

## Einleitung

Die Seele ist ein sehr komplexes und ausdifferenziertes Organ. So vielschichtig, dass sich im Laufe der Jahrhunderte verschiedene Wissenschaften um sie bemühten. Die erste Wissenschaft, die sich im Abendland für die Auslegung der Psyche interessierte und für therapeutische Angelegenheiten der menschlichen Innenwelt zuständig wähnte, war die Philosophie. Die *Psyché* – ψυχή, *psyche* –, die man frei nach Aristoteles und den alten Griechen am besten mit dem Begriff „Weltoffenheit“ charakterisiert, denn die Seele ist ja nichts anderes als die Öffnung, durch welche die Welt da ist, war für die alten Philosophen ein Gegenstand theoretischen und praktischen Fragens. Theoretisch interessierten sich z.B. die Platoniker und viele andere für die Unsterblichkeit der Seele, oder im Falle der antiken Rhetorik und Sophistik war es vor allem die *Thymopsyche*, welche das Erkenntnisinteresse auf sich zog, da ein Rhetor, der sein Publikum überzeugen wollte, durch seine Rede Stimmungen erzeugen musste, die dazu führten, dass das Gesagte seine volle Stimmigkeit und Beglaubigung erhielt. Dazu waren Kenntnisse der Affektseele notwendig. Neben theoretischen Erkenntnisinteressen war die Philosophie aber auch praktisch, seelsorgerisch bzw. beraterisch für die Psyche zuständig. Die großen Philosophen der Vergangenheit gehören damit zu den ersten Psychotherapeuten des Abendlandes. Therapie – *θεραπεία*, *therapeia* (Dienen, Pflegen, Hochachten) –, der Seele dienlich sein, konnte vieles, und fast jede Philosophenschule der Antike hat Überlegungen angestellt, was denn das Wichtigste für die Entfaltung der Seele sei und wie Störungen und Irritationen der Psyche – der Weltoffenheit – beseitigt werden können. So war für die Stoa, die eine psychotherapeutische Wirkungsgeschichte von fast einem halben Jahrtausend entfaltete und damit zweifelsohne zu einer der wirkmächtigsten Psychotherapieschulen der Vergangenheit gehörte, klar, dass es elementar ist, die Affekte zu zügeln, sich nicht von jedem Gefühl tyrannisieren zu lassen und dass Hyperemotionalität tunlichst zu vermeiden sei. Emotionale Gelassenheit, Seelenruhe und einen kühlen Kopf konnte man als Stoiker vor allem auch darum bewahren, weil deren Kosmologie, die integraler Bestandteil ihrer Psychologie war, davon ausging, dass hinter allen Erscheinungen ein gütiger Logos walte, der die Dinge gerecht und maßvoll regle. Im psychologischen Jargon der 1980er-Jahre hätte man gesagt, dass die Weltsicht der Stoa eine sehr große salutogenetische Komponente

habe.<sup>2</sup> Antike Psychologie und Psychotherapie, das ist nahezu ein Grundzug aller Schulen dieser vergangenen Zeit, waren gemäß der metaphysischen Beheimatung dieser Epoche immer auch zugleich Transzendentalpsychologie, in der die Überzeugung vorherrschte, dass sich letztlich alle menschlichen Angelegenheiten innerhalb einer metaphysisch beglaubigten Ordnung und eines Kosmos abspielen.

Für Epikur und seine Anhänger, die gerne im Garten philosophierten, war die Lust das höchste Gut und dasjenige, was der Seele guttut. Dabei darf man die epikureische Lust, die Hedone – ἡδονή, hedone (Freude, Vergnügen, Lust, Genuss) –, nicht falsch verstehen. Es geht dabei nicht um eine primitive Lustfixierung, keinen entsublimierten Hedonismus, der unfähig wäre, einen phasenweise notwendigen Lustaufschub zu vollziehen. Das Gegenteil ist der Fall. Es geht im verfeinerten Hedonismus Epikurs eher um die Einsicht, dass jede Situation verschiedene Lustmöglichkeiten bietet und es wichtig ist, die höherwertigere und nachhaltigere Lustmöglichkeit der trivialen und eindimensionalen Lustbefriedigung vorzuziehen. Eines der höchsten Ideale dieses ethischen Hedonismus war die Ataraxia – die Seelenruhe – die eintritt, wenn die Lustwahl und Lustbilanzierung ausgeglichen ist. Wenn dies der Fall ist, dann tritt auch die Eudaimonia, die Glückseligkeit ein.

Die Eudaimonia – εὐδαιμονία (wörtlich „einen guten Dämon habend“) –, das Gespräch mit dem guten Dämon in der Seele zu pflegen, so könnte man die Erfahrung übersetzen, die sich in diesen Begriff eingeschrieben hat, war in der Antike eine entscheidende Sache. Das Gespräch mit dem inneren Dämon, dem Daimonion, dem Archetyp des inneren Weisen, dem höheren Selbst oder was auch immer für Namen im Laufe der Zeit erfunden wurden, war für Sokrates, den Lehrer Platons, sein ganzes Leben lang wegweisend. „Die weissagende Stimme, die sich sonst gewöhnlich in mir regt, die dämonische, hat sich in der ganzen frühen Zeit sehr oft und auch bei ganz unwichtigen Dingen bemerkbar gemacht, wenn ich im Begriff stand, etwas Verkehrtes zu tun.“ (Platon 1993, 35 f.)

Eine ähnliche Figur findet sich in der christlichen Philosophie, in der theologischen Deutung des Gewissens. Aus christlich theologischer Sicht ist das Gewissen eine Art Organ, eine Art Raum, eine Kammer im Seeleninnenraum des Menschen, die mindestens zwei Eingänge hat. Durch die eine Tür

---

2 Vgl. diese Arbeit Abschnitt VII, Kapitel 4.–4.2.

tritt der menschliche Geist und durch die andere Pforte der göttliche Geist. Im Seeleninnenraum des Menschen findet dann ein Gespräch, eine Art Beratungsgespräch zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist statt, was denn in dieser oder jener Situation zu tun oder zu lassen sei.

Phänomenologisch ist das Gewissen zunächst nichts anderes als eine sprechende Stimme. Eine Stimme, welche die Eigentümlichkeit hat, dass sie erstens nur für einen ganz bestimmten Menschen hörbar ist, und zweitens eine Stimme, die so nahe spricht, dass es den Anschein hat, dass die Stimme auch aus dem Ort spricht, den sie anspricht. Sprecher und Angesprochener scheinen im Phänomen des Gewissens zusammenzufallen. Dieses Naheverhältnis hat den Philosophen Martin Heidegger dazu geführt, dass er die These aufgestellt hat, dass sich in der Stimme des Gewissens die Möglichkeit des eigentlichen Seinkönnens melde und der Ruf des Gewissens eine Art Aufruf zur Eigentlichkeit bzw. Authentizität sei. „Die eindringliche Analyse des Gewissens enthüllt es als *Ruf*. Das Rufen ist ein Modus der *Rede*. Der Gewissensruf hat den Charakter des *Aufrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen (...). (...) Dem Gewissensruf entspricht ein mögliches Hören.“ (Heidegger 1927, 269) Wer die Stimme des Gewissens zu hören vermag, der hat große Chancen, dass er das Eigentliche seiner Existenz nicht verfehlt. Wer hingegen mehr auf die öffentliche Auslegung des „anonymen Man“ und das *Gerede* hört (ebd. 271), wer eine Nullachtfünfzehn-Durchschnittsexistenz seinen ureigensten Lebensmöglichkeiten vorzieht, dem, so ließe sich dieses Verfallen der Existenz im Lichte der heideggerschen Daseinsanalyse interpretieren, wird wahrscheinlich immer wieder durch drückend melancholische Befindlichkeiten und Lebensgrundgestimmtheiten angezeigt werden, dass er an seinen Möglichkeiten und seinem eigentlichen Leben vorbeilebt. Entweder man hört auf den Aufruf zur Eigentlichkeit – die Stimme des Gewissens – oder man überhört diesen Ruf und „verfehlt“ seine Existenz. Hören hat in der Daseinsanalyse damit eine existenzielle Dimension und Bedeutung. Im eigentlichen Hören findet der Mensch heraus, wo sein Platz im Leben ist, wo er hingehört und wem er zugehört. Daseinsanalytische Psychotherapie heißt hören lernen.

Für Theologen war Heideggers existenzphilosophische Deutung des Gewissens als Ruf aus dem menschlichen Subjekt an das menschliche Subjekt eine ähnlich große Provokation wie die psychologistische Deutung des Gewissens durch Paul Rée (1885), Friedrich Nietzsche (1993a) und Sigmund Freud (1923, 1924). Für den Begründer der Psychoanalyse sind in die Stim-

me des Gewissens, das er ja bekanntlich als Über-Ich deutet – das vor allem bei der Überwindung des Ödipuskomplexes entsteht (vgl. Freud 1924, 353) –, die von vergangenen Interaktionspartnern abgelösten Sprachfragmente einsedimentiert. Eltern, Lehrer und Bezugspersonen aller Art finden sich auf der Tonspur des Gewissens, dem Über-Ich. Im besten Fall wird das Ich durch die Leistungen des Über-Ichs gestärkt, und in ungünstigen Konstellationen wird das Ich durch ein hypertrophes bzw. sadistisches Über-Ich geschwächt (vgl. Freud 1923, 320; Freud 1924, 351). Wenn die wichtigen Interaktionspartner überzogene, neurotische Forderungen an den Zögling herangetragen haben und diese im Laufe der Lerngeschichte verinnerlicht wurden, ist das Über-Ich wahrscheinlich hart und streng. Das Über-Ich, das ja bekanntlich alkohollöslich ist, spielt bei der Genese von Suchterkrankungen eine nicht unwesentliche Rolle.

Was in der psychologischen Deutung des Gewissens (Rée, Nietzsche, Freud) und in der daseinsanalytischen Interpretation des Gewissens (Heidegger) als Aufruf zur Eigentlichkeit von theologischer Seite als Provokation empfunden wurde, ist die Tatsache, dass die über Meditation und Besinnungen aller Art laut werdende Stimme, die im Inneren des Menschen zu vernehmen ist, als Stimme gedeutet wurde, die vom Menschen stammt. Sei es nun vom individuellen Subjekt, das sich zu eigentlicheren Existenzmöglichkeiten aufruft (Heidegger), oder als intersubjektives Sediment der Interaktionsgeschichte (Freud). Zweifelsohne gibt es die von Heidegger und Freud beschriebenen Phänomene, das ist nicht das, woran sich christliche Philosophen und Theologen stoßen. Der Stein des Anstoßes ist die Behauptung, dass die beim Lauschen auf die Innenwelt zu vernehmenden Phänomene nur menschliche Phänomene sind. Eine christliche Theologie, wahrscheinlich jede andere Theologie auch, kann nicht unterschreiben, dass das Gespräch mit der innersten Stimme der Seele ein rein menschliches Selbstgespräch ist und in der Stimme des Gewissens nicht auch die Transzendenz spricht.<sup>3</sup> Würde sie das tun, dann würde Theologie zur Psychologie oder Religionspsychologie werden und ihren Gegenstand preisgeben.

Streng phänomenologisch gedacht – und alles nichtphänomenologische Denken ist Spekulation und damit nicht Wissenschaft – ist es nicht zulässig

---

<sup>3</sup> Vgl. zur existenzanalytischen Deutung des Gewissens in dieser Arbeit den Abschnitt I, Kapitel 3.

zu sagen, woher die sprechende Stimme stammt, oder sie einem Subjekt zuzuschreiben, sei es einem menschlichen – einem höheren Selbst oder dem Über-Ich – oder einem göttlichen Subjekt. Der einzige, phänomenologisch negativ gesprochen, haltbare Befund, gesetzt, dass das Gewissen überhaupt ein psychotherapeutisch ernst zu nehmendes Phänomen ist, ist der, dass es keinen Sinn machen würde, wenn in der Stimme des Gewissens Sprecher und Angesprochener ein und dieselbe Entität wären. Denn was soll eine Person von sich selbst erfahren, was sie nicht ohnehin schon von sich selber weiß, wenn sie zu sich selber spricht? Die zu hörende Stimme wäre, ironisch gesprochen, dann nur mehr unter pathologischen Gesichtspunkten interessant. Es lägen dann nach Kurt Schneider Symptome ersten Ranges vor, somit deutliche Zeichen für eine schizophrene Entwicklung. Das Positive einer wie auch immer „innerlich“ zu vernehmenden Stimme, das war für die Griechen und Sokrates klar, kann sich „bemerktbar“ machen, wenn einer im Begriff ist, „etwas Verkehrtes zu tun“ (Platon 1993, 35 f.). Die „Stimme des inneren Weisen“, die „Stimme der Transzendenz“, der „Aufruf“ des höheren Selbst „zur Eigentlichkeit“ oder was sonst noch für Namen im Laufe der Geschichte für das erfunden wurden, was christliche Philosophen als „Stimme des Gewissens“ deuteten, kann und soll psychotherapeutisch genutzt werden.

Aus der Diagnostik der Zuschreibungen, die die innere Stimme im Laufe der Zeit bekommen hat, aus der Analyse der Subjektsubstitute, welche der Stimme zugrunde gelegt wurden, lassen sich sehr klar und eindeutig das jeweilige Weltverhältnis und der Weltbezug der jeweiligen Zeit ablesen. In einer Zeit, in der es viele Götter und Dämonen gibt, gute und böse, ist die innere Stimme ein guter Dämon, der zu einem spricht und einen berät. In einer christlich monotheistischen Weltauslegung ist die sprechende Stimme im Seeleninnenraum des Menschen der den Menschen ansprechende und aufrufende Gott. In einer postmetaphysisch säkularen Welt wird die Stimme, die im Gewissen zum Menschen spricht, auch dem Menschen zugeschrieben, da es in anthropozentrischen Zeiten nichts anderes mehr gibt, das aus dem Inneren des Menschen sprechen könnte, als der Mensch selbst. Phänomenologisch sind alle drei Auslegungen gleichermaßen unhaltbar. Das Wesen einer sprechenden Stimme, einer ansprechenden Stimme – im Phänomen des Gewissens fühlt sich der Angesprochene ja angesprochen – ist das, dass der Angesprochene ja nicht schon im Vorhinein weiß, was der Sprechende sagt und sagen möchte, sonst wäre die Stimme sinnlos, das Gehörte von vorn-

herein bekannt. Weil es sich mit der Rede des „inneren Weisen“ oder des Gewissens aber genau umgekehrt verhält, es also eine Stimme ist, die es zu hören gilt, muss eine phänomenologische Psychotherapie dieses Phänomen ernst nehmen. Darüber hinaus zeigen auch die Exerzitien des Hörens, die seit Jahrhunderten kultiviert werden und den Einkehrenden Winke geben, welche Entscheidungen sie treffen sollen, welche Wendungen sie ihrem Leben geben sollen und wie dieses oder jenes zu sehen ist, überdeutlich, dass das Lautwerden der inneren Stimme durch Stille und Einkehr mehr sein muss als eine akustische Halluzination.

Wenn Philosophie Liebe zur Weisheit ist, dann hat eine *Philosophische Psychotherapie* auch die Aufgabe, ihre Patienten in Kontakt mit ihrem „inneren Weisen“ zu bringen, sie wieder zu lehren, dass es in ihnen eine Stimme gibt, die es zu hören gilt und die dann im besten Fall, wenn das Gespräch mit dem „inneren Weisen“ gelingt, das zur Sprache und zur Welt bringt, was zur Sprache und zur Welt kommen möchte.

Darüber hinaus, und das sollte dieser Exkurs zum Gewissen für diese Einleitung leisten, ist es interessant zu zeigen, dass die Zuordnung der phänomenologisch unzuordenbaren inneren Stimme, die entweder den Göttern und Dämonen, dem einen Gott oder dem menschlichen Subjekt zugeordnet wurde, den drei großen epochalen Zuordnungsschemata entspricht, die wir in der abendländischen Philosophiegeschichte kennen.

Ähnliche Zuordnungen hat das Phänomen des Schönen im Laufe der Denkgeschichte erfahren, das in dieser Schrift im Zentrum der Überlegungen steht. In der Seinsauslegung und für die Seinsphilosophie der Antike war klar: In der Schönheitserfahrung werden das Sein selbst und der Kosmos in seiner ureigensten Form, Ordnung und Vollkommenheit sichtbar. Einer Zeit, die alles Sein als Geschaffensein von einem höchsten Gott erfährt, zeigt sich in der Schönheitserfahrung die Herrlichkeit des einen Gottes und seine Güte, da er den Menschen über das Schönheitserleben an dieser Herrlichkeit teilhaben lässt (Balthasar 1961). In einer postmetaphysischen, säkularen Zeit, in der alles nicht klassisch objektive und messbare Sein als subjektiv erachtet wird, ist das Schöne nichts mehr, das *in* der Welt vorkommt, sondern Anschauungsweise des menschlichen Subjekts (vgl. Poltrum 2005). So wie die Stimme des Gewissens in der säkularisierten Welt als rein menschliche Angelegenheit gedeutet wird, so wird in der säkularisierten Moderne das Sein der Schönheit durch das Betrachtersubjekt in die Welt gebracht, gemäß der

oft gehörten Aussage, Schönheit liege im Auge des Betrachters. Da für jeden etwas anderes schön ist, wird in der Moderne behauptet, es sei klar, dass das menschliche Subjekt das Schöne in die Welt bringt. Man kann sich dann noch fragen, ob es so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner des Urteils „das ist schön“ unter den vielen Betrachtersubjekten gibt – eine Frage, die Kant interessiert hat, – und dann intersubjektive Bestimmungen des Geschmacksurteils herauslösen. Nichtsdestotrotz bleibt es aber dabei, das Sein der Schönheit, so sieht es die Moderne, ist keine objekthafte Bestimmung, sondern eine subjektive – eine individuell subjektive oder intersubjektive. Das Sein der Schönheit, so die Moderne, stammt vom Menschen. Das Betrachtersubjekt stattet ein wie auch immer geartetes neutrales Etwas mit dem Prädikat schön aus. Streng phänomenologisch ist diese Theorie unhaltbar, da der primäre Vorgang im Schönheitserlebnis die Erfahrung des Schönen ist – das Schöne trifft vorreflexiv und unvordenklich – und die Zuordnung woher das Sein der Schönheitserfahrung stammt, ist sekundär und nachträglich. In den Zuordnungen des Ursprungs des Seins der Schönheit – Kosmos, Gott, Mensch – zeigt sich das jeweilige Weltbild einer Epoche. Jede Ursprungszuordnung setzt aber das Wahrnehmen des „Gesprungenen“, in dem Fall die einen anspringende Wahrnehmung der Schönheit, immer schon voraus. Die epochalen Ursprungszuordnungen der Phänomene haben für Philosophen einen diagnostischen Wert. Wollte man die säkularisierte Moderne oder die epochalen Ontologien in klinischen Termini benennen, was hier für die Absicht der Verdeutlichung des Gesagten geschehen soll, dann ließe sich die Verortung und Zuordnung der Stimme des Gewissens als auch des Seins der Schönheit folgend gliedern: vornarzisstische, narzisstische und postnarzisstische Epoche. In einem vornarzisstischen Weltverhältnis gibt es Menschen, Götter und Wesen aller Art. In der Schönheit zeigen Götter die Herrlichkeit der Welt und lassen die Menschen daran teilhaben. In einer narzisstischen Epoche haben neben dem Menschen keine metaphysischen Entitäten mehr Platz. Gemäß der Umkehrung der Imaginatio-Dei-These durch Feuerbach (1841) und jene, die ihm darin folgten (Marx 1843/44, 208 f.; Nietzsche 1988c, 185 f.; Freud 1927, 158), bildet nicht Gott den Menschen nach seinem Ebenbild, sondern Gott wird zu einem Erzeugnis der menschlichen Einbildungskraft. Eine ähnliche Deontologisierung erfahren das Gewissen und das Sein des Schönen. Für die Stimme des Gewissens und für das Sein der Schönheit bedeutet das dann: Beides sind Gebilde, die der Mensch macht. In einem

narzisstischen Weltverhältnis hat die Schönheit maximal den Sinn, dass über das Schönheitserlebnis etwas Angenehmes erlebt wird, und im besten Fall werden dann über das Erleben des Angenehmen die Gemüts- und Lebenskräfte gestärkt (Kant 1996, 133 u. 165; Nietzsche 1988a, 47), aber eine wirkliche Erkenntnis wird über die Schönheitserfahrung nicht vermittelt. Eine Hauptüberzeugung dieser Schrift und der mehr als zehnjährigen psychotherapeutischen Erfahrung des Autors dieser Zeilen ist, dass über die Erfahrung der Schönheit Erkenntnis vermittelt wird. In der Erfahrung der Schönheit liegt ein existenzielles Wahrheitsmoment, das unbedingt für psychotherapeutische Belange zu nutzen ist. In einer postnarzisstischen Weltauslegung, welche die Erkenntnisse postmodernen Philosophierens umsetzt oder, bescheidener formuliert, phänomenologische Grundeinsichten an die Auslegung der Schönheitserfahrung heranträgt, ist es nicht mehr möglich, dem Sein der Schönheit ein Subjekt zu unterstellen – Kosmos, Gott, Mensch –, dafür aber umso interessanter sich zu fragen, was denn die Erfahrung des Schönen zu denken und zu erfahren gibt.

Meine Hauptthese ist die, dass sich das Phänomen des Schönen – wie sonst kein anderes Phänomen – auszeichnet, um als Leitphänomen für psychotherapeutische Interventionen zu fungieren. Diese These soll in der vorliegenden Arbeit historisch, durch Rückgriff auf die Tradition der Philosophischen Ästhetik, systematisch, durch eigene phänomenologische Analysen der Schönheitserfahrung (vgl. auch Poltrum 2005), und durch die Darstellung meiner praktischen Tätigkeit als „Klinischer Philosoph“ und „Philosophischer Psychotherapeut“ im Anton Proksch Institut – einer der größten Suchtkliniken in Europa – ausgewiesen werden. Der Untersuchungsgegenstand dieser Arbeit und die gewählten thematischen Zusammenhänge gebieten dabei folgende Methodentrias: Phänomenologie, tiefenhermeneutische Analyse und deskriptive Evaluation. Gemäß dem husserlschen und heideggerschen Phänomenologieverständnis hat eine seriöse Untersuchung die aktuellen Vormeinungen und theoretischen Vorurteile, die ein Phänomen verstellen, einzuklammern und durch die historische Kontextualisierung und Herleitung der theoretischen Phänomen-Engführungen die Phänomene freizusetzen und ursprünglicher auszulegen. Husserl hat die Idee einer Einklammerung der verstellenden Vormeinungen durch den Begriff und die Sache der Epoché thematisiert (Husserl 1992, 138, 157, 180). Heidegger hat ergänzt, dass es nicht genüge, sich nur die gängigen Meinungen und theoretischen Vor-



entscheidungen anzusehen und sie dann einzuklammern, sondern das gesuchte Phänomen müsse im Durchgang durch die Interpretationsgeschichte des jeweiligen Phänomens historisch so exakt angeeignet werden, dass neue, Phänomen-nähere Interpretationen offengelegt werden können und nicht Teile der eingeklammerten Interpretationsgeschichte bei der Hintertür als unausgewiesene Voraussetzung wieder hereinkommen (Heidegger 1923/24). Allzu oft wird heute altes und vergangenes Wissen, weil nicht wirklich angeeignet, dann als neues ausgegeben und die unphänomenologischen Vorentscheidungen werden dabei mitgeschleppt. Da dies im nach Neuem gierenden Wissensbetrieb alle tun, fällt das meistens auch keinem auf. Die systematische Aneignung einer Sache bedarf der systematischen Aufarbeitung der Auslegungsgeschichte zu einem Phänomen. Dies zu leisten, dies für die Erfahrung des Schönen zu leisten, ist die Aufgabe der tiefenhermeneutischen Analyse vergangener Interpretationen zum Phänomen der Schönheit. Wenn beide Schritte geleistet und vollzogen sind, phänomenologische und tiefenhermeneutische Freilegung des Schönen, kann das freigelegte Phänomen gesehen werden und daraufhin befragt werden, was es im klinischen Kontext zu leisten imstande ist. Mittels deskriptiver Evaluation ist es möglich zu zeigen, was die Erfahrung des Schönen für eine *Philosophische Psychotherapie* leistet. Die Schönheitserfahrung ist eine existenzielle Wahrheitserfahrung, welche dem Menschen Lebensorientierung und Seinssicherheit vermittelt.

In Platons Philosophie oder besser gesagt therapeutischem Programm, wovon in der vorliegenden Arbeit noch ausführlich berichtet wird, ist es die Erfahrung des Schönen, welche die Seele mit dem Leben versöhnt und das Leben erst eigentlich lebenswert macht. Die Erfahrung des Schönen vermag kraft des Glanz- und Lichtcharakters des Schönen Wirklichkeitsbereiche zu beleuchten, die ohne diese Erfahrung im Dunkeln bleiben würden. Weil das Schöne „höchst klar Erscheinendes und höchst Liebenswertes“ ist, vermag es die höhere Ordnung der Dinge sichtbar zu machen, die Lebensideale transparent zu halten und die ethischen Belange zu regeln. Ethik und Ästhetik, Lebensorientierung und Schönheitserfahrung waren im antiken und christlichen Abendland für lange Zeit untrennbar verbunden. Das ändert sich in der Moderne. In Kierkegaards „Entweder – Oder“ (1843) lesen wir: „Das Ethische ist etwas ganz anderes als das Ästhetische (...). (...) Entweder muß man ästhetisch leben, oder man muss ethisch leben.“ (ebd. 717) Der Homo Ästhetikus ist bei Kierkegaard jener, für den primär der Genuss wichtig ist,

der Mensch, der ständig getrieben auf der Suche nach stimmungsgeladenen Augenblicken ist, der Mensch, der den Sensationen hinterherjagt und ständig neue Reize braucht (vgl. Thurnher 2002, 52). Paradigmatisch ist dieser Menschentypus in Kierkegaards Don Juan versinnbildlicht, der sich für die schnelle und möglichst unkomplizierte Lust interessiert und nach der Befriedigung dieser Lust bereits der nächsten Gelegenheit hinterherjagt (vgl. Liessmann 1999, 55 ff.). Bei Camus ist Don Juan dann jener, der das Gefühl der Sinnlosigkeit und des Absurden durch die Erotik kompensiert und übertüncht (vgl. Camus 1991, 61–67). Ganz anders ist bei Kierkegaard die ethische Lebensform charakterisiert. In der Ethik geht es um Ernst, Nachhaltigkeit, Tiefe, Pflicht und Verantwortung. In Kierkegaards Existenzdialektik ist das Ethische mehr wert als das Ästhetische, wobei letztlich beide Lebensformen dann im religiösen Existenzstadium aufgehoben und überwunden sind. Wir halten fest, und allein das interessiert uns hier für den Augenblick: Kierkegaard trennt zwischen Ethik und Ästhetik. Weil Kierkegaard sowohl das Ethische als auch das Ästhetische verstellt und verkürzt betrachtet, muss er beide trennen und einander entgegensetzen. Das Ethische ist in seiner vormodernen Fassung mehr als nur das, was Pflicht, Vernunft oder Verantwortung gebieten, und das Ästhetische ist viel mehr als der nur stimmungsgeladene Augenblick, der wiederholt werden muss. Ethik und Ästhetik sind in der Erfahrung des Schönen versöhnt. Das scheint Kierkegaard andererseits aber auch noch zu wissen, könnte er in „Entweder – Oder“ sonst sagen: „Erst dann, wenn man das Leben ethisch betrachtet; erst dann also gewinnt es Schönheit.“ (ebd. 847 f.)

Ethik und Ästhetik sind einerseits zu trennen und andererseits besteht über die Erfahrung der Schönheit eine Verbindung zwischen beiden Bereichen.

Bei Nietzsche, dem *Enfant terrible* der europäischen Philosophie, der, wie er sagt, mit dem Hammer philosophiert, finden sich dann endgültig die zertrümmerten Bruchstücke des antik-christlichen Topos der Einheit des Wahren, Schönen und Guten. „An einem Philosophen ist es eine Nichtswürdigkeit zu sagen: das Gute und das Schöne sind eins: fügt er gar noch hinzu ‚auch das Wahre‘, so soll man ihn prügeln. Wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen.“ (Nietzsche 1980, 500) Das Ästhetische, das Schöne und die Kunst haben nach dieser Auskunft nichts mehr mit dem Wahren und Guten gemein, im Gegenteil, die Wahrheit kann manchmal unangenehm und hässlich sein, und gut und gerecht scheint es in der Welt eben-

falls nicht zuzugehen. Als Rechtfertigung für das Ja zum Leben scheiden das Wahre und Gute aus, umso mehr sind die Welt und das Leben, wenn schon nicht gut und gerecht, dann aber wenigstens phasenweise schön. Nietzsches Formel dazu: „ – denn nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt: –“ (1988, 47).

Ein weiterer Philosoph der Moderne, der aus der Entzweiung von Ethik und Ästhetik denkt, ist Schiller, welcher der Zeit, in der er lebte, folgende Diagnose stellte: Die Aufklärung mit ihrem Rationalismus und der Forderung nach Pflichterfüllung hat zwei Extremvarianten von Menschen hervorgebracht. Den einen, der die Vernunftbetonung so ernst nimmt, dass er ständig Pflicht ruft, der das Leben durchrationalisiert und damit erstickt, der auf die Einhaltung der Form bedachte und dem „Formtrieb“ gehorchende Buchhalter und Verwalter des Seins. Schiller nennt ihn den Barbaren – ein Begriff, der heute einen anderen Sinn hat –, dessen Leben aber im tiefsten Grunde lahmt und „Erschlaffung“ ist. Das andere Zerrbild ist der Wilde, der sich um nichts kümmert als um bloßen Lustgewinn, ohne Verantwortungsbewusstsein dem „sinnlichen Trieb“ folgt und an Ungehobeltheit, „Rohigkeit“ zu viel hat. Verklemmter, neurotischer Geistmensch auf der einen, naturbelassener Bauer oder Prolet auf der anderen Seite. Im „Spieltrieb“, in der spielerischen Erfahrung der Schönheit, so Schiller, sind Sinnlichkeit und Geist, Wilder und Barbar, Triebgesteuerter und Erschlaffter miteinander versöhnt. Die spielerische Erfahrung der Schönheit, denn die Schönheitserfahrung hat sehr viel mit der Spielerfahrung zu tun (vgl. Poltrum 2013), das war Schillers Überzeugung, mache den Menschen erst menschlich und human. „(...) der Mensch soll mit der Schönheit *nur spielen*, und er soll *nur mit der Schönheit spielen*. Denn, um es endlich auf einmal herauszusagen, der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Worts Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt. Dieser Satz (...), er wird, ich verspreche es Ihnen, das ganze Gebäude der ästhetischen Kunst und der noch schwierigeren Lebenskunst tragen.“ (Schiller 1795, 63)

Wir halten fest: In der Moderne, bei Kierkegaard, Nietzsche und Schiller sind sich Ethik und Ästhetik *zunächst* entgegengesetzt. Wenn es jedoch um so etwas wie Lebensorientierung, Ausrichtung des Lebens nach einem entscheidenden und wichtigen Prinzipium geht, wenn es um die Frage geht, wonach man seine Lebensführung ausrichten soll, dann spielt die „tiefenästhetische“ (Welsch 1993, 13–47) Erfahrung des Schönen eine entscheidende und

vermittelnde Rolle. Wenn man das altgriechische Wort „Ethos“ mit „Aufenthalt“ (Heidegger 1946c, 356) übersetzt, dann würden Kierkegaard, Nietzsche und Schiller keinen Augenblick zögern, Ethik und Ästhetik nicht entgegenzusetzen, da alle drei davon überzeugt waren, dass es für die Lebensorientierung des Menschen elementar sei, auf das Schöne zu setzen und sich von der Erfahrung des Schönen auf- und anhalten zu lassen. Einfach hat es da Wittgenstein, der einmal lapidar bemerkte: „Ethik und Ästhetik sind Eins.“ (Wittgenstein 1993, 83)

Dem Schönen wurde in den unterschiedlichsten ästhetischen Theorien und Philosophien des Abendlandes oft eine Schlüsselfunktion zuerkannt, wenn es um so etwas wie die Versöhnung mit der Welt oder um die Veredelung des Menschen ging. Darin zeigt sich nicht zuletzt die hermeneutische Wirkungsgeschichte der platonischen Metaphysik des Schönen. Wenn die Griechen vom Schönen handeln, z.B. Platon, bei dem das Schöne eine ausgezeichnete Rolle spielt, dann diente diese Besinnung einer besonderen Form der Erkenntnis und Lebenspraxis. Das Schöne ist nämlich Spur des Guten und macht durch sein funkelndes Leuchten auch das Wahre zugänglich. Das mittelalterliche Denken kennt die Einheit von verum, bonum und pulchrum. Ethik, Ästhetik und der Einblick in die letzten Wahrheiten gehörten in der europäischen Philosophietradition Tausende von Jahren zusammen. Wenn man sich die Geschichte der Philosophischen Ästhetik ansieht und sich vor Augen führt, welche Großleistungen auf das Konto des Schönen gehen, dann wundert es, dass die Psychotherapie nicht Teil der geistes- und kunstwissenschaftlichen Fakultäten geworden ist. Das Schöne und das Ästhetische haben eine therapeutische Dimension, daran gibt es keinen Zweifel, wenn man die großen Philosophen der abendländisch-europäischen Denktradition befragt. Was leistet das Schöne? Das Schöne enthüllt das Wahre und das Gute (Platon), es zeigt die harmonische Ordnung, den Kosmos und den Glanz der Dinge (Pseudo-Dionysius Areopagita), es ist eine der transzendentalen Bestimmungen Gottes (Thomas von Aquin), in der Schönheit scheint die Welt in ihrer Vollkommenheit (Baumgarten), bei Kant ist das Schöne „Symbol des Sittlichguten“ (Kant 1996, 234 u. 297), und bei Schiller ist das Schöne über seine Analogie zum Phänomen der Freiheit bzw. durch seine „Freiheitsähnlichkeit“ jene Gestalt, die über die ästhetische Erziehung des Menschen das Humane in die Welt bringt. (Schiller 1997; Habermas 1986, 95–103) Im

ästhetischen Platonismus bei Hölderlin ist das Schöne die Instanz, in welcher sich das Numinose zeigt. (Hölderlin 1982; 1982a, 339 f., 367 u. 379) Bei Schelling wird durch die unendliche Interpretation, welche das schöne und gelungene Kunstwerk erlaubt, das Unvordenkliche, das Unendliche erfahrbar. (Schelling 1991, 113) Bei Hegel ist das Kunstschöne, als „sinnliches Scheinen der Idee“, vorübergehender Aufenthaltsort und Anschauungsmedium des zu sich selbst kommenden, absoluten Geistes (Hegel 1992, 114). Doch nicht nur in der idealistischen Ästhetik ist die Ausgezeichnetheit des Schönen verbürgt. Auch in nihilistischer bzw. pessimistischer Perspektive wird den ästhetischen Phänomenen ein Rechtfertigungsgrund zum Leben abgerungen. Die Erfahrung des Schönen leistet eine zeitweilige Erlösung vom Leiden am Dasein, sagt Schopenhauer. Die ästhetischen Werte sind die einzigen Werte, die dem Nihilismus und der Sinnlosigkeit des Daseins standhalten und damit das eigentliche Stimulans des Lebens, lesen wir bei Nietzsche. (Nietzsche 1988a, 47; Heidegger 1989, 11–255, insb. 86) In der Hermeneutik ist die Reflexion auf das Schöne ebenfalls zentral. In „Wahrheit und Methode“ zeigt Gadamer, dass das Phänomen des Schönen und das Phänomen des Verstehens wesensverwandt sind. Der Vorschein des Schönen und das Einleuchten des Verständlichen phänomenalisieren sich über das Licht des Ästhetischen. (Gadamer 1965, 458 f.; 1964) In Heideggers Bemühungen nach der Kehre wird das Geschehen der Wahrheit als Unverborgenheit und das Ereignis des Schönen als ein analoger Vorgang gedeutet. (Heidegger 1994b, 69) Bei aller Differenz zwischen hermeneutischer Ästhetik und jener der Frankfurter Schule wird auch hier das Ästhetische an zentraler Schnittstelle verortet. Bei Herbert Marcuse hat das Ästhetische die Funktion, einer dem Realitätsprinzip verfallenden Kultur durch das Aufrechterhalten eines möglichen, zu verwirklichenden ästhetischen Universums kritisch ein Korrektiv entgegenzuhalten. (Marcuse 1979, 150–170) Bei Adorno wahrt ästhetische Identität das verdinglichte und unterjochte Nichtidentische (Adorno 1995, 14), denn im Kunstwerk und durch die ästhetische Einstellung wird das Andere, Fremde, das „Nichtidentische“, das in der verwalteten Welt zugerichtet und verstümmelt wird, aufbewahrt und gerettet. Kunst ist „Vorschein“ einer möglichen, besseren und anderen Welt (Bloch), das Schöne – es ließen sich noch sehr viele affirmative Bezüge anführen – ist damit dasjenige Therapeutikum und Prophylaktikum, das unbedingt auch für die Psychotherapie, insbesondere für eine *Philosophische Psychotherapie* fruchtbar gemacht werden muss. Daran führt kein Weg vorbei.

Damit wird aber das Schöne bzw. das Ästhetische in der philosophischen Besinnung von Platon bis Bloch immer dann aufgegriffen, wenn es um eine Leistung geht, die in einem erweiterten Sinne therapeutisch ist, wenn unter Therapie, wie das Wort ursprünglich sagt, so etwas wie Dienst, Pflege verstanden wird. Vom Schönen und vom Ästhetischen ist immer dann die Rede, wenn es um die Versöhnung mit dem Leben und um einen Dienst am Leben, um eine Pflege der schönen und bejahenswerten Dinge des Lebens geht. (vgl. Musalek u. Poltrum 2011) Durch die deskriptive Evaluation meiner „Vorlesung zur Lebenskunst“ (Philosophievorlesung für Patienten) und des von mir entwickelten „Cinematheapieprogramms“ zu zeigen, wie diese Erfahrung im klinischen Kontext erzeugt und eingesetzt werden kann, ist Teil dieser Publikation.

Die Erfahrung des Schönen, der die großen Philosophen eine therapeutische Dimension zusprechen, leistet innerhalb der Psychotherapie die Rückgewinnung dessen, was man als Urvertrauen bzw. Seins- oder Daseinssicherheit bezeichnen könnte. Auf eigentümliche Weise ist ein Wesenszug vieler psychopathologischer Störungen der, dass die „Weltoffenheit“, die Psyché, getrübt ist. Neben unterschiedlich ausgeprägten Graden des Freiheitsverlustes und des Verlustes der „natürlichen Selbstverständlichkeit“ (Blankenburg 1971, Blankenburg 2012, 76–80), ist es ein Wesensmerkmal psychischer Beeinträchtigungen, dass das „gestörte“ menschliche Subjekt hyperintentional und hyperreflexiv in sich selber kreist. Eingesperrt in die eigene Innenwelt steht der, dem die „natürliche Selbstverständlichkeit“ abhanden gekommen ist, im Innenraum seines Seelenzimmers und blickt nur mehr hin und wieder hinaus in die Welt. Da der psychisch beeinträchtigte Mensch nicht mehr durch das Fenster seiner Seele in die Offenheit der Welt blicken kann und damit seine Weltoffenheit getrübt ist, bleibt sein Blick gleichsam an der Glasscheibe zur Welt hängen und betrachtet in einem hyperintentionalen Akt die Verunreinigungsspuren am Fenster zur Welt. Der psychisch Gestörte verliert die Durchsicht und den Durchblick auf die Welt draußen, jenseits der Scheibe. Psychische Störungen sind immer gekennzeichnet durch den Verlust der Selbsttranszendenz, durch den Verlust der Selbstdurchsichtigkeit. Das Hängenbleiben des Blicks an den Verunreinigungsspuren des Fensters und das hyperintentionale oder hyperreflexive Festgehaltenwerden durch innerpsychische Phänomene – ob es sich nun um wiederkehrende traumatische Erinnerungen, um Ruminationen, Denk- oder Handlungszwänge, um die Zen-

trierung des Lebens um eine Sucht oder fixe Idee, um depressives Grübeln oder phobisches Bedrohtheit handelt, um nur ein paar Phänomene anzudeuten – ist immer Zeichen des Verlustes der natürlichen Selbstverständlichkeit und Symptom einer temporal geschrumpften Weltoffenheit. Wer vom Andrang und der Aufdringlichkeit eines Phänomens derart festgehalten wird, dass er nur mehr eingeschränkt sehen kann, was sich jenseits des Fensters abspielt, der muss indirekt darauf hingewiesen werden, dass es draußen vor der Scheibe unter Umständen spannendere Dinge zu sehen gibt als die hyperintentionale Beobachtung des verunreinigten Fensterglases. Die Erfahrung des Schönen hat von jeher diesen Hinweisscharakter. Durch die selbstvergessene Hingabe an die Erfahrung des Schönen wird von jeher die natürliche Selbstverständlichkeit, die gute und natürliche Selbstvergessenheit zurückgewonnen.

Eine *Philosophische Psychotherapie*, welche sich für diese Rückeroberung in theoretischer wie praktischer Hinsicht einsetzt, zählt damit explizit zu den ressourcenorientierten Psychotherapien. So wie eine Wunde nicht vom toten Gewebe her heilt, sondern von den gesunden und intakten Zellen, so ist es die Überzeugung der *Philosophischen Psychotherapie*, dass Seelenbehandlung primär bedeutet, die Seele zu ihren Ressourcen, zu ihren lebendigen Quellen zurückzuführen. Die Schönheitserfahrung ist von jeher die Quelle, aus der das Leben ein bedingungsloses und radikales Ja zum Leben schöpft. Neben der alten, von jeher bestehenden Orientierung jeglicher Psychotherapie an den Ressourcen der Patienten und der in der jüngeren Vergangenheit explizit hervorgehobenen Neuorientierung der Psychotherapie an ressourcenorientierten Interventionen (Grawe 2000, 34–39) dürfte es der Verdienst der *Philosophischen Psychotherapie* sein, erstmals und umfassend im Rahmen einer Reihe von nationalen und internationalen Kongressen<sup>4</sup> und vor allem im

---

4 12<sup>th</sup> International Conference for Philosophy & Psychiatry, Lissabon 2009; 23<sup>rd</sup> European Conference on Philosophy of Medicine and Health Care, Tübingen 2009; 2. Deutscher Suchtkongress, Köln 2009; 16. Suchttherapietage, Hamburg 2010; 4. Deutscher Suchtkongress, Frankfurt am Main 2011; Second World Congress of Art Therapies, Budapest 2011; Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychiatrie, Psychotherapie, Psychosomatik und Nervenheilkunde, Berlin 2008-2015; Jahrestagung der Österreichischen Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie, Gmunden 2010-2012; World Psychiatric Association International Congress, Vienna 2013 u. Madrid 2014; Advanced Studies Seminar on Aesthetics and Mental Health, St. Catherine's College, Oxford 2014; 23<sup>rd</sup> European Congress of Psychiatry, European Psychiatric Association, Vienna 2015.

Rahmen dieser Schrift, die Wichtigkeit und Rolle der *ästhetischen und noetischen Ressourcen* für die Sache der Psychotherapie herauszuarbeiten.

Pierre Janet, der große Gegenspieler Freuds und wahrscheinlich eine der geheimen Inspirationsquellen Freuds (vgl. Ellenberger 1970), des Erfinders der modernen Psychotherapie, hat das Wesen der Psychotherapie einmal sehr treffend mit dem Begriff „mentale Desinfektion“ charakterisiert. In Bezug auf die Ressourcenorientierung hat Janet schon 1919 in seinen „Médications psychologiques“ gemeint: „Wahrscheinlich wird man eines Tages wie bei einem großen Unternehmen die Bilanz und den Haushalt eines Geistes aufstellen können. Dann wird der Psychiater in der Lage sein, geringe Ressourcen gut zu nutzen, indem er unnütze Ausgaben vermeidet und die Anstrengung exakt auf den richtigen Punkt ausrichtet; er wird noch mehr tun: Er wird den Kranken beibringen, ihre Ressourcen zu vermehren, den Geist zu bereichern.“ (Janet bei Ehrenberg 2008, 60) Philosophie, das ist wahrscheinlich das Einzige, das sich mit absoluter Bestimmtheit über diese vielschichtige Wissensdisziplin sagen lässt, war immer, um den charmanten Begriff Janets zu gebrauchen, eine Art „mentales Desinfektionsmittel“. Im Rahmen der wieder an Aktualität gewonnenen Rückbesinnung auf ressourcenorientierte psychotherapeutische Verfahren in den letzten Jahren scheint es, dass vor allem die *ästhetischen und noetischen Ressourcen* vielversprechend und wegweisend sein könnten, wenn es darum geht, das durch mannigfaltige Ursachen „erschöpfte Selbst“ (Ehrenberg 2008) wieder an die Quellen der Lebendigkeit zu führen. Mit der Betonung der Erfahrung des Schönen für die Psychotherapie betritt die *Philosophische Psychotherapie* theoretisches und therapeutisches Neuland.

Eine *Philosophische Psychotherapie* interessiert sich für eine bestimmte Schnittmenge aus Philosophie und Psychotherapie und wird sich daher u. a. der vergleichenden Psychotherapieforschung bedienen. Verglichen werden antike und moderne Konzepte der Philosophie und Interventionen der modernen Psychotherapie. (vgl. Rieken et al. 2011, 1–21) Dass nicht von jeder philosophischen Überlegung therapeutische Wirkungen ausgehen und die Philosophie neben der Verwaltung tradierten Lebenskunstwissens auch viele andere Gegenstandsgebiete und Aufgaben hat (Metaphysik, Ontologie, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie etc.) braucht hier ebenso wenig betont zu werden wie die Tatsache, dass das gesamte Gebiet der Psychotherapie



und psychotherapeutischen Techniken, die im Laufe der Jahrhunderte eine unglaubliche Ausdifferenzierung erfahren haben, weiter reicht, als das im Rahmen dieser Studie Ausgearbeitete zu leisten vermag. Eine *Philosophische Psychotherapie* versteht sich maximal als Ergänzung zu den bestehenden Techniken und Verfahren der Psychotherapie. Allerdings, und das soll hier auch betont werden, um eine nicht unwesentliche Ergänzung und Erweiterung des Bestandes des psychotherapeutischen Wissens und, das soll ebenfalls hervorgehoben werden, um eine therapieschulenübergreifende Ergänzung und Erkenntnis, wie ich meine.

Wenn man sich die Frage stellt, die 2012 am Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie und 2011 am Kongress der Deutschen Gesellschaft für Psychiatrie, Psychotherapie und Nervenheilkunde heftig debattiert wurde, ob wir vermehrt eine störungsspezifische Psychotherapie brauchen und diese Frage mit den Überlegungen zu einer *Philosophischen Psychotherapie* konfrontieren, dann ist klar, dass unsere *Philosophische Psychotherapie* eine störungsunspezifische Psychotherapie ist und für sehr viele bzw. nahezu alle psychischen Erkrankungen anzuwenden ist. Wenn man recht bedenkt, was eine störungsspezifische Psychotherapie überhaupt fordert, bzw. was der epistemologische Hintergrund und die leitenden Grundvorstellungen dieser Forderung eigentlich sind, dann heißt störungsspezifisch behandeln nichts anderes als Symptombehandlung. Psychische Symptome sollen spezifisch wegtrainiert werden und kausalgenetische Zusammenhänge, die im Hinter- und Untergrund der Symptomatik liegen, kommen dabei nicht mehr in den Blick. Das mag den weltweit dominierenden atheoretischen Diagnosesystemen (DSM, ICD) entgegenkommen, heißt aber, wie mittlerweile namhafte nationale und internationale Kritiker zu Recht anmerken, dass ein akausaler und atheoretischer Zugang zu psychischen Störungen zu einer Verarmung des psychopathologischen Wissens und damit zur Schrumpfung des psychotherapeutischen Tiefenverstehens von Störungen führt. (vgl. Brücher u. Poltrum 2013) Verschiedene Symptomatiken und Erkrankungen – Sucht, Zwang, Essstörung, Depression etc. – können dieselbe Ursache haben, und wenn nur störungsspezifisch interveniert wird, dann kann sehr leicht passieren, was wir bei Suchterkrankungen sehr oft beobachten, dass es nämlich zur Verschiebung, Verlagerung und anderen Symptomwahl ein und derselben psychodynamischen Problematik kommt.

Im Falle von Suchterkrankungen kommt es, wenn kausalgenetische Zusammenhänge unbeachtet und unbehandelt bleiben – ohne dass kausalgenetische Zusammenhänge natürlich eindimensional und monokausal gesehen werden dürfen –, nicht selten zum Phänomen der Suchtverschiebung. Eine behandelte Opiatabhängigkeit verschiebt sich zum Alkoholabhängigkeitsyndrom oder zur Medikamentenabhängigkeit oder hin zu einer wie auch immer gearteten Verhaltenssucht, wenn die der Störung zugrunde liegenden Konflikte unbehandelt bleiben. Gerade das Beispiel der Suchterkrankungen zeigt sehr deutlich, dass psychische Störungen sehr komplexe Phänomene sind, die sich mannigfach verschieben und überlagern können. Oft finden wir nämlich im Hintergrund von Suchterkrankungen Persönlichkeitsstörungen, komplexe Traumatisierungen, Angststörungen, Depressionen und sehr viele andere Komorbiditäten, die erst im Rahmen der Suchtentwöhnung und Suchtlangzeitbehandlung zum Vorschein kommen, da sie durch die Sucht, im Sinne der Selbstmedikation der Ursprungsstörung, larviert waren (vgl. Springer 2013). Psychotherapeutische Interventionen dürfen nie *nur* symptomatisch und in diesem Sinne störungsspezifisch sein.

Eine *Philosophische Psychotherapie* ist also nicht störungsspezifisch, sie ist aber auch keine kausale Therapie in dem Sinne wie z.B. die Psychoanalyse oder die Existenzanalyse als kausale Therapien auszuweisen sind (Freud 1916/17, 419 f.; Frankl 2002a, 147 ff.). Als ressourcenorientierte Behandlung geht sie davon aus, dass das Wesen der psychischen Störung im autologen Selbstvollzug und in der permanenten Aktualisierung bzw. im Vollzugsgeschehen der Störung zu suchen ist. So wie Jean Martin Charcot, der „Napoleon der Neurosen“ (Ellenberger 1970, 151), das Wesen der traumatischen Neurose in der „traumatischen Autosuggestion“ sah und damit darauf hinweisen wollte, dass nach dem ursprünglich passiven Erleiden des Traumas das traumatisierte Subjekt in einem autosuggestiven, quasiaktiven Akt das Trauma reproduziert, festhält und wiederholt – auch wenn dies unbewusst geschehen mag – so gehen ressourcenorientierte Interventionen letztlich implizit davon aus, dass durch die permanente Besinnung auf die Ressourcen allmählich etwas wiedererinnert, gefunden und entdeckt wird, was die Aufmerksamkeitsleistung des psychisch beeinträchtigten Subjekts auf die heilen Dinge des Lebens lenkt und dass dadurch die Wunden, Verletzungen und anderen Irritationen, die ansonsten in einem autosuggestiven Akt festgehalten und durch aufmerksamkeitsgerichtete Energiezufuhr im Bewusstsein am

Leben erhalten und nahezu gezüchtet werden, von selbst verschwinden und abklingen.

„Charcot ist bekanntlich die Schlüsselfigur für die moderne Definition der Hysterie: Als er mit Patienten konfrontiert wird, die bei Unfällen einen Schock davongetragen haben, zeigt er, dass ihre anscheinend neurologischen Symptome in Wirklichkeit hysterische Konversionen sind. Aber wenn es keine Verletzung gibt, was ruft dann die Symptome hervor? Als er diese Phänomene mit Lähmungen vergleicht, die durch Suggestion oder Hypnose bei Hysterikern erzeugt werden, kommt er zu dem Schluss, dass es sich um Phänomene traumatischer Autosuggestion handelt, die psychische oder geistige Lähmungen hervorrufen. (...) Amnesie, mystische Ekstase oder die Lähmung eines Glieds sind (pathologische) Reaktionen des Subjekts auf einen Schock, den es erlitt, indem es sich nach dem Modell der Hypnose selbst etwas suggerierte.“ (Ehrenberg 2008, 56 f.)

Das Wesen der Störung, das ließe sich verallgemeinernd sagen und sollte durch den Verweis auf Charcot und die Idee der traumatischen Autosuggestion illustriert werden, ist das Weiterführen des zunächst passiv hereingebrochenen Störenden durch das beeinträchtigte, gestörte Subjekt. In der Sprache der modernen, temporalen, an Heidegger geschulten Ontologie: Das Wesen (nominal) der Störung ist das *Wesen* (verbal) – das Walten, das Geschehen, das Sich-Ereignen, das Vollziehen – der Störung. Das Wesen der Störung ist nichts anderes als das temporale Anwesend-Halten des Störenden. Anders formuliert: Das Sein der psychischen Störung – eingeschränkt gesprochen, sehr vieler psychotherapeutisch behandelbarer Störungen – besteht in der Negation der psychischen Gesundheit und hat außerhalb der Negation der psychischen Gesundheit kein eigenständiges, positives Sein. Der menschliche Geist – wir verwenden diesen alten, heute vielleicht pathetisch anmutenden Begriff hier aus phänomenologischen Gründen ganz bewusst (vgl. dazu Schott et al. 1974, 154–207), auch mit der Gefahr, unmodern und unwissenschaftlich zu wirken – der menschliche Geist ist im Falle neurotischer Störungen, und das ist seit jeher das Kerngeschäft der Psychotherapie, auch wenn die klassische Neurosendiagnostik durch das DSM-Projekt zersplittert und unkenntlich gemacht wurde (vgl. Ehrenberg 2008, 208 f.; Spitzer 1983, 13), der Geist ist im Falle der Neurose der *Ort*, an dem die Therapie interveniert, das *Ziel* der Therapie, indem er ex- oder implizit gelenkt, geführt

oder selbstentdeckerisch aktiviert wird, und der Geist ist in einem gewissen Sinne die *Ursache* der Störung, indem er durch eine pathologische Aufmerksamkeitsleistung das Störende „reproduziert“ und festhält. Womit natürlich keinesfalls gesagt werden soll, dass es nicht neuronale Korrelate der geistigen Akte gibt und keinesfalls die neurobiologische Wirkung und Sinnhaftigkeit pharmakologischer Interventionen auf die Stimmungen und Kognitionen in Zweifel gezogen werden sollen. Die Psychopharmakotherapie psychischer Störungen ist nur nicht Gegenstand dieser Untersuchung.

Eine *Philosophische Psychotherapie*, welche an die „mentalen Desinfektionsmittel“ der europäischen Philosophietradition erinnern möchte, versteht sich – da es auch sehr viele philosophische Überlegungen in dieser Tradition gibt, die im klinischen Kontext kontraindiziert sind, – daher auch als ein Unternehmen, das über weite Strecken „Medikamentenentwicklung“ betreiben muss. Da selten ein philosophisches System als Ganzes oder die gesamte Philosophie eines Denkers im klinischen Kontext eingesetzt werden kann, hat eine *Philosophische Psychotherapie* therapieaffine Philosopheme aus den Schatzkisten der abendländischen Philosophie auszuwählen und zusammenzustellen. Ein explizit für klinische Zusammenhänge entwickeltes „philosophisches Medikament“ wäre zum Beispiel die von uns entwickelte *Philosophische Kinotherapie* (siehe dazu Abschnitt IV. dieser Arbeit – Reiz und Rührung. Cinematherapie in der Suchtbehandlung). Doch bevor wir in dieser Einleitung den genauen Gang der Untersuchung erläutern und auf die einzelnen Hauptteile, Abschnitte und Kapitel der Studie eingehen, noch ein paar Worte zur Wahl der „thematischen“ und „operativen Begriffe“.

„Die Begriffsbildung der Philosophie zielt intentional ab auf solche Begriffe, in welchen das Denken sein *Gedachtes* fixiert und verwahrt. Diese nennen wir die ‚thematischen Begriffe‘. (...) Aber in der Bildung der thematischen Begriffe *gebrauchen* die schöpferischen Denker *andere Begriffe* und *Denkmodelle*, sie *operieren* mit intellektuellen Schemata, die sie gar nicht zu einer *gegenständlichen* Fixierung bringen. Sie denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen theoretischen Grundbegriffe hin. Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen. Sie verbrauchen mediale Denkbahnen, um das Gedachte ihres Denkens hinzustellen. Das so *umgängig Verbrauchte*,

*Durchdachte*, aber nicht eigens *Bedachte* eines philosophischen Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – *der Schatten einer Philosophie*.“ (Fink 1957, 185 f.)

Jetzt ist es natürlich nicht so, dass nur die Philosophie mit thematisch unaufgelösten Begriffen operiert, sondern das Wesen jeder wissenschaftlichen Untersuchung ist es, dass nicht jeder Begriff eigens geklärt wird, sondern nur die entscheidenden Leitbegriffe thematisch fixiert werden. Daher werden auch in dieser Arbeit nur die notwendigen Grundbegriffe in thematische Begriffe übergeführt. Einer der leitenden Hauptbegriffe dieser Untersuchung ist der Begriff der „ästhetischen Erfahrung“. Im Ästhetikdiskurs der letzten Jahre ist er aus vielen verschiedenen Gründen zu einer Art Leitbegriff avanciert. Der Begriff sagt zunächst, dass eine Ästhetik, die auf der Höhe der gegenwärtigen Diskurse argumentieren möchte, vom Begriff der Erfahrung auszugehen hat und dass sich gegenwärtige Besinnungen zur Ästhetik nicht in einer Kunstphilosophie, nicht in einer Theorie des Schönen oder in einer allgemeinen Wahrnehmungstheorie erschöpfen. Die ursprüngliche Hinwendung zum Begriff der ästhetischen Erfahrung war kunsttheoretisch motiviert (vgl. Küpper u. Menke 2003, 9), da die moderne Kunst einen so erweiterten Kunstbegriff inaugurierte und voraussetzte, dass eine Kunsttheorie, die diesen Entwicklungen nicht hinterherhinken wollte, nicht mehr vom Werkcharakter des Kunstwerkes ausgehen konnte, den sie in ihren Leitbegriffen aber immer noch voraussetzte. Eine ganze Reihe von Unterscheidungen aus der voravantgardistischen Kunst – zum Beispiel die Scheidung von Künstler, Kunstrezipient und Kunstwerk oder die Opposition von Werk und Umgebung, von Kunst und Leben, Gestaltung und Zufall, Stil und Beliebigkeit – oder die den außeralltäglichen Raum der Kunst markierenden, die Kunst vom Alltag abhebenden Symbole, der Sockel der Plastik, der Rahmen des Bildes, die Rampe des Theaters, wurden mit den Impulsen der historischen Avantgarde, und wieder aufgegriffen durch die Neoavantgarde, in Frage gestellt. Die Orte, die traditionell der ästhetischen Rezeption vorbehalten waren – Konzerthaus, Theater, Galerie, Museum, Buch – wurden negiert und als Austragungsorte für das, was Kunst sein soll, verweigert (vgl. Bürger 1974; Poltrum 2005, 115; Heuner 2008). Wenn so unterschiedliche Dinge wie das *Ready-made* von Duchamp, die *Schießbilder* von Niki de Saint Phalle, Arnulf Rainers *Selbstübermalungen*, Yves Kleins *Anthropometrie* (1960), dessen Erklärung, ganz Paris sei für einen Tag ein Kunstwerk (der Himmel, die

Straßen, alle Ereignisse an diesem Tag), das *Orgien-Mysterien-Theater* eines Hermann Nitsch oder Marina Abramović's Performance *The Artist is present* (2010) zu den ästhetischen Aktivitäten und Strategien der modernen und postmodernen Kunst gehören, dann ist der einzige Angelpunkt für eine Theorie, die diese äußerst unterschiedlichsten künstlerischen Statements noch einigermaßen in einem kunsttheoretischen Diskurs bzw. mit einem zentralen Begriff zu fassen vermag, der Begriff der ästhetischen Erfahrung. Wenn aber nicht mehr der Werkbezug oder der Gegenstandsbezug Auskunft darüber gibt, wann Kunst folgt, sondern es die Art und Weise ist, wie wir dem, was als Kunst gilt oder gelten möchte, begegnen, nämlich durch die ästhetische Erfahrung, dann kann diese Erfahrungsweise prinzipiell auch Gegenständen entgegengebracht werden, die nichts mit Kunst zu tun haben oder in die Region der Kunst fallen möchten. Denn es gibt sehr viele Erfahrungen, die der Kunsterfahrung ähnlich sind, aber nichts mit Kunst im traditionellen Sinn zu tun haben.

„Eine Ästhetik, die vom Begriff der Erfahrung ausgeht, kann nicht auf eine Theorie der Kunst zentriert bleiben. Denn sobald die Werke der Kunst aus der Perspektive ihrer Erfahrung in den Blick genommen worden waren, musste deutlich werden, dass es eine Vielzahl nicht-künstlerischer Gegenstände gibt, an denen sich Erfahrungen machen lassen, die mit den an Kunstwerken gemachten hinreichend viel gemeinsam haben, um sie unter demselben Begriff des Ästhetischen einzuordnen. Die ursprünglich kunsttheoretisch motivierte Wendung zur ästhetischen Erfahrung hat daher zu einer grundlegenden Reorganisation, oder eher zu einer grundlegenden Öffnung und Pluralisierung, des Feldes der Ästhetik geführt; Design, Mode, Körpertechniken, Medien, Natur – all dies gehört nun auch dazu.“ (Küpper u. Menke 2003, 9)

Die in der vorliegenden Arbeit leitende Idee ist die Erkenntnis, dass es sich bei der Psychotherapie – vor allem dann, wenn in der Behandlung so etwas wie Verstehen, Neuverstehen des Lebens, Horizonterweiterung, Neuschreibung der Biografie, Neurosendekonstruktion etc. gelingt – um einen Erfahrungstypus handelt, der in die Kategorie und den Begriff der ästhetischen Erfahrung fällt. (vgl. Callender 2006; Poltrum u. Heuner 2015; Gödde et al. 2015) Es gibt also außer der Kunst noch eine ganze Reihe anderer ästhetischer Phänomene, und die Psychotherapie, das wird diese Arbeit zeigen, ist

eines davon. Im Begriff der ästhetischen Erfahrung liegt auch, dass der Erfahrungsbegriff nicht einen neutralen Begriff der Wahrnehmung, Registrierung, Rezeption, Kenntnisnahme einer Information oder eines Datums meint, sondern Erfahrung im Begriff der ästhetischen Erfahrung meint „eine Weise, sich in der Welt zu orientieren“ (Küpper u. Menke 2003, 11). Wenn man nun versucht, dem Wesen des Begriffes der ästhetischen Erfahrung näherzukommen – was nicht Gegenstand dieser Untersuchung ist, jedoch bei der Frage nach der Spezifität der psychotherapeutisch-ästhetischen Erfahrung eine gewisse Rolle spielt (vgl. Zirfas 2015, 59–71) –, dann geht einem das, was eine ästhetische Erfahrung zum Denken und Anschauen gibt, nicht an irgendeiner beliebigen ästhetischen Erfahrung auf, sondern nur an einer ganz ausgezeichneten ästhetischen Erfahrung, wie Günther Pöltner in treffender Weise in seiner phänomenologischen Ästhetik festhält (Pöltner 2008, 17). So wie einem das, was das Wesen eines guten, heilenden Gesprächs ausmacht, nicht durch jedes beliebige Gerede aufgeht, sondern wohl nur an den ausgezeichneten Gesprächen, in denen Erkenntnis und Horizonterweiterung durch das Zur-Sprache-Gebrachte stattfindet, so geht einem das, was ästhetische Erfahrungen leisten, nur an einer ganz speziellen und herauszuhebenden ästhetischen Erfahrung auf: der Erfahrung des Schönen.

„Nicht an jeder beliebigen, sondern an den hohen und großen Erfahrungen kann uns aufgehen, was es heißt, eine Erfahrung zu machen, die gemeinhin als ästhetisch bezeichnet wird. Freilich sind es nicht besonders gekennzeichnete, ‚ästhetische Objekte‘, die uns eine ‚ästhetische‘ Erfahrung verbürgen. Was die Chance einer wirklichen Erfahrung eröffnet, ist einerseits die Art und Weise, wie sich uns die Dinge zeigen, und andererseits unsere Offenheit, sich auf dieses Sich-Zeigen einzulassen. Man kann mit etwas ‚ästhetisch Wertvollem‘ zu tun haben, ohne dass es zu einer wirklichen ‚ästhetischen‘ Erfahrung kommt, wie sich umgekehrt eine solche Erfahrung durchaus an der Präsenz von Unscheinbarem entzünden kann. Freilich: Welche Erfahrung eine ‚große‘ und ‚hohe‘ ist und welche nicht – dafür gibt es keine außerhalb der Erfahrung liegenden Kriterien. Für die Ermittlung solcher Kriterien, mit deren Hilfe die gesuchte Erfahrung identifiziert werden könnte, wäre ja wiederum die entsprechende Erfahrung vorausgesetzt. Aber nochmals: Daß die gesuchte Erfahrung Kunsterfahrung und also die *Kunst* das maßgebliche ästhetische Phäno-

men ist, das darf eine philosophische Ästhetik gerade nicht fraglos voraussetzen.“ (Pöltner 2008, 17)

Für Günther Pöltner ist klar, dass die Erfahrung des Schönen, die sich an hohen Gegenständen, aber auch an scheinbar bedeutungslosen entzünden kann – die auch nicht an sichtbar Wahrnehmbares geknüpft ist, ein Gespräch, eine Beziehung etc. kann schön sein –, die Erfahrung darstellt, von der die Philosophische Ästhetik auszugehen hat. Wenn man heute den Diskurs über das Schöne bzw. die Erfahrung des Schönen aufnimmt, dann wird man von verschiedenen Seiten kritisch unter die Lupe genommen. Gerade Kunsttheoretiker, die die ästhetische Erfahrung der Kunst als die entscheidende ästhetische Erfahrung betrachten, neigen dazu, wenn man von der Rolle und Bedeutsamkeit der Schönheitserfahrung redet, anzunehmen, man argumentiere nicht ganz auf der Höhe der Zeit oder würde ein vormodernes Ästhetikverständnis privilegieren. In der von uns gegründeten *European Society of Aesthetics and Medicine* (bestehend seit 2005, siehe dazu: Musalek u. Poltrum 2011, 9 f.) wurden dazu einige heftige Debatten geführt. Eingewendet wurde von kunsttheoretischer Seite, dass die Kunst ja spätestens mit der Moderne und ihren avantgardistischen Entgrenzungen nicht mehr schöne Kunst sein wolle und dass die Reflexion auf das Schöne apolitisch und kitschig und daher nicht up to date sei. Von medizinischer Seite wurden andere Bedenken ins Treffen geführt: Erstens war oft zu hören, da Schönheit im Auge des Betrachters liege und subjektiv sei, lasse sich durch die ästhetische Erfahrung keine allgemeingültige Erkenntnis gewinnen. Zweitens wurde darauf verwiesen, dass sich Schönheitsideale im Laufe der Geschichte verändern und z.B. die Modelle der Barockzeit (siehe Rubens) sich erheblich von den heutigen Laufstegmodellen unterscheiden. Was schön sei, so wurde geschlossen, sei subjektiv und historisch relativ. Drittens wurde behauptet, Schönheitsideale hätten etwas Stacheliges, denn all jene, die nicht in das Idealbild fallen, würden indirekt durch den vergleichenden Blick auf das Ideal diskriminiert und abgewertet. Viertens wurde schließlich geschlossen, werde man durch die Beschäftigung mit dem Schönen geblendet, diese lenke nur vom Übel und den Missständen der Gegenwart ab, es sei sogar in einem gewissen Sinn unethisch, sich angesichts des Schrecklichen und des Elends in der Welt mit dem Schönen zu beschäftigen. Die vier Argumente stimmen unter der Prämisse der neuzeitlichen Subjektphilosophie, die das Schöne vom Menschen her denkt. Im Ausgang der hermeneutischen Phänomenologie Heideggers muss



man der Gegenwart die Diagnose „Subjektivierung des Schönen“ (Gadamer 1960), „Schönheitsvergessenheit“ (Poltrum 2005) und „Marginalisierung des Schönen“ (Pöltner 2008) vorhalten. Was die ästhetische Erfahrung der Psychotherapie ist und für die Behandlung des Homo patiens zu leisten vermag, ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Der Gang der Untersuchung gliedert sich in acht Abschnitte. Der erste Abschnitt (Metahermeneutik: Philosophie und Psychotherapie) behandelt, vermittelt durch den Zentralbegriff der Hermeneutik – der in den drei für diese Arbeit maßgebenden Psychotherapierichtungen, der Psychoanalyse, der Daseinsanalyse und der Existenzanalyse, operativ und thematisch wird –, die allzu oft verschleierte Tatsache, dass die psychoanalytische „Tiefenhermeneutik“ (Habermas 1973, 267 f.; Lorenzer 2000, 309) die daseinsanalytische Hermeneutik der Eigentlichkeit (Binswanger, Boss) und die existenzanalytische Hermeneutik des Sinns (Frankl) implizit und explizit philosophische Theoreme im Hintergrund ihrer Theoriebildung haben und daher für die von uns auszuarbeitende *Philosophische Psychotherapie* besonders affin und fruchtbringend sind. Im zweiten Abschnitt (Ästhetik: Philosophische Psychotherapie) geht es im Wesentlichen um die Klärung der Grundbegriffe und um den ersten systematischen Aufweis, warum die ästhetische Erfahrung des Schönen psychotherapeutisch zu nutzen ist. In den darauf folgenden Abschnitten (III. Klinisches Philosophieren mit Patienten; IV. Reiz und Rührung. Cinematherapie in der Suchtbehandlung) wird gezeigt, wie die ästhetische Erfahrung im klinischen Kontext im eigens dafür entwickelten Therapieprogramm am Anton Proksch Institut zum Einsatz kommt. Seit 2003 arbeite ich als „Klinischer Philosoph“ bzw. „Philosophischer Psychotherapeut“ mit Patienten, welche die Hauptdiagnose einer Abhängigkeitserkrankung haben, im Gruppen- und Einzelsetting psychotherapeutisch zu unterschiedlichen philosophischen Themen. Die daraus gewonnenen Erfahrungen und einige Daten zu einer von uns durchgeführten Pilotstudie sollen dazu präsentiert werden. Im ebenfalls eigens von mir entwickelten Kinotherapieprogramm und den dazugehörigen Gruppen- und Einzelnachbesprechungen zur Kinotherapie bzw. in meiner „Philosophischen Großgruppe“, in der einzelne Filmszenen philosophisch-therapeutisch behandelt werden, arbeite ich seit mehreren Jahren daran, vermittelt durch Filme oder einzelne Filmszenen, psychotherapeutische Veränderungsprozesse einzuleiten. Seit 2009 – ca. sechs bis acht

Monate im Jahr – wird jeweils einmal pro Woche, am „Kinodienstag“, in einem der großen Seminarräume des Anton Proksch Instituts über Großbildleinwand ein Film gezeigt und am darauffolgenden Tag bzw. unmittelbar nach der Filmvorführung nachbesprochen. Ziel unserer Bemühungen ist es, mit einer Reihe ausgewählter Filme (vgl. Poltrum 2009/1, 47–52), welche über die Handlungsvollzüge der Filmprotagonisten eine „gelingende Lebensveränderung“ zeigen, und durch die gezielte Nachbesprechung einzelner Schlüsselszenen „positiv auf die Veränderungserwartung“ (Grawe 2000) der Patienten Einfluss zu nehmen. Indem über Filme gelingende Lebensveränderungen der Protagonisten exemplarisch gezeigt und die dahinter liegenden Sinnmotive besprochen werden, lässt sich auf die Sinndimension menschlichen Seins verweisen und die Hoffnung auf ein schönes Leben induzieren.

Filme können im Rahmen der Kinotherapie in der gesamten Länge gezeigt und dann nachbesprochen werden oder, wie wir es im Rahmen unserer „Philosophischen Großgruppe“, unserer „Vorlesung zur Lebenskunst“ (Philosophievorlesung für Patienten) seit Herbst 2011 praktizieren (ca. 45–60 Teilnehmer pro Sitzung), durch geschnittene und ausgewählte Filmszenen in der Länge von fünfzehn bis dreißig Minuten appliziert werden. Der Vorteil ausgewählter Filmszenen ist der, dass nach wenigen Minuten eine geeignete Gestimmtheit und affektive Rührung erzeugt wird, um dann ein philosophisches Thema medikamentenähnlich zu verabreichen. Die vielleicht augenscheinlichste Einflussphäre der Cinematherapie, das zeigen die Erfahrungen mit der Kinotherapie am Anton Proksch Institut, ist die Beeinflussung der Stimmungen der Rezipienten. Es ließe sich dabei die These aufstellen, dass kinotherapeutische Interventionen nicht nur direkt die Stimmungen der Patienten beeinflussen, sondern dass gezielt ausgewählte Filme medikamentenähnliche Effekte haben. Effekte als „mood-stabilizer“ – wenn man so möchte. Drückende Grundstimmungen, in denen Patienten das Vertrauen in sich und die Welt verloren haben, können durch Filme, die Protagonisten zeigen, welche ihr Leben im Durchgang durch eine Krise meistern, temporal gehoben werden. Das kann so weit gehen, dass die vermittelte und durch cineastische Interventionen erzeugte Gestimmtheit der Aufgehobenheit eine temporale, emotionale Behausung schafft. Erstaunlich ist dabei, dass nicht erst die moderne Kinotherapie diese Zusammenhänge entdeckt hat, sondern dass es bereits seit der Ära der Stummfilmzeit Versuche zur Nutzung der Kinotherapie im psychiatrischen Kontext gegeben hat und einen medizinischen und

psychotherapeutischen Diskurs über die Idee, das Medium Film als Therapeutikum einzusetzen.

Im fünften Abschnitt (Eutopie, Dystopie, Kolonie. Utopisches Denken in der Psychotherapie) wird das blochsche Prinzipium „Hoffnung“, die Rolle des Wünschens, Sehns, Tagträumens und utopischen Denkens, und sein Stellenwert für die *Philosophische Psychotherapie* geklärt. Mit Ernst Bloch, dem Großmeister des Utopiediskurses wird darauf verwiesen, dass jede Form des utopischen Denkens – ein Begriff, der hier affirmativ verwendet wird – innerhalb der Dialektik von Wirklichkeit und Möglichkeit arbeitet. Das ist für die Psychotherapie vor allem auch darum interessant, weil eine Diagnostik der Ressourcen immer auch Möglichkeitshorizonte, Möglichkeiten der Lebensneugestaltung zu eröffnen hat. Im utopischen Denken geht es um die Eröffnung von solchen Möglichkeiten, die auch real werden können, um das, was Ernst Bloch als „konkrete Utopie“ bezeichnet hat. Während Freud primär vom Nachtraum handelt, vom Nicht-mehr-Bewussten, vom Unbewussten, das aus der Verdrängung resultiert und in die Vergangenheit weist, spricht Bloch von der Wichtigkeit des Tagtraumes, vom utopischen Noch-nicht-Bewussten, und vom Unbewussten der anderen Seite, das in die Zukunft deutet und anzeigt, was Erscheinung und real werden möchte. Utopien – Topos heißt Ort, Utopie, U-Topos oder A-Topos bedeutet Nicht-Ort, Noch-nicht-Ort – lassen sich in Eutopien, in gute Orte, und in Dystopien, schlechte, negative Orte, einteilen. Psychotherapie hat immer auch mit dem Aufsuchen von realen oder imaginären Eutopien und Dystopien zu tun und kann als Entkolonialisierung – die Kolonie wäre der Gegenbegriff zur Utopie – negativ besetzter Orte verstanden werden. Ferner wird in diesem Kapitel auch auf das topologische Denken Heideggers (vgl. Poltrum 2005, 47–87), auf Foucaults Überlegungen zu den „Heterotopien“ (Foucault 1966) eingegangen und argumentiert, dass eine *Philosophische Psychotherapie* vor allem die guten und sicheren Orte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Fokus zu haben hat. Wenn die guten und schönen Orte des Lebens aufgesucht werden, dann wird Psychotherapie zur „Topophilie“ (Bachelard 1987, 25).

Im sechsten Abschnitt (Musen und Sirenen. Orpheus als Psychotherapeut) wird das Hauptmedium der Psychotherapie, die Sprache, zum Gegenstand der Reflexion. Immer dann, wenn Psychotherapie wirkt, hat das etwas mit dem Wesen der Sprache und mit dem Wesen des Dichterischen zu tun. Be-

reits Anna O. hat von der *talking cure* gesprochen, Freud von der Wunder-, Zauber- und Heilkraft der Worte (Freud 1890, 17) und Shakespeare hat gemeint: „Gib Worte deinem Schmerz: Gram, der nicht spricht, presst das beladene Herz bis dass es bricht.“ (vgl. Lang 2000, 112) Eine tiefere Phänomenebene markierend, stellte Freud einst die Frage: „Wie wird etwas bewusst? (...) Und die Antwort (...) durch Verbindung mit den entsprechenden Wortvorstellungen.“ (Freud 1923, 289) Symptome, das ist ja die bahnbrechende Idee der Psychoanalyse gewesen, vergehen „mit dem Wissen um ihren Sinn“ (Freud 1917, 311). Bei diesem Wissen um den Sinn des Symptoms handelt es sich um einen Akt der Versprachlichung. Einem Symptom wird eine Bedeutung verliehen, eine Erzählung und Narration entsteht, die in der Lage ist, den bösen Zauber des Symptoms zu brechen. Im Lichte der strukturalen Psychoanalyse stellt sich der Zusammenhang zwischen Symptom, Versprachlichung und Zeitlichkeit neu dar. Etwas wird dann zum Symptom, wenn es nie bedeutsames Zeichen war, nie versprachlicht wurde oder aber so versprachlicht wurde, dass sich immer wieder dieselbe Erzählung wiederholt. Symptome sind Zeichen, die immer wieder in denselben bedeutungsverleihenden Akten denselben Sinn, denselben einsinnigen und einengenden Sinn erhalten. Die Neuverknüpfung und Neugenerierung von Bedeutung, das freudische Verschwinden des ‚Symptoms mit dem Wissen um seinen Sinn‘, stellt dann aber streng genommen eine Bedeutungsintention dar, die aus der Zukunft und nicht aus der Vergangenheit her rührt. In der strukturalen Psychoanalyse stellt sich dieser Zusammenhang folgend dar: „das Symptom stellt eine verstümmelte, verzerrte Spur dar, das Fragment einer Wahrheit, die aber nicht schon im Vorhinein in der Tiefe des Unbewussten auf uns wartet, sondern erst am Ende des psychoanalytischen Prozesses konstruiert sein wird. Der Sinn des Symptoms wird von der Analyse nicht aufgedeckt, sondern konstruiert.“ (Žižek 1991, 9) Damit sind wir aber bei dem, was der Begriff der *Poiesis* immer schon meinte. Platon hierzu: „Du weißt doch, dass Dichtung (*ποίησις*, *poiesis*) etwas gar Vielfältiges ist. Denn was nur für irgendetwas Ursache wird, aus dem Nichtsein in das Sein zu treten, ist insgesamt Dichtung.“ (Platon 205c) Psychotherapie ist in diesem ontologischen Sinn Dichtung und Orpheus, der berühmteste Sänger und Dichter der Antike, kann dann, quasi als „Lehrtherapeut“, von dem moderne Psychotherapeuten einiges lernen können, befragt werden. In der Begegnung des Orpheus mit den Sirenen und in der Überlebensstrategie, die Orpheus angesichts der tödlichen Verführung

durch den Gesang der Sirenen wählt, liegen darüber hinaus einige Motive verborgen, die psychotherapeutisch zu beleuchten und zu verwerten sind. Im Rahmen des Orpheus-Programms des Anton Proksch Instituts, in dem philosophische und ästhetische Therapiekonzepte integraler Bestandteil des Rehabilitations- und Behandlungsprogramms sind, wird unseren Suchtpatienten seit Jahren (12.000 Patienten werden pro Jahr behandelt, 10.000 ambulant und 2.000 stationär) die Geschichte von Orpheus und den Sirenen erzählt, da in dieser Erzählung das Wesen der Suchtbehandlung und das Wesen des Ausstiegs aus der Sucht thematisch wird. Narrationen sind für Patienten essenziell, um ihre individuelle Geschichte in einer größeren, archetypischen Erzählung wiederzufinden. Das zu bewerkstelligen, ist von jeher die Aufgabe des Mythos.

Im siebten Abschnitt (Die großen Philosophen als Psychotherapeuten) wird gezeigt, dass „Philosophie (...) als Heil- und Hilfsmittel im Dienste des wachsenden, kämpfenden Lebens angesehen werden (...)“ kann (Nietzsche 1886, 284) und die großen Philosophen immer auch Psychotherapeuten waren. Durch eine exemplarische Studie zu Friedrich Nietzsche, dem großen Inspirator Freuds (Kaiser-El-Safti 1987; Figl 1996; Gasser 1997), soll gezeigt werden, wie ästhetische und noetische Ressourcen aussehen können und wie Philosophie so etwas wie eine „kognitive Selbstmedikation“ sein kann. Der „innere Weise“ oder der „innere Therapeut“, den jeder Mensch in sich trägt, tritt oft als guter Gedanke, wohlthuende Vorstellung oder tröstende Kognition auf und im Falle von Philosophen, die an psychischen, körperlichen und/oder existenziellen Problemen leiden, oft in Form derer Philosophie. Die Philosophie eines Denkers kann somit *auch* als autotherapeutische Medikation fungieren. Im Falle Nietzsches, der an vielen Beschwerden und Gebrechen laborierte, übernimmt die Figur des Zarathustra autotherapeutische Funktionen. Anders gesagt: Der Archetyp des „inneren Heilers“ begegnet Nietzsche in Gestalt des Zarathustra. Doch Nietzsche ist nicht nur sein eigener Therapeut, sondern dadurch, dass die mannigfaltigen Leiden des Philosophen Nietzsche auch mit dem Leiden am Geist der Zeit, in der er lebte, zu tun haben, z.B. dem Zusammenbruch der Metaphysik, ist Nietzsche auf vielen verschiedenen Ebenen gleichzeitig Diagnostiker, Patient und Psychotherapeut in einer Person. Neben Nietzsche wird in diesem Abschnitt auch auf seinen großen Gegenspieler Platon eingegangen und ergänzend zu Nietzsches „Entlarvungspsychologie“ bzw. Freuds „Tiefenpsychologie“ die „Höhen- und Transzen-

dentalpsychologie“ Platons vorgestellt. Weiters werden die therapeutischen Implikationen der Ästhetik Friedrich Schillers und der Philosophie der Stoa in diesem Abschnitt behandelt.

Im letzten Teil der Studie (Lebenstempo, Arbeit und Burnout. Zur Pathologie der Spätmoderne) wird eine uralte Tradition der Philosophie aufgenommen: die Tradition der philosophischen Diagnostik. Die großen Philosophen haben sich immer als Diagnostiker ihrer Zeit verstanden und, wenn sie feststellten, dass in ihrer Zeit etwas aus dem Lot geraten ist, auch als Therapeuten der jeweiligen Pathologie des Zeitgeistes. Im abschließenden Beitrag dieser Arbeit soll es vor allem um eine philosophische Diagnostik gehen, um den Versuch, im Blick auf das Burnout-Phänomen etwas vom Geist oder Ungeist der Zeit zu erfahren, herauszufinden, was denn für die Spätmoderne, in der wir leben, charakteristisch ist. Eine meiner Thesen ist, dass sich in manchen psychopathologischen Störungen die Symptome der „Pathologie des Zeitgeistes“ (vgl. Frankl 1996, 193–198) ganz besonders deutlich zeigen. Insbesondere das Burnout-Syndrom scheint sich in besonderem Maße dazu zu eignen, den objektiv schwer zu fassenden Symptomen der Gegenwartskultur nachzugehen. Um dies ausführlich tun zu können, wird die Ideengeschichte der Arbeit rekonstruiert, werden Parallelen zwischen der ersten Modediagnose der Moderne, der Neurasthenie, und der postmodernen Modediagnose Burnout gezogen und die Strategien der Entschleunigung und der Kunst des Verweilens thematisiert, die allesamt Strategien darstellen, um der Beschleunigung des Lebenstempos in der Spätmoderne etwas entgegenzusetzen.

Wo es aber um Langsamkeit, Entschleunigung und die Kunst des Verweilens geht, da kommt die Erfahrung des Schönen ins Spiel, denn das Schöne verlangt den langsamen und verweilenden Blick, um zum Vorschein zu kommen. Damit schließt sich der hermeneutische Gang der Untersuchung und kehrt an seinen Anfang zurück: dem Schönen als Therapeutikum.