

Psychopathologie auf philosophischem Grund: Ludwig Binswanger und Jean-Paul Sartre

■ A. Holzhey-Kunz

Zürich

Summary

Holzhey-Kunz A. [Psychopathology on a philosophical basis: Ludwig Binswanger and Jean-Paul Sartre.] *Schweiz Arch Neurol Psychiatr* 2001; 152:104–13.

The psychiatrist Ludwig Binswanger and the philosopher Jean-Paul Sartre both developed a psychopathology independently from each other based on Heidegger's hermeneutic anthropology. In spite of their common starting point the two concepts differ fundamentally. Like Sartre, Binswanger initially rejects relating to a normative concept of mental health. Instead he interprets the various symptoms as meaningful parts of a personal "project of the world" ("Weltentwurf"). However, he introduces the normative perspective again when he describes neurotic and psychotic symptoms as a manifestation of a deformed "project of the world". Sartre, on the other hand, starting from a radical concept of the subject, understands the "project of the world" as a fundamental choice with which the individual "makes himself what he is". Therefore his "existential psychoanalysis" provides an instrument for the interpretation of psychopathological phenomena. It originates in the human being's metaphysical suffering from his/her own finitude.

Keywords: psychopathology; hermeneutics; project of the world; choice; meaning; finitude

Zusammenfassung

Der Psychiater Ludwig Binswanger und der Philosoph Jean-Paul Sartre haben unabhängig voneinander eine Psychopathologie entworfen, die auf Heideggers hermeneutischer Anthropologie fusst. Trotz der gemeinsamen Ausgangsbasis sind

die beiden Konzepte grundsätzlich verschieden. Binswanger lehnt zwar zunächst wie Sartre die Orientierung an einem normativen Gesundheitsbegriff ab und interpretiert statt dessen die einzelnen Symptome als sinnhafte Bestandteile des individuellen «Weltentwurfs» eines Menschen. Er führt aber die normative Sichtweise wieder ein, wenn er neurotische und psychotische Symptome als Ausdruck deformierter Weltentwürfe beschreibt. Ganz anders Sartre: Ausgehend von einem radikalen Subjektbegriff versteht er den Weltentwurf als «choix fondamental», mit dem sich das Individuum «zu dem macht, was es ist». Seine «existenzielle Psychoanalyse» stellt darum ein Instrumentarium für die Deutung psychopathologischer Phänomene zur Verfügung, das vom metaphysischen Leiden des Menschen an seiner Endlichkeit ausgeht.

Schlüsselwörter: Psychopathologie; Hermeneutik; Weltentwurf; Wahl; Sinn; Endlichkeit

Einleitung

Das Vorhaben, die Psychopathologie auf Philosophie statt auf empirische Psychologie zu gründen, dürfte heute in der Wissenschaft kaum mehr auf Interesse oder Zustimmung stossen, ja eher Kopfschütteln hervorrufen. Auch die seit Jahrzehnten um ihre Anerkennung als «harte Wissenschaft» kämpfende Psychologie hat zwar derzeit keinen leichten Stand, Konkurrenz erfährt sie jedoch nicht mehr von Seiten der Philosophie, sondern durch die Neurowissenschaften. Die beiden hier vorzustellenden Entwürfe einer Psychopathologie, die sich die Leitfäden der Forschung von der Philosophie vorgeben lässt, sind denn auch ein halbes Jahrhundert alt. Trotz ihres unzeitgemässen Charakters scheinen sie mir aber, wie ich zeigen möchte, nach wie vor bedenkenswert.

In *Ludwig Binswanger* (1881–1966) und *Jean-Paul Sartre* (1905–1980) stehen sich nicht einfach der Psychiater und der Philosoph gegenüber. So wird ein Vergleich möglich, ohne verschiedene Diskursebenen zu vermengen. Binswanger schloss

Korrespondenz:
Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz
Zollikerstrasse 195
CH-8008 Zürich

sich zunächst – noch während seiner Assistentenzeit am Burghölzli – der Psychoanalyse an, erwarb sich aber bald ein stupendes philosophisches Wissen, das ihn auch zur Kritik an ungeklärten Voraussetzungen psychoanalytischer Theorie führte. Ab 1930 begann er, von Heideggers 1927 erschienenem Werk *Sein und Zeit* angeregt, einen neuen Verstehenszugang zu psychiatrischen Krankheitsbildern zu entwickeln¹, den er in den 40er Jahren dann als «Daseinsanalyse» bzw. als «daseinsanalytische Richtung in der Psychiatrie» bezeichnete. Im Unterschied zu *Medard Boss* wandte Binswanger aber nicht einfach philosophische Überlegungen Heideggers auf psychiatrische Problemstellungen an, sondern entwarf – an gewissen Prämissen Heideggers harte Kritik ühend – eine eigene philosophische Anthropologie, welche 1942 unter dem Titel *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* erschien und von da an die philosophische Basis für seine psychopathologische Forschung bildete. – Sartres Werk *Das Sein und das Nichts*², ein Jahr nach Binswangers *Grundformen* erschienen, verfolgt zwar eine rein philosophische Absicht, behandelt aber in eben dieser Absicht psychologisch-psychiatrische Themen wie Liebe und Sexualität, Hass und Gleichgültigkeit, Masochismus und Sadismus, die Minderwertigkeit und das depressive Symptom des Nicht-wollen-könnens. Das hat zwei Gründe: Zum einen will er, wie der Untertitel seines Werks sagt, eine *phänomenologische Ontologie* vorlegen. Er versteht seine Arbeit also in der – wenn auch nicht engen – Nachfolge *Edmund Husserls* als Phänomenologie, was bedeutet, dass er seine philosophischen Überlegungen nicht nur an konkreten Phänomenen exemplifiziert, sondern auch daran bewähren muss. Zum andern sind die Theorien Freuds und Adlers wichtige Bezugspunkte seiner Philosophie. Deshalb lassen sich Sartres Ausführungen durchaus als Ansätze zu einer philosophisch begründeten Psychopathologie lesen, ohne freilich als solche intendiert zu sein.

Mit Binswanger und Sartre haben wir aber nicht nur zwei Autoren vor uns, die die Philosophie für die Psychopathologie fruchtbar machen. Ihre Gemeinsamkeit reicht weiter, anerkennen doch beide Husserl und Heidegger als ihre philosophischen Lehrer. Deshalb teilen sie sowohl den Anspruch auf ein phänomenologisches Vorgehen als auch zwei Heideggersche Grundbegriffe, die für

sie beide Leitfunktion haben: die Termini *In-der-Welt-sein* und *(Welt-)Entwurf*. Ein Vergleich ist deshalb lohnend, weil sich trotz dieser Gemeinsamkeiten die psychopathologischen Konzepte beider Autoren erstaunlicherweise im wesentlichen widersprechen.

In-der-Welt-sein als hermeneutische Grundkategorie

Bevor aber diese Differenzen herausgearbeitet werden, soll die gemeinsame Ausgangsbasis von Binswanger und Sartre zur Sprache kommen. Sie liegt in der Überzeugung, dass nur eine *philosophische Bestimmung des Menschen* die Grundlage für einen verstehenden Zugang zum individuellen Erleben und Verhalten des Einzelnen, sei es normal oder pathologisch, abgeben könne. Dies deshalb, weil für sie nur die Philosophie radikal genug nach dem Menschen fragt, um ihn in seiner *Ganzheit* in den Blick zu bekommen³. Erst die Sicht auf eine Ganzheit aber, die mehr ist als die Summe von Teilen, ermöglicht es, *alle* konkreten psychischen Manifestationen als bedeutungsvolle Aspekte des Menschseins verstehen zu können. Für Binswanger wie Sartre hat Heidegger diese übersummenhafte Ganzheit des Menschen in seinem Begriff des *In-der-Welt-seins* eingefangen.

Entscheidend ist vorerst der hier verwendete Begriff der «Welt». Er meint gerade nicht das Draussen zu einem Drinnen, die Aussenwelt zur seelischen Innenwelt, sondern das *Ganze* menschlichen Lebens im Sinne des umfassenden *Bedeutungszusammenhangs*, in dem sich alles menschliche Erleben, Denken und Handeln bewegt. Ein solcher Weltbegriff ist auch in der Umgangssprache durchaus geläufig, spricht man doch historisch von der Welt des Mittelalters im Unterschied zur Welt der Neuzeit, soziologisch von der kleinbürgerlichen im Unterschied zur grossbürgerlichen Welt, entwicklungspsychologisch von der Welt des Kleinkindes usw. Immer ist damit der Bedeutungs«raum» gemeint, in den eine Epoche, eine soziale Schicht oder der Mensch in einer bestimmten Entwicklungsphase eingebunden sind.

Mit diesem Weltbegriff ist in der Tat viel gewonnen, zumal in seiner Anwendung aufs Individuum. In der individuellen Welt überlagern bzw. schneiden sich die verschiedenen Welten, denen

1 Die erste von Heidegger beeinflusste Arbeit «*Über Ideenflucht*» erschien 1933.

2 *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris (Gallimard) 1943, zitiert als SN nach der neuen deutschen Übersetzung von Hans Schöneberg und Traugott König, Reinbek: Rowohlt 1993.

3 Am deutlichsten formuliert Binswanger das Programm einer philosophischen Fundierung der Psychiatrie im Vortrag «*Der Mensch in der Psychiatrie*» von 1957, in: *Ausgewählte Werke* Bd. 4, hg. von Alice Holzhey-Kunz, Heidelberg: Asanger 1994, S. 57ff.

das Individuum zugehört. Und doch ist es eine je eigene, unverwechselbare Welt, in welcher der einzelne Mensch denkt, fühlt und handelt. Ja, diese seine Welt macht ihn in seiner Individualität aus. Um ihn zu verstehen, muss man in seine Welt eindringen, d.h. sich den «Horizont» vergegenwärtigen, in dem alles, was er tut und lässt, seine Bedeutung findet. Alle Erlebens- und Verhaltensweisen, inklusive Mimik und Gestik, haben ihre Bedeutung in diesem «Weltentwurf». Ihn zu entdecken und in seiner Eigenart zu erfassen, beinhaltet die radikalste Erkenntnis eines Menschen, weil der Weltentwurf von nichts anderem mehr herleitbar und insofern das Letzte ist, worauf die Bemühung um das Verstehen eines Menschen zurückgehen bzw. zu dem sie vorstossen kann. Von grosser psychopathologischer Relevanz ist dabei der Umstand, dass im Rückgang auf den Weltentwurf *alles* verstehbar sein muss – auch all jene Phänomene, die in der Perspektive des Common sense wie auch der Normalpsychologie als inadäquat und deshalb unsinnig auffallen und aufgrund ihrer Unverständlichkeit das Etikett abnorm bzw. pathologisch erhalten. Methodisch ergibt sich daraus das Postulat, dass die Bezugnahme auf den jeweiligen Weltentwurf ihren zunächst *verborgenen* Sinn enthüllen sollte. Es eröffnet sich ein *hermeneutischer* Zugang zu psychopathologischen Phänomenen. An die Stelle der medizinisch-psychiatrischen Frage nach dem Krankheits- bzw. Störungscharakter von Symptomen kann die hermeneutische Frage nach ihrer Bedeutung im Rahmen eines bestimmten Weltentwurfs treten. Sowohl Binswanger wie Sartre beschreiten diesen Weg. Statt neurotische und psychotische Symptome am sogenannten normalen bzw. ungestörten Erleben und Verhalten zu messen und sie auf diese Weise als defizitäre Erscheinungen festzuschreiben, wird ihnen nun ein prinzipiell positiver Sinn unterstellt – ein Sinn allerdings nicht nach Massgabe des gesunden Menschenverstandes, sondern gemäss einem individuellen Weltentwurf, der seinerseits erst durch eingehende und u.U. langwierige Explorationen auffindbar ist.

Zweifellos war es *Sigmund Freud*, der diesen Zugang zu psychopathologischen Phänomenen erstmals konsequent und mit wissenschaftlichem Anspruch verfolgt hatte. Er und seine Schüler erklärten das im medizinischen Denken leitende Begriffspaar gesund–krank bezüglich psychischer Erscheinungen für irrelevant oder zumindest für uninteressant. Binswanger und Sartre stellten sich also mit ihrem hermeneutischen Anspruch *an die Seite* der Psychoanalyse, aber *nicht auf deren Boden*. Freud ersetzte die Dichotomie von gesund und krank durch die Unterscheidung von *bewusst*

und unbewusst. Binswanger und Sartre beanspruchen, beide Begriffspaare im Begriff des In-der-Welt-seins zu transzendieren. Ihre Kritik an Freud ist zwar gemässigt, indem sie ihm nur mangelnde Radikalität vorwerfen. Er sei mit dem Begriff des Unbewussten, aber auch mit seiner Triebtheorie und seiner Präferenz für die Kindheitsentwicklung nicht wirklich zum Letzten, nämlich zu dem, was einen Menschen zu dem mache, was er sei, vorgestossen und habe deshalb auch nicht vermocht, das «Geheimnis der Individualität» (Sartre) aufzuschlüsseln. Die Denkwege der beiden Autoren trennen sich, wo es darum geht, den Entwurfscharakter der jeweiligen «Welt» eines Menschen zu präzisieren. Denn auch wenn festgestellt ist, dass der Weltentwurf den letzten Grund bildet, der seinerseits nicht mehr genetisch aus der Lebensgeschichte eines Menschen hergeleitet werden kann, so bleibt doch die Frage offen, wie man sich diesen «Entwurf» genauer vorzustellen hat: Ist er etwas konstitutionell Vorgegebenes oder aber so etwas wie eine letzte, alles fundierende Handlung des Subjekts? Binswanger votiert unreflektiert für ersteres, Sartre mit aller Vehemenz für letzteres. Die Folgen dieses Entscheids sind so weitreichend, dass beide Interpretationen zuletzt auf einen Gegensatz zutreiben. Anhand des von Binswanger stammenden Fallbeispiels der «Absatzphobie» soll nicht nur dessen eigener Ansatz veranschaulicht, sondern auch die Differenz zu Sartre geklärt werden.

Ludwig Binswanger: Weltentwurf als Konstitution

In einem 1945 gehaltenen Vortrag bedient sich Binswanger eines Beispiels, um erstmals die Grundzüge der nun ausgearbeiteten «daseinsanalytischen Forschungsrichtung in der Psychiatrie» überblickshaft darzustellen⁴. Es handelt sich um die daseinsanalytische Reinterpretation eines Falls, den er bereits 1911 als jüngster Schüler Freuds unter dem Titel «Analyse einer hysterischen Phobie» publiziert hatte⁵. Er fasst die wichtigsten Daten seines alten Falls wie folgt zusammen:

4 Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie in: Ludwig Binswanger: *Ausgewählte Werke* Bd. 3, Vorträge und Aufsätze, hg. von Max Herzog, Heidelberg: Asanger 1994, S. 231–57 (zit. AW 3).

5 *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschung* 3, 1911, S. 229–308. – Freud hatte ihm damals in einem Brief vom 23. August attestiert, die Arbeit sei «trefflich gelungen». Zitiert in: Ludwig Binswanger: *Erinnerungen an Sigmund Freud*, Bern: Francke 1956, S. 46.

«Das erste klinische Beispiel, an dem ich die bisherigen Ausführungen illustrieren will, betrifft ein junges Mädchen, dem im 5. Lebensjahr beim Losschnallen des Schlittschuhs der Absatz im Schlittschuh stecken blieb, was eine unerklärliche Angst und einen Ohnmachtsanfall zur Folge hatte. Seitdem wird das jetzt 21jährige Mädchen von einer unbezwingbaren Angst befallen, wenn es bemerkt, dass ein Absatz nicht fest am Schuh haftet, jemand nach seinem Absatz greift oder auch nur von einem Absatz spricht (ihre eigenen Absätze mussten angenagelt werden). Kann sie dann nicht davonlaufen, so fällt sie in Ohnmacht.» (AW 3, S. 245)

Binswangers Prämissen sind klar: Was im realen Kontext sinnlos erscheint und «unerklärlich» bleiben muss, gehört zu einem individuellen Weltentwurf, wird sich also, die Kenntnis dieses Bedeutungsganzen vorausgesetzt, sogar als eine durchaus adäquate Reaktion verstehen lassen. Die zu stellenden hermeneutischen Fragen lauten also: Innerhalb welchen Weltentwurfes sind die panikartige Angst, die darauf folgende Ohnmacht und die sich daraus entwickelnde Phobie sinnvolle Reaktionen auf eine für das Mädchen durchaus reale extreme Bedrohung? Wie muss ein Weltentwurf beschaffen sein, dass etwas so Harmloses wie die Trennung von Absatz und Schuh eine lebensbedrohliche Bedeutung gewinnen kann und deshalb die überschießenden Reaktionen Sinn machen? Es muss sich – und Binswanger findet sich durch die daseinsanalytische Exploration des Mädchens bestätigt – um einen Weltentwurf handeln, der unter der *Herrschaft der Kategorie der Kontinuität* steht (S. 246). «Daher die Angst vor jeder Kontinuitätstrennung, vor jedem Riss, jedem Reissen und Trennen, Getrennt- und Zerrissenwerden» (S. 246). Trennungen, Risse und Brüche haben im Weltentwurf des Mädchens keinen Ort, lassen sich weder verstehen noch verarbeiten, sondern werden als Katastrophe erlebt, in der die Welt als Ganzes wankt, ja zusammenzustürzen droht. Angst und Ohnmacht angesichts der Trennung von Absatz und Schuh erweisen sich damit als sinnvolle Reaktionen, dass sie den Verlust jeglichen Halts in der Welt anzeigen. Angst tritt nach Binswanger immer dann auf, wenn die Welt eines Menschen unterzugehen droht, so dass er sich dem «Nichts, dem unaushaltbaren fürchterlichen <nackten Grauen> ausgeliefert» fühlt (S. 248). Phobie und zwanghafte Rituale des Mädchens haben den Charakter einer Schutzmassnahme. Sie stellen verzweifelte Bemühungen dar, sich in einer stets durch auftretende Diskontinuitäten gefährdeten Welt zu sichern und eine weitere traumatische Erfahrung zu verhindern.

Mit dieser Interpretation gelingt es Binswanger, der «Absatzphobie» durch Rückgang auf den individuellen Weltentwurf einen positiven Sinn zu geben. Auch dessen Eigenart fasst er zunächst noch positiv, indem er auf die überragende Bedeutung der Kategorie der Kontinuität hinweist. Aber darin liegt implizit schon eine negative Wertung beschlossen, weil durch die «einseitige» Ausrichtung auf «Zusammenhang und Zusammenhalt» andere wichtige Bedeutungsaspekte unberücksichtigt bleiben. Diese Einseitigkeit wird dann sogar als «eine ungeheure Einengung, Simplifizierung und Entleerung des Weltgehalts» (S. 246) gezeisselt. Und unversehens entschlüpft Binswanger sogar die Bemerkung, dass es sich dabei um das «eigentlich <Abnorme> in diesem Dasein» handle (S. 246).

Zusammenfassend halte ich an Binswangers Konzept des «Weltentwurfs» drei Momente fest:

1. Der individuelle Weltentwurf eines Menschen darf nicht mit dessen bewusster Weltsicht bzw. Weltanschauung verwechselt werden, stellt doch letztere lediglich ein Oberflächenphänomen dar. Die Symptome werden also auch für Binswanger keinesfalls aus der bewussten Welt- und Selbstinterpretation des Betroffenen verständlich. Deshalb widerfährt dem Mädchen auf dem Eisfeld etwas für es selber unfassbar Unerklärliches. Der je eigene Weltentwurf ist grundsätzlich «unbewusst», allerdings nicht im Sinne des dynamischen Unbewussten Freuds, sondern im Sinne des Ermöglichungsgrundes für alles Wissen (und Nichtwissen). Er kann – dazu gibt es aber nur Andeutungen Binswangers – allenfalls ähnlich dem Freudschen Unbewussten in einer daseinsanalytischen Psychotherapie bewusst gemacht bzw. vom Patienten «in existenzieller Erschütterung erfahren» werden⁶.
2. Binswanger nennt den Weltentwurf in Anlehnung an Kant ein *transzendentes Apriori*, um klarzustellen, dass es sich dabei nicht um eine psychische und somit auch nicht um eine lebensgeschichtlich gewordene Gegebenheit handelt: «Dieser Weltentwurf tritt zeitlich nicht vor dem traumatischen Ereignis in Erscheinung, er manifestiert sich, um mich eines Kantschen Ausdrucks zu bedienen, erst bei *Anlass* jenes Ereignisses. Wie die apriorischen oder transzendentalen Formen des menschlichen Geistes die Erfahrung erst zu dem machen, was Erfahrung überhaupt ist, so schafft auch erst die Form jenes Weltentwurfs die Bedingung der Möglichkeit, dass jenes Ereignis auf dem Eis als traumatisch *erfahren* wird.» (S. 247)

⁶ Daseinsanalyse und Psychotherapie (1954), in: AW 3, S. 260.

Damit ist klar gegen die psychoanalytische Auffassung Stellung bezogen, dass (nur) der Rückgang auf frühkindliche Erfahrungen die Symptome auf dem Eis verständlich mache. Zwar gesteht Binswanger zu, die therapeutischen Gespräche hätten hinreichend gezeigt, dass die Ablösung von der Mutter das eigentliche Problem des Mädchens bildete. Aber warum die Ablösung von der Mutter in diesem Fall lebensbedrohliche Züge annimmt, ist für ihn nicht lebensgeschichtlich erklärbar, sondern bedarf des Rekurses auf den Weltentwurf als das individuelle Apriori des Mädchens.

3. Der einzelne Mensch ist in seinen individuellen Welthorizont immer schon «geworfen», findet sich immer schon in dessen Grenzen vor, ohne sich das ausdrücklich zu machen. Deshalb kommt die hermeneutische Untersuchung hier an ihr Ende. Es lässt sich nicht mehr fragen, aus welchem Grund und zu welchem Zweck denn der Weltentwurf durch die Kategorie der Kontinuität beherrscht wird. Die eigentümliche Qualität eines Weltentwurfs lässt sich nur noch im Vergleich mit anderen Weltentwürfen erfassen. Was verglichen werden kann, sind unterschiedliche Strukturen, weil jeder Weltentwurf eine bestimmte Struktur mit entsprechenden Strukturgliedern erkennen lässt. An die Stelle des Verstehens tritt also die *Strukturanalyse*. Diese bedarf eines Massstabes in Gestalt der normativen Vorstellung einer «wesensmässigen Struktur Ganzheit», welche in einzelnen Weltentwürfen unterschiedlich realisiert wird. An einer solchen normativen Ganzheit gemessen erweist sich die Struktur des Weltentwurfs, welcher der Absatzphobie zugrundeliegt, als defizitär. Und so kann Binswanger, der zunächst beanspruchte, jenseits der Differenz von gesund und krank einen verstehenden Zugang zu allen psychopathologischen Symptomen zu finden, auf Abnormitäten des Daseins stossen.

Als Fazit ergibt sich, dass Binswangers Hermeneutik psychopathologischer Phänomene in eine normgeleitete Deskription von Strukturen einmündet. Das vorzeitige Ende des hermeneutischen Unternehmens ist aber nicht die Folge des Anspruchs, Psychopathologie auf Philosophie statt auf Psychologie zu gründen, sondern lediglich Konsequenz einer auf Kant rekurrierenden transzendentalphilosophischen Auslegung von «Entwurf».

Jean-Paul Sartre: Weltentwurf als «choix fondamental»

Es liegt zunächst ganz auf der Linie von Binswangers Ansatz, wenn Sartre der *existenziellen Psychoanalyse*⁷ die Aufgabe zuweist, jene «Totalität» eines Menschen zu enthüllen, welche auch den von Freud und Adler entdeckten seelischen Komplexen noch zugrundeliege. Die Differenz zu Binswanger ergibt sich mit der Bestimmung des Verhältnisses, in dem jeder Mensch zur eigenen Totalität steht. Für Binswanger findet sich, wie dargelegt, das Individuum immer schon «in» seiner Welt als seinem transzendentalen Apriori vor und scheint so in seinen Weltentwurf *geworfen*, innerhalb dessen es sein Leben zu führen hat. Für Sartre hingegen *ist* (existiert) jeder seine Welt, indem er sie *entwirft*. Statt in ein Apriori geworfen zu sein, entwirft hier das Subjekt seine Welt. Der Entwurf ist jene grundlegende Handlung, mit der sich jeder und jede zu dem macht, was er oder sie ist. Mit Heideggers Existenzbegriff im Hintergrund löst Sartre die strenge Grenze zwischen dem Apriori eines Menschen und seinem konkreten Verhalten auf. Zwar trifft zu, dass der Weltentwurf a priori den Bedeutungshorizont vorgibt, aus dem alles konkrete Erleben und Verhalten verstehbar wird, zugleich entwirft aber jedes konkrete Erleben und Verhalten auch wiederum die Welt als Bedeutungstotalität, bestätigt oder revidiert sie.

Dass der Mensch, wie die berühmte Formulierung Sartres lautet, «zur Freiheit verurteilt» ist (SN, S. 838), meint eben dieses grundlegende Faktum, dass der Mensch seine eigene Welt für sich entwirft und insofern sich selbst – ja gar das eigene Schicksal – *wählt*. Sartre spricht von «choix fondamental» oder «choix originel» (S. 657), um diese Wahl von konkreten Entscheidungen abzuheben. Sie tritt an die Stelle von Binswangers transzendentalen Apriori. Auf Binswangers Beispiel angewandt: Das Mädchen mit der Absatzphobie gerät angesichts der Trennung von Absatz und Schuh nicht deshalb in Panik, weil sein Weltentwurf ihm nicht die Chance lässt, adäquat mit Trennungserfahrungen umzugehen, sondern weil es selber eine Welt gewählt hat und immer neu wählt, in der Diskontinuität *negiert* ist, *damit* alles beim Alten bleibt. Auch die auf die erste Erfahrung folgenden phobischen und zwanghaften Reaktionen sind nicht einfach hilflose Rettungsversuche innerhalb eines vorgegebenen defizitären Welt-

7 Sartre spricht von «existenzieller Psychoanalyse», um damit Gemeinsamkeit und Verschiedenheit zur «empirischen Psychoanalyse» Freuds anzuzeigen; vgl. SN S. 956ff.

entwurfs, sondern sie folgen, so illusionär das sein mag, der Wahl einer grundsätzlich kontinuierlichen Welt – einer paradiesischen Welt, in der weder Kontingenz noch Vereinzelung noch Fremdheit möglich sein sollen.

Sartres Theorie des Weltentwurfes als freier «choix fondamental» beinhaltet drei wichtige Momente:

1. Das Moment der *Verantwortung*: Jeder ist für seine Grundwahl und die daraus folgenden Konsequenzen – inklusive seelische Erkrankungen – verantwortlich. Diese Verantwortung kann niemandem durch ein «Unzurechnungsfähigkeitszeugnis» abgesprochen und damit auch abgenommen werden, weil auch die eigene Unzurechnungsfähigkeit noch frei gewählt ist.
2. Das Moment der *Zweckhaftigkeit*: Die Grundwahl ist nicht einfach willkürlich und damit ohne Sinn, sondern sie verfolgt einen fundamentalen Zweck, dem sich alle konkreten Zwecksetzungen eines Menschen ein- und unterordnen.
3. Das Moment der *Widerrufbarkeit*: Die Grundwahl ist nicht ein für allemal vollzogen, so dass sie für das weitere Leben determinierende Kraft hätte. Vielmehr wählt der Einzelne immer wieder neu. Auch wenn es zutrifft, dass faktisch meist an der alten Wahl festgehalten wird, so darf daraus nicht auf einen «Wiederholungszwang» im Sinne Freuds geschlossen werden. Wir sind prinzipiell frei, die frühere Wahl jederzeit zu widerrufen – allerdings um einen hohen Preis, nämlich um den Preis jener «Angst», welche schon Binswanger als die Erfahrung des Untergangs der vertrauten Welt gedeutet hat (S. 805).

Einige knappe Erläuterungen sind angezeigt, um wenigstens die gängigsten Missverständnisse auszuräumen und plausibel zu machen, dass Sartre, so provokativ seine Formulierungen auch sind, keinen inflationären Gebrauch von Wahlfreiheit und Verantwortung macht, sondern uns lediglich eine Wahrheit zumutet, die wir nicht gerne anerkennen. Ich gebe zunächst mit Absicht Beispiele, die nicht dem psychopathologischen Bereich entstammen, sondern schicksalshafte Begebenheiten betreffen, die scheinbar jede Wahlmöglichkeit ausschliessen. Die grösste Provokation geht von Sartres Stellungnahme zum unfreiwilligen Kriegsdienst aus:

«Wenn ich in einem Krieg eingezogen werde, ist dieser Krieg *mein* Krieg, er ist nach meinem Bild, und ich verdiene ihn. Ich verdiene ihn zunächst, weil ich mich ihm immer durch Selbstmord oder Fahnenflucht entziehen konnte [...].

Da ich mich ihm nicht entzogen habe, habe ich ihn *gewählt*. [...] Diese Wahl wird in der Folge bis zum Ende des Krieges fortgesetzt wiederholt werden; man muss also den Ausspruch von Jules Romains unterschreiben: «Im Krieg gibt es keine unschuldigen Opfer.»» (S. 952)

Der Autor weiss sehr wohl, dass kein Soldat die Wahl hat, ob er in den Krieg ziehen oder lieber zuhause bleiben will. Dennoch bleibt ihm ein Freiheitsspielraum, indem er zwischen Gehorsam und Selbstmord oder Desertion wählen kann. Sartre macht damit auf die schmerzliche Wahrheit aufmerksam, dass wir auch dort, wo wir gar unter Androhung der Todesstrafe zu etwas gezwungen werden, noch wählen können und für die Wahl verantwortlich bleiben, auch wenn uns weder ein moralisches noch gar ein rechtliches Gesetz dafür schuldig spricht: «es ist die Eigenart der menschlichen Realität, dass sie ohne Entschuldigung ist» (S. 952).

Auch der Gefangene ist in den seltensten Fällen frei, das Gefängnis verlassen zu können, aber er hat die Freiheit, entweder den Ausbruch zu versuchen, und zwar selbst dann, wenn er aussichtslos scheint, oder sich von vornherein resigniert in sein Schicksal zu ergeben. Zur Wahl steht des Weiteren, wie er sein Gefangensein interpretiert, ob er sich in die Gefangenschaft schickt, sie sogar als verdiente Strafe bejaht oder dagegen revoltiert, ob er sich selber verachtet und aufgibt oder sich innerlich auf eine Zukunft nach der Gefangenschaft vorbereitet. All dies und nicht das pure Faktum des Gefangenseins entscheidet, welche Bedeutung und damit welche Konsequenzen die Gefangenschaft für einen Menschen haben wird (vgl. S. 837).

Krieg und Gefangenschaft stehen exemplarisch dafür, dass «mir nichts geschieht, was *nicht gewählt ist*» (S. 859), weil ich selber die *Bedeutung* wähle, die alles, was mir geschieht, für mich hat. So gesehen wählt jeder die Vergangenheit, die er hat, auch wenn natürlich die früheren Ereignisse unabänderlich sind; er wählt auch seine Eltern, ja sogar seine Geburt, denn er ist frei, nachträglich das Faktum der eigenen Geburt zu begrüssen oder aber als «Nachteil»⁸ zu beklagen, sich dafür zu schämen oder sich darüber zu freuen usw. (S. 954). Dasselbe gilt für die eigene Konstitution: Es gibt weder das pure Faktum der sogenannten schwachen Konstitution noch das einer Missbildung, denn schon immer ist ein solches Faktum in einer Interpretation aufgehoben, die der Betroffene wählt bzw.

8 Vgl. dazu den Titel des Buches von E. M. Cioran: Vom Nachteil, geboren zu sein, Wien: Europa-Verlag 1977.

gewählt hat; nicht die Missbildung als solche prägt das Seelenleben eines Menschen, sondern deren Deutung, die darüber entscheidet, welche Rolle das Gebrechen für ein Leben hat.

Freiheit und Wahl stehen also bei Sartre nicht in Gegensatz zu Schicksal und Notwendigkeit. Er insistiert lediglich darauf, dass es für Menschen keine *ursächliche Determinierung* gibt, auch wenn die Umstände die Wahlfreiheit noch so sehr einschränken mögen. Wir können nicht anders, als zu allem, was uns geschieht, interpretierend Stellung zu nehmen und es damit so oder anders für uns zu «wählen». Zwar folgen auch diese Interpretationen meist gängigen Mustern, sind also keineswegs selber erfunden. Aber selbst die Übernahme gängiger Interpretationsmuster hat als «Übernahme» den Charakter einer Wahl.

Der Verweis auf die Übermacht äusserer oder innerer (konstitutioneller) Begrenzungen, welche die Gestaltungsmöglichkeiten eines Menschen oft auf ein Minimum reduzieren, kann – das sollte deutlich geworden sein – Sartres radikalem Freiheitsverständnis nichts anhaben. Auf diese abgründige Freiheit, in die der Mensch unfreiwillig geworfen ist, kann er auch nicht verzichten. Wohl aber ist er frei, die *Flucht in die Unfreiheit zu wählen*, d.h. sich als jemanden zu wählen, der nicht (mehr) wählen kann (S. 817). Unversehens sind wir damit im Bereich der Psychopathologie angelangt. Denn alle seelischen Krankheiten scheinen darin übereinzustimmen, dass die Kranken die Freiheit verloren haben, auch *anders sein und anders handeln zu können*. Ja, die Diagnose einer seelischen Krankheit oder Störung hängt an eben dieser Voraussetzung, dass der Patient nicht nur ein «abnormes» Verhalten spielt, d.h. bewusst inszeniert, obwohl er auch anders könnte, sondern bloss noch die gezeigten Erlebens- oder Verhaltensreaktionen zur Verfügung hat. Es ist aus den bisherigen Darlegungen bereits zu extrapolieren, dass die psychiatrische Diagnostik dem hermeneutischen Ansatz Sartres keine Grenze setzt. Bevor wir aber hier anknüpfend Sartres Konzept einer hermeneutischen Psychopathologie genauer explizieren, soll noch geklärt werden, welchen *Zweck* denn die Grundwahl des individuellen Weltentwurfs verfolgt. Denn nur daraus wird verständlich, warum es überhaupt sinnvoll sein kann, sich als Masochisten oder als minderwertigen Menschen oder generell als «seelisch krank» zu wählen.

Alle individuellen Weltentwürfe verfolgen einen Zweck und sind also – anders als bei Binswanger – auf diesen hin interpretierbar. Grosse Tragweite besitzt Sartres These, dass der «tiefe Sinn» all dieser Zwecke «*universal*» ist (S. 945).

Die individuelle Wahl verfolgt, obwohl einmalig, ein allgemeines, ein mit allen anderen Menschen geteiltes Ziel. Dieses gemeinsame Ziel liegt zwar nicht offen zutage, weil es sich in der je individuellen Art und Weise, es zu realisieren, verbirgt. Der universale Sinn der Myriaden unterschiedlicher Weltentwürfe ergibt sich aus der Universalität des Faktums, als Mensch in die Freiheit geworfen zu sein. Frei ist nur der Mensch, denn nur er ist, wie Sartre formuliert, «*für sich*» statt «*an sich*» wie die Dinge. Für-sich-sein heisst, zu *sich selber ein Verhältnis zu haben*. Dieses Selbstverhältnis des Für-sich-seins impliziert einen Riss in der Identität und damit den *Verlust des bruchlosen Einsseins* mit sich selber. Von Verlust lässt sich allerdings nur im Vergleich mit den Dingen reden, weil es sich hier um ein Negativum handelt, das zur Struktur des Für-sich-seins gehört. Sartre charakterisiert diesen konstitutiven Riss als einen *Mangel an Sein* (manque d'être), um hervorzuheben, dass dieser Mangel zur Condition humaine gehört und nicht mit konkreten individuellen Mängeln zu verwechseln ist.

Das Selbstverhältnis des Für-sich impliziert, *um sich zu wissen*. Dieses Wissen bezieht sich zwar zunächst auf die konkreten Fakten der eigenen Existenz, also wo und wann ich in welcher Familie und in welchen sozialen Verhältnissen geboren wurde usw.; gemeint ist aber, dass ich zugleich mit diesen Fakten, wenn auch meist unausdrücklich und nur emotional «weiss», dass es *ganz anders sein könnte*, dass es sich letztlich *grundlos* bzw. *zufällig* so und nicht anders ereignet hat. Der Mensch erfährt sich so als *kontingent* – ohne gesicherten Sinngrund – und damit auch als *überflüssig*. Zu diesem Seinsmangel der eigenen Grundlosigkeit kommt für Sartre jener Mangel hinzu, den mir die Existenz des Anderen zufügt. Wir Menschen existieren nicht nur jeder für sich, sondern ebenso ursprünglich auch *für Andere*. Unsere eigene Freiheit trifft auf die Freiheit anderer Menschen, die sie begrenzt. Sartre radikalisiert diese an sich triviale Einsicht zur These, dass der Andere mir nicht nur fremd ist, sondern durch seinen Blick mich noch einmal mir selber entfremdet.

Den Seinsmangel im Sinne eigener Kontingenz und Entzweiung von sich selbst und dem Anderen «haben» wir Menschen nicht an uns, sondern leben (existieren) ihn, d.h. wir tragen ihn in allen konkreten Erlebens- und Verhaltensweisen aus. Nun gilt ganz allgemein, dass ein Mangel als Mangel immer nur *im Begehren nach seiner Aufhebung* erfahren wird. Das verhält sich mit dem Seinsmangel nicht anders. Der Mensch ist ein begehrendes Wesen: Er leidet an seinem existenzialen Mangel und begehrt, ihn aufzuheben und so zum

vollen Sein zurückzukehren (*désir d'être*). Mit der Grundwahl seines Weltentwurfs verfolgt also jeder Mensch das Ziel, sich irgendwie vom Seinsmangel zu erlösen. Im jeweiligen Wie unterscheiden sich die Weltentwürfe; in der Wahl des je eigenen Wie der Realisierung des Seinsbegehrens liegt «das individuelle Geheimnis seines In-der-Welt-seins» (S. 968).

Wie wäre nun aus der Sicht Sartres der «Sinn» des Weltentwurfs, der sich in der Absatzphobie dokumentiert, zu interpretieren? Direkt gefragt: Worum geht es dem Mädchen in seiner Wahl? Welches Ziel lässt sich ausmachen? Ein auf Kontinuität festgelegter Weltentwurf zielt offenkundig auf die Negation jedweden Risses, nicht nur des Risses zwischen Menschen (zwischen Mutter und Kind usw.), sondern grundlegender auf die Negation des im Für-sich-sein als solchen angelegten «inneren» Bruches des Menschseins. Der auf Kontinuität abstellende Entwurf intendiert auf seine Weise die Aufhebung dessen, was den Menschen zum Menschen macht. Er realisiert das Begehren nach einem «vollen» Sein in Einheit mit sich selber und zugleich aufgehoben in einer geschlossenen, sinnhaften, weder durch Kontingenz noch Fremdheit bedrohten Welt.

Sartres hermeneutischer Ansatz ist auf jeden Menschen anwendbar, weil jeder Lebensvollzug auf die darin verborgene Grundwahl befragt werden kann. Steht bei Binswanger noch fest, dass ein neurotisches oder psychotisches Symptom nur innerhalb eines defizitär abgewandelten Weltentwurfs Sinn haben kann, so fällt eine solche Unterscheidung und die damit verbundene Wertung für Sartre ganz weg: «Ein Wahnsinniger tut niemals etwas anderes, als die *conditio humana* auf seine Weise zu realisieren» (S. 654). Wir können diese Wendung jetzt so auslegen: Der Wahnsinnige realisiert auf seine Weise das Begehren, den Seinsmangel aufzuheben und sich so von der *Conditio humana* zu erlösen. Jeder Mensch aber tut eben dies auch und begehrt damit letztlich etwas Unmögliches. Das Ziel, den fundamentalen Seinsmangel aufzuheben, kann nicht erreicht, sondern nur auf je verschiedene Weise verfehlt werden. Das Scheitern ist also nichts, was den seelisch Kranken vom Gesunden unterscheidet, weil es zum menschlichen Existieren als solchen gehört (vgl. S. 188); auch das Leiden als solches liefert kein Kriterium der Unterscheidung, weil die menschliche Realität «von Natur aus unglückliches Bewusstsein (*conscience malheureuse*) ist ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustands (*l'état de malheur*)» (S. 191). Was gleichwohl dem einen ermöglicht, ein gelingenderes und glücklicheres Leben zu führen als dem anderen, bleibt bei Sartre

offen. Vermutlich würde er ähnlich pragmatisch wie Freud argumentieren, bei dem es heisst:

«Auch der Gesunde ist also virtuell ein Neurotiker. [...] Der Unterschied zwischen nervöser Gesundheit und Neurose schwächt sich also aufs Praktische ein und bestimmt sich nach dem Erfolg, ob der Person ein genügendes Mass von Genuss- und Leistungsfähigkeit verblieben ist.»⁹

Sartres Tendenz, seine Theorie an Phänomenen aus dem Bereich der Psychopathologie zu exemplifizieren, muss so verstanden werden, dass hier das, was letztlich für alle Menschen gilt, offenkundiger wird als beim sogenannten Gesunden. Es sind für ihn – wie für Freud – nicht die Gesunden, die über die menschliche Grundsituation am besten Aufschluss geben, sondern gerade die seelisch Leidenden. Dazu zwei Hinweise, welche seine Deutung der Minderwertigkeit und des Masochismus betreffen (ohne der Komplexität seiner Ausführungen gerecht zu werden). Sartre legt am Beispiel des jungen *Flaubert* dar, wie sich ein Mensch aufgrund einer bestimmten Familienkonstellation als «minderwertig» wählt, d.h. sich unverständlich und dumm macht, die Worte der anderen nicht versteht, auf alle Tricks naiv hereinfällt, immer falsch reagiert, sich in sich selber verschliesst und sich auf ein Ding-sein reduzieren will, um so vom Kampf ums Dasein als Für-sich mit und gegen die Anderen befreit zu sein¹⁰. Ähnlich versucht der Masochist, sich «der beängstigenden Freiheit zugunsten der Anderen zu entledigen» (S. 817), indem er sich dem Anderen als blosses Objekt anbietet und damit «die Sorge, sich existieren zu machen, auf den Andern abwälzt» (S. 660).

Ich komme abschliessend nochmals auf die Aussage Sartres zurück, dass der Wahnsinnige nichts anderes tue, als auf seine Weise die *Conditio humana* zu realisieren. Sie macht deutlich, dass der hermeneutische Zugang zu allen psychopathologischen Phänomenen eben dadurch möglich wird, dass ihnen ein Sonderstatus abgesprochen wird: Sie sollen mit denselben Mitteln auf denselben Zweck hin untersucht werden wie alle anderen Erlebens- und Verhaltensweisen auch. Diese «Gleichschaltung» mag zwar beeindrucken, weil sie dem Gesunden den sonst implizit immer schon zugestandenen «höheren» Seinsstatus raubt, provoziert aber den Einwand, dass sich das Faktum nicht aus der Welt schaffen lässt, dass es Erlebens- und Verhaltensweisen gibt, die als neurotisch oder psychotisch diagnostizierbar sind, weil sie

9 Sigmund Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Ges. Werke Bd. XI, S. 475f.

10 Vgl. *Der Idiot der Familie*. Gustave Flaubert 1821–1857, 4 Bde. Reinbek: Rowohlt 1986; vgl. auch SN S. 797, 817.

sich mehr oder weniger eindeutig von nicht-neurotischen und nicht-psychotischen Lebensformen unterscheiden lassen. Es gibt also «seelische Erkrankungen», auch wenn natürlich der Begriff «Erkrankung» immer schon eine Interpretation beinhaltet. Soll also Sartres hermeneutischer Ansatz wirklich einen Zugang zu «allen» seelischen Erscheinungen ermöglichen, dann muss er das auch für die Erscheinungsform «seelischer Krankheiten» generell leisten. «Krankheiten» sind definitionsgemäss Prozesse, welche das Subjekt erleidet, denen es also unfrei unterworfen ist und durch die sein Freiheitsspielraum beeinträchtigt wird. «Seelische» Erkrankungen unterscheiden sich nun dadurch von körperlichen, dass sie den Betroffenen direkt in seinem Subjektsein in Frage stellen, indem sie ihn in einen Zustand des Nicht-anders-könnens zurückzwingen. Sartres Ansatz extrapolierend müsste die These, dass «mir nichts geschieht, was *nicht gewählt ist*» (S. 859), auch für seelische Erkrankungen gelten. Das würde heissen, dass auch der seelisch Kranke nicht ein Opfer, sondern ein Handelnder ist, der sich als «seelisch krank» gewählt hat und für diese Wahl ebenfalls verantwortlich ist. Die Unfähigkeit zur Wahl, die sogenannte Ich-Schwäche oder die Passivität, ja noch die Minderung des Bewusstseins wären in dieser Perspektive keine «Störungen», sondern Formen der Selbstwahl: Auch sie demonstrierten lediglich, dass wir die Freiheit haben, uns auch als unfrei, als passiv, als wollens- oder wahrnehmungsunfähig zu wählen. Und sie wären als verzweifelte Versuche zu interpretieren, sich *vom Seinsmangel zu erlösen* – bis hin zur Intention, das Bewusstsein zu verlieren, um «die furchtbare Welt verschwinden zu lassen» (S. 772).

Eine Diskussion dieser Extremposition, die hier aus Platzgründen unterbleibt, muss zweierlei berücksichtigen: Erstens ist für Sartre die Grundwahl (choix fondamental) zwar nicht «unbewusst» im Sinne Freuds, aber gleichwohl «vom Subjekt *nicht erkannt*» (S. 978); zweitens hat die Verantwortung, die hier auch dem seelisch Leidenden für sein Leiden übergeben wird, bei Sartre einen gleichsam *vormoralischen Charakter* und darf also keinesfalls mit Schuld im üblichen Sinne verwechselt werden. Deshalb kann, was prima facie als inakzeptable Schuldzuweisung an den Patienten erscheinen mag, auch als Chance gesehen werden, dem seelisch Leidenden eine Würde zurückzugeben, die ihm durch das Etikett «seelisch krank» genommen wird.

Der Riss: Defekt oder konstitutiver Mangel

Am Ende meines Beitrags soll nun noch versucht werden, die Differenz zwischen den psychopathologischen Entwürfen von Binswanger und Sartre auf den Punkt zu bringen. Beide schlagen zunächst übereinstimmend eine hermeneutische Vorgehensweise vor, die sich auf die philosophische Bestimmung des Menschen als In-der-Welt-sein gründet und manifeste Störungen als sinnhafte Momente des In-der-Welt-seins zu interpretieren vermag. Ihre unterschiedlichen Lesarten von Heideggers anthropologischem Grundbegriff sind nun nicht einfach falsch oder richtig¹¹, sondern durch die jeweilige Fragestellung vorbestimmt. Binswanger hat, etwas salopp formuliert, *Sein und Zeit* als Psychiater gelesen, um die Frage nach dem Wesen der Geisteskrankheiten beantworten zu können. Er findet die Antwort in Heideggers Begriff einer «ursprünglichen Ganzheit des Strukturanzuges»¹² des In-der-Welt-seins, die er als Norm nimmt, um an ihr die defizitären Abwandlungen der neurotischen und psychotischen Weltentwürfe feststellen zu können. Dem liegt die unreflektierte Überzeugung zugrunde, dass das als pathologisch diagnostizierbare Erleben und Verhalten nur in einem seinerseits «pathologisch» abgewandelten Weltentwurf Sinn haben kann. Diese Überzeugung wurzelt in der Auffassung, dass der Mensch seinem Wesen nach «ganz» sei. Brüche und Konflikte im Seelenleben zeigen darum für Binswanger bereits ein Zurückbleiben hinter der wesens- und damit auch normgemässen Ganzheit menschlichen Daseins. Dies steht nun in diametralem Gegensatz zu Sartres Auffassung einer im Selbstverhältnis begründeten und darum «unheilbaren» Zerrissenheit menschlichen Existierens. Im Lichte von Sartres Menschenverständnis gerät darum die philosophische Grundüberzeugung Binswangers unversehens in die Nähe zum Weltentwurf des Mädchens, das an der Absatzphobie leidet: Beide Entwürfe sind von der Absicht geleitet, ein heiles Menschsein zu retten. Weil der Mensch nach Binswanger schon wesensmässig in der Möglichkeit steht, diese Ganzheit zu verfehlen, ist bereits die philosophische Bestimmung des Menschen von der normativen Unterscheidung in «Eigentlichkeit» und «Uneigentlichkeit» bzw. in «Glücken»

11 Über die genaueren Zusammenhänge von Binswangers Heidegger-Rezeption vgl. A. Holzhey-Kunz: *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene*, Wien: Passagen 1994, S. 27ff.

12 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 17. Aufl. 1993, S. 180.

und «Missglücken» geprägt¹³. In ihr kehrt das medizinische Begriffspaar gesund–krank philosophisch überhöht wieder. Es ist offensichtlich, dass sich die psychiatrische Perspektive auf psychopathologische Phänomene bruchlos in diese philosophische Sicht des Menschen einfügt. Das lässt sich nun zugespitzt so formulieren, dass ein heiles Menschenbild und die psychiatrische Perspektive sich gegenseitig bedingen: Die psychopathologische Diagnose, die mit den Kennzeichnungen «krank» oder «gestört» arbeitet, bedarf einer Vorstellung von Ganzheit; und umgekehrt ist auf dem Boden eines heilen Menschenbildes seelisches Leiden nur als defizitäre Existenzform bestimmbar.

Von Sartre ist demgegenüber zu lernen, dass ein hermeneutischer Zugang zu psychopathologischen Phänomenen nur auf dem Boden einer Anthropologie möglich ist, welche den Menschen von seiner *Endlichkeit* her denkt und das Verfehlen einer möglichen Ganzheit grundsätzlich in seine philosophische Bestimmung hineinnimmt. Darin kommen Sartre und Freud¹⁴ überein. Bei aller Differenz im einzelnen teilen sie die Auffassung vom Menschen als einem durch sein Sein grundsätzlich überforderten Lebewesen. Es ist dieser anthropologische «Pessimismus», der beiden einen durchgängig hermeneutischen Zugang zu psychopathologischen Phänomenen ermöglicht, welcher Binswanger verbaut ist. Dies lässt sich verallgemeinern: Nur wenn der Mensch philosophisch als *an seinem Sein leidend* bestimmt wird, können sogenannte seelische Störungen in den Zusammenhang des alle Menschen umtreibenden und zugleich unerfüllbaren Wunsches nach Erlösung von der «Seinslast» (Heidegger) gestellt und von daher interpretiert werden.

Die skizzierten gegensätzlichen psychopathologischen Auffassungen konstellieren auch die Therapie gegensätzlich. Vor allem zwei Differenzen sind zu erwähnen:

1. Während eine Therapie, die seelisches Leiden als Krankheit definiert, unabhängig von der angewandten Methode auf «Heilung» im Sinne der Behebung des Mangels ausgerichtet ist, wird eine analytisch-hermeneutische Therapie die Auseinandersetzung mit dem unaufheb-

baren Seinsmangel neu in Gang zu bringen suchen.

2. Während im ersten Falle der Therapeut mit einem mehr oder weniger unambivalenten Genesungswunsch des Patienten rechnen kann, wird er im zweiten Falle in Betracht ziehen, dass der Patient sein Leiden als Vehikel einer Wunscherfüllung gewählt hat und der Genesungswunsch deshalb grundsätzlich ambivalent ist, weil Genesung nicht nur Gewinn bringt, sondern auch Verzicht fordert.

Literatur

Binswanger Ludwig (1933). Über Ideenflucht. Hg. v. Herzog M. Ausgewählte Werke. Bd. 1. Heidelberg: Asanger; 1992.

Binswanger Ludwig (1942). Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Hg. v. Herzog M, Braun H-J. Ausgewählte Werke. Bd. 2. Heidelberg: Asanger; 1993.

Binswanger Ludwig (1945). Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie. Hg. v. Herzog M. Ausgewählte Werke. Bd. 3. Heidelberg: Asanger; 1994. S. 231–57.

Binswanger Ludwig (1954). Daseinsanalyse und Psychotherapie. Hg. v. Herzog M. Ausgewählte Werke. Bd. 3. Heidelberg: Asanger; 1994. S. 259–63.

Binswanger Ludwig. Erinnerungen an Sigmund Freud. Bern: Francke; 1956.

Binswanger Ludwig (1957). Der Mensch in der Psychiatrie. Hg. v. Holzhey-Kunz A. Ausgewählte Werke. Bd. 4. Heidelberg: Asanger; 1994. S. 57–72.

Freud Sigmund (1917). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Ges. Werke. Bd. XI. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer; 1966.

Heidegger Martin (1927). Sein und Zeit. 17. Aufl. Tübingen: Niemeyer; 1993.

Holzhey-Kunz Alice. Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene. Wien: Passagen; 1994.

Sartre Jean-Paul (1943). Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hg. v. König T. Reinbek: Rowohlt; 1993.

Sartre Jean-Paul (1972). Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857. 4 Bde. Reinbek: Rowohlt; 1986.

13 Vgl. dazu insbesondere das Vorwort zu «Drei Formen missglückten Daseins», in: Ludwig Binswanger: Ausgewählte Werke Bd. 1, Heidelberg: Asanger 1992, S. 237ff.

14 Wann immer also Psychoanalytiker – und es gibt deren viele – heimlich an einem heilen Menschenbild festhalten, da lesen sie (und verkennen) Freuds Neurosen-theorie als eine Krankheitstheorie in medizinisch-psychiatrischem Sinne.