München: R. Oldenbourg.
- Orange, D. (1998): *From Catesian Minds to Experiential Worlds in Psychoanalysis*. Unveröffentlichtes Manuskript, 1998, New York.
- Orange, D. (2003): *Es gibt kein „Außen“: Einfühlung und Authentizität im psychoanalytischen Prozess*. In: Bartosch, E. (Hg.): *Der "Andere" in der Selbstpsychologie*. Wien: Verlag Neue Psychoanalyse, 303–321.
- Orange, D. (2004): *Emotionales Verständnis und Intersubjektivität. Beiträge zu einer psychoanalytischen Epistemologie*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.

- Orange, D.; Atwood, G.; Stolorow, R. (2001): Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Ornstein, P. (1993): The Clinical Impact of the Psychotherapist's View of Human Nature. In: *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, Jg. 2, 193–204.
- Ornstein, P. (2001): Heinz Kohuts Bild vom Wesen des Menschen. In: Hartmann, H. P. (Hg.): *Empathie und therapeutischer Dialog*. Gießen: Psychosozial Verlag, 271–299.
- Ornstein, P. (2005): Der Einfluss der Selbstpsychologie auf die persönliche Weltanschauung des Analytikers. Symposiumsbeitrag zum 60. Geburtstag von Erwin Bartosch. Unveröffentlichtes Manuskript, 2005, Wien.
- Ornstein, P. (9.6.2007): Das Konzept des Unbewussten heute und andere Veränderungen in der Selbstpsychologie. Veranstaltung vom 9.6.2007. Dreieich b. Frankfurt a. M. Veranstalter: 10. Internationales Selbstpsychologie-Symposium.
- Peirce, C. S. (1931-1935): Some Consequences of Four Incapacities. In: Peirce, C. S.: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Herausgegeben von C. Hartshorne und P. Weiss. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press .
- Popper, K. (1959): *Logik der Forschung*. 10. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Rabinow, P.; Sullivan, W. (Hg.) (1979): *Interpretive Social Science: a Reader*. Berkley: University of California Press.
- Ricoeur, P. (1969): *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schipflinger, S. (2007): Vergleichende Aspekte von Intersubjektivitätstheorie und Selbstpsychologie. In: *Selbstpsychologie. Europäische Zeitschrift für psychoanalytische Therapie und Forschung*, Jg. 8, H. 1, 74–93.
- Schneider, Norbert (1998): Hermeneutik als Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften: Hans-Georg Gadamer. In: Schneider, Norbert (Hg.) *Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert. Klassische Positionen*. Stuttgart: Reclam 95–103.
- Schöpf, A. (1982): *Sigmund Freud*. München: Beck.
- Schwaber, E. (1983): Psychoanalytic Listening and Psychic Reality. In: *Internat. Rev. Psycho-Anal.*, Jg. 10, 379–392.
- Stern, D. (1992): *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. 6. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stolorow, R.; Atwood, G. (1979): *Faces in a Cloud. Subjectivity in Personality Theory*. New York: Aronson.
- Stolorow, R.; Atwood, G. (1992): *Contexts of Being. The Intersubjective Foundations of Psychological Life*. Hillsdale, New Jersey: Analytic Press.
- Stolorow, R.; Atwood, G.; Orange, D. (1999): Kohut and Contextualism: Toward a Post-Cartesian Psychoanalytic Process. In: *Psychoanalytic Psychology*, Jg. 16, 380–388.
- Stolorow, R.; Brandchaft, B.; Atwood, G. (1996): *Psychoanalytische Behandlung. Ein intersubjektiver Ansatz*. Frankfurt a. M.: Fischer.

Stumm, G. (2009): Psychotherapeutische Schulen und Vereine: Zwischen Wertschätzung, Gleichgültigkeit, Abwertung und Fanatismus. In: *Imagination*, Jg. 31, H. 1, 74–93.

Taylor, Ch (1996): *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. 2. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Teicholz, J. (10.6.2007): Eine unerwartete Annäherung - Postmoderne Theorie, Selbstpsychologie und das psychoanalytische Unbewusste. Veranstaltung vom 10.6.2007. Dreieich b. Frankfurt a. M. Veranstalter: 10. Selbstpsychologie Symposium Dreieich.

Teicholz, Judith (1999): Kohut, Loewald, and the Postmodernists. New York, London: The Analytic Press.

Tietz, U. (2000): *Hans-Georg Gadamer zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

Waelder, R. (1956): Introduction to the Discussion on Problems of Transference. In: *Internat. J. Psycho-Anal.*, Jg. 37, 367–368.

Waelder, R. (1962): Psychoanalysis, Scientific Method, and Philosophy. In: *J. Amer. Psychoanal. Assn.*, Jg. 10, 617–637.

Wenzel, H. (1990): *George Herbert Mead zur Einführung*. Hamburg: SOAK im Junius Verlag.

Whitehead, A. N. (1979): *Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie Mit einem Nachwort von Hans-Günther Holl*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Wittgenstein, L. (1953): *Philosophical Investigations*. 3. Aufl. New York: Macmillan.

Curriculum Vitae

Name	Sascha Schipflinger
Geburtsdatum	8.2.1964
Geburtsort	Bregenz
Staatsangehörigkeit	Österreich

Ausbildung

ab 2006	Abschluss Ausbildung zum Psychoanalytiker (WKPS)
2000	Abschluss Psychotherapeutisches Propädeutikum
1980-1985	HAK Bregenz
1975-1979	BG Bregenz
1970-1974	Volksschule Riedenburg/Bregenz

Tätigkeiten

ab 2007	Öffentlichkeits- und Pressearbeit Krenn Verlag
ab 2002	Psychoanalytiker in freier Praxis
1995-2004	freiberufliche Lektoratstätigkeit u. a. für profil, trend, div. Verlage