

Aus: Textarchiv H. G. Petzold et al. Jahrgang 2011

<http://www.fpi-publikationen.de/textarchiv-hg-petzold>

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Hückeswagen.

***Petzold, H.G.*, „et al.“¹ (2002p, Updating 2006, 2011j²):
„LUST AUF ERKENNTNIS“ –
Polyloge und „Reverenzen“**

**Collagierte Materialien (II) zu einer intellektuellen Biographie
und zu 45 Jahren „transversaler Suche und kokreativer
Konnektivierung“ (1965 – 2010)³**

In diesem Internet-Archiv werden wichtige Texte von Hilarion G. Petzold und MitarbeiterInnen in chronologischer Folge nach Jahrgängen und in der Folge der Jahrgangssiglen geordnet zur Verfügung gestellt. Es werden hier auch ältere Texte eingestellt, um ihre Zugänglichkeit zu verbessern. Zitiert wird diese Quelle dann wie folgt:

Textarchiv H. G. Petzold et al.

<http://www.fpi-publikationen.de/textarchiv-hg-petzold>

¹ Das „et al.“ steht für alle, mit denen ich mich über diesen Text polylogisch ausgetauscht habe und die so an ihm mitgedacht haben, vor allen Dingen *Johanna Sieper* und *Ilse Orth*. Wenn ich in diesem Text von „wir“ spreche, dann beziehe ich mich auf diese meine MitdenkerInnen. Weiterhin ist das „et al.“ ein Verweis auf meine Mitautorinnen bei den Portraits in **Teil II**: *Hans Haessig* (Arendt, Levinas), *Markus Jüster* (Luhmann), *Egon Christian Leitner* (Bourdieu), *Gabriele Marx* (Hermann Schmitz), *Johanna Sieper* (Vygotskij). Dem Text der Erstversion 2002p wurden in einem Updating unter Sigle 2006a in den **Teil II** neue Portraits (*Arendt, Bourdieu, Luhmann*) zugefügt sowie wichtige Nachrufe in **Teil III**. Die biographischen Kurzportraits sollen auch weiterhin fortgesetzt werden. Der Teil I des Beitrags wurde mit Blick auf die nunmehr „45 Jahre Integrative Therapie (1965 - 2010)“ erweitert.

² Gewidmet den KollegInnen, die Integrative Therapie praktizieren oder erlernen oder sie kennen lernen wollen, for the „joy of knowledge“.

³ * Aus der „**Europäischen Akademie für biopsychosoziale Gesundheit**“ (EAG), staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung (Leitung: Univ.-Prof. Dr. mult. Hilarion G. Petzold, Prof. Dr. phil. Johanna Sieper, Hückeswagen <mailto:forschung.eag@t-online.de>, oder: EAG.FPI@t-online.de, Information: <http://www.Integrative-Therapie.de>); dem Zentrum für psychosoziale Medizin, Donau-Universität Krems, dem Institut St. Denis, Paris. Der Beitrag hat die Sigle 2002p, erfuhr ein Updating 2006; für diese Einstellung mit der Sigle 2011j wurde neuere Literatur eingefügt. Der Text ergänzt den autobiographischen Text 2002h/2011i: „Klinische Philosophie“ – Menschen zugewandtes Lebenswissen von Natur und Kultur in der Integrativen Therapie Collagierte Materialien zu einer „intellektuellen Biographie“:

„Ich bin ein Liebhaber des Wissens.“
(*Sokrates, Phaedros, Plato III, 230 C*)

„Ich denke gern!“
(*Michel Foucault*)

„Man kann sich nicht in einem einzigen Selbst
zusammenfassen.“
(*Charles Darwin 1838/1982, 60*)

Inhalt

TEIL I – WEGE INTEGRATIVEN DENKENS

1. Der Stil Integrativen Denkens: eine explorative, „transversale“
Hermeneutik und Metahermeneutik
 - 1.1 Transgressive Bewegungen und „säkulare Geistigkeit“ jenseits
totalisierender Utopien
 - 1.2 „Klinische Philosophie“ als Basis „transversaler Kompetenz und
Performanz“

- 1.3 „Souveräne Poiesis“ und die Tugenden als Praxis von Ethik
2. Die Entwicklung des Integrativen Ansatzes aus dem *POLYLOGISCHEN*
 - 2.1 Persönlichkeit, Selbst, Identität – Mentalisierungsprozesse des Subjektes im polylogischen Kontext und historischen Kontinuum sinnstiftender Kulturen
 - 2.2 Sprache und Diskurs im Kontext dynamischer Regulation
 - 2.3 Denken, Sprechen, Handeln aus dem polyadischen „Wir“
3. Gemeinsame Wege ko-respondierender *POLYLOGIK*
4. Vernetzte Quellen, „Lust am komplexen Denken“ im *Polylog* mit vielen DenkerInnen und in geistig-seelischen Landschaften
5. Ein Lexikon als Anstoß für die Reflexion über Quellen und Einflüsse
6. Denken in Strömen und Strömungen des Denkens
7. Die „explorative Natur“ des menschlichen Wesens – persönliche und gemeinschaftliche Hermeneutik als Suchbewegung in Suchgemeinschaften
8. Inspirationen – Dank, Weiterführungen, „souveräne Poiesis“
9. Literatur

TEIL II – KURZPORTRAITS WICHTIGER REFERENZ-THEORETIKERINNEN DER INTEGRATIVEN THERAPIE

Hannah Arendt – Pierre Bourdieu – Michel Foucault – Pierre Janet – Emmanuel Levinas – Niklas Luhmann – Alexandre R. Lurija – Gabriel Marcel – Maurice Merleau-Ponty – Ilse Orth – Paul Ricoeur – Hermann Schmitz – Lev S. Vygotskij

TEIL III – NACHRUFE

Hildegund Heini, Klaus Grawe, Norbert Nagler, Ruth Cohn, Alexander Lowen

Abschließende Bemerkungen
gemeinsam mit Ilse Orth und Johanna Sieper

Zusammenfassung/Summary

1. Der Stil konnektivierenden, integrativen Denkens: eine kontextualisierte, explorative, „transversale“ Hermeneutik und Metahermeneutik

Integrative Therapie ist „ein hochkomplexer Prozess der Veränderung auf der biologischen, psychischen, sozialen, ökologischen und geistigen Ebene.“ (Petzold 1965/1985a, 14)

Der Integrative **WEG** der Behandlung, Agogik und Kulturarbeit bildet einen **polylogisch ko-respondierenden** Ansatz der *biopsychosozialen* Arbeit in *melioristischer Ausrichtung* (Petzold 2001a; Petzold, Sieper 2011) für und mit Menschen, in dem immer wieder „kontextualisiert“ reflektiert wird. Man sucht bewusst die Einflüsse des „Zeitgeistes“ (idem 1989 f) und geschichtlicher Aus- und Nachwirkungen (Braudel 1986) im herakliteischen Strom mehrperspektivisch zu erfassen und Einflüsse auf die eigene hermeneutische Arbeit zu verstehen (Ricœur 2000). Für diese, um „Exzentrizität“ bemühte, reflexiv-metareflexive Arbeit ist es charakteristisch, immer auch auf *aktuelle Entwicklungen* „in der Welt“ zu schauen, denn Theorienbildung in interventionsorientierten Verfahren wie Psycho- und Soziotherapie, Agogik oder Supervision erfolgt nicht im „Elfenbeinturm“, sondern wird vom Weltgeschehen im Nah- und Fernraum affiziert und führt zu immer wieder neuen Ansätzen, die Menschen, die Welt, das eigene Selbst zu verstehen und bringt stets neue Weisen des Erfassens, des Verstehens, der Auslegung mit sich, die es zu *collagieren, zu differenzieren, zu konnektivieren, zu integrieren* gilt, so dass ein hinlänglich geordnetes „**ensemble**“ – und das ist etwas anderes als ein „Ganzes“ (Sieper 2006) – entsteht.

Ensemble ist eine „Gesamtheit f; Ganzheit f; de questions etc Komplex m; l'ensemble des faits die Gesamtheit oder der Komplex der Fakten; loc/adj d'ensemble Gesamt; harmonie, Zusammenspiel, n, -wirken n, -klang m; Übereinstimmung f; oeuvre manquer d'ensemble nicht ausgewogen, einheitlich, harmonisch sein; Ensemble n; ensemble instrumental, vocal Instrumental-, Vokalensemble; impression f d'ensemble Gesamteindruck m; plan m d'ensemble Gesamt-, Übersichtsplan m; vue f d'ensemble Gesamtansicht f; Überblick m, -sicht, de meubles etc Garnitur f; Gruppe f (so der lexikalische Befund).

Das „**Ensemble des 'Integrativen Ansatzes' der Therapie, Agogik, Supervision und Kulturarbeit**“ – so nennen wir das, was wir geschaffen haben, „verdankt sich vieler Impulse, die in permanenter Differenzierungs- und Integrationsarbeit konnektiviert wurden, so dass ein hinlänglich prägnantes Ensemble von metatheoretischen, theoretischen und praxeologischen Positionen und Konzepten entstanden ist und eine originelle, methodisch elaborierte Praxis, so dass Mitte der

achtziger Jahre die Integrative Therapie genügend Konsistenz aufwies, um als vollwertiges ‚Verfahren‘ (1993h) der Psychotherapie gelten zu können“ (Petzold 2011i, 4).

Auf diesem Boden fühlen wir uns im „ensemble des Lebens“ mit einer „Liebe für Variationen und für Verschiedenheit ... und einer Multiziplität von Foki“ verbunden (Bakhtin 1986/2004, 155), wie sie von *Mikhail Mikhailovich Bakhtin* einem wichtigen Referenzphilosophen der Integrativen Therapie (Boesel 2011; Petzold 2002d) vertreten wird.

Das kommt auch zum Ausdruck, wenn wir gleich einen Blick auf Entwicklungen im **Integrativen Ansatz**, Entwicklungen der **Integrativen Therapie** (IT, Petzold 1993a/2003a; Sieper et al. 2007), der **Integrativem Agogik** (IA, Petzold 1978c; Petzold, Sieper 1977; Sieper 2007c), **Integrativen Supervision** (IS, Petzold 1998a/2007a) und **Integrativen Kulturarbeit** (IK Petzold, Orth 2004b; Petzold, Orth-Petzold 2008) werfen, auf ihre Metatheorien und Theorien und ihre Praxeologie (Petzold, Orth 2005a; Petzold, Sieper 2008a; Petzold, Orth, Sieper 2010). Diesen Blick möchte ich mit zwei sich ergänzenden Texten verschaffen nämlich:

Petzold, H. G. (2011i) „**KLINISCHE PHILOSOPHIE**“ – Menschen zugewandtes Lebenswissen von **Natur und Kultur in der Integrativen Therapie. Collagierte Materialien (I) zu einer „intellektuellen Biographie** (2002h/2011i)¹ und mit dem vorliegenden Text:

Petzold (2011j) „**LUST AUF ERKENNTNIS**“. ReferenztheoretikerInnen der Integrativen Therapie. **Polyloge und Reverenzen – Collagierte Materialien (II) zu einer intellektuellen Biographie und zu 45 Jahren „transversaler Suche und kokreativer Konnektivierung (1965-2010)“** (2002p/2011j)²

Das ist also eine Sammlung von Materialien.

An beiden Texten haben „wir“ *ganz bewusst und ganz konsequent* in unterschiedlichen Settings und zu unterschiedlichen Zeitpunkten gearbeitet und auch keine Quergänge zwischen den Versionen unternommen. Ich schrieb dazu im Updating des autobiographischen Textes (2002h/2006/2011i):

¹ Update von 2002h, **Textarchiv Petzold und MitarbeiterInnen 2011i** Textarchiv <http://www.fpi-publikation.de/artikel/textarchiv-h-g-petzold-et-al/index.php>

² Update von 2002p erw. 2004b und Updating 2006e, Einstellung als **2011j** in meinem Textarchiv <http://www.fpi-publikation.de/artikel/textarchiv-h-g-petzold-et-al/index.php>.

Seit Beginn des Jahres 2000 habe ich immer wieder an diesem [2002h/2006/2011i] „polyzentrischen Netzwerk von Konzepten und Modellen“ – als solches sollte der Text gesehen werden – geschrieben, diskontinuierlich, immer wieder Altes mit Neuem verbindend. Die *Diskontinuität* bringt neue Perspektiven. Zeitgleich habe ich an einem anderen Text an Materialien zu Referenzautoren der Integrativen Therapie gearbeitet [2002p/2011j], der Portraits für das für 2002 projektierte „Autorenlexikon der Psychotherapie“ (*Stumm et al. 2005*) vorbereiten sollte. Beide Arbeiten schrieb ich bewusst entschieden „dissynchron“ in unterschiedlichen Kontexten. Sie bestätigten meine These von der Vielfalt einer Persönlichkeit (*Petzold et al. 2001b*) an mir selbst, an meinem eigenen Material – eine faszinierende Angelegenheit, die mit der Bearbeitung beider Texte im Jahre 2005 (den anderen mit den Sigle 2002p erweitert als 2004b bis zum Updating 2006e, wo er den Titel „Lust auf Erkenntnis“ erhielt). Es hat Gründe und Hintergründe, warum die biographische Selbstreflexion als Reflexion des eigenen Denkens, Erlebens, Fühlens sich unterschiedlich entfaltet – im gleichen übergeordneten Zeit-Raum, aber dennoch auf der Mikrobene von Kontext/Kontinuum in unterschiedlichen „Chronotopoi“ (*Bakhtin 2008**). Dieser Text [2002p/2006e] entstand zum Teil in Amsterdam – ich schrieb an den Abenden nach den Vorlesungen, zum Teil in meiner Wohnung am Campus auf der Uilenstede und auch am Beversee in der Akademie, nach den Tagen mit *Seminaren* und *Therapien*, denn er ist auch ein Produkt meiner klinisch-therapeutischen und der Lehr- und Forschungsarbeit. Inspiriert durch die Gespräche mit *Ilse Orth*, arbeitete ich oft daran in Hochdahl, in meiner Bibliothek. So sind einige Teile des Textes ganz anders geartet als der, den ich im Arbeitszimmer meiner Finca in La Palma verfasste, wo mir nur eine kleine, aber gut sortierte Bibliothek³ zur Verfügung stand, wo meine Gesprächspartnerinnen *Johanna Sieper* und zuweilen auch *Ilse Orth* waren, wo ich mehr Zeit und mehr Ruhe zum Lesen von Belletristik und zum Schreiben eingebettet in ein grosse Landschaft hatte. Der Kontext und die Anknüpfungspunkte des Konnektivierens bestimmen das Konnektivierte und seine „narrative Wahrheit“ (*Petzold 1991a/2003a, 325ff*).

Der vorliegende Text entstand also vorwiegend auf La Palma in „Schreibferien“ neben anderen Texten, die dort erarbeitet wurden. Beide Arbeiten hatten unterschiedliche Schwerpunkte, sie sollten sich ergänzen, wobei der vorliegende Text schwerpunktmäßig mit den Referenzautoren für das „Personenlexikon der Psychotherapie“ (vgl. hier Abschnitt 6 und Teil II) verbunden war. Ich war erstaunt

* Wir hatten uns bei den möglichen Transliterationen des Namens Михаил Михайлович Бахтин, dtsh. wiss. transliteriert als *Michail Michajlovič Bachtin*, frz. *Bakhtin* engl. *Bakhtin* zunächst für die französische Form entschieden, weil *Bakhtin* dort von uns Mitte der 60er Jahre zuerst rezipiert und diskutiert wurde, dann aber haben wir aufgrund unserer internationalen Lehr-, Publikations- und Vortragstätigkeit und der seinerzeitigen Zugänglichkeit an Übersetzungen dominant die englische Schreibform gewählt. Hier verwenden wir beide Versionen, auch weil die Diskussionen im französischen und angloamerikanischen Feld sehr unterschiedlich verlaufen und beide Felder mit Ertrag berücksichtigt werden sollten, neben den Diskussionen in Russland, die wieder andere Betonungen vornehmen – ein interessantes Beispiel für differentielle Hermeneutiken in unterschiedlichen Kulturkreisen, „Chronotopoi“.

³ Hochdahl ca. 8 000 Bände, La Palma ca. 2000 Bände.

über die verschiedenen Akzentsetzungen – *jenseits der intendierten Akzente* –, was das einleitende *Darwin-Zitat* „Man kann sich nicht in einem einzigen Selbst zusammenfassen“ (*Darwin* 1838/1982, 60) unterstreicht. Ein solches Unterfangen, eine Reflexion über die *WEGE* des eigenen Denkens in Angriff zu nehmen – mitten in der Arbeit des Denkens, in der man steht, ist keineswegs einfach. Man geht von einer gegebenen Gegenwart aus, ist wieder und wieder auf Blicke in Vergangenheiten, Landschaften vergangenen Denkens, verwiesen und schaut zugleich in die Zukunft, auf Pläne, Hoffnungen, Entwicklungen in Theorie und Methodologie, die man noch „im Entwurf“ hat, an deren Realisierung man arbeitet oder deren Richtung man antizipiert, vielleicht auch nur erahnt – Länder die es noch zu bereisen, *WEGE*, die es noch zu beschreiten und zu erkunden gilt. In meinem Beitrag zur „Zukunft der Psychotherapie“ (1999p, vgl. 2008h) habe ich solche Entwicklungslinien am Vorabend des neuen Millenniums aufzuzeigen gesucht. – In solchen Vergangenheits-Gegenwarts-Zukunftsbezügen kommt man natürlich auch mit den Bewegungen des eigenen Denkens in Kontakt, mit den Vorwärtsbewegungen, den Ausrichtungen und Rücknahmen – letztere werden in meinem Werk, so denke ich, kaum sichtbar, weil ich in der „großen Linie“ des Differenzierens, Integrierens und Kreierens mir ziemlich sicher war und ich mich schriftlich meist erst dann geäußert habe, wenn ich meine „**Positionen**“ in mir und mit meinen MitdenkerInnen weitgehend geklärt hatte. Natürlich gab es Widersprüche, aber sie waren in meiner Sicht nie so gravierend, als dass ich zu grundsätzlichen Umstellungen meiner Annahmen und Orientierungen gezwungen gewesen wäre. Im erlebniskonkreten Vollzug des Alltagslebens gab es und gibt es natürlich Bewegungen und Turbulenzen, wie sie *Montaigne* im ersten Kapitel des zweiten Buches seiner „Essays“ beschreibt.

„Dieser Widerspruch in unserem Innern, dieser mühelose Wechsel von einer Haltung in eine andere hat etliche auf den Gedanken gebracht, wir hätten zwei Seelen (manche nennen sie auch *Mächte*) in unsrer Brust, die uns jede auf ihre Weise antrieben: zum Guten die eine, die andre zum Bösen, sei doch ein derart in die Augen springender Zwiespalt bei einem einheitlichen Wesen kaum denkbar. - Nicht nur der Wind der Zufälle treibt mich, wohin er will, sondern ich selbst trage durch meine schwankende Haltung zu diesem verwirrenden Hin und Her bei; und wer sich angespannt beobachtet, wird feststellen, daß er kaum zweimal in derselben Verfassung ist. Ich gebe meiner Seele bald dieses, bald jenes Gesicht, je nach welcher Seite ich sie wende. Wenn ich unterschiedlich von mir spreche, dann deswegen, weil ich mich unterschiedlich betrachte. Alle Widersprüche finden sich bei mir in irgendeiner den Umständen folgenden Form wer immer sich aufmerksam prüft, entdeckt in seinem Innern dieselbe Wandelbarkeit und Widersprüchlichkeit, ja in seinem Urteil darüber. Es gibt nichts rundum Zutreffendes, Eindeutiges und Stichhaltiges, das ich über mich sagen, gar

ohne Wenn und Aber in einem einzigen Wort ausdrücken könnte. *Ich unterscheide, das ist das A und O meiner Logik*“ (*Michel de Montaigne* 1580: Essay. Zweites Buch, Kap. 1).

Ich suche das Unterschiedene, das Differenzierte zu integrieren, um auf dieser Basis Neues zu entwickeln. Das ist das A und O meiner Logik. „Integrieren“ heißt im Kontext unserer Integrationstheorie (*Sieper* 2006; *Petzold* 2007q) zunächst ein „**Konnektivieren**“ mit vorhandenem Wissensständen, die ein Vergleichen und Bewerten ermöglichen, bevor man über die „Stärke der Verbindung“ mit den eigenen Kernkonzepten entscheidet. Anderenfalls gerät man in einen „wilden Eklektizismus“, und genau das ist nicht der Weg des Integrativen Ansatzes. Vielmehr wird sehr sorgfältig geprüft, abgewogen, werden Konzepte zugeschnitten oder zurückgewiesen. Über diese Integrationsarbeit, ihre Kriterien und Vorgehensweisen haben wir an anderer Stelle ausführlich geschrieben (*Petzold* 1994a, 2003a, 2007a, q, *Sieper* 2006).

In beiden erwähnten Texten zu meiner Bildungsbiographie stehen meine Ausführungen fest auf dem Boden des **Integrativen Ansatzes**, der sich selbst aus einer „exzentrischen Position“, die in der Moderne besonders durch die Arbeiten von *Charles Darwin* möglich geworden ist (*Petzold* 2006j, 2008h; *Hüther, Petzold* 2011), sehr bewusst in die Strömungen menschlicher Erkenntnis- und Entwicklungsarbeit über die Menschheitsgeschichte hin eingebettet sieht (*Petzold* 2005t, und hier I, 6). Und hier kann schon einmal kurz auf die integrierende „Konnektivierungsarbeit“ hingewiesen werden. Natürlich sind wir uns der im darwinistischen Diskurs liegenden Probleme bewusst. Wir sind eben **nicht** in die Fallstricke des Sozialdarwinismus geraten, der *Spencers* Idee des „survival of the fittest“ propagiert, die *Darwin* – übrigens auf Vorschlag von *Alfred Russel Wallace* – in die 5. Auflage von 1869 seines Werkes über die Entstehung der Arten aufgenommen hat, und zwar in der Konnotation der „Passung“ (engl. *fit*), nicht in der Bedeutung des „Stärkeren“. Natürlich hat die Doppelbedeutung dieses Terms, den schon *Thomas Henry Huxley* (1901), *Darwins* Mitstreiter, als unglücklich ansah, zur Ausbildung höchst problematischer sozialdarwinistischer Theorien geführt (vgl. *Bannister* 1989, *Hawkins* 1997; *Rogers* 1972, und den klassischen Text von *Hofstadter* 1940/1992) und das löst ein „antidarwinistisches“ Zögern bei vielen Sozialwissenschaftlern und TherapeutInnen aus – ich bin wegen meiner *Darwin*-Orientierung verschiedentlich angegriffen worden, ohne dass meine Form dieser Ausrichtung (*Petzold* 2006j, 2008h) auch nur angesehen wurde. Diese war und ist von der Idee „sozialer und

kultureller Evolution“ (*Richerson, Boyd 2005, Petzold 2010f; Hüther, Petzold 2011*) bestimmt, zu der Menschen aktiv beitragen können, ja müssen. Hier hat der Diskurs *Darwins* eine Konnektivierung erfahren mit einem der Gründerväter der modernen amerikanischen Soziologie, nämlich mit dem Paläontologen und Paläobotaniker *Lester Frank Ward* (1841 – 1913). Er war mir früh im Studium in den sechziger Jahren mit dieser Idee sozialer Evolution durch aktive, melioristische Arbeit an gesellschaftlichen Entwicklungen begegnet. Sozialreformer und sozialpolitisch engagiert, vertrat *Ward* klar darwinistische Grundpositionen mit differenzierten neolamarckistischen Erweiterungen, die von der heutigen Epigenetik unterstützt werden, und stellte sich couragiert gegen den damals modischen amerikanischen Sozialdarwinismus (und auch, das verdient hervorgehoben zu werden, auch gegen Gendervorurteile, *Finlay 1999*). Sein zentrales Werk “Applied Sociology. A Treatise on the Conscious Improvement of Society by Society” hat eine klare, auch heute bedenkenswerte Botschaft: Man kann die Dinge nicht einfach laufen lassen (*laissez faire*), sondern muss besonnen und verantwortlich steuern. Die sich anbahnende ökologische Katastrophe, das Welternährungsproblem, die Atomenergie, das aktuelle Finanzsystem usw. usw. machen deutlich, dass diese Perspektive durchaus richtig ist. „Fortschritt“ – so *Ward* (*Cungerman 1939; Criss 2006; Rafferty 2006*) – bedarf besonnener Planung und gesellschaftlicher Kontrolle. Wir sagen: Eine exzentrische/hyperexzentrische Perspektive, Mehrperspektivität und breit greifende Polylogie auf internationaler Ebene sind erforderlich und müssen gewollt sein, auch von den einzelnen Weltbürgern. Mit *Ward* im Gepäck ist eine sozialdarwinistische Fehlperspektive – auch in der integrativen Rezeption von Soziobiologie und Evolutionspsychologie – nicht zu erwarten. *Darwin* mit *Wardschen* Perspektiven konnektiviert (und natürlich noch mit anderen, es seien die Arbeiten von *Susan Oyama* oder *Michael Tomasello* genannt, *Petzold 2010f*), passt also durchaus in den Kernbestand der integrativen Theorien, weil theoretische Perspektiven in **Ko-respondenz** gebracht werden und so füreinander Korrektive sein können.

Wenn ich in diesem Text Einflüsse auf den **Integrativen Diskurs** aufzeige, wird damit eine spezifische Zirkularität ermöglicht: Einerseits werden Hintergründe und Quellen des Integrativen Ansatzes aufgezeigt und beschrieben, andererseits demonstriert der Text auch, so wie er gewachsen ist, unseren Interpretationsansatz und kann damit auch als Beispiel für „konnektivierendes Integrieren“ dienen. Es wird

von mir auf die Anfänge des Integrativen Ansatzes geschaut, mit meiner über die Jahre durch meine Entwicklungsarbeit gewachsenen „*Sinnerfassungs-, Sinnverarbeitungs- und Sinnschöpfungskapazität*“ (idem 2002b), die heute im Frühwerk Strukturen, Quelleinflüsse bemerkt, die mir damals z. T. nicht bewusst gewesen sind oder denen ich eine andere Bedeutung zugewiesen hatte, als ich sie ihnen *heute* zuweise. *Darwin* war wichtig, zweifelsohne, seit Kinderzeiten durch die Einflüsse meines Vaters, durch meine Landwirtschaftsausbildung und in meinem Studium der Philosophie und Psychologie „anwesend“, aber eben nicht subjektiv bewusst. Da waren *S. Freud* (vgl. jetzt *Leitner, Petzold* 2009), *J.L. Moreno* (*Petzold, Mathias* 1983) und *W. Reich* (*Petzold* 1977n, 1996j) wichtig und interessant, *Darwin* blieb für mich auf den Bereich naturwissenschaftlicher Interessen beschränkt. Oder: *Husserl, Marcel, Merleau-Ponty* waren 1965 „Studieninhalte“ im Philosophiestudium. Die Brücke zur Psychotherapie wurde uns damals weder von den Philosophen, noch von den Psychologen und Psychotherapieausbildern gebaut. Sie „entstand“ einfach durch die konnektivierende Arbeit meines Gehirns und durch die diskursive Auseinandersetzung, die Ko-respondenzen mit meinen frühen MitdenkerInnen. Der Sache nach hatte ich *immer schon* eine „biopsychosoziale Sicht“ und diese auch in meinen Modellen formuliert (1965 Abb./1985a, Abb. S. 13; 1974j, Abb. III, 304/2003a, 64, Abb. 3), aber die Entfaltung dieser „erkannten Strukturen“ zu einem **erweiterten „biopsychosozialen Modell kritischer Humantherapie und Kulturarbeit in der Lebensspanne“** (*Petzold, Orth, Orth-Petzold* 2009) bedurfte langer Zeiten der Ausarbeitung zu einem ausgereiften Verfahren, wie es in meinem *magnum opus* „Integrative Therapie“ (Bd. 1-3, 1991 –1993/ erw. 2003a) vorgelegt wurde, ergänzt durch einen zusammenfassenden Text von 2005: „Entwicklungen in der Integrativen Therapie als 'biopsychosoziales' Modell und 'Arbeit am Menschlichen'. Überlegungen zu Hintergründen und proaktiven Perspektiven. Integrative Therapie, 40 Jahre in 'transversaler Suche' auf dem Wege“ (*Petzold* 2005r/2010). Durchaus gleichrangig ist mein Grundlagenwerk zur „Integrativen Supervision“ (idem 1998a/2007a) mit seiner Integration der Sozialpsychologie als „klinischer Sozialpsychologie“ zu sehen und heranzuziehen. Diese Werke verbinden multiple Perspektiven und wurden durch viele sehr grundsätzliche Texte zur „Sprache“ (2010f), zum „Körper-Seele-Geist-Problem“ (idem 2009c); zur „Macht“ (idem 2009d), zu „Gewissen und Weisheit“ (*Hüther, Petzold* 2011; *Petzold, Orth, Sieper* 2010), zur jüngeren Geschichte und ihren Lasten und Verbrechen (idem

1996j, 2008b), zur „Neurobiologie und Freiheit“ des Willens (*Petzold, Sieper* 2008), zu „sanften Gefühlen“ (idem 2010h), zum „Sinn“ (*Petzold, Orth* 2005a), zu „Identität“ (idem 2001p, 2011b) und „Genderfragen“ (*Petzold, Orth* 2011), zur „Kulturarbeit“ (*Petzold, Orth-Petzold* 2009) ergänzt und vertieft – nicht zu reden von den zahlreichen klinisch-psychotherapeutischen und soziotherapeutischen Studien, Forschungsarbeiten, Texten, Sammelbänden etwa zur Suchttherapie (*Petzold, Schay, Scheiblich* 2006), Familientherapie (idem 2010h), über die meine jährlich ergänzte Bibliographie Aufschluss gibt. Meine Arbeiten verfolgen ein übergreifendes Programm, nämlich die Ausarbeitung des von mir konzipierten Modells des „Tree of Science“ der Psychotherapie (idem 1975h, 1988n, 1992a/2003a, Bde. 2) für die Integrative Therapie, wie ich das in der erläuternden Einführung zu meiner Gesamtbibliographie „Randgänge der Psychotherapie – polyzentrisch vernetzt“ (idem 2007h) dargestellt habe.

Heute ist der Integrative Ansatz in solider Weise hinlänglich ausgereift, wenn auch nicht abgeschlossen, eignet ihm doch eine bewusst vertretene „strukturelle Unfertigkeit“. Er steht im herakliteschen Strom sich entwickelnder Erkenntnis, ist „auf dem Wege“ (*Petzold, Orth* 2004b; *Petzold, Orth, Sieper* 2008). In seiner klinisch-therapeutischen Orientierung integriert er mit „seinen Konzeptualisierungen Modelle und Wissensstände ‘klinischer’ Entwicklungs- und ‘klinischer’ Sozialpsychologie, evolutions- und neurobiologischer Forschung und philosophischer und anthropologischer Reflexion, aber auch künstlerisches und literarisches Wissen – Kulturwissen eben. Es sucht *geistes-, sozial-, kulturwissenschaftliche* und moderne – der Empirie verpflichtete – *naturwissenschaftliche* Betrachtungsweisen *‘mehrperspektivisch’* und *‘transversal’* zu vernetzen, zu konnektivieren, zu integrieren, soweit das sinnvoll und möglich ist. Deshalb werden immer wieder interdisziplinäre Quergänge erforderlich, ... man muss Ausflüge in die Biologie und Evolutionstheorie machen, in gendertheoretische Diskussionen, in die Geschichte ...“ (idem 2005t; *Petzold, Orth* 2011). Dieser *breite Ausgriff* auf die Wirklichkeit und das Fiktionale, der naturwissenschaftliche, der philosophische und der künstlerische Zugang, ist *für mich* „der richtige“ und fruchtbarste, denn solch breite Erkenntnissuche finden wir seit den Anfängen unserer Menschheitsgeschichte, wo wir Zeugnisse für das **Suchen** nach Naturverstehen (Naturstudien), nach Selbstverstehen (Nachsinnen) und Zeugnisse für eine vielfältige **Poiesis**, für mannigfaltige Gestaltung finden: „**Polypoiesis**“. – In ihr kommen viele

Gestaltungsprozesse zusammen und vereinigen sich zur „**Sympoiesis**, einem Zusammenspiel des Gestaltens wie in einer Symphonie, die ja keineswegs nur harmonisch klingen muss. Nicht ohne Dissonanzen das war und ist der Prozess der **Kulturation**, des gemeinsamen, *sympoietischen* Kulturschaffens“ (Petzold 2002c) von den neolithischen Höhlenkulturen, über die vorsokratische Kultur, bis hin zum Universalismus *Goethes* oder zum umfassenden Wissenshunger, auf den der Naturforscher *Alexander von Humboldt* uns verweist. Diesen Wissenshunger hat sein kongenialer Bruder *Wilhelm von Humboldt* den folgenden Generationen als Bildungsideal vorgegeben – ein Bildungsideal, das uns neben dem Denken der russischen Universalisten des 18. und 19. Jahrhunderts in unserer Erziehung (Sozialisation/Enkulturation) weitergegeben wurde, welches auch aus der *Humboldtschen* Quelle gespeist war: Es gilt wohl – immer wieder, auch in unserer Zeit – „das Bündnis zu erneuern, welches im Jugendalter der Menschheit Philosophie, Physik und Dichtung mit einem Bande umschlang“ (A. v. Humboldt 1945/2004, 224). „Man muss viele *WEGE* durch viele Bereiche der komplexen, transversalen Moderne gehen, um uns und unser Leben ein wenig zu begreifen – wieder und wieder“ (Petzold 2005t) und das geschieht nicht ohne Wirrungen und nicht ohne fortlaufende Neukonzeptualisierungen, denn der offenen Fragen sind viele.

Unter diesen Prämissen steht auch die vorliegende „*Materialsammlung*“, die 2006 mit „**Lust auf Erkenntnis**“ betitelt wurde. Sie ist ein Blick auf *vergangene* Kontexte, auf die sie bestimmenden Kräfte und auf ihre Nachwirkungen. Sie greift auch immer wieder *gegenwärtige* Konzeptarbeit auf, aktuelle Theoriestände, um auf diese Weise *zukünftige* Entwicklungsarbeit, *proaktive* Bewegungen erkennbar werden zu lassen, denn die Entwicklung von Theorien und Praxeologien für die psychosoziale, agogische und klinische Arbeit mit Menschen findet prinzipiell keinen Abschluss. Sie bleibt ein „Prozess“ permanenter Optimierung. So finden sich hier einige kompakte Ausführungen zu Themen wie „Sprache“ oder „Säkularität/Geistigkeit“, zu denen ich ansonsten nur verstreute Bemerkungen gemacht habe, um meine Position zu verdeutlichen. Weiterhin ist zu sehen, dass die Erarbeitung eines komplexen Ansatzes für eine nicht-reduktionistische, differentielle und integrative Arbeit mit Menschen ein kreativer/kokreativer Prozess der Auseinandersetzung, der Rezeption und des Verarbeitens, des Entwerfens und Verwerfens ist, des Diskurses, der „Ko-

respondenzen in Konsens-Dissens-Prozessen“ (*Petzold* 2002b) zwischen den Menschen, die an einem solchen Projekt engagiert sind. In der Erkenntnissuche, der Denkarbeit, den praktischen Erprobungen, den Forschungsprozessen und im erneuten Überdenken kommt es zu Explorationen, Unternehmungen, Exkursionen des suchenden Geistes, von denen nur sehr selegierte Materialien in Zwischenergebnissen und Ergebnissen einen publikatorischen Niederschlag finden. Jedenfalls gilt das für meine „Wege der Erkenntnissuche“, meine Gedankenbewegungen, trotz der vielen Publikationen (*Petzold* 2007h, Gesamtbibliographie), die ich auf den Weg gebracht habe, und die durchaus Dokumente meines Suchens nach Erkenntnis sind, zumeist allerdings mit eingeschränktem Fokus: etwa zu Problemen der Geronto- und Thanatotherapie (idem 1965, 1985a, 2005a; *Spiegel-Rösing, Petzold* 1984; *Petzold, Horn, Müller* 2010), hinter denen aber die Frage nach Alter und Tod im menschlichen Leben steht, oder zu Problemen der Sucht (1969c, 1974c, *Petzold, Thomas* 1994, *Petzold et al.* 2004, 2011), hinter denen Fragen nach der menschlichen Freiheit des Willens und der Destruktivität/Selbstdestruktivität stehen (*Petzold* 2001i, *Petzold, Sieper* 2003a, b, 2008a). Ich habe immer versucht, über das Leben nachzusinnen, es „mit allen Sinnen“ *wahrzunehmen*, es sinnlich zu *erfassen* und zugleich das Leben zu „überdenken“ und ein wenig zu *verstehen* in einer Weise, die ich als „sinnliche Reflexivität“ (*Heurig, Petzold* 2003) bezeichnet habe und die mir ermöglicht, mir selbst und Anderen Lebenszusammenhänge besser *erklären* zu können – so das Modell „integrativer Hermeneutik“ (idem 1988b). Und ich habe dabei immer eine große „*Lust auf Erkenntnis*“ verspürt. Ich habe auch immer gerne aus meinem Wissen, von meinen Erfahrungen und Erkenntnissen aus der therapeutischen Arbeit und der Forschung in Gesprächen und Vorträgen berichtet – in der „Mündlichkeit“ des freien Vortrags, über die ganze Breite meines Wissensschatzes. Und diese Tonträger (idem 1997u, 1999s, 2005k) zeigen etwas von der Art meiner Mündlichkeit, meinem Stil interaktiven, „*konnektivierenden Denkens*“ (idem 2001b). Die vorliegende Arbeit gibt einen Einblick in die Prozesse der „Konnektivierung“ (idem 1994a) in meiner Lebensarbeit – gute Verknüpfungen und tentatives, noch im „Prozess“ Befindliches und „offene Enden“...

In frühen Reflexionen über erste, eigenständige Praxiserfahrungen in der Arbeit mit hilfebedürftigen Menschen – für die es durch altruistische Projekte im familialen Hintergrund seit Kindertagen „Vorläufererfahrungen“ gab (*Petzold, Schubert, Schulz*

1991) – erschien es mir „unverzichtbar“, dass „eine Integrative Therapie, Sozialarbeit und Bildungsarbeit geleistet werden muss, die den Menschen in seiner *leiblichen Realität* ernst nimmt ... durch Somatotherapie; die seine *emotionale Realität* ernst nimmt durch Psychotherapie, und die den Menschen in seiner *geistigen Realität* ernst nimmt durch Nootherapie ... *Der Mensch ist eben ein körperliches, seelisches und geistiges Wesen in einer je gegebenen Lebenswelt*“ ..., welches „durch *intersubjektive* Begegnung, durch wertschätzende Beziehung von Subjekt zu Subjekt im Sinne von *Gabriel Marcel*“ lebt und sein Leben gestaltet, für sich und mit Anderen (ibid. 1965, 16f; dtsch. 1985a, 29; Hervorhebungen im Original, zum Menschenbild der IT vgl. idem 2003e). Diese Gedanken wurden in den mittsechziger Jahren in Paris aufgeschrieben und sind von diesem Kontext geprägt, müssen also *kontextualisiert* betrachtet und gewertet werden. Sie bieten mit dem „differentiellen Leibkonzept“ und ihrem Bezug zur „Lebenswelt“ schon die Grundzüge einer **anthropologischen Position**, die für den Integrativen Ansatz bestimmend werden und bleiben sollten und verweisen mit dem Konzept „wertschätzender intersubjektiver Beziehung“, der „poietischen Selbstgestaltung“ und der altruistischen Lebensgestaltung mit dem Ziel „gerechter Verhältnisse“ auf eine „melioristische“ **ethische Position**, an deren Ausgestaltung bis heute im Integrativen Ansatz gearbeitet wird (Petzold 2003d, Petzold, Orth, Sieper 2010; Petzold, Sieper 2011). Beide **Positionen** (Derrida 1986) zielen auf ein praktisches Engagement für Menschen hin.

In Paris studierte ich seit 1963 zusammen mit *Johanna Sieper*, und viele der von mir erarbeiteten Konzepte durchliefen intensive Ko-respondenzprozesse und Koreflexionen, so dass es auch immer wieder gemeinsame Gedankengänge sind, die aus diesen Ko-respondenzprozessen hervorgingen, nicht zu reden von der kollektiven Gedankenarbeit, die diese Zeit und dieses Milieu kennzeichnete. Eine spätere zentrale Mitdenkerin und Mitgestalterin in der Integrativen Therapie, *Ilse Orth*, hatte durch Studienzeiten, in eben diesen sechziger Jahren in Paris, gleichfalls das inspirierende Klima, den *genius loci* der Seine-Stadt kennen gelernt und war von ihm beeinflusst worden. Das hat sicherlich eine Basis für unsere spätere gemeinsame kokreative Arbeit gelegt.

Wir studierten damals Philosophie, orientiert an Phänomenologie und Hermeneutik – der Existenzialismus befand sich im Ausklingen, der Poststrukturalismus war im Aufkommen –, weiterhin Psychologie mit Schwerpunktbildung bei Entwicklungs- und

Sozialpsychologie, klinischer Psychologie in der Tradition *Janets* (Petzold 2007b) und (russischer) Psychophysiologie (*Bernstein, Lurija, Anokhin* u.a., vgl. *Petzold, Michailowa* 2008). In der orthodoxen Theologie bildeten die Anthropologie in platonischer und aristotelischer Tradition, die neuplatonische/byzantinisch-patristische Mystagogie und die slavophile Tradition und Sophiologie unsere Schwerpunkte; dies wurde uns u.a. durch die luziden Vorlesungen von Bischof *Jean de Saint Denis* (*E. Kovalewsky*) vermittelt. Vorlesungen von *Claude Lévi-Strauss* am Collège de France weckten Interesse an Fragen der slavischen Volkskunde (Petzold 1968II b, 1970II) und an Islamic Studies, die ihren Ursprung in Kontakten zu persischen Freunden aus meiner Landwirtschaftslehre hatten. Sie vermittelten mir in Paris Zugang zu einem Kreis der „Études Persannes“. Zu senegalesischen islamischen Kreisen hatte ich durch Freunde aus dem Senegal, die im Hause von *Anne* und *Charles Antoine de Lignières* verkehrten (Petzold 2011i) und mein Interesse an islamischer Mystik und Literatur intensivierten (Petzold 1967IIg, h, 1968II h). Es gab aber noch andere Wissensbereiche, die uns interessierten, und das waren nicht wenige; denn wir hatten „Lust auf Erkenntnis“. Gleichzeitig waren wir in der alternativen Theater- und Pantomimeszene in Düsseldorf und Paris und in kulturellen kreativ- und dramatherapeutischen Projekten in Frankreich und Deutschland aktiv¹.

Die sechziger Jahre waren eine Zeit großer kultureller Umbrüche in Mitteleuropa – ich denke da an den 22. Januar 1963, Jahr unseres Studienbeginns, an dem *Adenauer* und *de Gaulle* den Elysée-Vertrag unterzeichneten, oder an die Studentenbewegung zwischen 1960 und 1972. Es war dies auch die Zeit eines immensen Säkularisierungsschubes, der sich besonders bei der damaligen „jungen Generation“ artikulierte, aber in seiner Breitenentwicklung als Transgressionsschritt hin zu einer post- oder spätmodernen Gesellschaft gesehen werden muss. In diesem Kontext/Kontinuum entwickelte sich der **Integrative Ansatz**. Er muss deshalb *kontextualisiert* betrachtet werden!

Schon unsere frühen Überlegungen zeigen vielfältiges Denken, und das hat mit dem Kontext der „reflexiven Kultur“ des intellektuellen französisch-deutschen Milieus jener Zeit zu tun und mit dem Verwurzel-Sein im russischen Emigrantenmilieu, in dem das Werk *Mikhail Baktins* mit der Neuauflage seines *Dosto’evskij*-Buches 1963 bekannt zu werden begann, nicht zuletzt durch die Arbeiten der beiden bulgarischen Immigranten *Tsvetan Todorov* und *Julia Kristeva*, die 1963 und 1965 nach Paris

gekommen waren. Unser Ansatz ist nicht aus einem *monologischen* Denken oder einer hegemonialen Linie des Reflektierens hervorgegangen, sondern gründet in einem spezifischen „Stil des **polylogischen** Denkens und Forschens“. Jener Stil setzt immer wieder zu neuen Reflexionen an, wie es auch in dieser Zeit notwendig war, in dieser plurikulturellen und polyepistemischen Matrix, die das intellektuelle Milieu in Paris und Frankfurt bereitstellte. Zum Frankfurter Milieu, der Wirkungsstätte von *Adorno*, *Horkheimer* und des jungen *Habermas*, hatte ich durch Freunde einen guten Kontakt. Hier lernte ich *Norbert Nagler* kennen, den langjährigen Mitherausgeber der Zeitschrift „Integrative Therapie“ (*Petzold* 2003s, hier Anhang III). Ich war dann über mehrere Jahre (1976-1979) Lehrbeauftragter im Bereich der Heil- und Sonderpädagogik in Frankfurt und propagierte erlebnisaktivierende Therapieverfahren. Ich stand in Kontakt mit *Alfred Lorenzer* und promovierte dort 1979 noch einmal mit einem Thema zur Gerontotherapie (*Petzold* 1979k, jetzt *Petzold, Horn, Müller* 2010).

In diesem Pariser Aufbruchsklima konnten wir zu einem Stil „**explorativer, transversaler Suche**“ nach neuem **SINN** und „**kokreativer Konnektivierung**“ vielfältiger Wissensstände finden, denn wir brauchten einen **differentiellen** und **integrativen WEG** für den Umgang mit **Weltkomplexität**, wie wir sie auf der geistesgeschichtlichen Makroebene im **Kontext** der europäischen Entwicklungen der sechziger Jahre, in denen wir lebten, erlebten, fühlten und dachten, ganz konkret erfuhren. Es wurde uns klar: „Gesellschaft entwickelt sich in spiraligen Bewegungen. Kultur, Wissen, Kunst entwickeln sich in kreisenden Suchbewegungen von Differenzierungen, Integrationen und Kreationen und nicht in Linearitäten“, sie konstituieren in diesen Prozessen eine „*metahermeneutische Hyperspirale*“ (*Sieper, Petzold* 1965).

Auf der *kulturellen Makroebene* sahen wir aus dem Miterleben der philosophischen und theologischen Diskussionen jener Zeit – wir studierten damals an orthodoxen Hochschulen² und waren Gasthörer beim Institut Catholique, der dominikanischen Ordenshochschule Le Saulchoire und der Faculté Protestante in Paris –, dass das traditionelle Christentum aller Konfessionen vor dramatischen Veränderungen stand. Unsere Perspektive aus der „Minderheitenposition“ der orthodoxen Kirchen ließ uns früh erkennen, dass im katholischen Raum das II. Vatikanum (1962 –1965) mit dem Reformwillen des "Aggiornamento“, des "Heutig-werdens“, in einer längerfristigen Sicht keine Nachhaltigkeit haben würde. Ähnlich sahen wir das im protestantischen

Raum für die damals sehr lebendige ökumenische Bewegung. Heute wissen wir im historischen Rückblick, was aus diesen Revitalisierungsimpulsen der großen Konfessionen wurde und sehen unsere Annahmen in vieler Hinsicht bestätigt. Aber auch die Ideen des „real existierenden Sozialismus“ und ihre historisch-materialistischen, dialektisch-materialistischen und politökonomischen Hintergrundsideo-logien – wir lasen damals *Marx und Engels*, *Lenin* und *Trotzky (Lejb Bronstejn)* - standen für uns im Zeichen des Scheiterns. Sie hatten zu viel an Inhumanität produziert (die Gulags, roten Terror, NKDW, Tschistka, Schauprozesse)⁴. Die Debatten in „Les Temps Modernes“, eigentlich schon die „Sartre-Merleau-Ponty Kontroverse“, hatte uns in Distanz zum Kommunismus von *Sartre*, *Althusser*, *Lefebvre*, *Sève* u.a. gebracht und die schlimmen Ereignisse des „Prager Frühlings“ 1968 hatten das für uns besiegelt – trotz aller Aufbruchstimmung in den linken studentischen Milieus und den Kreisen der „Intelligenzija“, in denen wir verkehrten. Die *Marx/Engels*-Lektüre dieser Zeit hat für die Integrative Therapie sicher Spuren hinterlassen. Die konsequente sozialhistorische und sozialökonomische Perspektive der Betrachtung, die wir praktizieren, hat hier eine wesentliche Quelle. Die entfremdungstheoretischen Reflexionen (mit einem „erweiterten Entfremdungsbegriff, *Petzold* 1987d; *Petzold*, *Schuch* 1991) und der Wert einer historisch- und dialektisch-materialistischen Betrachtungsweise als *eine Folie* in „multitheoretischen Diskursen“ wurde uns erschlossen. Die Auseinandersetzung mit dem frühen „anthropologischen“ *Marx* und mit der *Feuerbachrezeption* von *Engels* „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ (1888), mit seiner evolutionären Konzeption der Gesellschaftsentwicklung, dem „Anti-Dühring“ und der Schrift „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“ (1882) war für uns gerade im Kontext der Pariser Diskussionen wesentlich, weil die Wirklichkeit des Kommunismus, die wir über unsere Kontakte zur Sowjetunion und aus den Staaten hinter dem „Eisernen Vorhang“ berichtet bekamen, und seine illusionär-utopistische Präsentation durch die französische KP ein Maß an Kritiklosigkeit offenbarte, das uns nachhaltig desillusionierte, obgleich *Althusser*, *Balibar* (et al. 1965) „Lire le Capital“ natürlich sofort auf dem Büchertisch lag. In unseren Freundes- und Kommilitonenkreisen

⁴ Diese Megaentgleisungen und die des Holocaust, der Genozide – an den Armeniern, Ukrainern, am eigenen Kmehrvolk durch das Pol Pot-Regime, ... – hatten uns sehr grundsätzlich mit der Frage des „Bösen“, *devolutionärer Kräfte* im Menschen konfrontiert (*Petzold* 1986h). Eine immer noch offene Frage.

konnte man damals die Diskussionen um die Entwicklungen und Fehlentwicklungen des Marxismus, des Kommunismus, der Sowjetunion, des Maoismus nicht vermeiden. Sie waren „anwesend“, aktuell und durchaus faszinierend, weil sie im Feld der linksintellektuellen Debatten den Bogen von den Ideen *György Lukács'*, der durch *Lucien Goldman* immer wieder ins Gespräch gebracht wurde, bis zur Auseinandersetzung mit den Konzepten von *Adorno*, *Marcuse* und *Bloch* spannte, die aus der Frankfurter Szene herüber kamen. Orientierungen in der studentischen politischen Szene und den ideologischen Auseinandersetzungen der politischen Protagonisten in der Intellektuellenszene dieser Tage waren für uns damals höchst schwierig. Für unsere Gesamtausrichtung in unserem späteren Werk aber wurden diese Auseinandersetzungen wesentlich mit der Entscheidung für eine grundsätzliche Orientierung auf die „synarchische“ Form gesellschaftlicher Organisation (*Petzold* 1991a, 60, 1992a, 500), wie sie in den modernen Demokratien praktiziert wird. Wir haben deshalb unsere Werteorientierung für unsere therapeutische und supervisorische Praxis ganz klar auf ein solches Demokratieverständnis gegründet und uns immer wieder explizit auf die „Freiheitlich-demokratische Grundordnung“ dieser Bundesrepublik bezogen (idem 1998a, 3ff) sowie uns klar an den übergeordneten Menschenrechtsdokumenten orientiert (idem 2001m; *Petzold, Orth, Sieper* 2010). Dabei war uns deutlich, dass die Menschenwürde- und Menschenrechtsdebatte, wie sie von unseren Referenz**theoretikern** und **-praktikern**, insbesondere *Henry Dunant* (sein Tun und Wirken wurde uns schon als Kindern von unseren aktiv pazifistischen Eltern vermittelt, *Petzold-Heinz* 1957; *Petzold* 2010o, jetzt *Petzold, Sieper* 2011), inauguriert worden war, ein offener Prozess ist, der keineswegs abgeschlossen ist. Ein Recht auf „Wiedergutmachung“, auf „gesundheitliche Versorgung“, auf „würdiges Sterben“, auf „Bildung“, auf „Arbeit“ ..., da ist noch viel zu investieren (*Petzold* 2001m, 2003d, 2003j, *Petzold, Orth* 2004b; *Petzold, Regner* 2005; *Leitner, Petzold* 2005; *Regner* 2005) – das ist eine Sache der „**Gewissensarbeit**“ (*Petzold, Orth, Sieper* 2010) und der „Sorge um Integrität“ (*Petzold, Orth* 2011). Wir haben uns in diesen Fragen aus Integrativer Sicht wohl mehr geäußert, als dies in anderen „Schulen“ oder Richtungen der Psychotherapie der Fall war, und haben stets eine **politische** Dimension des Empowerments und eine Reflexion der Machtfragen vertreten, was für die eigene therapeutische Arbeit zu einem Konzept der „*Just therapy*“ und einer Fokussierung des Themas „Unrecht und Gerechtigkeit“ führte

(Petzold 2000a/2005ë, Orth, Petzold, Sieper 1995b; Petzold, Orth 1992; Petzold, Regner 2005) und zur Kernfrage der „Integrität“ als Leitwert (ibid., Petzold 1978c). Auf der Mikroebene psychosozialer Praxis standen wir in ähnlichen Turbulenzen: In welche der verschiedenen therapeutischen Richtungen sollten wir uns für unsere Ausbildung orientieren, welche *Ziele* sollten wir in der therapeutischen Hilfeleistung, der sozialen und agogischen Projektarbeit verfolgen – etwa in Drogentherapie, Altenarbeit, Erwachsenenbildung, Kulturarbeit, Bereichen, in denen wir aktiv waren³? Wir hatten in dieser Zeit einen hohen Orientierungsbedarf, einen großen Wissensdurst, „Lust auf Erkenntnis“, und fanden in einer phänomenologischen, hermeneutischen bzw. metahermeneutischen Zugeweise mit Ausflügen in die Dialektik für das Verstehen von Dynamiken in Lebenszusammenhängen, für unser Selbstverstehen in unseren Lebenswelten auf der Makro- wie auch auf der Mikroebene gute Wege der Orientierung.

In diesen interkulturellen Studienjahren und frühen Lehrjahren in den verschiedenen Feldern der Praxis wurde uns deutlich: Es geht darum, Lebens- und Sozialwelten (Brühlmann-Jecklin, Petzold 2004) in transgressiven Querungen zu durchforschen, sie mit allen Sinnen **wahrzunehmen**, auf dem Hintergrund archivierter Erfahrungen zu **erfassen**, in kognitivem Durchdringen zu **verstehen** und sinnstiftend zu **erklären**, um sie, wo erforderlich, zu **verändern**, weshalb ich auch von einer „**transversalen Hermeneutik**“ (Petzold 1971, 1988t, 2005r) spreche. Das ist eine Hermeneutik, die Felder des Wissens und der Praxis quert, sich wieder und wieder überschreitet – und deswegen „transversal“ ist – hinein in die sich stets neu eröffnenden Horizonte der Lebenswelt (Petzold 1971, 2002b, Sieper 1965). Diese Horizonte rufen nach neuen Suchbewegungen, neuen *konkreten* Transgressionen, die keine Fernutopien verfolgen, sondern notwendige und mögliche Überschreitungen zu realisieren suchen. *„Die Überschreitung ist eine Geste, die es mit der Grenze zu tun hat! An dieser schmalen Linie leuchtet der Blitz ihres Übergangs auf, aber auch ihre ganze Flugbahn und ihr Ursprung. Vielleicht ist der Punkt ihres Übertritts ihr gesamter Raum“* – so Foucault (1963) in seiner „Vorrede zur Überschreitung“.

*Überschreitung braucht Horizonte, sonst muss sie sich solche schaffen! Horizonte verlangen **Transgressionen**, transformative Erweiterungen bisheriger Stile des Denken, Fühlens, Wollens, Handelns, nachhaltige Veränderungen von Sichtweisen, Konzepten und Praxen „an der schmalen Linie“ der Überschreitung, die nicht im*

Fernen liegen kann, weil sonst kein Übertritt möglich ist – so meine Lesart des Foucault-Textes.

1.1 Transgressive Bewegungen und „säkulare Geistigkeit“ jenseits totalisierender Utopien

„Religion und Wissenschaft repräsentieren im Bereich des Denkens natürlich zwei unterschiedliche Meridiane ... Aber diese Meridiane müssen sich notwendig einmal in einem Pol gemeinsamer Vision treffen“
(*Teilhard de Chardin, Ma position intellectuelle, 1948/1976*).

„Es geht um eine Philosophie, die sich von ihrem Ansatz her als Bewegung definiert, die die Bewegung zum Prinzip ihres Zusammenhangs gemacht hat“
(*Pawel A. Florenskij, Denken und Sprache, 1993c, 37*).

„Vielleicht könnte unsere Zukunft darin liegen, ohne totalisierende Utopien auszukommen. Es würde die *Hoffnung* und der *Wille* zur **Unmittelbarkeit** des Handelns genügen: nämlich uns konkret und konsequent mit der Realisierung der jeweils notwendigen Hilfeleistung zu befassen, wo immer sie angefragt ist, mit der jeweils erforderlichen Verwirklichung von Menschlichkeit, wo immer sie fehlt, und mit der jeweils möglichen, kokreativen Gestaltung einer *Kultur konvivialen Miteinanders*, wo immer sich uns dazu die Chance bietet“
(*Petzold 1971, 7*).

Ob sich höchst unterschiedliche Positionen, wie die der Religion und Wissenschaft, zur Gestaltung eines gemeinsamen Lebens in einer gemeinsamen Welt in einem „Pol gemeinsamer Vision treffen“, wie *Teilhard* es annahm oder erhoffte? Das ist möglich, denke ich – immer wieder (*Petzold, Orth, Sieper 2009*). Ob es dann zu gemeinsamen *Visionen, Initiativen, Aktionen* kommen wird und für wie lange? Das werden wir immer wieder sehen - und in die Hand nehmen müssen, sehr konkret zuweilen, wie *Henry Dunant* 1859 bei der Schlacht von Solferino (*Dunant 1862; Petzold 2010o, jetzt unser Buch Petzold, Sieper 2011*) oder wie *A. Schweitzer* oder

M. Gandhi. Denn die herakliteischen Bewegungen sind nicht nur Bewegungen des Denkens sondern auch des Tuns, des altruistischen zumal ... und sie gehen weiter, gewinnen immer wieder einen anderen Standort, neue Positionen, erfordern neue Visionen und Initiativen. Deshalb muss die *transversale Bewegung* von Position zu Position selbst als dynamisches Prinzip der Welt- und Selbstgestaltung erkannt werden! „Positionen“ sind zeitbefristete Festlegungen (*Derrida* 1986). *Sicher* ist nur das Fortschreiten der Bewegung, wobei wir hier von „Bewegungen in jenem weiteren, nicht-mechanistischen Sinn“ (*Florenskij* 1997, 131) sprechen, der auch für die Mystik eines *Pawel Florenskij* oder einer *Simone Weil* oder eines *Pierre Teilhard de Chardin* gilt.

Transgressive Bewegungen⁴, das ist das große Thema der Moderne und Spätmoderne, die durch *Akzeleration* auf vielfältigen Ebenen gekennzeichnet ist: *Akzeleration* des Wissens der technischen Möglichkeiten - verbunden mit fortschreitender Säkularisierung, Orientierungslosigkeit, wachsender Gefahr von Anomie (*E. Durkheim*) -, in denen sich die Wissenschafts- und High-Tech-Gesellschaften immer schneller und weiter überschreiten. Ob diese Transgressionen dabei eine „*transversale Qualität*“ zu konvivialen Welt- und Lebensverhältnissen hin gewinnen (*Welsch* 1996; *Petzold* 2001b), muss sich erweisen und erfordert eine wache, weitsichtige Mitwirkung vieler Menschen. Mehrperspektivität, exzentrische Weitsicht tun Not *und* der Blick auf das Naheliegende, denn es gibt Notwendigkeiten (etwa in Notgebieten), die konkret und unausweichlich vor uns stehen und „**Unmittelbarkeit des Handelns**“ erfordern, „**immediacy**“, die nicht reaktiv überhastet ist, weil sie immer schon nach Prekaritäten Ausschau gehalten hat, Problemsituationen die keinen utopistischen Aufschub dulden. Menschen in Not brauchen die Hilfe *heute* und kollabierende Ökosysteme brauchen sichernde Maßnahmen *jetzt* und eskalierende Regionalkonflikte brauchen rasche Interventionen der Deeskalation sobald irgend möglich... Überall wären Strategien besonnener *Vernunft* und besonnenen *Handelns* von Nöten, um Bewegungen der Konsolidierung und des Überschreitens in gute Richtungen zu ermöglichen. Es gibt natürlich auch andere *Bewegungen*, starke Gegenbewegungen, die sich dem gemeinsamen Fortschritt in den Weg stellen: Bewegungen der Machtsicherung, des monetären Imperialismus, der Vorteilsnahme in der Ausbeutung der globalen Ressourcen. Es gibt Bewegungen des Verharrens, des Rückschritts zuweilen, wie sie sich derzeit auch in den großen Weltreligionen finden, denn sie stehen gleichfalls

in *neuen* Dynamiken, deren Novität es zu begreifen gilt. Ihre *neuen* Fundamentalismen sind nämlich keineswegs die ihrer traditionellen Fundamente. Sie sind durch ein neues „**Gegen**“ gekennzeichnet, das die säkulare, „nachmetaphysische Moderne“ in ihnen hervorruft. Der „Kampf der Religionen“ und der Streit der Bekenntnisse, die Glaubenskriege der Denominationen steuern in einen „Kampf der Kulturen“, wie man meint. Aber es gibt eine untergründige gemeinsame Front, die auf eine subtile Weise die Fundamentalisten aller Religionen eint, und darin liegt das Neue. Die Fundamentalisten aller Religionen haben eine neue Front erhalten, **den Unglauben** einer radikal säkularisierten, wissenschaftsorientierten, nachmetaphysischen Moderne, ein Unglaube, der eine strukturelle Qualität gewinnt. Ihm gilt das „**Gegen**“, denn er erschüttert die Fundamente jedes Fundamentalismus mit seiner, von gänzlich neuartigen wissenschaftlichen Erkenntnissen, von fundamental neuen Forschungsergebnissen getragenen, neuen Rationalität. Sie ist dabei, den Blick auf die Welt und auf die menschliche Natur, auf die Sicht von Religion (ja von Gott!) zu verändern. Als Stichworte seien genannt: die Annahmen der Hyperstringtheorie über Paralleluniversen, über einen Kosmos ohne Schöpfer, aber auch die Entschlüsselung des Genoms, das immer mehr wachsende Wissen über das Gehirn, die Möglichkeiten der Gen- und Hirnmanipulation, das Klonen gar; der Mensch ist dabei, sich „*autodemiurgisch*“ selbst zu erschaffen. Neue Menschen- und Weltbilder – neue Gottesbilder vielleicht – ziehen herauf mit all den Unsicherheiten und Unwägbarkeiten und mit all den sozialen und demographischen Verwerfungen, die solche Umwälzungen mit sich bringen. Das geht an die Fundamente und muss ein „**Gegen**“ des Verharrens provozieren. Es könnte auch eine neue Progression, ein Wachstum aus den eigenen Fundamenten und über sie hinaus stimulieren, aber das ist zumeist nicht der „erste Weg“, der eingeschlagen wird.

Derartige *Gegenbewegungen* des Verharrens und des Rückschritts gehen heute deshalb progredient quer durch die Gesellschaften der Welt, auch durch die vorgeblich säkularen Gesellschaften, die oftmals ihre eigene Säkularität nicht begriffen haben – ein Kirchenaustritt ist noch keine Säkularität! Durch die als bedrohlich erlebten Austritte politisiert sich z. B. christlicher Fundamentalismus und erstarkt, wie in den USA, oder – subtiler – man greift auf die christliche Werteerziehung zurück, in der Hoffnung, die Umwälzungen und ihre Folgen, in denen

wir stehen, die uns ängstigen und an denen wir leiden und leiden werden, zu restabilisieren: Im konfessionellen Kindergarten werden Kinder mit einer traditionellen Wertewelt versehen, die am Fernseher kontrastiert wird, die von Eltern konterkariert wird, welche sich ihrer Orientierungslosigkeit nicht gestellt haben. Weiterhin verschieben sich kulturelle Gewichtungen wie in den europäischen Staaten durch die gigantischen Migrationsströme von überwiegend gläubigen, ja tiefgläubigen Neubürgern aus den islamischen Staaten, die in den verblässend christlichen westeuropäischen Raum, der sich nach dem Zweiten Weltkrieg fortschreitend säkular entwickelte, eingewandert sind. Es darf schließlich nicht übersehen werden, dass auch in den traditionellen Gesellschaften des Vorderen Orients und in noch gravierender Weise, weil akuter, im asiatischen Raum die Dynamiken des „**Gegen**“ am Werke sind. Denn es wachsen in traditionalistischen Gesellschaften junge Generationen heran – akzelerierend, die durch den Cyberspace mitsozialisiert werden, so dass das „**Gegen**“ auch in diesen Gesellschaften – in manchen noch mit einem gewissen Verzögerungsmoment – wächst: in Japan, Südkorea, Taiwan, aber auch in weiten Bereichen von China und Indien. Auch in islamischen Staaten mit starken fundamentalistischen Kräften wachsen die neuen Generationen, die im wissenschaftlichen Weltbild leben und in den Sog seiner Säkularität kommen (solange keine neuen Visionen und Formen religiösen Lebens in Sicht sind). Sie entwickeln derzeit Informatik, Atom- und Nanotechnologie – in Pakistan, im Iran, in Algerien usw. Auch in Ländern wie Indien und Indonesien sind diese Entwicklungen in vollem Gange und bergen ein durchaus dramatisches Potential. Was als ein „**Kampf der Kulturen**“ (*Huntington* 1998) erscheint, erweist sich – blickt man in die kulturellen Tiefenstrukturen – als etwas weitaus Fundamentaleres: Es handelt sich um einen „**Kampf der Weltbilder**“ und damit verbunden um einen „Kampf der Menschenbilder“ (Petzold 2011b).

Das ist unser gegenwärtiger Kontext, ein globalisierter Kontext, der uns heute zwingt, explorativ gänzlich neue Wege zu suchen und zu beschreiten, in gemeinsame Gedankenbewegungen einzutreten, um über weiterführende Lösungen nachzudenken, oder – bescheidener noch – nach den richtigen Fragestellungen zu suchen. Ich schreibe in einem solchen Kontext. Ich berichte aus meiner „Denkwerkstatt“ und den Projekten meines „Werklebens“. Mit meinen Schriften habe

ich nie anderes getan. Ich habe nie „Lehren“ einer „Schule“ verkündet, sondern ich habe stets zu Bewegungen des Mitdenkens angeregt.

Solange wir wahrnehmen, atmen, denken sind wir „in Bewegung“, und wir setzen uns in mehr oder weniger intensiver Weise mit uns selbst, mit den Menschen, mit dem Leben und der Welt auseinander, viele Menschen auch mit „Gott und der Welt“ (Leibowitz 1994). Die heutige Lebens- und Weltsituation verlangt „**mentale Arbeit**“, intellektuelle Neugier, geistige Beweglichkeit und „Frische“, aber auch besonnene Nachdenklichkeit, Ringen um Lösungen. Sie erfordert den Ausgriff in die „Breite“ der Kulturen und die „Höhen“ des Geisteslebens sowie das Loten in den „Tiefen“ der Lebenswelt, der wir zugehören, was immer auch ein Ausloten unseres eigenen, persönlichen und kollektiven Wesens einschließt. Das alles bietet uns Menschen immense Entwicklungspotentiale für unser seelisch-geistiges, unser soziales und für unser alltägliches Leben, und damit auch für unsere *Beziehungen* zu unseren Mitmenschen, zur Welt und zu uns selbst (Petzold 1991b, 2005b). Eine Kultivierung der eigenen „Geistigkeit“ – und das geht weit über Intellektualität hinaus – bietet uns Chancen, uns im Leben immer wieder zu überschreiten und in uns, im Anderen und in der Welt Neues zu entdecken und zu entwickeln - „**Transversalität**“ zu leben. Deshalb ist es wichtig, Menschen zu ermutigen, sich mit der „geistigen Situation der Zeit“ (Habermas 2005, 7) auf vielen Ebenen und in globalisierten Perspektiven auseinanderzusetzen unter Wahrung der normativen Kraft einer besonnenen „öffentlichen Vernunft“ (public reason) und der moralischen „duty of civility“ (Rawls 1993, 217), um zu „**gedankenweltlichen Positionen**“, ja zu einem „**geistigen Leben**“ zu finden, und diese Begriffe sind *absichtsvoll* gewählt und werden verstanden als höchste Formen der **Mentalisierungsprozesse** (s. unten und Petzold 2005t), wie sie sich im Verlauf der Humanevolution herausgebildet haben: Lt. *mens, Mentales*, wird verstanden als die Gesamtheit geistig-seelischer Vermögen vor dem Hintergrund verinnerlichter Kultur (als kollektiver mentaler Repräsentation sozialer Kulturarbeit), wird also nicht nur kognitivistisch gesehen, sondern schließt auch kultivierte Emotionalität und kokreative Wirklichkeitsgestaltung ein.

Ein solches Bemühen um **Positionen** ist eine höchst komplexe und weitgreifende, ja umfassende Aufgabe für Menschen, aus der ich nur wenige Perspektiven herausgreifen kann, etwa folgende:

Menschen müssen sich heute in allen modernen Gesellschaften auf den Weg machen, z w i s c h e n säkularer, nachmetaphysischer Rationalität, szientistischem Naturalismus und metaphysischer, religiöser Glaubenshaltung „Positionen“ zu finden, mit denen sie in einer Zivilgesellschaft ein „gutes Leben“ als *religiöse* oder als *säkulare* Bürger führen können, nicht in der Ferne von Utopien und verheißenen Jenseitigkeiten, sondern in einer Gegenwart, die die Qualität des „Lebenswerten“ hat. **Positionen** sind, so *Derrida* (1986), immer „in Arbeit“. Es geht bei diesen Fragen also um fortlaufende Prozesse des Positionsgewinns. *Habermas* (2005, 142f) sieht richtig, dass für ihr Gelingen hinreichende *kognitive* Ausstattungen vorhanden sein müssen - ich spreche lieber von dem „Differenziertheitsniveau der *Mentalisierung*“ (*Petzold* 2005t), denn es geht ja nicht nur um kognitive Leistungsfähigkeit – *Mohammed Atar* „*was bright*“. Mitglieder traditionaler Glaubensgemeinschaften in modernen Zivilgesellschaften müssen nämlich, so *Habermas*, die zwischen dogmatischer Traditionalität und liberal-säkularer Modernität entstehenden „kognitiven Dissonanzen verarbeiten“, die sich (er erwähnt das erfreulicherweise) auch für säkulare Bürger mit „dogmatisch verankerten Doktrinen“ ergeben (*Habermas* 2005, 143). Er verlangt die Erarbeitung einer Reihe „epistemischer Einstellungen“, die der religiöse Bürger zu leisten habe, die indes den „aufgeklärten säkularen Bürgern *mühelos* zufallen“ (ibid. 144, Hervorhebung im Original). Ich halte das letztere – zumindest in der Generalisierung behauptet – für eine Fehleinschätzung, denn eine *epistemische Säkularität* allein macht kein „zufriedenes Lebensgefühl“, sie spendet wenig an Sicherheit und Lebensglück und erspart nicht die *Mühen* der Sinnsuche und des Einsatzes für tragfähige Gemeinschaft, Mühen, die m. E. schwerer wiegen als die von *Habermas* konzidierte „Bürde“ des „säkularistischen Bewusstseins ... für den kooperativen Umgang mit religiösen Mitbürgern“ (ibid. 144f). Wie schon in meiner Auseinandersetzung mit der *Habermas'schen* Diskurstheorie (*Habermas* 1971; *Petzold* 1978c) muss ich wieder an seinen ansonsten sehr schätzenswerten und besonnenen Überlegungen die Geringwertung des „emotionalen Faktors“ kritisch vermerken. Ich verwende deshalb hier bewusst nicht seine Termini einer „epistemischen Einstellung“ oder „nachmetaphysischen Vernunft“, obwohl das durchaus unverzichtbare Qualitäten sind, die dem *religiösen* Menschen eine wohl unvermeidbare „hermeneutische Selbstreflexion“ seiner Situation in der demokratischen Zivilgesellschaft abverlangen, die aber auch dem *säkularen* Menschen eine verstehende Aneignung religiöser

Gehalte nach ihrer „Übersetzung in säkulare Sprache“ auferlegt, eine Aufgabe, die „lernbereit und agnostisch zugleich“ angegangen werden müsse, so *Habermas* (2005, 149).

Auch hier kann ich nicht zustimmen. Zuweilen ist es wichtiger, eine Sprache zu erlernen als einer „Übersetzung“ zu trauen. Ich meine, dass es für säkulare Menschen unbedingt wichtig ist, auch religiöse „Sprachen“ und Traditionen zu verstehen, denn sonst bleibt ihnen zentrales Wissen über Menschheitskultur, über ihre kulturellen Hintergründe verschlossen, was zu einem massiven intellektuellen und kulturellen Substanzverlust führen und eine Schwächung der Orientierungsfähigkeit für Gegenwart und Zukunft nach sich ziehen wird. *Habermas* macht dann den Vorschlag, säkulare Bürger mögen sich mit religiösen Bürgern „je aus ihrer Sicht, auf eine Interpretation des Verhältnisses von Glauben und Wissen einlassen, welche ihnen in der politischen Öffentlichkeit ein selbstreflexiv aufgeklärtes Verhalten zueinander erst möglich macht“ (ibid. 159, vgl. idem 2003, 256ff). Das liegt klar in der Linie seiner Diskurstheorie (idem 1971, 1981) und macht Sinn, erscheint mir aber nicht ausreichend. Es muss zwischen beiden (bzw. zwischen den zum Teil höchst verschiedenen) Gruppen ein *erlebtes „gutes Miteinander“* stattfinden, eine Basis „geteilter Werte“ gefunden werden, aus der „Wertschätzung“ wachsen kann; für ein solches Klima habe ich das Konzept der „**Konvivialität**“ erarbeitet (vgl. auch *Orth* 2010). Bei der hohen Wertung, die „geistige Belange“ bei religiösen Menschen haben, und bei der Skepsis bis Geringswertung, die säkulare Menschen gegenüber solchen Belangen oft haben, muss eine *dritte Ebene* gesucht werden, ein „**säkulares geistiges Leben**“ neben dem spezifisch „**religiösen geistigen Leben**“, für das ich nicht auf den religionsgebundenen Term „Spiritualität“⁵ zurückgreifen will, der leider heute vielfach vernutzt wurde (etwa in der esoterischen und in der transpersonalen Szene) und der auch für den angesprochenen Kontext eine gewisse Engführung aufweisen würde. Ich spreche absichtsvoll von „**geistigem Leben**“ (*Petzold, Orth, Sieper* 2010), denn das kann nicht allein von einer Religion oder von Religionen reklamiert werden. Dem Menschen ist „Lust auf Erkenntnis und Wissen“ eigen, ein Wille zu einer „persönlichen Ethik und Wertewelt“, zu politischer Bewusstheit und engagierter staatsbürgerlicher Praxis (*Habermas* 2005) mit **melioristischer** Ausrichtung (*Petzold, Orth, Sieper* 2010) Er ist auf die **Suche nach SINN** gerichtet, bereit anzuerkennen, dass es vielfältige Sinne gibt. Ich verwende hier

einen irregulären Plural für das Singularetantum (*Petzold, Orth 2005a*) und verweise damit auch auf unterschiedliche Letztsinne, was es zu tolerieren, womöglich wertzuschätzen gilt. „Geistiges Leben“ in diesem Verständnis schließt auch die Freude an „ästhetischer Erfahrung“ und an „kultureller Partizipation“ ein (*Petzold 1999q*). Partizipatives Erleben von Kunst, sowohl *religiöser* Kunst – sakraler Musik und Kunstwerke, liturgischer Rituale usw. – als auch von *säkularer* Kunst mit all ihrer Faszination und Großartigkeit, ermöglicht eine gemeinsame Basis „erfahrener Schönheit“ (*Florenskij 1988, 1989b; Bychkov 1999*). Der Austausch, das konkrete Teilen solcher **Qualitäten von Geistigkeit** könnte Brücken schlagen und realisierbares Miteinander nicht auf die Fernen ökumenischer Utopien verlagern. Solches „geistige Leben“ sollte nicht zu kurz kommen – für keinen Menschen, denn es geht hier um ein neues, noch durchzusetzendes „**Menschenrecht auf Kultur**“, das u.a. als eine Partizipationsmöglichkeit an Kulturen gesehen werden sollte. Die Einrichtung von Stätten des „Weltkulturerbes“ (Konvention des Kultur- und Naturerbes der Welt, 1972 von der UNESCO angenommen, seit 1975 in Kraft) zum Schutze großartiger Kulturdenkmäler und Landschaften in vielen Ländern, die Liebe zu Schönem, in allen Kulturen der Welt über die gesamte Menschheitsgeschichte hin, zeigen: Es besteht offenbar ein kulturübergreifendes Sensorium für Schönheit. Andere Brücken müssen gefunden werden, wie etwa das Teilen von sozialem Engagement und mitmenschlicher Hilfeleistung (vgl. *Gogols* „Test über Mantel“ 1843). Auch der Einsatz für den Frieden. Auch praktizierter Altruismus, gelebte Humanität und Menschenliebe, engagierter Meliorismus und aktive Friedensarbeit haben eine transkulturelle Qualität, wie das großartige Werk von *Henry Dunant* und seiner MitarbeiterInnen, eine höchst wichtige Hintergrundquelle des Integrativen Ansatzes, zeigt (*Petzold-Heinz 1957; Amann 2000; Petzold 2010o, Petzold, Sieper 2011*). *Dunant* wurde 1901, das IKRK wurde dreimal (1917, 1944, 1963) für humanitäre Arbeit mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet. Die unbestrittene internationale Verbreitung von Rotem Kreuz und Rotem Halbmond macht deutlich (*Riesenberger 1992; Haug 1995*), dass die hinter diesen Organisationen stehende „geistige Haltung“ eine grundsätzlich verbindende Qualität zwischen Menschen repräsentiert: *Menschenliebe*, die in ihrer *säkularen* Qualität ein Fundament bietet, das *in sich* tragend sein kann und muss, soll die Menschheit eine Zukunft haben. *Florenskij* würde uns an dieser Stelle mit seiner „Metaphysik der Liebe“ (*Slesinki 1984*) beipflichten. Aus einer säkularen Sicht „geistigen Lebens“ würde man

argumentieren: Es gibt eine „Realität der Liebe“, weil es gelebte Liebe zwischen Menschen gibt; diese Faktizität macht die Frage nach einem metaphysischen Ursprung eigentlich überflüssig. Man **kann** die Liebe Gottes als Quelle zwischenmenschlicher Liebe annehmen (was die Eigenleistung des Menschen mindert), man muss es nicht. Dass solche faktisch existierende mitmenschliche Liebe auch eine heilsame Qualität haben kann, ist sicher (*Petzold, Sieper* 2011). Auch für die Bereiche des „religiös Heiligen“ – landschaftlich großartige Kultplätze, heilige Stätten, Wallfahrtsorte, deren Atmosphären beeindrucken, Ehrfurcht und Andacht aufkommen lassen, bei gläubigen und nicht-gläubigen Menschen – steht außer Zweifel, dass sie für die, die sie aufsuchen, eine heilende Wirkung haben können (*Gerl-Falkowitz* 2002, *Petzold* 2011g), auch wenn man sich über die Wirkungsmechanismen zwischen säkularen und religiösen Betrachtern solcher Phänomene kaum einigen können wird.

Die Pflege solcher liebevollen Qualitäten und der geteilte Respekt vor solchen „heiligen“ Stätten der Andacht und der überwältigenden Erhabenheit, die solche Orte ausstrahlen, könnten eine Basis „**gemeinsamer Geistigkeit**“ bereitstellen, die emotional getragen wird durch Gefühle einer **konvivialen Zugehörigkeit** von Menschen, die an Werten engagiert sind, welche ihnen am „Herzen liegen“. Bei diesen sind sie „eines Herzens und eines Sinnes“ und bereit, sie als „**Tugenden**“ zu kultivieren, auch wenn in anderen Bereichen, und in grundsätzlichen ideologischen Positionen Divergenzen bestehen bleiben.

Der französische Staatstheoretiker und Philosoph *Jean Bodin* (1529 -1596; vgl. *Moreau-Reibel* 1933), der 1572 – während der Bartholomäusnacht für einen Hugenotten gehalten – knapp dem Tode entrann, hatte in seiner 1593 verfassten religionsphilosophischen Spätschrift „Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditio“ einen **fiktiven Polylog** ersonnen, der eine solche Idee entfaltet.

Auf einem italienischen Landgut treffen sich sieben Männer, Freunde, die jeweils unterschiedlichen religiösen Kulturen angehören, dem römisch-katholischen, lutherischen, calvinistischen, orthodoxen, islamischen und jüdischen Bekenntnis, und von denen einer auch ein Religionsloser ist. Sie sprechen über die Natur, die Welt, Gott, über Metaphysik und Politik. Der Besitzer des Landsitzes bietet einen weltoffenen Rahmen und einen neutralen Boden. Die Freunde sprechen Latein, nicht verschiedene Muttersprachen, haben also damit „erleichterte hermeneutische Bedingungen“. Sie einigen sich gut über den natürlichen Aufbau der Welt, die Gliederung der Wissenschaften und der Künste. In ideologischen Grundsatzfragen finden sie jedoch keine Einigkeit und bleiben bei ihren Positionen, können es aber dabei belassen. Ich nannte eine solche Situation später in meiner Ko-respondenztheorie ein „Konsens darüber, dass man Dissens hat und diesen respektvoll akzeptiert“ (*Petzold* 1991e, 2003b).

Bodin zentriert auf eine Anerkennung der Verschiedenartigkeit der religiösen Bekenntnisse, verzichtet aber auf eine (Wieder)herstellung von Glaubenseinheit und begründet einen respektgetragenen, hinnehmend-duldsamen Toleranzbegriff. Das könnte heute erreichbar sein, und mehr noch, denn die Zeit ist weitergegangen, das Wissen ist vorangeschritten, so dass, wie ich es postuliere, eine „*Wertschätzung von Andersartigkeit*“ (*Petzold* 1996k, 2003d) erreicht werden könnte, besonders wenn gleichzeitig ein *Fundus von Gemeinsamkeiten*, wie voranstehend aufgezeigt, geschaffen werden kann. Der von *Habermas* (2005) vorgeschlagene, bemühte Versuch der Adepten „aufgeklärter Vernunft“, sich auf die Diskurse der Gläubigen respektvoll einzulassen, übersieht die subtile Arroganz einer solchen Position (es ist auch die von *Habermas* selbst, denn obwohl er in seinem Buch „Zwischen Naturalismus und Religion“, 2005, große Bemühungen investiert hat, das zu vermeiden, scheint sie immer wieder durch). Es muss hier deshalb festgehalten werden: Genauso wie es unmöglich ist, die Existenz Gottes zu beweisen, ist es unmöglich, seine Nicht-Existenz zu beweisen. A-theisten müssen einfach „glauben“⁶, dass es keinen Gott gibt! *Wilhelm von Ockham* (*um 1285, † 9.4.1347) hatte schon in diese Richtung gewiesen.

Auf dem Boden einer solchen, wirklich aufgeklärten Sicht, die darum weiß, dass die Frage der Existenz oder der Nicht-Existenz Gottes (oder einer unsterblichen Seele, eines absoluten Geistes oder einer metaphysischen Auffassung von Transzendenz usw.) immer eine Frage des **Glaubens** ist und bleibt, wird es für den modernen Menschen eine Aufgabe, sich in dem „Spektrum geistigen Lebens“, das in der Menschheitsgeschichte entstanden ist und noch weiter entstehen wird, eine „**Position**“ zu erarbeiten, und da gab und gibt es viele substanzreiche Möglichkeiten – vom genialen Entwurf des ersten Monotheismus durch *Amenophis IV.* (*Echnaton*, 1364 -1347 v. Chr., Aton, sein Sonnengott ist „Licht und Zeit“⁷), bis zu den großen monotheistischen Weltreligionen, zu den Formen des Buddhismus und Daoismus usw., gewachsen aus der geistigen Größe ihrer Stifter und, in ihrer Nachfolge, aus den Werken ihrer Protagonisten.

Es seien im Folgenden einige Denker exemplarisch genannt, die mir selbst viele Anregungen zum Nachsinnen, Nachspüren, Nachdenken gegeben haben: *Blaise Pascal* (*1623, † 1662) mit den Fragmenten der „*Pensées sur la religion*“ – über Jahrhunderte wurde er mit dem verderbten Text der Port-Royal-Ausgabe tradiert, der durch die Anstrengungen vieler (*L. Brunschvicg*, *J. Chevalier*, *L. Lafuma* u.a.) erst

spät in brauchbarer Weise etabliert wurde. Ich hatte mich in einer Seminararbeit mit der Textgeschichte befasst. Auf *Pascal*, mir durch *Romano Guardinis* „Christliches Bewusstsein“ (1935) bekannt, bin ich durch meine Arbeiten zur byzantinisch-patristischen Herzensmystik (*Petzold* 1969 II, I) gekommen, in der das Herz als das „Hegemonikon“, als das höchste Organ der *Vernunft*, angesehen wurde. In diesem Kontext las ich 1967 das erste Mal die „Pensées“, in denen *Pascal* in der Linie von *Augustinus* (*Sellier* 1970) das „Herz“ als das eigentliche und höchste Organ der religiösen Erkenntnis ansieht, das seine eigene „*logique du cœur*“ hat (*von Balthasar* 1986; *Mesnard* 1993; *Wasmuth* 1962). *Pascal* versuchte in einer durchaus *neuzeitlichen* Auseinandersetzung die Grenzen von Naturwissenschaften und Religion abzustecken, den Bereich, wo die Wissenschaft endet und der Glaube beginnt. Der Text könnte m. E. in den „Bildungskanon“ von Menschen aufgenommen werden, die sich mit den Fragen von Wissenschaft und Glauben beschäftigen. Eine weitere Protagonistin für diesen Grenzbereich war und ist für mich *Simone Weil*, Philosophin, Arbeiterin, politische Aktivistin, Sucherin *par excellence*. Neben *Henry Dunant* (*Petzold, Sieper* 2011), war sie, die ihr Lehrerinnengehalt mit hungernden Arbeitslosen teilte, selbst 1937 als Fabrikarbeiterin arbeitete, um als „höhere Tochter“ dieses Leben kennen zu lernen (*Weil* 1950), eine wichtige Inspiration für unseren **säkularen Meliorismus**, der wie sie versucht, politische Theorie an der Realität sozialer Probleme zu eichen (*eadem* 1960). Wie *Dunant*, den auch eine nicht ekklesial orientierte Religiosität kennzeichnete, sah sie die Fürsorge für Menschen als eine durch und durch **säkulare** Aufgabe an, denn der Zweck des Staates und der Menschengemeinschaft bestand für sie darin, Krieg, Elend und Unterdrückung von Menschen zu verhindern (*Weil* 1987, 2011). Für uns war und ist *Simone Weil* mit ihrem *WEG* – zwischen Agnostik und Gottsuche, Vernunft und Gefühl, Arbeit und Kontemplation oszillierend und durchaus auch die großen religiösen Landschaften, Christentum und Buddhismus explorierend (*Abosch* 2005; *Barsacq* 2009; *Pétrément* 2007; *Wimmer* 2009) und inspirierend. Sie ist neben *Florenskij* und *Teilhard* und unseren Primärquellen des geistigen Lebens Anregerin zu Ideen für eine „säkulare Mystik“ (*Petzold* 1983e; *Orth* 1993; *Neuenschwander* 2007). Sie inspirierte uns, über „säkularen Sinn“ (*Petzold, Orth* 2005; *Petzold, Orth, Sieper* 2009), über „säkulares geistiges Leben“ (*Petzold, Orth, Sieper* 2010) nachzudenken und Projekte konkreter Hilfeleistung, motiviert durch Menschlichkeit und kritisch reflektierten Altruismus,

praktisch auf den Weg zu bringen (*Petzold* 1974c, *Petzold, Josić, Erhard* 2006; *Petzold, Sieper* 2011).

Teilhard de Chardin (1881-1955) sei hier noch aufgeführt, dessen Lektüre in unseren Studientagen in Paris im Kontext des II. Vaticanums ein „Muss“ war. Wichtige Werke wurden aufgrund kirchlicher Verbote erst posthum veröffentlicht „Le phénomène humain“ erst 1955, „L’Apparition de l’homme“ 1956 (*Broch* 2000; *Schiwy* 1981). Sein Werk, das zwischen Forschung, persönlicher Suche und religiöser Vision in einem durch schwere Krisen gekennzeichneten Leben eine außergewöhnliche Annäherung und Transzendierung von Naturwissenschaft, Theologie und Mystik erreicht hat, ist in seiner Tiefe noch lange nicht ausgelotet und könnte gerade in einer neuen Befassung mit der Evolutionstheorie, wie sie derzeit aufkommt (*Buss* 2004; *Kennair* 2006; *Petzold, Orth* 2004b, *Petzold* 2006j) wichtige Impulse geben. Für den Integrativen Ansatz hat *Teilhard* die Idee inspiriert, dass das menschliche Wesen, die „*Hominität*“ in einem Prozess fortlaufender Evolution steht, in der sich auch fortwährend „*Humanität*“ entwickeln muss (*Petzold* 2003e), auch wenn ich dem Gedanken einer „Humanität der Evolution“, wie er in dem späteren Nachwort von „Le phénomène humain“ entfaltet wird, nicht folgen konnte.

Als letzter Sucher im Grenzbereich sei *Pawel A. Florenskij* (*1882, 1937 im Gulag erschossen) als Reverenz-Autor hier genannt: Mathematiker, Physiker, Philosoph, Theologe, Sprach- und Kunstwissenschaftler, der zu den bedeutendsten russischen Theologen und Religions- und Kulturphilosophen des 20. Jahrhunderts zählt. Er versuchte in seinem Werk beständig Naturwissenschaften und Kulturwissenschaften, religiöse und physikalische Kosmologie zu verbinden, die „neuzeitliche Trennung von Menschlichkeit und Wissenschaftlichkeit“ aufzuheben (*Florenskij* 1993, 304). Seine Phänomenologie des Lebendigen, führte ihn zu einer kosmologischen Hermeneutik (*Bird* 2001), die permanent die Frage nach dem „*Leben*“ stellte. Bereits als Kind machte er sich darüber Gedanken: „Ja, ich sah, ich spürte, das Meer lebt, und ich nahm das Leben als eine ganz gewöhnliche Tatsache, die keiner weiteren Erklärung bedurfte – ich nahm es wie mein eigenes Leben“ (*Florenskij*, 1993, 53).

Beachtenswert sind seine Forschungen und Publikationen zu „Imaginären Grössen in der Geometrie“ zwischen 1920 und 1922. *Einsteins* allgemeine Relativitätstheorie verband er mit einer Interpretation von *Dantes* „Göttlicher Komödie“ – ein beständiges Konnektivieren von Bereichen, um die einzelnen Phänomene, die er wahrnahm und zu verstehen suchte, als Geschehen eines „größeren Allgemeinen“

zu begreifen (die Bezüge zu *Goethe* sind offensichtlich). Seine Betrachtung jedes einzelnen Teiles ist stets darauf gerichtet, vier Grundperspektiven in einem „synarchischen Feld“, das von Welt und Ich zugleich beherrscht wird, zu erfassen: „Das Ganze, die Form, die Kreativität, das Leben“; das Zentrum und die Peripherie werden in einem „Netz von Bezügen“ aneinander vermittelt (*Florenskij* 1989). Dieses Denken hat mich stets fasziniert, und es spiegelt sich auch in so manchen Aspekten des Integrativen Ansatzes wieder. Es ist ein Denken, wie es sich immer wieder bei Naturwissenschaftlern findet, insbesondere bei Physikern, die in Grenzübereichen ihres Erkenntnisgebietes vorstoßen, an Grenzen kommen. Die Auseinandersetzungen großer Physiker wie *Planck, Einstein, Eddington, Bohr, Schrödinger, Bohm, Jordan, Oppenheimer, Heisenberg* – um nur einige zu nennen (vgl. *Dürr* 1989) – mit den Fragen der Religion, der Transzendenz, einer Sinndimension jenseits des naturwissenschaftlich Fassbaren, zeigen: Es ist keine abwegige Fragestellung, auch wenn sie derzeit nicht im Trend zu liegen scheint. Die späten Arbeiten von *F. Varela* (et al. 1992), die Biophotonenstudien von *F. Popp* (1984, 2002) oder die genetischen Untersuchungen von *Barbara McClintock* (*Comfort* 2001) seien als Beispiele für Versuche genannt, Grenzwege aufzuweisen bzw. Wege an der Grenze der Naturwissenschaften, an der Grenze dieses „mystischen“ Bereiches (*Wittgenstein* hat ihn im *Tractatus* so genannt) zu betreten. Derartige Arbeiten haben eine andere Qualität als etwa die Texte von *F. Capra, R. Sheldrake, K. Wilber*, deren Ansätze höchst heterogen sind und das Feld der wissenschaftlichen Argumentation z. T. synkretistisch verlassen, so dass hier m. E. keine Brücken zwischen den Naturwissenschaften und dem Bereich transzendental orientierter Geistigkeit geschlagen werden; hier sind oft Kategorienfehler und Mystifizierungen zu finden. Für die in diesem Abschnitt behandelten „humanessentiellen“ Fragen muss man aber auch zu den verschiedenen Varianten und Positionen des **Atheismus** und **Deismus** gehen – und ich bin zu ihnen gegangen, habe sie aufgesucht: Ich bin zum Denken in der Folge von *Ibn Ruschd* gegangen, zum Averroismus, der den Primat der Vernunft, die Ewigkeit der Welt und eine von allen Menschen geteilte Einsichtsfähigkeit vertritt, oder in der Aufklärung zu den Ideen der *Deisten* wie *Charles Blount, Anthony Collins, John Toland* („Christentum ohne Geheimnis“ 1696), *Voltaire* oder *Diderot, Lessing* oder *Kant* („Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ 1793), die eine *natürliche Religion* vertraten: Den Akt der Schöpfung stellten sie nicht in Frage. Aber sie nahmen an, dass Gott keinen sonstigen Einfluss auf seine Schöpfung habe und

dass allein aus der Natur und aus der dem Menschen eigenen Moral Gott erkannt werden könne, jenseits aller Offenbarung und kirchlicher Vermittlung. Die „Vernunft“ wurde zum Maß der Betrachtung, wie es schon *Spinoza* 1670 in seinem „Theologisch-politischen Traktat“ formuliert hatte und dem Spinozismus, seiner Gleichsetzung von Gott und Natur (*Deus sive natura*) bis heute Attraktivität verleiht (*Vygotskij, Damasio*).

Voltaire möchte ich besonders hervorheben (*Ayer 1994; Brumfitt 1970; Pomeau 1995; Wade 1969*), denn als Protagonist einer spezifisch französischen, aber auch europäischen Geistigkeit, als einer der ersten „Europäer“, hatte er mir stets imponiert. Seine literarische Eleganz und sein Einfallsreichtum (etwa in den brillanten Geschichten „*Le Micromégas*“ 1752, „*Candide ou l'optimisme*“ 1759) und seinen Versuch eines naturwissenschaftlich-mathematischen und historiographischen Weltbildes sehe ich als wegweisend an. Er ist einer der Begründer der modernen, quellenkritischen „Geschichtsphilosophie“ – er prägte diesen Begriff. Sein Projekt einer säkularen „Universalgeschichte“ – ein Kontrapunkt zu *Bossuets* monumentalem „*Discours sur l'histoire universelle*“ 1681 – gründet auf seinen umfassenden Untersuchungen zur Geschichte Frankreichs, Englands, Russlands, Deutschlands, in denen *multiperspektivisch* jeweils ökonomische, politische, soziale und kulturelle Phänomene kritisch und systematisch berücksichtigt werden; sie sind wegweisend für die moderne, säkulare Geschichtsschreibung (vgl. den siebenbändigen „*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*“ 1756). Ich sehe darin einen bedeutsamen Versuch auf dem Wege zu einer „historischen Hermeneutik“, *in der der Mensch versucht, sich selbst in seiner Geschichtlichkeit und in der Entwicklung seiner Hominität zu sehen und zu verstehen*. Dazu gehört natürlich auch eine selbstinterpretative Religionskritik, wie sie sich etwa in *Voltaires* Tragödie „*Mahomet*“ (1742) – sie wurde von *Goethe* übersetzt! – findet, die Entwicklung alternativer Positionen („*Traité de métaphysique*“ 1734) und ihre parrhesiastische, politische Umsetzung (vgl. den kämpferischen „*Traité sur la tolérance*“ von 1763, wo er sich gegen den Justizmord an *J. Calas* wendet). Die Multiperspektivität und der Versuch eines historisch-hermeneutischen Selbstverständnisses sind Gedankenbewegungen, die sich natürlich auch im Integrativen Ansatz einer „Humantherapie“ bzw. einer „angewandten Humanwissenschaft“ als zentrale Anliegen finden.

Auf die vielfältigen Varianten atheistischen Denkens in der Moderne und Spätmoderne kann hier nicht eingegangen werden. Mit *Bloch, Büchner, Darwin, Engels, Feuerbach, Foucault, d'Holbach* (dieser geniale Enzyklopädist), *Lukács, Nietzsche, Sartre* usw. seien in einer alphabetischen Reihung Vertreter verschiedener **Positionen** aufgeführt (die keineswegs alle als naturwissenschaftlich-empiristisch anzusehen sind), mit denen wir uns befasst haben. Zentral war, wie könnte es anders sein – *Ludwig Andreas Feuerbach*, der zumeist nur im Kontext seines Einflusses auf *Engels* und den frühen „anthropologischen“ *Marx* zur Kenntnis genommen wird, etwa über seinen bis heute wichtigen *Entfremdungsbegriff*. Wichtig ist der Begriff auch für die Integrative Therapie, nämlich für ihre Theorie „multipler Entfremdung“ in der „anthropologischen Krankheitslehre“ (*Petzold 1987d; Petzold, Schuch 1991*). Gegen *Hegels* Rationalismus betonte *Feuerbach* in seiner Anthropologie die *leibliche Sinnlichkeit* des Menschen, er sprach in seiner „neuen Philosophie“ („Das Christentum“ 1841) von der Bezogenheit der Menschen auf andere Menschen, von einem „Ich und Du“, das in die Liebe führt, wechselseitige Menschenliebe. *Buber* hat sicher aus dieser Quelle geschöpft. In der kenntnisarmen *Buberbezogenen Gestalttherapie* (*Doubrawa, Staemmler 1999*) wurde dieser wichtige Bezug auf *Feuerbach* übersehen, obwohl durchaus anzunehmen ist, dass auch die Sinnlichkeitsorientierung von *Fritz Perls* und seine Haltung zur Religion von *Feuerbach* inspiriert sein könnten. *Feuerbach* hat auf *Ernst Bloch* gewirkt und zweifelsohne mit seiner Beweisführung, dass Gott eine Projektion des menschlichen Strebens nach Vollkommenheit sei, *Freud* beeinflusst (*Leitner, Petzold 2009; Sieper, Orth, Petzold 2009*). Die Grundlehren des Christentums werden als „erfüllte Herzenswünsche“ des Menschen gesehen, eine Position, die für die Erarbeitung einer „säkularen Ethik der Hominität“ Gewicht hat, zumal sie natürlich auch (*Feuerbach* zeigte das an der Religion des alten Griechenlands) für die Werte und Normen anderer Religionen aufgezeigt werden kann. *Feuerbach* erneut aufnehmend könnte man in transgressiven Bewegungen von seinen Bemühungen um „Entmythologisierung“ zu Analysen von „Typiken der Mythologisierung“ kommen. Was sind die Gemeinsamkeiten der Mythenbildungen und welche „Herzenswünsche“ nach Werten schließen sie ein? So könnte man vielleicht zu gemeinsamen Wertebasen *religiöser Menschen* unterschiedlichster Denominationen, Konfessionen und Zugehörigkeit zu Weltreligionen und nicht-religiöser unterschiedlichster ideologischer Zugehörigkeit kommen, die durchaus einen Boden für einen Konsens

über „Werte, die man teilt“, bereitstellen könnten. In vieler Hinsicht ist die *Feuerbachsche* Anthropologie immer noch aktuell und wäre auch für die Fundierung psychotherapeutischen Denkens voller fruchtbarer Impulse. Aber als Atheist stigmatisiert, wurde *Feuerbach* von den häufig *kryptoreligiös* orientierten Psychotherapeuten nie wirklich aufgegriffen (für die IT vgl. *Petzold* 2010f), obwohl die in seiner Analyse des Christentums erarbeiteten Konzepte der Entfremdung, der Projektion, der Entmythologisierung bzw. Desillusionierung *de facto* in vielen therapeutischen Schulen zum Tragen kommen. In seinem 1830 anonym erschienen Werk „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“, zeigt er auf, dass die religiöse Hoffnung das bittere Faktum des Todes durch die Verheißung der Unsterblichkeit der Seele und die Jenseitsvorstellungen nicht ernst nehme (was *Ernst Bloch* mit seiner These aufnimmt, die Christen hätten den Tod nicht nur überlogen, sondern auch „überleuchtet“, was ihn zur Entwicklung einer säkularen „Philosophie der Hoffnung“ anregt). Bei *Feuerbach* finden sich Analysen zur Vereinzelung des Individuums und zum übersteigerten Egoismus des Menschen, deren Aktualität in den derzeitigen Debatten über die Notwendigkeit einer neuen Werteorientierung – nicht zuletzt wegen der Folgen solcher Selbstbezogenheit – deutlich wird. Dabei sollte man im Lichte der modernen Evolutionspsychologie diese Selbstbezogenheit nicht nur auf die Einzelperson beziehen, sondern auch auf den In-Group-Egoismus. Wir sorgen nur für die Unseren, die Anderen zählen nicht! Das ist ein Programm, das überwunden werden muss. Und das geht wahrscheinlich nur, wenn „das Andere“ von Anfang an und von Grund auf als *etwas Wertvolles* gesehen werden kann, sodass das Eigene *und* das Andere geteilt werden können⁸. Wenn in der gegenwärtigen Wertedebatte von konservativer Seite wieder alleinig auf die „christlichen Werte“ – die sicherlich Bedeutung haben – Bezug genommen wird, denn „sie ständen letztlich hinter den Werten unserer Verfassung“, so kann man „noch konservativer“ oder *traditioneller* argumentieren und aufzeigen: Hier ist übersehen worden, dass zentrale Werte dieses Kanons aus der griechisch-römischen Antike stammen und dass es wohl noch weiter greifende anthropologische Hintergrunddimensionen dieser Werte gibt. Nur, allein durch den Rückgriff auf christliche und antike Traditionen werden keine *transgressiven* Zukunftsbewegungen gewonnen. Denn man greift auf eine Wertebasis zurück, die schon mehrfach überschritten wurde, die sich sogar selbst schon verschiedentlich überschritten hat (etwa der antike Humanismus im Humanismus der Renaissance und der Aufklärung, die reformatorischen

Freiheitsideen in der modernen Befreiungstheologie oder der feministischen Theologie). Es wird in solchen Rückgriffen auch regelhaft die „In-Group-Funktion“ dieser Werte im Christentum (wie übrigens für alle Religionen charakteristisch) übergangen. Was nimmt es auch Wunder, die Werte sollen ja auch nur für die jeweilig „Unsrigen“ Nutzen bringen. Sie galten und gelten oft genug nur für die Christen, ja, häufig nur für die Angehörigen der eigenen Konfession⁹. Diese Problematiken religiöser In-Group-Orientierung sind bis heute nicht kritisch-metakritisch aufgearbeitet worden. Religions- und Kirchenkritik von *Voltaire*, *Feuerbach*, *Tolstoy* bis *Böll* oder *Karlheinz Deschner* wurde in allen Konfessionen von den Leitungsstrukturen her überwiegend abwiegelnd bzw. apologetisch beantwortet – es gibt nur wenige Ausnahmen. Deshalb ist es durchaus wichtig, die vorchristlichen antiken Quellen der Werte – hier werden die Arbeiten von *Pierre Hadot* unverzichtbar – und die Generalisierung solcher Grundwerte und ihre *Transformierung* in **Grundrechte** in den *säkularen* Wertediskursen seit der Aufklärung zur Referenz zu nehmen. Es ist wichtig, weil sie Rechte für alle Menschen (unabhängig von Rasse, Nationalität, Gender und Religion) formuliert haben, durchaus unter Würdigung christlich-abendländischer Traditionen, wie es in der „Europäischen Grundrechte-Charta, Charta der Grundrechte der EU“ vom 7.12. 2000 (erarbeitet in einem europäischen Konvent unter Vorsitz von *Roman Herzog*) in der Präambel heißt: „In dem Bewusstsein ihres geistigreligiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit ...“ Dennoch darf man nicht vergessen, dass erst in der *Aufklärung* und durch die Aufklärung die „Abolismusbewegung“ aufkam, durch die systematisch gegen Sklaverei und Knechtschaft gekämpft wurde¹⁰ und dass Gendergerechtigkeit bis heute prekär ist, in vielen christlichen Kirchen geradezu in desolatem Zustand (*Petzold, Orth* 2011). All das sollte im Blick bleiben, wenn man auf die christlichen Werte verweist, ohne zu erwähnen, dass sie durch die Diskurse der Aufklärung gegangen sind und gehen mussten, um als *säkularisierte* und *diskursivierte* Werte in unsere Verfassungen eingehen zu können, nach denen alle Menschen nicht nur vor Gott, sondern auch vor dem Gesetz der Menschen auf dieser Welt *gleich sind* (säkularer Gleichheitsgrundsatz), wo sie gesetzlich verbrieft Freiheiten haben, etwa die, ihren

Glauben oder Unglauben zu wählen und zu leben (säkularer Freiheitsgrundsatz). Das sind keine Errungenschaften christlicher Wertediskurse.

Oft wird auch nicht beachtet, welche historischen *Bewegungen der Ablehnung* diese christlichen Werte in ihrer ekklesialen Überformung und mit ihren kirchen- und machtpolitischen Allianzen hervorgerufen haben. Aufklärung und Deismus waren auch eine Abrechnung mit ekklesialer Machtpolitik und mittelalterlichem religiösem Aberglauben sowie mit den Phänomenen der Intoleranz und der Gewalt gegenüber Andersdenkenden. Insofern könnten diese atheistischen Bewegungen und die Argumente ihrer Protagonisten gegen ein dogmatisches Christentum oder jegliche Form von religiösem und areligiösem Fundamentalismus auch als kritische Mahnung gewertet werden. Sie sollte von einer modernen Theologie nicht nur apologetisch aufgenommen werden, sondern als eine Anregung zur Rekonstruktion und Analyse des eigenen **Diskurses**. Für eine Analyse wäre es sehr bedenkenswert, auch die Entwicklungen in den Blick zu nehmen, die mit dem massiven Verlust an heilsversprechender christlicher **Utopie** (Auferstehung, Gericht, Erlösung, Reich-Gottes-Idee) durch den „aufgeklärten Atheismus“ aufgetreten sind. Immerhin sind mit dem Zusammenbruch der universalistischen Geltung der genannten christlichen Heilsverheißung (bzw. Unheilsverheißungen für die Frevler und Gottlosen) im Abendland durch die Aufklärung einerseits und mit dem allmählichen Heraufziehen eines „nachmetaphysischen Zeitalters“ andererseits zunächst einmal zwei sehr starke **atheistische Utopien** mit quasireligiöser Charakteristik aufgekommen: nämlich der Marxismus/Leninismus in seiner Ausprägung als Kommunismus/Bolschewismus und der Faschismus/Nationalsozialismus (*Petzold* 2008b). Beide geistesgeschichtliche Megaströmungen sind durch eine sehr starke „Alles-oder-Nichts-Doktrin“ und von einer sehr klaren „eschatologischen Orientierung“ („Klassenlose Gesellschaft“, „Tausendjähriges Reich“), sowie von ekklesial-autoritär-hierarchischen Organisationsstrukturen gekennzeichnet.

Hierin haben sie durchaus strukturelle Ähnlichkeiten, wenn nicht gar Homologien mit fundamentalistischen bzw. magischen (also mittelalterlichen) Interpretationen des Christentums. Fragen stehen damit unbeantwortet im Raum:

Wie konnte es nach dem „âge des lumières“ und in der aufkommenden Humanismus- und Wissenschaftsgesellschaft mit Exponenten wie Wieland, Herder, H. Jacobi, Goethe und den Humboldt-Brüdern zu solchen Verdunkelungen kommen, wie sie die kommunistischen und faschistischen Weltbilder und ihre

Totalitätsansprüche mit sich gebracht haben, mit den bekannten jeweils desaströsen Folgen?

Die genannten Ideologien sind starke, dunkle, ja sinistre Geistesströmungen geworden – beide hatten „linke“ und „rechte“ Interpretationen des monumentalen Versuchs *Hegels* im Rücken, den *Weltgeist* aus dem Menscheng Geist zu destillieren. Beide hatten ein Jahrhundert gewütet in extremer „Inhumanität“ (oder dem, was wir als solche charakterisieren, ohne zu fragen, ob das nicht auch und immer noch Teil unseres Menschseins ist, „bestialisch“ zu handeln? Vgl. *Ziegler* 1983). Beide Bewegungen haben offenbar zu keinen transgressiven Bewegungen auf der „Strukturebene“ geführt, d. h. zu keiner Überschreitung der menschlichen Megadestruktivität (*Courtois'* „Schwarzbuch des Kommunismus“ 1997 hat 80 Millionen Opfer zusammengerechnet, vgl. die Diskussionen bei *Möller* 1999 und *Furet* 1998; vgl. für den Faschismus *Laqueur* 2000; *Nolte* 2000; *Wippermann* 1997). Die Auswirkungen und Nachwirkungen dieser „Dekompensationen“ der Vernunft in einen Wahnsinn, einen dunklen **Abersinn** (*Petzold* 2001k; *Petzold, Orth* 2005a, b) sind weder historisch noch philosophisch, weder psychologisch noch anthropologisch auch nur annähernd erfasst worden, auch nicht von einer modernen Theologie mit „neuen Antworten“ – der „freie Wille“, der Bruch des „Gehorsams“ durch den Menschen und andere traditionelle Argumente zur Theodizee (*Leibniz* 1710) verfangen wohl nicht mehr.

Weitere Fragen bleiben mit ihrem unfassbaren Gewicht im Raum:

Wer sind wir Menschen, schauen wir auf die Ströme der Gewalttaten, Blutströme, die von den Frühzeiten der Evolution durch die Geschichte fluten? Wer sind wir, blicken wir auf die ubiquitären Geschehnisse der Inhumanität des „christlichen“ Mittelalters: Religionskriege, Juden-, Katharer-, Albigenserpogrome, Hexenverbrennungen, Inquisition? Wer sind wir, blicken wir auf die Ungeheuerlichkeiten in den „zivilisierten“ Ländern Europas im vergangenen Jahrhundert? Wer sind wir, wenn wir in Prosperitätsländern auf das millionenfache Elend durch Hunger und Krieg in der Dritten und Vierten WELT, die wir exploizieren, sehen und noch nicht einmal ein Minimum an Hilfe anbieten?

Wir werden – Mosaikstein um Mosaikstein - diese Fragen nach unserer Aggressivität und Destruktivität (*Petzold* 1986h, 2006h), nach unserer Angst und Gier, unserem Begehren, unserer Selbstsucht beantworten müssen: auf der kollektiven und individuellen Ebene – mit allen wissenschaftlichen Möglichkeiten, die uns dafür zur

Verfügung stehen, denn da wird es keine eindimensionalen oder simplizistischen Antworten geben¹¹. Wir werden in solches Bemühen alles, was wir nur investieren können, investieren müssen, weil Erkenntnis nicht genügt, sondern in „transversalen Bewegungen“ zum Handeln führen muss. Jede kleine Handlung zählt da, das ist schon *eine* Antwort.

An dieser Stelle muss ich betonen:

Es ist nicht nur die „**Lust auf Erkenntnis**“, die mich motiviert, nachzudenken, da ist auch die Überzeugung von der „**Notwendigkeit der Erkenntnissuche**“, der man sich stellen muss, um handeln zu können.

Die unverzichtbaren historischen bzw. sozialgeschichtlichen Analysen (hier seien nur einige genannt, die mich beeindruckt haben: *Berlin* 1998; *Castello* 1996,98; *Glaeßner* 1995, *Hobsbawm* 1998, *Hornung* 1997) müssen anthropologisch weitergeführt werden. Der Frage nach der „Abhängigkeit des Menschen von Utopien“, gloriosen Hoffnungen, vollkommenheitssehnsüchtigen Idealvorstellungen, von Letztantworten, *einem* letzten „Sinn“ muss nachgegangen werden. Und auch die Fragen nach der Realisierungsnot für solche Utopien und nach dem Zwang ihrer Verfechter, **alle** auf diesem *einen* Sinn, den sie als wahr **glauben**, zu verpflichten, scheinen mir eine zentrale Stelle einzunehmen, denn hier liegen wohl die Antworten dafür, dass diese Utopien immer wieder blutig werden, weil sie totalitaristisch geworden sind.

Auch die „Glaubenskriege“ in der Psychotherapie zwischen „Richtlinienverfahren“ – der Term ist schon verräterisch – mit ihrer anthropologischen und epistemologischen Ärmlichkeit, aber ihrem faktischen hegemonialen Dominanzverhalten und den Nicht-Richtlinienverfahren, die ohne strukturelle Macht den Machenschaften der Funktionäre der Richtlinienverfahren ausgeliefert sind. Das muss man offen sagen. Insbesondere von Seiten den orthodoxen Strömungen der Psychoanalyse *Freuds* (*Leitner, Petzold* 2009; *Sieper, Orth, Petzold* 2009), die „kryptofundamentalistisch“ angelegt ist (*Grünbaum* 2009), zu den anderen Therapierichtungen hin, vor allem den „humanistischen“ Therapieverfahren, herrscht eine Politik der Abwertung und Ausgrenzung vor, die sich indes auch zwischen den Richtungen in der Psychoanalyse selbst, aber auch in der Gestalttherapie, zwischen Verhaltenstherapie und humanistischer Therapie etc. finden lässt. Diese Kämpfe mit all ihren Hässlichkeiten, ihren Banalitäten und Unehrllichkeiten sind mehr als unerfreulich. Es geht doch nicht wirklich um die „wissenschaftlich nachgewiesene Wirksamkeit“ bzw. „bessere Wirksamkeit“ der Richtlinienverfahren, wenn diese gegenüber

Gestalttherapie, wissenschaftlicher Gesprächspsychotherapie, systemischer Therapie keine wirklich überlegenen Effektstärken vorweisen können, wie die Forschung zeigt – insbesondere die klassische Psychoanalyse fällt hier massiv ab. Wenn die Wirkungen von Psychotherapien aller großen Richtungen aufgrund von allgemeinen „unspezifischen“ Wirkfaktoren gegeben sind, und neuere tiefenpsychologische Ansätze, z. B. die „Intersubjektivisten“ (*Orange, Atwood, Stolorow 2001; Altmeyer, Thomä 2006*) neuerlich Wirkprinzipien zu verwenden und zu beanspruchen, die die humanistischen Verfahren vor Jahrzehnten entwickelt und erfolgreich verwendet haben, ohne dass sie das ausweisen, sollte doch klar sein, dass niemand aus dem tiefenpsychologischen Lager einen Hegemonialanspruch erheben und ausgrenzend einsetzen dürfte. Schließlich muss daran erinnert werden, dass die Forschung zeigt:

Nur ca. 15% der Ergebnisvarianz lassen sich aus Behandlungskonzept und Methodenanwendung des Therapeuten ableiten.

- Mehr als 30% aus (unspezifischen) Beziehungsfaktoren
- Ca. 40% aus patienten- und extratherapeutischen Faktoren
- Mehr als 70% der Ergebnisvarianz resultiert damit aus Patienten-, Therapeuten- und Beziehungsmerkmalen sowie extratherapeutischen Ereignissen (*Asey, Lambert, 2001*)

Blickt man auf solche Forschungsbefunde, wird die ganze Fragwürdigkeit des Gerangels um die Frage: Wer ist der Beste, was ist das wirksamste Verfahren, wer hat die „beste“ Theorie? deutlich. Welches Verfahren ist gut und solide, welche theoretische Position ist hinlänglich konsistent und in breiter Weise anschlussfähig an die Grundlagenforschung und die empirische Psychotherapieforschung? Welches Verfahren ist wirtschaftlich, wobei zugleich die Frage gestellt werden muss: welches ist unbedenklich, menschlich, Würde und Integrität von Menschen repektierend (*Petzold, Orth 2011*). Das alles sind durchaus wichtige, in der notwendigen Breite ansetzende Fragen, auf die es in der wissenschaftlichen Literatur bislang noch wenig überzeugende und übergreifend konsensfähige Antworten gibt, u.a. weil keine Forschungsdaten und keine fundierten Theoriearbeiten vorliegen. Das müsste man einfach einräumen und die falschen Claims zurücknehmen.

Es gibt für mich bei vielen der aufgeworfenen Fragen keine einfachen Antworten, so es sie überhaupt gibt, das möchte ich noch einmal betonen. Mir ist es aber wichtig, solche Fragen, die ja unausweichlich sind, zu stellen, und deshalb thematisiere ich

sie hier, um damit auf einen wichtigen Kontext dieser Arbeit hinzuweisen, ohne in diesem Text möglichen Antworten vertiefend nachgehend zu können. Dafür ist er in seiner Ausrichtung nicht angelegt (vgl. aber *Petzold* 2008b, 2009d, **2009k**, 2010f, ich habe da viel Vernetztes und zu Vernetzendes erarbeitet).

Nur für meine eigenen, ganz persönlichen Positionen seien einige Streiflichter gesetzt:

Es ging und es geht für mich um die Bereitschaft, auf die eigene, persönliche Endlichkeit zu blicken und auch auf kommendes, kollektives Sterben, denn dieser Planet ist endlich und verletzlich. Diese Bereitschaft hat vielleicht eine Schlüsselstellung dafür, malignen, entgleisenden Utopien auf einer persönlichen Ebene zu entkommen - und da muss es letztlich beginnen, mit der Klarsichtigkeit und der mutigen Parrhesie – jedes Einzelnen. Die Auseinandersetzung mit dem Faktum, dass wir über ein mögliches Leben nach dem Leben, über ein Jenseits, nichts *wissen* können, wie schon *Heraklit* und auch *Epiktet* unterstrichen haben, und wir uns deshalb nachhaltig dem Leben und seiner Pflege und Erhaltung zuwenden müssen, hat für mich eine weitere Schlüsselfunktion. Die Erkenntnis, dass es Dinge gibt, die man glauben *kann* (nicht muss), dass es aber *vielfältige* Glaubenswahrheiten gibt, also keine alleinseligmachenden oder allgemeinverbindlichen Glaubensinhalte „für alle“ geben kann, war und ist für mich ein weiterer Schlüssel, der Türen für ein friedliches Miteinander aufschließen könnte und Wertschätzung für plurale Sinne zu eröffnen vermag (*Petzold, Orth* 2004b), die man teilen kann.

Es wären vor diesem Hintergrund die Tugenden einer „dem Anderen zugewandten Bescheidenheit“ und der „wohlwollenden wechselseitigen Förderung“ zu kultivieren, die gerade auch den Psychotherapieschulen abverlangt werden muss (idem 1994b), weil viele davon offenbar wenig verstehen – ihre Vergangenheit und Gegenwart, Schulenstreitereien in allen europäischen Ländern im Kontext von Anerkennungsverfahren zeigen das. Es ist nicht angenehm, das von der eigenen Profession sagen zu müssen, aber nur in der kritischen Benennung als „weiterführender Kritik“ ohne Hybris (*Petzold, Sieper* 2009a) kann sich etwas verbessern.

Die Bereitschaft auf seinen Sinn, auf seine Sinne zu hören, die zugleich darum weiss, dass es anderen Sinne, andere Sinnfolien und -orientierungen gibt, die wahrzunehmen, zu achten, ja – wo immer das möglich ist – wertzuschätzen gilt, wird Kernanliegen – das kann in jedem kollegialen Diskurs auf einer Tagung oder einer

Teamsitzung, aber auch in jeder therapeutischen Situation geschehen, und jede Patientin, jeder Klient, kann dadurch ermutigt werden, auch eine solche Haltung anzunehmen, wenn er überzeugt wird.

Mir war es nie – und auch das ist wieder eine persönliche Aussage – um große Utopien zu tun. Sie lagen mir immer zu fern. *Blochs* Visionen eines „Noch-nicht-Bewussten“, die auf ein „Noch-nicht-Seiendes“ verweisen, waren mir angenehm und zweifelhaft zugleich, weil darin der Gedanke liegt, dass ein *Gutes* in der Welt „verborgen“ läge und nur zum „Vor-Schein“ kommen müsse. Es könnte sich die Illusion einschleichen, wir müssten nur zu einer „Schicht des Guten“ vorstoßen, sie aufdecken (wie zu *Winnicotts* „wahrem Selbst“, auch so eine Sehnsucht ohne empirischen Boden, vgl. *Metzinger* 2003).

Natürlich kann man nicht anders denken, will man doch an eine „gute Zukunft“ glauben und *gute Gegenwart* gestalten, um die Möglichkeiten dafür – für ein besseres, humaneres Leben – in unserer „Natur“ zu schaffen. Dagegen kann nichts eingewandt werden, zumal die Bio- und Neurowissenschaften ja durchaus auf die Unterstellung einer *nicht vollauf* determinierten Qualität dieser Natur verweisen. Aber sie verweisen auch auf Determinierungen! Und damit kommen die Fragen auf, wie weit und in welchem Maße und mit welchen Mitteln, die Nichtdeterminiertheit ausgeschöpft und die Determiniertheit angegangen werden kann. Das sind gravierende Fragen etwa an die Gentechnologie, die *Bloch* noch nicht mitbedenken konnte, als er auf die Möglichkeiten des Menschen verwies, die Entwicklung von Natur, Mensch und Gesellschaft bewusst planend und aktiv verändernd in die Hand zu nehmen. Ob hier die Dialektik, die er bemühte, der richtige Weg ist? Welcher Weg ist der richtige? Kann es überhaupt *einen* richtigen Weg geben? Das alles sind Fragen, die immer wieder aufgegriffen werden müssen. *Blochs* Ideen folgen immer noch der Vorstellung einer „Vollendung des Menschen“ und der „kosmischen Natur“ (wie nah steht das strukturell *Teilhard!*). Er will immer noch Entfremdung aufheben. Auch das muss erneut überdacht werden, denn: Könnte es nicht sein, dass wir unserer „Natur“, unserer Primatennatur, nicht noch viel fremder werden müssten, dass es unser evolutionäres Überlebensprogramm ist, Entfremdung von dieser Natur zu schaffen? Wir wissen alle, was ein fundamentalistisch-magischer Glaube im europäischen Mittelalter angerichtet hat, wir wissen auch, was „ekklesialer Atheismus“ mit dem radikalutopischen Ziel der Aufhebung von Entfremdung, wie er sich unter *Lenin, Stalin, Mao* mit den furchtbaren Formen des „roten Terrors“

entwickeln konnte (von braunem Terror und dem Spiel der „Vorsehung“ ganz zu schweigen). Wir wissen genau, dass wir all dieses überhaupt noch nicht gründlich genug durchdacht und auf uns selbst hin kritisch genug reflektiert haben. Was bleibt uns deshalb anderes als die Option, **fragender** zu werden, was die „großen Utopien“ – die neuen und die alten – und ihre Heilsversprechen anbetrifft, und tätiger zu werden, was die **Unmittelbarkeit** („**immediacy**“) der Hilfeleistung anbelangt? Und hier gibt es in der Tat unendlich viel zu tun.

Meine Ausführungen in diesem Text und in all meinen Texten liefern **Bausteine** für Theorienbildung und Praxis. Sie bieten Bausteine für Brücken zwischen unterschiedlichen Formen des geistigen Lebens und mitmenschlicher Lebensgestaltung, Bausteine für professionelle Hilfeleistung und Förderung von persönlicher und gemeinschaftlicher Entwicklungsarbeit, und sie gliedern sich damit ein in die vielfältigen Bemühungen von vielen Seiten, solche Brücken zu bauen. Das mit den Bausteinen ist eine bescheidene Aussage, in der keine verdeckte Unbescheidenheit steckt (wo käme man hin ohne Bausteine), weil ich nur einer bin unter den Vielen, die Bausteine herstellen. Es gab und gibt von theologischer Seite solche Brückenbau-Versuche¹², aber sie setzen sich m. E. mit säkularen Positionen nicht wirklich auseinander (*Petzold* 2005b). Andererseits hat es von Seiten der Naturwissenschaften Bemühungen gegeben, Brücken zur Spiritualität zu schlagen. Offenbar kommt man im Moment hier von beiden Seiten nicht weiter. Vielleicht wären die Werte, die Ethik, die Idee der Humanität besser geeignete Bereiche, wo man sich treffen könnte. „L'idée de l'humanité, qu'elle soit religieuse ou laïque et humaniste, ne peut être accomplie que si l'on s'achemine vers une responsabilité générale dans un monde global“, wie es *Constantin von Barloewen* (2003, 410) am Schluss seines beachtlichen kulturanthropologischen Werkes „Anthropologie de la Mondialisation“ zusammenfasst und die Gesamtverantwortung für diesen Planeten als *die* Aufgabe einer „metapolitischen Weisheit“ im 21. Jahrhundert postuliert.

Ich selbst war stets der Meinung, dass ein fundamental ethisches Philosophieren, wie man es z. B. bei *Nikolai Bedja'ev* und *Karl Jaspers* mit ihrem Freiheitsgedanken findet oder bei *Leszek Kołakowski* mit seiner Philosophie des moralischen Bewusstseins oder bei *Albert Camus* (in „L'homme révolté“ und „La chute“) sowohl einen „humanistischen Atheismus“ zu fundieren vermag, wie einen religiösen Humanismus: Mein Kernbegriff hier: „Engagierte Sorge um die **Integrität** von Menschen und Lebensräumen“ (*Petzold* 1978c, 2009k; *Petzold, Orth* 2011).

Wo man im „Engagement für den Menschen“ die Begründung menschlicher Existenz und gesellschaftlicher Orientierung sieht, könnte man zu einer gemeinsamen **„säkularen Geistigkeit“** finden. Der gläubige Mensch würde sie religiös unterfangen. Der atheistische müsste durchaus aus einer solchen Haltung seinerseits den „Respekt“ (Sennett 2002) vor Gläubigen aller traditionellen Großreligionen pflegen, denn diese räumen ja durchweg der „Menschenliebe“ – ein durchaus zentrales Konzept auch für die Psychotherapie (Petzold 2010a, Petzold, Sieper 2011) – und einer „sittlichen Lebensführung“ in ihren Lehren einen zentralen Platz ein. Das theologische Argument allerdings, dass sittliches Handeln allein einer theistischen Glaubenshaltung entfließen könne, wird ein Atheist nicht aufnehmen können (besonders, wenn daraus ein moralischer Gottesbeweis bzw. eine naturrechtliche Argumentation hergeleitet werden soll, die in einem „moralischen Atheismus“ eine Widerspiegelung „göttlicher Ordnung“ sieht). Er wird darauf verweisen, dass sich aus diesem Faktum „atheistischer Moral“ keine „göttliche Ordnung“ fundieren lässt und fundieren lassen sollte (bedarf es für einen gläubigen Menschen eines solchen Beweises?). Diese sei vielmehr als Leistung **„atheistischer Geistigkeit“** anzuerkennen, in der Menschen im „gelebten Engagement für Menschen und Menschlichkeit“ einen (letzten) Sinn erkennen und in ihrem Handeln zu realisieren trachten, nach Formen sittlicher Lebensführung suchen und diese in ihrem Leben umzusetzen bemüht sind. Der Gläubige wird das als eine Dissensposition zur Kenntnis nehmen müssen, genauso wie der Atheist den anders gearteten Fundierungsversuch des Gläubigen akzeptieren sollte. Eine moralische Lebenshaltung zu gewinnen, ohne Rekurs auf eine göttliche Instanz, ohne die Verheißung „freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel“, wie sie die Makarismen, die Seligpreisungen (Matthäus 5, 3, 11) für ein rigoros ethisch ausgerichtetes Leben, orientiert an unbedingter Nächstenliebe, versprechen, könnte dann als eine hohe menschliche Leistung des „humanitären Atheismus“ gesehen werden. Genau so wie dieser ein religiös fundiertes mitmenschliches Engagement als eine große Leistung sehen muss, denn: **„Schwer ist es, gut zu sein“**, wie es *Pittakos* von *Mytilene*, einer der sieben Weisen, im 6. Jahrhundert v. Ch. es mutig und ehrlich formulierte. Das gilt für alle Menschen. In dieser Selbsterkenntnis könnten Atheisten und Theisten wohl übereinstimmen und ihre jeweiligen Bemühungen wertzuschätzen lernen.

Das Suchen nach gemeinsamen Werten und zu teilenden Tugenden zwischen den VertreterInnen aller Religionen und Weltanschauungen ist ein lohnenswertes und anzustrebendes Unterfangen, und dass dabei eine gemeinsame Basis gefunden werden kann, dafür gibt es in der Menschheitsgeschichte Beispiele. Es sei hier nur an die Philosophie des *Aristoteles* erinnert, der „ethische Tugend“ als rechtes Maß und vernunftregulierte Affekte als Basis des Glücks sieht.

„Denn keiner wird wohl behaupten, glücklich zu sein, der über kein Teilchen von Tapferkeit, von Besonnenheit, von Gerechtigkeit und Einsicht verfügt“ (Politik, VII 1). Die Ideen des *Aristoteles* haben, wie der Blick in die historischen Quellen zeigt, transkulturelle Akzeptanz gefunden. Die großen arabischen Denker *al-Kindi*, *al-Farabi*, *Ibn Sina*, *Ibn Ruschd* haben ihn aufgegriffen, die jüdischen *Abraham Daud*, *Maimonides*, *Levi ben Gerson*, *Crescas* haben ihn gepriesen und genutzt, die christlichen Scholastiker, allen voran *Thomas von Aquin*, haben ihn zu einem Fundament ihrer Argumentation gemacht. Heute steht *Martha Nussbaum* (1999, 2000; *Orth* 2010) für die Aktualität humanitären aristotelischen Denkens. Große Gedanken können überzeugen und verbinden – die Lehren des *Konfuzius* und des Konfuzianismus haben im asiatischen Bereich, in China und Japan, einen ähnlichen Effekt gehabt, und die Übereinstimmungen zwischen *Aristoteles* und *Konfuzius* sind (bei allen Unterschiedlichkeiten) erstaunlich.

Es sei hier exemplarisch auf die „*Ethica Nicomachea*“ des *Aristoteles*, ein Werk über „praktische Wissenschaften“, Bezug genommen, was deutlich machen kann, wie es gemeint ist, wenn hier auf die übergreifende Bedeutung und verbindende Kraft der *Vernunft* und des durch *Tugend* kultivierten *Affektlebens* als Fundamente „**geistigen Lebens**“ verwiesen wird. Dieser Text hat auch für den Rekurs des „Integrativen Ansatzes“ auf die Tradition des abendländischen Geistes eine herausragende Stelle, wie so manches andere im Werk des Stagiriten (s. u.). *Aristoteles* verbindet in seiner peripatetischen Philosophie Theorie als Lebenswissen mit Lebenspraxis, deren Ziel und Letztzweck (*telos*), die „Glückseligkeit“ (*eudaimonia*) sei (NE I 1, 2), welche durch das Tun des „praktisch Guten“, d. h. ein konkretes Leben von Tugenden (*arete*) erreicht werden kann. *Aristoteles* vertritt dezidiert die Meinung, dass die Tugenden *durch* „*Gewöhnung*“ *erworben werden*, das meint nämlich der Begriff der „ethischen Tugenden“ (*Ethos* = habitualisiertes Verhalten): eine „vorsätzliche Haltung, welche die Mitte hält in Bezug auf uns“ (NE II 6) – etwa zwischen extremen Affektzuständen. Der *Wille* als *Vorsatz* (*prohairesis* = Wahl und Entscheidung) ist das

„Prinzip der Handlung“, so dass Sinnlich-Affektives und Geistig-Noetisches, Thymos und Nous im *Willen* zusammenwirken und in ihrer Synergie zu „praktischer Wahrheit“ führen (NE VI 2). Diese umfasst Klugheit (*phronesis*) und Weisheit (*sophia*) als die *dianoetischen* Tugenden, in denen sich Theorie und Praxis verbinden und die Grundlage der Ethik und Metaphysik werden (NE VI 5, 7). *Aristoteles* philosophiert durchaus säkular. Er wurde des Atheismus beschuldigt und musste nach Chalcis auf Euböa flüchten, wo er 322 starb, aber er philosophiert nicht ohne „Geistigkeit“, wie seine „Metaphysik“ zeigt. Sie hat „das Seiende als Seiendes“ (*to on he on*) zum Gegenstand, ein *vielfältiges Sein*, das auf „die ersten Ursachen alles Seienden“ reflektiert wird (Met. I 1,2) und zu einer ersten, alles Seiende umfassenden immateriellen Ursache findet, einem ersten „(Seins-)Prinzip, dessen Wesenheit (reine) Aktualität ist“ (1071b 20) und von dem alles abhängt. Dieses ultimative Wesen kann als mit „dem Göttlichen“ identisch gesehen werden, das sich mit seiner Erkenntnis, die zugleich Selbsterkenntnis ist, selbst konstituiert (Met. XII 9, 1074 b 34). Die Diskussionen im Buch Lambda (XII) der Metaphysik über die ewigen und göttlichen Substanzen haben mit ihrer Verknüpfung des Seins- und des Gottesbegriffs eine „philosophische Theologie“ von höchster Komplexität und Tiefe hervorgebracht. Zu allem Bewegten müsse es ein Bewegendes geben, das selbst indes wiederum bewegt ist, bis dass man an den ersten Anfang kommt: den ewigen unbewegten Beweger, der vollkommene Wirklichkeit ist, welcher als Nous, als die betrachtende Vernunft, „sich selbst denkt“ als den höchst möglichen Gegenstand des Denkens.

Man muss nun nicht eurozentrisch von einer „humanistischen Leitkultur“ ausgehen, und auf *Aristoteles* rekurrieren, obwohl seine Art des Denkens einen guten Weg gewiesen hat, naturwissenschaftliches und kulturwissenschaftliches Konzeptualisieren zusammenzuführen und auch in den arabischen und indischen Raum hinein gewirkt hat. Es genügt, auf den natürlichen Möglichkeiten des Erkenntnisgewinns aufzubauen, die sich bei ihm finden, wenn er in „de anima“ eine Brücke zwischen Metaphysik und Naturphilosophie schlägt und die Seele als das „Prinzip des Belebenseins“, als die „erste Wirklichkeit“ eines lebendigen Körpers beschreibt. Er formuliert mit dem „Entwicklungsprinzip“ (die Kraft zur Verwirklichung der in einem Seienden angelegten Möglichkeiten der Form) ein fruchtbares Konzept für Morphogenese und Metamorphose, das *Leibniz* mit seinem Gedanken der „substantiellen Form“ oder *Goethe* mit „Gestalt und Wandel“ oder *Hans Driesch* mit

seinem „Progress steuernden Faktor im organischen Leben“ aufgenommen hat. Im Integrativen Ansatz finden wir die Idee als „Impetus der Morphogenese“ wieder (Petzold 1990b). Die Seele konstituiert bei *Aristoteles* die Fähigkeit zur Wahrnehmung und zur Selbstbewegung; in der Integrativen Therapie spricht man von dem „perzeptiven und dem expressiven Leib“ (Petzold 1988n). Wahrnehmen, Fühlen, Denken, Wollen, Handeln werden von *Aristoteles* nicht exklusiv dem Körper oder der Seele zugeschrieben, sondern sind synergetische Phänomene von beiden. Wir sprechen heute von den Fähigkeiten des bewegten, empfindungs- und ausdrucksfähigen Leibes.

In Erkenntnisprozessen von Menschen mit unterschiedlichen Glaubenssystemen können wir damit von gemeinsam zu vollziehenden, phänomenologisch-hermeneutischen Suchbewegungen ausgehen, deren Ergebnisse zwar immer offen sein werden, die aber auf eine gemeinsame Basis von Erkenntnisprozessen vertrauen können: die **Leiblichkeit des Menschen**. Sie stellt uns die Grundlage für die gemeinsame Wahrnehmungsfähigkeit und die zerebrale Ausstattung für eine präfrontal-kognitive, „vernünftige“ Interpretationsarbeit sowie für limbisch-emotionale Bewertungsmöglichkeiten bereit, also eine „**sinnliche Reflexivität**“, erworben in 82 Tausend Generationen über die Humanevolution hin für ein „**säkulares geistiges Leben**“, das Offenheit zu „**religiösem geistigen Leben**“ für diejenigen, die „Wege des Glaubens“ beschreiten wollen, nicht ausschließt:

„*Sinnliche Reflexivität* ist ein Basiskonzept des Integrativen Ansatzes der Humantherapie (Psychotherapie, Soziotherapie, Leib- und Bewegungstherapie), das die Idee eines ganzheitlichen und differentiellen zerebralen Funktionierens (*Lurija*) in synergetischer Interaktion mit dem übrigen somatischen System (*Damasio*) und mit dem sozioökologischen Umfeld (*Gibson*) zugrundelegt und von einer generalisierten „dynamischen Regulation“ des humanen Gesamtsystems (*Anokhin*) ausgeht. Dieses Basiskonzept liegt dem integrativen Begriff „bewegter, schöpferischer Leiblichkeit in Kontext/Kontinuum“ zugrunde. Im Sinne einer evolutionsbiologischen Sicht der Hirnentwicklung (*Edelman*), wird der Neokortex als Ort der Neokognitionen gesehen, der sich u.a. entwickelt hat, um die emotionalen Prozesse des limbischen Systems, insbesondere der amygdaloiden Gefühlsregungen – Gefühle können hier als *Paleokognitionen* (*Bischoff*) aufgefasst werden – weitgehend steuerbar zu machen, zu differenzieren und narrativ zu transportieren. Dadurch wurden **Besonnenheit**, eine **volitionale Steuerungsmöglichkeit der Affekte**, **koreflexive** und zugleich **kokreative „soziale Koordination“** erreicht, die einen massiven Selektionsvorteil boten und damit letztlich alle Kulturleistungen möglich machten. Das reflexiv-rationale Steuerungsmoment wurde aber nicht vom limbischen System abgekoppelt oder ihm übergeordnet. Vielmehr bleiben die basalen emotionalen Steuerungen aktiv und unterfangen alles Kognitiv-Reflexive beständig mit emotionalen Tönungen, wodurch es 'sinnlich-emotional' bleibt, wenn auch mit

kognitiv-volitiven Regulationsmomenten versehen, so dass von einer Synergie der *Regulationsprozesse* ausgegangen werden kann, die immer auch als Lern- und Entwicklungsprozesse gesehen werden müssen und die Lebensbewältigung und -gestaltung, ja eine *Lebenskunst* ermöglichen (im antiken Denken die Integration von Thymos/Affektivität und Nous/Geistigkeit durch den Willen). In einem solchen Verständnis müsste aus Integrativer Sicht auch die Idee einer *'emotionalen Intelligenz'* gesehen werden: nämlich als *Synergem* von limbischen/emotionalen und neokortikalen/kognitiven *Regulationsprozessen*. Das Konzept der leibgegründeten *'sinnlichen Reflexivität'* ermöglicht sowohl die Idee eines „reflexiven Leib-Subjekts“ als auch der „volitionalen Steuerung des emotionalen Lebens“. Es hat im Hintergrund das Modell einer Verschränkung von wahrnehmend-spürend orientierter Phänomenologie und reflexiv-interpretativer Hermeneutik, die sich durch den Einbezug kulturhistorischer und neurobiologischer Wissensstände als Reflexions- und Narrationsrahmen – der weitausgreifend den leiblich-sinnenhaften Boden nie verliert –, zu einer Metahermeneutik übersteigen kann“ (Petzold 2000h; vgl. Heuring, Petzold 2004).

Ich fasse hier also, im Rahmen einer „**klinischen Philosophie**“ (Petzold 1971, 1991a, 2005r), die u.a. klinisch-therapeutisches Handeln fundieren will, den Begriff des „**geistigen Lebens**“ bewusst säkular (wobei ich die Fragen materialistischer Identitätstheorie und des Epiphänomenalismus an dieser Stelle nicht diskutiere, vgl. idem 2002b, 2002j, 2003a).

1.2 „Klinische Philosophie“ und Metahermeneutik als Basis „transversaler Kompetenz und Performanz“

„**Klinische Philosophie** ist eine *den Menschen zugewandte* (κλίνειν = sich hinwenden) Liebe (φιλία) zur Weisheit (σοφία), ein Lebenswissen, das Grundlage jeder engagierten Praxis von 'Menschenarbeitern' in helfenden und entwicklungsfördernden Berufen sein sollte. Sie nutzt die Schätze philosophischer Arbeit von der antiken Seelenführung (Seneca, Epictet) bis zu den Auseinandersetzungen mit der *'condition humaine'* in der Philosophie der Gegenwart ... **Klinischer Philosophie** ist es darum zu tun, Perspektiven der Philosophie für die klinische Arbeit fruchtbar zu machen und Referenzwissenschaften, die für die Psychotherapie relevant sind, in einen klinisch-philosophischen Diskurs einzubinden: **Natur-, Sozial-, Kulturwissenschaften**, da sie alle für die Arbeit mit Menschen, und darum geht es in der Psychotherapie und klinischen Psychologie, zentrale Wissensstände beizutragen haben, ohne die klinische Theorienbildung und Praxis reduktionistisch werden muss. Sie gewährleistet die *Transversalität*, die der Vielfältigkeit der Menschen entspricht“ (Petzold 1971).

Klinische Philosophie will ganz allgemein Materialien aus der menschlichen Lebenswirklichkeit einschließlich der psychotherapeutischen Theorienbildung und

Praxeologie *mehrperspektivisch* und *metaperspektivisch* untersuchen, etwa auf anthropologische, erkenntnistheoretische oder ethische Implikationen oder Konsistenzprobleme hin, um ein erweitertes Verstehen und Erklären, ja, das Durchdringen solcher Prozesse selbst zu ermöglichen. Solche als „**Metahermeneutik**“ bezeichnete Arbeit zielt darauf ab, TherapeutInnen eine *Exzentrizität* zu ihrem Denken und Tun zu vermitteln, einen selbstkritischen Blick, der kontextualisiert in den gesellschaftlichen Raum und in Weltzusammenhänge schaut, *ja hyperexzentrisch* die Ursachen hinter den Ursachen und die Folgen nach den Folgen zu betrachten sucht; Dogmatismen wird entgegengewirkt, was PatientInnen wie TherapeutInnen gleichermaßen zugute kommen soll.

Eine solche metahermeneutische „klinische Philosophie“ bildet den Hintergrund, den Rahmen, den Untergrund und den Überbau des Integrativen Ansatzes. Sie ist selbst immer in transgressiver Bewegung, „work in progress“, und will für eine „**transversale Kompetenz und Performanz**“ ausrüsten, d. h. ein komplexes Erkenntnisvermögen, Handlungswissen und praktisches Handeln, das auf die Lösung von **Problemen** und auf die Mobilisation und den wirkungsvollen Gebrauch aller vorhandenen **Ressourcen** und **Potentiale** (Petzold 1997p) sowie das Erschließen und Erschaffen neuer Quellen und Möglichkeiten gerichtet ist. Dieses transversale Vermögen gehört zur Menschennatur (Hominität) und *wächst in seinem Vollzug beständig*.

Da Psychotherapie in einer unendlich komplexen, *säkularen* Welt mit allerdings immensen *nicht-säkularen Arealen* – Glaubensgemeinschaften unterschiedlichster Art, die größte stellt der Islam mit seinen unterschiedlichen Richtungen dar – zum Einsatz kommt und Hilfeleistungen bereitstellen will und muss, braucht sie „transversale Kompetenz und Performanz“. Denn ihr kommt die Aufgabe zu, für ihr Aufgabenfeld einen **säkularen** konzeptuellen Rahmen zu entwickeln. Er kann für eine wissenschaftlich begründete „**Praxeologie**“ (Orth, Petzold 2004) nicht anders orientiert sein, denn er muss säkulare wie religiöse Menschen erreichen, und er sollte jederzeit von Menschen, ihren Bedürfnissen, Erkenntnisständen und freien Entscheidungen entsprechend, zu überschreiten sein. Eine „**klinische Philosophie**“, die das unterstützen und gewährleisten will, muss damit in ihrem Wesen **transversal** ausgelegt sein.

Den Term „**transversal**“ haben wir Mitte der sechziger Jahre „aufgefunden“. Er „lag in der Luft“, kennzeichnete die Qualität unseres „Suchens nach vielen Richtungen“

(Sieper 1965). Inspiriert wurden wir u.a. durch die großen autobiographischen Selbstdarstellungen *Simone de Beauvoirs* – der dritte Band war 1963 erschienen, *Sartre* stand im Hintergrund. Wir haben diese Bücher kurz nach unserer Ankunft in Paris gelesen, parallel zu vielen anderen aktuellen Veröffentlichungen, etwa das Werk *Raymond Arons* „Die industrielle Gesellschaft“ (1962). Das und sein Buch „Demokratie und Totalitarismus“ (1965) bot ein Kontrastprogramm zum linken Diskurs. Die Lektüre, die Diskussionen, das war ein Leben in *Überschreitungen*, *transversalität pure*, faszinierend, voller geistiger Lebendigkeit! Vielleicht sind wir auf das Wort „**transversal**“ in Diskussionen im gruppentherapeutischen oder institutionspolitischen Kontext bei *Felix Guattari* (1964) gestoßen. Es lässt sich nicht mehr ausmachen. In den späten sechziger Jahren taucht es okkasionell bei *Deleuze* und *Foucault* auf¹³, ohne dass es spezifisch ausgearbeitet wurde oder ausgearbeitet werden wollte, denn eben das kennzeichnet diesen Term ja. Im Kontext internationaler und transkultureller Arbeit und Projekte wurde der Begriff der **Transversalität** (*Petzold* 1981) für uns im Kontext einer „**transversalen Moderne**“¹⁴ (ibid., 2005r) immer wichtiger und deshalb konzeptuell wie folgt ausformuliert:

»Ich verstehe unter **Transversalität**¹⁵ ein Voranschreiten/Überschreiten in den immer deutlicher werdenden explorativen Suchbewegungen von vielen Menschen, Organisationen, Institutionen – weltweit –, die bereit sind, nach vielen Seiten hin *Angrenzungen* zu wagen, sich also nicht primär durch *Abgrenzung* definieren und die gegenüber vielfältigen Fragestellungen, besonders solchen, die nicht aus dem eigenen Denkradius stammen, offen sein *wollen*. *Transversales* ereignet sich in regionalen und internationalen Foren und Gremien, mit TeilnehmerInnen, die aus *hyperexzentrischen* Perspektiven auf die „globalen Modernisierungsprozesse“ zu schauen vermögen, sie wahrzunehmen, sozialempathisch zu erfassen, emotional zu begreifen, kognitiv zu verstehen und zu erklären suchen. Es gilt, transversale Phänomene der Moderne in ihrer Vielfalt, Verschiedenheit, aber auch Konkordanz zu analysieren, um sie auf dieser Basis in einer Weise so zu steuern und zu nutzen, dass das Überschrittene nicht verloren geht, auch wenn man es hinter sich lässt, sondern dass es gesammelt, gesichtet, in Diskursen breit konnektiviert, kritisch-metareflektiert und integriert wird. Damit nämlich wird Innovation möglich, kann Zukunft *proaktiv* und verantwortlich geplant, ethisch fundiert und nachhaltig gestaltet (gr. *poieîn*) werden. Überschritte (*transgressions*) können dann bewusst geschehen, weil die „Ursachen hinter den Ursachen und die Folgen nach den Folgen“ (idem 1994c) hinlänglich bedacht sind. Das kennzeichnet Menschheit in einer „**transversalen Moderne**“ (*Petzold* 1981), die sich ihrer selbst und ihrer selbstinitiierten Modernisierungsprozesse in ihren positiven und negativen Potentialitäten, Prekaritäten und Destruktivitäten auf globaler Ebene immer deutlicher bewusst wird. Das böte die Chance zu kollektiven Willensbildungen, um gerechte Verhältnisse für die Menschen und um ökologische Verträglichkeit für den Lebensraum dieses Planeten zu realisieren«.

Dieses *transversale Suchen* führt unabdingbar über die Phänomenologie und Hermeneutik in eine „**Metahermeneutik**“ – so mein Begriff (idem 1971; 1991a,1988a; *Petzold, Orth* 1999) – und wird wie alles Forschen durch einen für den Menschen grundlegenden *Impetus zu explorativer Suche* motiviert (*Petzold* 2003e), die im Prinzip *transversal* ist – d. h. alle Möglichkeiten der Durchquerung von Kontext/Kontinuum zu nutzen sucht. Sie geschieht zumeist gemeinsam mit anderen Menschen, in konvivialen Gemeinschaften, in denen Entdeckerfreude aufkommt, und das Gefundene untersucht, verbunden, *interpretiert* wird: ein *kokreatives Konnektivieren*, d. h. Verbinden und Vernetzen¹⁶, ein komplexes „*Wahrnehmen, Erfassen, Verstehen und Erklären*“. Wir nannten diese „Prozessstruktur“ des Erkenntnisgewinns die „hermeneutische Spirale“ (*Petzold* 1971; *Petzold, Sieper* 1988b), weil uns das Bild eines „hermeneutischen Zirkels“ beengte, der Gedanke, in Zirkelschlüssen gefangen zu sein. Dabei waren wir uns der Problematik stets bewusst, dass es kaum möglich sein wird, aus den gegebenen Vorverständnissen herauszutreten und wirklich fundamental anders zu denken, „sich anders zu denken“, die Welt anders zu denken. Das war *Foucaults* großes Ziel: „anders zu denken“. Sein ganzes Werk kann unter diesem Aspekt betrachtet werden: als ein Weg zu diesem Ziel, als eine permanente Suche – und das geht nicht ohne **Überschreitungen** (*Foucault* 1998). Auch uns ging es in unserem Suchen, unserem Durchqueren von Wissensständen, auf unserem „*WEG*“ der Erfahrungssuche (*Petzold, Orth* 2004b; *Petzold, Orth, Sieper* 2008), um ein sich erweiterndes, **transversales Denken, Fühlen, Wollen** – kurz „**Mentalisieren**“. Das war in den sechziger Jahren für viele Menschen ein zentrales Movens: eine neues, eigenaktives, eigenschöpferisches **Mentalisieren**, das für die eigenen *Transgressionen* ausrüstete. Weil aufgrund der Involviertheit in diese Prozesse die „Exzentrizität“ fehlte, wurde dabei nicht immer gesehen, welche Dynamiken sich auf der kollektiven Ebene fanden, dass sich neues Denken als kollektive Bewegungen zu artikulieren begann – hin zu einem neuen Europa (*Petzold* 2003m), hin zu neuen Wegen der Philosophie, fort von einengenden Traditionalismen und universalistischen „Metaerzählungen“ (*Lyotard*), hin zu neuen *WEGEN* der Forschung in den Natur- und Kulturwissenschaften, zu neuen Lebensstilen (*Petzold* 2011b). Das alles war verbunden mit der „*Erfahrung der Überschreitung*. *Vielleicht wird eines Tages offenkundig werden, dass sie für unsere Kultur ebenso entscheidend ist, wie vor nicht allzu langer Zeit für das dialektische Denken die Erfahrung des Widerspruchs*. *Noch sind die Zeichen verstreut; doch die*

Sprache, in der die Überschreitung ihren Raum und ihre Erhellung finden wird, steht vor ihrer Geburt“ (Foucault 1963/1978, 36).

In diesem Milieu und dieser Zeit tauchte für uns der Begriff **transversalität** auf. Er traf genau das, was wir in unserer Suche erlebten: ein Durchqueren von Wissensströmen, Erkenntnisbewegungen. Von irgendwoher wurde ein gedanklicher „Querpass“ (frz. *transversale*) herübergespielt, den man aufnehmen oder weiterspielen konnte. Oder man initiierte selbst einen solchen Quergang. Unsere Gespräche, Diskussionen mit KommilitonInnen verliefen *transversal*¹⁷, in einem kreativen, kokreativen Hin-und-Her, in dem sich dennoch prinzipielle Vorwärtsbewegungen erkennen ließen. *Johanna Sieper* hat diese unsere gemeinsamen Erfahrungen **1965** graphisch gestaltet:

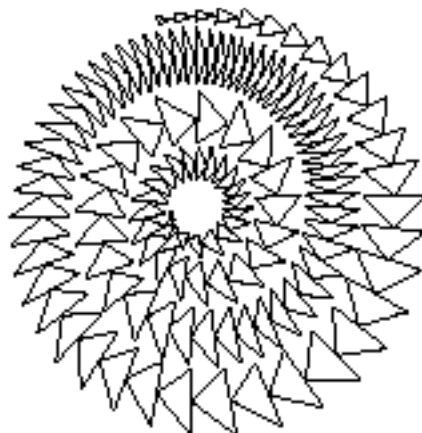


Abb. 1: Die herakliteische Spirale von *Johanna Sieper* 1965

Legende: Spiralik - Aufzeichnung gemeinsamer Gedankengänge zur Graphik:

»Die Spirale des *Heraklit* ist im Unterschied zur archimedischen Spirale, die an einem Punkt beginnt, nach hinten und vorne bzw. oben und unten „offen“. Sie hat keinen Anfang und kein Ende, ermöglicht Bewegungen nach beiden Richtungen. „Der Weg der Walkerschraube vor- und rückwärts bewegt, ist ein und derselbe“ (*Heraklit*, Fragment 22,B 59, *Diels, Kranz*). *Heraklit* sieht den Erkenntnisprozess als Strom, einen Fluss, immer in Bewegung. Man steigt nie in denselben Fluss, denn „alles fließt“. Der Strom der Erkenntnis fließt, seine Wege in

ständigen Überschreitungen suchend, durch die Jahrtausende. Seinen Anfang kennen wir nicht, sein Ende kennen wir nicht. Der Strom mäandriert mit unterschiedlichen Fließgeschwindigkeiten, zieht Transversalen durch das Land, ist nicht in ein gradlinig kanalisiertes Bett gezwungen. In ähnlicher Weise deutet die Erkenntnisspirale Prozesse unterschiedlicher Dichte an, in der Folge der dreieckigen Plateaus, die darauf verweisen: Der Blick ist an jedem Ort der Spiralbewegung nach mehreren Seiten hin offen, gibt *mehrperspektivischer Sicht* Raum. Die Erkenntnisbewegungen verlaufen in unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Das wird durch die weiträumigen und engen Führungen der Dreiecke sichtbar. Unsere Gedankenbewegungen laufen voran, zuweilen zurück, in unterschiedlichen Akzelerationen und Intensitäten. Manchmal scheinen wir anzuhalten, ein anderes Mal laufen wir in weiten Schritten voran. Wir fangen uns nicht in einen Zirkel, denn der Strom durchquert alle Bereiche und Dimensionen, er fließt weiter, hat auch Staus und Rückflüsse, Strudel, Kreisungen, überschreitet sich aber wieder und wieder. Das nennen wir „*Spiralik*“, die nicht zirkulär stagniert, sondern in „*spiraliger Progrezienz*“ weiterführt, und sei es in kleinsten Mikrobewegungen oder -windungen. Gesellschaft entwickelt sich in spiraligen Bewegungen. Kultur, Wissen, Kunst entwickeln sich in kreisenden Suchbewegungen von Differenzierungen, Integrationen und Kreationen und nicht in Linearitäten. Die Spirale ist „reine Transversalität“, die den „hermeneutischen Zirkel“ aufbricht zu einer metahermeneutischen Hyperspirale. Ein Ende unserer Erkenntnis kommt mit unserem physischen Ende, sofern es nicht eine Transformation ist – schon *Heraklit* (fr. B 27, DK) sagte, dass wir darüber nichts wissen können. Der kollektive Erkenntnisstrom aber fließt weiter ... unendlich« (Sieper, Petzold 1965; Petzold, Sieper 1988b).

Die herakliteische Erkenntnisspirale ist Ausdruck von Prozessen transversaler Kompetenz und Performanz. Sie symbolisiert ein transversales Denken, das für das intellektuelle Klima der „Mittsechziger“, das wissenschaftliche, künstlerische und soziale Leben im Paris unserer Studienjahre charakteristisch war: Offenheit nach allen Richtungen, viele Perspektiven, Blicke zurück und nach vorn, scheinbar keine Begrenzungen. Das bot für innovative Diskurse einen guten Boden. Jetzt werfen wir einen Blick aus einem Abstand von nunmehr vierzig Jahren auf unser Tun, Forschen und Entdecken in jener Zeit. Im Gespräch, in der „Ko-respondenz“ mit *Johanna Sieper* über diesen Text ist uns unsere Arbeit des Denkens – wieder einmal – mit einer exzentrischen, **hyperexzentrischen** Qualität (Petzold, Eckhoff 2005) klarer geworden. Und das ist auch ein Blick auf die sich damals bildenden Wurzeln der Integrativen Therapie und Agogik, auf Anfänge und auf das, was aus ihnen geworden ist. Über Jahre haben wir regelmässig solche „Reflexionen aus dem

Abstand“ unternommen. Und was uns dabei immer wieder offensichtlich wird, ist Folgendes: Wir lebten in Studien- und Arbeitsprozessen, in akademischen, kulturellen, klinischen, agogischen Kontexten, in denen wir beständig auf das Denken und Forschen, die kulturellen, politischen und künstlerischen Aktivitäten anderer innovativer Menschen, Entdecker und Entdeckerinnen gestoßen sind, so dass wir stets vielfältige Anregungen erhielten. Wir konnten nicht umhin, diese Anstöße aufzunehmen, uns mit den „Positionen“ (*Derrida* 1986) dieser ProtagonistInnen auseinander zu setzen, mit ihnen in **Polyloge** einzutreten, aus denen ein fortwährendes *Differenzieren* und *Integrieren* folgte (idem 1991f, 2000b, 2003a), das die Grundlage *weiterführender* Erfahrungen, gedanklicher Diskurse und realer Diskussionen bot – zu Positionsveränderungen, zu Innovationen in einer „herakliteischen Erkenntnisbewegung“ mit einem offenen Horizont. Das war unser Stil des Denkens damals, und er entwickelte sich zu einem Stil des Konzeptualisierens im Integrativen Ansatz, der aus vielen Quellen schöpfen konnte, noch weiter aus vielen Quellen schöpft und der zu einer permanenten, hermeneutisch-metahermeneutischen Suchbewegung führt. Weltkomplexität **transversal** zu durchqueren, auf den Meeren des Wissens und Noch-nicht-Wissens mutig, erkenntnishungrig und wissensdurstig zu navigieren, das ist der innere Impetus, der uns beflügelte, den wir spürten und den wir auch theoretisch zu fassen suchten, um methodische Instrumente der Exploration, der Ortung und Orientierung zu entwickeln. Der von mir gerne verwandte Begriff des „Navigierens“ (*Petzold* 1971; *Petzold, Orth, Sieper* 2000, 2008) hat übrigens nichts mit Internetgebrauch zu tun. Er ist an *Bacons* „Schiff der Wissenschaft“ angelehnt (*Francis Bacon* 1620), das mit unterschiedlichsten Flaggen bestückt, nach guter Vorbereitung (*pars preparans*) die Meere des Wissens durchquert, dargestellt auf der Titelseite von *Bacons* „Novum Organum“. Das Schiff braucht eine gute Mannschaft, die Kooperation vieler Menschen – eine Einsicht, die *Bacon* zum Promotor wissenschaftlicher Akademien und eines modernen Verständnisses von Wissenschaft werden ließ (*Rossi* 1974). Wir fühlten uns damals wie Forschungsreisende auf einem Schiff, die die Strömungen in den Meeren des Wissens erkunden.

Wir waren und sind, wie könnte es bei einem solchen Lebensgefühl anders sein, dem prozessualen „*panta rhei*“ („alles fließt“) des *Heraklit* – einem der wichtigsten Referenzphilosophen des Integrativen Ansatzes (*Petzold, Sieper* 1988b) – verpflichtet, seinem alten Bild des Flusses oder Stromes als Metapher für den

Lebens-, Erfahrungs-, Erkenntnis- und Wissensstrom (Seiderer 1999). Wir sehen die „Arbeit an sich selbst“ zusammen mit den wichtigsten Mitmenschen des sozialen Netzwerkes und auch die therapeutische Arbeit als eine *gemeinschaftliche* phänomenologisch-hermeneutische Suchbewegung im Fluss der Erfahrung, als einen gemeinschaftlichen Prozess neurowissenschaftlich fundierten, „komplexen Lernens“ (Sieper, Petzold 2002) von TherapeutInnen und ihren PartnerInnen, den PatientInnen, den Familien in dialogischen, ja *polylogischen* Prozessen, da das *familiale* und *amicale* Netzwerk, das „Weggeleit“, der „Konvoi“ (Kahn, Antonucci 1980, Petzold 1995a), der signifikanten Anderen (G.H. Mead) stets real oder virtuell präsent ist: Es sind immer mehrere Sprecher und Zuhörer anwesend, wie *Mikhail Bakhtin* (1981) deutlich macht (Petzold 2002c), die miteinander in „**Ko-respondenz**“ stehen. Sie bestimmen in Konsens-Dissensprozessen Ziele und Verlauf einer Behandlung aus einer Position der „**Mehrperspektivität**“ – womit zwei „Kernkonzepte“ der IT genannt sind (idem 2002b).

Die mehrperspektivische Betrachtungsweise beschreibt die Fähigkeit des „sensorischen Systems“, vielfältige Wirklichkeit aus unterschiedlichsten Blickwinkeln **wahrzunehmen** – aktiv, fokussierend und rezeptiv, zum Teil subliminal aufnehmend – , weist das Vermögen des „mnestischen Systems“ auf Reaktivitäten aufgrund einer Vielfalt aktivierter Erfahrungen zu **erfassen**, und schließlich als die Fähigkeit des „kognitiven Systems“, sie mit ihren Zusammenhängen vor den soziokulturellen und politökonomischen Hintergründen zu **verstehen** und die vorhandene Komplexität zu **erklären** – so der neurokognitive *und* hermeneutische Prozess (Hüther, Petzold 2011). Auf dieser Basis sind dann Problemsituationen kooperativ zu *strukturieren* und in Performanzen, Prozessen „komplexen Lernens und Handelns“ (Sieper 2001) aktiv zu **verändern** in Richtung eines engagierten **Meliorismus**.

Die „**transversal-hermeneutische**“ Bearbeitung dieses gesamten, strikt *temporalisiert* und *kontextualisiert* zu sehenden Prozesses erfordert ein **leibliches** Nach-spüren und Voraus-spüren, ein Nach-sinnen und Voraus-ahnen, ein Nach-fühlen und Vor-fühlen, ein Nach-denken und Voraus-denken. Es geht bei aller Bedeutung von reflexiver Vernunft also keinesfalls um einen einseitig rationalen Zugang, sondern um eine *kontextuell-temporalisierte* „*sinnliche Reflexivität*“ (Petzold 2003, 955; Heuring, Petzold 2003). Eine solche Hermeneutik befasst sich sowohl mit ihren **neurobiologischen** Voraussetzungen, als auch mit den sie bestimmenden

kulturhistorischen Kontextdimensionen durch Meta- bzw. Hyperreflexionen. Deshalb wird sie als „**Metahermeneutik**“ bezeichnet.

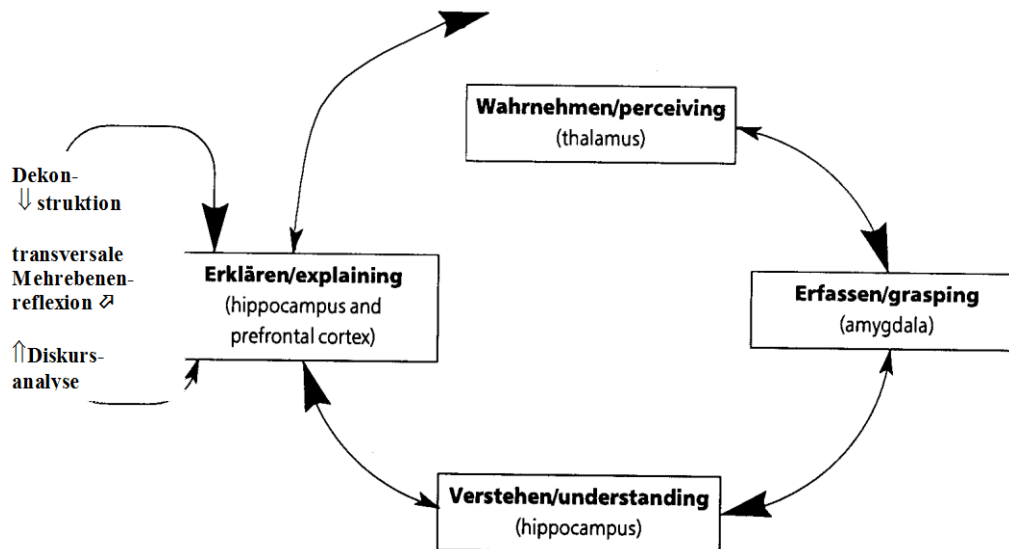


Abb. 2: Die hermeneutische Spirale „Wahrnehmen ↔ Erfassen ↔ Verstehen ↔ Erklären“ **und ihre Überschreitung des Erklärens durch** ↑ Diskursanalyse (**Foucault**), ↓ Dekonstruktion (**Derrida**), ↻ transversale Mehrebenenreflexion (**Petzold**) zu einer „Metahermeneutik“ (aus **Petzold 2002a**).

Legende und Erläuterung

Dieser spiraling progredierende, in sich rückbezügliche Prozess beginnt mit dem **Wahrnehmen** (Innen- und Außenwahrnehmung) als der Grundfunktion, die auch in der Diagnostik von Wahrnehmungsstörungen als Basis zahlreicher Verhaltens- bzw. Persönlichkeitsstörungen besondere Aufmerksamkeit erhält („Wie nimmt der Patient sich und die Welt wahr?“), denn damit ist die zweite Funktion des **Erfassens**, d.h. des *Aufnehmens*, des Erkennens bzw. Wiedererinnerns, Behaltens, Verarbeitens verbunden („Wie nimmt der Patient sich und die Welt auf, wie erfasst er, verarbeitet er das Wahrgenommene?“). Auf diesem Prozess gründet das *Verstehen* und das *Erklären*. Die Spirale ist damit in zwei Doppeldialektiken organisiert: **Wahrnehmen** ↔ **Erfassen** ↔ *Verstehen* ↔ *Erklären*, die erste als leibnahe Dialektik, die zweite

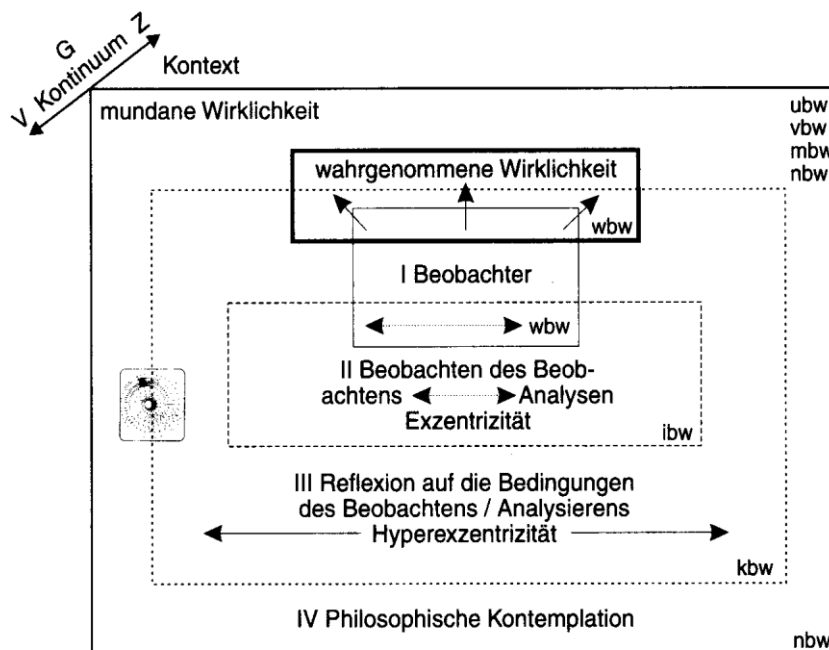
als vernunftnahe Dialektik. In ihnen konstituiert sich leibhaftige Erkenntnis, in der die Polarisierung „Aktion und Kognition“ überwunden werden kann. Im Bereich des *Erklärens* können die habituellen Erklärungsdiskurse auf der Ebene der Alltagsreflexion oder der fachdisziplinären Reflexivität durch „**Diskursanalysen**“ (sensu *Foucault*), „**Dekonstruktionen**“ (sensu *Derrida*) und „**transversale Mehrebenenreflexionen**“ (sensu *Petzold*) überschritten werden zu einem „*polyvalenten Erklären*“, das um Aufklärung der Bedingungen seiner Erklärensprozesse (der kulturellen wie der neurobiologischen) bemüht ist und die Mehrwertigkeit der *Erklärungen* hinlänglich zu überschauen versucht, wie es für die **Metahermeneutik** im Verständnis des Integrativen Ansatzes charakteristisch ist.

Eine metahermeneutische Betrachtung, die in der Tradition des späten *Ricoeur* (*Petzold* 2002h) *Synopsen* solcher mehrperspektivischen Zugangsweisen (Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik) anstrebt und *Synergien* (*idem* 1974j) theoretischer und dann auch praxeologischer Art hervorbringt, eröffnet die Chance, den komplexen *Wirklichkeiten* von PatientInnen in ihrem Lebensvollzug und den *Realitäten*¹⁸ ihrer gegebenen Lebenslagen in guter Weise gerecht zu werden. Die hermeneutische Spirale (Abb. 2) kommt in „**Mehrebenenreflexionen**“ (z.B. Triplexreflexionen, *idem* 1994a) zum Tragen. Dieser Reflexionstyp fügt der **Dekonstruktion** und der **Diskursanalyse** ein wesentliches Moment hinzu, das der **transversalen Querung** aller Wissensbestände, welches eine „**transversale Hermeneutik**“ und letztlich erst die *Synergie* der **Metahermeneutik** möglich macht. Es werden unterschieden:

Eine *reflexive Ebene I* („*Ich* beobachte und reflektiere mein Wahrnehmen“), seminaive, intrasubjektive Reflexion, basale, im hohen Maße kontextimmanente Exzentrizität, eine *koreflexive, diskursive Ebene II* („*Ich/wir* beobachten und reflektieren dieses Beobachten unter verschiedenen Optiken, *mehrperspektivisch*“ intrasubjektiv, ggf. intersubjektiv, koreflexiv-diskursiv mit Anderen), eine emanzipierte Reflexion, mit differentieller, gegenüber I weiträumigeren Exzentrizität. Sie kann zu einer *metareflexiven, polylogischen Ebene III* überstiegen werden („Wir reflektieren dies alles intersubjektiv und interdisziplinär, wir untersuchen auch bio-neurokognitionswissenschaftlich das Reflektieren selbst“), um das Beobachten des Beobachtens, die Reflexion der Reflexion auf ihre kulturellen, historischen,

ökonomischen, ideengeschichtlichen Bedingungen, aber auch auf ihre neurophysiologischen Voraussetzungen und Bedingtheiten in *polylogischen Korrespondenzen* (Petzold 2002c) zu befragen: im *Polylog* der philosophischen Ideen, im *Polylog* der wissenschaftlichen Disziplinen, im *Polylog* der verschiedenen Therapierichtungen, im *Polylog* unterschiedlicher Kulturen (nur so ist vielleicht den Fallstricken des Eurozentrismus zu entgehen), im *Polylog* der rechtspolitischen Diskurse, die sich um das Finden, Durchsetzen und Bewahren von *Gerechtigkeit* bemühen (Arendt 1949, 1986, 1993; Petzold 2002h/2009d). Das ist ein Kernmoment der III. Ebene, die durch *transversale Reflexion, Metadiskursivität, Hyperexzentrizität* gekennzeichnet ist. Richten sich die transversalen Reflexionen und Metadiskurse auf philosophische Grundlagenfragen, dann kann sich dabei der Blick dafür öffnen, dass die Betrachtungsweisen der beiden ersten Ebenen mit ihrer schlichten/seminativen Sicht auf Details (I), mit ihrer durch die analytisch zergliedernde Perspektive gegebene Betonung der Differenzen (II) oft Gesamtzusammenhänge, übergeordnete Gesichtspunkte ausgeblendet haben. Es bleibt solchen Betrachtungen in ihrer zunehmenden Emanzipation vom „Grund des Seins“ eben dieser Grund verborgen, der Boden der Lebenswelt, das Fundament des Seins/Mitseins, aus dem sich das Bewusstsein erhoben hat. Die ontologische Dimension (im Sinne der „zweiten Reflexion“ bei *Marcel* und *Ricœur*) tritt nun in das Erkennen und muss, will es tiefer in diesen Bereich eindringen, das Milieu des Reflexiven¹⁹ überschreiten zu einer weiteren Ebene hin: Die Ebene der *philosophischen Kontemplation (Ebene IV)* transzendiert die reflexiven/metareflexiven Diskurse. Sie öffnet sich der Welt als „Schauen auf die Welt“ und „Lauschen in die Welt“, in ihre Höhen, Tiefen und Weiten, in die das Subjekt eingebettet (*embedded*) ist. Sehend und gesehen (*Merleau-Ponty*), zentriert und exzentrisch zugleich öffnet sich der „Leib als Bewusstsein“, als *embodied consciousness*, als **Leibsubjekt**, dem Anderen in seiner Andersheit (*Levinas*), öffnet sich dem Sein in einer Disponibilität für die Erfahrung eines „ganz Anderen“, die allein in der Partizipation (*Marcel*), im „Verschiedensein-Verbundensein“ möglich wird. Mit dieser Erfahrung „differentiellen Mitseins“ verbleibt das zentriert/dezentrierte Subjekt nicht in meditativen Entrücktheiten, verliert sich nicht in metaphysischen Höhenflügen – und das ist das Wesentliche. Es wird vielmehr auf dem Boden dieser Erfahrungen *konkret* in Erkenntnis und Handeln, in einem Engagement für die Welt des Lebendigen (*A. Schweitzer*), in einem kultivierten Altruismus (*P. Kropotkin*), in

einem besonnen vorangebrachten Meliorismus (*L. F. Ward*), in Investitionen für menschliche Kultur, eine Kultur des Menschlichen (*H. Arendt*), die von *Hominität* und *Humanität* (*H. Petzold*), von *Ethik* und *Ästhetik* (*P. Florenskij*), „*Liebe und Gerechtigkeit*“ (*Ricœur* 1990) gekennzeichnet ist und Praxen des konkreten „*Eintretens*“ und „*Dazwischengehens*“ (*Leitner, Petzold, 2005*), eine „*thérapie juste*“ (*Petzold* 1971, 2003d) verlangt.



Legende:

- Mehrperspektivität
- Intrasubjektive Ko-respondenz
- Intersubjektive Ko-respondenz
- Interdisziplinäre, transversale Ko-respondenz

V = Vergangenheit G = Gegenwart Z = Zukunft

ubw = unbewußt, zum Teil nicht bewußtseinsfähig, *areflexiv*

vbw = vorbewußt, bewußtseinsfähig, *präreflexiv*

mbw = mitbewußt, *koreflexiv*

wbw = wachbewußt, *reflexiv*

ibw = ich-bewußt, *vollreflexiv*

kbw = klarbewußt, *hyperreflexiv*

nbw = nichts-bewußt, *transreflexiv* (vgl. *Petzold* 1988a/1991a, 264f)



„Heraklitische Spirale des Erkenntnisgewinns“
 (*Petzold, Sieper* 1988)
 ohne Anfang, ohne Ende, kontinuierlich – diskontinuierlich
 (vgl. die wechselnde Dichte der Spirale)
 voranschreitend (vgl. *Petzold* 1988n, 565)
 Dreiecke in der Spirale als mehrperspektivische Plateaus
 Kern der Spirale („Auge des Zyklons“),
 Ort „philosophischer Kontemplation“



Abb. 3: Metahermeneutische Mehrebenenreflexion für mehrperspektivisch wahrgenommene und ko-respondierend analysierte Arbeit in Therapie und Supervision (aus *Petzold* 1994a, 266).

Legende und Erläuterungen:

Ich habe dieses Modell in verschiedenen Kontexten eingesetzt: z.B. bei „metahermeneutischen Reflexionen von Ideologemen und Konzepten in der Psychotherapie“ (*Petzold, Orth* 1999, 110ff), bei der Analyse von Gewalt gegen PatientInnen im Bereich der Gerontologie (*Petzold* 1994a) oder bei der Untersuchung von destruktiven Identitätsprozessen (1996j). Hier soll es anhand einer Skizze zu meiner Arbeit in der und an der *Integrativen Therapie* kurz exemplifiziert werden.

Ebene I: Es gilt, die eigene Position, Rollen und Funktionen anhand der Beobachtung des eigenen Handelns und seiner Wirkungen in den verschiedenen „Arealen“ bzw. „Sektoren“ des Feldes²⁰ aufmerksam wahrzunehmen, zu beobachten, zu reflektieren als einen Mikroausschnitt aus der mundanen Wirklichkeit und globalisierten Realität (*Wallner* 1990), in der mein Leben und Tun sich vollziehen: Ich beobachte mich in einer Therapie, bei einer Supervision, in einer Ausbildungsgruppe, auf einem Kongress, *wachbewusst (wbw), reflexiv*. Ich sehe, wie Menschen auf mich reagieren. Daraufhin meldet sich vielleicht der Wahrheinsländer in mir: „Hilarion, sage ich dann zu mir, du kriegst schon ‘ne Menge Aufmerksamkeit, du kommst auch gut rüber, mach’s nicht zu komplex!“ \leftrightarrow *intrasubjektive Ko-respondenz*.

Ebene II: Dann schau ich mir zu, wie ich mir zuschaue²¹, ich beobachte den Beobachter, das Beobachten ist *ichbewusst (ibw), vollreflexiv*. Ich analysiere die Situation aus der *Exzentrizität*: „Ich weiß, dass ich hier auf einige Leute bedrohlich wirke. Mein Frageduktus, das Hinterfragen, die Wissensmengen, die ich zur Verfügung habe, das kann erschlagend wirken, arrogant vielleicht. Andere finden das faszinierend, wieder Andere ‘kennen sich nicht aus‘. Das alles sehe ich und frage mich: Muss ich alles sagen, was ich sage? Welche Funktion hat das für mich, welche für die ‘Integrative Therapie‘? Wie übe ich in Diskursen Macht durch Wissen aus? Sehe ich genügend von dem, was ich

sehen müsste, bedenke ich hinreichend (*good enough*), was ich bedenken müsste: von meinen Aktionen, Interaktionen, von denen der Anderen? Was blende ich aus? Bin ich mutig genug zu sagen, was ich meine sagen zu müssen?“ \leftrightarrow *intrasubjektive Ko-respondenz*. Das *punctum caecum* ist bei solchen Fragen nicht zu hintersteigen. Deshalb darf die Reflexion der eigenen *Position* keine einsame sein. Sie bedarf des anderen Blickes, des korrigierenden Feedbacks, der Koreflexion, des Polylogs mit Anderen \leftrightarrow *intersubjektive Ko-respondenz*. Dazu ist es notwendig, die eigenen *Positionen* transparent zu machen. Sie müssen deutlich deklariert werden, um Differenzqualitäten zu ermöglichen: „Ich, *Hilarion G. Petzold*, sehe mich *nicht* als einen Schulen(be)gründer in der Psychotherapie, inzwischen aber – wie mir von „Die Zeit“ zugeschrieben wurde (*Zundel 1987*) – durchaus in einem spezifischen Feld oder Bereich als eine „*Leitfigur*“ im „*neuen Integrationsparadigma*“ der Psychotherapie (*Petzold 2002g*), eine „*Leitfigur auf Zeit*“ möchte ich betonen, denn alles hat seine Zeit.

Das war und ist meine Position. Ich habe im Rahmen moderner Psychotherapie und klinischer Psychologie durch meine Lebensarbeit eine *Orientierung mit* angestoßen und *mit* vorangebracht, die insgesamt als das „**neue Integrationsparadigma**“ (*Petzold 1992g*, S. 927ff) bezeichnet wird. – Das „**alte Integrationsparadigma**“ gibt es auch, es wird z. B. von *Reil, Janet, Iljine, Ferenczi, French, Alexander* vertreten. Viele andere modernen Psychotherapeutinnen und Therapeuten arbeiten mit an der Entwicklung dieses neuen „main stream“ als Leitparadigma (klinisches *Makroparadigma*, *ibid.* S. 935). In ihm stellt das von mir und meinen MitarbeiterInnen erarbeitete „Verfahren“ als *Mesoparadigma* (*ibid.*) eine spezifische Ausprägung dar, die zu vielen ähnlichen Orientierungen und Verfahren hin in unterschiedlichem Grad der *Konnektivierbarkeit* „anschlussfähig“ ist (vgl. Abb. 1, *ibid.* S. 1032). Psychotherapeutische Verfahren kann man heute seriöserweise nicht mehr „im Alleingang“ begründen – man sollte es auch nicht. Die Zeit der „Schulengründer“ sollte vorbei sein. Diese, meine *Position*, habe ich aus der Beobachtung und Reflexion meiner Arbeit und der Entwicklungen im psychotherapeutischen Feld sowie aufgrund von Koreflexionen und von kollegialen Feedbacks aus diesem Feld entwickelt.

Ebene III: Kann diese Position gehört werden, will sie gehört werden? Diese Frage stellt sich mir, ich stelle sie vor dem Hintergrund der Beobachtungen des Feldes in Ebene 2. Aufgrund von Diskussionen, **Ko-responsenzprozessen** mit Kolleginnen und Kollegen meiner eigenen Richtung, anderer Richtungen, aus anderen Disziplinen, denn wirklich grundlegende Themen – z. B. das des Friedens, der Gefühle, des Gewissens (*Petzold, Orth, Sieper* 2010), des Sinnes, des Willens (1986a, 1995g, 2001a, 2005t; *Petzold, Sieper* 2008, 2011) – kann man ohne **transversale Diskurse** \leftrightarrow *interdisziplinäre, polylogische Ko-respondenz* nicht hinlänglich gründlich oder gar substantiell bearbeiten. Vor diesem Hintergrund lege ich mir selbst dann neue Fragen vor: „Warum argumentierst du in dieser Weise, hast du immer in dieser Weise argumentiert? Persönlich: „Hast du nicht genügend Mut, Selbstvertrauen, Bewusstsein für die eigene Qualität und Leistung, nicht genügend ‘Führungswillen‘ oder Chuzpe?“ Und aus mir spricht es – in einer *Bakhtinschen* Perspektive (*Holquist* 1990) kollektive Aspekte zu Wort kommen lassend: „Mit meiner intellektuellen Biographie und der meiner Eltern, mit dem Blick auf die vergangenen beiden Jahrhunderte, mit ihren Totalitätsphilosophien bzw. -ideologien, den Weltkatastrophen, die sie ausgelöst haben, ist es mir, ist es uns – Menschen wie mir – nicht mehr möglich, umfassende Geltungsbehauptungen zu ertragen, da wir ‘die Ursachen hinter den Ursachen und die Folgen nach den Folgen‘ abzusehen vermögen“. Ich weiß – zu einem guten Teil zumindest –, welche ‘Bedingungen des Denkens‘ hier Ausdruck finden, wer hier aus mir spricht, welches Denken, welche Vorbilder, welche Autoren, welche \leftrightarrow *interdisziplinären, polylogischen Ko-respondenzen* von Konsens-Dissens-Prozessen hier im Sinne eines „*transversalen Diskurses*“ argumentieren, eines Diskurses also, der die wissenschaftlichen Disziplinen und die kulturellen Felder quert. Ich weiß einigermaßen, welche Seiten von mir in mir sprechen – mit *Michail Bakhtin*²² muss ich mich zudem fragen: „Welche der Persönlichkeiten meines ‘pluralen Selbst‘ sprechen zu wem? Wer sind meine AdressatInnen ‘in mir‘, wer sind meine AdressatInnen ‘um mich herum‘, in meinem sozialen Feld, in meiner Leser- oder Zuhörerschaft (konsenter, dissenter, hostiler Leser/Hörer) und in welchem Diskurs, welchen Formen der Kommunikation (*Kent* 1998) stehe ich mit ihnen? Haben wir gemeinsame oder widerstreitende

Metaerzählungen (Religion, Weltanschauung, Partei)? Teilen wir die gleiche Disziplin oder Wissenstradition oder kommen wir aus 'völlig anderen Welten', fremden 'social worlds' (*Brühlmann-Jecklin, Petzold 2004*)?" – Die richtigen Fragen sind Wege zu möglichen Antworten.

Lyotards (1982) Idee vom Ende der *Metaerzählungen*, der großen Ideentraditionen, Ideologien, hatte mich unmittelbar angesprochen, genauso wie *Moscovicis* Konzept der „kollektiven mentalen Repräsentationen“ (*Moscovici 1961, 2001; Petzold 2003b*). **Warum** hat er, haben *Theodor W. Adorno, Mikhail M. Bakhtin, Jean Baudrillard, Seyla Benhabib, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Pavel Florenskij, Michel Foucault, Pierre Hadot, Julia Kristeva, John Rawls, Richard Sennett, Tsvetan Todorov* so gedacht wie sie dachten? Auf welchem Hintergrund, aus welchen Traditionen des Denkens, in welchem Strom kollektiver mentaler Repräsentationen dachten sie so? Das sind Fragen, die mich stets brennend interessiert haben, typische Ebene-III-Fragen. **Warum** muss man, kann man in unserer Zeit so denken? Und was bedeutet das für die psychotherapeutische Arbeit, die Konzeptentwicklung, für eine moderne Psychotherapie, für meine, unsere Arbeit an einer integrativen Orientierung der Therapie in einer globalisierten Welt, in einer „*transversalen Moderne*“ (*Petzold 1981, 1998a, Welsch 1988, 1996* vgl. aber auch *Sennett 2002*)? Dass man solche Fragen stellen kann, in persönlichen wie in übergeordneten Bereichen, wird möglich aufgrund der Beobachtungen und Reflexionen von Beobachtungen und Reflexionen auf dieser dritten Ebene, durch disziplinübergreifende Diskurse, Ko-respondenzen, durch Polylogie, durch *Multidisziplinarität*, die sich in *Interdisziplinarität* überschreitet und immer wieder *transdisziplinäre* Qualitäten²³ generiert.

Die **interdisziplinäre** Zugewandtheit ermöglicht dem Psychotherapeuten als Spezialisten für *individuelle* Schicksale, persönliche Biographien, zusätzlich die Sicht des Historikers als Spezialisten für *kollektive* geschichtliche Bedingungen und Zeitgeistinflüsse zu nutzen. **Interdisziplinarität** hilft ihm, den Soziologen als Spezialisten für die Einflüsse gesellschaftlicher Organisationsformen und die Probleme und Chancen, die mit ihnen verbunden sind, zu hören, um daraus Konsequenzen für die Einschätzung der Geschichte, Gegenwart und Zukunft eines Patienten oder einer Patientengruppe zu ziehen. Der interdisziplinäre **Polylog** ermöglicht es oftmals erst, relevante Fragen zu stellen. Auf diese Fragen gibt es

zahllose tentative Antworten und noch mehr neue Fragen. Mein dreibändiges, *interdisziplinär argumentierendes* Werk „Integrative Therapie“ ist ein Bündel von Antworten und es ist voller Fragen, wobei die Fragen oft die größere Bedeutung haben.

Eine Konklusion der Reflexionen auf der dritten Ebene des Mehrebenenmodells ist: Wir beginnen gerade einmal zu erfassen, was *Komplexität* ist. Wir beginnen in den Wissenschaften die Bereiche unseres Nichtwissens, die mit jeder neuen Erkenntnis exponential wachsen, zu kartieren (*Ivainer, Lengelet* 1996; *Granger* 1993) und ein wenig zu verstehen, welche Ausmaße die Ozeane unseres Unwissens haben. Um auf ihnen einigermaßen sicher *navigieren* zu können, brauchen wir das Wissen der Anderen, anderes Wissen, andere Kenntnisstände, andere Diskurse, Dialoge, **Polyloge**, weil wir jetzt *erahnen* können, was es heißt, „Mensch im Chaos/Kosmos“ (*Petzold* 2003a, S. 491), im „Chaosmos“ zu sein. Wir stehen an der Schwelle des Begreifens, was es bedeuten *könnte* – haben wir doch bereits das Genom entschlüsselt [2003] –, sich selbst zu erschaffen oder Cyborgs oder Androiden zu bauen. „Blade Runner“ (*Dick* 1982) werden die dabei auftauchenden Probleme für uns nicht lösen!

Die Instrumente unseres Wahrnehmens und Denkens wurden für den Mesokosmos entwickelt (*Vollmer* 1975), den wir immer radikaler überschreiten. Sie wurden nicht für die Welt der Antimaterie, nicht für die Unendlichkeiten des interstellaren oder intergalaktischen Raumes oder für die molekularen, atomaren, subatomaren Mikrobereiche ausgebildet. Myon- und Tau-Neutrinos werden nie Gegenstände der Wahrnehmung oder des Erlebens werden können, aber sie werden wie viele andere Erkenntnisse der Grundlagenforschung zu Determinanten unseres Weltbildes, unserer Kosmologie, zu der wir Positionen mit erlebnishaften Qualitäten entwickeln können, indem wir uns selbst als Denkende, Nachsinnende, Entwerfende erleben. Die Bedingungen unseres Fühlens, Denkens und Wollens in einer *individuellen Biographie* statten uns mit Erlebnisparametern aus, die durch *Enkulturation* (*Fend* 1971) und *Sozialisation*²⁴, beides Einflüsse der sozialen Welt, geformt wurden: von Kriegs- oder Friedenszeiten, der materiellen Lage unseres Elternhauses, Arbeit, die wir zu verrichten hatten, über unsere Lektüre, die Spiele, die wir spielten (*Petzold-Heinz, Petzold* 1985), die Lieder, die wir sangen (*Müller, Petzold* 1999) bis hin zu den Gedanken, die uns beschäftigten (*Kühn, Petzold* 1992). Mit diesen Parametern greifen wir in die Geschichte, die Geschichte unseres kulturellen, sozialen, privaten

Raumes, um sie zu begreifen – in der Regel in eurozentrischen Weisen des Denkens, Fühlens, Wollens/Nichtwollens, Handelns oder Nicht-Handelns, *bien sur!* Das gilt es metakritisch zu beachten! Aber ein solcher Zugang wird in Prozessen der Globalisierung nicht ausreichend sein. Fragen stehen vor uns: Wie werden uns „Überschreitungen“ gelingen, wenn uns fremde Kulturen nahe kommen, zu nahe treten, wenn neue Erkenntnisse alte überholen? Was geschieht, wenn wir neue Weltbilder schaffen, die „neuen Kosmologien“ uns die fast schon vertrauten „modernen“ Modelle, die natürlich auch „veralteten“, wegnehmen, wie das Modell des „Big Bang“, des vierdimensionalen Universums, das die String- bzw. Hyperstringtheorie in weitere Vieldimensionalität ausfächert zu einem Multiversum (vgl. die Arbeiten von *David Deutsch, Brian Greene, Michio Kaku* u.a.)? Welche *Transgressionen* (*Petzold, Orth, Sieper* 2000) liegen noch vor uns und wohin führen sie, in welchen Sinn, Hypersinn, in welchen Wahnsinn und Abersinn vielleicht (2001k)? Solche Fragen führen zu der vierten Ebene meines Modells, welche das reflexive Moment immer wieder auch überschreiten kann, in einem ganzheitlichen, zuweilen kontemplativen Erkennen, Erfassen, Schauen:

Ebene IV: Wenn wir uns mit unseren Seelen in den Cyberspace wagen (müssen) oder der Cyberspace in unsere Seelen hinein filtert, kaum merklich noch, was für eine Psychotherapie werden wir brauchen, denn wer werden wir sein? Wenn unser Bewusstsein, „Kaskaden tanzender Informationen“, an die Grenzen dessen kommt, was mit unserer Art des Denkens zu denken ist (1995, 2003) und mit unseren Weisen des Fühlens gefühlt werden kann, und diese Grenzen sind nahe, wird es uns möglich sein, *uns selbst anders zu denken*, werden wir uns *anders fühlen* können? Wer wollen wir werden, wer will ich sein? Wer will ICH sein, werde ICH sein? Über derartige Fragen kann man nicht nur *nachdenken*, sondern man muss dieses Nachdenken durch *Nachspüren, Nachfühlen, Nachsinnen* anreichern, durch *Vorausdenken, Prévoyance, Visionen, prevision* (of danger too), so dass es zu einer wechselseitigen Durchdringung dieser Möglichkeiten des Erfahrens kommt. Ich habe von einem „perichoretischen Erfassen“, einer wechselseitigen Durchdringung der Erkenntnisströme, -ebenen und -formen gesprochen (*Petzold* 1981e, *Schuch* 2001) – etwas, was man mit *B. Russel* (1964) als „philosophische Kontemplation“ bezeichnen kann, für die es sich in einer „perspektivischen Lebensform“ (*Tiedemann* 1993) zu öffnen gilt. Ich schlage

mich dabei oft mit dem Problem des Mutes herum (und das ist immer mit dem der Angst verbunden), wenn ich mich daran mache, mich anders zu denken, die Menschen anders zu denken, die Psychotherapie anders zu denken, anders zu *sehen* ... Visionen, die oft genug *nicht* aus meinem durch hunderte und aberhunderte Analyse- und Selbsterfahrungsstunden ausgeloteten Psychotherapeuten-Selbst kommen – denn es ist ein hybrider Anspruch, ein zu dekonstruierender Mythos, durch die Eigen- bzw. Lehranalyse oder psychotherapeutische Selbsterfahrung (*Petzold, Orth, Sieper* 2006) an alle wesentlichen Dinge des Lebens (die wesentlichsten gar) zu kommen. Die großen Geister aller Zeiten der Menschheitsgeschichte und die doch sehr begrenzten, oft ärmlichen Einsichten der psychotherapeutischen „Schulen“ in den hundert Jahren ihrer Geschichte stehen gegen einen solchen Mythos. Ich hatte noch andere Quellen, auch davon berichtet dieser Text. Meine Sichtweisen über die Menschen waren von der Kunst, der Literatur, der Kultur- und Naturgeschichte, der Naturwissenschaft, der Mystik, der Philosophie (jeweils der neuen und der alten), den großen Altruisten der Menschheitsgeschichte mehr bestimmt als von den Theoremen traditioneller, schulengebundener Psychotherapie. Diese Quellen motivierten mich, mein Denken in Richtung einer „**Humantherapie**“ zu öffnen. Meine Gedanken laufen deshalb vielfach quer zum Denken von zelotischen Schulenmonisten, zu jeder Form von Dogmatik. Meine persönlichen Visionen von Menschen und Cyborgs, meine Meditationen über diese Welt und ihre Zukunft sind, so glaube ich, weniger für die Ohren konservativer Adepten der traditionellen Psychotherapie-Mainstreams bestimmt, weniger für Gesprächs- und Erzählgemeinschaften mit traditionellen Psychoanalytikern und Behavioristen – mit *Donna Haraway* könnte ich mich gut unterhalten, *William Gibson* (1984) und *Stanisław Lem* kann ich fasziniert zuhören, mit *Sherry Turkle* (1998) könnte ich chatten. Die Frage: „Wer würde meinen Gedanken, Worten, Ideen zuhören?“ beginnt für mich zunehmend unwichtiger zu werden und es gewinnen die Fragen an Gewicht: „Wem kann ich zuhören? Mit wem kann ich denken, in *Polyloge* eintreten? Wer hat bedeutsames zu sagen, mit wem kann ich sprechen, mit wem Visionen teilen, mit wem gemeinsam **verstehen**, ... welchen *MenschenarbeiterInnen*, die wesentliche Arbeit mit Leuten machen, sich für Menschen einsetzen, kann ich mich zugesellen, ... in der Zeit, die ich habe?“ Und die Zeit, bei dem vielen Nichtwissen, um das ich weiß, das ich oft schmerzlich

spüre, ist nicht sehr lang, weil mein Wissensdurst, meine „Lust auf Erkenntnis“ mich weiterhin voranschreiten lässt und mich beständig an „Übergänge“ (Petzold 2005x) führt, denn der herakliteische Strom fließt fort. Ich bin dankbar für dieses transversale Strömen, das mir meine Lebenszeit bis jetzt ermöglicht hat: „Quid de rerum natura querimus? Illa se benigne gessit. Vita, si uti scias, longa est“ (Seneca, De brevitae vitae 2.1)²⁵.

Das Leben in und mit seinen permanenten Übergängen, die unablässigen *Transgressionen* der Erkenntnis- und Wissensarbeit, machen auch eine permanente Interpretationsarbeit notwendig. Das *geistig aktive Leben* ist als eine transversale Hermeneutik zu sehen, als ein *Weg*, als eine Biosodie gemeinsamer Überschreitungen mit allen, die im *Polylog* einer Denkgemeinschaft stehen, in welcher Leben, die Äußerungen des Lebens, Diskurse über das Leben *wahrgenommen, bedacht, verstanden, erklärt* werden sollen. Das können *real-narrative* Polyloge sein, mit Freunden im ko-respondierenden Gespräch oder *mental-virtuelle* Polyloge mit Autoren in innerer Auseinandersetzung. Diese transversale Interpretationsarbeit ist ein Prozess beständiger Sinnschöpfung, in der der Leser oder auch die Leser zu Gesprächs- oder Diskussionspartnern des Autors und dabei untereinander zu Ko-respondenzpartnern werden in einem polylogischen Netzwerk des Austauschs, das neues Wissen hervorbringt.

In einer solchen Hermeneutik verschränken sich „Schriftlichkeit und Mündlichkeit“ (Petzold 1969 II a), können im Leser/in LeserInnen unterschiedliche Lesarten entstehen und miteinander in einen Widerstreit geraten, wobei sie vielfältigen Sinn freisetzen. Die Hermeneutik Ricoeurs mit ihrer Dialektik von „Verstehen und Erklären“, die wir durch den Leibbezug um das „Wahrnehmen und Erfassen“ erweitert haben, ermöglicht eine „hermeneutische Freiheit“ durch das Prinzip fortlaufender Interpretation des hermeneutischen Materials, der Texte und Handlungsfolgen als Texten in beständigen, sinnwirkenden Überschreitungen. Das geschieht etwa, wenn ein Text, wenn gemeinsame Lektüre in die Diskussion mit Freunden, GesprächspartnerInnen getragen wird und sich hier anreichert, sich sinnstiftend überschreitet. Ich habe oft in solchen Ko-respondenzen gestanden – ich entwickelte eine *Ko-respondenztheorie sinnschöpfender Begegnung und Auseinandersetzung in Konsens-Dissens-Prozessen* (idem 1978c, 1991e). So entsteht eine *transversale Hermeneutik*, die beständig kontextualisiert, auf mehreren

Ebenen reflektiert, Materialien freisetzt, *collagiert* (idem 2001b), einen Text mit all seinen Aussagemöglichkeiten – z. B. mit anderen Texten – und weiterhin mit allen Aussagen der „inneren MitsprecherInnen“, die ich „im Sinne“ habe, verknüpft. Hinzu kommen alle „äußeren MitsprecherInnen“, die an der Lektüre oder ihrer Diskussion beteiligt sind, eine Perspektive, die uns vor allem *Bakhtin* (1929/1963, 1981) erschlossen hat. Damit werden die Aussagemöglichkeiten dieser Leser und Hörer gleichfalls in die Prozesse der Sinnstiftung gestellt. Solche Prozesse führen mit der *Collagierung* von Differentem und Konvergentem, mit der *kritischen Sichtung* der Materialien, ihrer Vernetzung im Sinne unserer „Theorie des Integrierens“²⁶ durch „**konnektivierende Integrationen**“ immer wieder zu „Prägnanzgewinn“ von Erkenntnissen. Sie ermöglichen auch in so genannten „**starken Integrationen**“, d. h. durch *kontextualisierte Interpretation* und *intentionale Sinnverdichtungen* in Mehrebenenreflexionen die „Emergenz von Sinn“, das Aufscheinen von *Relevanzstrukturen* (Petzold 2003b). Subjektiv ist das oft mit dem Erleben von „*vitaler Evidenz*“²⁷ verbunden, durch welche wiederum die Chancen von „*kreativen/kokreativen Überschreitungen*“, von Selbstgestaltung in „*souveräner Poiesis*“ zu einem Gewinn von „*persönlicher Souveränität*“ (Petzold, Orth 1998a; idem 2005ü) gegeben sind. Das kennzeichnet eine solche „**transversale Hermeneutik**“ und ihren schöpferischen Freiraum. *Ricœur* hat in seinem Ansatz die Prinzipien dieser schöpferischen „hermeneutischen Freiheit“²⁸ herausgearbeitet, die *SINN* erschließt und wieder und wieder Sinnschöpfung ermöglicht (Petzold, Orth 2005).

Letztlich sind alle Wissen schaffenden Bewegungen²⁹ im persönlichen und kollektiven Raum durch solche hermeneutische **Polylogik** gegangen, haben alle Wissenschaften auf ihren *WEGEN* durch die Geschichte ihren Fundus in derartigen kollektiven Interpretationsprozessen generiert und bringen auf diesen Wegen permanent neue Wissensstände hervor, ein nicht abschließbares Unterfangen. Auch die „Integrative Therapie“ steht in diesem sich vorwärts bewegenden Wissensstrom, sie verortet sich in der „Bewegung“ des „neuen Integrationsparadigmas“ (Petzold 2002g). Gleichmaßen schafft jeder einzelne Mensch, der als „multisensorisches und multiexpressives Wesen“ (idem 2005r) „unterwegs“ ist in seiner *Biosodie*, den Bewegungen auf seinem Lebensweg, Lebenswissen durch komplexes Erleben (idem 2005t), durch Lebenserfahrungen in pluralen Kontexten, durch polylogische Narrationen in gemeinschaftlicher, hermeneutischer Interpretationsarbeit zusammen

mit den Menschen, die mit ihm „im Konvoi“ auf der Lebensstraße ziehen³⁰. Die Bewusstheit dieses „*Unterwegs-Seins*“ führt zugleich auch zu einem Sich-Bewusstwerden „einer ‚prinzipiellen Unfertigkeit‘, ja, die Entscheidung für eine prinzipiell ‚offene‘ theoretische Position: die der **‘Transversalität’** (Petzold 2005b), einer Dynamik beständiger Überschreitung – durchaus auch überkommener Glaubens- und Geschichtsbilder. Sie trägt „dem ‚*Wegcharakter* des menschlichen Lebens³¹ Rechnung, dem heraklitschen Fluss, der *peregrinatio vitae*: der Mensch, immer auf dem Wege, *semper in via* – zur Erkenntnis, zur Freiheit, zur persönlichen Souveränität, zu sich selbst, zum Anderen, zu Sinn“ (ibid.).

Das hat natürlich für Disziplinen, die mit Menschen arbeiten, z. B. Psychologie und Psychotherapie und ihre verschiedenen Orientierungen (Psychoanalyse, Gestalttherapie etc.), sehr grundsätzliche Konsequenzen. Sie müssen einerseits als wissenschaftliche Disziplinen durch solche Prozesse kollektiver Hermeneutik gehen – diese vorliegende Arbeit aus der „Integrativen Therapie“, ihre Auseinandersetzung mit Quellen, Quellentexten und Materialien zu ihrer eigenen Entwicklung will zu solcher „collagierender Interpretationsarbeit“ (Petzold 2001b) beitragen.

Psychotherapieverfahren müssen sich andererseits aber auch, soweit sie in ihrer Praxis mit Menschen „Biographiearbeit“ machen, bewusst sein, dass sie gegenüber anderen Disziplinen in einer besonderen, ja einzigartigen Situation stehen: Zu ihren „Quellentexten“, die sie als Disziplin bearbeiten müssen, kommen auch die **Lebenserzählungen** von Menschen, die Gegenstand der Auslegung geworden sind. Bei – in weiten Bereichen – „kasuistisch fundierten“ Therapieformen, wie die verschiedenen Formen der Psychoanalyse, müssen die großen „Fallgeschichten“ als konstitutive Quellen des Verfahrens in den Blick des Hermeneuten kommen (Ricoeur 1965; Pohlen 2006). Wenn sich denn die theoriefundierenden „Fallgeschichten“ als unzuverlässig oder manipuliert erweisen, wie bei Freud (Sulloway 1991, 2009), werden damit die Grundfesten des Verfahrens, hier die der Psychoanalyse, erschüttert. Therapie im praktischen Vollzug stellt den Therapeuten immer wieder in die Position, zum Hermeneuten bzw. Kohermeneuten einer Lebensgeschichte zu werden, denn therapeutische Arbeit ist in weiten Bereichen *Auslegung des eigenen Lebens, der eigenen Existenz, des geteilten Lebens und Erlebens von Ereignissen und Geschehnissen, der gemeinsam gelebten Beziehung in Prozessen gemeinschaftlicher „therapeutischer Hermeneutik“ bewusster und unbewusster Lebenswirklichkeit* (Petzold 1988a, b). Solche hermeneutische „Biographiearbeit“

(idem 2001b) betrifft zum einen die **Biosodie**, den Lebensweg, mit all seinen Ereignissen und Geschehnissen „im Vollzug“, und zum anderen die **Biographie**, das mnestisch archivierte Geschehene, welches Lebensgeschichte geworden ist (Petzold, Orth 1993a). Die allerdings darf nicht nur als eine Aufzeichnung von Lebensgeschehen, von konkreten „events“ bzw. „chains of adverse and protective events“ (Petzold, Goffin, Oudhof 1993) gesehen werden, sie muss vielmehr auch die Entwicklung der „intellektuellen Biographie“, des „eigenen Denkens“ umfassen (idem 2002h). Das ist nämlich ein Bereich von zentraler Bedeutung für das *Selbst-, Lebens- und Weltverstehen*, der bislang in der Psychotherapie noch wenig beachtet wurde und der unabdingbar wieder in die **Hermeneutik/Metahermeneutik** und damit in die **Transversalität** führt, die eine solche Auseinandersetzung mit der eigenen Geistigkeit und mit ihrer Geschichte vor dem Hintergrund des Zeitgeistes (Petzold 1989f) und der geistesgeschichtlichen Strömungen³² mit sich bringt. Ohne eine solche Auseinandersetzung des Menschen an der Schnittstelle von persönlicher Biographie und kollektiver Geschichte kann „*persönliche Souveränität*“³³ und eine „*souveräne Poiesis*“, die selbstbestimmte Gestaltung des eigenen „*transversalen Lebens*“ durch die Entwicklung einer persönlichen Lebenskunst (Schmid 1999, Petzold 1999q), kaum gewonnen werden und ist eine aktive und bewusste Mitgestaltung der „*transversalen Moderne*“³⁴ durch ein politisch bewusstes und engagiertes Leben schwerlich möglich. Damit kommen wir wieder zum Konzept der **Transversalität**, das als Kernkonzept der Integrativen Therapie nochmals umrissen sei:

»**Transversalität** umschreibt die für die abendländische Geistesgeschichte seit der Antike so zentrale Qualität der permanenten **Problematisierung** (Foucault 1996) und die dadurch erforderliche, beständige kritische und metakritische Reflexion in **Polylogen** – das sind Dialoge/Diskurse/Ko-responsendenzen mit Vielen nach vielen Seiten –, die Vielfalt von SINN generieren, Metadiskurse, Metasprachen, Metapraxen schaffen, welche wiederum polylogisch organisiert sind. Sie treiben damit die Prozesse der **Transversalität**, d. h. der Wissensstände und Handlungsfelder durchquerenden, interpretierenden und permanent überschreitenden **Modernisierung** voran. Das ist immer mit einer Neubestimmung und Neuschöpfung der eigenen Geschichte aus dem „problematisierten“, metahermeneutisch durchdrungenen *persönlichen und kulturellen Gedächtnis* verbunden, denn Denken, Schreiben, Geschichte sind immer mehrschichtig und sie sind grundsätzlich unvollendet (so Ricœur³⁵). Das erfordert „Erinnerungsarbeit“ (Ricœur 2000, 20) und, so möchte ich hinzufügen, „Antizipationsarbeit“, *ethisch begründete, entschiedene Willensentschlüsse* dazu, was sein soll oder *nie wieder* sein darf, die es zu erarbeiten und engagiert umzusetzen gilt. Weiterhin wird „Entwurfsarbeit“ erforderlich zur *Bewahrung und Überschreitung* von Traditionen/Geschichtsbildern, die immer wieder

auch fiktionale „Repräsentation von Vergangenheit“ sind (wegen der Trugbilder durch die „Schleier der Erinnerung“, vgl. *Fried* 2004). Deshalb verlangt *Transversalität ethisch verantwortetes*, archivierendes Ablegen von dysfunktional gewordenem Überschrittenem, verlangt Bewahrung von kritisch geprüfem Bewahrenswertem (einschließlich der *metakritischen* Überprüfung dieser Bewertung und ihrer Hintergründe, vgl. *Petzold, Orth* 1999). **Transversalität** im Integrativen Verständnis erfordert verantwortliche *Überschreitungen als Neuschöpfungen* im Dienste der „Integrität des Lebendigen“ und der Entwicklung von *Hominität* und *Humanität* (idem 2003e), wieder und wieder. Sie vertritt damit keine – dem postmodernen Denken (m. E. fälschlicherweise) zugeschriebene – Beliebigkeit.« (vgl. *Petzold* 2005b)

Transversales Denken und Tun haben prinzipiell eine durchaus „ästhetische Qualität“, eine künstlerische Dimension des Erkenntnisgewinns und des „geistigen Lebens“, weshalb es als selbstbestimmte und kokreative Selbst-, Lebens- und Weltsuche zugleich zu **persönlicher und gesellschaftlich-politischer Gestaltung** drängt, der im Integrativen Ansatz eine so große Bedeutung zugemessen wird. Hier ist das „Selbst als Künstler und Kunstwerk“ in der Arbeit an der „Hominität“ des Subjekts, wird der Mensch „kreatives Medium“ und „schöpferisches Wesen“ (*Sieper, Petzold* 2001b), das die Welt in einer schöpferischen Weise sieht und verantwortlich in „**souveräner Poiesis**“ gestaltet. Die Pflege solcher *Kreativität* bzw. *Ko-Kreativität* und das Wahrnehmen einer engagierten Verantwortung sind ethische Verpflichtungen, die man durchaus als „Tugenden“ ansehen kann.

1.3 „Souveräne Poiesis“ von Humanität und Hominität durch „gelebte Tugenden“ als Praxis von Ethik

"Das Heil unseres Lebens beruht darin, dass wir das Wesen jeder einzelnen Sache zu durchschauen suchen, worin ihre Substanz bestehe, was sie verursachte. Von ganzer Seele das Rechte zu tun und wahrhaftig zu sprechen, was bleibt sonst noch, als das Leben zu genießen, indem man ein gutes Tun an das andere knüpft (*συνάπτοντα*), so dass auch nicht der kleinste Zwischenraum bleibt?"
(*Marc Aurel*, lib. V, 33, 1998, 116)

Auch wissenschaftliches Arbeiten, naturwissenschaftliche Erkundungen, konstruierende Technik³⁶, kulturelle Projekte sehen wir als erkennende und gestaltende Aktivitäten und als künstlerisches Tun im Rahmen einer, das Handeln

des Einzelnen überschreitenden „allgemeinen Kulturarbeit“. In ihr leistet das Subjekt, seine Bezugsgruppen, seine wissenschaftlichen und kulturellen „communities“ – letztlich die Menschengemeinschaft insgesamt mit all ihren Erkenntnis suchenden Aktivitäten – eine „Auslegung der Welt“. Die Menschen wirken damit in ihr und an ihr kokreativ, mitschöpferisch (*Iljine, Petzold, Sieper* 1990/1967; *Petzold* 2003e) und gelangen zu einer „**Metapoiesis**“ mundanen Kulturschaffens, die immer auch als gestaltende Entwicklung der Qualitäten von **Humanität** und **Hominität** zu sehen ist. Das sind Gedankengänge in säkularer Orientierung, die sich mit anderen Akzentsetzungen auch bei *Teilhard de Chardin* oder *Florenskij* finden. Solche Erkenntnis-, Verstehens- und Gestaltungsarbeit aus „transversaler Kompetenz und Performanz“ zeigt sich – auf den jeweiligen kulturellen Entwicklungsstufen – beeindruckend über die gesamte uns zugängliche Menschheitsgeschichte, und zwar immer verbunden mit ethisch reflektiertem und verantwortetem Handeln: Wir finden sie in den Ansätzen vieler Denker – von *Heraklit, Aristoteles, Grossetestes, Bacon, Cavendish* bis *Kant*, aber auch bei *Goethe* und *den Brüdern Humboldt* und natürlich bei den großen Denkern der Gegenwart wie *K. Lorenz, B. Russel, A. N. Whitehead*. Diese kokreativen und zugleich sittlich fundierten Ansätze überschreiten sich immer wieder selbst in der *Triade von Naturwissenschaft, Kulturwissenschaft und Kunst* und lassen dabei einen Typus von *Transversalität* aufscheinen, der sich zur Moderne hin immer weiter verfeinern konnte. Wir finden ihn etwa bei der bis heute nie wirklich gewürdigten „wissenschaftlichen und persönlichen Hermeneutik“ *Goethes*, die wieder und wieder in die spezifische „soveräne Poiesis“ dieses Dichters, Anatomen/Naturforschers, Kulturtheoretikers und Staatsmannes führt. Dieses dynamische, prozessuale „*hermeneuo*“, das bei *Goethe*³⁷ exemplarisch ersichtlich wird, ist eine *multisensorisch* fundierte und *pluriform* ausgerichtete Anschauung der Welt (man lese die „Italienische Reise“, September 1786 bis Mitte 1788 unter diesem Gesichtspunkt). Es ist eine Auslegung, die immer auch gesellschaftliche Dimensionen und die eigene Situation mitreflektiert und z. T. „*intermedial*“³⁸ konzipiert ist, wie die großen autobiographisch bestimmten Romane von „*Werther*“ bis zu „*Dichtung und Wahrheit*“ und „*Wilhelm Meister*“ zeigen. Einem solchen prozesshaft-transversalen Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Wollen, das in ein ethisch verantwortetes Gestalten, zur **Poiesis** führt, ist der Integrative Ansatz verpflichtet. In dieser Linie wächst seine **Hermeneutik**, die das „Wesen jeder einzelnen Sache zu durchschauen sucht“ (*Marc*

Aurel) und „unterwegs ist“ (*Petzold, Orth* 2004b) zu einer **Metahermeneutik**, welche immer zu Formen der **Praxis** und der **Metapraxis** im Dienste dieser Welt des Lebendigen und der in ihr lebenden Menschen führt.

In unserer Zeit einer hohen Zugänglichkeit von Wissenssystemen und einer Vielfalt von Bildungschancen – für immer größere Populationen, wenngleich an vielen Orten der Welt ein „Recht auf Bildung“ als Menschenrecht noch aussteht und es an faktischen Bildungsmöglichkeiten fehlt – hat solche **transversale Hermeneutik** und **souveräne Poiesis** die Chance, in die Breite zu wirken und damit die Entwicklung von **Hominität**, von **Humankultur** und **Humanität** voran zu bringen – weltweit. Das bietet weitere Chancen: ein sich vertiefendes Selbstverständnis des Menschen und des Menschlichen und eine sich steigernde Fähigkeit allgemeinmenschlicher mondialer Poiesis, die – in allen Schwierigkeiten, die die von uns verursachten Weltsituationen mit sich bringen – neue Anfänge ermöglichen wird. „La nouvelle origine, qui adviendra peut-être à partir de notre incertaine agonie planétaire, devrait être le début de l’humanisation“ (*Morin* 2001, 274). Die Potentiale des Menschlichen sind immens, darin stimme ich mit der visionären Sicht von *Edgar Morin* völlig überein: „Das Mysterium des Menschen ist mit dem Mysterium des Lebens verbunden und dem Mysterium des Kosmos, denn wir tragen das Leben des Kosmos in uns - Le mystère humain est lié au mystère de la vie et au mystère du cosmos, puisque nous portons en nous la vie de cosmos“ (ibid. 271). Mit einer solchen kosmologischen Sicht entgeht man der Gefahr eines „bloß Humanen“ (*Kierkegaard* 1953, 106), eines **flachen Humanismus**, wie er weitgehend die „Humanistische Psychologie“ kennzeichnet (*Petzold, Orth, Sieper* 2010, 379), die weder eine engagierte Leidenschaft für Menschen hervorgebracht hat – realisiert etwa in einem rigorosen Altruismus, konkreten Projekten der Hilfeleistung oder politischen Meliorismus (*L. F. Ward* 1883, 1906) – noch, wie *Freud*, über die dunklen Dimensionen des Menschen Erhellendes beigetragen hat. Sie ging auf die brennenden Fragen „nach der Natur des Menschen, nach Aggressivität und Destruktivität nicht näher ein, und die Themen Unterdrückung und Gewalt, Massenvernichtung, Faschismus, Rassismus und Antisemitismus, wurden, falls überhaupt, nur kurz angesprochen“ (*Fahrenberg* 2004, 52, vgl. aber *Petzold* 1986h; 1996j; 2006h). Auch fehlt eine Konzeption umfassender Menschen- und Menschheitsbildung (etwa in Sinne von *Herders* Humanitätsidee, *F. H. Jacobis* Wertschätzung der Empfindung oder *Goethes* und *Humboldts* Vision der Selbst- und

Menschenbildung, welche in Goethes Alterswerken, im Wilhelm Meister und im Faust II, über die ästhetische Betrachtung der Welt hinaus zu einer engagierten, auf das Gemeinwohl zielenden Ausrichtung überschritten wurde³⁹) oder eine Vision für ein gutes Miteinanderleben in dieser Welt und einen pfleglichen Umgang (*cuidado*) mit ihr (vgl. dagegen Ilich 1975; Boff 2002; Petzold 1978c). Es wird Zeit, diesen flachen, individuumszentrierten Humanismus in den kritischen Blick zu nehmen, um ihn zu überschreiten – und das ist in viele Richtungen möglich: hin zu humanitären Aktionen, hin zu Politiken der Humanität (Regner 2005; Petzold, Regner 2005; Leitner, Petzold 2005), hin zur Vertiefung und Verbreiterung des Humanitätskonzeptes, hin zu Formen geistiger Gemeinschaft, hin zu Wegen einer „säkularen Mystik“⁴⁰, wegen denen SINN gewonnen werden kann (Petzold, Orth 2005a, b). Die Idee „säkularer Mystik“ im Kontext eines klinischen Verfahrens ist durchaus bedenkenswert, weil damit ein säkular fundiertes Konzept des „geistigen Lebens“ (Petzold, Orth, Sieper 2010) auch für den klinischen Bereich, der im theorie- und forschungsgeleiteten und -überprüften Handeln gründet (Steffan, Petzold 2001), eine Option werden kann. Professionelle Therapie muss – das ist meine Überzeugung – auf empirische und szientistische Grundlegungen Wert legen, etwa was ihre Wirkungen und Nebenwirkungen (Märtens, Petzold 2002) anbelangt. Aber das darf nicht mit unbilligem Reduktionismus einhergehen. Sinn- und Wertfragen, Positionen zu Themen des Lebens und Sterbens, Glaubens und Unglaubens, zu Fragen der Natur und des Kosmos gehören transkulturell zur Eigenart des *homo sapiens sapiens* genauso wie die Ekstase, das ästhetische Überwältigtsein, die meditative Versunkenheit – sie ist auch in nicht-religiöser Qualität möglich wie durch Zen oder der Praxis „ontologischer Erfahrungen“⁴¹ – und deshalb muss all das im Themenkanon und Möglichkeitsraum therapeutischer, Salutogenese fördernder und persönlichkeitsentwickelnder Verfahren und Maßnahmen enthalten sein in säkularer Ausrichtung (Petzold, Orth, Sieper 2009). Das kann und darf aber nicht heißen, dass die Erträge der „religiösen Mystik“ unbeachtet oder gar gering gewertet werden sollten. Sie gehören zum Erbe der Menschheit und diese verdankt den mystischen Intuitionen, Erkenntnissen und Visionen sowie der durch sie fundierten humanitär-karitativen Praxis tiefe Einsichten über das Wesen des Menschen über den Kosmos, über die Liebe, den Glauben, die Hoffnung, die Schönheit und über jenen Bereich, den die Mystiker als „Transzendenz- oder Gotteserfahrungen“ beschrieben haben und der sich, da er transkulturell zu finden ist, als ein gemein menschlicher Bereich

erweist, der nicht ignoriert werden darf. Die Werke des *Plotin*, des *Dionysios Areopagita*, des *Isaak von Niniveh*, des *Rumi*, des *Ghasali*, des *Luria (Isaak ben Salomo Aschkenasi)*, des *Eckhart*, der *Hildegard von Bingen*, der *Therese von Avila*, der *Marguerite Porete* – um nur einige wenige aus vielen großen MystikerInnen zu nennen – eröffnen Ozeane eines „anderen Wissens“, dessen Schätze immer noch zu heben sind, in jeder Epoche neu. Denn das sind keineswegs nur weltenthobene oder zeitgebundene Visionen: nein, es handelt sich hier, wie *Dorthee Sölle* (1999) zeigen konnte, um Formen eines durchaus auch heute noch relevanten Lebens- und Widerstandswissens, das in Formen der „Weisheitstherapie“ kostbar werden kann, indes nicht spiritualisierend vernutzt werden sollte (*Petzold, Orth, Sieper* 2009, 2010). Im Hinblick auf die Entwicklungen der Konzepte des Menschen und des Menschlichen in der Geschichte und Gegenwart offenbart sich eine große Vielfalt (*Fahrenberg* 2004; *Petzold* 1984a). Auch die immer beständigen **Überschreitungen** zeigen sich deutlich; in dieser Bewegung ständiger Neuinterpretationen und Neugestaltungen von **Hominität** und **Humanität** aus „transversaler Kompetenz und Performanz“ ist kein Ende abzusehen (*Petzold, Sieper* 2011).

„**Hominität** bezeichnet die Menschennatur auf der individuellen und kollektiven Ebene in ihrer biopsychosozialen Verfasstheit und ihrer ökologischen, aber auch kulturellen Eingebundenheit mit ihrer Potentialität zur Destruktivität/Inhumanität und zur Dignität/Humanität. Das Hominitätskonzept sieht den Menschen als Natur- und Kulturwesen in *permanenter Entwicklung durch Selbstüberschreitung*, so dass Hominität eine Aufgabe ist und bleibt, eine permanente Realisierung mit offenem Ende – ein *WEG* der nur über die Kultivierung und Durchsetzung von **Humanität** führen kann“ (idem 1988t, 5, vgl. 2003e).

Wegen der sich beständig überschreitenden Realität von Hominität als Idee und gelebte Praxis vertreten wir eine **Transversale Hermeneutik**, die in ihrer fortwährenden Auslegungs- und Gestaltungsarbeit in eminenter Weise zukunftsgerichtet ist. Sie muss die Zukunft, unsere Zukunft, aus radikaler Reflexion unseres Menschenwesens „poietisch“ auslegen, d. h. Gestaltungsimpulse schaffen, die über eine „reflexive Modernisierung der Moderne“, wie sie von *Beck, Giddens* und *Lash* (1998) diskutiert worden ist – sie wollten sie sogar „auf den Weg“ bringen – noch hinausgehen muss. Sie muss jede Moderne (auf die „zweite Moderne“ der

Autoren werden weitere folgen), muss die *grundsätzliche Transversalität* der Modernisierungsprozesse mit ihren Dynamiken vor dem Hintergrund der Entwicklung der Hominität über die Jahrtausende betrachten, die Entwicklungen und Verharrungstendenzen anthropologisch in den Blick nehmen, nicht mit der Zielsetzung der bisherigen Anthropologien, nämlich herauszufinden, was denn das „*Wesen des Menschen*“ letztendlich sei, sondern um daran zu arbeiten, *das Wesen des Menschen weiter zu entwickeln und zu erschaffen*. Den umfassenden Bewegungen der „Enttraditionalisierung“ (ibid. 13) hat der derzeit auflebende Traditionsfundamentalismus (islamischer, jüdischer und christlicher Provenienz) auf Dauer nichts entgegenzusetzen. Es ist ein Sich-Auflehnen, letztlich ein Vermeiden-Wollen der unausweichlichen Fragen, *was und wie wir sein und werden wollen* und durch welche **Poiesis** wir dahin gelangen. Denn für den klarsichtigen Blick ist es unübersehbar geworden, dass wir auf dem Wege sind, unsere eigenen *Demiurgen* (Demiurg = griechisch „Handwerker“) zu werden. Das menschliche Genom ist entschlüsselt. Molekular- und Neurobiologie, Bioinformatik und Gentechnologie machen in beständig akzelerierendem Tempo Fortschritte, die jetzt schon Eingriffe in das biologische Substrat unseres Menschseins ermöglichen. Der *Demiurg* war in *Platons* Dialog „*Timaios*“ der Weltbaumeister, der den geordneten, beseelten und vernunftbegabten Kosmos aus der chaotischen Materie nach ewigen Ideen formte. Bei *Plotin*, diesem großen Visionär, ist es der aus dem Einen entspringende Geist (νοῦς), der die Vielfalt der Welt aus sich freisetzt, die damit an diesem Einen partizipiert. Heute beginnt mehr und mehr der Mensch die Stelle des großen Weltpoeten einzunehmen, indem er auf dem Wege ist, sein eigener *Demiurg* zu werden. Diese biotechnologischen Entwicklungen zu „*autodemiurgischen*“ Aktivitäten, wie ich generalisierend Gendiagnostik, therapeutisches Klonen, Keimbahntherapie, Gentransfer, Stammzellenforschung, Verwertung von so genannten „Präembryonen“ usw. bezeichne, werfen für unsere Rahmen des Denkens in den „aufgeklärten“ Kategorien des 19. und 20. Jahrhunderts und ihrer kryptoreligiösen Hintergründe, den nicht aufgeklärten, wuchernden **Diskursen** (sensu *Foucault* 1998; *Bublitz* et al. 1999) unseres „humanitär-demokratischen Untergrundes“ immense ethische Probleme auf, wie die *Sloterdijk*-Debatte zeigte. In seinem Vortrag, am 17.7. 1999 auf Schloss Elmau zum Thema „Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus“, glaubt er ein Ende der humanistischen Epoche und ihres Strebens nach Zivilisierung des

Menschen durch Religion und Bildung „diagnostizieren“ zu können, und er sieht in den modernen „Anthropotechniken“ – in meinem Sinne *autodemiurgische* Techniken – ein potentielles Instrument zur „Selbstzähmung“ der Menschheit. Die Aufregung war groß und zeigte: *Wir haben noch keine Ethik für das 21. Jahrhundert*. Inzwischen hat sich viel ereignet: Die Molekularbiologie, die Gentechnologie sind weitergaloppiert, die Maßstäbe haben sich in dieser kurzen Zeit schon verschoben. Die Öffentlichkeit beginnt sich an den Gedanken „medizinisch notwendiger“ genetischer Eingriffe zu gewöhnen. Die Science Fiction hat die Welt der Androiden, Klone, Replikanten, des „genetic design“ schon lange entworfen und auch das führt zu einer „*schleichenden Selbstverständlichkeit*“. Aber schleichende Prozesse sind nicht wünschenswert, denn es muss in einer offensiven, bewussten und verantworteten Weise an diese Fragen herangegangen werden: mit den Perspektiven einer rasant zunehmenden Weltbevölkerung, eines nicht durch Nachhaltigkeitsappelle einholbaren Verbrauchs natürlicher Ressourcen, einer massenhaften Dekompensation menschlicher Immunsysteme durch Schadstoffbelastungen oder Pandemien, aber auch durch das nicht zu bremsende Begehren des Menschen, die Ressourcen unserer Biologie auszuschöpfen, unsere Lebenszeit, unsere Gesundheit, unsere zerebrale Kapazität zu steigern. Diese Themen und die damit verbundenen Fragestellungen werden nicht durch konservatives Abwiegen gelöst, sondern nur durch neue Visionen und neue, umsetzungsgewisse ethische Maximen. Noch ist allerdings die Frage offen, wie sie aussehen und gewährleistet werden sollen. Die Wissenschaft ist trotz aller überhitzten Entwicklungsdynamik hier im Verzug. Noch langsamer ist die Politik. Es sieht nicht aus, als ob die Wissenschaft sich an den Werten traditioneller christlicher Ethik orientieren wird. Was sollte sie auch für einen koreanischen oder chinesischen oder iranischen Forscher besagen? Es sieht nicht so aus, als ob Wissenschaft heute auf dem Wege der „*epistrophe*“, der Rückkehr zum Einen ist – sei es nun im Sinne *Plotins* oder der christlichen Mystagogie gedacht (*Petzold* 1967II e, 1971II b), und auch auf der Suche nach dem „*satori*“, dem „*bodhi*“, der erleuchtenden Erfahrung des Wesens allen Seins, wie es die buddhistische Tradition vertritt, ist der Wissenschaftsbetrieb nicht. Was mir bedrohlich erscheint ist, dass man von diesen Weisen und Möglichkeiten der Weltsicht zunehmend nichts mehr weiß, denn wovon man nichts weiß, dazu kann man keine Visionen entwickeln. Es ist m. E. für alle Wissenschaftler nützlich, *Plotins* Enneaden zu lesen und das Tripitaka (Pali-Kanon) –

allein um der Bildung willen, Bildung in einem umfassenden Sinne verstanden. Dass solche Lektüre für ein wissenschaftliches Verständnis fruchtet, zeigt das bedenkenswerte Werk von Varela und MitarbeiterInnen „Der Mittlere Weg der Erkenntnis. Der Brückenschlag zwischen wissenschaftlicher Theorie und menschlicher Erfahrung“ (1992), das die Rezeption buddhistischer Perspektiven nutzen konnte, ohne in transpersonale Spekulationen abzuheben. Die Auseinandersetzung von Wissenschaftlern jedweder Disziplin mit Kernbeständen von **Menschheitswissen**, das ihnen durch ein „Studium generale“ in ihrer Grundausbildung und – das erscheint mir wichtig – in ihrer fortgeschrittenen Ausbildung *nachhaltig* vermittelt wird, scheint mir eine Strategie gegen Horizont defizientes Spezialistentum zu sein, denn Fachidiotentum bringt Idiotien hervor, da kann man gewiss sein. Wissenschaftliche Engführungen können nicht das für unsere Welt- und Menschheitsprobleme notwendige „*Wissen mit Tiefen- und Breitenrelevanz*“ generieren, ein Wissen, das nicht nur Informationen akkumuliert, sondern auch dafür geeignet ist, perspektivisch Welt zu gestalten, heute und morgen - weitsichtig und verantwortlich. Von der **Poiesis** der Wissenschaft, wenngleich nicht allein von ihr, wird wesentlich die Antwort auf die Frage Morins (2001, 275) abhängen: „Pourrons-nous un jour *habiter poétiquement la terre?* – Werden wir eines Tages die Erde auf eine poetische Weise bewohnen?“ Die Schönheit der Poesie im Herzen und im Sinn, muss man danach streben, diese Frage durch eine positive „poetische“ Gestaltung des gemeinschaftlichen Lebens auf dieser Welt im Dienste der Entwicklung von Hominität und Humanität zu beantworten.

Mit dieser Referenz zur Poesie wird deutlich, dass es keineswegs nur die Wissenschaft in ihrer Ausprägung als Naturwissenschaft ist und sein kann, die diese weltgestaltende **Poiesis** bestimmen sollte, sondern es ist hier die *Gesamtheit menschlicher Kulturarbeit* gefordert und einzubeziehen, und zu der gehören Kunst und Philosophie. Auch religiöses Denken, das sich nicht in fundamentalistischen Perpetuierungen verfestigt hat, sondern *überschreitenden* Entwicklungen Raum gibt, kann wertvolle Beiträge leisten (Habermas 2005), wie im christlichen Diskurs das Werk bedeutender TheologInnen zeigt. Genannt seien von evangelischer Seite beispielhaft Dietrich Bonhoeffer (Bethge 1984; Neumann 1990) und Dorothee Sölle (1975, 1999), von katholischer Seite Karl Rahner (Vorgrimmler 2002) und Hans Küng (1995), letzterer mit seinem bedeutenden Projekt „Weltethos“, und von orthodoxer Seite der russische Universalgelehrte und Theologe Pawel Florenskij (1997; Bychkov

1998) und der Sophiologe *Sergej Bulgakov* (*Bird* 1995; *Bird, Jakim* 1998) – die Bedeutung der Mystik wurde schon erwähnt.

Transversale Überschreitungen in „kulturpoietischer“ Ausrichtung dürfen keine ausschließenden Tendenzen haben, denn für die die Entwicklung einer zukunftsfähigen „mondialen Kultur“, die ein gutes Zusammenleben auf dieser Welt und eine Entfaltung der „transgressiven Potentiale“ des menschlichen Wesens anstrebt, ist die „Konnektivierung“ aller kulturschöpferischen Initiativen und Kräfte, ihr kokreatives Zusammenwirken erforderlich (*Petzold* 2009k). Das schließt auch die als „autodemiurgisch“ gekennzeichneten Bestrebungen ein, die dekonstruktiv geprüft, metahermeneutisch ausgeleuchtet und in verantwortete Gestaltungsstrategien einbezogen werden müssen, da Verbotsregelungen keine Lösungen bieten. Wir können hier auf unsere Innovationsfähigkeit und Kokreativität vertrauen und müssen uns genauso auf unsere Fähigkeit zu ethisch konsistentem Handeln verlassen – die Zahl der Staaten in der Menschheitsgemeinschaft, die hier verlässlich geworden sind, ist sehr groß geworden. Das gibt Anlass zur Hoffnung, so lange dieses Vertrauen ein wachsameres und mutigeres ist.

Damit aber kommen wir wieder zu dem verschiedentlich schon erwähnten Thema der **Tugenden**, für das es eine neue Sensibilität zu geben scheint (*Sennett* 2002; *Dahrendorf* 2006; *Petzold, Orth, Sieper* 2010) und deren Praxis und Pflege ein immer größeres Thema werden wird, weil das Leben nicht nur von „habituellen Gleichgültigkeiten“ und der „Banalität des Bösen“ (*Arendt*), zu denen Menschen fähig sind, bestimmt werden kann oder von der Gier nach Reichtum und Macht, von denen man sich Sicherheit erhofft – letztlich gegen das Wohl der irgendwo im Elend lebenden und sterbenden Mitmenschen. Hier liegen, in der Tiefendimension betrachtet, die Triebfedern des neoliberalistischen Turbokapitalismus. Das Leben kann auch nicht allein durch formales Recht reguliert werden. Tugenden müssen mehr leisten als Negativitäten zu begrenzen. Sie müssen als **„Essenz gesellschaftlicher Kultur“** – ich habe von „Humanessentialien“* gesprochen –

*„Unter **Humanessentialien** werden „Kernqualitäten des Menschlichen“ (*human essentials*) verstanden, wie sie sich im Verlauf der Hominisation bzw. Humanevolution durch die „Überlebenskämpfe“ und die „Kulturarbeit“ der Hominiden herausgebildet haben: **kollektive Wertsysteme, Wissensstände, Praxen des Zusammenlebens als „komplexe mentale Repräsentationen“**, die eine Synchronisation von Menschengruppen in ihrem Denken, Fühlen, Wollen und Handeln zu „Überlebensgemeinschaften“ erlauben – z.B. Altruismus, Gerechtigkeit, Solidarität, Konvivialität, Würde, Integrität, Schuldfähigkeit, insbesondere *Menschenrechte, Grundrechte*, die **Humanität** ausmachen. Die **Humanessentialien** „puffern“ die artspezifische Aggressivität des Sapiens-Sapiens-Typus und ermöglichen „Kulturarbeit“ als kooperative, kokreative Entwicklung von Wissen, Kunst, Technik, Gemeinschaftsformen. In ihrer Gesamtheit machen diese Essentialien die

wirksam werden und die Qualität dieser Kultur bestimmen, in einem Zeitalter der Globalisierung weltweit!

„Tugenden sind die gelebte Praxis von Ethik“.

Man glaube nicht, dass die überall beschworene Qualität „humaner Gesellschaften“ aus Gesetzen, Verwaltungsvorschriften, Gesetzesnovellierungen, Verwaltungsreformen, Schul- und Studienreformen, Wirtschaftsreformen gar, „emergieren“ wird. Tugenden müssen „getan“, gelebt, verwirklicht werden durch konkrete Menschen und Menschengemeinschaften. Allein das Faktum, dass „Tugend“ ein „nur noch selten gebrauchter Begriff für die geistig-seelische Fähigkeit des Menschen, das Gute zu verwirklichen“ (Brockhaus multimedial 2005, Tugend) geworden ist, muss als ein Alarmzeichen erster Ordnung gesehen werden.

Tugenden können nicht „verordnet“, werden, sie sind zu pflegen, zu kultivieren, vorzuleben in persönlichem Bemühen, in Gewissensarbeit, Erziehungsarbeit, Beziehungsarbeit, in staatsbürgerlichem Engagement, in der Lebenspraxis von Menschen in allen Bereichen des Lebens an allen Orten, zur „Gewährleistung der **Integrität** von Menschen, Gruppen, ökologischen Gegebenheiten“ (Petzold 1978c), in gefährdeten Lebensräumen und Sozialwelten. Das wird nicht mehr nur eine Sache gutwilliger Bemühungen um Moral und Ehrenhaftigkeit (die wegen ihrer so oft erkennbar gewordenen Verlogenheit in Verruf geraten sind). Ich plädiere für die *Pflege von Tugenden* und ihre Reintegration in die aktive und engagiert betriebene gesellschaftliche Bildungsarbeit – die öffentliche wie die private. Was denn die Tugenden seien, die es zu praktizieren gilt? Als ein Mindestprogramm allein die Gewährleistung, Wahrung und Weiterentwicklung der in den großen demokratischen Konstitutionen und den Menschenrechtskonventionen niedergelegten Werte. Damit wird der Tugendbegriff alles andere als demodiert, er wird eine Frage der Selbsterhaltung für die Zivilgesellschaft, eine Frage des Überlebens für die einzelnen Bürger solcher Gesellschaften, denn sie geraten in einen inflationären Strudel des Werteverfalls durch gravierende infrastrukturelle Veränderungen: Verelendung als

Hominität aus, die spezifische Menschennatur, welche in *permanenter Entwicklung* ist – gegenwärtig gekennzeichnet durch Entwicklungen zu einer *globalisierten Humankultur*. Als „basale *Humanessentialien*“ werden das prinzipielle und unaussetzbare Lebens- bzw. Existenzrecht des Anderen (*Koexistenzaxiom*) aus der Qualität seiner **Hominität**, die ihm auf gleicher Ebene mit allen anderen Menschen gemeinsam ist (*Consors-Prinzip*), gesehen. In diesen Annahmen gründen alle Menschenrechte“ (Petzold 2003 b/2006 i).

Streuereffekte von Globalisierung, gerontotrophe Entwicklungen (*Petzold* 2004) durch Überalterung einerseits und Mangel an Kindern und jungen Menschen andererseits (*Schirmacher* 2006a). All das führt zu einem Verfall von „erlebten Werten“, wie sie in familialen Netzwerken mit mehreren Generationen erfahrbar werden und nur dort zu einer Sozialisation „verinnerlichter, verkörperter Werte führen“.

Öffentlichkeitswirksam, zuweilen an der Grenze zum Sensationistischen, hat *Schirmacher* (2004, 2006a, b) bedrückende Fakten zusammengetragen. In der Tat ist die „Familie ein Trainingslager für Gefühle, für Nächstenliebe“, das zunehmend entvölkert wird. „Man muß Kinder aufwachsen sehen, um Zuneigung und eine fürsorgliche Mentalität zu entwickeln“ (idem 2003b, 87). Die Vereinzelung von Kindern, die Vereinsamung von Alten, die progredierende Fragmentierung in Gesellschaften (*Sennett* 1987), die keinen Gemeinsinn pflegen – Gemeinsinn, auch so eine vernachlässigte Tugend – wird zu einem bedrohlichen Problem – man phantasiert schon ein Leben „unter Wölfen“ (*Der Spiegel* 10, 2006, 76ff.) –, denn Konvivialität gehört zu den Grundbedingungen menschlicher **Integrität**. Es gilt nach wie vor: „Wird die Integrität eines Menschen bedroht, so wird auch meine Integrität gefährdet, denn ich muss immer damit rechnen, dass mir ähnliches geschehen kann“, wie ich vor bald dreißig Jahren schrieb (*Petzold* 1978c, 24). Diese Erkenntnis „hat weitreichende Konsequenzen. Sie impliziert eine fundamentale Sorge (*caring*) um und in Verantwortung für den anderen Menschen und diese Welt. Sie führt jede 'Ohne-Mich-Haltung' ad absurdum“ (ibid.) und fordert Engagement für den Anderen, diese seltene **Tugend**. Eine solche Haltung ist letztlich aber auch Selbstsorge, Sorge für die eigene und unsere Integrität (In-Group-Caring). Der Wert der menschlichen Sorge und Fürsorge wurde über die kollektiven Erfahrungen in der Menschheitsgeschichte erkannt – an allen Orten, in allen Kulturen – und erhielt damit die Qualität von etwas „in sich Wertvollem“ (*Petzold* 2003d; *Petzold, Orth, Sieper* 2010), das transkulturell erkannt und anerkannt werden kann. Darin liegt eine Chance, wie ich in meiner evolutionstheoretisch begründeten Gerechtigkeitstheorie zur Genese von Werten ausgeführt habe (ibid.), die Chance, Out-Group-Hostilität zu überwinden und jeden Menschen in seiner Qualität als Mensch, und das heißt letztlich die Menschengemeinschaft, in das In-Group-Caring einzubeziehen. Das allerdings wird eine radikale Auseinandersetzung mit unseren evolutionsbiologischen Mustern der Zugehörigkeit und mit unseren Mechanismen der Gesamtfittes durch Begünstigungen von Verwandten (*Buss* 2004, 101ff; *Petzold* 2006p, 2011b; *Hüther,*

Petzold 2011) und In-Group-Zugehörigen und der Ausgrenzung, ja Benachteiligung von Nichtzugehörigen erforderlich machen, denn diese Muster wirken stark. Die demographischen Veränderungen in unseren gerontotropen Gesellschaften mit ihrem „Minimum“ an Kindern – und wir sind in Deutschland schon unter dieses Minimum gefallen (*Schirmacher* 2006a; *Petzold, Horn, Müller* 2010) – werden uns zu solchen Auseinandersetzungen und zu Einstellungs- und Verhaltensänderungen zwingen, wollen wir nicht in *devolutionäre Verhältnisse* stürzen (*Petzold* 1986h). Denn es werden für große Gruppen keine tragfähigen Verwandtschaftsnetze mehr da sein und eine Kultur der Wahlverwandtschaften ist noch nicht sehr ausgeprägt. Verantwortung und eine ganze Reihe anderer Tugenden sind deshalb zur Wahrung von Lebenssicherheit und Humanität ein unabdingbares Erfordernis zukunftsfähiger Gesellschaften. „Engagierte Verantwortung existiert immer nur als Praxis von Verantwortung für meinen gesamten Lebenszusammenhang und dieser ist die Welt“ (*idem* 1978c, 25, Sperrung im Original).

Die Integrative Therapie hat in ihrer Ausrichtung an der „Entwicklungspsychologie der Lebensspanne“ (*Petzold* 1999b; *Sieper* 2007b), durch ihre sozialpsychologische Aufmerksamkeit (*Petzold, Müller* 2005/2007), ihre soziotherapeutischen Interessen an gravierenden sozialen Probleme (*Petzold, Sieper* 2011), wie sie heute auch in einer größeren Öffentlichkeit zunehmend wahrgenommen werden, seit ihren Anfängen große Beachtung geschenkt und für ihre Theorienbildung, Praxeologie und ihre Praxis **gemeinschaftsorientierter Poiesis** und **melioristischer Hilfeleistung** berücksichtigt. Dabei wird Meliorismus wie folgt definiert:

»**Meliorismus** ist eine philosophische und soziologische Sicht (philosophiegeschichtlich in vielfältigen Strömungen entwickelt), die danach strebt, die Weltverhältnisse, die Gesellschaften oder den Menschen zu "verbessern", in dem man sich für die Entfaltung und Nutzung von Potentialen engagiert. Meliorismus setzt dabei voraus, dass im Verlauf historischer Prozesse und kultureller Evolution Gesellschaften verbessert werden können, Fortschritt im Sinne einer kontinuierlichen Entwicklung zum Besseren möglich ist und mit Vernunft, wissenschaftlichen Mitteln, materiellen Investitionen und potentialorientiertem sozial-humanitärem und ökologischem Engagement vorangetrieben werden kann« (*Petzold* 1971)

Die angesprochenen Konzepte sind für die Ausrichtung der Integrativen Therapie, Agogik und Kulturarbeit kennzeichnend, für ihre „Anthropologie des schöpferischen Menschen“, der in „Kokreativität“ die Welt als Gestaltungsraum sieht⁴².

„Die Bedeutung des Gestaltens (gr. *ποίησις*, **poiesis**) als Kunst und als Schaffen von Wissen, als künstlerisches Tun, schöpferisches Philosophieren, als generatives, naturwissenschaftliches Forschen für die *Kultur* kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Das ist die Sicht 'integrativer Kulturarbeit'. Durch das **Poietische** erfolgt die Öffnung von 'Räumen ästhetischer Erfahrungsmöglichkeiten und von Freiräumen ästhetischer Gestaltungsmöglichkeiten' – auch für die Therapie. Iterative *Wege* zwischen philosophischer Erkenntnis, künstlerischem Gestalten und engagierter, psychotherapeutisch-sozialtherapeutischer, für Gerechtigkeit engagierter, politischer Praxis sollten vermehrt beschritten werden, denn in *vernetzten WEGEN* kann eine **transversale** Qualität des Lebens – *Sein, Freiheit, Humanität, Sinn* – emergieren, die für den Einzelnen wie für die Gemeinschaft eine ethisch gesicherte und ästhetisch vielfältige Zukunft eröffnet“ (Petzold 1988t).

2. Die Entwicklung des Integrativen Ansatzes aus dem **POLYLOGISCHEN**

„Dialogic relationships ... are an almost universal phenomenon, permeating all human speech and all relationships and manifestations of human life – in general, everything that has meaning and significance“ (M. M. Bakhtin 1963/1984, 40).

Als 1965 sich in unserem Denken ein Konzept „integrativen therapeutischen Arbeitens“ in unseren frühen Praxiserfahrungen mit Kinder- und Gerontotherapieprojekten konkretisierte und von mir der Begriff „**Integrative Therapie**“ geprägt und eingeführt wurde, war damit kein eigenständiges Therapieverfahren angezielt, sondern eine Zugewandtheit für das Erfassen und die Handhabung komplexer psychosozialer und klinischer Situationen angedacht, Situationen, die oft genug – wie in den genannten Praxisfeldern und seit 1967 auch in unserer Arbeit mit Drogenabhängigen (Petzold 1969c) konkret erfahrbar – von Unrecht, Ungerechtigkeit, Mangel gekennzeichnet waren und nach besseren, nach „gerechten Verhältnissen“, nach einer „*thérapie juste*“ (Petzold 1971) verlangten. Meine spätere Charakterisierung des Integrativen Ansatzes als „*just therapy*“, als um die Gewährleistung von gerechten Verhältnissen bemühtes therapeutisches Arbeiten (Petzold 2000a, 2003d), war von diesen Erfahrungen bestimmt.

Das schon angesprochene inspirierende Milieu der intellektuellen und politischen Diskurse dieser Zeit bot einen außergewöhnlichen Rahmen. Natürlich gibt es immer wieder solche Milieus, wie z.B. die autobiographischen Bände *Simone de Beauvoirs* (1969, 1970) zeigen, aber man findet sie selten. Die „integrative Idee“ ist damals entstanden in der realen und virtuellen Auseinandersetzung mit den „Anderen“ (Menschen vgl. *Levinas* 1981) und dem „Anderen“ (der anderen Sache, Denkweise, vgl. *Deleuze, Guattari* 1980), mit Menschen, die wir trafen und mit deren Gedanken, Ideen, Praxisprojekten wir in eine vielseitige gedankliche, aber auch praxeologische Ko-responzenz eintraten: in **POLYLOGE**. In ihnen konnte sich unser Denken mit dem Denken Anderer *in uns und für uns und für sie und mit ihnen* vernetzen. Aus diesen **Konnectivierungen** (*Petzold* 1994a) tauchten immer wieder neue Zusammenhänge auf und eröffneten sich neue Horizonte. Es konnten frische Erkenntnisse **emergieren** und alte Vorstellungen überschritten werden. So wurden **Transgressionen** möglich, die uns ermutigten, auf den Meeren des Wissens immer weiter zu *navigieren* und zu den Ozeanen des noch nicht Gewussten vorzudringen. Gedankenbewegungen und Diskurse, das Eintauchen in diese Ströme der Ideen, das erschloss uns die Erfahrung von **Transversalität**, die für den Integrative Ansatz so charakteristisch ist: ein *permanentes Überschreiten* als Form des Denkens und Fühlens, als Qualität eines „explorativen Lebens“, das an Suchbewegungen und am wagemutigen *Navigieren* Freude findet (*Petzold* 2005r) und das ewige Weiterströmen des **herakliteschen Flusses** als Abenteuer des Geistes und nicht als Beunruhigung empfindet. Das „Unfertige“ (*Lasker* 1919) wird dabei nicht als Mangel, sondern als Chance gesehen, die „Lust am Denken“ macht⁴³. Damit sind schon wichtige Kernkonzepte des polylogischen, integrativen Diskurses benannt, für die uns die integrative Hermeneutik von *Paul Ricœur* (vgl. meinen Nachruf *Petzold* 2005p) und die erweiterte Dialogik von *Mikhail Mikhailovič Bakhtin*, dessen neu aufgelegtes und ergänztes Dosto'evskij-Buch wir 1965 im Studium lesen konnten, ein gutes Weggeleit boten, insbesondere für ein breiteres Verstehen der menschlichen Relationalität, die sich uns vom *Dialog* hin zum *POLYLOG* eröffnete, zu diesem „vielstimmigen Gespräch nach vielen Seiten“, dessen grundlegende Bedeutung für uns über die Jahre unseres Denkens, unserer Theoriearbeit und unserer therapeutischen Praxis immer klarer und wichtiger wurde.

Je deutlicher mir überdies die Metastruktur der Psychotherapie wurde, die ich im Modell des „Tree of Science“ herausgearbeitet hatte (*Petzold* 1971), desto

unabdingbarer wurde für mich die Notwendigkeit, Psychotherapie interdisziplinär im Polylog der für sie wesentlichen Referenzdisziplinen zu fundieren. Dieses Modell hatte erstmalig die Struktur von Psychotherapie in folgender Gliederung dargestellt:

I. Metatheorie,

II. Realexplikative, klinische Theorien,

III. Praxeologie,

IV. Praxis (vgl. *Petzold* 1971, 1992q, 2005x, Abb. 2 u. 3)

Zwischen den einzelnen Theorieebenen bzw. Theorie-Praxisebenen und den in ihnen maßgeblichen Wissensständen und Fachdisziplinen laufen beständig korrespondierende Polyloge, die vernetzen, verflechten und so ein dynamisches Ganzes konstituieren, für das mir das alte Bild des „Weisheitsbaumes“ (*Danthine* 1937) besonders geeignet schien (vgl. 1. Buch Moses 2, 9): Wurzel, Stamm und Krone sind eine gute Metapher für gegliedertes, geordnetes, verästeltes Wissen. Der katalanische Philosoph und Mystiker *Ramon Llull* (*Raimundus Lullus*, 1232-1316, vgl. *Cruz Hernández* 1977; *Johnston* 1987) war einer der ersten, der mit seinem »*arbre de ciència*« (um 1295/96) die Wissenschaften in ein System gliederte und sich dabei des Bildes des Baumes bediente. Dieser große Denker, Schöpfer der katalanischen Schriftsprache, Wegbereiter eines Dialogs mit dem Islam, Autor eines bedeutenden Erziehungsromans ("Blanquerna" 1283-86) hatte mit seinem Werk Nachwirkungen bis in die Moderne⁴⁴. Die Wissenschaft als Baum mit vielfältigen Ästen und Zweigen bietet eine Modellmetapher, die für jeden einzelnen Wissens- bzw.

Wissenschaftsbereich spezifisch ausgearbeitet werden muss. Ich hatte die Wissensstruktur als „Tree of Science“ für die „angewandten Humanwissenschaften“ am Beispiel von Psychotherapie und Supervision ausgearbeitet und in verschiedenen Versionen zwischen 1971 und 2003 präzisiert⁴⁵. In diesem Erarbeitungsprozess ist mir immer wieder deutlich geworden, dass meine Bemühungen um eine Kartierung des Wissens, dass für eine weitgreifende, möglichst umfassende Sicht von Psychotherapie mit meinem Bemühen zu tun hatte, Menschen zu verstehen, *mich selbst zu verstehen*. Die konnektivierenden **Polyloge**, die ich zwischen den einzelnen Disziplinen und Wissensfeldern im „Tree of Science“ sah, zum Teil auch initiierte – ich traf ja Entscheidungen für Referenztheorien, ReverenzautorInnen – waren zwar strukturell in der Wissensstruktur der Psychotherapie gegeben, sie waren aber in der inhaltlichen Ausarbeitung auch eine

„Hermeneutik meiner selbst“ und eine kokreative Hermeneutik meiner MitdenkerInnen, waren Ausdruck unserer Bemühungen, Formen des achtsamen Umgangs, der Kultivierung des Verstehens, des Pflegens, Förderns und Heilens – und das alles bedeutet ja das griechische *therapeuein* – zu finden und zu entwickeln, die uns entsprachen, *unserer Vision* von Therapie – verstanden **1. als Heilkunst, 2. als Gesundheitsförderung, 3. Persönlichkeitsentwicklung und 4. Kulturarbeit**⁴⁶, einer Vision, die letztlich in der Formulierung und Begründung einer „**Grundregel** für die Integrative Therapie“ mündete (Petzold 2000a/2005ë; Petzold, Orth, Sieper 2010). Wenn ich selbst Therapie in Anspruch nehmen müsste, würde ich mir das unter den Bedingungen dieser Grundregel wünschen. Ich wünsche das auch Patienten, denn ich will, dass „ihnen zukommen kann, was ich für mich beanspruche“, das ist die Maxime einer „*thérapie juste*“ (idem 1971, 2003d), einer Therapie, der es auch um **Gerechtigkeit** geht.

Unser „Wille zum Wissen“, unsere Suche nach Erkenntnis, nach optimalen *WEGEN* der Therapie, sind deshalb nicht nur als Beiträge aus einem Bemühen um wissenschaftliche Objektivität oder Stringenz zu sehen, sondern sie haben einen „subjektiven Faktor“. Es sind vielperspektivische Investitionen in die „*Sorge um uns selbst*“ (Foucault 1985, 1986), in die „Gestaltung des eigenen Selbst“, die in ganz dezidiert Weise mit der „Sorge für den Anderen“, mit dem Engagement an ihm und für ihn verbunden sind, mit der Bereitschaft „dazwischen zu gehen“ (Leitner, Petzold 2005), wenn das notwendig ist. Es handelt sich um Investitionen, die TherapeutInnen, mit ihren eigenen Selbstgestaltungsprozessen und ihrer Mitwirkung an den Selbstgestaltungsprozessen ihrer PatientInnen, für eine gemeinschaftliche Identitäts- und Kulturarbeit leisten (Petzold 1991o), an der viele Menschen beteiligt sind. Die Konzipierung und Realisierung einer Therapie, wie sie mit der Integrativen Therapie in Angriff genommen wurde, ist auch als ein Beitrag – wie bescheiden auch immer – zu einer übergreifenden „Kulturarbeit“ aus staatsbürgerlicher Verantwortung und altruistischem Engagement zu sehen, getragen von der Hoffnung, dass die Menschen, die die Integrative Therapie erleben, erlernen, praktizieren aus einem ähnlichen Impetus beginnen, sich für Menschen und für humane und gerechte Lebens- und Weltverhältnisse zu engagieren.

Therapie ist nicht nur im engen Rahmen der Symptombeseitigung zu sehen, sondern es sind auch – die Pathogeneseorientierung überschreitend – salutogenetische und

auch politische Zusammenhänge zu beachten, in denen Therapie zum Einsatz kommt und für die therapeutische Arbeit als gesellschaftliche Arbeit einen Beitrag leisten soll: nämlich einen Beitrag zur Verbesserung der Lebenssituationen von belasteten Menschen und zur Veränderung von belastenden Lebensumständen. Eine solche *mehrperspektivisch* gegründete Auffassung von Therapie hat eine gewisse Chance, die Gefahren des Reduktionismus, einer bloß reparativen Anpassung von Menschen an Macht- bzw. Herrschaftssysteme (*Berger, Luckmann* 1970), der Reproduktion von Entfremdung (*Petzold* 1987d; *Petzold, Schuch* 1991) weitgehend zu vermeiden und auch in einem übergeordneten Sinne „Gesellschafts- und Kulturarbeit“ zu leisten bzw. an solcher Arbeit mitzuwirken.

Diese *Mehrperspektivität* im *Hyperdiskurs* von Beobachten, Wahrnehmen, Erleben, Erfühlen, Denken, Metareflektieren, Handeln, Zusammenarbeiten *h e u t e*, in der „transversalen Moderne“, schafft eine Fülle von Realzeit- bzw. Echtzeitinformationen, virtuellen Informationen in unterschiedlichen Formatierungen (*Petzold, van Beek, van der Hoek* 1994, 553ff) - *nonlineare strings, strands, trends, styles etc.* -, aus deren *Vernetzung/Verknüpfung/Verflechtung* sich immer wieder so etwas wie eine „*Metaebene der Wissensstände*“ bzw. ein „*Hypertext auf Zeit*“ etablieren kann, d.h. eine Art intellektueller „software“ von Wissensvorräten und Prinzipien ihrer Vernetzung und Verarbeitung, die ein beständiges *Updating* erfordert (vgl. auch *J.Derrida* [1972, 1995] und *P. Landow* [1992] zur Konzeption des Hypertextes). Dabei geht es nicht um einen „*clavis universalis*“ für das Universum des Wissens, nach dem *Ramon Lull, Giordano Bruno, Leibniz* u.a. suchten (*Rossi* 1993), sondern um eine Art Plattform, von der aus man eine gewisse Übersicht im Meer des Wissens bzw. des noch zu Wissenden, in den Meeresströmungen der Polyloge und im Ozean des Noch-nicht-Wissens bzw. des Unwissens gewinnt. Denn wenn auch wenigstens gewiss ist, dann aber das: „Je mehr das Wissen wächst, desto größer wird das Noch-nicht-Wissen“, aber die identifizierten und objektivierten „Unwissenheiten, d.h. die ‘bewussten’, erlauben es, so kann man sagen, uns wiederum darüber klar zu werden, was wir wissen und uns zu entscheiden, was wir wissen wollen“ (*Ivainer, Lenglet* 1996). Auch das ist die Funktion eines *Hypertextes*: Kartierung von Wissen. Er *emergiert* zuweilen auch aus der Vielfalt der Materialien und Prozesse in den *Hyperdiskursen* und ermöglicht damit wiederum weitere *Konnektivierungen* und *Emergenzen*. Für die Handhabung solcher Materialfülle, Wissensbestände, Polylog-

und Informationsnetze von unterschiedlicher Qualität und Dichte, Diskurs- und Informationsprozessen mit variierender Fließgeschwindigkeit, wie sie uns die „transversale Moderne“ (*Petzold* 2000h) bereitstellt bzw. wie wir sie in ihr miterzeugen, sind „Künste“ erforderlich, nicht nur „exakte“ Messergebnisse. Die Künste der „bricolage“ (Bastelarbeit, *Lévi-Strauss*), der „Konstruktion“ (*Berger/Luckmann*), der „Dekonstruktion“ (*Derrida*), der „Konnektivierung“ (*Rumelhart*) der „Polylogik“ (*Petzold*) halte ich für unverzichtbar, denn sie sind Methoden, Techniken, Prozesse eines Navigierens (*Müller, Petzold* 1998, 423), „das uns nicht an ein 'letztes Ziel', das 'letzte Ufer' und eine 'ultimative Wahrheit' führt, sondern uns ein freies **Surfen** auf den Strömen, Meeren, Ozeanen realer, virtueller und transversaler Weltkomplexität ermöglicht“ (*Petzold, Orth, Sieper* 2000).

2.1 Persönlichkeit, Selbst, Identität – Mentalisierungsprozesse des Subjektes im polylogischen Kontext und historischen Kontinuum sinnstiftender Kulturen

„Höre nicht auf, Dein eigenes Bildnis zu skulpturieren“
(*Plotin, Enneaden I 6, 9.13*).

In den utrakomplexen Milieus der transversalen Moderne kommt es natürlich mit veränderten Weltverhältnissen auch zur Ausprägung anderer Kulturen mit neuen Weltmodellen; darüber hinaus werden die Selbstmodelle von Menschen (*Metzinger* 2003) beeinflusst und verändert. Diese Prozesse sind diskontinuierlich, in den verschiedenen Gruppierungen komplexen Gesellschaften nicht synchron und führen so z. T. zu recht unterschiedlichen „Mentalisierungen“. Damit finden sich in ihnen Menschen mit unterschiedlichen „mental Repräsentationen“ (*Moscovici* 2001), was die Komplexität dieser Gesellschaften erhöht, denn es befinden sich in ihnen Menschen mit höchst verschiedenen Persönlichkeiten. Das ist ein Grund, sich mit Prozessen der Mentalisierung und Persönlichkeitsbildung auseinanderzusetzen. Mit *Merleau-Ponty* (1966), *Ricœur* (1996), *Böhme* (2002), *Bakhtin* (1986/2004, 163) u.a. affirmieren wir die radikale Konstitution des „mental Selbst“ auf der Basis des lebendigen Organismus. Ich spreche vom „Leibselbst“ als „informiertem Leib“ (*Petzold* 2002j), der über die „Exotopie“, die Sicht der Anderen von anderen Orten her aus der „Extratextualität“ (*Bakhtin* 2004, 163), die die bloße aktuelle

„Kontextualität“ hier und heute überschreitet und die einmaligen Kontexte einschließt, die mnestisch archiviert und als solche präsent sind (die Botschaften der Eltern, der sozialisatorischen Umgebung, gute wie schlechte). Als verinnerlichte *mentale Milieus* bestimmen sie uns auch in der Gegenwart, geben Hoffnung, Kraft und Selbstwertgefühl, wenn es gute, nährnde, protektive, salutogene Einflüsse waren, die in uns hineingeflossen sind, oder sie behindern und belasten uns, wenn es sich um „adverse events“, abwertende, destruktive Negativeinflüsse handelte (Petzold, Goffin, Oudhof 1993). Es sei denn, wir hätten sie bearbeitet, modifiziert, *selbstwirksam* umgestaltet, neu gestaltet! (Flammer 1990). Die Rolle der „identifikatorischen Blicke“ (Freuds Idee des Über-Ichs) und die damit einhergehenden Zuschreibungen/Fremdattributionen prägen uns auf der *mikrosozial-familialen* Ebene („Du bist ein Petzold, also engagiere dich für Menschen und die Natur!“) und auf der *makrosozial-gesellschaftlichen* Ebene der Schicht, der Konfession, der Ethnie („Wir sind Kulturmenschen, Europäer, Weltbürger, das verpflichtet!“). Solche „Programmatik“ kann im Verlauf der zunehmenden *Exzentrizität* des heranwachsenden Menschen – besonders mit der Adoleszenz – gesehen, erkannt, kognitiv eingeschätzt (präfrontales *appraisal*) und emotional bewertet werden (limbische *valuation*, Petzold 2001p). Derartige erlebte Zuschreibungen formen die Stile und Inhalte der persönlichen „**Mentalisierung**“, die aus der Sicht meiner Persönlichkeits- und Identitätstheorie ein Individuum kennzeichnen.

„Extratextuelle Einflüsse sind besonders in den früheren Entwicklungsstadien eines Individuums bedeutsam. Diese Einflüsse sind in Worte (oder andere Zeichen) gekleidet, die Worte anderer Menschen, vor allem die Worte der Mutter, die dann als 'Worte anderer' dialogisch in 'unsere eigenen/anderen Worte' verarbeitet werden, mit der Hilfe wiederum von 'Worten anderer' (die zuvor gehört wurden) und dann erst in die eigenen Worte, sozusagen mit dem Fallenlassen der Anführungszeichen, Worte, die schon in ihrem eigenen Wesen kreativ sind“ (Bakhtin 1986/2004, 163).
Die persönlichen Mentalisierungen sind damit immer von Kollektivität, von Kollektiven mentalen Milieus (Kulturqualitäten) durchtränkt, wie ich das in meiner Mentalisierungstheorie hervorgehoben habe.

Unter **Mentalisierung** verstehe ich aus der Sicht der Integrativen Therapie die *informationale Transformierung*⁴⁷ der konkreten, aus extero- und propriozeptiven Sinnen vermittelten Erlebnisinformationen von erfahrenen Welt-, Lebens- und Leibverhältnissen, die Menschen aufgenommen haben, in *mentale Information*. Die Transformierung geschieht durch *kognitive, reflexive* und *ko-reflexive* Prozesse und die mit ihnen verbundenen Emotionen und Volitionen auf *komplexen symbolischen Ebenen*, die Versprachlichung, Analogisierungen, Narrativierungen, Mythenbildung, Erarbeitung vorwissenschaftlicher Erklärungsmodelle, Phantasieprodukte ermöglichen. Mit fortschreitender mentaler Leistungsfähigkeit durch Diskurse, Meta- und Hyperreflexivität finden sich, als hochkulturelle Formen *elaborierter Mentalisierung, ja transversaler Metamentalisierung* künstlerisch-ästhetische Produktion, fiktionale Entwürfe, wissenschaftliche Modell- und Theorienbildung sowie aufgrund geistigen Durchdringens, Verarbeitens, Interpretierens, kognitiven und emotionalen *Bewertens* von all diesem, die Ausbildung ethischer Normen, die Willensentscheidungen und Handlungen regulieren können.

Prozesse der Mentalisierung wurzeln grundsätzlich in (mikro)gesellschaftlichen Korrespondenzprozessen zwischen Menschen, wodurch sich *individuelle* und *kollektive „mentale Repräsentationen“*⁴⁸ unlösbar verschränken. Je komplexer die Gesellschaften sind, desto differenzierter werden auch die Mentalisierungen mit Blick auf die Ausbildung komplexer Persönlichkeiten und ihrer Theorien über sich selbst, ihrer „theories of mind“. Und desto umfassender wird die Entwicklung komplexer Wissenschaftsgesellschaften selbst mit ihren Theorien- und Metatheorien neuro- und kulturwissenschaftlicher Art über sich selbst: *Hypermentalisierungen*. Es entstehen auf diese Weise permanente Prozesse der *Überschreitung* des Selbst- und Weltverstehens auf der individuellen und kollektiven Ebene, eine *transversale Hermeneutik und Metahermeneutik* als unabschließbarer Prozess (Petzold 2000h, vgl.2008b).

Die aus der leiblich-somatischen Basis des Individuums mit ihrer zerebralen Grundausstattung und ihrer Sinnhaftigkeit entspringende „Kraft der Mentalisierung“ ermöglicht es den Menschen, Erkenntnisse, Sichtweisen, Bilder über Andere, über die Welt und über sich selbst (*theories of other minds, of my mind, of the world*) zu erschaffen, beständig neue *WEGE* der Erfahrung einzuschlagen und neue Selbst- und Lebensentwürfe zu gestalten, „*Bildhauer der eigenen Existenz zu werden*“ (Foucault 1998); ein Bemühen, in dem das „Selbst Künstler und Kunstwerk zugleich wird“ (Petzold 1999q) und mehr auf die aktive Gestaltung des „Werdens“ gerichtet ist, als auf die Durchforschung der Vergangenheit im Sinne des *Freudschen* Diskurses. Und mit der Komplexität von Gesellschaften werden die **Mentalisierungsmilieus**, d. h. die kulturellen Räume komplexer, die an die Individuen in Enkulturations- und Sozialisationsprozessen weitergegeben werden. Natürlich verändern sich die Kulturräume mit ihren mentalen Qualitäten und damit auch die **Mentalitäten** der in ihnen lebenden Subjekte. Deshalb müssen diese Hintergründe und Kontexte bzw. Extratexte (*Bakhtin*) – z. B. wie in der Integrativen Therapie in „chronosophischer

Perspektive“ Zeitgeisteinflüsse (*Petzold* 1989f, 1991o), aber auch historische Aus- und Nachwirkungen (*Schuch* 2003) – auch für das Verstehen der Individuen berücksichtigt werden. Von PsychotherapeutInnen in multikulturellen Gesellschaften dürfen Individual- und Sozialgeschichte nicht voneinander abgekoppelt werden, wie das bei der Mehrzahl der Therapieschulen der Fall ist oder in einem individualisierenden Geschichtsverständnis, etwa in der Psychoanalyse, verkürzend praktiziert wird (*ibid.* 31; *Wehle* 1971). Vielmehr müssen Verbindungen zur „Mentalitätsgeschichte“, der *„Histoire des Mentalités“*, hergestellt werden, wie sie von *Marc Bloch*, dem großen Historiker und Mitbegründer der „École des Annales“ (als Mitglied der Résistance 1944 von der Gestapo erschossen, *Bloch* 1997; *Raulff* 1995), etabliert wurde. Von *Ferdinand Braudel* (1949/1966; *idem et al.* 1978; vgl. *Brunhes* 2001), *Philippe Ariès* (1975, 1980, vgl. *Hutton* 2004); *Jaques Le Goff* (1957, 1985, 2003) u.a. konnte dieses Denken in der Annales-Schule fortgeführt werden. Das sind wichtige Referenzautoren für das Geschichtsverständnis im Integrativen Ansatz. Geschichte stellt mit ihren Geschehnissen für den „informierten Leib“ (*Petzold* 2009c) die Informationen bereit, die seine „individuellen mentalen Repräsentationen“ mit den kollektiven verbinden, auch im Schlimmen, wie ich anhand der Mentalisierungsprozesse im „Dritten Reich“ aufgezeigt habe (*Petzold* 1996j, 2008b). Natürlich müssen diese mentalen Imprägnierungen bewertet und beurteilt werden, und dafür waren noch andere Zuströme geschichtlichen Wissens erforderlich. Sie kamen von der Wissenschaftsgeschichte des *Georges Canguilhem* (1943; 1990; vgl. *Lecourt* 2008; *Macherey* 2009), der *„Histoire des systèmes de pensée“* des *Michel Foucault* (1961, 1964, 1984, vgl. *Eribon* 1989; siehe hier Teil II), der hermeneutischen Geschichtstheorie von *Paul Ricœur* (2000; vgl. *Breitling* 2007 *Liebsch* 2010; siehe hier Teil II), die einen Zugang zu einer erlebnisaktivierenden, narrativen Erinnerungsarbeit eröffnet (*Petzold* 2003g; *Breitling, Orth* 2004), von *Walter Benjamins* Passagen-Werk und seine Geschichtstheorie (*Benjamin* 1940; *Bulthaup* 1975).

Die Annales-Gruppe schafft Verbindungen zur Alltagsgeschichte und historischen Anthropologie bzw. zur neuen Kulturgeschichte. Sie erschließt die Formen des Alltagswissens wirksamer Denkmuster, die oft dem Bewusstsein der jeweiligen Zeit aufgrund mangelnder Exzentrizität/Hyperexzentrizität nicht zugänglich waren. Aber gerade der Erforschung solcher kollektiven Mentalitätskulturen und ihrem Niederschlag im Individuum hat heute unsere Arbeit zu gelten, denn ein erweitertes

Selbstverständnis ist ohne diese Verschränkung der Perspektiven nicht möglich. Es müssen die verschiedenen Mentalitäten in den Dialog, den *Polylog* kommen (Gurjewitsch 1993; Ricœur 2000) und dabei sind vergangene Mentalitäten als fortwirkende einzubeziehen (Dinzelbacher 1993; Bakhtin 1986/2004, 4) – for better and worse, denn der „Geist des christlichen Abendlandes“ wirkt ebenso fort in der deutschen/europäischen Kultur, wie der „Ungeist des Nationalegoismus“ bis hin zu den nationalsozialistischen Entgleisungen. Das erfordert genauso Auseinandersetzungen wie in der multikulturellen Gesellschaft Auseinandersetzungen mit den verschiedenen einflussreichen „kulturellen Präsenzen“ erfolgen müssen, eine Aufgabe, die sich den Menschen der heutigen Zeit in nie zuvor da gewesener Dringlichkeit stellt. Da die vorhandene Vielfalt aber nicht zu bewältigen ist, wird eine neue Qualität umfassenden „Respekts“ (Sennet 2002) und einer „Wertschätzung von Andersartigkeit“ (Petzold 2003e) erforderlich. Andererseits wird ein vertieftes, exzentrisches Verständnis für die eigenen Positionen notwendig, um die Anderen zu verstehen: „*Kreatives Verstehen* entäußert sich nicht seiner selbst, seines eigenen Ortes in der Zeit, in seiner eigenen Kultur, es vergisst nichts. Um zu verstehen, ist es in höchstem Maße für die Person, die versteht, wichtig, *außerhalb* des Objektes seiner/ihrer kreativen Verstehensbemühungen platziert zu sein – was Zeit, Raum, Kultur anbelangt. Denn man kann nicht einmal sein eigenes Äußeres als Ganzes sehen und verstehen, da helfen keine Spiegel und Photos; unser wirkliches Äußeres kann allein von anderen Menschen gesehen und verstanden werden, weil sie sich außerhalb von uns im Raum befinden und weil sie eben *Andere* sind“ (Bakhtin 1986/2004, 7, vgl. 141). Wir indes sind auch für sie Andere, und so sind wir von einem Kollektiv von Anderen und Andersheiten in unterschiedlicher Distanzen zu uns umgeben, die zu unserem *Selbst-Sein*, zu unserer *Identität*, mit ihrem Wissen um Menschen, ihrem Wissen um uns beitragen, was es möglich macht, dass auch wir um uns wissen. Diese Perspektive des „kollektiven Gedächtnisses“ und der „kollektiven Aktualität“ in Sozialräumen unterschiedlicher Nähe- und Distanz („Er ist unser Sohn, er ist ein junger Franzose, er ist ein Europäer vom 'Kontinent'. – Ich bin ihr Sohn, ein junger Franzose, für die Amerikaner jemand vom 'continent'“), darf in den Diskussionen um das „Selbst“ nie ausgeblendet oder gering gewertet werden, wie das bei Metzinger (2003) geschieht. Das Selbst ist nach integrativer Sicht in einer „vierfachen Kollektivität“ gegründet:

in der biologischen Kollektivität alles Lebendigen auf dieser Welt, mit dem es die geheimnisvolle Qualität des Lebens teilt (*Merleau-Ponty* spricht hier vom „*chair du monde*“),

in der genetischen Kollektivität der Hominiden des Sapiens-Typus, wo zwischen den einzelnen Individuen eine immense genetische Übereinstimmung besteht (99,9%),
in der mentalen Kollektivität aller Menschen, die denken, fühlen, wollen können,
in der mentalen Kollektivität spezifischer Gruppen und Gemeinschaften, in denen das Individuum lebt, an deren *kollektiven mentalen Repräsentationen*, an deren Mentalitätskulturen es teilnimmt, indem diese seine *persönlichen mentalen Repräsentationen* durchfiltern.

Das Selbst hat in der Leiblichkeit seine (kollektivistische) organismisch-biologische Basis (Punkt 1 u. 2), weshalb wir auch von „Leibselbst“ (*Petzold* 1992a, 527ff/2003a, 543ff) sprechen, aus dem, auf dem Boden enkulturations- und sozialisationsvermittelter Informationen, Dimensionen des Selbst *emergieren* und zwar über das ganze Leben hin in immer neuer Weise. Unser Konzept des „*life span developmental approach*“ (*Petzold* 1992a, 1999b; *Rutter, Hay* 1994) ist keineswegs nur an der „Psychologie der Lebensspanne“ orientiert, denn die Neurowissenschaften, „cognitive neuroscience“ (*Gazzaniga*) und die „emotional neuroscience“ zeigen uns eine *anhaltende Neuroplastizität*, die Veränderungen über das gesamte Leben hin möglich macht, u.a. weil eine solches Veränderungspotential lebensnotwendig ist (*Herpertz-Dahlmann* et al. 2004; *Hüther* et al. 1999; *Hüther, Rüter* 2003). Das beginnt auch die neuere Psychotherapie zur Kenntnis zu nehmen (*Grawe* 2004; *Petzold* 2002j; *Schiepek* 2003). Das „*life long learning*“, das wir in unseren andragogischen Aktivitäten immer engagiert vertreten haben (*Petzold, Sieper* 1970; *Sieper, Petzold* 1993, ich führte sogar das Konzept der „Altenbildung“, „*géragogie*“, in die Literatur ein, vgl. idem 1965, 2004a) – hat eine neurobiologische Basis.

Der wahrnehmungs-, handlungs-, speicherfähige menschliche **Körper/Organismus** (σῶμα), der eingebettet ist in die Lebenswelt, wird durch seine Fähigkeiten zur „**Verkörperung**“, zur „**Einleibung**“, zur „**schöpferischen Gestaltung**“ in Enkulturations- und Sozialisationsprozessen zum „**subjektiven Leib**“, zum „**bewegten Leibsubjekt**“, das sich mit seinen Mitsubjekten *kokreativ* interagierend in seinem Kontext/Kontinuum bewegt (*interacting subject embodied and embedded*). Dieses anthropologische Konstrukt des „**Leibsubjektes**“ wird definiert als die, in der somatischen Basis und ihrer Geschichte gegründete, „Gesamtheit aller sensorischen, motorischen, emotionalen, volitiven, kognitiven und sozial-kommunikativen *Schemata*“

bzw. *Stile*“ in ihrer aktuellen Performanz (Petzold 1992a, 527f/2003a, 435). Darunter ist das fungierende und intentionale Zusammenspiel mit dem Umfeld zu verstehen, die bewusst und unbewusst erlebten Inszenierungen und die in ihnen ablaufenden **dynamischen Regulationsprozesse des Leibsubjekts**. Sie werden als Prozesse „komplexen Lernens“ mit ihren Lernergebnissen mnestisch im „Leibgedächtnis“ archiviert. Der verleblichte Niederschlag *differentieller Information* über das Zusammenwirken von somatischem Binnenraumerleben und Kontexterleben in der „Selbsterfahrung“ (d. i. im „Leibgedächtnis“ festgehaltene Erfahrung multipler Stimulierung) ist Grundlage des „**informierten Leibes**“, aus dem als Synergem ein „**personales Leib-Selbst**“ *emergiert*, das ein reflexives/metareflexives **Ich** und dadurch eine hinlänglich konsistente, gedächtnisgesicherte **Identität** entwickeln kann. Das anthropologische Konstrukt des **Leibsubjekts** wird damit zu einem persönlichkeits-theoretischen Konzept erweitert. Die „**leibhaftige Person**“ als **Selbst-Ich-Identität** konstituiert sich durch die jeweils erinnerten und in ihrer aktuellen Performanz im *Kontext-Kontinuumsbezug* erlebten und mit Anderen inszenierten Schemata/Stile. Sie kann sich fungierend-regulationsfähig und reflektierend-handlungsfähig in ihren Interaktionen mit Anderen in der Welt steuern und entwickeln (Petzold 2000h, Präzisierung von 1996a, 283).

In einer solchen Konzeption gibt es kein „Kernselbst“, wie *Daniel Stern* (1985) es annimmt, und kein „wahres Selbst“, das *Donald W. Winnicott* (1965) postuliert und das die selbsterfahrungshungrigen Adepten humanistischer bzw. transpersonaler Psychologie zu ergründen suchen. Ich sehe das als kryptoreligiöses Relikt einer hellenisch-jüdisch-christlichen Seelenvorstellung (vom *logos spermatikos* bis zur *scintilla animae* bei *Eckhart* und *Tauler*). Vielmehr wird aus integrativer Sicht das „Selbst als ein Synergem“ vielfältiger *informationaler Konfigurationen* und Transformationsprozesse (Petzold 1990b; Petzold, van Beek, van der Hoek 1994), also als wandelbar, gestaltbar gesehen und hier ein informationstheoretischer Ansatz vertreten (Oyama 1985; Solso 1975). Die wahrgenommenen Informationen werden unbewusst und bewusst verarbeitet (Perrig et al. 1993; Petzold 1991a; Petzold, Grund et al. 2005) und ein Resultat derartiger Verarbeitungsprozesse ist in wachbewussten Zuständen die „Emergenz des Selbst“, dessen stabiler Grund in den im „Leibgedächtnis“ – d. h. in seinen mnestischen Archiven – gespeicherten Informationen über das Selbst liegt (Petzold 2002j).

Das Thema der *Selbstgestaltung* setzt hier einen völlig anderen Akzent als den der *Selbstfindung* im Sinne einer Suche und eines Findens von einem verborgenen Gegebenen, dem „wahren Selbst“ oder „Tiefenselbst“, dem „Personkern“ etc. Die zur Zeit z. T. effekthascherisch präsentierten Erkenntnisse der Neurowissenschaften, die mit vielen Experimenten darauf hinweisen, dass das, was wir als Selbst erleben und mit Selbst bezeichnen oder was wir als fungierendes Ich annehmen, nichts als

informationale Konfigurationen sind, die das Gehirn mit seinen Neuronenverbänden produziert, dürfen nicht zu der kategorial falschen Konklusion führen: „Keiner war oder hatte jemals ein Selbst“ (Mezinger 2003, 1, 2006, 86). Natürlich *hat* das Subjekt, das sich selbst erlebt, im Moment des Erlebens ein Selbst, ja *ist* ein Selbst, auch wenn wir es weder im Gehirn lokalisieren noch es substantialisieren können. Schon *Lurija* (1966, 1998) hatte zu Recht vertreten, dass das Gehirn in seiner Gesamtfunktion gesehen werden müsse und keine Sektoralisierungen oder Lokalisierungen von Zentralfunktionen sinnvoll seien. Das menschliche **Selbst** wird im Integrativen Ansatz unlösbar mit dem *Lebensprozess* eines Subjektes verbunden, das ihn auf einer biologisch-leiblichen Grundlage und im Wesentlichen auf der Basis zerebraler Prozesse realisiert.

„Das **Selbst** als Leibselbst mit seinen Ausfaltungen **Ich** und **Identität**, ist ein Synergem, im Leibgedächtnis festgehaltene Repräsentation komplexer, interdependenter, sensumotorischer, emotionaler, kognitiver, volitiver und sozial-kommunikativer Schemata bzw. Stile, die kommotibel über die Lebensspanne hin ausgebildet wurden und wirksam werden (vgl. *Petzold* 1970c, 33, 1996a, 284), in Prozessen beständiger Selbstinszenierungen und kokreativer Interaktionen mit Selbsten Anderer, die dem gleichen *modus operandi* folgen“.

Dieser ein Selbst konstituierende *modus operandi* hat sich im Verlauf der Evolution herausgebildet und als höchst effektiv erwiesen (*Buss* 2004; *Mysterud* 1992; *Hüther*, *Petzold* 2011; *Kennair* 2004; *Fischer*, *Wiegand* 2003; *Riedl* 1981, 1985), denn Menschen mit diesen aus den Neuronen emergierenden Informationsmustern haben immerhin die Geräte gebaut, mit denen die Gehirne untersucht werden. *Metzingers* (2003) großes Werk „Being no one“ präsentiert eine alte Erkenntnis als brandneu, nämlich, „dass alles Erleben an unser Gehirn gebunden ist“ (idem 2006, 88). Der pythagoreische Arzt *Alkmeion von Kroton* (6. Jahrh. v. Chr.) wusste das schon und im Buddhismus hatte man schon lange vertreten, dass hinter dem fungierenden Ich bzw. Nicht-Ich „Nirwana“ ist, die absolute, unpersönliche letzte Wirklichkeit, man kann auch sagen „absolutes Nichts“.

„The phenomenal self is not a thing, but a process – and the subjective experience of *being someone* emerges if a conscious information-processing system operates under a transparent self-model. You are such a system right now, as you read these

sentences. Because you cannot recognize your self-model as a model, it is transparent: you look right through it. You don't see it. But you see *with it*" (*Metzinger* 2003, 1). Dass wir es "nur" mit phänomenalen Selbstmodellen zu tun haben, ist keine so große Neuigkeit mehr und vor allem keine umwerfende. Was der Ertrag des immens materialreichen *magnum opus* von *Metzinger* für das Alltagsleben und für Psychotherapeuten ist, ist die Bestätigung der Position, dass die hohe, lebenslange Plastizität des Gehirns und seiner Selbstmodelle (plur., denn es generiert vielfältige) auch Wege eröffnet, diese Modelle zu beeinflussen: durch Arbeit an sich selbst und natürlich auch durch Psychotherapie (besonders nachhaltig in der Verbindung mit modernen neuro- und psychotropen Medikationen), wie die neurowissenschaftliche Psychotherapieforschung zeigt (*Grawe* 2004; *Hüther, Petzold* 2011; *Schiepek* 2003), auch wenn die Wege der Beeinflussung – trotz vielfältiger und m. E. vorschneller, zumeist auch oberflächlicher Adaptierung von Neurokonzepten durch PsychotherapeutInnen (*Hartmann-Kotteck* 2003) – noch keineswegs klar sind oder hinreichend erforscht und damit sicher. *Metzinger's* Ergebnisse bestätigen die integrative Position, die auf die „schöpferische Selbstgestaltung“ des Menschen gerichtet ist, seine „proaktive Arbeit“ an sich und für sich selbst über die Lebensspanne hin, in der er „**sich selbst zum Projekt macht**“ – ganz konkret (*Hartz, Petzold* 2010; *Petzold, Müller* 2005b) –, unterstützt von seinen Freunden, seinem Konvoi (*Kahn, Antonucci* 1980). Sie muss ein Schwerpunkt jeder therapeutischen Arbeit sein.

Diese Selbstgestaltung bietet die Möglichkeit, eine „Ästhetik der eigenen Existenz“ (*Foucault* 1984a) zu entwickeln, nach einer „persönlichen Integrität“, nach „innerer Schönheit“ (*Sokrates* in *Plato*, *Phaidros* III 278 E) zu streben, zu der Menschen das Potential haben. Und zweifelsohne kann man aus dieser Position auch eine ethische Verpflichtung ableiten, wie es von der Antike bis zur Moderne immer wieder von Autoren vertreten wurde: von *Demokrit* über *Marc Aurel* über *Montaigne* bis *Bakhtin*, um nur einige zu nennen. „The creation of an integral self is the work of a lifetime, and although that work can never be completed, it is nonetheless an ethical responsibility“, wie *Morson* und *Emerson* (1990, 31) das Bemühen *Bakhtins* in seiner Lebensarbeit charakterisieren.

Neue wissenschaftliche Erkenntnisse waren immer schon für Philosophen eine Herausforderung, aber auch für die anderen Wissenschaftler ein „philosophical challenge“ (*Weinert* 2005), und das muss, wie *Weinert* es für die Physik unternimmt,

auch für den Bereich der Biologie bzw. Neurobiologie – und dann im konsequenten Transfer für die (Psycho)therapie – aus einer historischen Perspektive betrachtet werden, um „wissenschaftliche Revolutionen“ (*Kuhn*) richtig zu werten. Eine Kontinuität gibt es dabei: *Der Mensch ist ein Grenzüberschreiter, das ist sein evolutionsbiologisches Programm, sein Basisnarrativ* (*Petzold, Orth 2004b, Petzold 2005t*), das ihn für seine überlebenssichernde „transversale Kompetenz und Performanz“ ausrüstet.

Basisnarrativ der Erkenntnis

Die grundsätzliche und umfassende Erkenntnis- und Lernfähigkeit der Hominiden, die Veränderbarkeit von Genexpressionen und Genregulationen, die Neuroplastizität des menschlichen Gehirns und Nervensystems und die damit gegebene Modifizierbarkeit von kognitiven Landkarten, emotionalen Stilen, Mustern der Regulationskompetenz aufgrund von „exzentrischer und reflexiver“ Auswertung und volitionaler Umsetzung von Erfahrungen sind die wesentlichsten, evolutionsbiologisch höchst sinnvollen Selektionsvorteile der Hominiden vom Sapiens-Typus. Diese exzentrische Erkenntnis- und Lernfähigkeit und modulierbare Regulationskompetenz muss als das zentrale Programm, als das „Basisnarrativ“ des Homo Sapiens angesehen werden, von dem alle anderen Narrative (Brutpflege-, Paar-, Aggressionsverhalten etc.) bestimmt werden können.

Es setzt voraus: 1. einen lebendigen Leib mit einem funktionsfähigen Cerebrum (*Leibapriori* der Erkenntnis), 2. durch die Hirnleistung ermöglichtes Bewusstsein (*Bewusstseinsapriori* der Erkenntnis) und 3. weil es um menschliche Erkenntnis geht, die von der sozialisatorischen Weitergabe von Menschheitswissen abhängt, eine soziale Zugehörigkeit (*Sozialitätsapriori* der Erkenntnis, vgl. *Petzold 1988n, 2003a*). Damit haben wir die Voraussetzung für die Emergenz eines „mentalenen Selbst“ aus dem Leibselbst, das zu Selbsterkenntnis fähig ist und eine „theory of mind“ TOM (des „mind of others and it's own mind“⁴⁹) schaffen kann.

Die neurowissenschaftliche Erkenntnis, dass unser Selbst ein „Schleier tanzender Informationen“ ist, löst nicht die Rätsel, wie diese Schleier differenzierte, hochkultivierte Subjektivitäten hervorbringen können, die sich sozial zu synchronisieren vermögen und „kollektive mentale Repräsentationen“ zustande bringen. Unsere Gehirne können dies, kein Zweifel, sie bringen **kulturfähige Subjekte** mit einer hohen transversalen Kompetenz und Performanz hervor, die nun

nicht mit den Gehirnen gleichzusetzen sind, will man keine Kategorienfehler begehen. Die kulturschaffenden Subjekte konstituieren keine „society of brains“ (Freeman 1995) sondern eine „society of subjects“, deren kollektive Leistungen, nämlich Kultur, *collective mind*, wiederum in sozialisatorischen Prozessen Gehirne formen. Es geht also nicht nur darum, „how brains make up their minds“ (idem 1999), sondern auch darum, „how minds make up their brains“, nämlich wie kollektive Kultur in Enkulturationsprozessen Gehirne beeinflusst, nicht nur auf der Ebene speicherbarer, kognitiver Inhalte, sondern auch auf der Ebene neurophysiologischer, ja neuroanatomischer Veränderungen durch „transmaterielle“ Einflüsse wie Informationsströme, die aus dem „extratextuellen“ Bereich der anderen Subjekte auf das individuelle Gehirn einströmen. Die „Spiegelneuronen“ unterstützen dabei einige Prozesse – Bauer (2004) und Ramachadran (2006) überschätzen hier die Funktion dieser Neuronengruppen – aber sie erklären bei weitem nicht das Fungieren kollektiver Kognitionen, das Zustandekommen „geistiger Welten“, die natürlich auch als „Wolken von Informationen“ in einer „globalen Datenwolke“ (Metzinger 2006, 90) gesehen werden können. Das ist sicher korrekt, aber ist das alles? Es ist *eine* Sicht, die – bleibt sie für sich stehen – reduktionistisch ist und nicht weiterführt, denn sie erfasst das Phänomen der Kultur nicht hinreichend und bietet keine gute Grundlage für konsistente Kulturarbeit (vgl. Petzold, Orth-Petzold 2009). Ich habe Kultur wie folgt definiert:

„Kultur ist ein Gesamt kollektiver Kognitionen, übergreifender emotionaler und volitiver Lagen und Lebenspraxen mit ihren Inhalten in einer spezifischen sozialen Gruppe, an der die Gruppenmitglieder als Subjekte partizipieren und zu der sie auch beitragen. Die Inhalte der Kultur finden in ihren Monumenten (Bauwerke, Kunst, Literatur, Dokumenten des Wissens, Archive, Bibliotheken) Niederschlag und werden durch Praxen des kulturellen Lebens und der Bildung weitergegeben.“ (Petzold 1975h, 21, 1998a, 244)

Diese kompakte Definition wird wie folgt spezifiziert:

„**Lebendige Kultur** (im Unterschied zu vergangenen, „toten“ Kulturen) gründet in einem aktuellen *kulturellen Raum/Feld* mit seinen Grundbeständen (Territorien, Landschaften, Sprache) und Dokumenten (Monumente, Archivalien, Literatur usw.) und begründet *diesen Raum/dieses Feld* zugleich durch *Emergenzphänomene*, welche aufgrund kulturschaffender Prozesse von sozialen Gemeinschaften und Gruppen, aber auch von Individuen zustande kommen. In diesen Prozessen

emergiert Kultur als Qualität mit spezifischen Qualitätsmerkmalen aus der Matrix der vielfältigen Konnektivierungen von *kulturellen Mustern/Schemata* als Mikrophänomenen, kulturellen Stilen und kulturellen Strömungen als Meso- und Makrophänomene sowie durch die Verbindungen zu der Hypermatrix der umliegenden Kulturen. Kultur wird als solche innerhalb und außerhalb des Raumes/Feldes wahrnehmbar. Dabei kann es territoriale Kulturräume geben (ländergebundene, z.B. die Schweizer Kultur) und transterritoriale (z. B. die deutsche Kultur weltweit), Makro-, Meso- und Mikrokulturen (National-, Organisations-, Teamkulturen usw.)“ (Müller, Petzold 1999).

Der Kulturbegriff kann vielfältig verwendet und spezifiziert werden, immer aber beinhaltet er ein konnektivierendes bzw. synergetisches Moment. Er führt Elemente zusammen zu einem übergeordneten Ganzen. Im Sinne der obigen Definition verbinden sich eine Vielzahl kultureller Strömungen, Stile, Muster/Schemata zu einer Textur, die für all diese Phänomene einen Kontext bietet, eine Matrix der Vernetzung mit einem je spezifischen „Emergenzpotential“ (Petzold 1998a, 236ff., 312), d.h. einer Generativität bzw. Kokreativität (ibid., 264, 272, 294), die zu einer *Metakreativität* – charakteristisch für eine globalisierte Wissens-, Wissenschafts- und Technologiekultur – überschritten werden kann. Kulturelle Phänomene, Kulturgüter, kulturelle Strömungen, Moden, „ways of life“, „life styles“ können als *Emergenzien* solcher Kokreativität gesehen werden (Petzold 2009k). Auf der „Mikorebene haben sie die Form von kulturellen *Mustern/Schemata*, welche sich wiederum auf der Mesoebene zu einem „*Stil*“ als *Synergem von kulturellen Mustern* oder auf einer Meso- oder Makroebene zu einer „*Strömung*“ als *Synergem von Stilen* zusammenschließen“. Organisiert sind Kulturen durch „**Sinn/Sinne**“. Subjekte als Einzelwesen und als Kollektive generieren in den Prozessen ihres Lebens im Erleben der Welt „Sinn“ oder besser, in eine Pluralisierung gefasst, „**Sinne**“ (Petzold, Orth 2004a): perzeptiv und interpretativ, abhängig von der Entwicklung der individuellen – und bei Gruppen – ko-zerebralen Processingkapazität und der kognitiv-emotionalen Verknüpfungs- und Bewertungsarbeit (ihren *appraisals* und *valuations*), von ihrer Fähigkeit zu Exzentrizität und Mehrperspektivität. Es werden damit die Momente der Verbindung, Wertung und Bedeutung in die vorfindliche Wirklichkeit getragen als einer „*Wirklichkeit für mich/für uns*“, die mir und denen „*Sinn macht*“, mit denen ich die Muster des Verknüpfens-, Wertens, Bedeutungszuweisens und die Ergebnisse dieser

Prozesse in hinlänglicher Weise teile. Diese Wirklichkeit der Anderen ist in der Dialektik mit der Wirklichkeit des Eigenen konstitutiv für gemeinsamen Sinn (ko-perzeptiven, konnotativen, konsensuellen), der damit auch „*Wirklichkeit für uns*“ konstituiert, sinn-volle Wirklichkeit. Sinn/Sinne pluralisieren sich, akkumulieren durch die Fähigkeiten zu beständig wachsender „*Sinnerfassungskapazität, Sinnverarbeitungskapazität und Sinnschöpfungskapazität*“ eines Menschen und seiner relevanten *Ko-respondenzgemeinschaften* über die Lebensspanne hin. „Die Beiträge dieser polylogischen Diskurs-, Gesprächs-, Erzählgemeinschaften zur Sinnschöpfung bestehen in der Hinzufügung neuer Perspektiven, Wertungen und Bedeutungszuweisungen, so dass Wirklichkeit, im 'Licht' vielfältiger Erkenntnisprozesse stehend, Licht, das durch viele Prismen fällt, für die Gemeinschaft der Erkennenden und damit für jeden der ihr Angehörigen 'polyprismatischen Sinn' freisetzt, dessen Fülle nie ausgelotet werden kann“ (idem 2001k).

Eine solche Konzeption ist alles andere als reduktionistisch, auch wenn sie strikt säkular formuliert ist. Sie ist mit der Idee einer „Wolke kollektiver Informationen“ durchaus vereinbar, übersteigt diese Sicht über ein weit gefasstes Konzept „**polyprismatischen Sinnes**“ (Petzold, Orth 2005), der aus der Vielzahl der Kulturen – Frucht ihrer Kulturarbeit (Petzold, Orth-Petzold 2009; Sieper, Orth, Petzold 2010) – geschöpft werden kann und deshalb vielfältig ist und für Menschen als **Sinn** für jedes einzelne Subjekt/Selbst und als **Sinn** für Gemeinschaften „sinnvoll“ und bedeutsam sein kann⁵⁰.

2. 2 Sprache und Diskurs im Kontext dynamischer Regulation

„In der Erscheinung entwickelt sich jedoch die Sprache nur gesellschaftlich.“ (Wilhelm von Humboldt 1836)

„Sprache ist Welterkenntnis in Menschengemeinschaften, im *Polylog* konkreter Sprecher entstanden und weiter entstehend: durch kokreative Transformation von lebendiger Welterfahrung auf eine symbolische Ebene. Sie ist deshalb *universal* und *individuell* zugleich.“ (Petzold 1971j)

Die *intrakulturellen* Diskurse und die seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sich hin zum Zeitalter globaler Kommunikation multiplizierenden *interkulturellen* Diskurse und Polyloge vermehren auch die Möglichkeiten differentieller Sinnkonstitution und weiten die Chancen zu „polylogischem Denken“, und diese Möglichkeiten sind mir im Rahmen meiner Ausarbeitung des Integrativen Ansatzes zugute gekommen. Es handelte sich also um eine völlig andere Situation als die, in der *Moreno, Freud, Adler* oder auch *Perls* oder *Berne* ihre Ansätze entwickelt haben. Aus solchem polylogischen Denken ist auch der vorliegende Text geschrieben worden. Eine solche Sicht steht hinter dem Integrativen Ansatz, und sie entwickelte sich u.a. in der Auseinandersetzung mit Dialog-, Diskurs- und Beziehungstheorien⁵¹, etwa denen von *G. Marcel, E. Levinas, A. Losev, G.H. Mead, M. Bakhtin, J. Habermas* mit ihren komplexen philosophischen Konzeptionen einer sozialwissenschaftlich höchst relevanten „kommunikationsorientierten“ *Dialogik*⁵². Man kommt dann auch nicht darum herum, sich mit dem Thema des „Sprechens und der Sprache“ auseinanderzusetzen, was wir über die Jahre getan haben und in einer integrativen Theorie der Sprache ausarbeiten konnten (*Petzold 2010f*), für die die nachfolgenden Ausführungen Vorarbeiten bildeten. Wir gingen zunächst von *Ferdinand de Saussure* (1916) aus, der mit „Sprachsystemen“ *langue*, mit der prinzipiellen Sprachfähigkeit, „Sprache an sich“, *language* und konkreten „sprachlichen Äußerungen“ *parole* bezeichnete – (vgl. aber *Bakhtins* Konzept der „utterances“, *Holquist 1990, 60; Bakhtin 1979, 1986*). Auf ähnliche Weise unterscheidet die generative Grammatik von *Avram Noam Chomsky* zwischen *Kompetenz* als dem Verfügen über ein bestimmtes Sprachsystem und *Performanz* als der Ebene der aktuellen Verwendung einer Sprache, eine Unterscheidung, die wir im Integrativen Ansatz mit der Kompetenz-Performanz-Differenzierung sozialen Handelns aufgenommen und in differenzierender Adaptierung für die Praxeologie fruchtbar gemacht haben (*Petzold 1988n, 602ff.; 1993a/2003a, 846, 1079f.; Petzold, Engemann, Zacher 2003*).

Mit der Sprache ist ein immens komplexer Bereich angeschnitten, der die Themen Sprache und Bedeutung, Sprache und Handlung, Struktur und Prozess, Sprechen und Denken, Sprache und Schrift, Schriftlichkeit und Mündlichkeit (*Petzold 1969 II a*) umfasst, und hiermit sind nur einige Themen benannt. Fast alle humanwissenschaftlichen Disziplinen sind mit dem Thema Sprache befasst:

Linguistik, Literaturwissenschaften, Philosophie, Psychologie, Soziologie, Neurobiologie, Evolutionspsychologie.

Sprache ist dennoch ein Thema, das bei aller „Verbalitätszentrierung“, allem „Logozentrismus“ in der Psychotherapie – nichts geht ohne Verbalisierung – zu den *vernachlässigten Bereichen* der psychotherapeutischen Theorienbildung für die Praxeologie der Behandlung gehört, trotz *Lacan*, trotz *Schaffer*, *Spence* und *Lorenzer*, um einige Protagonisten zu nennen, die allerdings kaum auf einen Theorie-Praxis-Transfer gerichtet waren. Bei der Komplexität des Themas ist das verständlich. Auch in der Integrativen Therapie ist wenig zu diesem Thema *publiziert* worden, wengleich wir viel darüber gesprochen haben, nicht zuletzt mit Blick auf den Praxistransfer. „Leib und Sprache“ ist das große Thema von *Ilse Orth*, die „Sprache der Bilder“ und „sprechende Bilder“ ist ein Lieblingsthema von *Johanna Sieper*, „narrative Praxis“ ist für mich ein Kernanliegen in der Therapie. Aber in Bereichen, in die man sich vertieft hat, in die Fragen einer „Hermeneutik des sprachlichen und nichtsprachlichen Ausdrucks“ (*Petzold* 1988b) oder der „leiblichen Äußerungen“ (*Orth* 1994, 1996, *Orth, Petzold* 1998a), wächst der Anspruch. Das Thema Sprache „wollte“ lange bei uns noch nicht in einer Form „zur Sprache kommen“, die uns befriedigt hätte. Inzwischen haben wir in zwei größeren Texten (*Orth, Petzold* 2008 und ausführlich *Petzold* 2010f) wesentliche integrative Positionen dargestellt. Hier sollen deshalb nur einige Materialien aus der Denkwerkstatt auf dem Wege dahin zusammengestellt werden, um Richtungen der Konnektivierung aufzuzeigen, die wir unternommen haben. Auch nach den genannten Arbeiten wird künftige Arbeit und Weiterentwicklung unverzichtbar, zumal uns Sprache zu den Bereichen Kommunikation und Dialogik/Polylogik führt, den Themen Sinnkonstitution und Bedeutung/Deutung, normative Orientierung und Ethik, wie die Arbeiten von *Habermas* und *Ricœur* exemplarisch verdeutlichen. Im Integrativen Ansatz zählt die Arbeit mit Texten, eine poesietherapeutische Praxis, zum methodischen Grundbestand integrativtherapeutischer Arbeit (*Petzold, Orth* 1985; *Straub* 2001). Deswegen steht das Thema Sprache und Sprechen beständig im Praxiskontext als Herausforderung vor uns. Auch in der collagierenden, narrativen Hermeneutik der von uns gepflegten, therapeutischen und persönlichkeitsfördernden Arbeit mit Biographien (Biographiearbeit, *Ch. Petzold* 1972a, b, *Petzold* 2001b, 2003g, 2005k, *Petzold, Müller* 2004b) kommt man an dem Thema des Umgangs mit

Sprache, leibhaftigem Sprechen (*Orth* 1996), aber auch an theoretischen Auseinandersetzungen nicht vorbei.

Sprach-, Dialog-/Polylogtheorien standen deshalb für uns selbst in polylogisierenden Beziehungen, in vielfältigen Verflochtenheiten. Es ko-respondieren da *Herder, W. von Humboldt, F. H. Jacobi* und *Goethe*, dann polylogisieren *Vygotskij, Bakhtin, Florenskij, Losev*, es diskutieren *Ferdinand de Saussure, Roman Ossipowitsch Jakobson, Nikolai Sergejewitsch Trubezkoi* und *Maurice Merleau-Ponty* (*La prose du monde*), es stehen *Beneviste, Ricœur, Derrida, Kristeva, Sollers* im Diskurs, um einige Theoretiker der Sprache zu benennen, mit denen wir uns über die Jahre beschäftigt haben. Im Hintergrund lässt sich *Fénelon* (*Carcassonne* 1946) vernehmen, denn die „Lettre à l'Académie“ [1716], die wir 1967 lasen, haben uns für die Sprache und die Poesie, die Bedeutung von Phantasie, Gefühl, Empfindsamkeit sensibilisiert, die emotionalen Qualitäten also, ein romantisches Element, das uns sensibilisiert hat für den Wert des „emotiven“, Kognitives und Emotionales verbindendes Sprechen und Schreiben in der Poesietherapie mit Patienten. Beim Thema Sprache sind *Habermas, Wittgenstein, Austin, Searle* unübergebar (*Paul Goodman* soll nicht vergessen sein). „Sprache als Energieia, Handlung“ (*Humboldt*), „Sprachspiel“ (*Wittgenstein*) „Polysemie“ (*Eco*), „Mimesis II“ (*Ricœur*), „Phono-Logo-Zentrismus“ (*Derrida*), „kommunikatives Handeln“ (*Habermas*), „Name“ (*Florenskij, Lozev*), „Semiosphäre“ (*Lotman*), „Diskursereignis“ (*Beneviste*), „Co-evolution“ (*Li*), Adaptivität (*Pinker*) usw. – das sind Konzepte, mit denen wir uns über die Jahre auseinandergesetzt haben, als wir uns in die Themen Verbalität/Nonverbalität, Verstehen und Erklären, Deuten und Interpretieren, *Signifikat* (Bezeichnetes, franz. *signifié*) und *Signifikant* (Bezeichnendes, franz. *signifiant*), Sinn und Bedeutung, Leiblichkeit und Sprache usw. vertieft haben, um für unser verbales und nichtverbales therapeutisches Handeln Fundamente zu erarbeiten. Das war ein schwieriges Unterfangen, in dem wir trotz der erwähnten großen Arbeiten (2010f) immer noch „auf dem Wege“ sind Aber die Sprache ist eben auch kein abgeschlossenes und abschließbares Geschehen, wie *Herder, v. Humboldt, Bakhtin* u.a. gezeigt haben.

So sollen hier nur Streiflichter aufgezeigt, einige sprachtheoretische Konzepte, die z. B. Perspektiven der Sprachphilosophie, Evolutionspsychologie aufgreifen und für uns wichtig sind, angesprochen werden*.

»Eine allgemein gültige Definition gibt es weder für Sprache im engeren Sinn noch für Sprache im weiteren Sinn. Alle bisherigen Definitionen gehen jeweils nur von bestimmten Aspekten des komplexen Phänomens Sprache aus: So hat man Sprache u.a. als Mittel zum Ausdruck von Gedanken und Gefühlen, als wichtigstes und artspezifisches Kommunikationsmittel des Menschen, als strukturiertes System von Zeichen, als internalisiertes System von Regeln, als Menge der Äußerungen in einer Sprachgemeinschaft oder als Werkzeug des Denkens definiert«
(Brockhaus Multimedial 2005).

Wir gehen in vieler Hinsicht von *Wilhelm von Humboldt* (1836/1980) als unverzichtbarer Basis aus, der affirmiert: „Sprache muss notwendig zweien angehören, und gehört in der Tat dem ganzen Menschengeschlecht an“. Oder: „In der Erscheinung entwickelt sich jedoch die Sprache nur gesellschaftlich“. – Sprache ist Handeln zwischen Sprechenden, wie die berühmte Definition *Humboldts* festhält: „Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. ... Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Tätigkeit (Energeia).“

Das sind Gedanken, die in den sprachtheoretischen Arbeiten der russischen Tradition von *Florenskij*, *Bakhtin*, *Lozev* aber auch bei *Vygotskij* – mit Auswirkungen zu *B. L. Whorf* und *E. Sapir*, was wenig beachtet wird – Wiederhall fanden. Wir haben uns mit den russischen Denkern besonders befasst. Natürlich findet sich der Einfluss *Humboldts* in sehr vielen Bereichen, in der Sprachinhaltsforschung von *L. Weisgerber* und bei *A. N. Chomskys* sowie in den sprachtheoretischen Arbeiten des Mitbegründers der Gestalttherapie *Paul Goodman* (1971/ 1977).

Im *Humboldtschen* Sinne sehen wir im Integrativen Ansatz die menschliche Sprache einerseits in einem *kollektiven, strukturellen Aspekt* als ein komplexes, menschenpezifisches Phänomen (und das ist als transkulturelle Aussage gemeint),

* Dieser Text wurde 2002 geschrieben und erhielt, wie erwähnt, bis 2006 Updatings. Die sprachtheoretischen Ausführungen dieser Fassung geben deshalb nicht unseren Stand in *Petzold 2010f* vollumfänglich wieder, sondern zeigen unsere Entwicklungen auf, die allerdings – wenn auch substantiell weitergeführt – keine Revision der Grundpositionen notwendig gemacht haben. Die Ausführungen hier sind deshalb als „Materialien auf dem Wege“ zu lesen, die in die umfassende Darstellung der späteren Arbeit eingegangen sind.

das Welt in symbolischen Systemen mit spezifischen Systemregeln (Syntax) gefasst hat, einschließlich der ideomatischen Qualitäten, „the many ways to say things“ (Intonationen, anspielende Verweise, Metaphern, nonverbale Akzentsetzungen), die den größten Raum unserer zerebralen Processing- und unserer Speicherkapazität in Anspruch nehmen (Li, Homberg 2003). Andererseits wird dieses „System Sprache“ – betrachtet man es unter der Perspektive eines *individuellen, performativen* Aspektes – von Menschen in je spezifischer Form genutzt, „es wird gesprochen“. Sprache kann dabei von ihnen in gewissen Maßen auch gestaltet werden, wodurch sich Sprachformen verändern können. Sprache ist deshalb aus integrativer Sicht doppelwertig (die russische sprachphilosophische Tradition sieht sie „antinomisch“, ich spreche gerne von „konfigurativ“).

Die **Basis der Sprache** ist der wahrnehmungsfähige, mnestisch speicherfähige, handlungs- und kommunikationsfähige Leib im sozialen und ökologischen Kontext/Kontinuum. **Sprache** gründet in den *kokreativen Tätigkeiten* von Menschen/Menschengemeinschaften in der Welt und in den, dieses Tun begleitenden, *Mentalisierungsprozessen*, durch die, aus der Evidenz *multisensorischer* Erfahrung, in unterschiedlichen Bewusstseinsgraden eine symbolisch erfassbare, beschreibbare und kommunizierbare „Humanwelt“ konstituiert wird, zu der Sprache unabdingbar gehört und für die sie ein *Strukturmoment* ist. **Sprache** aktualisiert sich in Sprechereignissen, im konkreten, lebendigen Gebrauch von und zwischen SprecherInnen, Einzelsubjekten und Gruppen in Kontext/Kontinuum – im Sprechen zur Informationsvermittlung, Handlungskoordination, Welterklärung, zur Selbst- und Welt*gestaltung*. Sie ist damit schöpferisch, gewinnt dabei beständig an Komplexität und trägt in diesem konfigurativen Wechselspiel von *Struktur* und *Prozess* zugleich zur Komplexität von Subjekten, von Gemeinschaften und Gesellschaft bei. Das führt zu komplexeren Sozialverhältnissen und damit wiederum zur Emergenz erweiterter und vertiefter sprachlicher Differenzierungen, ermöglicht Sprechen über Wahrnehmen und Wahrgenommenes, Sprechen über Vorstellungen, Sprechen über Sprechen, Denken über Denken, Diskurse über Diskurse, Selbstüberschreitungen und Entwicklungen, die zu neuem **Sprechen über Wesentliches** führen, zu **ästhetischem Sprechen** und zu **ethischem Sprechen**, das **Hominität** entfalten und **Humanität** voranzubringen vermag (Petzold 1982c).

Die komplex vernetzten Einflüsse zwischen *Welt, Sprache, Gesellschaft, Ereignis, Einzelsubjekt* generieren Entwicklungsimpulse, und es entstehen *dynamische Regulationsprozesse der Rückwirkung-Fortwirkung* (spiralige Progredienz), die beständig Veränderungen hervorbringen und neue Versprachlichungen möglich machen, d. h. auch neue Wirklichkeiten konstituieren. „Welt“ ist der soziokulturelle und ökologische *phänomenale* Gesamtrahmen allen möglichen Erlebens (Merleau-

Ponty 1945/1966) mit seinem *transphänomenalen* Hintergrund (Bischof 1966, der erlebnismäßig nicht zugänglich ist, z. B. der atomare/subatomare Bereich). „Welt“ umfasst das alles: Gesellschaft, Einzelsubjekt und die Ereignisse/Geschehnisse, in denen das Einzelsubjekt steht. *Mentalisierung* (siehe oben) bedeutet die Aufnahme und zerebrale Verarbeitung von Welteindrücken auf der individuellen und kollektiven Ebene, durch die auch die *Sprache*, die das alles zu benennen vermag – auch das Transphänomenale – entstanden ist und die ermöglicht, eine Humanwelt (*mental social world, représentations sociales*) zu schaffen, die intersubjektiv teilbar wird durch die „Archivierung“ von Ereignissen in den kollektiven Wissensvorräten des „kulturellen Gedächtnisses“ (Assmann 1988; Halbwachs 1968), zusammen mit den nicht-sprachlich archivierten „kollektiven mentalen Repräsentationen“ (Moscovici 2001). Darunter verstehen wir z. B. Bilder, Klänge, Stimmungen etc., die natürlich weitgehend versprachlicht werden können (es bleiben indes nicht-verbalisierbare, transverbale Bereiche, Sprachlosigkeiten, Wortlosigkeiten, Unfassbarkeiten, Petzold 1988b). Und es gab und gibt Bereiche „vor der Sprache“ auf der ontogenetischen Ebene (Papoušek 1994; Petzold 1994j) und auf der phylogenetischen Ebene (Li 2003; Pinker 1994) und es gibt Bereiche, wo keine Sprache mehr – oder nur eingeschränkt – vorhanden ist: Demenz, Delir, Koma.

Die phylogenetische Perspektive ist durch die evolutionstheoretische Orientierung des Integrativen Ansatzes von Bedeutung, denn wir sind überzeugt, dass ohne ein vertieftes Verstehen der Geschichte und der Bedingungen unserer Hominisation, der phylogenetischen Entwicklung der Menschen, uns zentrale Fragen zur menschlichen Natur unverständlich bleiben werden. Und so führt die Frage nach der Sprache natürlich auch in den Kontext ihres Entstehens. Mit den zentralen Grundausstattungen des Menschen wie Denken, Fühlen, Wollen und eben auch Sprechen kann man sich heute nicht mehr ohne den Rückgriff auf evolutionswissenschaftliche Forschung und Theorienbildung auseinandersetzen (Buss 2000; Myerud 2003). Einige Aspekte seien aufgezeigt: Ums Feuer „im Rund“ sitzende oder in der Jagd und Sammlertätigkeit *kooperativ* handelnde Hominiden der jüngeren Altsteinzeit haben im Austausch „vokaler Gesten“ über Erlebtes, Getanes, zu Tuendes, die Grundlagen *komplexer Sprache* gelegt, die wahrscheinlich im „Big Bang“ kreativer mentaler Produktion, wie sie die *Bilderzählungen* der Höhlenmalerei (Nougier 1993; Rousot 1997) vor 40 000 Jahren

in Mitteleuropa dokumentieren, kulminierte. Diese *ikonischen Narrationen* hatten wahrscheinlich Entsprechungen in der sprachlich-symbolischen Narrativität, z. B. in einer Epik, von der wir allerdings keine Dokumente haben. Wir sind auf indirekte Materialien verwiesen. Natürlich sind die Wurzeln von Sprache, einfacher Sprachformen zumal, älter (Li 2003). Die Herstellung von Werkzeugen und die Verbreitung der Herstellungstechniken wie in den Faustkeilkulturen des Acheuléen und Micoquien sind sicher nicht ohne eine Form lautsprachlicher Verständigung möglich gewesen. Wie immer man ihren Ursprung und ihre Funktion erklären mag, *Sprache war Sedimentation von Welterkenntnis (Strukturbildung, kollektiver Aspekt)*, und *Sprechen war und blieb symbolvermitteltes Handeln in Gruppen konkreter, sprechender Menschen (Prozessualität, individueller Aspekt, Petzold, Orth 2004b; Petzold 2005t)*. Sprache wurzelt deshalb im Kollektiv, in der Polyade des „Wir“, in gesellschaftlichen **Polylogen** und in Myriaden dyadischer, triadischer, polyadischer Gespräche.

Monokausalistische Hypothesen zur Entstehung von Sprache greifen sicher zu kurz: Sprache sei bestimmt vom „mating mind“, um Partnerinnen zu beeindrucken (Miller 2000) oder sei Nebenprodukt des immensen zerebralen Wachstums (Chomsky 1991; Gould 1987) – aber Hirnwachstum und Sprachgebrauch bewirkten sicher eine sich *wechselseitig verstärkende Entwicklung*, eine „reafferente Progression“. Sprache ist sicher auch *adaptiv* (Pinker 1994, 18ff.), macht Kommunikation leistungsfähiger und ist damit ein bedeutender Selektionsvorteil, aber über das adaptive Moment hinaus ist sie höchst *kreativ*, löst in Menschen *proaktive* Impulse aus. Benennung, Umschreibung und Metaphorisierung gestalten die Welt, und durch die Rückwirkung, die aus dieser Anregung/Stimulierung resultiert, gestaltet die Welt auch die Sprache. Sie fördert soziale Bindungen, zweifelsohne (vgl. die „*social gossip Hypothese*“ von Dunbar 1996), aber eine soziale Bindung ermöglicht und fördert auch das Sprechen und die Sprache. Sprache ist durch die Funktion von Spiegelneuronen in ihrer Entwicklung gefördert worden (Li, Homberg 2003), aber ihr intensiver Gebrauch trägt auch zur differentiellen Entwicklung von Spiegelneuronengruppen und -funktionen bei.

Für solche evolutionsbiologisch begründeten Positionen zu Entwicklungen in evolutionären Prozessen nehmen wir im Integrativen Ansatz spontan *emergierende Selbstorganisation* an (Krohn, Küppers 1992) bzw. dynamische, spiralg

fortschreitende Regulationsprozesse (ich spreche von *spiraliger Progredienz* durch Feedback-Feedforward-Prozesse), und diese schließen immer Entwicklungsgeschehen ein – man denke an *Eigens* Modell des „Hyperzyklus“ (*Eigen, Schuster 1979*)!

»Als **dynamische Regulation** bezeichnen wir den *Operationsmodus im Regulationsgeschehen von komplexen, lebenden Systemen*, durch den Systemfunktionen auf allen ihren Ebenen optimal wirksam werden können: *intrasystemisch* auf der physiologischen, emotionalen, kognitiven, volitionalen, *intersystemisch* auf der sozialen und ökologischen Ebene in variablen Umwelten mit wechselnden Kontext/Kontinuum-Bedingungen (Belastungen, Anforderungen und Chancen, affordances). Das schließt auch ihre optimierende Entwicklung, Veränderung, Neuorganisationen ein, die geschieht, wenn z. B. durch „*reafferente Progressionen*“, durch anregende Rückwirkungen (Reafferenzen) Entwicklungen angestoßen werden, oder wenn durch „*multiple Stimulierung*“ aus der Systemumwelt oder durch „*multiple Konnektivierungen*“ (von intra- und intersystemischen Elementen, Prozessen) neue Lösungen, Verhaltensmöglichkeiten, ja ggf. neue Regulationsprinzipien sich spiralig-progredierend entwickeln oder auch spontan *emergieren*« (*Petzold 1982d, vgl. Petzold, van Beek, van der Hoek 1994*).

Diese Konzepte wurden im Kontext meiner neuro- und psychomotorischen Forschungs- und Behandlungsarbeit „in der Lebensspanne“ an meiner Abteilung für klinische Bewegungstherapie an der FU Amsterdam entwickelt, wo u.a. mit Säuglingen, Psychiatrie- und GerontopatientInnen gearbeitet wird (*Salvesbergh 1993; Dröes 1991*) und wo motorische und zerebrale Prozesse untersucht werden (vgl. die Arbeiten von *Frank et al. 2000* oder von *Beek et al. 1995; Daffersdorfer et al. 1995*). Sie gelten insgesamt für das Entwicklungsgeschehen lebender Organismen, so auch für Entwicklungen des Gehirns im biosozialen Kontext. Stimulierung aus den ökologischen Gegebenheiten und aus gesellschaftlichen Aktivitäten mit ihren jeweiligen Niveaus an Komplexität wirkt auf das Gehirn und beeinflusst seine Entwicklung, andererseits ermöglichen die zerebralen Entwicklungen in ihrer Differenziertheit das Entstehen gesellschaftlicher Komplexität und geben Impulse für Fortschritt (*Petzold, van Beek, van der Hoek 1994*). Vor diesem Hintergrund sind denn auch unsere sprachtheoretischen Positionen zu sehen (*Petzold 2000h*). Das Prinzip „**dynamischer Regulation**“ – nicht-lineare, reafferent-progredient wirksame Prozesse, d. h. Rückwirkungs- und Stimulierungsprozesse (durch „multiple Stimulierung, *Petzold 1988f, g*) – führen zu Zuständen, die sich auf einer „Skala“ zwischen Angeregtheit und Ausgeglichenheit, Dissipation und Homöostase darstellen lassen. Dieses Kernprinzip Integrativer Therapie wird nicht nur als Modell

für *intraorganismische* Regulationsprozesse angesehen (Petzold 1974j, Abb. III, Petzold, Orth, Sieper 2005), sondern auch als Prinzip der *intersystemischen* Regulation zwischen dem System und anderen komplexen Systemen (Petzold 1974j): zwischen Organismus und Umwelt, zwischen Individuum und Gruppe/Gemeinschaft/Gesellschaft, zwischen Individuen, zwischen Gruppen und Staatswesen etc. So ist Sprache z. B. in ihrem Verhältnis von Einzelsprecher/-hörer und sprechender Gruppe und von dieser zur Sprachgemeinschaft in einer solchen Sicht zu betrachten oder soziale *Kompetenz* und *Performanz* sind in diesem Modell fundiert.

In **Regulationssystemen** mit „**dynamischen Regulationsprozessen**“ verstehen wir unter „**Regulationskompetenz**“ die Steuerprogramme von Regulationsprozessen (also die Narrative/Strukturen, die „software“) und unter „**Regulationsperformanz**“ verstehen wir den Vollzug von Regulationsprozessen nach diesen Programmen (also die Ablaufmuster). Beides ermöglicht im **Regulationssystem** die grundsätzliche Fähigkeit des Organismus bzw. des aus dieser biologischen Basis emergierenden Subjektes, in verschiedenen Bereichen Abläufe zu steuern – von der *intrasystemischen/-personalen* Ebene, etwa der biochemischen, über die Ebene endokrinologischer Abläufe (z. B. HPA- Achse), emotionaler und kognitiver Regulationsvorgänge bis zu höchst komplexen Regulationsmustern der „Selbstregulation“ des gesamten Regulationssystems, zu dem auch die Steuerung von *intersystemischen/-personalen* Regulationsvorgängen und immer auch Entwicklungsprozesse und -perspektiven gehören. Steuerprogramme für die Regulationskompetenzen, welche Performanzen auf unterschiedlichen Ebenen kontrollieren, werden *Narrative* (Schemata, Muster, Scripts) genannt (Petzold 2000h).

Diese evolutionsbiologischen *Narrative interagieren* im personalen System. Sie haben eine hohe Stabilität, zugleich aber auch eine gewisse Plastizität. Sie können über spezifische Lernvorgänge, „komplexes Lernen“ (Sieper, Petzold 2002), verändert werden. *Narrative* dürfen nicht statisch gesehen werden. Sie sind Strukturelemente in Prozessen. *Narrative* (Muster) sind damit von den Prozessen, den *Narrationen* (Musterbildung), nicht abzulösen, haben selbst prozessualen Charakter. Prozess und Struktur, Erzählung und Erzählfolie, Narration und Narrativ stehen in einer dialektischen Verschränkung. *Regulationskompetenzen* (plur.) sind mit *Regulationsperformanzen* verschränkt.

Unser Verständnis von Sprache als Konfiguration von Prozess und Struktur, Individualität und Kollektivität „passt“ genau in dieses Modell und hat Bezüge zu *Humboldts* und in seiner Folge zu *Florenskijs*, *Lozevs* und *Chomskys* Konzeptionen. Sprache ist in ihrem Verhältnis von Einzelsprecher/-hörer und sprechender Gruppe

und von dieser zur Sprachgemeinschaft in einer solchen *evolutionstheoretischen* Sicht zu betrachten, die damit auch die *sprachphilosophische* Position unterfängt, wie das prinzipiell für den Integrativen Ansatz charakteristisch ist, der bemüht ist, biologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zu verbinden.

Unsere *sprachphilosophische* Ausrichtung kann hier nur umrissen werden. Sie steht natürlich im Kontext der sprachtheoretischen Debatten, die zwischen den großen Richtungen hin und her gingen und gehen: Existiert Sprache als ein ideales Objekt vor allen verbalen kommunikativen Akten oder hat sie Existenz nur innerhalb konkreter Sprechhandlungen? Aufgrund unserer evolutionsbiologischen Herleitungen (Polylog der Gruppe) tendierten wir natürlich zu der letztgenannten Auffassung, aber ganz so einfach liegen die Dinge nicht. Denn als sich Sprache einmal konstituiert hatte, hatte sie natürlich Rückwirkung auf die Ausbildung zerebraler Strukturen. Und da die Grundstrukturen von Sprache transkulturell gleich sind, muss angenommen werden, dass sich im Prozess der Hominisation auch genetische Narrative gebildet haben, die in den relativ homogenen „Out of Afrika“ Hominiden des Sapiens Typs eine hohe Übereinstimmung in der Disposition zum Sprechen und zur Sprache festgelegt haben. So ist durchaus eine *strukturelle Realität* von Sprache anzunehmen, noch über die kollektive Megarepräsentation einer „Sprachkultur“, die Jahrhunderte überdauert, hinaus. Deshalb hat eine strukturalistische Sicht durchaus Argumente: Sprache sei eine *objektive* Realität, die den Menschen in Form der Worte und Grammatik gegeben sei. Ein Mensch schafft die Sprache nicht, wird aber durch sie geformt. Dagegen steht die hermeneutische Auffassung, dass Sprache nur im lebendigen Sprechen, in der Kommunikation als kreativer Wechselseitigkeit von Sprechern, also als *subjektive* Realität existiert und es durchaus sprachschöpferische Momente gibt. Die *evolutionäre Generativität*, die hinter der *Humankreativität* steht (Iljine, Petzold, Sieper 1990/1967) – und aus beiden entstand und entsteht Sprache – komme zu keinem „Stopp“.

Aber man muss diese Positionen nicht polarisieren, wie schon *Plato* im „Kratilos“ aufzeigt, wenn er die herakliteische, objektivistische und die sophistische *subjektivistische* Auffassung von Sprache als wechselseitig ergänzend ansieht. Bei *Humboldt* finden sich denn auch, wie eingangs schon erwähnt, beide Sichtweisen, wenn er Sprache als „Struktur“ - in seiner Terminologie *ergon* - und als „Handlung“, *energeia*, als „Prozess“ sieht. Beide Sichtweisen lassen sich gut mit der aufgezeigten

evolutionstheoretischen Argumentation verbinden und finden sich auch in der oben zitierten integrativen Bestimmung von Sprache (*Petzold* 1982c).

Die Sprache braucht mindestens zwei Personen, gehört aber der ganzen Menschheit. Ein Individuum versteht sich selbst, wenn es von Anderen verstanden wird und ein Gedanke braucht, um verstanden zu werden, einen anderen Menschen, der dem Sprecher gleicht und doch von ihm verschieden ist (*Humboldt* 1936). Diese *Humboldtschen* Positionen, eignen sich, das springt unmittelbar ins Auge, ausgezeichnet für die Fundierung eines therapeutischen und agogischen Ansatzes, weil es in diesem wesentlich auch um ein Handeln in Worten, mit Worten und durch Worte vor dem Hintergrund einer gemeinsamen Sprache und Sprachkompetenz geht.

Humboldts antinomischer Ansatz wurde, wie schon erwähnt, insbesondere von den, an *Plato* und am Neokantianismus orientierten, russischen Sprachphilosophen aufgegriffen, von *Pavel Florenskij* in „*Мысль и язык*“ (Denken und Sprache 1922/1993c) und von *S. Boulgakoff* und *A. Losev* in ihren Philosophien des Namens. *Florenskij* (1922/1993c) affirmiert, dass es keine individuelle Sprache gibt, die nicht *zugleich* universal ist und keine universale Sprache, die nicht in ihrer aktuellen, gesprochenen Wirklichkeit individuelle Wirklichkeit ist. Anders wäre keine Verständigung möglich. Im Integrativen Ansatz kommt diese Bezogenheit in der Verschränkung von kollektiven und individuellen „*mentalen Repräsentationen*“ (vgl. Anmerk. 52) zum Tragen. Dieses kollektive Moment gibt eine verbindende Basis, braucht aber die kommunikative Realisierung, um in Erscheinung zu treten. Wir wüssten nichts von der strukturellen Ebene der Sprache, würde sie nicht von Sprechern gesprochen. Obwohl ich *Losevs* Energiemetaphorik eher zurückhaltend gegenüberstehe, ist die Konklusion seiner Analysen überzeugend: Ohne Sprache wäre das Individuum in seiner Subjektivität gefangen, im Wesen anti-sozial, nicht-kommunikativ, es würde ein Nicht-Individuum sein (*Losev*, 1990, 49). Das Individuum ist in der Sprache als Sprechender einzigartig, dennoch ist es Individuum, weil es über die Sprache an der Sozialität und der benannten Welt partizipiert. Der in der russischen „Philosophie des Namens“ eingeschlagene Weg mit *Humboldt* und über *Humboldt* hinaus hat bei *Mikhail M. Bakhtin* eine etwas andere Richtung genommen: die seiner radikalen Dialogik und seiner Diskurstheorie (*Eilenberger* 2009), in der gilt, dass die Strukturmomente der Sprache - Worte, Grammatik, *speech genres* - in ihrer ausgesprochenen Form (*utterance*) eine *Einmaligkeitsqualität* haben, obgleich diese

der Sprache als Kollektivum nicht entkommen kann. *Bakhtin* entwickelt hier einen seiner zentralen Gedanken, den einer *“individualisierenden Kommunalität”*. “Es mögen zwei oder mehr Sätze absolut identisch sein (wie zwei identische geometrische Figuren), weiterhin können wir zugestehen, dass jeder Satz in formaler Identität unzählige Male wiederholt werden kann, aber als eine Äußerung (высказывание, *vyskaszyvanie*, engl. *utterance*) (oder ein Teil einer solchen) kann kein einziger Satz, sogar ein Einwortsatz, nie wiederholt werden: Er wird immer eine neue Äußerung sein (sogar wenn es ein Zitat ist)” (*Bakhtin*, 1979, 286). – *“Äußerung”* ist bei aller performativen Qualität nicht mit *de Saussures* *“parole”* gleichzusetzen, der freien Expression des gesprochenen Wortes als Sprechakt, weil es immer *“Äußerung auf”* ist, auf die Äußerung eines Anderen, auf eine Kontextgegebenheit etc. “The Bakhtinian utterance is dialogic precisely in the degree to which every aspect of it is a give-and-take- between the local need of a particular speaker to communicate a specific meaning, and the global requirements of language as a generalizing system” (*Holquist* 1990/2000, 60). Die Sprache und das Sprechen finden also in einem Milieu des *“Dazwischen”* statt, das sich allerdings von *Bubers* *“Zwischen”* (*Waldenfels* 1971) grundsätzlich unterscheidet. Alle *“Äußerungen”* geschehen in einem gesellschaftlichen *“Dazwischen”*, sind eingebettet und bestimmt von gemeinschaftsgegründeter Praxis, sozialen Normen - *“représentations sociales”* würden wir mit *Moscovici* (2001) sagen -, die *“in den Köpfen”* der Individuen wirken. In *Bakhtin’s* *“dialogism, of course, the ‘I’ of such individual minds, is always assumed to be a function of a ‘we’ that is their particular group. An utterance then is a border phenomenon. It takes place between speakers, and is therefore drenched in social factors”* (*Holquist* 1990, 60f). Sprachtheoretische Überlegungen haben bei *Bakhtin* unmittelbar in den Bereich sozialer Wirklichkeit, in den Bereich sozialen Handelns in der Dialogik in *“Polyaden”*, Gruppen, Gemeinschaften geführt. Das hat für psychotherapeutische Praxis immense Konsequenzen, denn diese gemeinschaftsbestimmten Normen, Gedanken, Gefühle, Volitionen, die das Individuum durchziehen und in seinem Sprechen aus ihm sprechen, dieses *“Wir”* der Sprecher im Hintergrund – Sprecher aus einer Familie, Bezugsgruppe, einer *“lifestyle community”* (*Müller, Petzold* 1999), einer Schicht oder Ethnie – bestimmt maßgeblich über die *“Passung”* zwischen Therapeut und Patient die Veränderungsmöglichkeiten (will sich das *“Wir”* nicht verändern oder ist es zu stark, entstehen massive Probleme, so dass das *“Wir”* thematisiert, bearbeitet werden muss, einbezogen werden muss in

die Arbeit, wo immer möglich, vgl. *Hass, Petzold* 1999). *Es muss eine Hermeneutik dieser Kollektivität erfolgen*, ihres Sprechens, Denkens, Fühlens. Der Therapeut muss in seiner Verstehensarbeit – wie in jedem Versuch, die Welt eines *Anderen* zu erfassen – in spezifischer Weise die Rolle eines “hermeneutischen Zuhörers” einnehmen, der in Lebensszenarios hineinhört. *Voloshinov* aus dem *Bakhtin-Kreis* beschreibt diesen Vorgang gemeinsamen Verstehens von Ereignissen in einem Text von 1926: „... die Person, die zu verstehen bemüht ist, muss die Rolle eines Zuhörers einnehmen. Aber um diese Rolle übernehmen zu können, muss sie gleichermaßen die Position des Anderen genau verstehen“ (zitiert bei *Holquist* 1990, 52). Man ist an einen *Moreno*-Text zum Rollentausch erinnert (*Moreno* 1914, 1946), wenn man diese Zeilen liest. Für eine Dialog-Polylog-Theorie findet sich bei *Bakhtin* und den genannten russischen Autoren kostbares Material und auch die sprachtheoretischen Einsichten, insbesondere des späten *Bakhtin* (1986a), haben für die therapeutische Praxeologie Relevanz, aber es müssen zusätzliche Brücken geschlagen werden: zu einer Hermeneutik, die umfassender greift, wenn es um Verstehensprozesse geht, als es der Diskurs der russischen Tradition und ihr seinerzeit aktueller Diskussionsstand ermöglicht – sei es bei *Bakhtin*, sei es bei *Vygotskij*. Denn die Diskurse sind weitergegangen und haben noch weitere Fragestellungen aufgezeigt: das Wahrheitsproblem, das Problem der Normen, der Ethik, das Verhältnis von Sprache und Sinn. Auch die Fragen der normativen Orientierung müssen in der Auseinandersetzung mit dem Thema Sprache bedacht werden. Die monumentalen Werke von *Habermas* und *Ricœur* kommen dabei in den Blick, und natürlich können hier nur einige Aspekte angesprochen werden. Aber psychotherapeutische Richtungen müssen sich auch mit solchen Autoren und ihren Konzepten auseinandersetzen, weil sie Grundsatzfragen reflektieren, die für therapeutisches Handeln hohe Relevanz haben. Denn über Sprache als “vernünftige Sprache” bzw. über sprachlich fundierte *Vernunft*, wie sie sich in geregelten Diskursen artikuliert, sind Regeln gesellschaftlichen Zusammenlebens zu gewinnen, da es keine “objektive Erkenntnis” gibt, wie *Habermas* (1968) in “Erkenntnis und Interesse“ herausgearbeitet hat; theoretische oder praktische Erkenntnisinteressen bestimmen die Wirklichkeit. Deshalb kommt sprachlich gefassten, diskursiven Prozessen bei *Habermas* eine immense Bedeutung zu, und seine Entwicklung einer Diskurstheorie (idem 1971) ist die zwingende Konsequenz, die er daraus gezogen hat. Dies führt dann folgerichtig zu seiner „Konsenstheorie der Wahrheit“ als

ausgehandelte und erreichte Übereinstimmung in einer idealen Kommunikationsgemeinschaft (idem 1973). Meine „Ko-respondenz-Theorie“ (Petzold 1971, 1978c) steht in einem ähnlichen Diskurs und wurde in Auseinandersetzung mit den Überlegungen von *Habermas* in ihrer bis heute gültigen Form (idem 1978c/1991e) ausgearbeitet. Wie *Habermas* in seinem *magnum opus* „Theorie des kommunikativen Handelns“ (*Habermas* 1981) dann souverän begründet, liegen die normativen Grundlagen gesellschaftlicher Prozesse in der Sprache, denn sie fundiert „Wahrheit, Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit“ als Basis der „Vernünftigkeit“. Damit kann für jede Form der Verständigung und für menschliches Handeln eine normative Basis gefunden werden, die keine dogmatische Setzung ist, sondern immer wieder im Blick auf die Erfordernisse der sich beständig verändernden Weltverhältnisse ausgehandelt werden muss, wie sein jüngstes Buch noch einmal dokumentiert (*Habermas* 2005). Eine solche situationsbezogene Konstitutionsarbeit wird auch notwendig, weil aus der Lebens- bzw. Sozialwelt der Menschen – auch über die Sprache – irrationale Kräfte in die *Diskurse* einfließen (*Foucault* würde hier von den „Dispositiven der Macht“, untergründigen **Diskursen** sprechen), die sprachlich-diskursiv geklärt werden müssen, damit Probleme gelöst werden können, wie sie durch dissente Geltungsansprüche zwischen Menschen und in jeder Gesellschaft auftreten können (vgl. *Habermas* 1992 in „Faktizität und Geltung“). Auch um zu zukunftsgestaltenden Zielen und Metazielen – etwa eine „politische Verfassung für die pluralistische Weltgesellschaft“ (idem 2005, 324ff.) zu gelangen, ist eine sich universalisierende „diskursive Kultur“ notwendig – im Makro- wie im Mikrobereich. *Habermas* bietet für die metatheoretische Fundierung gesellschaftstheoretischer Positionen eine höchst substantielle Basis, denn solche Positionen müssen ja auch im Hintergrund jedes psychotherapeutischen Verfahrens reflektiert werden, da Therapie auch gesellschaftliches Handeln in gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, in gesellschaftlichem Auftrag ist – for better and worse (vgl. *Berger, Luckmann* 1970 und ihren Aufweis von Therapie als Disziplinierungsinstrument). Damit wird eine Hermeneutik des eigenen professionellen Handelns vor dem jeweils gegebenen gesellschaftlichen Hintergrund mit seinen historischen Bestimmtheiten erforderlich.

Deshalb sei noch kurz auf andere, weiterführende und vertiefende Quellen eingegangen, die eine solche übergreifende Hermeneutik bieten können und zwar sowohl mit Blick auf sprachphilosophische als auch auf geschichtstheoretische

Positionen: Ich spreche von *Paul Ricœur* (Mattern 1966). Auch hier können nur wenige Aspekte aufgezeigt werden (weiteres *Petzold* 2005p). Wir beziehen uns heute im Wesentlichen auf Konzepte, welche er im Zusammenhang mit seiner phänomenologischen Hermeneutik in ihrer späten, ausgereiften und sozialwissenschaftlich anschlussfähigen Form entwickelt hat.

Für den großen französischen Hermeneutiker hat *Sprache immer einen Gegenstandsbezug* (Ricœur in: *Bouchindhomme, Rochlitz* 1990, 211), weil jedem Sagen eine zu sagende Erfahrung vorausgeht, die zur Sprache kommen will, ein Gedanke, der sich auch in „La prose du monde“ bei *Merleau-Ponty* (1969) oder bei *Bakhtin* (1979, 1986a) findet, und der wiederum einen Rückbezug auf evolutionsbiologische Überlegungen möglich macht, aber auch sprachwissenschaftlich mit *E. Beneviste, R. Jakobson* u.a. begründet werden kann. Das führt in – durchaus fruchtbare – Auseinandersetzungen mit der poststrukturalistischen Sprachtheorie und *Derridas* Dekonstruktion. Deshalb wird der Bezug auf den „späten“ *Ricœur* wichtig, der seine frühen Engführungen überwunden hat und durchaus dem Diskurs mit *Derrida* standhalten kann. Wenn *Derrida* sich gegen eine „Beherrschbarkeit des Sinnes“ wendet, so teilen wir das (*Petzold, Orth* 2005a), und auch der späte *Ricœur* vertritt (anders als im Frühwerk) eine solche Position in der Form, dass für ihn zur Sinnkonstitution die „Interpretation“ hinzu kommen muss und so „Sinn“ im Raum von Sinnmöglichkeiten gefunden wird, ohne dass damit eine Exklusivität entsteht. *Ricœur* kontextualisiert und temporalisiert konsequent in seiner Hermeneutik wie in seiner Sprachtheorie. Mit *Beneviste* hat er eine „Linguistik des Diskurses“ zur Verfügung, deren Gegenstand nicht Zeichen sondern Sätze sind: „Im Diskurs, der sich in Sätzen verwirklicht, bildet und formt sich die Sprache (*langue*). Hier beginnt die Sprache (*langage*). Um es mit einer klassischen Formel auszudrücken, könnte man sagen: *Nihil est in lingua quod non prius fuerit in oratione*“, so *Beneviste* (1977, 150). *Ricœur* gelingt es auf dieser Basis, die Hermeneutik an das Sprechen, an die menschliche Existenz, die Sprecher in ihre Ereignis-Kontexte zu bringen, der Sprache einen „Sitz im Leben“ zu verschaffen und den kreativen Ereignischarakter der Sprache neben ihrer strukturellen Qualität zu nutzen, denn: „da es zuerst etwas zu sagen gibt, weil wir eine Erfahrung zur Sprache zu bringen haben, ist umgekehrt die Sprache nicht nur auf ideale Bedeutungen gerichtet, sondern bezieht sich auch auf das, was ist“ (*Ricœur* 1976, 21). Die Sprache als kommunikativer Akt, etwa in Diskursen, Dialogen bzw. Polylogen und die

aktualisierte Sprache sind miteinander verschränkt, wobei die „*langue*“ Möglichkeitsbedingung der Kommunikation ist. *Sprache, Sprecher, Ereignis* sind in dieser Hermeneutik vor dem *Horizont von Welt* verbunden, wie wir auch in unserem oben umrissenen Verständnis von Sprache dargetan haben, und in dieser Verbindung kann sich „Sinn“ artikulieren. „Weil wir in der Welt sind und von Situationen betroffen sind, versuchen wir, uns darin im Modus des Verstehens zu orientieren und haben etwas zu sagen, eine Erfahrung zur Sprache zu bringen und miteinander zu teilen“, so *Ricœur* (1988, 123) im ersten Band von „*Temps et récit*“ (idem 1983, 118). Für eine therapeutische Hermeneutik ist damit ein Ansatz gegeben, der den Sprecher, den Referenten des Diskurses, einbezieht, den „Text sozialer Situationen“ der Auslegung, gemeinsamer Auslegung zugänglich macht in Ko-respondenzprozessen, in denen in „Begegnungen“ und durch „Auseinandersetzung“ um Konsens bzw. Dissens „gemeinsamer Sinn gefunden werden kann“ (*Petzold* 1978c). Dieser muss sprachlich gefasst werden, um dem Handlungstransfer, der „Kooperation“ zu dienen (idem 1991e).

Ricœur verbindet damit auch höchst eigenständige sprach- und handlungstheoretische Positionen in „Redeakten der Interlokution“, d. h. in unsere Terminologie übersetzt: in dialogisch/polylogischen Gesprächssituationen, die über seine therapierelevante „Hermeneutik des Selbst in Eigenleiblichkeit und Weltbezug“ den Anderen und das Eigene, *Alterität* und *Ipseität*, zusammengebunden in seinem zentralen Konzept „*narrativer Identität*“. Das Subjekt erzählt sich, vermittelt sich, hat Zuhörer, in deren Geschichten es Bedeutung gewinnen kann, so dass das Selbstverstehen und das Verstehen des Anderen durch Zeichen, Symbole, Texte in *interlokutionären Redeakten* vermittelt ist. Die *Konkretisierungen Ricœurschen* Denkens in der Psychotherapie, am Beispiel des Ansatzes der Integrativen Therapie mit ihrer „narrativen Praxis“, ihrer Entfaltung des Gedankens „narrativer Identität“ zeigen: Dieses Denken hat für die Psychotherapie hohe Relevanz (*Petzold* 2001b, p, 2003g, 2005p).

Dies mag für den *Ricœur*-Bezug an dieser Stelle genügen.

Es ist, so hoffe ich, mit dieser „Tour de force“ ein wenig deutlich geworden, warum eine intersubjektiv ausgerichtete Form der Therapie, und das gilt natürlich nicht nur für den Integrativen Ansatz, sich mit dem Thema Sprache und Sprechen auseinandersetzen muss. Und das in einer möglichst breiten Weise und sei es nur, um konsistente Referenzsysteme des Denkens zu finden, Quellautoren wie *Bakhtin*,

Habermas, Merleau-Ponty, Ricoeur, die für den eigenen Ansatz *anschlussfähig* sind bzw. für die die eigenen Positionen Anschlussstellen bieten, denn es geht nicht darum – und das ist das Problem psychoanalytischer Idiosynkrasie –, Grundlagen nur aus dem Eigenen zu entwickeln, sondern darum, auch das „Affine“ zu nutzen, wie es die Integrative Therapie versucht.

2.3 Denken, Sprechen, Handeln aus dem polyadischen „Wir“

„Der Mensch, jeder Einzelne, ist Mensch aus dem **Wir** menschlicher Gemeinschaft, eine andere Basis seines Menschseins ist nicht denkbar.“ (*Petzold* 1971)

Mit dem aufgezeigten sprachtheoretischen Hintergrund können wir für unsere interaktive, verbale und nonverbale Integrative (Psycho)therapie, für ihre Dialogik und Polylogik eine gute Basis finden, die unsere zentralen Konzepte des „**Polyloges**“ bzw. der „**polylogischen Ko-respondenz**“ unterfängt in einem neuen Verständnis von *interpersonalen*, aber auch *intrapersonalen* Beziehungen, das *Interlokutionen*, *Sprechakte* nach außen, etwa mit umstehenden SprecherInnen und im Inneren zwischen verinnerlichteten SprecherInnen annimmt. Weiterhin wird eine Basis für unser Konzept der inter- und intradisziplinären Diskurse und Ko-respondenzen zwischen Wissens-Communities und Wissensfeldern, ja für inter- und intrakulturelle Diskurse und Metadiskurse (Diskurse über Diskurse) gewonnen. Damit wird die Chance eröffnet, aus der **Polylogik** transdisziplinäre und transkulturelle Erkenntnisse zu gewinnen, und das ist doch ein ganz anderer Ansatz als die philosophisch-theologisierende Dialogik *Bubers* (*Perlina*, 1984)⁵³. Im Hinter- und Untergrund unseres Ansatzes steht die integrative Idee, dass „Sein“ (Koexistenzaxiom, *Petzold* 1978c) „Mit-Sein“ ist – mit der Welt, mit anderen Menschen – ein pluriformes Sein, das das „**Wir**“ konstituiert. „Der Mensch ist die *Summe* der Welt, ihr gedrängter Konspekt“ (*Florenskij* 1994, 159). *Bakhtin* spricht von einer „existentiellen Qualität unseres Mit-Seins“ (события бытия). Schon die Antike betrachtete den „Menschen als einen Mikrokosmos“ (*Demokrit* fr. 34), der in den „Makrokosmos“ eingebunden ist⁵⁴. Deshalb ist die Welt für alle Menschen ein gemeinsam geteilter und zu pflegender „konvivaler Raum“ (*Petzold* 1971; 2002b; *Orth* 2002) und zugleich ein Ort, in dem alles Gesprochene anwesend ist oder sein kann und im Raum alles

künftigen Sprechens auftauchen kann. Wir leben und sprechen mit den Gedanken, Dialogen, Diskursen Anderer und damit ist **Polylog**, ein Milieu *generalisierter* „Konvivialität“ gegeben: Wir sind immer mit Anderen. Dass dieses Mit-Sein zu einer „Gemeinschaft guten Miteinanders“ (κοινωνία) wird, dass *Konvivialität* in seiner gastlichen Qualität realisiert werden kann (Orth 2002), dazu ist in der Tat eine „Politik der Freundschaft“ (Derrida 2002) erforderlich oder eine Idee umfassender brüderlicher/geschwisterlicher/mitmenschlicher Verbundenheit, die ein „gutes Miteinander“ – соборность, sobornost’ – in der Gemeinschaft **aller** Menschen **will** - alleinig aufgrund des Menschseins eines jeden (ohne religiöse oder politische oder ethnische Kautelen). Derartige Gedanken sind an vielen Orten immer wieder schon einmal gedacht worden: bei *Demokrit*, bei *Seneca* und *Marc Aurel*, bei *Kant* natürlich, und zwar in eminenter Weise – wir verdanken ihm viel (*Petzold, Orth 2004b*). Wir finden ein solches Denken des Miteinanders auch in der slavophilen Philosophie, wie sie von *Chomiakov*, *Solowjew*, *Kirejewskij*, *Florenskij* (z. T. auf dem Hintergrund der Theologie der Ostkirche) entwickelt wurde⁵⁵. Dieses Denken begegnet uns auch bei *Bakhtin* (*Coates 1998*), es ist ein Hintergrund zu seiner zentralen Idee der *Individualisierung in einer Kommunalität*. „Bakhtin and a host of other Slavic thinkers emphasized the social nature of language and felt that meaning resided neither with the individual, as the traditionalists believe, nor with no one, as deconstruction would have it, but in our collective exchanges of dialogue“ (*Honeycut 1994*).

In den Möglichkeiten des Sprechens in der **Polyade**, die die fundamentale Lebensform der Hominiden ist, haben die *Interlokutoren* eine schöpferische Freiheit – die des Selbstaudrucks, der die Chance des Verstandenwerdens impliziert, weil die Zuhörer, Gesprächspartner aus dem Hintergrund des gleichen Kontext/Kontinuums schöpfen, die „gleiche Sprache sprechen“. *Alexei Losev* hat dies in seiner „Philosophie des Namens“ auf den Punkt gebracht: „Das Geheimnis des Wortes liegt in seinem Umgang mit dem Gegenstand und seinem Umgang mit anderen Menschen. Das Wort übersteigt die Grenzen einer separaten Individualität. Es ist eine Brücke zwischen dem Subjekt und dem Objekt“ (*Losev 1990*). Das Selbst als sprechendes, ansprechendes und angesprochenes, als denkendes und gedachtes („ich will Dein gedenken“) ist demnach immer anderen „Selbsten“ als denkenden, gedenkenden verbunden, eingedenk des nicht aufhebbaren polyadischen „**Wir**“ der Menschengemeinschaft, das der Boden jedes Menschen, die Matrix jedes Selbst ist. Diesem „**Wir**“ galt und gilt unser Engagement, denn wir **wollen** für die konviviale

Qualität dieser Gemeinschaft der Menschen – heute mit globalen Perspektiven – unseren Beitrag leisten, wie bescheiden auch immer.

Bei der in Psychotherapeutenkreisen oft vorfindlichen Skepsis gegenüber der Philosophie oder philosophischen Argumentationen sei noch kurz darauf verwiesen, dass man für die Positionen des **Koexistenzaxioms** („Sein ist Mit-Sein“) oder des **Konvivialitätskonzeptes** („wir leben alle zusammen in dem einen Haus dieser Welt“) durchaus naturwissenschaftliche Argumente geltend machen kann: Man denke nur an das Faktum einer 98,7 prozentigen genetischen Übereinstimmung mit unseren Verwandten, den Bonobos, d. h. in nur 1,3% der Gensequenzen unterscheiden wir uns von ihnen. Eine 99,9 prozentige genetische Übereinstimmung findet sich zwischen allen heute lebenden Menschen, wobei die 0,1% – natürlich, wie das „HapMap-Projekt“ eines Atlanten der genetischen Spielarten des Menschen zeigt – gigantische Datenmengen umfassen und auf sehr vielfältige Wege genetischer Evolution verweisen. Etwa eine Millionen Einzelnukleotid-Polymorphismen (SNP) auf den 46 menschlichen Chromosomen sind bislang bekannt, zehn Millionen vermutet man noch. Hier ist die Forschung noch bei den Anfängen weiter Wege (*Nature* 437, 1153, *Plos-Biology* 3, 245). Ein hohes Potential an Differenzen liegt überdies noch bei den Transkriptionsfaktoren, wobei der Transkriptionsmechanismus wiederum ein verbindendes Einheitsmoment darstellt, so dass sich, wie in vielen Bereichen der Biologie, eine Dialektik von verbindender Einheitlichkeit (*Unizität*) und differenzierender Vielfalt (*Plurizität*) als Grundprinzip des Lebendigen findet, *eine Einheit des Lebens in einer Vielfalt von Formen*. Ähnliches lässt sich auch in der sozialen bzw. kulturellen Evolution beobachten und an ihren Schnittflächen mit der biologischen. Man denke an unsere basale Emotionsmimik, wie sie sich in der Nonverbalität zeigt, die transkulturell gleich (und damit prinzipiell verstehbar) ist, weil sie in den kollektiven biologischen Grundlagen unserer Leiblichkeit wurzelt, an der *Unizität* der Hominiden partizipiert (*Scherer* 1990; *Petzold* 2004h), was schon *Darwin* (1872, vgl. *Eckmann* 1973) erkannt hatte. Gleichzeitig haben die Emotionen im Rahmen der soziokulturellen *Plurizität* in der Feintönung des Ausdrucks aufgrund der kulturspezifischen Attributions- bzw. Bewertungssysteme eine große Variabilität, die bei feinkörniger Analyse bis in die mimisch-gestische Expressivität reicht. Jeder Interlokutionsprozess in Gruppen/Polyaden zeigt: Er wird von der Fähigkeit der SprecherInnen zur kognitiven und emotionalen Feinabstimmung bestimmt (durch Spiegelneuronen gestützt, *Stamenov, Gallese* 2003). Derartige Prozesse

wahrzunehmen und interventiv aufzunehmen, ist ein Kernmoment jedes therapeutischen Tuns.

Damit bleiben die vorgetragenen Gedanken nicht im Bereich abgehobener Philosopheme. Sie können und müssen in die *Praxis* getragen werden und haben dort ihren Boden und auch interventionspraktische Konsequenzen: in der Integrativen Therapie etwa in der starken Betonung der sozialen Netzwerke, Konvois und Lebenslagen (Hass, Petzold 1999; Brühlmann-Jecklin, Petzold 2004; Petzold, Sieper 2011), in ihrem „4. Weg der Heilung und Förderung“ durch „Solidaritätserfahrungen“ (Petzold 1988n; Petzold, Orth, Sieper 2005) und in Therapien und Supervisionen durch eine besondere Beachtung von „kollektiven mentalen Repräsentationen“, die einer der bedeutendsten Protagonisten der modernen Sozialpsychologie, Serge Moscovici (1961, 2001), bei dem wir in Paris lernen konnten, erforscht hat. Diese „gemeinsam geteilten Kognitionen, Emotionen und Volitionen“ (Petzold 2003b), die sich in sozialen Gruppen und Gemeinschaften finden, sind ein Fokus sozialtherapeutischer Praxis. Mit dem Eintreten für das „Wir“, aus dem jedes „mit/kon“ und jedes „zwischen/inter“ hervorgeht, gliedern wir uns mit dem Integrativen Ansatz in den Strom des Denken und Wollens all derer ein, denen die menschlich Gemeinschaft und das „Gemeinwohl“ ein Anliegen ist und die „Gemeinsinn“ pflegen (Petzold, Orth, Sieper 2010).

Im vierten Richtziel⁵⁶ all unserer Ausbildungscurricula hat dies explizit Niederschlag gefunden. Es geht um „Förderung sozialen Engagements“ (Petzold, Sieper 1972, 1976, Petzold, Orth, Sieper 2000b) als **Möglichkeit der Kulturarbeit und Kulturkritik** und der **tätigen Hilfeleistung** (Petzold, Josić, Erhardt 2005; Petzold, Scheiblich, Lammel 2011), die in der konkreten Arbeit mit Menschen (PatientInnen, KlientInnen u.a.) umgesetzt werden soll und umgesetzt wird – empirische Evaluationsstudien unserer Ausbildungen zeigen das (Petzold, Rainals et al. 2005; Petzold 2005s).

Eine solche evolutionspsychologisch unterfangene, sozialphilosophisch begründete (etwa mit *Bakhtin*, aber auch mit *Émile Durkheim* oder mit *G. H. Mead*) *sozialpsychologische Perspektive* und Praxeologie bindet sich über die Enkulturations- und Sozialisationstheorien zurück an Entwicklungstheorien, die dieses Denken noch einmal in besonderer Weise therapierrelevant werden lassen: *Durch Andere verstanden zu werden, begründet und vertieft Selbstverstehen!* In diesem, auch durch die Entwicklungspsychologie des Kleinkindes (Petzold 1994j)

fundierten Faktum liegt eines der bedeutendsten Wirkmomente der Psychotherapie: *Das empathische Verstehen in „guter Passung“ wird zur Kernqualität von Therapie*, was auch ein Verfügen über kulturspezifische Muster erfordert, die man miteinander teilt, den Kontakt mit dem übergeordneten „**Wir**“. Hier wird deutlich, dass Empathie nicht nur eine Sache von Spiegelneuronen ist (*Stamenov, Gallese 2002; Petzold 2002j, 2004h*)! Durch empathisches Verstehen fließen immer auch kulturelle Muster aus generalisierten Interlokutionen, übergeordneten Diskursen als Elemente *kollektiver mentaler Repräsentationen* in die individuellen Selbstinterpretationen ein. Und so werden die „subjektiven Theorien“, die „subjektiven mentalen Repräsentationen“ (*Petzold 2003a, b*) stets auch von kollektiver Wirklichkeit imprägniert. Wie *Vygotsky (1978)*, der bedeutendste russische Psychologe und ein eminenter Entwicklungstheoretiker und -forscher, betonte, war alles „*Intramentale*“ zuvor „*Intermentales*“. Es war Teil der 'sobornost', des allumfassenden Gemeinsamen.

Es gibt untergründige Vernetzungen und Verflechtungen zwischen *Vygotsky* und *Bakhtin* und *Florenskij*, wie differenzierte historische Analysen zeigen (*Coates 1998; Emerson 1990; Trubachev 1998; Wertsch 1985*) – alle drei beschäftigten sich mit „kollektiven Hintergründen“, mit Sprache, Sprechen, mit Sozialität, mit der intermediären Funktion der Kunst, mit Religion und mit naturwissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Fragen. Als ein gemeinsames Anliegen dieser Männer sehe ich, dass sie in der Arbeit einer *polylogischen „kulturellen Hermeneutik“* standen (*Chernyak 1988; Gogotivili, Gurevic 1992; Brandist, Tihanov 2000*) und dafür Instrumente und Methodiken entwickelt haben (*Bakhtin 1986*), den Versuch unternommen haben, den Menschen in seinem soziokulturellen Leben vor dem Hintergrund der Geschichte und des Weltzusammenhanges zu erfassen und zu verstehen – auch um sich selbst besser zu verstehen. In diesem Anliegen und in dieser Arbeit sehen wir uns diesen Denkern verbunden und sehen die „integrativen Methodologien“, die wir entwickelt haben, als *WEGE* solchen Erkenntnisgewinns, die – so hoffen wir – „**Lust auf Erkenntnis**“ machen.

Selbstverstehen entfließt in einem solchen Ansatz dann einer „allgemeinen kulturellen Polylogik“ und einer persönlichen und gemeinschaftlichen, einer kulturellen „transversalen Hermeneutik“. Durch sie verstehe ich mich in den Bildern Metaphern, Begriffen, Worten – im breitesten Sinne in den „kulturellen Mustern“ - meiner Kultur - und das ist in einer zunehmend globalisierten Welt *die Kultur aller*

Menschen, jedenfalls befinden wir uns auf dem Weg dorthin (von Barloewen 2003; Morin 2001). *Bakhtins* Auffassung von „Dialog“ ist so weit gefasst. Sie meint nicht nur den Austausch zwischen aktuellen *Interlokutoren* (plur.), sondern bezieht die Kontext/Kontinuumsdimension ein, ja den Dialog mit der Sprache als Sedimentation stattgehabter Interlokutionen selbst, durch die jedes Wort mit Bedeutungen und Konnotationen gesättigt ist, die zwischen allen je in Polylogen Stehenden geteilt werden. Je umfassender dies möglich ist, je breiter die **Polylogik** ausgreift, desto breiter und tiefer sind das Verstehen und das Verständnis.

Das führt über *Bubersche Dialogik* hinaus – sie wurde schon von seinem Freund *Franz Rosenzweig* wegen ihrer Enge kritisiert (*Marková* 2003). In der Integrativen Therapie wurde sie nie als eine primäre Quelle gesehen. Dort stand *Gabriel Marceles* Konzept der **Intersubjektivität** als Qualität zwischen „Subjekt(en) und Mitsubjekt(en)“, zu dem die Betonung der „Andersheit der Anderen“ durch *E. Levinas*, seine Ethik der „Alterität“ und weiterhin *G.H. Meads* Idee symbolischer Interaktion von „Selbst und Anderen“ trat. Durch all diese Referenzautoren, durch unsere Lebenskontexte, unsere Sozialisationsbedingungen wurde unser Denken zum Konzept einer **POLYLOGIK** hingelenkt, die mit den Überlegungen *Bakhtins* oder den Reflexionen *Hannah Arends* zu den Phänomenen kommunikativer Ohnmacht (*Haessig, Petzold* 2006) noch einen weiteren Horizont erhält - den des Politischen. Damit hat die **POLYLOGIK** ein tief greifendes Fundament, das es ermöglicht, menschliche Beziehung, therapeutische Beziehung in neuer Weise zu denken und zu handhaben: *in konvivaler Partnerschaftlichkeit* (*Petzold* 2000a), im unbedingten Respekt vor der „Andersheit des Anderen“ (*Levinas* 1983; *Petzold* 1996k). Eine Folge dieses Arbeitens an den Fragen der Beziehung und Bezogenheit, der Sprache und der Interlokutionen, der Dialogik und Polylogik war, dass ich die Reihenfolge der *Buberschen* Formel anders gesetzt habe, das prioritäre, bemächtigende **Ich** bei *Buber*, das „das Andere, die Anderen mit in sich, in seiner Einheit“ mit der *Welt* hat (*Buber* 1908, 23), anders positioniert habe. Auch die „zwingende“ Konjunktion „**und**“ habe ich fallengelassen sowie die dominant dyadologische Konnotation aufgelöst, so dass wirkliche Inter-lokution stattfinden kann, das Gespräch nach allen Seiten und zwischen allen als grundsätzliche, uneingeschränkte Möglichkeit, für deren Uneinschränkbarkeit man sich einsetzen muss – unbedingt! Ich rücke vielmehr die *Gemeinschaft* und ihre **POLYLOGE** als Hintergrund jeder *Dialogik*, ihr Handeln zum Gemeinwohl und in Gerechtigkeit als

Basis jeder Fürsorge in den Blick (seit Platons „Gorgias“ ist das Thema Dialogik mit der Gerechtigkeit verbunden, vgl. meine Gerechtigkeitstheorie, Petzold 2003d). Ich konnte dann formulieren:

„Du, Ich, Wir in Kontext/Kontinuum – Wir, Du, Ich in Lebensgeschichte/Lebensgegenwart/Lebenszukunft“
(Petzold 1971, 2, 2003a, 805).

Diese Formel – in beiden Richtungen lesbar – gründet einerseits in der philosophischen Konzeption eines „synontischen Seins“ (G. Marcel, M. Merleau-Ponty) mit vielfältiger Wechselbeziehung von Seinsmanifestationen auf einer sehr grundsätzlichen (*primordialen*) Ebene – der Ebene der *Synousie* –, andererseits in einer „intersubjektivistischen Philosophie“, wie sie Beziehungsphilosophen wie G. Marcel, E. Levinas, M. Buber, M. M. Bakhtin mit jeweils unterschiedlichen Akzentuierungen entwickelt hatten.

„Du, Ich, Wir in Kontext/Kontinuum, in dieser Konstellation gründet das Wesen des Menschen, denn er ist vielfältig verflochtene Intersubjektivität, aus der heraus er sich in Polylogen und Ko-respondenzen als Konsens-/Dissensprozesse findet und Leben gestaltet – gemeinschaftlich für Dich, für sich, für die Anderen. Menschen entspringen einer polylogischen Matrix und begründen sie zugleich im globalen Rahmen dieser Welt. In der Erarbeitung von demokratischen Grundordnungen und Menschenrechtskonventionen haben sie sich einen metaethischen Rahmen geschaffen, der noch keineswegs abgeschlossen ist und als ‘work in progress’ betrachtet werden muss, denn die Menschen sind in ihrer **Hominität**, ihrem Menschenwesen, und ihrer **Humanität**, ihrer Menschlichkeit, ihrem Verständnis von Menschenwürde, Freiheit, fundierter Gerechtigkeit, Gemeinwohl und der konkreten Umsetzung dieser Werte in beständiger Entwicklung“ (vgl. Petzold 1988t, 2000a).

Diese Formel ist in verschiedenen Variationen lesbar:

„Du, Ich, Wir“: Der Andere ist immer vor mir (Levinas), das Kleinkind sagt früher „Du/Mama“ als „Ich“, das Du wendet sich mir zu.

„Wir, Du, Ich“: Das Kollektiv der Anderen ist immer vor mir, die Sprache ging – wie ausgeführt – aus dem *polyadischen* Kollektiv der frühen Hominiden aus *polylogischen* „vokalen Gesten“, dann sprachlichen „Äußerungen“, Interlokutionen und Polyaden hervor. Die damit gegebene „*polyphone Matrix*“ (Bakhtin) bestimmt

deshalb den Hintergrund jedes dyadischen Dialogs, in dem immer der „Polylog“ präsent ist.

„**Du, Wir, Ich**“: Das Du als Teil eines Wir wendet sich diesem Wir, den anderen Dus und mir (oder dem Ich als Teil eines Wir) zu; das ist unser gemeinsamer Polylog, Du und Ich existieren als Teil ko-respondierender Polyloge im Wir.

„**Ich, Du, Wir**“: Das Ich wendet sich einem Du oder Wir intentional zu, darum wissend, dass es immer „in der Spur des Anderen geht“ (*Levinas*), also keine grundsätzlich prioritäre Position hat, sondern sich als Teilnehmer im Polylog begreift.

Polyloge verlangen immer wieder eine „exzentrische Position“, die Fähigkeit der Teilnehmer, am Polylog zum Geschehen, zum Anderen, zu sich selbst in Distanz zu gehen, das **Wir** zu verlassen – virtuell, man kann ihm letztlich genauso wenig entkommen, wie der eigenen Leiblichkeit –, um auf den Polylog zu blicken und so die Chance zu erhalten, ihn von Innen und von Außen zu erleben und gemeinschaftlich zu gestalten. Diese Idee des exzentrischen Blickes kann und muss mehrperspektivisch betrachtet werden: als ein Blick „auf das Selbst“, auf das „Selbst und die Anderen“, der Blick auch auf die „Andersheit im Selbst“ (*Ricoeur* 1990 sowie unsere Identitätstheorie *Petzold* 1992a, 527 ff, 2001p; *Müller, Petzold* 1999) – aber auch als ein Blick auf die "verinnerlichten Anderen" und als ein Blick aus der Perspektive dieser verinnerlichten Personen, zwischen denen ein „polyphoner Dialog“ entstehen kann. So schaut und spricht ein „viestimmiges Selbst“ (*Hermans* 1996; *Hermans, Hermans-Jansen* 1995; *Leiman* 1998) in „vielschichtigen Kontexten“, und es erweist sich als ein freies, selbstbewusstes und selbstschöpferisches Selbst. Ein solches souveränes Selbst ist dabei, und hier schließt sich der Kreis, immer eingebettet in das **Wir** seines relevanten Netzwerkes/Konvois, in seinen soziokulturellen Kontext mit seinem historischen und prospektiven Kontinuum. Das ist eine völlig andere Sicht, als wir sie etwa in der klassischen Psychoanalyse *Freuds* oder in der Gestalttherapie von *Fritz Perls* und seinen Nachfolgern finden und daran ändern auch neuerliche okkasionelle *Bakhtin*-Zitationen von Psychoanalytikern oder von Gestalttherapeuten nichts, die aus den ideologischen Gefängnissen ihrer Verfahren heraus wollen (*Orange, Atwood, Stolorow* 2001; *Staemmler* 2005), denn *Bakhtinsches* Denken stellt in radikaler Weise die Axiome der genannten Ansätze in

Frage, wenn es affirmiert: Kontext/Kontinuum sprechen aus dem Selbst, das Ausdruck eines vielfältigen Sprechens ist, eingebunden in die Gemeinschaft aller Sprechenden, eines Geschehens, das wir als *Polylogik* (Petzold 2002c) bezeichnet haben. Der Ansatz *Bakhtins* fordert Psychotherapeuten und andere Praktiker psychosozialer und agogischer Arbeit auf, ihre Verfahren gänzlich neu zu denken (Leiman 1998; Lähteenmäki, Dufva 1998), was schon geschieht, wenn sie ihr verfahrensspezifisches Denken in die *Polyloge* stellen. Ein abschließendes Ergebnis darf nicht erwartet werden, denn *Polylog* ist absolute Prozessualität im fließenden Strom des Zeitkontinuums.

Da **Polylog** zwischen Menschengruppen und -gemeinschaften (*communities*), einem kleinräumigen oder weiträumigen **Wir** stattfindet oder auch in beidem, muss dieses Konzept auch auf Gruppierungen ausgeweitet werden. So wird vor dem Hintergrund der Folie des „Tree of Science“ (vgl. Petzold 2005x) „**Polylog** wie folgt gesehen:

1. *ontologisch/metatheoretisch* als die *Grundgegebenheit* der in konnektivierten Sinnbezügen, in vernetzten Sprechhandlungen und verwobenen Interaktionseinheiten sozial organisierten menschlichen Wirklichkeit,
2. *theoretisch* als *Konzept* der Betrachtung, der Analyse und der Interpretation im Rahmen einer *mehrperspektivischen* Hermeneutik und Metahermeneutik,
3. *praxeologisch* als multiple Konnektivierungen in Interaktions-, Interlokutions- und Kommunikationsnetzen, wie sie die Soziolinguistik und die sozialpsychologische Netzwerk-, Gruppen-, Kleingruppenforschung untersucht haben,
4. *praktisch* als eine *mehrdimensionale Methodologie* innerhalb *vielfältig ko-respondierender* Handlungsfelder, in denen sich Theorie-Praxis-Verhältnisse wieder und wieder überschreiten zu einer **Metapraxis**“ (Petzold 1999r).

»**Polylog** wird verstanden als vielstimmige Rede, die den Dialog zwischen Menschen umgibt und in ihm zur Sprache kommt, ihn durchfiltert, *vielfältigen Sinn* konstituiert oder einen hintergründigen oder untergründigen oder übergreifenden **Polylogos** aufscheinen und „zur Sprache kommen“ lässt – vielleicht ist dies ein noch ungestalteter, „roher Sinn“ im Sinne *Merleau-Pontys* (1945, 1964) oder ein „**primordialer Sinn**“, (Petzold 1978c), eine „implizite Ordnung“ (*Bohm*), die auch schon die Gestaltungsmöglichkeiten und -formen enthält oder „chaotischen Sinn“ – warum nicht? - **Polylog** ist der Boden, aus dem **Gerechtigkeit** hervorgeht; sie gedeiht nicht allein im dialogischen Zwiegespräch, denn sie braucht Rede und Gegenrede, Einrede und Widerrede, bis ausgehandelt, ausgekämpft werden konnte, was recht, was billig, was gerecht ist, deshalb ist er der **Parrhesie**, der freien,

mutigen, wahrhaftigen Rede, verpflichtet. - **Polylog** ist ein kokreatives Sprechen und Handeln, das sich selbst erschafft. – **Polylog** ist aber auch zu sehen als „das vielstimmige innere Gespräch, innere Zwiesprachen und Ko-responenzen nach vielen Seiten, die sich selbst vervielfältigen“. – Das Konzept des **Polyloges** bringt unausweichlich das **Wir**, die strukturell anwesenden Anderen in den Blick, macht die Rede der Anderen hörbar oder erinnert, dass sie gehört werden müssen – unbedingt! Damit werden die Anderen in ihrer Andersheit (*Levinas*), in ihrem potentiellen Dissens (*Foucault*), in ihrer *Différance* (*Derrida*), in ihrer Mitbürgerlichkeit (*Arendt*) prinzipiell „significant others“, bedeutsame Mitsprecher für die „vielstimmige Rede“ (*Bakhtin*), die wir in einer humanen, **konvivialen** Gesellschaft, in einer Weltbürgergesellschaft brauchen« (*Petzold 1988t/2002c*).

Aus dem Polylogischen wächst das Erkennen des Differenten, die Wertschätzung der Andersheit, das Bewusstsein der Einbettung in ein **Wir** und auf diesem Boden die Möglichkeit der Integration oder der Transgression in wirklich Neues, und das gilt für Theorie und Praxis in allen Bereichen des Lebens.

3. Konnektivierungen - Gemeinsame *WEGE* ko-respondierender **POLYLOGIK**

„Denn Freunden ist das Gut gemeinsam.“
(*Plato, Phaidros III, 64, 278E*)

Die Integrative Therapie wuchs auf einem solchen Boden, ging aus gemeinsamen Wegen des Denkens und Tuns mit meinen **Ko-respondenzpartnerInnen** hervor, in denen wir unsere Ideen und Auffassungen austauschten, unsere Positionen konnektivierten, nach Anschlussstellen suchten. Auf diesen Wegen machte ich immer wieder die Erfahrung, dass es möglich ist, zu Übereinkünften zu kommen, bei denen man sich in wesentlichen „Positionen“ (*Derrida*) „eines Herzens und eines Sinnes“ weiß, weil man miteinander durch Konsens-Dissens-Prozesse gegangen ist, durch Koreflexionen, durch Krisen und Entwicklungen des Denkens, in denen man Erkenntnisse als ein „gemeinsames Gut“ gewinnen konnte, das eine verbindende Qualität hatte. Ich wurde überdies wieder und wieder in der Erfahrung bestärkt, dass man in der Vielfalt und z. T. Unüberschaubarkeit des Wissens *gemeinsam* Wege zu finden vermag. Ich hatte und habe das große Glück, mit *Johanna Sieper* und *Ilse Orth* zwei kongeniale Mitdenkerinnen an meiner Seite zu haben, die mich in meinen Gedanken und Explorationen nicht nur unterstützen konnten, sondern die zur Entwicklung unseres Verfahrens beständig in Theorie, Praxis, Forschung und Lehre,

im berufspolitischen Einsatz und im Management des Instituts- und Akademiealltags nachhaltige Beiträge geleistet haben⁵⁷. Ohne sie wäre das integrative Unterfangen nicht realisiert worden. Das schlug sich auch in öffentlichen Anerkennungen nieder, obwohl gemeinhin die Öffentlichkeit dem Bereich der Psychotherapie eher zurückhaltend gegenübersteht⁵⁸. Und auch die Beiträge anderer Kolleginnen und Kollegen zu den vielfältigen Arbeitsbereichen der Integrativen Therapie seit Ende der sechziger Jahre haben ko-respondierend wertvolle Entwicklungen ermöglicht – *Isabelle Frohne, Renate Frühmann, Hildegund Heini, Karl-Heinz Ladenhauf, Anton Leitner, Jürgen Lemke, Bruno Metzmacher, Lieselotte Müller, Ruedi Signer, Waldemar Schuch* seien für Viele genannt, denn ein Lebenswerk im Bereich der Psychotherapie entwickelt man heute nicht mehr ohne kollegiale Netzwerke und Bezüge innerhalb und außerhalb der eigenen Institution. Hier ist es mir ein Anliegen, *Grete Leutz*, mit der ich 1969/1970 die Anfänge der deutschen Psychodramabewegung gestalten durfte, zu nennen, weiterhin Prof. Dr. phil. *Ludwig Pongratz*, der mich auf Initiative einiger StudentInnen 1971 zu Lehrveranstaltungen über Psychodrama, Gestalttherapie und Arbeit mit kreativen Medien an sein Institut für klinische Psychologie an der Universität Würzburg einlud, und mit dem ich Anfang der achtziger Jahre das erste schulenübergreifende Projekt zur „vergleichenden Psychotherapieforschung“ in den deutschsprachigen Ländern im Auftrage des Bundeswissenschaftsministeriums Bonn durchführen konnte. Ich gab ihm den Namen „*Wege zum Menschen*“, denn ich sah die verschiedenen Formen der Psychotherapie als solche *WEGE* (*Petzold 1984; Petzold, Pongratz 1984*)⁵⁹. Genannt werden müssen die „Grazer“: Prof. Dr. med. Dr. theol. *Karl Gastgeber* und Prof. Dr. med. *Thomas Kenner* sowie Prof. Dr. *Albert Höfer* und Prof. Dr. *Erika Horn*, die mich seit 1976 über viele Jahre nach Graz holten und mir die Möglichkeit boten, im Institut für Pastoraltheologie und auf der medizinischen Fakultät und der Klinik mit Vorlesungen, Seminaren und Projekten an der Karl Franzens Universität im Themenbereich der Thanatologie, Palliativversorgung, Medizinethik, Pastoraltherapie und Gerontotherapie sowie in der Weiterbildung von Schwestern, Pflegern, ÄrztInnen, MedizinstudentInnen ein höchst interessantes Wirkungsfeld zu eröffnen. Dort konnte ich die ersten gerontotherapeutischen und thanatologischen Weiterbildungskurse in Österreich veranstalten, Krankenbesuchsprojekte von MedizinstudentInnen anregen und supervisorisch begleiten, die Hospizbewegung mit auf den Weg bringen, durch Tagungen und Veranstaltungen zu diesen Themen bis

heute kontinuierlich in der Steiermark und anderen Orten in Österreich tätig sein und viele hundert MitarbeiterInnen aus diesen Feldern schulen⁶⁰. Prof. Dr. *Adri Vermeer* hatte sich für meine Berufung an die Interfaculty of Human Movement Sciences an der FU Amsterdam 1979 eingesetzt, meine akademische Wirkungsstätte für ein Vierteljahrhundert. Er war mir über zwanzig Jahre ein sehr guter Kollege, genauso wie dann Prof. Dr. med. *Hanuš Papoušek*, den ich Mitte der achtziger Jahre an meine Abteilung an die FU Amsterdam holen konnte und dem ich auf den Gebieten Säuglingsforschung und Entwicklungspsychologie viel verdanke. Schließlich möchte ich Prof. Dr. phil. *Klaus Grawe* nennen, der mich an seine Abteilung in Bern einlud; dort konnte ich 1980 - 1989 lehren, ein sehr inspirierendes Setting. Es ist also viel Dank abzustatten.

Jede wissenschaftliche Entwicklung und Leistung ist auch biographisch zu verorten, wobei *Biographie* als Niederschlag gelebten Lebens über die *gesamte Biosodie*, den „*WEG* des Lebens“, gesehen werden muss (*Petzold, Orth* 1993a, 2004b). Die frühe *Sozialisation* und *Enkulturation* wird dabei zumeist als besonders bedeutsam gewertet. Und in der Regel ist das auch so. Mir geht es da nicht anders; und so muss ich sagen, dass meine Studienjahre in Paris (1963-1971) mit der ab 1969 begonnenen, kontinuierlichen Lehrtätigkeit und dass meine universitäre Arbeit in Forschung und Lehre, Weiterbildung und Patientenversorgung als Professor an der FU Amsterdam von 1979 an sowie meine europaweite Lehrtätigkeit am „Fritz Perls Institut“ und der „Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit“, staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung, seit 1972 bzw. 1981 durchgehend bis heute meine Persönlichkeit und den konnektivierenden Stil meines polyglotten und mehrperspektivischen Denkens nachhaltig geprägt und entwickelt haben. Mein Werk ist ohne diese *pluralen Welten*, ohne diese europäische Komponente (*Petzold* 2003m) nicht denkbar und ohne das Wissen darum nicht verstehbar. Aber dafür war in unserer „familialen *Polylogik*“ bereits ein Grund gelegt worden.

Ich komme aus einer plurikulturellen, höchst diskursiven, ko-respondierenden Familie. Meine Eltern waren beständig miteinander im Dialog, oder genauer: Sie standen in *Polylogen* „über Gott und die Welt“ (*Leibowitz* 1994). Sie sannern gemeinsam über *Buddha, Christus, Zarathustra* nach, sprachen über ihre Lehren und suchten nach Verbindendem und Differenzen, stellten Bezüge her und versuchten beständig, Ideen zu *konnektivieren*, d. h. in einer sinnstiftenden Art und Weise zu

verknüpfen. Sie redeten über und „mit“ *Augustinus, Luther, Schwarzert* und *Erasmus*, über und „mit“ *Nietzsche, Schelling, Schopenhauer*, natürlich auch über und „mit“ *Goethe* und noch einmal *Goethe* und dann *Rilke*, und auch „mit“ und über *W.J. Brjussow, A. Blok, A. Bely*, über *A. Rimbaud, P. Verlaine, S. Mallarmé* – der Symbolismus hatte es ihnen angetan –, und sie sprachen über die Übersetzungen von *Stefan George*, die ihnen nicht gefielen, weil *George* oder sein Kult oder sein Mystizismus ihnen nicht gefiel. Sie stritten über *Wagner*, sprachen über und „mit“ *Bach, Strawinsky*, den späten, symbolistischen und theosophischen *Skrjabin*, der meine Mutter – sie hatte in Köln Gesang, Musik und Theaterwissenschaften studiert – faszinierte. Es wurde über und „mit“ *Rembrandt* und *van Gogh, Ensor, Wrubel, Cézanne, Beckmann* gesprochen, die meinen Vater beeindruckten. Er hatte in den zwanziger Jahren nach der Übersiedlung aus dem Osten, Russland und Polen, in Amsterdam Malerei studiert und ging später mit uns Kindern durch die Amsterdamer und Pariser Museen, den Louvre, das Rijksmuseum, wo er uns die Rembrandtschen Selbstportraits als Dokumente seiner Selbsterkenntnis im Prozess seines Alterns erklärte. Meine Eltern ko-respondierten über und „mit“ *Linné, Darwin* und *Haeckel*, über *Freud* und „mit“ *Jung*, über und „mit“ *Kropotkin* und *Dunant*, über und „mit“ *Hildegand von Bingen* und *Paracelsus* – letztere waren Quellautoren der Theosophie, mit deren Protagonisten *A. Besant, J. Roerich, R. Steiner* mein Vater auch persönliche Kontakte gehabt hatte. *Berta von Suttner, Nightingale, Dunant, Stowe, Ghandi* (*Petzold, Sieper* 2011) waren immer wieder und intensiv „im Gespräch“... In den Diskussionen meiner Eltern, ihren Ko-respondenzen miteinander und ihrem breiten, multinationalen Freundeskreis wurden diese DenkerInnen und „ÜberzeugungstäterInnen“ lebendig, standen im Raum, wurden anwesend in einer solchen Intensität, dass sie für uns Kinder „sichtbar“ wurden, hörbar, wie auf einer Bühne im Theater. Wir wurden Zuschauer und Mitspieler.

Komplexes Wahrnehmen, atmosphärisches Erfassen, szenisches Verstehen, mehrperspektivisches Erklären – Kernkonzepte der Integrativen Therapie – haben in diesen Sozialisations- und Enkulturationserfahrungen ihren Grund, kamen in meinen frühen Arbeiten als Schüler zum Tragen (z. B. *Petzold* 1958), wirkten in das Verfahren der Integrativen Therapie hinein. Es wurde bei uns nicht nur „ins Theater gegangen“, sondern wir lebten auch mit dem Theater, mit Dramen und Stücken und ihren Autoren, mit den Intendanten, Schauspielern. Von *Euripides*, dem psychologischsten der drei großen griechischen Tragiker, *Seneca*, dem stoischen

Philosophen und Dichter, dessen Tragödien mit den Grausamkeiten der menschlichen Natur konfrontierten, über *Shakespeare*, *Lessing*, diesen Herold der Vernunft, Freiheit und Menschlichkeit, war das Theater stets im Gespräch - *Kleist*, dessen tragische Gestalten und tragisches Leben mich genauso faszinierten wie die „Kleinen Schriften“, Juwelen wie „Über das Marionettentheater“ begegneten uns auf der Bühne neben *Grabbe*, *Büchner*, *Brecht*, *Artaud*, *Ionesco*... Während der Schulzeit wohnten wir in Düsseldorf, wo die Theaterkultur seit *Karl Immermann* mit dem Düsseldorfer Schauspielhaus einen wesentlichen Platz im kulturellen Leben einnahm (neben der „Deutschen Oper am Rhein“). Stets wurden bei uns die Inszenierungen von *Gründgens*, dann von *Stroux* diskutiert. Schauspieler, Sänger und Tänzer zählten zum Freundeskreis meiner Eltern. Wir wurden schon früh als Kinder ins Theater mitgenommen - die Texte hatten wir zuvor zusammen mit den Eltern oder mit der Großmutter gelesen und diskutiert. Auch in die Oper kamen wir mit: Ausgerüstet mit einer Taschenlampe und der Partitur zum Mitlesen saßen wir im „dritten Rang“. Ich sang im Düsseldorfer Opernhaus kleine Kinderrollen (die erste, fünf- oder sechsjährig, in *La Bohème*: „Will das Pferd und die Tompete“). Als Gymnasiasten und Studenten waren wir in die experimentelle Theaterszene involviert (*Petzold* 1972a, 1982g, *Petzold*, *Schmidt* 1972; *Oeltze* 1993), was uns die Wege zum Psychodrama (*Moreno*) und therapeutischem Theater (*Iljine*) eröffnete (*Petzold* 1973a, b).

All diese Menschen, Autorinnen und Autoren, Szenen und Bühnenergebnisse, das Geschehen im kulturellen Leben wurden durch die familialen Sozialisations- und Enkulturationsprozesse von uns aufgenommen. Das reale und mentale „*Polylogisieren*“ mit realen und virtuellen Personen, begonnen in der Partizipation an den Polylogen der Eltern und ihrer Freunde, ihren Gesprächs- und Erzählrunden, ihrer konnektivierenden Gedanken- und Kulturarbeit, führten dazu, dass „große Namen“ uns nicht fremd, sondern vertraut waren. Sie waren uns mit ihren Positionen, Argumenten, Thesen nicht bildungsbürgerlich präsent, sondern *narrativiert* und *szenisch* in einer spezifischen Lebendigkeit zugänglich. Das wurde besonders intensiv vermittelt durch die biographischen Recherchen, die meine Mutter für ihre Erzählungen, Texte, Bücher (zu *Luther*, *Dunant*, *Kagawa*, *Hildegard von Bingen*) oder als Lektorin für die Bücher Anderer machte, und durch die breite souveräne Kenntnis beider Eltern über das Leben, Wirken und Werk bedeutender Menschen. Aus diesem Fundus wurde immer wieder *erzählt*, und so wurden diese Gestalten für

uns als Kinder und Jugendliche (*Christa Petzold, Johanna Sieper und mich*) erlebbar „als konkrete Personen in ihrer Zeit und ihrem Tun“. Wir haben hier „polylogisch“ denken und „multiszenisch“ imaginieren gelernt, das mehrperspektivische Betrachten und das Konnektivieren von Vielfältigem in einer lebendigen *Gesprächs- und Erzählkultur* – einer *realen* und *mentalen* –, in die wir ko-respondierend eingebunden waren. Wir wussten schon früh, was es heißt, Menschen „im Sinn“ zu haben und „im Herzen“ zu tragen, sich mit Leuten „in Gedanken“ zu unterhalten, sie in der Phantasie bei phantasierten Gesprächen zu beobachten, eine Welt wie sie *Mikhail Mikhailovitsch Bakhtin* aufgrund seiner Analysen des Werkes *Dostojewkij*s mit der Idee der „Polyglossie“, des vielstimmigen Redens zwischen Menschen unterschiedlicher Herkunft, einer erweiterten Dialogizität entfaltet hatte (*Bakhtin* 1929, 1981; *Marková* 2003; *Petzold* 2001b), und die ich in dem Gedanken der „POLYLOGIK“ ausgearbeitet (idem 1971) und entwicklungspsychobiologisch fundiert habe, indem ich aufzeigte: Menschen wachsen seit den frühesten Säuglingstagen nicht in *Dyaden*, sondern in *Polyaden*, in den Affiliationen familialer Netzwerke auf (*Petzold, Müller* 2005).

Durch das „Erzählen der Lebensumstände“ der Künstler und Denker, der historischen Kontexte – vom Tod des *Seneca*, der uns aus *Tacitus* vorgelesen wurde, oder dem des armen, mittellosen *Kleist*, von dessen unglücklichem Leben und Selbstmord uns erzählt wurde oder vom Leben und Sterben des *Sokrates* oder von den ernsthaften Possen des *Diogenes von Sinope*, des kynischen Philosophen „in der Tonne“, der helllichten Tags mit *einer Fackel* auf dem Athener Marktplatz herumlief: „Ich suche einen Menschen!“, was ich als Neunjähriger irre toll fand (neudeutsch *cool*). Als Jugendlicher fand ich es dann *vachement chouette*, als ich bei *Nietzsche* las: „Wer sich selber sehen will, so wie er ist, muss es verstehen, sich selber zu überraschen *mit der Fackel* in der Hand“ (Menschliches, Allzumenschliches I, 998). Auf meiner mentalen Bühne tauchte nämlich plötzlich ein bärtiger, zerlumpter *Diogenes* auf, den ich mit seiner Fackel über den Markt schlurfen sah (an den hatte der Altphilologe *Nietzsche* auch gedacht, als er das schrieb, davon war ich überzeugt – der Gedanke hat mich nie mehr verlassen). Ja, und dann bin ich über die heiligen Narren „gestolpert“, die *Saloi*, die wie der *Diogenes* dem *großen Alexander*, den Mächtigen die Wahrheit, sagten. In den grauslich-gruseligen Geschichten der Großmutter (Vaters Mutter, Maria) über *Iwan dem Bedrohlichen, Ив́ан Васи́льевич Гро́зны́й*, dem wahnsinnigen Quäler und Massenmörder, der seinen eigenen Sohn

erschlug, tauchte die Gestalt des *Jurodiwij* auf, ein „Narr in Christo“ namens *Basilus*, der dem „Menschenfleisch fressenden Iwan“ die Wahrheit habe sagen können. Einen anderen Narren aber habe der Zar mit seinem Schwert durchbohrt. Diese Geschichte hatte mich als Kind tief beeindruckt. Später habe ich dann im Studium der byzantinischen Theologie über die „heiligen Narren“ geforscht (*Petzold* 1968IIa, 1977II) und bin in meinen Budo/Wushu-Erfahrungen (*Petzold, Bloem, Moget* 2004) immer wieder mit den höchst effektiven „drunken forms“ des Zuì Quán oder des Cai Li Fo in Kontakt gekommen, die Bewegungen trunkenen Taumelns in der Kampfkunst nutzt und sich damit der alten chinesischen Tradition des Narrentums zugesellt (Möller 2000), wie sie etwa die Geschichte von *Yu Gong*, dem „närrischen Alten“, repräsentiert, die von dem daoistischen Meister *Lièzǐ* (um 450 v. Chr., vgl. *Graham* 1960) unter dem Titel „Yu Gong versetzt Berge“ berichtet wird (*Cai Yunhui* 2005). Weltbekannt wurde sie dadurch, dass sie im „Roten Buch“, den „Worte des Vorsitzenden Mao Tsetung“ (1967) abgedruckt wurde.

Durch die permanenten *Narrativierungen* im häuslichen Milieu, in unserer von den Eltern initiierten und gepflegten Kultur illustrierter Tagebücher (*Petzold-Heinz, Petzold* 1985; hier liegen die Wurzeln unserer Arbeit mit Therapietagebüchern, *Petzold, Orth* 1993a), kam es zu einem „narrativen Lebensstil“, später zu „narrativer Praxis“ als Therapiestil, der auf die Suche nach „*narrativer Wahrheit*“ in der Lebenserzählung des Patienten gerichtet und um Unterstützung seiner schöpferischen Gestaltungsimpulse der Selbstentwürfe, seiner „*ästhetischen Wahrheit*“ bemüht war (idem 1991o/2003a, 326f, 2003g; *Petzold, Orth* 1985). Durch all dieses entstanden ständig Verknüpfungen – heute spreche ich von „*Konnektivierungen*“ (idem 1994a) und möchte einige Beispiele für diesen „Stil der Mentalisierung“ geben:

Wir lasen begeistert *Sven Anders Hedin* und verknüpften das mit den Erzählungen meines Vaters über das Leben und die Reisen des *Charles Robert Darwin* und des *Alexander von Humboldt*. Und der war ja Bergassessor, wie *Emanuel Swedenborg*, mit seinen visionären – für uns Kinder geisterhaften – Erlebnissen, die ihn vom Naturforscher (immerhin war er Begründer der Nebularhypothese) zum Seher, Mystiker mit einer spannenden Kosmologie werden ließen. Er wurde sogar wegen „seiner Leistungen als Naturforscher 1719 geadelt“, so mein Vater, ein guter

Swedenborgkenner... 1719, aber das war doch das Jahr, in dem im Bergwerk von Falun die im Vitriolwasser konservierte Leiche des fünfzig Jahre zuvor verschütteten Bergmanns aufgefunden wurde, schoss es mir durch den Kopf! Das hatten wir in *Hebbels* „Unverhofftes Wiedersehen“ und bei *E.T.A. Hoffmann* „Die Bergwerke von Falun“ gelesen (später auch in *H. v. Hoffmannsthals* Drama gesehen). Hatte das vielleicht etwas mit der Wandlung des Bergbauassessors *Swedenborg* zu tun? ... *Konnektivierungen*... ich erinnere zahllose Beispiele für solche Verbindungen, die einfach in mir auftauchten – „*emergierten*“, wie ich es heute mit dem begrifflichen Instrumentarium der Emergenztheorie zu benennen weiß (*Bunge* 1980, 1987; *Bunge, Ardila* 1987; *Krohn, Küppers* 1992; *Petzold, van Beek, van der Hoek* 1994).

Als wir als Kinder bei einem Familienspaziergang am „Speeschen Graben“, eine Straße an einer parkartigen Wasseranlage in Düsseldorf, fragten, woher denn der Name käme und uns dann auf einer Bank am Graben die Geschichte des Liederdichters und Jesuitenpaters *Friedrich Spee von Langenfeld*, Beichtvater bei vielen Hexenprozessen, erzählt wurde, der mit seiner „*Cautio Criminalis*“ die Grausamkeiten der Hexenverfolgungen anprangerte, gegen den „Hexenhammer“ des Dominikaners *Heinrich Institoris*, dann trat natürlich der Großinquisitor aus *Dostojewskijs* „*Brüder Karamasow*“ auf die Bühne, und die Legende wurde von meinem Vater erzählt. *Thomás de Torquemada* erschien dann in seiner Erzählung, und von den Autodafés wurde berichtet. Er „konnektivierte“ die Materialien aus seinen Gedächtnisarchiven, und meine Mutter brachte *Marguerite Poréte* und *Jeanne d’Arc* in die vernetzten Geschichten, erzählte weiter, und der Vater wob dann in den *Teppich der Narrationen* die armen Hexen ein, die in Goch am Niederrhein verbrannt wurden und in Salem von dem Eiferer *Cotton Mather* ...

Konnektivierungen, die wieder aufkamen, als ich mit 14 Jahren begeistert *H. P. Lovecraft* „auf English“ las, für den Salem immer wieder Szene seiner „weird tales“ ist (ich machte *deshalb* 1996 bei einem Bostoner Kongressbesuch einen Abstecher nach Salem). Diese Narrationen wurden aufgerufen, als ich die Goya-Ausstellung in Berlin 2005 besuchte, seine „Hexen“ mich aus seinen späten, spukhaften Arbeiten ansprangen... Jetzt kommt mir die Verbindung zum oben von mir gebrauchten Wort „*Teppich*“ in den Sinn, die Teppichbilderzählungen in *Goyas* Tapisserien...

Konnektivieren, innere Polyloge auf vielfältigen Bühnen zu führen, Erzählungen weitererzählen, der Wunsch, die Hintergründe, die „Ursachen hinter den Ursachen“ (Petzold 1994c) zu ergründen, und die „Folgen nach den Folgen“ (idem 2002b) zu überdenken, das waren Denkstile, Stile der Gefühls- und Phantasiearbeit, **Stile der Mentalisierung**, die wir im Elternhaus mitbekamen und die charakteristisch sind für den z. T. collagierenden Stil der theoretischen Arbeit in meinem Werk. Sie kennzeichnen auch die „narrative Praxis“ integrativer Arbeit mit Patienten (1991a/2003a, 325ff., **332**, 369f., 649ff., 654) in der gemeinschaftlichen „collagierenden Hermeneutik“ (idem 2001b), die ihnen, die aus leiblicher Sinnhaftigkeit entspringende „Kraft der Mentalisierung“ und neue **WEGE** der Selbst- und Lebensentwürfe erschließen, neue Bilder über Andere, über die Welt und über sich selbst als eine *bricolage*, eine Bastelarbeit, wie *Claude Lévi-Strauss* (1962) das in „La pensée sauvage“ nannte..

Im Gymnasium und im Studium eigneten wir (H.P. und J.S.) uns in breiter Weise „unsere“ Kultur an und arbeiteten in studentischen, altruistischen, politischen und künstlerischen Projekten (Oeltze 1993). Mit der Ausstattung des Elternhauses im Rücken, wohlgerne, trugen wir die Grundlagen zusammen, aus denen dann der „**Integrative Ansatz**“, das **Verfahren** der „**Integrativen Therapie, Agogik, Supervision und Kulturarbeit**“ hervorging, mitsamt ihren integrativen **Methoden** der Bewegungs-, Drama-, Kunst-, Poesietherapie und ihren „ **kreativen Medien**“ in Patientenarbeit, Vorschulerziehung-, Erwachsenen- und Altenbildung, Sterbebegleitung⁶¹. Von Anfang an war dies eine psychotherapeutische, soziotherapeutische, agogische, kulturelle Arbeit „*in der Lebensspanne*“ mit Menschen aller Altersgruppen – da waren das *polylogische* Moment, das *konnektivierende* Theoretisieren, die *ko-respondierende*, *kooperative* Praxis beständig präsent. Die Entwicklung des Integrativen Ansatzes in Theorie und Methodik ist deshalb eingewurzelt in den **Polylog**, in die **Ko-respondenz** in vielen Szenen und in das **Konnektivieren** von Ereignissen auf vielen Bühnen.

4. Vernetzte Quellen, „Lust an komplexem Denken“ im Polylog mit vielen DenkerInnen und geistig-seelischen Landschaften

„Diese Vielzahl und Vielfalt der gedanklichen Verbindungen macht das Gewebe kräftig und biegsam und so unzerreißbar wie anpassungsfähig ... In diesem Netzwerk sind auch dem, der das Netz geknüpft hat, nicht sogleich alle Beziehungen seiner einzelnen Knotenpunkte untereinander deutlich und nicht *alle* möglichen wechselseitigen Verknüpfungen der gedanklichen Mittelpunkte: Auch ihm eröffnen sich unverhofft *neue* Wege von Mittelpunkt zu Mittelpunkt, die ohne die direkte Absicht des Autors durch das Netz schon angelegt sind.“ (Florenskij 1994, 147)

Diese Sätze *Florenskijs* kennzeichnen die Wege vernetzenden Denkens, wie ich sie auch immer wieder erlebe, sie gelten auch für polylogische Diskurse zwischen Menschen, die gemeinsam Erkenntnis suchen oder um die Gestaltung eines gemeinsamen Werkes bemüht sind. Sie treffen auch zu für Wege des mentalen Polylogisierens mit Autoren und Autorinnen, die einem „etwas zu sagen haben“ und Einfluss auf die Prozesse des Suchens und Nachsinnens nehmen.

In meinen „collagierten Reflexionen“ zur meiner „Intellektuellen Autobiographie“ (*Petzold* 2002h) habe ich auf einer persönlichen und inhaltlichen Ebene wichtige Einflüsse auf mein/unser Denken und Erleben dargestellt, die z. T. auch hier schon kurz angerissen wurden. Sie können als Hintergrund und Ergänzung für die nachstehenden Ausführungen dienen, die meine „*philosophy*“ (der amerikanische Term ist anspruchloser als der deutsche) im Bezug auf meine Quellen skizzenhaft umreißen, mein „Konnektivieren“ der unterschiedlichen *Referenzautoren* und ihrer *Disziplinen* verdeutlichen sollen. Überdies will ich zu einigen Bereichen meiner Interessen und Studien eine kurze Übersicht geben, die als mein „Bildungshintergrund“, auch für das Verstehen der Integrativen Therapie, vielleicht noch Perspektiven aufzeigen oder auch nur als meine persönliche „Bildungs- und Interessenlandschaft“ gesehen werden können – *Zundel* (1987) hat es richtig gesehen, als er in seinem Portrait über mich schrieb: „Ein Gang durch viele Landschaften“. Die **Landschaftsmetapher** war mir stets wichtig (*Petzold* 2011g,h). Ich habe immer auch mit mir selbst und mit Anderen, PatientInnen, Therapien draußen in der Landschaft gemacht, denn ich habe die ökopsychosomatische Wirkung der Natur „am eigenen Leibe“ vital erfahren (*Petzold* 1969c, 2006p, 2011h): in den Wanderungen mit den Eltern, in den Gärten meines Vaters, der uns von *Eduard Petzold* (1815 -1891), einem unserer Altvorderen, dem Landschaftsgärtner des Fürsten *Pückler* erzählte, seine Werke zeigte (sie befanden sich in unserer Bibliothek) und uns erklärte, wie man mit der Anlage einer Landschaft und eines Gartens Geschichten erzählen könne. Besuche in Gärten und Parks, die *Eduard Petzold* (*Rhode* 1998) anlegte, und in den zahlreichen Parkanlagen unserer Umgebung – viele davon von *Maximilian Weyhe* (1775-1846, *Schildt* 1987) geschaffen – machten uns diesen Gedanken deutlich. So begann ich, in „inneren Landschaften“, in „inneren Gärten“, in Feldern und Wäldern, Fluren und Auen zu denken – geistig-seelischen Landschaften –, denn ich erlebte, dass Bücher, ihre

Inhalte und Gedanken, nicht nur kognitives Wissen beinhalteten, sondern dass sie seelisches Empfinden und Gefühle auslösten, Farben gewannen. Ich kann sie lieben oder fürchten, erlebe sie als Gebirge, als dunkle, gefährliche Forste oder lichte Wälder, sprudelnde Quellen oder träge Ströme. Ich gehe immer wieder durch Gedankenwelten wie durch Landschaften, Parks, Gärten, und wenn ich sie durchmesse, gehend, wandernd oder fahrend (ich fahre deshalb gerne mit der Bahn), ziehen an mir Gedankenwelten vorbei in synästhetischer Qualität, einer Art *paysage mentale*, die sich mir auch mit der Geschichte und mit Geschichten, Dichtungen, Liedern von Landschaften und Denkern, die in ihnen lebten, oder Malern, die sie malten, verbinden. Landschaftsmalerei sprach mich zudem immer besonders an (*Petzold* 1968llf). Als ich am Collège de France Ende der 60er Jahre Vorlesungen von *Fernand Braudel* – in der Nachfolge von *Marc Bloch* und *Lucien Febvre* (prominente Vertreter der *École des Annales*) – hörte, war ich sofort fasziniert. Sein zentrales Werk „*La Méditerranée. L’espace et l’histoire, les hommes et l’héritage*“ (*Braudel* 1986) entsprach in vielen Qualitäten diesen komplexen Gedanken-Empfindungen, die sich in mir mit *Reallandschaften* und *Mentallandschaften* verbanden. Wohl auch deshalb haben mich *Serge Moscovici* „mentale Repräsentationen“ und „représentations sociales“ so angesprochen (*Petzold* 2003b, 2006p), die in meinem Denken einen wichtigen Raum einnehmen (ich entwickelte für den Bereich der Supervision einen „kampanalen Feldbegriff“, vgl. *Petzold, Ebert, Sieper* 2001/2011) und die in meiner Praxis zu einer Hochschätzung von „Feld-Kompetenz“ (*idem* 2007a) und auch zur Nutzung von Landschafts- und Gartentherapie geführt haben (*Petzold* 2011g, h), in der sich Naturtherapie und Kulturtherapie verschränken.

(Psycho)therapie als „angewandte Philosophie“ und *kritisch-metakritisch reflektierte* Anwendung von Erkenntnissen der Natur- und Kulturwissenschaften als „Gedankenwelten“ im Kontext von Humanwissenschaften“ (*Foucaults* Analysen und Bedenken gegenüber den „Humanwissenschaften“ müssen hier berücksichtigt werden, deshalb das „*kritische*“ Moment) bezieht sich für mich immer auf meine mentalen Landkarten, die als Panoramakarten in mir entstehen. In ihnen sind Autoren, Bücher, Ideen verbunden und ermöglichen mir Übersicht, Supervision. Ich kann ohne **Referenzen** zu diesen Gedankenwelten – man kann sie auch als Wissenstände von Disziplinen, eingebettet in kulturelle Landschaften sehen – und ich kann ohne **Reverenzen** zu den Arbeitsleistungen und Erträgen der Protagonisten,

die diese Landschaften kultiviert haben – nicht auskommen. Sie helfen mir, komplexe Lebenswelten wahrzunehmen und zu erfassen, kompetent zu navigieren (*Petzold, Orth, Sieper* 2000). Mir ist es wichtig, diese Dimension ökologisch-mentaler Prozesse hervorzuheben (*Aymard* 2006), die Lebensräume und die Menschen in ihnen auf Mikro-, Meso- und Makroebenen in einer anderen Weise wahrnehmbar, erfassbar und verstehbar macht, einen achtsamen und empfindsamen Zugang eröffnet mit intensiven und sanften Gefühlen (*Petzold* 2010k) eröffnet und Qualitäten der Bebürdetheit und der Frische, der Resignation oder der Hoffnung schließt. Wissen und Gefühlsleben verbinden sich so mit Blick auf Praxishandeln in den Lebenssituationen. Ein alleinig kognitivistischer Zugang wird durch diesen Ansatz bereichert. Wissenschaftliche oder praxeologische **Disziplinen** erhalten damit immer die Chance, kontextualisiert und temporalisiert gedacht zu werden und einen „**Sitz im Leben**“ (in sozialwissenschaftlicher Wendung dieses Konzeptes von *Hermann Gunkel*) und eine „ökologisch valide“ Rückbindung an die Realitäten von Menschen zu behalten.

Disziplin wird in wissenssoziologischer Sicht im Integrativen Ansatz wie folgt definiert:

„Unter *Disziplin* werden eine ‘*community of experts*‘ und die von dieser *community* in ko-respondierenden Konsens-Dissens-Prozessen generierten *Wissensstände* verstanden, die in *Konzepten* ausgearbeitet wurden. Diese Konzepte werden in fortlaufenden Diskursen der *community* unter Einhaltung bestimmter Ordnungsprinzipien (*disciplina*) weitergegeben und weiterentwickelt, um in gesellschaftlichen Arbeitsprozessen von Einzelpersonen, Gruppen und Organisationen genutzt werden zu können. Eine *Disziplin* ist damit auch *ein gesellschaftlicher Wissensvorrat*, der in Form von ‘sozialen Repräsentationen‘ (*Moscovici*)⁶² der Gesellschaft zur Verfügung steht und durch Informationsagenturen (z. B. wissenschaftliche bzw. öffentliche Einrichtungen, Hochschulen, Bibliotheken) und durch Methodologien der *Konnektivierung* und *Distribution* von Wissen (z.B. Bildungsmaßnahmen, Beratung) genutzt wird. Diese Konnektivierungs- und Distributionsprozesse machen individuelles und kollektives Lernen möglich, wobei in ihnen selbst auch wieder Wissen generiert und der Gesellschaft zur Verfügung gestellt wird. Die Einzeldisziplinen können *monodisziplinär* oder in mehrperspektivischer Weise *multidisziplinär* genutzt werden. Sie können sich in *interdisziplinären* Polylogen, d.h. Begegnungs-, Austausch- und

Arbeitsprozessen ergänzen und dabei auch durch Emergenzen *transdisziplinäre* Wissensstände hervorbringen, sodass die *gesellschaftlichen Wissensvorräte* durch Wachsen des jeweiligen monodisziplinären Fundus, des durch Multidisziplinarität akkumulierten Wissens, der diskursiv geschaffenen inter- und transdisziplinären Erkenntnisse fortlaufend anwachsen. Dies geschieht nicht zuletzt durch das beständige Entstehen neuer Disziplinen aufgrund von Forschungsaktivitäten, Erkenntnis- und Wissensdynamiken. Das lässt *polyzentrische Wissensnetze* in und zwischen Disziplinen sowie *Metadisziplinen* entstehen, deren *Emergenzpotential* vom Grad ihrer *Konnektiviertheit* abhängt und von den Fähigkeiten der Wissensnutzer, in transversalen Querungen auf den Meeren des Wissens kompetent zu *navigieren* und wagemutig in die unendlichen Ozeane des Nichtwissens vorzustoßen“ (Petzold 1994q, vgl. 1998a, 27f, 312).

Man kann nun in Ökologisierung einer solchen sehr abstrakten Definition, jedes ihrer Elemente szenisch rekonkretisieren, indem man die Menschen in Situationen und die Situationen mit ihren übergeordneten Kontexten „hinzumentalisiert“ (*mens* umfasst dabei im integrativen Verständnis Kognitives, Emotionales und Volitionales). Da sitzt eine Expertengruppe, jeder mit seiner Expertise, über einem gemeinsamen Problem. Dann kommen noch die Menschen aus den Problemsituationen und Lebenslagen hinzu mit ihrem Wissen, ihren Ressourcen, Potentialen, ihren Problemen. Und das alles, Kompetenzen und Performanzen aus allen Disziplinen, Praxeologien und Praxen tragen sie zusammen. Das bildet ihren gemeinsamen **Rückhalt**, mit dem sie sich den anstehenden **Herausforderungen**, die wiederum konkretisiert zu imaginieren sind, stellen, um sie handlungsbestimmt und zielorientiert in Angriff nehmen zu können.

(Psycho)therapie, so wie ich sie in einem modernen Verständnis auffasse, zu entwickeln bestrebt bin und vertrete, ist vor diesem Hintergrund als „**Humantherapie**“ mit „Sitz im Leben“ *interdisziplinär* und auf kooperatives und kokreatives Handeln in melioristischer Absicht ausgerichtet (Orth, Petzold 2011; Petzold, Sieper 2011). Die Aus-einander-Setzung mit ReferenztheoretikerInnen in *Polylogen* – der Plural ist essentiell –, in vielfältiger Rede (*Bakhtin*), Ein- und Zwischenrede, Gegenrede und gemeinschaftliche Interpretationsarbeit (*Ricœur*) haben für sie in ihrer Theorienbildung, Praxeologie und ethischen Legitimierung eine eminente Bedeutung. Die „**Integrative Therapie**“ als eine „*Orientierung/Richtung*“ in der modernen (Psycho)therapie und klinischen Psychologie hat – glücklicherweise – viele

ReferenztheoretikerInnen, denen sie Inspirationen, Erkenntnisse, Wissen, Handlungsmodelle, Methoden verdankt und denen sie deshalb Dank schuldet und *Reverenz* erweisen muss und will (u.a. durch Referenzen, Verweise), denn in ihrer Lebensarbeit liegen persönliche Investitionen und Engagement. Beides setzen sie ein, um „Erkenntnisse für Menschen“ (*Arendt, Bourdieu*) zu gewinnen, und das soll hier deutlich gesagt werden (*Leitner, Petzold* 2010). Es werden damit auch Anschlussmöglichkeiten, Konnektivierungen zu wesentlichen Wissensständen unterschiedlichster „communities“, gender- und ethniespezifischen „Kulturen“ (*Petzold, Orth* 2011) als komplexen „sozialen Repräsentationen“ möglich, durch die evident werden kann: **Kulturhegemoniale** Ansprüche und Politiken - etwa einer männlichen bzw. *männerbestimmten* Kultur, einer eurozentrischen Wissenschaftlichkeit, einer „deutschen *Leitkultur*“ (obwohl ich auf *Goethe, Hölderlin, Novalis, Rilke, Droste, Bachmann, Benn* nicht verzichten könnte, aber das ist etwas ganz anderes) -, eines globalisierten „American way of life“ im Sinne *George Bushs* fragwürdiger Differenzierung in eine „zivilisierte und unzivilisierte Welt“ - sind *obsolet*, sind nicht mehr legitimationsfähig. Das muss zu einer globalisierten „sozialen Repräsentation“ werden:

„**Komplexe soziale Repräsentationen** sind Sets kollektiver Kognitionen, Emotionen und Volitionen mit ihren Mustern des Reflektierens bzw. Metareflektierens in polylogischen Diskursen bzw. Ko-respondenzen und mit ihren Performanzen, d.h. Umsetzungen in konkretes Verhalten und Handeln. Solche mentalen „soziale Welten“ entstehen aus *geteilten Sichtweisen* auf die Welt und sie bilden ‘geteilte Sichtweisen auf die Welt’. Sie schließen Menschen zu Gesprächs-, Erzähl- und damit zu Interpretations- und Handlungsgemeinschaften zusammen und werden aber zugleich durch solche Zusammenschlüsse gebildet und perpetuiert – rekursive Prozesse, in denen soziale Repräsentationen zum Tragen kommen, die wiederum zugleich narrative Prozesse *kollektiver Hermeneutik* prägen, aber auch in ihnen gebildet werden“ (*Petzold* 2002g, 2003b).

Die komplexen kollektiven *sozialen Repräsentationsfelder* gelangen durch Mentalisierungsprozesse beständig in die „*individuellen mentalen Repräsentationen*“⁶³. Vorhandene Verbindungen zu spezifischen Quellen, zu den verschiedenen Disziplinen und ihren sozialen Repräsentationen in Theorie und

Praxis müssen von jedem Therapieverfahren und ihren Protagonisten offen gelegt werden.

In der Integrativen Therapie sind für die „Praxeologie“ vor allem Einflüsse aktionaler, erlebnisaktivierender Therapieansätze relevant z. B.: *Sandor Ferenczi* (Schuch 1990a, Nagler 2003), *Paul Goodman* (Petzold 2001d/2002), *Vladimir N. Iljine* (Petzold 1974 II), Imaginations- und Übungsmethoden von *Pierre Janet* und seiner Tradition (idem 2001m), *Kurt Lewin* (Petzold 1980j), *Jacob L. Moreno/Zerka Moreno* (idem 1984b), *Friedrich S. Perls/Lore Perls* (idem 1984h), *J. C. Reil, W. Reich* (Petzold 1977n, 1996j). Weiterhin waren leibtherapeutische Ansätze (Gindler durch *Ehrenfried, Reich* durch *Råknes*, die Budo-Tradition, *Petzold, Bloem, Moget* 2004) und behaviorale Methoden wesentlich (*Bandura, Lazarus, Kanfer, Vygotsky, Bernstein*, vgl. *Sieper* 2001; *Petzold, Osterhues* 1972).

In der Theorie/Metatheorie finden wir neben klassischen Autoren von *Sokrates* über *Seneca, Augustin, Hildegard von Bingen, Erasmus von Rotterdam, Spinoza* bis *Kant* (Petzold, Orth 2004) folgende IdeengeberInnen: *Michel Foucault* (Petzold, Orth, Sieper 1999, idem 1999q), *Edmund Husserl, Aaron Gurwitsch, Niklas Luhmann, Emmanuel Levinas* (idem 1996j), *Gabriel Marcel* (Petzold, Marcel 1976), *Maurice Merleau-Ponty* (idem 2004g), *Paul Ricœur* (idem 2005p) und manche andere AutorInnen der neueren Zeit und Moderne (z. B. *H. Arendt, M. M. Bakhtin, G. Bataille, N. Bernstein, P. Bourdieu, Ch. Darwin, G. Deleuze, J. Derrida, P. Florenskij, S. Freud, J. Habermas, G.H. Mead, H. Plessner, G. Politzer, S. Moscovici, H. Schmitz*).

Einige Autoren wie *Lev S. Vygotsky, Kurt Lewin, Klaus F. Riegel, Viktor von Weizsäcker, Donald W. Winnicott* sind in beiden Bereichen wesentlich.

Referenzautoren für die Subdisziplinen in Psychologie und den klinisch relevanten Sozial-, Bio-, Neurowissenschaften aufzuführen ist müßig (in unseren Studienzeiten waren es im Nebenfach „Psychophysiologie“ *A. Ukhtomsky, P. Anokhin, N. Bernstein, A. Lurija* – in ihren frühen Arbeiten schon Protagonisten nicht-linearer Systemtheorie –, heute sind es *I. Prigogine, G. Edelman, E. Kandel, J. LeDoux, A. Damasio, R. J. Davidson, W. Freeman* u.a.). Hier zählt die jeweils aktuelle Forschungslage. Metatheoretische Positionen indes erleichtern Auswahl und Bewertung. Referenzautoren für die Subdisziplinen aufzuführen, überschreitet den Rahmen einer allgemeinen Information über Quellen. Natürlich sind in der Psychologie, etwa in ihrer Subdisziplin Entwicklungspsychologie, die Namen *Piaget*

und *Kohlberg* unverzichtbar. Wenn man aber (wie etwa für die Integrative Therapie erforderlich) *P. Janet*, *H. Wallon*, *J. de Ajuriaguerra*, *R. Zazzo* – Vertreter psychobzw. neuromotorischer Entwicklungskonzepte – aufführt oder *H. Thoma*, *P. Baltes*, *M. Rutter* – Protagonisten eines longitudinalen „lifespan developmental approach“ – oder mit *A. N. Leon’tev*, *U. Bronfenbrenner*, *E. J. Gibson* Repräsentanten eines kontexttheoretischen bzw. ökologischen Ansatzes als Gewährsleute nennt, gibt das schon einen sehr spezifischen Aufschluss über die *entwicklungspsychologische Orientierungen* und über ein integratives Herangehen. Genauso trifft das für die Vertreter der klinischen Psychologie wie *P. Janet*, *J. Delay*, *L. Pongratz* zu, die alle eine integrative Orientierung ausweisen. Letztlich aber gilt hier, wie in der Referenz zu den klinisch relevanten Sozial-, Bio-, Neurowissenschaften: Es muss stets Anschluss an den *jeweiligen wissenschaftlichen Kenntnisstand* gesucht werden. Das erfordert beständig Weiterarbeit und lässt das Paradigma einer Zentrierung auf schulenimmanente Entwicklungen, wie wir es bei der Psychoanalyse und der Mehrzahl der übrigen tiefenpsychologischen und humanistisch-psychologischen Schulen finden, völlig obsolet erscheinen. Es verhindert Fortschritt durch die fehlenden oder zu schwachen Konnektivierungen mit den großen Wissensströmen, die in den wesentlichen Referenzdisziplinen beständig geschaffen werden. Bei der dadurch gegebenen beständigen Rezeptionsarbeit erleichtern metatheoretische Positionen Auswahl, Bewertung und praxeologische Umsetzungen. Über *Ferenczi*, *Goodman*, *Moreno*, *Perls* hat es aus dem Bereich der Integrativen Therapie größere Beiträge geben. Andere Autoren wurden in spezifischen Kontexten näher behandelt⁶⁴.

4. Ein „Lexikon“ als Anstoß für die Reflexion über Quellen und Einflüsse

„Stirbt ein alter Mann [Mensch], so stirbt eine Bibliothek.“
(Arabisches Sprichwort)

Die Anfrage, für ein Lexikon Beiträge zu verfassen über TheoretikerInnen, mit denen ich mich befasst hatte und mit denen meine eigene Arbeit verbunden ist, nämlich für das „Personenlexikon der Psychotherapie“ (*Stumm et al. 2005*)⁶⁵ im Jahre 2001 war für mich eine Herausforderung. Mit kurzen und prägnanten Texten sollten

Protagonisten für die Psychotherapie vorgestellt werden, um Orientierungen zu ermöglichen. Ich nahm diesen „lexikalen“ Anstoß an, und nachstehend werden einige Autoren, über die ich Kommentare für den Band verfasst habe und die auch ReferenztheoretikerInnen des Integrativen Ansatzes sind, vorgestellt. Diese Texte wurden ursprünglich 2002 geschrieben und im Lexikonstil gehalten. Für das Personenlexikon musste ihr Umfang noch extrem verkürzt werden. Die hier zitierten Kommentare sind die geringfügig längeren Urfassungen.

Die Entstehungsgeschichte des „Personenlexikons“ ist ein Beispiel für inter- und intradisziplinäre Diskurse. Projekte dieser Art entwickeln sich oft in Korrespondenzprozessen zwischen Herausgebern und Autoren. Angefragt, für dieses Lexikon die Beiträge über *Foucault* und *Marcel* zu übernehmen, entdeckte ich durch die Autorenmaterialien und in Gesprächen mit dem Hauptherausgeber, *Gerhardt Stumm*, dass andere französische, therapierelevante Philosophen und die französische (Psycho)therapie insgesamt in diesem Lexikon weitgehend fehlten, genauso wie die russischen und hispanoamerikanischen AutorInnen. Die interkulturelle Sicht auf die (Psycho)therapie war von den Herausgebern ursprünglich enger ausgelegt, als ich sie angesetzt hätte. Das war eine Vorentscheidung. Auch feministische Therapeutinnen sowie Therapieforscher waren kaum vorhanden, die KindertherapeutInnen unterrepräsentiert, Geronto- und ThanatotherapeutInnen fehlten ganz – die übliche Ausblendung dieses Bereiches, den ich schon in den vorausgegangenen Lexikonband (*Stumm, Pritz 2000*) erst einbringen musste. Im „Personenlexikon“ lag der Fokus offenbar auf der Erwachsenentherapie. Gender-, kultur- oder altersgruppenspezifische Bereiche waren nicht vorgesehen. Das hatte ich kritisch angesprochen – durchaus erfolgreich. Außerdem war mir die zu knappe Erwähnung der Verhaltenstherapie ein Dorn im Auge. Die Zentrierung auf Psychoanalyse/Humanistische Therapieverfahren und die deutschsprachigen Autoren ließ das Werk in meinen Augen sehr einseitig erscheinen. Auch jetzt, das Buch ist längst gedruckt, ist dieser Vorwurf nicht ganz von der Hand zu weisen; aber zufriedenstellend ist das Ergebnis der Ergänzungen allemal. Das Problem der Einseitigkeit zeigt, wie weit der Einfluss „berufspolitischer“ Strömungen und Interessen reicht: bis in ein wissenschaftliches Standardwerk hinein. Anders ist diese Dominanz des psychoanalytischen und humanistisch-psychologischen Spektrums nicht zu erklären. Das aber sollte - wie die Überpräsenz der deutschsprachigen AutorInnen übrigens auch - metakritisch betrachtet werden. Insgesamt war man sehr

offen für Impulse, und so ist das Lexikon eine Großtat für das Feld der Psychotherapie⁶⁶ geworden. Jedenfalls wurden viele der erwähnten Anregungen bereitwillig aufgegriffen (*Stumm et al. 2005, Vorwort*) – das kennzeichnet einen diskursiven, ko-respondierenden Zugang zu einem solchen Projekt. Was ich *nicht* durchsetzen konnte, und das schmerzt mich, war mein Vorschlag, in das „Personenlexikon“ der (Psycho)therapie auch wichtige PatientInnenpersönlichkeiten aufzunehmen: *Schreber, Wölfl*, den „Rattenmann“, den „Wolfsmann“, die *Anna O./Bertha Papenheim*, immerhin die Entdeckerin der „talking cure“, Mitbegründerin der Psychoanalyse, so *Freud*.

Ein modernes „System (Psycho)therapie“ umfasst für mich drei zentrale, unabdingbare Personengruppen:

1. die **PatientInnen**,
2. die **PsychotherapeutInnen**,
3. die **(Psycho)therapieforscherInnen**.

(Die Angehörigen und Vertreter der Kostenträger seien nicht vergessen, bleiben aber eher im Hintergrund der Anonymität). Auf diesen drei Säulen muss eine qualitätsbewusste und evidenzfähige Therapie (*Petzold 1999p, Petzold, Sieper 2001a*) ruhen, wenn sie Risiken- und Schäden vermeiden will und die „Würde des Patienten/der Patientin“ in den Mittelpunkt stellt – eben weil sie „antastbar“ ist (*Petzold, Orth 1999; Märtens, Petzold 2002*). Ich wurde dann auch „in die Pflicht genommen“ und motiviert, mehr als nur die ursprünglich angefragten Artikel beizusteuern. Unvorsichtigerweise nahm ich die Herausforderung an, noch nicht ahnend, was die Komprimierung solcher Werke wie die von *Marcel, Levinas, Vygotskij* usw. auf 800 – 900 Wörter Lexikontext bedeutet. Natürlich hatte ich immer „überzogen“, was mühevoll Kürzungs- und Verdichtungsarbeit nach sich zog. *Johanna Sieper* ging mir – wie so oft – bei den technischen Arbeiten zur Hand, schrieb bei einigen Texten mit, wie auch andere Ko-AutorInnen aus dem Kreis der FPI-KollegInnen.

Ich hatte in meinen klinisch-therapeutischen Texten zu den philosophischen Quellen meines Denkens und Tuns bislang eigentlich wenig geschrieben – wenngleich ich stets und nachdrücklich auf sie verwiesen habe, u.a. weil ich der Überzeugung bin: Die Lektüre der Originaltexte kann eigentlich nichts ersetzen. In meiner Zentrierung auf klinische Themen habe ich zwar wiederholt die anthropologische Frage aufgeworfen (*Zundel 1987*), mich aber besonders in meinen frühen Arbeiten auf

behandlungstechnische Probleme konzentriert⁶⁷ – allerdings jeweils vor dem integrativtheoretischen anthropologischen Hintergrund, weshalb ich wohl der bei solchen behandlingstechnischen Schriften immer lauenden Reduktionismusgefahr im Großen und Ganzen entgangen bin. Das zentrale Thema „**Methodenintegration**“ (idem 1980q, 1982) beanspruchte meine Kräfte ganz besonders, die universitäre Arbeit in der empirischen longitudinalen Entwicklungspsychologie, in der Säuglingsforschung und Kinder- und Gerontotherapie⁶⁸ tat es auch. Erwähnt werden sollten auch die altruistischen und sozialinterventiven Aktivitäten und Projekte in Not- und Katastrophengebieten, mit denen ich beschäftigt war, Arbeit mit Trauma-PatientInnen und Vertriebenen⁶⁹: immer wieder ein „Dazwischengehen“ (Leitner, Petzold 2005/2011), wo das notwendig war. Meine Schwerpunkte lagen auch auf der methodisch-didaktischen Arbeit, der Ausbildungstätigkeit, der Curriculumsentwicklung, der Ausbildungsforschung (Petzold, Rainalds et al. 2005) und der Entwicklung eines komplexen, *wissenschaftlich fundierten* Selbsterfahrungskonzeptes (Petzold, Orth, Sieper 2006), das für die therapeutische Ausbildung so wichtig ist⁷⁰. Die Elaboration der Supervisionstheorie und -forschung⁷¹, die ganze Last der Berufspolitik, und natürlich der Aufbau und die Leitung des „Fritz Perls Instituts“, der „Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit“ sowie Ausbildungen in ca. 10 europäischen Ländern waren weitere Aufgaben, die ich mir stellte; als eine große Aufgabe sehe ich auch meine Lehrtätigkeit an mehreren Universitäten und viele praktische Projekte mit PatientInnen und Randgruppen. Das *alles waren und sind Aktivitäten, die meiner persönlichen Lebensphilosophie entspringen: „transversalen Erkenntnisgewinn durch vielfältige Theorie-Praxis-Projekte aus der und in der engagierten Arbeit mit Menschen und für Menschen“* (Sieper, Petzold 2001; Petzold, Sieper 2011) zu schöpfen. Da blieb damals und bleibt auch heute nicht so viel Zeit für akademisches Philosophieren, was ich doch ab und an bedaure. Dennoch komme ich immer wieder dazu, in meinen LieblingsphilosophInnen zu lesen und neue zu entdecken, was meine Praxis stets inspiriert und dazu führt, dass auch in meiner therapeutischen, ja lehrenden Arbeit immer wieder auch Erfahrungen der Ruhe, Gelassenheit und Besinnlichkeit Raum gewinnen und eine Dialektik von *vita activa* und *vita contemplativa* möglich wird (Petzold 1967 II e, 1981e) – ich polarisiere das nicht so wie Hannah Arendt in ihren Überlegungen zur „vita activa“. Der „lexikalische Impetus“ 2001 jedenfalls gab mir den Anstoß, meine Quellen noch einmal systematischer zu

durchforschen und auch mit der Sammlung von autobiographischen Materialien zu meinen Denkbewegungen (*Petzold* 2002h) zu beginnen. Das war ein schwer zu bewältigendes Unterfangen: Wo beginnen, wo aufhören? Zwei Texte sind dazu entstanden: der vorliegende zu den Quellen meiner Arbeit und ein anderer zu meiner intellektuellen Autobiographie und zu meinen Arbeitsschwerpunkten (*Petzold* 2002h).

6. Denken in Strömen und Strömungen des Denkens

„Menschen glauben, sie könnten einen Mangel an Wissen durch Worte kompensieren.“ (*Paul Henri Thiry d' Holbach*, *Système de la nature*, 1770, c. 6)

Es gilt wohl auch in unserer Zeit – „das Bündnis zu erneuern, welches im Jugendalter der Menschheit Philosophie, Physik und Dichtung mit einem Bande umschlang.“ (*A. v. Humboldt* 1845/3004, 224)

Wenn das Bewusstsein zu den Quellen des eigenen Denkens „**nach innen**“ vorzustoßen beginnt, auf der Suche nach den Landschaften, denen das eigene Denken entstammt, nach den Quellen, Bächen, Strömen, die in ihnen entspringen und sie durchfließen und den eigenen Gedankenfluss speisen, findet man Bekanntes, etwa Bücher, die man gelesen hat, Belehrungen, die man erhalten hat, Monumente oder Museen, historische Stätten, die man besuchte – darüber habe ich an einer anderen Stelle ausführlicher geschrieben (*Petzold* 2002h/2006e). Dieses „Innen“ erweist sich bei genauer Betrachtung oft als ein ehemaliges „**Außen**“, als ein Ort der „Portale“ für das „World Wide Web des Geistes“. Wenn man auf neue Informationen stößt, etwa beim Lesen des Feuilletonteils einer Zeitung, und sich dabei „Portale“ öffnen, findet man zumeist auch Vertrautes – Gedanken, die auf direkte oder indirekte Weise aus dem „vertrautem Kulturraum“ vermittelt wurden, in den Prozessen der Sozialisation und Enkulturation. Zuweilen tritt Neues, Fremdes auf, das insofern „bekannt“ ist, dass wir es als Unbekanntes erkennen. Treten wir dann in das Portal ein, eröffnen sich vor uns Landschaften, die zwar neu sind, sich aber bei näherer Betrachtung doch als vertraut erweisen, die man kennt, ohne sie zuvor bewusst durchmessen zu haben. Es können aus ihnen unversehens Gestalten in die eigene Gedankenwelt treten, die auf den ersten Blick fremd erscheinen, auf

den zweiten aber nicht mehr ganz, zumindest insofern sie denn doch eine Zugehörigkeit erhalten.

Als ich erstmals zufällig ein verstaubtes Buch mit einem *d'Holbach* als Autor in die Hand nahm – „The System of Nature“ (London 1817), im Nachlass eines russischen Mönches im Altersheim in Villemoisson entdeckt –, war ich fasziniert. Ein Klassiker des Atheismus unter den Habseligkeiten von „Vater Th.“! Und dann das Buch! Ich war ergriffen von der Vertrautheit der Gedanken, über die ich da las. Hier war mit dem Baron jemand durch ein „Portal“ getreten, aus einem Land, das ich kannte. Als *d'Holbach* für die Existenz eines Gottes „keine andere Grundlage“ sehen konnte „als die beunruhigte Einbildungskraft“, schaute ich in das Land, in dem *Kritias* (*460, gefallen 403), einer der dreißig Tyrannen, wohnte, denn es kam mir unmittelbar sein Fragment aus dem „Sisyphos“ über die „Entstehung der Religion“ in den Sinn: „Da scheint mir zuerst ein schlauer und kluger Kopf die Furcht vor den Göttern erfunden zu haben, damit die Übeltäter sich fürchteten, auch wenn sie insgeheim etwas Böses täten ...“ (fr. 25, *Capelle* 1968, 378). Aus dem Portal, das sich geöffnet hatte, tauchten dann noch *Leukipp*, *Averroes*, *Darwin*, *Nietzsche* auf... Autoren, die keinesfalls auf dem „Index“ meiner Familie standen, sie standen vielmehr im Bücherregal. Aber sie hatten das Stigma eines mehr oder minder ausgeprägten Atheismus, was bei meinem Vater einen „apologetischen Reflex“ auslöste: „Letztlich war Nietzsche ein Gottsucher!“ oder: „Aber es gibt Florenskij!“ oder „Es gibt ja auch Teilhard!“

Verborgene Portale, Quellen von Untergrundströmungen der *indirekten Wertungen* gilt es anzusehen, und so stelle ich fest: in meiner Sozialisation (*Petzold* 2002h) fehlte auch eine theistische Grundorientierung nicht, die zuweilen, bei aller Freiheit des „Allesdenkendürfens“ mit subtilen Attributionen der Negativität in Bezug auf den Atheismus verbunden war. **Aber in der Ablehnung ist das Abgelehnte anwesend!** Und so ist das Abgelehnte uns in einer spezifischen Weise doch vertraut, und es kann mächtig werden (wie die intellektuelle Biographie *Darwins* zeigt: „Erinnerungen an die Entwicklung meines Geistes“ 1876-1881/1982, 109f). So ist mir mit *d'Holbach* ein Wissensstrom gleichsam „von der Seite“ her zugeflossen, unerwartet, zufällig und hat mich motiviert, mich mit dem Atheismus auseinander zu setzen, der mir, weil früher mit subtiler Negativzuweisung belegt, bereits bekannt war und zu dem ich nun eine neue differenzierte, wertschätzende Haltung gewinnen konnte. Das war in den sechziger Jahren. Über die Fragen bin ich mit meinen Eltern bis zu ihrem Tode in

lebendigen Diskursen geblieben, auch sie haben ihre Positionen über die Jahrzehnte gewandelt.

Den eigenen Strom der Gedanken wahrzunehmen und sich klar zu werden, aus welchen – z. T. verborgenen – Quellen in manchmal fremdartigen Ländern und Landschaften er gespeist wird, was ihm alles zugeströmt ist, und dann zu sehen, in welche Richtung er geflossen ist und wohin er jetzt weiterfließt. Eine spannende Sache!

Beim heutigen Überdenken meiner philosophischen Leitströmungen, die in den „Integrativen Ansatz“ eingeflossen sind (vgl. 2002h), bin ich recht zufrieden, denn ich hatte stets sehr sorgfältig darauf geachtet, welche Momente *nicht* in ein „klinisches“ Verfahren einfließen sollten: solche, die nicht intersubjektivitätsethisch zu legitimieren sind und solche, die den grundlegenden, *gesicherten* Erkenntnissen der neuesten naturwissenschaftlichen Forschung in den Bereichen der Physik, Chemie, Biologie – (hier meine ich besonders die Molekulargenetik, die Neurowissenschaften und die Evolutionsbiologie) offen widersprechen (wie z. B. Ödipusmythos, Kastrationskomplex, inneres Kind und andere „Mythen der Psychotherapie“, vgl. *Petzold, Orth* 1999). Da man nicht ideologiefrei argumentieren kann, wie *Karl Mannheim* zeigte, muss zumindest die Ideologie, müssen die Metapositionen offen gelegt und legitimiert werden. Das hatte ich stets getan. Strömungen des Denkens, die „klinische“ Praxis fundieren sollen, müssen diesen aufgewiesenen Kriterien genügen. Das ist meine, ist unsere Position. Aber es gibt noch ganz andere Bereiche als den der klinischen Krankenbehandlung, welcher ja nur einen kleinen Sonderbereich des gesellschaftlichen Lebens darstellt. Diese anderen Bereiche der Kultur dürfen durch den klinischen „Sektor“ nicht *ausgegrenzt* werden, wobei *Abgrenzungen* durchaus indiziert sein können. Aber **Angrenzungen** sind viel bedeutsamer (*Petzold* 2005t). Als ich nach den Repräsentanten für den Integrativen Ansatz Ausschau hielt, geriet ich in Schwierigkeiten, denn meine „privaten“ Wissensstände und die, die sich als „Zitation“ in meinen psychologischen/therapeutischen Texten finden, sind keineswegs immer identisch oder auch unmittelbar einsichtig. Natürlich steht hinter *Demokrit*, den ich relativ oft zitiere (*Moser, Petzold* 2011), sein Lehrer *Leukipp*, höchst wichtig mit seiner Atomistik. Natürlich folgt auf *Aristoteles* *Thomas Aquino*, auf *Agustin* folgt *Luther*. Aber man kann nicht nur die Vorläufe und die Ursachen denken, sondern muß die

Folgen, den Weiterfluss sehen, wenn man in den Strömungen des Denkens sicher *navigieren* will.

Bei Referenzautoren, Repräsentanten von Einflüssen musste ich in meiner Materialzusammenstellung früh ansetzen, denn in meinen Arbeiten, auch den therapeutisch-praktischen, gibt es zahlreiche Rückgriffe auf die Vorsokratiker – besonders *Pythagoras*, *Herakleitos* und *Demokrit* (Petzold 2001m) –, dann auf *Sokrates*. Wenig findet man von *Plato* und *Plotin* und von der neuplatonischen Patristik (Petzold 1967 II e, 1972 II a), Indirektes vom platonischen Humanismus der italienischen Renaissance (vgl. jetzt *Hankins* 1990), wie er mir in der „*Theologia platonica de immortalitate animorum*“ des Arztes und Philosophen *Marsilio Ficino* (1433 – 1499) begegnete (in der lateinischen Ausgabe mit französischer Übersetzung von *R. Marcel*, deren erster Band 1964 in Paris erschien). *Ficinos Plotin-Interpretation* und vor allem seine Idee des „*mens*“, der „Geistseele“, einer aus der Seele hervorgegangene Kraft philosophischer Reflexivität, die kreativ die Welt mit der formenden Kraft des „*mens*“ erschafft (lib XVI, 3), der sich „Bilder“ der Welt macht (*Sciavone* 1957; *Collins* 1974) – eine höchst interessante und fruchtbare Konzeption, in der ich Überlegungen finde, wie ich sie heute, in säkularer Form, in meinem Konzept der „Mentalisierung“ entfalte (Petzold 2002b; 2005s, t, 2009b).

Aber nicht jeder Einfluss hat unmittelbare *Auswirkungen*, ja manchmal nicht einmal erkennbare Fernwirkung, zuweilen tauchen solche aber doch unverhofft auf. Nicht jede Lektüre, nicht jeder Vortrag, den man hörte, hatte feststellbare Nachwirkungen, zeigt *Wirkungsgeschichte*. Das gilt es zu beachten, auch für die Integrative Therapie (einige Einwirkungen wollte ich auch nicht in dieses Verfahren einfließen lassen, etwa die der patristischen Mystagogie oder die der slavophilen Schule und der russischen Tradition ihres Umfeldes, z. B. *Berdjajew*, *Boulgakow*, *Zenkowsky*, Autoren, die ich in dieser Arbeit etwas stärker in den Vordergrund treten lasse, wie etwa *Florenskij*). Berücksichtigt man die intendierte und die in Verweisen manifeste, faktische Wirkungsgeschichte nicht, kommt es zu Fehleinschätzungen, wie sie sich beispielsweise bei dem historischen Beitrag von *Milan Srekovic* in dem von ihm und seinen Kollegen herausgegebenen „Handbuch der Gestalttherapie“ eingeschlichen haben (*Fuhr et al.* 1999). Dort hat der Autor – mit großem Fleiß – all die Einflusstrome herausgearbeitet, in denen sich *Fritz* und *Lore Perls* sowie *Paul Goodman* bewegt hatten, von denen sich aber oft kein Niederschlag in ihrem Werk findet. *Aristoteles* hatte für mich große Bedeutung, er hat in meinem Werk aber eher eine verdeckte Wirkungsgeschichte – man kann es nicht als

„aristotelisch“ orientiert bezeichnen. Auch hier muss man sich vor Fehlschlüssen oder Vereinseitigungen hüten, wie man sie etwa bei *Steffan Blankertz* (1993) findet, der aus „okkasionellen“ Verweisen auf den *Aquinate* bei *Paul Goodman* diesen zu einem thomistisch orientierten Autor macht (siehe meine Kritik solcher Fehleinschätzungen *Petzold* 2001d). *Aristoteles* wird bei mir in der Tat nur gelegentlich zitiert: bei der *Katharsis*, beim *zoon politikon*, beim Metamorphosen-Konzept. Aber sein „Organon“, die „*Physica*“, „*de anima*“, „*de ethica nicomachea*“, das gesamte Werk dieses aus einem alten Asklepiadengeschlecht stammenden Denkers (sein Vater war Leibarzt des makedonischen Königs Amyntas III) kann für Anthropologie, Ethik, Ästhetik und das Verständnis von Wissenschaft nicht hoch genug geschätzt werden. Der Integrative Ansatz verdankt dem Stagiriten die anthropologische Grundformel: „Der Mensch ist ein Körper-Seele-Geist-Wesen“ (*Petzold* 1993a, 2003e) und weiterhin Eckpunkte der Erkenntnislehre:

Das empirisch gegebene Seiende finden wir in kategorialer Vielheit vor. Erkenntnis gewinnt man ausgehend vom leiblich-sinnlichen **Wahrnehmen** (dem unmittelbar „für uns Bekanteren“) über das **Erfassen** aufgrund von Erinnerung, Vorstellung und Erfahrung (*empeiria*). So gelangt man zum **Verstehen**, zum begrifflich Intelligiblen (das heißt durch Vernunft Einsehbaren, dem „von Natur“ bzw. „an sich Bekanteren“) und dann zum **Erklären**, zur *episteme*, zu umfassendem Wissen, zu Wissenschaft durch eine „einheitsstiftende Vernunft“ (voũç). Unschwer erkennt man an diesen Gedanken aus „*de anima*“ (III 6, 430b 5), die Anregungen, die ich für mein Modell der „Hermeneutischen Spirale“ gewinnen konnte, das ich dann zu einem Konzept der „Metahermeneutik“ (*Petzold* 1988a/2003a, 68, 404) entwickelte.

Dabei war mir die Aristoteleskritik von *Bonaventura*, des „doctor seraphicus“, durchaus immer wieder im Sinne. Die Lehre des Stagiriten sei „die der Wissenschaft, nicht die der Weisheit“. Auch *Petrus Johannis Olivi* und *Walter von Brügge* kritisierten *Aristoteles* (aufgrund ihrer Quellenlage in der arabisch-islamischen Rezeption, muss man sagen) – und vertraten selbst einen „mystischen Weg“, stellten das Emotionale gegen die aristotelische Rationalität. Hier trafen für mich zwei Strömungen des Denkens aufeinander, in denen ich mich orientieren musste, um für mich eine Richtung zu finden. Anregungen gaben mir u.a. die Arbeiten *Lurijas* über das Gehirn. Wäre es nicht möglich, dass der Kampf zwischen den Verfechtern rationaler Denkrichtungen einerseits und emotionaler Denkrichtungen andererseits durchaus *auch* biologische Hintergründe haben könnte? Hier wurde von mir keine Begründung

für die in der Frühromantik und bei *Nietzsche* in der „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ kulminierende Polarisierung zwischen „apollinischer“ und „dionysischer“ Orientierung gesucht, obgleich die Vorrede zum „Versuch einer Selbstkritik“, abgeschlossen in Sils-Maria 1886, höchst aufschlussreich für diesen Kampf in *Nietzsche* ist. Der Kampf, den ich meine, wird, nüchterner betrachtet, nicht mit den hellenischen Gottheiten konnotiert (ich konnte *Wilamowitz-Möllendorfs* altphilologische Kritik nachvollziehen, die den philosophischen Genius der „Geburt der Tragödie“ indes nicht traf), und vielleicht sollte ich auch besser vom „Konflikt“ sprechen (*Petzold* 2003b) zwischen Emotionsorientiertheit und Rationalitätsorientiertheit, der sich durch die gesamte Geistesgeschichte zieht. Gibt es einen Konflikt zwischen den limbischen Strebungen unseres Gehirns und den präfrontalen Strukturierungen? Das ist anzunehmen. Dieser Konflikt muss aber im Ansatz anders betrachtet werden als *Freuds* Basiskonflikt zwischen „Trieb und Rationalität“. (Der Triebbegriff *Freuds* wird von mir nicht übernommen, ich spreche lieber von „biologischen Narrativen“, genetischen Dispositionen, neurobiologischen Programmen, idem 2003e). Gibt es Menschen, die stärker in die emotionale, andere, die stärker in die rationale Richtung orientiert sind, oder solche, die beides in ausgewogener oder unausgewogener (BPS-Patienten) Weise leben? Sicherlich! Aber warum ist es so? Und wie sollen wir diese Menschen diagnostisch erfassen, wie mit ihnen therapeutisch umgehen? Das alles sind Fragen, die heute multidisziplinär beantwortet werden müssen, und für die die „cognitive and emotional neurosciences“ (*Davidson* 2000; *Hüther, Petzold* 2011) eine zentrale Rolle spielen.

Die angesprochene Thematik der Gefühls-/Verstandesorientierung findet sich bereits bei den Vorsokratikern, überdauert die klassische hellenistische Zeit, das Mittelalter und bleibt bis in die Neuzeit mit wechselnden Terrainvorteilen für die einen oder die anderen Verfechter aktuell. Und immer wieder zeigt sich das Ringen um Ausgewogenheit beider Strebungen.

Bei den ganz großen Geistern, z. B. bei *Aristoteles* und auch bei *Thomas*, findet man immer wieder auch Integrationsmodelle mit Neigungen, die mehr zum Gefühl gehen oder mehr zum Intellekt tendieren. Aus einer Metaperspektive braucht man *Aristoteles* und *Plato* nicht zu polarisieren oder *Thomas* und *Bonaventura* (die Polarisierungen, etwa der dominikanischen und franziskanischen Schule, hatten auch ganz handfeste kirchenpolitische und ökonomische Hintergründe, *Ecos* „Name der Rose“ nutzte dieses *sujet*). Man braucht *Kant* nicht gegen *Schelling* und

Nietzsche zu stellen, *Goethe* nicht gegen *Darwin*, den verstehenden Ansatz in der Psychologie nicht gegen den empirischen. Man muss den großen *Freud*, groß auch in seinen Vereinseitigungen (*Leitner, Petzold* 2008), nicht gegen den Kognitivismus stellen, der in anderer Weise vereinseitigt! *Lurija* (1993, 167), ein bedeutender Hirnforscher und Begründer der Neuropsychologie, hat das in seinen autobiographischen Reflexionen als sein Anliegen und das *Vygotskijs* verdeutlicht (*Petzold, Michailowa* 2008; *Jantzen* 1996, 2004, 2008). Die verstehende und die empirische Psychologie gelte es zu versöhnen, nicht gegeneinander zu stellen. Der alte Konflikt zwischen Ratio und Emotio, „Vernunft und Trieb“ – oder „Trieb und Vernunft“? , der sich auch in dem Konfliktpaar „Wissen und Glauben“ – oder „Glauben und Wissen“?, - schon in dieser Reihung liegt Zündstoff – zeigt, ist mit einer Lösung *in eine Richtung* nicht zu erledigen. Inzwischen ist er bei *Habermas* (2005) angekommen.

Liegt hier eine „Antinomie“ vor, die in einer übergeordneten „Synthese“ konvergiert, wie ich das in einer frühen Arbeit (*Petzold* 1967IIe: „Antinomie und Synthese in Kirche und Kosmos“) angenommen hatte? Sicher keine „Synthese von Dauer“, denn es gibt nur „Synthesen auf Zeit“, sondern eine, die immer wieder in der Auseinandersetzung mit dieser Grundspannung im Menschlichen, die geradezu das Wesen des Menschlichen kennzeichnet, gewonnen werden muss. Der „Wille“ – dieses große, vernachlässigte Thema der Psychotherapie (*Petzold* 2001i, *Petzold, Sieper* 2003a, b, 2006, 2008a), unlösbar verbunden mit dem Thema der Freiheit – spielt hierbei eine zentrale Rolle und ist deshalb im Integrativen Ansatz so wichtig. Die große Linie der „Integratoren“ dieser beiden Strebungen beginnt für mich mit *Pythagoras* (in aller Zeitgebundenheit), *Heraklit* und vor allem *Demokrit*, dem bedeutendsten Philosophen der frühen Antike; er war der erste Universalist vor *Aristoteles*, bei dem indes das antike Integrationsbemühen kulminiert. **In den Strömungen des Denkens haben mich die Integratoren stets angezogen.** Bei diesen Integrationen muss man also sehen, in welche Richtung die Tendenzen gehen, zum Glauben/zum Gefühl, zum Wissen/zum Verstand und was die jeweiligen historischen Bedingungen waren, die Wirkungen des Zeitgeistes, was also wirklich gemeint war, ob etwa Vernunft intellektualistisch konnotiert war; oder tauchte da ein Integrationsbegriff auf, der emotional unterfangen war (etwa bei *Ficino*). Weil ich immer schon nach Integrationen und IntegratorInnen Ausschau hielt, kamen mir bei *Aristoteles* Denker wie *Bonaventura* oder *Eckhart* (jetzt im Moment sogar

Wittgenstein) in den Sinn, als ob sie mich mahnen wollten. Mein Vater hatte gemeint, man müsse *Aristoteles* und *Plotin* zusammen lesen (*Derrida* tritt gerade durch ein Seitenportal und meldet sich zu Wort: Man könne das ja auch als „Zusammenlesen“ sehen, und zieht sich sogleich wieder zurück). Dafür ist jetzt ein Portal aufgestoßen, durch das die großen *Integratoren* des Mittelalters eintreten, sich in Erinnerung bringen: *Johannes Scotus Eriugena*, in den zwanziger Jahren des 9. Jahrhunderts in Scotia maior, d. h. in Irland geboren, um 877 gestorben (*Cappuyns* 1933; *Beierwaltes* 1994), ein Herold der menschlichen Willensfreiheit, die aus der absoluten Freiheit Gottes entfließt, dessen Ebenbild der Mensch ja sei. „*De divisione naturae*“ (*Periphyseon*), sein Hauptwerk, versucht eine große Integration, eine Gesamtschau der Wirklichkeit. Dem *Eriugena* folgt *Duns Scotus*, für mich der tiefstsinigste Denker des Mittelalters. Der „*doctor subtilis*“ zentriert auf Probleme zwischen „Wissen und Glauben“, er differenziert die Geltungsbereiche von Theologie und Philosophie (heute muss man versuchen, die von Philosophie und Naturwissenschaften zu differenzieren). Lange vor *Kant* nahm er die Gottesbeweise in den kritischen Blick, hielt die Unsterblichkeit der Seele für unbeweisbar. Für mich war er insbesondere mit seiner Idee der Ethik in seinem großen Werk „*Ordinatio*“ (entstanden um 1300) bedeutsam, wo er Ethik als „*sciencia practica*“ denkt und eine Konvergenz von Wille und Vernunft vertritt: Der Wille, geführt von Vernunft, wird im sittlichen Handeln praktisch (ich las damals die Monographie von *Hoeres* 1962, vgl. *Möhle* 1995; *Vos* 2006; *Honnefelder et al.* 2010) – ein Gedanke, der durchaus für die Begründung einer therapeutischen Ethik im Rahmen einer „*philosophischen Therapeutik*“ wertvoll ist, wenn es um die Fragen „ethischer Auseinandersetzung“ als Problem in therapeutischen Prozessen geht – etwa bei *Wertekonflikten*, mit denen PatientInnen in die Therapie kommen, weil sie mit ihnen nicht fertig werden, ein völlig vernachlässigtes Thema in der psychotherapeutischen Literatur, wie auch das Thema der „sittlichen Lebensführung im Christentum“, das hingegen das Zentrum der antiken Seelenführung war.

Das Portal schließt sich gerade, und es öffnet sich mit diesen Begriffen wieder ein anderes aus der Antike.

Demokrit, Zenon, Seneca, Marc Aurel, Epictet, Musonius, die Lehren der Stoa tauchen in meinem Kopf auf. Mit ihrer Praxis der „Seelenführung“ haben sie für die „philosophische Therapeutik“ der Integrativen Therapie wichtige Materialien zu einer „säkularen Sinnkonzeption“ (*idem* 2001k, 2005b) und einer philosophisch-

therapeutischen Praxeologie (idem 2001m; 2010e) geliefert, für die *Pierre Hadot* (1981, 1991) mir wichtige Anregungen gab, Dergleichen kamen für einen *humanitären Altruismus* und *Meliorismus* Ansichten von den genannten antiken Autoren zum Tragen. So hat *Demokrit* (* um 460, † um 380 v. Chr.) gelehrt, jenen Menschen, die Not oder Unrecht leiden, „nach Kräften zu helfen und nicht ruhig zuzusehen“ (fr. 261, *Capelle* 1968, 456, vgl. fr. 255). *Marc Aurel* (* 161, † 180 n. Chr.) forderte dazu auf, „Menschen Gutes zu tun und sie auszuhalten“ (ihre schlechte Seiten nämlich, *Marc Aurel*, lib. V, 33, 1998, 116) und – ich habe ihn damit schon zitiert: "Von ganzer Seele das Rechte zu tun und wahrhaftig zu sprechen, was bleibt sonst noch, als das Leben zu genießen, indem man ein gutes Tun an das andere knüpft (συνάπτοντα), so dass auch nicht der kleinste Zwischenraum bleibt?" Denn durch ethisches, solidarisches Handeln (idem lib. VII, 67) kann man – auch in belastenden Situationen – eine lebensfreundliche Einstellung gewinnen, eine Haltung "heiteren Herzens", wie *Marc Aurel* zum Schluss seiner Selbstreflexionen (idem lib. XII, 36, 1998, 318) noch einmal unterstreicht.

Die *ataraxie*, die „Gelassenheit der Seele“, wie sie z. B. in *Senecas* „de tranquillitate animi“ zum Ausdruck kommt, seine höchst differenzierten Ausführungen zum Thema „Trost“ haben für die „Integrative Trostarbeit“, die neurobiologische und philosophische Konzepte verbindet (*Petzold* 2004 I), wesentliche Inspirationen geliefert.

Blicke ich in die Geschichte zurück, öffnet sich Portal um Portal: *Augustinus* taucht auf und hinter ihm stehen viele Andere⁷². Mit seiner „psychologischen Zeittheorie“ (*Petzold* 1981e) und differenzierten Bewusstseinskonzeption in den „Confessiones“ hat er mir viele Impulse gegeben. Ich sehe die „Confessiones“ als Dokument einer frühen „Selbstanalyse“ – sie ist keine Erfindung *Freuds*. Bei *Augustin* findet sich die auch heute noch für die Auseinandersetzung mit dem Glaubensthema nützliche Formel aus den „Sermones“: „Glaube, um zu erkennen; erkenne, um zu glauben“ (*Crede ut intelligas; intellige, ut credas*).

Das Portal des fernen Ostens öffne ich jetzt aktiv: Seine Weisheitslehren können gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Da kommen ins Bild: *Laotzi* (wahrscheinlich 3.-4.Jh. v. Ch), der „alte Meister“ und legendäre Begründer des Daoismus, dessen Weisheitsbuch vom „Dao und De“, vom Wirken des Dao in der Welt, zum Tiefsten gehört, was Menschengestalt ersonnen hat. Die Idee vom „Wegcharakter des menschlichen Lebens“, die Philosophie und Praxeologie des *WEGES* im integrativ-

therapeutischen Ansatz (Petzold, Orth 2004b; Petzold, Orth, Sieper 2008) und ihre Praktiken des heilsamen, meditativen Versenkens in die Betrachtung der Natur als Quelle der Schönheit und eines Kosmoswissens verdankt dem „alten Meister“ viel, und natürlich auch Meister **Lièzǐ** (um 450 v. Chr.), chinesischer Philosoph der daoistischen Richtung, nämlich die – auch von *Seneca*, *Cicero*, *Musonius* u.a. inspirierte Konzeption einer „**Ökopsychosomatik**“, die wir heute auch im Rückgriff auf Evolutionsbiologie und Evolutionspsychologie fundieren – die „**ökopsychosomatische Response**“, die uns ergreift, wenn wir in die Natur gehen, uns dem Naturerleben überlassen, das uns das Herz weit macht⁷³. In unserer Integrativen Garten- und Landschaftstherapie und unseren „Green Exercises“ kommt das praktisch zum Tragen (Petzold 2005r, 2011g, h; Orth 1993; Petzold, Orth 1998; 2004b) und erhält Menschen bis ins Alter jung⁷⁴. Jetzt tritt auch *Konfuzius* hervor, von der westlichen Psycho- und Esoszene kaum aufgegriffen – seine Lehren verlangen Einsatz und harte Arbeit an sich selbst und versprechen keine „Instant-Erleuchtungen“. Er war und ist für mich ein Menschheitslehrer, den ich mit Gewinn studierte. Das „Lun-yu“ (Gespräche), ein Buch überlieferter Dialoge und Polyloge des Meisters mit Schülern und Mitmenschen, vermittelt in lebendiger Weise Grundzüge einer praktischen Ethik. Und darin liegt der Wert der Lehren des „Meister Kong“. Zieht man den formalistischen Traditionalismus einmal ab, so findet sich hier eine differenzierte und beeindruckende Tugendlehre⁷⁵ (gar nicht so entfernt von der abendländischen Stoa) und eine *menschenfreundliche Ethik*, die eine durchaus zeitübergreifende Bedeutung hat. Der Konfuzianismus, *Konfuzius* und der zweite große Lehrer *Mengzi*, begründeten eine „Sozialisationstheorie des Ethischen“. Ethisches Verhalten muss „kultiviert“ werden, indem die Menschennatur (*ren*) kultiviert wird, durch Erziehung und Selbsterziehung zu einer Angemessenheit (*li*) der Lebensführung. *Mengzi* geht dabei von der grundsätzlich guten Natur des Menschen („*ren*“) aus. Der „Meister Kong“ war hier weniger eindeutig und sah das gute Menschenwesen eher als eine Frucht sittlicher Arbeit. „*Ren*“, *Mitmenschlichkeit*, zuweilen auch in der Bedeutung „Güte“ und „Wohlwollen“, „freundliche Zugewandtheit zum Anderen“ als Basis der Gemeinwohlorientierung war für mich stets ein sehr bedeutsamer Begriff, weil er das gute Wesen und das gute Handeln zusammenbindet (Bauer 1989; Eichhorn 1973; Franke 1965; Moritz 1990), wobei ich mit meiner Position einer „desillusionierten aber hoffnungsvollen Anthropologie“ (Petzold 1996j, 2003e) einer alleinig harmonistischen Betrachtung des *homo sapiens*

sapiens, der durch seine gesamte Geschichte immer auch *homo praedator intelligens* (intelligenter Raubmensch, idem 2005t) war, nicht zustimmen kann. Das wäre eine gefährliche Ausblendung, denn wir müssen unserem immensen Potential an Destruktivität – auf der individuellen wie auf der kollektiven Ebene – gegenüber höchst wachsam sein. *Sun-Tzu*, der große Theoretiker des Krieges, lehrt uns das (*Habersetzer* 2004). Ich bin mein Leben lang Budo und Wushu, den fernöstlichen Kampfformen und der altslawischen Kampfkunst Kolo verpflichtet, deren Einflüsse sich in der „Integrativen Bewegungstherapie“ finden (*Petzold* 1974k); und da waren und sind mir diese Männer und ihr Lebenswissen auch praktisch wichtig geworden für einen körperlich und geistig „bewegungsaktiven Lebensstil“ (vgl. *Petzold, Bloem, Moget* 2003) und eine ethisch geleitete Lebenspraxis.

Die Weisheit des Ostens ist nicht leicht zu erfassen, denn sie stellt in Jahrtausende alten Traditionen der Mentalisierung wurzelnde Stile des Erlebens, Denkens und Fühlens dar, die den Stilen des westlichen Denkens sehr fremd und nur sehr schwer zugänglich sind (vgl. die ausgezeichnete populäre Einführung der Sinoamerikanischen Ärztin *A. Yen Mah* 2003). Diese Wege sind auch nicht leicht in westliche Systeme therapeutischer und agogischer Praxeologien zu übernehmen, und auch die theoretischen Konzepte sperren sich gegenüber „schnellen Assimilationen“. Das ist gut so, denn in ihrer Unterschiedlichkeit verlangen sie von uns *Respekt*.

In meinem theoretischen Ansatz spreche ich von „*Hominität*“ (durchaus „*ren*“ zu parallelisieren), die es allerdings zu realisieren gilt, denn der Mensch wird in meiner anthropologischen Sicht nicht als „von Natur aus gut“ betrachtet, sondern als ein Wesen, in dem ein Entwicklungspotential zum Guten wie auch zum Bösen steckt (*Petzold* 2003e). *Hominität* braucht deshalb die Praxis von *Humanität (ren)*, von ethisch verantworteter Mitmenschlichkeit, das Bemühen um Konvivialität in der Gesellschaft bzw. Menschengemeinschaft. Hier hält „Meister Kong“ für westliches Denken Herausforderungen bereit, die man noch kaum aufgenommen hat.

Zentral waren und sind für mich die großen Menschheitsbücher, in denen ich immer wieder einmal lese: Veda, Upanishaden, Avesta/Gathas, Tripitaka/Palikanon, Thora und Bibel, Kojiki, Koran ... und hier geht es nicht um „Integrieren“, sondern um ein „Konnektivieren“, ein Auf- und Wahrnehmen, um die Vielfalt der Landschaften in **komplexer Achtsamkeit** nebeneinander stehen zu lassen, denn die Welt, die Welt des Geistigen eingeschlossen, *ist Vielfalt*. Eine solche Sicht entspricht im Übrigen

dem chinesischen und japanischen Geistesleben, in dem über Jahrhunderte Großreligionen wie Buddhismus, Daoismus, Konfuzianismus miteinander koexistieren (*Yen Mah* 2003, 49).

Ein besonderes Portal öffnet sich aus den dunklen Zeiten des Mittelalters und die „Frauen der Frühe“, diese großen Frauengestalten treten hervor, die mit ihren Texten für mich eine besondere Bedeutung haben. Sie wurden uns schon in Kinderzeiten durch Erzählungen unserer Mutter, *Irma Petzold-Heinz*, nahe gebracht, eine wahre Kennerin dieser Literatur – sie recherchierte für die späten historischen Romane ihrer Freundin *Gertrud Bäumer* und schrieb selbst Frauenportraits aus dieser Epoche. Über „die Bäumer“, liebevoll ausgesprochen, waren Frauenthemen, Frauenrechte immer wieder im Gespräch und vor allem *Adelheid*, die große Kaiserin und Heilige (931 – 999), Heldin der Romane von *Bäumer*, mit ihrer politischen Klugheit und Weitsicht und mit der Geschichte ihrer Zeit. Später, schon „über die Siebzig“, leitete meine Mutter mit mir und *Ilse Orth* zusammen Seminare über den „Liber Scivias“ (Wisse die Wege) der *Hildegard von Bingen* (*1098, † 1179), über ihre Natur- und Heilkunde, vor dem Hintergrund mittelalterlicher Geistes- und Ordensgeschichte und deutlich abgesetzt von jedem modischen „Hildegardismus“, sowie Seminare über das „fließende Licht“ der *Mechthild von Magdeburg* (*1210, † 1282) und das „Licht der Freiheit“ der *Marguerite Porète* (* um 1255, hingerichtet 1. Juni 1310, Paris) – eine unserer Lieblingsautorinnen (*Leicht* 1999). Der Text „Miroire des simples âmes“, erst 1965 von *Romana Guanieri* wiederentdeckt und publiziert, der die Gedanken dieser grausam verbrannten Protagonistin eines uneingeschränkten, freien und kreativen Geistes offenbarte, die *Meister Eckhart* und *Heinrich Seuse*, Künder des „inneren Lichtes“, der *scintilla animae*, beeinflusste, zieht mich immer wieder an. Eine Frau soll hier nicht unerwähnt bleiben, denn bei den älteren „Quellen“ sind es eben gar nicht so viele Frauen, auf die ich zurückgreifen kann. Wiederum ein „Tipp“ meiner Mutter: *Margaret Cavendish*, Duchess of Newcastle (*1623 - 1673). Als Naturphilosophin schuf sie mit ihrer Konzeption „beseelter Materie“, mit ihren Werken „Observations upon Experimental Philosophy“ von 1666 und „Grounds of Natural Philosophy“ von 1668 eine Vision für eine mögliche Verbindung von mechanistischem Atomismus und aristotelischer Entelechiedoktrin, die – auf eine andere Ebene transponiert – eine durchaus aktuelle Bedeutung hat. Überaus erwähnenswert sind auch ihre politischen Schriften und Analysen zur Benachteiligung von Frauen (vgl. *Cottegnies, Weitz* 2004).

Sehr viel Wissen über diesen gesamten mediävalistischen Bereich verdanke ich einer Freundschaft mit dem greisen Pater *Hieronymus Wilms* (1917; 1923), Bibliothekar im Dominikanerkloster zu Düsseldorf an der Herzogstraße, dem ich als Schüler (und Nichtkatholik) beim Ordnen der Klosterbibliothek zur Hand ging und der mit mir die Summen des Aquinaten nebst Kommentaren, die Victoriner und Texte der Frauenmystik las (*Petzold* 1969 II j).

Weitere Portale seien aufgerufen: Die großartigen Universalgelehrten und Verfasser von Enzyklopädien, *Isidor von Sevilla* (* um 560, † 636) und *Hrabanus Maurus* (*um 783, † 856), die großen Scholastiker *Anselm von Canterbury*, *Thomas Aquino*, *Dun Scotus* und ihre Kommentatoren haben mir manche durchlesene Nacht gebracht. *Roger Bacon* (*1214, † 1292) und sein Lehrer *Robert Grosseteste* (*1175, † 1253), *Raimundus Lullus* (*1233, † 1316) und *Giordano Bruno* (*1548, † 1600) ließen das „Licht wissenschaftlicher Erkenntnis“ (nicht zuletzt durch ihre Untersuchungen zum Licht) aufstrahlen – wie gesagt, in äußerst dunklen Zeiten. Ein *siècle des lumières* (Aufklärung) war noch weit.

Und dann *Luther*. Meine Mutter war eine große Kennerin und Verehrerin des „kämpferischen“, „parrhesiastischen“ *Martin Luther*, aus dessen Leben sie zahlreiche Begebenheiten recherchierte und in Erzählungen und historischen Novellen verarbeitete. Ihre „Luthergeschichten“ (*Petzold-Heinz* 1952) waren nicht nur in Buchform präsent, sie waren im Hause „anwesend“, wurden erzählt, diskutiert. So lernten wir den „Geist der Reformation“, der „Vor- und der Gegenreformation“ kennen. Ihre Studien über *Luther*, seinen Kreis, seine Zeit, waren der Stoff zahlloser „Tischgespräche“ meiner Eltern miteinander und mit ihren Freunden – und wir Kinder hörten zu, erlebten dieses gemeinsame „Denken in den Strömungen des Denkens“. Das regte mich schon früh zu eigener *Luther*lektüre an – *Luther* ist für mich ein „Praxeologe der Kulturarbeit“ ersten Ranges geblieben, wenngleich er auch in seiner Zeit gefangen war, wie sein krasser Antisemitismus zeigt.

Aus den Zeiten des Übergangs faszinierten mich *Lorenzo Valla* (1407 – 1457), der Freiheit und Sprache, die „**Lust auf Erkenntnis**“ zum Impetus des Philosophierens machte, dann *Erasmus von Rotterdam* (1466/69 – 1538), einer der größten Humanisten, Pazifist, undogmatischer Verfechter des freien Willens und der mit ihm verbundenen menschlichen Vernunft, die unabhängig ist von jeglicher Autorität und nur dem eigenen Gewissen verpflichtet sein sollte. *Erasmus* betonte die Bedeutung des Friedens (in seiner 1515 erschienenen „Querela pacis“, „Klage des Friedens“).

Sein „Lob der Torheit“ zählte zu meinen Lieblingstexten, zumal ich mich mit den „Heiligen Narren“ (Petzold 1968 II a, 1971 II) intensiv befasst hatte. *Baruch de Spinoza* (* 24.11.1632 – † 21.2. 1677) faszinierte mich als Jugendlicher mit seinem pantheistischen Substanzmonismus („Deus sive Natura“), der Verbindung von Naturwissenschaft und Philosophie, von rationaler und intuitiver Erkenntnis.

Vygotskijs (1931/1996) Spinozamonographie (sie war *Damasio* bei seinem Spinoza-Buch offenbar unbekannt) hat dieses Interesse neu geweckt. *Giovanni Battista Vico* (*23.6.1668 – † 23.1. 1744), der als Rechtsgelehrter eine erste Wissenssoziologie vor geschichtsphilosophischem Hintergrund erarbeitete, hatte mit seinen Schriften, insbesondere mit dem Werk von 1725 „*Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*“ („Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker“), das ich 1964 im ersten Studienjahr las, für die Anlage meines Studiums, meiner Idee multi-, interdisziplinärer, ja transdisziplinärer Wissenschaft nachhaltige Bedeutung. Er regte auch mein Interesse für Fragen des römischen und byzantinischen Rechts, des Völkerrechts, der Gerechtigkeitsproblematik an (Petzold 1967 II a, b, 2003d).

Lassen wir die Portalmetaphorik beiseite. Denn die neueren Denker könnten in einem und auch wiederum in unendlich vielen Portalen stehen. Ich kann von ihnen keine gewichtete Zusammenstellung machen – *Hegel, Fichte, Marx/Engels*, waren Pflichtlektüre des Studiums. Aber *Kant, Goethe, Nietzsche, Schelling, Schopenhauer, Husserl, Merleau-Ponty, die Slavophilen, Florenskij, Berdajev, Nishida Kitaro* – in ihren Werken habe ich mich vielfach verlaufen, durch so machen Text mich mühsam hindurchgegraben oder ihn in der Sekundärliteratur überflogen, andere mit Begeisterung verschlungen. Von den Autoren jüngster Zeit interessierten mich besonders die, die ich noch persönlich erlebt hatte: *Marcel, Derrida, Deleuze, Foucault, Henry, Levinas, Ricœur* usw., und von denen her ich die Entwicklung der postmodernen und gegenwärtigen philosophischen Diskurse verfolge (*Apel, Habermas, Rawls, Rorty, Sennett, Waldenfels, Welsch* schätze ich besonders).

Mein Leben und Denken, ja mein Fühlen ist für mich nicht vorstellbar ohne Gänge durch solche Landschaften, ohne den Genuss von und die Auseinandersetzung mit Literatur, der deutschen, französischen⁷⁶, der russischen⁷⁷. Im *Nachsinnen* über mich – ich folge hier meinem Lieblingsphilosophen *Heraklit* mit seinem „Ich ging mit mir selbst zu Rate“ (Fragment B 101, vgl. B 116, *Diels, Kranz* 1961) – wird mir das immer wieder deutlich. Und *Nachsinnen* ist keinesfalls nur *Nachdenken*, sondern es

sind dabei emotionale Qualitäten des Hineinfühlens, Überdenkens, Nachspürens, Wertens, Sich-selbst-Bewertens einbezogen im Bemühen, sich noch vertiefter kennen zu lernen und noch bewusster im Denken, Handeln zu entwerfen, *Sinne* zu schöpfen, das eigene Leben zu gestalten: das „Selbst als Künstler und Kunstwerk“ (Petzold 1999q).

Zu meiner Lektüre gehören auch Comics, Western-, Weird Tales- und Science-Fiction-Romane (E.A. Poe, A. Blackwood, S. Lem, H.P. Lovecraft, Ursula K. Le Guin, Joanna Russ, M. Moorcock, J.G. Ballard, N. Spinrad, J. Sladek) – eine vereinseitigende Lesekultur war nie meine Sache⁷⁸. Dieses alles und die Auseinandersetzung mit Poesie und Prosa von Kindheit auf, auch meine eigene literarische Arbeit⁷⁹, gingen in die von uns in Deutschland eingeführte und verbreitete „Poesie- und Bibliothherapie“ ein (Petzold, Orth 1985; Orth, Petzold 1998). Man sollte eben nicht nur lesen, etwas in die Kopf „hineintun“. Man sollte sich auch darauf einstellen, dass etwas aus diesem Kopf „herauskommen“ kann – Nützliches wird wohl dabei sein und manchmal auch Schönes.

Die „schönen Künste“ sind aus meinem Leben nicht wegzudenken, denn auch sie sind Strömungen schöpferischen Denkens: *Musik* – Hausmusik in der Familie auf durchaus anspruchsvollem Niveau, eigenes Instrumentenspiel (Barockflöten, klassische Gitarre) zum Beispiel; nicht wegzudenken ist meine intensive Beschäftigung mit Renaissance- und Barockmusik, klassischer und moderner Musik, mit asiatischer Musik, dem Gongspiel – mein Engagement für die Musiktherapie ist auf diesem Grund gewachsen (Petzold 1989c). Des weiteren möchte ich die Begeisterung fürs *Theater*, Puppen- und Theaterspiel in der Familie, dann auch im Studententheater oder Pantomime, in meinem Leben nicht missen, die Seminare bei *Grotowski*, und dann die Arbeit mit Psychodrama und Therapeutischem Theater (Petzold 1972a, 1982a, 1983a); und schließlich wären da noch die *Malerei, Plastik, Aktionskunst...* ebenfalls nicht wegzudenken, all diese Besuche von Ausstellungen, die kunstgeschichtlichen Studien mit Schwerpunkten in der Ikonographie, dem Pleinairismus, der naiven Malerei⁸⁰, der Psychopathologie in der bildlichen Darstellung, meine kunsttherapeutische Arbeit (Petzold, Orth 1990). All das ging in das von mir (idem 1965) inaugurierte Konzept der „**kreativen Medien**“ bzw. in die mit *Johanna Sieper* begründete und mit *Ilse Orth* entwickelte „**Integrative Therapie mit kreativen Medien**“ oder die „**Intermediale Kunsttherapie**“ ein (Petzold, Orth, Sieper 2008), wie sie an unserem Institut gelehrt wird (Petzold, Sieper 1993; Orth, Petzold

1990c). Unser Ziel ist der Einsatz und die Verbreitung der „heilenden Kraft des Schöpferischen“, die Förderung der „ästhetischen Erfahrung“ (idem 1992m; *Iljine, Petzold, Sieper* 1990/1967) durch den Einsatz von „kreativen Medien und künstlerischen Methoden“ auf Seiten der Therapeutinnen, aber auch das Fördern eines „kokreativen Lebensstils“ und einer „persönlichen Lebenskunst“ auf Seiten der PatientInnen (idem 1999q). Therapie wird damit auf dem Boden einer „Anthropologie des schöpferischen Menschen“ (*Orth, Petzold* 1993c/2011) durchaus auch zu einem kunstvollen, ja, künstlerischen Geschehen, der Gestaltung von „Wegen der Heilung und Förderung“ und zu einem kreativen Unterfangen der Selbstverwirklichung und Selbstgestaltung (*Nitsch-Berg, Kühn* 2000; *Petzold, Sieper* 1993), das alle Sinne und alle Ausdrucksvermögen einbezieht und damit auf die, im Verlauf der Evolution ausgebildeten, menschlichen Gestaltungsfähigkeiten und ihre neurozerebralen Grundlagen zurückgreift⁸¹, also wissenschaftlich wohlfundiert ist. Dabei kommen unsere Anliegen der Sicht des großen russischen Malers *Ilja Repin* (1844-1930) nahe, dieses „Dostojewskij des Pinsels“, der über die Künstler schrieb:

„Unsere Aufgabe ist der Inhalt, das Gesicht, die Seele des Menschen, das Drama des Lebens, die Eindrücke der Natur, ihr Leben und ihr Sinn, der Atem der Geschichte, das sind unsere Themen“ (in: *Fehlemann* 2005).

Eine Verbindung zu *Florenskijs* Auffassung des „Schauens“ wird sichtbar, wenn „Blick auf Blick“ trifft und man sich „versteht bis auf den Grund, nicht nur ich das Antlitz, sondern auch, und das noch gründlicher, das Antlitz mich“, wie *Florenskij* (1993) in seinen autobiographischen Aufzeichnungen „Meinen Kindern“ schrieb. Auch die Verbindung zu *Levinas'* (siehe unten) springt ins Auge: zu seinem Konzept der „visage“ als Ausdruck der leibseelischen Ganzheit des Menschen, zum Gesicht, das es zu gestalten gilt (*Petzold* 1996k, 1999q), zur Auffassung des Lebens als ein aktional-dramatisches Geschehen, wie es *Moreno, Iljine, Politzer* verstanden (*Petzold* 1982a, g, o), liegen auf der Hand. Der „ökopsychosomatische“ Ansatz der Integrativen Therapie verknüpft Landschaftserleben und Sinnerfahrung (*Petzold, Orth* 1998b, 2004b) – wie die pleinairistische Malerei (idem 1969 II f). Die historisierende, geschichtsbewusste Arbeit in der Therapie, sucht den Menschen, ja auch sich selbst immer wieder, kritisch kulturalistisch-historisch reflektiert⁸² in seinem kultur- und soziohistorischen Kontext zu begreifen– die vorliegende Arbeit stellt hierzu Materialien zur Verfügung.

Verknüpfungen (*Heraklit*, fr. 10)⁸³ philosophischer, kultureller, historischer, ästhetischer, sozial- und naturwissenschaftlicher, klinischer Erkenntnislinien zu einem **Gewebe**, das fest und konsistent ist und dabei durchlässig und farbig, wie es die Theorie-Praxis-Textur der Integrativen Therapie kennzeichnet – darum geht es in einer differentiellen, integrativen und kreativen Theorie- und Methodikentwicklung, wie sie für moderne Therapieverfahren in einer transversalen Moderne gebraucht wird. Solche **Konnektivierungen** (*Petzold* 1994a) schaffen eine Textur, die zu den Rändern hin offen ist und anschlussfähig, „Randgänge“ (*Derrida*), „Angrenzungen“ (*Petzold* 2005r), Kontextualisierungen, ein Weiterweben ermöglicht...

Die Philosophie, die ich in ihrer Qualität als „*philosophia perennis*“ im Sinne von *Karl Jaspers* als Einheit und Kontinuität des faktisch lebendigen Philosophierens über die Zeiten hinweg sehe, als *prinzipiell offene, schöpferisch-künstlerische, explorative* und zugleich *kokreative Gedankenbewegung*, eine Bewegung beständiger Überschreitung (*transgression*) auf den unendlichen *WEGEN* (*Petzold, Orth* 2004b) in die Welten des Wissens und Nicht-Wissens auffasse, ist immer meine literarische Lieblingsspeise geblieben. Sie macht mir *Lust*, eine „*voluptas*“, wie sie *Lorenzo Valla*, der große, parrhesiastische Renaissance-Humanist beschrieben hat, und die ich intelligenter finde, als den simplen Reduktionismus der *Freudschen* Libidotheorie. *Voluptas*, *Lust*, ist bei *Valla* der Grundantrieb, der hinter allen Bestrebungen des Menschen steht. Und es geht ihm hier (durchaus den sinnlichen Freuden nicht abhold) keineswegs primär um die sexuelle Lust wie in *Freuds* – zumindest in der Tendenz – pansexualistischer Konzeption. Dabei ist nicht die Lust das Gute, sondern das, wodurch man sich Lust verspricht. Die Suche nach der Erkenntnis der „Sachen“, die immer nur in der Sprache gegeben sind, macht „Lust“. In seinen Werken „*De vero falsoque bono*“ („Das wahre und das falsche Gut“), das er lieber unter dem Titel „*De voluptate*“ („Von der Lust“) sieht und in „*De libero arbitrio*“ („Über den freien Willen“) entfaltet er ein neues Denken aus einer „**Lust am Denken**“, in einer *explorativen Neugier*, die ich als einen *grundlegenden Impetus*, einen „Antrieb“ für alles menschliche Handeln ansehe, und der in der Integrativen Theorie den *Freudschen* Triebbegriff ersetzt⁸⁴ (*Petzold* 2003e). Diese Entdeckerlust ergreift nicht nur das Einzelwesen wieder und wieder, sondern auch Menschengruppen – die frühen bipedischen Hominiden waren Entdecker, der Zug der Menschen durch die Geschichte war immer auch ein Entdeckerzug, und er war sicher nicht nur mühselig, sondern auch lustvoll (*Petzold, Orth* 2004b). Entdeckerfreude wurde *konviviales*

Erleben, gemeinsame Freude. Bei den Humanisten der Renaissance ist sehr viel an faszinierender Menschenerkenntnis zu holen⁸⁵, sie dokumentieren, was die Geschichte der Philosophie, der Naturwissenschaften, die Geschichte der Entdeckungen und Erfindungen wieder und wieder erweist: die *explorative Natur* des menschlichen Wesens.

Im Leben eines aktiv denkenden und forschenden Menschen, der „Lust auf Erkenntnis“ hat, gibt es immer wieder **Intensivzeiten**. Für mich waren das häufig Zeiten der Vorbereitung auf eigenes Lehren. Meine Pariser Promotion von 1971, deren philosophischer Teil (Fragen der Anthropologie und der Religionspsychologie) von *Gabriel Marcel* und deren psychologischer Anteil (Fragen des Überforderungserlebens und der nostalgischen Reaktionen) von *Vladimir Iljine* betreut wurde, war eine solche Intensivzeit. Die vorbereitenden theoretischen Studien sowie die praktischen Forschungsarbeiten waren zugleich auch Präparationen für die ersten eigenen Lehrveranstaltungen zur Pastoralpsychologie am Institut St. Denis 1969 und – die Einladung als Gastprofessor hatte ich 1970 erhalten – am „Ökumenischen Institut des Weltkirchenrates“ (Universität Genf, Château de Bossey) zu Fragen der therapeutischen Seelsorge, der Pastoralpsychologie „**in der Lebensspanne**“ aus ostkirchlicher Sicht. Es charakterisiert ja seelsorgerische Arbeit, dass sie Menschen über das ganze Leben hin begleitet: von der Kinder- bis zur Sterbepastoral. Damals war der Einbezug psychologischer und sozialmedizinischer Perspektiven innovativ und der damit verbundenen Möglichkeiten und Aufgaben der Beratung, der Psycho- und Soziotherapie, eine Verbindung die seinerzeit aufkam und zur Einrichtung erster pastoralpsychologischer und pastoralmedizinischer Lehrstühle führte (*H. Scharfenberg*, evangelischer Theologe und Psychoanalytiker, Universität Kiel, *K. Gastgeber*, Arzt und katholischer Theologe, Universität Graz, mit beiden hatte ich Kontakt, bei beiden hatte ich Lehraufträge, in Graz über viele Jahre, 1976-1984 an der medizinischen und an der theologischen Fakultät zu den Themenbereichen Thanatologie, Sterbebegleitung, medizinische Ethik). Besondere Schwerpunkte meiner Arbeit ergaben sich damals aus praktischen Aufgaben, mit denen ich mich schon längere Zeit befasst hatte: aus der psychologischen Betreuung von alten Menschen, Schwerkranken und Sterbenden⁸⁶, aber auch durch die Beratung, Betreuung, Sozio- und Netzwerktherapie vermittels Einsatz von Gruppentherapie, Psychodrama, Imaginationsmethoden etc. bei Randgruppen, mit Migrantinnen und

Gastarbeitern aus den süd- und südosteuropäischen Ländern (*Petzold* 1968a, b; *Hass, Petzold* 1999) und durch Therapie und Hilfeleistung bei den „neuen Suchtkranken“, den jugendlichen Drogenabhängigen und Alkoholikern⁸⁷. Durch beide Populationen, Suchtkranke und Migranten, hatten sich damals in ganz Europa höchst relevante Problemfelder eröffnet. Die Schnittstelle von „Pastoralarbeit“ und „Sozialarbeit“, „Seelsorge und psychologischer Beratung“ in *säkularen Feldern* (*Petzold* 1972c, 1978b, vgl. heute 2005b), die ich als junger Dozent in Paris und Genf angehenden und praktizierenden SeelsorgerInnen aller Konfessionen nahe bringen sollte, stellte für mich eine Herausforderung dar, die ich über das Konzept einer „Philosophischen Therapie“ zu lösen versuchte. „Philosophie Clinique, Thérapeutique philosophique, Philopraxie“ (*Petzold* 1971), so der Titel meiner Antrittsvorlesung anlässlich der Berufung zum Professor für „Psychologie Pastorale“ am Institut St. Denis, Établissement d’Enseignement Supérieur Libre des Sciences Théologiques et Philosophiques, Paris, unter dem Vorsitz seines damaligen Administrateurs, *Gabriel Marcel*. Anwesend waren u.a. *Paul Ricœur, Bischof Jean E. Kovalewsky, Pierre Kovalewsky, Vladimir Iljine*. Die Philosophie in ihrer klassischen Ausrichtung, fokussiert auf Menschen- bzw. Seelenführung (*Sokrates, Epikur, Zenon, Seneca, Epiktet*, vgl. *Hadot* 1969, *Hadot* 1981, 1991) und ihre modernen Formen der Lebensorientierung (*Nietzsche, Schopenhauer, Marcel, Merleau-Ponty, de Beauvoir, Sartre*) bot mir die Möglichkeit, die in der klinisch-therapeutischen wie auch in der seelsorgerlichen Praxis auftauchenden anthropologischen und existenziellen Fragen von Menschen mit den Erfordernissen psychotherapeutischer und soziotherapeutischer Interventionsmethodik zu verbinden. 1970 und 1971 begann meine Tätigkeit an der Abt. Psychologie der Pädagogischen Hochschule Rheinland/Neuss – ich beschäftigte mich dort mit den Methoden der Gruppentherapie, z. B. Psychodrama, Imaginations-, Bewegungs- und Entspannungsverfahren (entwicklungspsychologisch fundiert für die Arbeit mit Vorschul- und Schulkindern, *Petzold, Schulwitz* 1972; *Petzold, Geibel* 1972) – und an der Fachhochschule für Sozialarbeit in Düsseldorf. Dort ging es um die Arbeit mit Randgruppen, Jugendlichen, Erwachsenen und mit alten Menschen (*Petzold* 1971i, 1972a). 1971 hatte ich auch in Düsseldorf das Medzinstudium begonnen, und so standen vor mir vielfältige Herausforderungen, die für mich eine wirkliche **Intensivzeit** der intellektuellen Auseinandersetzung und des permanenten konkreten Praxistransfers darstellten.

1979 ergab sich wieder so eine arbeitsbedingte Intensivzeit, nämlich mit meiner Berufung an die FU Amsterdam und dem Beginn meiner Lehr- und Forschungstätigkeit dort im klinisch-medizinischen Bereich der Psychologie mit dem Fachgebiet der „*klinischen Bewegungstherapie in der Lebensspanne*“. 1980 kam eine Gastprofessur an der Universität Bern hinzu, an der Abt. für klinische Psychologie (*Klaus Grawe*). Mein Schwerpunkt dort: „erlebnisaktivierende Methoden der Psychotherapie“. Später folgte auch die Supervision der dortigen psychologischen Praxisstelle (*Petzold 2005q*). Dazu muss ich anmerken, dass in meiner Amsterdamer Abteilung ein Schwerpunkt bei der neuromotorischen Säuglingsforschung lag – andere Schwerpunkte lagen bei der psycho- und neuromotorischen Arbeit mit alten Menschen und mit psychiatrischen Patienten. In meinen Grazer Lehrveranstaltungen wurde das Thema der Sterbebegleitung, der Gerontotherapie weiter vertieft, und so wurde ich bei den ersten Initiativen der Hospizbewegung aktiv⁸⁸. Die Lebensspanne bietet ihre Herausforderungen, schlägt in den Bann. Mich hatte sie, so weit ich zurückdenken kann, gefesselt, und das hatte mich auch als Wissenschaftler und als Therapeut motiviert, mich über mein eigenes Leben hin mit den Fragen der Lebensspanne auseinanderzusetzen. Das bringt weiterführende Themen mit sich.

In Amsterdam hatte ich begonnen, mich mit den Fragen der „Entstehung des Geistes“ und mit dem „Wesen von Kulturen“ in neuer Weise zu befassen. Die Anstöße dazu waren – neben den schon genannten – vielfältig. Der Kontakt mit der „ganz anderen“ niederländischen universitären Kultur – ich war in der französischen und deutschen Universitätskultur sozialisiert worden –, die Herausforderung, sich in Amsterdam mit der Übernahme einer über Jahre verwaisten Abteilung in einem mir fremden Universitätssystem zu orientieren, brachte mich ganz unmittelbar mit den Problemen kultureller Differenzen in Kontakt. Ich war 1979 als „*adviser*“ im Status eines außerordentlichen Professors an die von *C. F. Gordijn* (1975) begründete „Interfakultät der Bewegungswissenschaften“ der Vrijen Universiteit - neben der städtischen, die zweite große Universität in Amsterdam - berufen worden. Dort war ich an einer Fakultät tätig, an der sich Mediziner, Biologen, Psychologen, Orthopädagogen, Sportwissenschaftler als „*Bewegungswissenschaftler*“ **interdisziplinär** mit dem Thema Leiblichkeit und Bewegung des Menschen befassten (*Tamboer 1985; 1994*). Mit einem derartigen, wahrhaft *interdisziplinären* Projekt war ich *in praxi* zuvor noch nicht in Kontakt gekommen – ich hatte Ähnliches

freilich auf meinem eigenen, eigenwilligen Studienweg betrieben. Ich wurde durch diese Berufung angeregt, mich wieder mit den Ideen und dem Werk der Brüder *Wilhelm* und *Alexander von Humboldt* (aus den Tagen des humanistischen Gymnasiums mir gut bekannt) zu befassen, diesen bedeutenden deutschen Gelehrten. *Wilhelm von Humboldts* Zielsetzung war, eine universale Bildung durch die Entfaltung aller Kräfte der Persönlichkeit zu fördern. Dies sollte seine neuhumanistische Idee der Universität in einem umfassenden Bildungssystem möglich machen. In diesem System sollten sich die Persönlichkeitskräfte des Einzelnen gemäß ihrer sittlichen und ästhetischen Möglichkeiten *in Freiheit* „zur Totalität“ – wie in der Kunst – entfalten können (*Ostermann 1993*), und das alles im Rahmen eines Projektes allgemeiner Menschenbildung, ja Menschheitsbildung. Die antike Idee der Lebenskunst (*Nietzsche, Foucault, vgl. Schmid 1999*), des Menschen als „Künstler und Kunstwerk“ (*Petzold 1999q*), die in der Integrativen Therapie so wichtig ist und in ihrer kreativtherapeutischen Praxeologie aktiv gefördert wird, hat durchaus auch hier einen Hintergrund. Mit den *Humboldt*-Brüdern hatte ich mich damals wieder befasst. Aus meiner heutigen Perspektive war das wohl eine Reaktion auf die Herausforderung des niederländischen Hochschulmilieus an der Freien Universität Amsterdam, ein Bemühen, meine Identität als Hochschullehrer zu klären. Von meinem Vater hatte ich einen großen Teil der Werke der *Humboldts* in meiner Bibliothek. Ich las das gewichtige Einleitungskapitel "Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" seines Werkes „Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java“ (*W. v. Humboldt* Bd. I, 1836) noch einmal, wohl auch in Resonanz auf die Notwendigkeit, mit Holländern holländisch zu reden. Die Sprachen Flämisch/Holländisch waren mir seit Kindertagen bekannt durch Aufenthalte bei Verwandten mütterlicherseits in Ghent und mit meinem Vater bei seinen Freunden in Amsterdam, wo auch mein Vater in den Jahren 1921-1929 gelebt hatte. Aber nochmals in eine Sprache als Kulturform *bewusst* einzutauchen, war eine besondere Erfahrung, die mir die *Humboldt*-Lektüre in der erwähnten Einleitung mit der dort entfalteten kulturgeschichtlichen Grundkonzeption der Sprache, zu der ja voranstehend einige Ausführungen gemacht wurden (2.2), unmittelbar zugänglich machte: Nämlich Sprache als dynamisches Phänomen, durch das sich die Menschen eine „geistige Welt“ und eine Sprachgemeinschaft schaffen, welche die *Repräsentation* einer bestimmten „Anschauung von der Welt“ darstellt als eine

Entwicklung des menschlichen Geistes (*Trabant* 1986). Hier war für mich eine, die sozialpsychologische Perspektive *Moscovicis* unterfangende, Metadimension gegeben: *Sprache als Welterkenntnis durch Transformation von lebendiger Welterfahrung*. Die *Humboldts* hatten die Welt erfahren, durchfahren, *Alexander* ganz real „umfassend“, *Willhelm* ebenfalls weit, virtuell in vielen Wissensgebieten. Sie hatten die Welt auch *mental* erkundet und dabei ein Bildungssystem erlebt, geschaffen (*Richter* 1971). *Alexander von Humboldts* monumentales Lebenswerk „Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung“ (1845) ist eine *mentale Exploration* der Welt, für deren Erarbeitung er über dreißig Jahre gebraucht hat. Die Relektüre brachte mich wieder und in neuer Weise mit der „explorativen Natur“ des menschlichen Wesens in Kontakt und natürlich auch mit meiner Natur, in der ich beständig diese „Sehnsucht nach Erkundung von Welt“, des „Kennenlernens von Menschen“, die „Lust auf Erkenntnis“ und die „Freude am Lebendigen“ spüre.

7. Die „explorative Natur“ des menschlichen Wesens – persönliche und gemeinschaftliche Hermeneutik als Suchbewegung in Suchgemeinschaften

„Ja wohl bin ich nur ein Wanderer, ein Waller auf der Erde! Seid ihr denn mehr?“ (*Goethe*, *Werther*, 16. Juni 1772)

Menschen sind Sucher und Entdecker „mit anderen“ und „für sich“. Ihr permanentes Suchen, Verbinden, Verknüpfen, Verstehenwollen und Verstehen resultiert ganz basal aus dem Drang der *Überlebenssicherung*, der sich allerdings in den Entdeckerzügen und Forschungsunternehmungen der Hominiden über die Menschheitsgeschichte hin zu einem Streben nach „Erkenntnis um der Erkenntnis willen“ ausgeweitet hat (und darin eingebettet zu einem Streben nach dem „Guten“, aber auch mit der Möglichkeit eines Strebens nach ultimativer „Herrschaft“, einem „Willen zur Macht“, mit dem dieses Streben sich wieder an das basale Überlebensmotiv zurückbindet).

Jeder Mensch hat *seine* Suche nach Erfahrungen, Erkenntnissen, *seine* Versuche, Gefundenes zu vernetzen und zu verbinden, solange ihm die *explorative Lust* nicht abhanden gekommen ist durch Verbote, Bestrafungen, Enttäuschungen,

Resignation. Wo Menschen aber vielfältige Wege zum konvivialen Entdecken eröffnet wurden in favorablen Sozialisations- und Enkulturationsprozessen, im familialen Erziehungsklima, durch die Bildungschancen ihrer Schicht usw., gehen sie auf die *Suche nach Erkenntnis*, nach der „blauen Blume“ wie der junge Dichter „Heinrich von Ofterdingen“ in *Friedrich von Hardenbergs (Novalis) Roman*. Und sie bleiben auf dieser Suche bis ins hohe Senium (*Petzold 2004a*). Das Spannende dabei ist: Sie können eine solche Suche nach naturwissenschaftlicher und/oder künstlerischer Erkenntnis – geht ihnen der Impetus verloren oder wurde er nie gefördert – jederzeit neu aufnehmen bzw. beginnen, wenn sie Ermutigung erhalten. Das Beispiel der Farmersfrau *Anna Mary Moses* (Grandma Moses, 1860 – 1961), die erst mit siebzig Jahren zu malen begann, zeigt eine solche Entwicklung. In vielen Projekten konnten wir alte Menschen dazu anregen, neue Wege der Suche zu beschreiten, neue Stile des Suchens zu gewinnen, sich zu Suchgemeinschaften, Entdeckergemeinschaften zu verbinden. Sie wurden dabei erstaunlich *kokreativ* und konnten das *konvivial*⁸⁹ genießen⁹⁰ – und natürlich ist eine solche Stimulierung gemeinsamer Suche und kokreativer Unternehmungen mit Menschen aller Altersstufen möglich.

Zu den zahllosen Suchgemeinschaften, die Menschen beständig bilden, gehören auch Psychotherapierichtungen, religiöse und politische Gruppierungen. Für sie alle ist kennzeichnend: Sie sind durch das gemeinsame Anliegen stark, aber sie stehen auch in der Gefahr, ihre Suchrichtung selbst einzuengen. Dieser Text richtet sich an PsychotherapeutInnen und andere „Menschenarbeiter“ des psychosozialen Feldes, an Mitglieder der „Integrativen Suchgemeinschaft“, an kreativtherapeutische und supervisorische Suchgemeinschaften. Ich möchte sie mit diesem Text zu einer breiten Suche einladen, die nicht durch Sonderperspektiven eingeengt oder durch „Schulendogmatik“ oder auch durch eine „tiefenpsychologische“, „gestaltische“, „behaviorale“ oder „systemische“ Brille eingefärbt ist. Vielmehr sollen die Sonderperspektiven unter einem „metaperspektivischen Blick“ nützliche Blickwinkel und Sichtweisen *unter vielen* werden⁹¹. Ich selbst bin verschiedentlich durch das Denken mit der Brille von Therapieschulen – der psychoanalytischen und der gestalttherapeutischen – eingeengt worden und musste mir jedes Mal *meinen* „Stil des Suchens“ zurückgewinnen. Der vorliegende Text hat das Ziel, etwas von diesem Stil zu vermitteln, von *meinen* explorativen Suchbewegungen, die auch den von mir begründeten „Integrativen Ansatz angewandter Humanwissenschaft“ mit seinen

Praxeologien der „Integrativen Therapie bzw. Humantherapie“, der „Integrativen Agogik und Supervision“ (idem 1998a), der „Integrativen Kreativtherapien“ (Petzold, Orth 1990a) prägt. Und zu diesem Stil gehört, dass jeder, der sich mit ihm auseinandersetzt, vor die Aufgabe gestellt wird, **seinen Stil** zu ergründen, ihn weiter auszuarbeiten, zu entwickeln und meine Anregungen als Impetus zu kokreativen Entwicklungen aufzunehmen (oder auch nicht), denn ohne Auseinandersetzung des Eigenen mit einem Anderen ist Integrations- und Kurationsarbeit nicht zu realisieren. Der von mir und meinen KollegInnen ko-respondierend und kokreativ entwickelte „differentielle und integrative Stil“ ist gekennzeichnet von einer Offenheit gegenüber Neuem, von „mäandrierenden“, *breit ausgreifenden Suchbewegungen*, die sich nicht auf einen *WEG* fixieren, sondern zu einem Wissen darum führen, „dass überall Überraschungen warten – gute und böse –, dass die *WEGE* voller Gefahren und voller Verheißungen sind und dass auf ihnen etwas zu finden ist. Das bedeutet: Erkundungen eröffnen Erkenntnisse, Neugierde kann Befriedigung, Sehnsucht Erfüllung bringen. Suche führt immer *irgendwo hin*“ (Petzold 2005r). In meiner persönlichen Suche geht es mir wie allen Menschen in den Prozessen der konkreten *WEG*erfahrungen beim leibhaftigen Durchwandern von Landschaften, im Erleben von Geschehnissen „mit allen Sinnen“ und den damit verbundenen fortschreitenden „**Mentalisierungen**“ des Erlebten und Erfahrenen im „Nachsinnen, Nachdenken“ über durchmessene *WEG*strecken und im „Vorstellen“, in der antizipatorischen „Vor*WEG*nahme“ der noch zu durchwandernden Strecke, um angestrebte Ziele zu erreichen. Das Erleben und die Suche nach einem Ort, einer Stelle, wo ein Weg vielleicht endete oder man anhielt, um das, was vor einem liegt, zu betrachten, wurde mir als Kind besonders eindrücklich deutlich bei den Wanderungen am Niederrhein mit einem Freund meiner Eltern, *Otto Marx*, diesem „Mörke des Pinsels“ (idem 1969 II f), den ich oft begleiten durfte auf dem Weg durch Fluren und Felder, an Altwässern und auf den Rheindeichen. Es waren Wege, die zu einem „Standort“ führten, an dem eine neue Übersicht über die Landschaft möglich wurde, der Weg mit den wahrnehmenden Augen fortgeführt wurde, *mental* weiterging. Auf der Staffelei wurde das Wahrgenommene neu erfasst, neu verstanden, in einer „Hermeneutik des Pinselstrichs“ (idem 1988a) die reale und die mentale Landschaft begriffen. Der „*Wegcharakter des menschlichen Lebens*“ (Petzold, Orth 2004b) und das Begreifen des „Lebens als Suchbewegung“, als topologische Suche im Gelände, im Terrain, im Landstrich, in den bekannten Regionen der Landschaft und der Suche in

den Territorien jenseits der vertrauten Räume, führt im Verstehen der Prozesse der **Mentalisierung**, d. h. der mentalen Vorstellung und des Durcharbeitens des sinnlich Aufgenommenen und seiner Ausgestaltung durch das Nachdenken, Überdenken, Reflektieren oder durch sich entwickelnde Phantasie zum Begreifen des Phänomens der „*mentalen Welt*“ – der individuellen wie der kollektiven. Auf diesen Wegen entwickelt jeder Mensch *seinen* besonderen Stil, Erkenntnisse zu gewinnen, den Stil einer *persönlichen Hermeneutik*, mit der er sich anderen zu vermitteln sucht und den er oft auch anderen zu vermitteln sucht. Die Erkenntniswege der großen Therapieverfahren können durchaus als solche „*hermeneutischen Stile*“ spezifischen Erkenntnisgewinns gesehen werden, und die vermittlungstheoretischen und praktischen Methoden wie Lehranalysen oder Supervision müssen als die Weitergabe solcher Stile gesehen werden (Petzold, Orth, Sieper 2005). Dabei sollte immer auch die Gefahr der normierenden Einengung beachtet werden, die die Ausbildung einer „kalibrierten Subjektivität“ mit sich bringen kann. Foucault hat das für den psychoanalytischen Diskurs aufgezeigt (Dauk 1989). Im Integrativen Ansatz ist es daher ein Charakteristikum der Suchbewegung, die Qualität des *eigenen Suchens*, den Hinter- und Untergrund des *eigenen Stils der Suche* metahermeneutisch und dekonstruktiv selbst zu untersuchen, dabei auch die Stile seiner IdeengeberInnen in den Blick zu nehmen, was erforderlich macht, dass sich diese wiederum ihrer eigenen Quellen bewusst sind und sie offen legen, sie anderen gegenüber *transparent* machen. Daraus ergibt sich für Leitfiguren in der Psychotherapie gleichsam eine Verpflichtung zur Transparenz über die „Strömungen des Denkens“, in denen sie stehen, über die Quellen, aus denen sie schöpfen, um die emanzipatorischen Suchbewegungen der eigenen Schüler und Mitarbeiter nicht zu behindern, sondern im Gegenteil zu fördern.

Eine solche Suche bezieht immer auch implizit und zunehmend auch explizit die *Suche nach sich selbst* ein, die Fragen „*Wer bin ich?*“ und „*Was bin ich?*“ (Ricoeur 1996). Das sind die Fragen der vielfältigen Formen der „**Selbsterfahrung**“ (Petzold, Orth, Sieper 2005), die seit den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts sich mehr und mehr besonders im Bereich der psychosozialen Berufe, aber auch in weiten Bereichen der Gesellschaft verbreitet hatten. Heute sind, wie schon aufgezeigt wurde, die Fragen: „*Wer will ich sein?*“ und *proaktiv*: „*Wer will ich werden?*“ hinzugekommen. Das bringt neue Dimensionen und neue Qualitäten in Selbsterfahrungsprozesse, weg von zeittheoretisch reduktionistischen Positionen,

etwa der Vergangenheitszentrierung der Psychoanalyse oder der Hier-und-Jetzt-Orientierung der „humanistischen“ Therapieverfahren, in Sonderheit der Gestalttherapie (Gaines 1979; Perls 1969), hin zu differentiellen *chronosophischen* Positionen, zu einer ausgearbeiteten klinischen Zeittheorie⁹², die bislang bei den meisten psychotherapeutischen Schulen fehlt, und das ist ein schwerwiegender Mangel. Eine solche Theorie muss das Konzept einer bewusst intendierten *Zukunftsorientierung* und *proaktiven Zukunftsgestaltung* einbeziehen (Petzold 2005b), die Selbst- und Identitätsgestaltung ermöglicht – beide sind nämlich von Zukunftsentwürfen bestimmt (idem 2001p). Diese Theorie sollte zugleich auch die Förderung von Engagement für eine nachhaltige Pflege und Gestaltung des Gemeinwesens und der ökologischen Lebenswelt als Anliegen vertreten und die Erarbeitung entsprechender **Praxeologien** unterstützen (Orth, Petzold 2004).

Das Zeiterleben von Menschen entwickelt und verändert sich in der Ontogenese über das gesamte Leben hin und wird in der Tendenz immer differenzierter. Das Zeiterleben stärkt die Kompetenz, mit einer Vergangenheits-Gegenwarts-Zukunftsmatrix das eigene Leben zu organisieren und zu gestalten. Phylogenetisch hatten natürlich auch „Wandlungen der Zeit“ und Veränderungen des Zeitverständnisses stattgefunden. So konnte der Mensch über die Hominisation vom geschichtslosen, umherstreifenden *homo migrans* – ein Wesen, das in „archaischer Zeit“ lebte (idem 1981e) – zum geschichtsbewussten, zukunftsbewussten *homo viator* mit einer „komplexen Zeitmatrix“ (idem 1991o) werden, der seinen Weg in der Gemeinschaft mit zunehmender *Exzentrizität*, ja *Hyperexzentrizität* zu nehmen vermag: besonnen, voraussehend, verantwortlich auf einer Suche, welche Ziele bewusst und wertegeleitet in den Blick nimmt, aus einer Verantwortung der Menschengemeinschaft und dem globalen Lebensraum gegenüber, ohne dabei die Spontaneität der mäandrierenden Suchbewegungen in den offenen Raum hinein zu verlieren. Damit bleibt die Chance erhalten, aus der unüberschaubaren Fülle des Wissens und der Erfahrung auszuwählen – ohne „Schere im Kopf“ – und das Ausgewählte tentativ zu ordnen, etwa im Sinne der „*bricolage*“, der Puzzle-Arbeit, die Claude Lévi-Strauss (1972) als einen methodischen Weg beschrieben hat, mit komplexen Materialien umzugehen. Das Ziel dabei ist nicht etwa, eine perfekte Strukturierung zu erreichen, sondern es reicht oft genug, zu einer „hinlänglich guten“ (*good enough*, Winnicott) Zusammenstellung bzw. Ordnung zu gelangen. Eines kommt dann zum anderen, und Ordnungen „emergieren“ im Sinne einer

„Selbstorganisation“ bzw. „fungierenden Organisation“ von Wissensständen, aufgrund internaler Organisationsraster (*advanced organizers*, Ausubel) oder durch eine intentionale „*collagierende Hermeneutik*“ (Petzold 2001b), die sich gestattet, kein perfektes Bild anzustreben (das meistens nur durch Reduktionismen erreicht wird und die Komplexität zerstört, statt sie zu reduzieren, vgl. Luhmann 1968). Man lernt vielmehr mit Wahrscheinlichkeiten und Unschärfen zu arbeiten und erreicht dadurch oft eine höhere „ökologische Validität“, weil ein solches Vorgehen nämlich der Komplexität des Lebens und der Vielschichtigkeit der zu begreifenden Probleme sowie der Vielfältigkeit der interdisziplinären Wissensstände am besten entspricht. Es bieten sich hier überdies gute Anschlussmöglichkeiten zum Paradigma einer nonlinearen „dynamic systems theory“⁹³, und deren Verständnis von fluktuierenden Übergängen. Um so zu arbeiten, wird allerdings eine Haltung erforderlich, die Frank Staemmler (1994) treffend als „kultivierte Unsicherheit“ bezeichnet hat und die ein Ziel der therapeutischen Arbeit und der therapeutischen Selbsterfahrung werden sollte.

Ich war stets bemüht, meine eigenen Suchbewegungen, vor dem mir zugänglichen historischen Hintergrund und in Analyse des mir fassbaren „Zeitgeistes“ (idem 1989f), kritisch zu reflektieren und konnte dabei auf die Koreflexionen meiner MitarbeiterInnen als „support“ zählen, genauso wie mein Koreflektieren ihnen eine Unterstützung war, keine festlegende Vorgabe! So können auch meine explorativen Bemühungen und Arbeiten nur *Impulse* geben und sollten nicht zur *normativen* Folie für die Suchbewegungen anderer Mensch werden. Das ist mein Credo. Mehr als *Anregungen* wollen und brauchen sie nicht sein: Anregung, den eigenen Stil des eigenen Suchens zu erfassen, Anregungen, meinen Stil des Suchens zu verstehen, Anregungen, die eigenen Suchbewegungen bewusster zu entwickeln und neue Stile der Suche aufzunehmen. Beginnt man mit dieser Reflexions- und Explorationsarbeit, so kommt es zu einer Auseinander-setzung mit den eigenen Quellen und ihren „Strömungen des Denkens“ sowie mit den in ihnen wirksamen „Stilen des Suchens“. Man tritt dann in die Suchbewegungen einer *persönlichen und gemeinschaftlichen Hermeneutik* ein (Petzold 1988a, b). Und hier ist oft viel zu finden, weil die Einflüsse anderen Denkens, wie es durch Bücher, Vorträge, Studien aufgenommen wird, zumeist in einer „fungierenden Rezeption“ zum Tragen kommen: Man liest etwas, wird von Ideen fasziniert, nimmt sie auf, *fungierend*, d. h. in der Regel ohne jeweils eine *metakritische* Position zum Aufgenommenen einzunehmen. Wegen dieser

permanenten „unbewussten Informationsverarbeitung“ (Perrig et al. 1993), die die bewusste weitaus übersteigt, wird eine zweite oder dritte Reflexion des „Gewussten“ erforderlich bzw. werden Metareflexionen notwendig, für die man sich nicht immer genügend Zeit nimmt.

Die Einladung zur Mitarbeit an dem erwähnten „Personenlexikon der Psychotherapie“ (Stumm et al. 2005) war für mich eine gute Gelegenheit, *fungierend* aufgenommenes Wissen, wieder einmal *exzentrisch* zu betrachten, wieder über wichtige Referenzphilosophen des Integrativen Ansatzes, über *meine* Referenzphilosophen nachzudenken, über sie zu schreiben. Die vorhandenen Wissensstände werden beständig (überwiegend unbewusst, z. T. mitbewusst) ergänzt und reinterpretiert, neue Lektüre und neue Erkenntnisse verändern oft unmerklich bisherige Standpunkte. Da diese Prozesse „*fungierender persönlicher Hermeneutik*“ permanent am Werke sind, wird es immer wieder nötig, seine Positionen bewusst reflektierend durchzusehen. Dies, um ggf. eingetretene „*fungierende Überarbeitungen*“ Ich-bewusst und exzentrisch (Petzold 1991a; Petzold, Grund et al. 2005) nachzuvollziehen, umzuakzentuieren (denn man ist durchaus nicht mit allen erfolgten „unbewussten Informationsverarbeitungen“ einverstanden), oder Ich-bewusst oder klarbewusst voranzutreiben. Das war ein wesentlicher Grund für mich, die Lexikonartikel zu übernehmen. Ich hätte das sonst wohl kaum gemacht, und so wurden aus diesem Anstoß auch Materialien für den vorliegenden Text zusammengetragen.

So manche PraktikerInnen, AusbildungskandidatInnen, KollegInnen – ich höre das immer wieder – „nervt“ mein beständiges Zitieren von AutorInnen in meinen Schriften. Aber die zitierten Leute „*bevölkern*“ meine Texte (im Hintergrund fahren noch mehr wenig genannte und doch präzente AutorInnen auf dem herakliteschen Strom mit), ja, in einem *Bakhtinschen* Sinne „*bevölkern sie mich*“. In der integrativen Persönlichkeitstheorie sehen wir, wie schon verdeutlicht wurde, kein „monolithes Selbst“, sondern durch ihre Identitätstheorie (Petzold 2001p, 2011b) eine vielfacettige Persönlichkeit (idem 2003a, 519ff.) mit inneren Feinden und inneren Beiständen (idem 1985 I). Wenn man auf *Bakhtin* Bezug nimmt, dann stellt das eine Herausforderung für viele Grundannahmen der herkömmlichen Psychotherapie dar: Die Dyade des Dialogs wird aufgebrochen zum Polyadischen, Polylogischen (Petzold 2002c). Die Sprache gewinnt eine Bedeutung, die in der Psychotherapie nach sprachtheoretischen Fundierungen verlangt (Petzold, Orth 1985). *Beneviste* und

Ricœur bieten sich hier an, um den *Bakhtinschen* Diskurs zu komplementieren. Persönlichkeit als Vielfalt zu denken, bedeutet auch Brückenschläge in die therapeutische Praxis zu ermöglichen, die Diskussion über personale „Plurizität“ oder „multiple Persönlichkeit“ zu führen. *Bakhtin* rezipiert sich nicht *en passant*⁹⁴. *Bakhtin* eröffnet uns den zunächst vielleicht beunruhigenden Gedanken, dass in uns und zwischen uns und durch uns vielfältige Personalität dialogisiert. Er führt uns auf jeden Fall in ein anderes Verständnis inter- und intrapersonaler Kommunikation. Man wird sensibilisiert dafür, dass in uns „anderes Sprechen“ anwesend ist, „fungierende Verinnerlichungen“ stattgefunden haben, anderes Denken zum Vorschein kommt, das es zu entdecken gilt, das kultiviert werden kann und das unter Umständen bereichernd ist. Oder aber: Es ist es dysfunktional, abgegrenzt, dann muss es vielleicht bekämpft werden. Diesen MitdenkerInnen „im Hintergrund“ ist so mancher Dank abzustatten.

8. Inspirationen – Dank, Weiterführungen, „souveräne Poiesis“

In|s|pi|ra|ti|on *die*; -, -en <*lat.*; »Einhauchung«>: 1. schöpferischer Einfall, Gedanke; plötzliche Erkenntnis, erhellende Idee, die jmdn., bes. bei einer geistigen Tätigkeit, *weiterführt*, Erleuchtung, Eingebung. (Duden - Das Fremdwörterbuch. 7. Aufl. Mannheim 2001)

Ich wurde von vielen Denkern und Denkerinnen, Autoren und Autorinnen *inspiriert*. Mir wurde von diesen Menschen etwas von ihrem „Geist“ vermittelt, von ihrer Gedanken- und Lebensarbeit, ihrer persönlichen Entwicklung, poetischen Gestaltungs- und Selbstgestaltungskraft eingegeben, das mich *erhellt*, *weitergeführt* hat, und deshalb schulde ich ihnen Wissen, Kenntnisse und Fertigkeiten. Ich verdanke ihnen auch neue Möglichkeiten, denn ich kann ihr Denken in meinem *weiterführen*. In meiner Selbstgestaltungsarbeit, meiner persönlichen *Poiesis*, haben sie mich bereichert, sie haben bewirkt, dass ich nicht stehen blieb – abhängig von meinen „Vordenkern“ –, sondern dass ich in wachsendem Maße auch eine „persönliche Souveränität“ (*Petzold, Orth* 1998) gewann. Bei *Plato* war das Poietische alles, was der Gestaltung diente: die Poesie wie die Architektur. Das

antike „*Werde, der du bist!*“ als Imperativ der Selbstgestaltung, wird konkretisiert durch das delphische „*gnothi seauton*“, das dem *Thales* oder dem *Chilon* zugeschriebene „*Erkenne dich selbst!*“ (Petzold 1988n). Beides führte mich zu dem *poietischen Imperativ*: „*Gestalte dich selbst!*“, durch den – ich wiederhole diesen zentralen Gedanken hier – das „Selbst Künstler und Kunstwerk zugleich“ wird (idem 1999q). Die Idee, dass der Mensch zum „Architekten seiner Selbst“, seiner Lebensentwürfe, seines Lebens werden müsse, indem er „*sich selbst zum Projekt macht*“ (Petzold 1971) und seinen „Souveränitätsraum“ mit *angrenzenden* relevanten Anderen an den Grenzen ihrer Souveränitätsräume aushandelt, inspirierte mich. „**Persönliche Souveränität als ausgehandelte Souveränität**“, die sich mehr über **Angrenzung** als über **Abgrenzung** konstituiert und **Ausgrenzungen** vermeidet (idem 2005r), wurde zu einem Kernkonzept des Integrativen Ansatzes. *Foucault* (1984, 1998) hatte eine Ästhetisierung des Lebens angestrebt, durch die der Mensch, wie es schon *Plotin* (Enneaden I 6, 9.13) vertrat, zum „Bildhauer der eigenen Existenz“ werde. Aber im Integrativen Konzept wird stärker als bei *Foucault* betont, dass Selbstgestaltung letztlich des Anderen nicht entbehren kann. „Selbstfreundlichkeit“ (*philautie*) und „Sorge um sich“ (*epimeleia heautou*, *Sokrates*; *Platon*, Apologie 30b, 29d ff⁹⁵) bezieht immer eine Hinwendung zum Anderen und eine Sorge um das Gemeinwohl ein. In dieser *bezogenen Poiesis* – und nur in ihr – wird die Selbstsorge ein „*souveränes*“ Gestalten (eben nicht ein „*autonomes*“, wo nur mein Nomos, mein Gesetz, gilt), in der das „Aushandeln“ die Souveränität konstituiert.

Welche Bedeutung meine Referenz-AutorInnen für meine *Poiesis* hatten und haben, das wurde mir in den inneren *POLYLOGEN*, den Begegnungen und Auseinandersetzungen, die zu diesem Text und den Lexikonbeiträgen führten, wieder einmal deutlich. Die Auseinandersetzung mit ihren „Positionen“, auf die ich mich von ihnen nie verpflichtet fühlte und die deshalb jenseits einer schülerhaften Unterordnung erfolgen konnte, ermöglichte mir eine „**souveräne Poiesis**“ in melioristischer Absicht (Petzold, Sieper 2011). Überdeutlich wurde mir deshalb – es sei wiederholt: Ich schulde ihnen *Dank*. Das sollte gesagt werden, denn unsere „*Kultur des Dankes*“ ist ärmlich geworden. In der Psychotherapie ist sie kaum vorhanden. Sie ist mit Bezug auf die eigenen Eltern oft disfiguriert durch das tiefenpsychologische und humanistisch-therapeutische „parent blaming“, das dringend revidiert werden muss, in notorische Einseitigkeit geraten. Sie ist – wir

brauchen nur an unsere so schnell vergessenen Lehrer zu denken, denen wir doch einen Großteil unserer Bildung verdanken – , verarmt. Wie anders ist das z. B. bei *Marc Aurel*, der in seinen Selbstbetrachtungen seinen Eltern, Verwandten, Lehrern, seinen Bezugspersonen ausführlich dankt, ihnen *Reverenz* erbieht. Dank, Dankbarkeit, das sind „gesunde“, gesundheitsfördernde Gefühle sowohl für den, der Dank empfängt und ihn annehmen kann, als auch für den, der Dankbarkeit zeigen kann für Gutes, das er erfahren und erhalten hat. Neben dem Dank liegt die Freude, das Glück und neben ihm stehen Herzlichkeit und Zuneigung, alles „emotionale Lagen“, die Stress puffern, „sanfte Gefühle“, die Verletzungen heilen (*Petzold* 2010k), das Wohlbefinden fördern und die in der Mehrzahl der Psychotherapieverfahren mit ihren unzureichenden Emotionstheorien (*Petzold* 1995g) bislang so sträflich vernachlässigt wurden. Wenn ich Dank ausspreche oder erhalte, wird mir „warm ums Herz“ (zu den „Herzensgefühlen“ vgl. idem 2005r).

Meine *Referenz-Reverenz-Autoren* – die QuellautorInnen der Integrativen Therapie – erlauben es mir, hinlänglich substantielle, fundierte Aussagen zu vielen Bereichen des Lebens, der Erkenntnis, des Wissens, der Menschenarbeit und der klinischen Praxis zu machen, Weiterführungen zu neuen Positionen. Dank ihnen können meine LeserInnen jetzt sehen, woher meine Gedanken kommen, wo *meine* Quellen sind – ich verschweige diese nicht, wie das in PsychotherapeutInnenkreisen oft üblich ist. Wie viele haben Ideen von *Rank* und *Ferenczi* übernommen, ohne das auszuweisen (vgl. *Nagler* 2003; *Heekerens, Ohling* 2005)! *Freud* kaschierte Quellen, ich lege sie offen. Das regt, so hoffe ich, LeserInnen an, nach-zudenken, wo *ihre* Quellen sind, wenn sie Integrative Therapie praktizieren und aufgefordert werden „über sich nachzusinnen“, mit sich „zu Rate zu gehen“, ihre **Bildungsgeschichte** nicht nur als Rückblick anzusehen, sondern *proaktiv* für den *Vorgriff* zu nutzen, um selbst zu bestimmen, wohin sie sich bilden, entwickeln wollen, was die eigene **Bildungszukunft** sein soll. Wir haben heute eine in der Breite nie zuvor da gewesene Chance, unsere Bildung selbst zu bestimmen. In alten Tagen – all überall auf der Welt – ließen die Potentaten ihre Kinder von den besten Gelehrten und Meistern in allen Wissensgebieten *und* Künsten (!) erziehen und *ausbilden*. *Johann Amos Comenius* forderte dann [1657] „alle alles zu lehren“ - unabhängig von ihrer Herkunft. Von diesen Anfängen, die ins frühe 17. Jahrhundert zurückgehen bis zu einer „allgemeinen Bildung“, Ende des 19. Jahrhunderts im mitteleuropäischen Raum, war es ein weiter Weg, der zu vorwiegend schulischem Lernen nach Lehrplan

auf einen Bildungsabschluss hin ausgerichtet war. Das „life long learning“, das lebenslange Lernen, brachte eine Öffnung auf das Lernen im Erwachsenenleben über die Lebensspanne hin bis ins Alter⁹⁶. Das aber blieb oft „*éducation permanente*“, im Sinne einer eher fremdbestimmten Erziehung. Heute bieten uns die neuen Medien und Informationsquellen und die Durchlässigkeit vielfältiger Bildungssysteme und Bildungseinrichtungen (Sieper 1985) kaum überschaubare Möglichkeiten, *uns selbst zu bilden*, weiterzubilden, uns *selbstbestimmt* zu entwickeln mit Bildungsinhalten und -zielen nach ganz eigener Wahl. Darin liegt das grundsätzlich Neue der heutigen Situation. Von vielen Menschen ist das bislang noch nicht ausreichend erfasst worden. Es muss uns also heute in der Psychotherapie auch darum gehen, Menschen für ihre eigene **Bildungsgeschichte** und **Bildungszukunft** zu sensibilisieren, sie zu einer Auseinandersetzung mit sich selbst als *Selbsterfahrung, Agon mit sich Selbst, Selbstgestaltung* anzuregen (Petzold, Steffan 1999), die, weil Selbsterfahrung und Selbstentfaltung den *Anderen*, die *Anderen* (idem 1997k, Lévinas 1983) brauchen, ein *engagiertes Interesse am Anderen*, an der Erfahrung des Fremden, an *Fremderfahrung* voraussetzen. Selbstgestaltung in „Begegnung und Auseinandersetzung“ führt unabdingbar in politische Dimensionen, weil der Andere aus dem Anonymen tritt, aus dem Raum der Gleichgültigkeit und des Desinteresses. Es entsteht dabei oft gleichsam unversehens ein essentielles Interesse am Anderen, an der in unseren Lebens- und Sozialwelten mit ihren zahllosen Orten (*topoi*) vorfindlichen „Mannigfaltigkeit“ des Lebens (H. Schmitz 1990), eine Begeisterung für die „Vielfältigkeiten“ der Menschen mit ihren Ressourcen, Problemen, Potentialen in ihren unterschiedlichen Kontexten. Mit dem Wachsen der eigenen Souveränität, der Festigung des eigenen sicheren Bodens, wächst auch die Faszination von Menschen an Heterotopie (Foucault 1998), d.h. an den unterschiedlichen Orten und Räumen, die Menschen (häufig zugleich) bewohnen und welche oft quer durch sie/uns hindurchgehen. Dieses Interesse bleibt nicht ohne Konsequenzen. So steigt durch die „Selbstgestaltung mit Anderen“ die Bereitschaft, sich *parrhesiastisch* einzumischen und einzutreten, wo die *Integrität des Anderen* bedroht und gefährdet ist⁹⁷.

Dieses selbstbestimmte Bilden, diese „**souveräne Poiesis**“ in Ko-respondenz mit Anderen ist heute in unsere eigenen Hände gelegt und muss von uns selbst verantwortet werden. Sie darf dabei nicht nur als intellektuelle Bildung gesehen werden, besonders da es auch um das Thema „Persönlichkeitsbildung“ geht, denn

da kommen über die Erfahrungen im eigenen Leben und am eigenen Leibe, über „Beziehungserfahrungen“ und die „Selbsterfahrung“ (Petzold, Orth, Sieper 2006) Gefühle, Werte, Sinn ins Spiel. *Selbstgestaltung* muss dann Bemühen um *Beziehungsgestaltung* und *Herzensbildung* einbeziehen, wenn es um eine „Ästhetik der eigenen Existenz“ (Foucault) geht, die es anzustreben und zu verwirklichen gilt.– gemeinsam mit den „significant others“, möchte ich mit G. H. Mead hinzufügen, und die können auch „virtual others“ sein, mit denen ich in Gedanken und durch Lektüre „ko-respondiere“. Gedankenarbeit erweist sich dann als Beziehungsarbeit, Verknüpfungsarbeit. Thematische Ko-respondenzen bahnen Gespräche, Diskurse an, die zu führen wären.

Oft sind die Verweise in meinen Texten auch Hinweise an meine LeserInnen auf Ko-respondenzen, die aufzunehmen es sich lohnen könnte. Manchmal sind es Verweise auf von mir nicht oder noch nicht bearbeitete Themen, erst begonnene oder skizzenhafte Diskurse mit ReferenzautorInnen, bei denen ich nützliche Materialien und Positionen für den Integrativen Ansatz sehe. Ich arbeite ja nicht allein an der Theorieentwicklung und kann und will nicht alle relevanten Themen behandeln, auch Themen, die eigentlich behandelt werden sollten. Ich erwähne nur beispielhaft das Thema Sexualität, wo sich unter den ReferenzautorInnen oder möglichen BezugsautorInnen – bei *Michel Foucault*, *Gabriel Marcel*, *Judith Butler* oder, ganz anders, bei *Seyla Benhabib*, *Simone de Beauvoir* oder *Donna Haraway* (vgl. 2004, *Heinrichs* 2001) – ein Spektrum *wertvoller Verschiedenheit* findet, das für dieses komplexe Thema unverzichtbar ist, denn:

Die Frage der Sexualität ist immer differentiell zu betrachten, denn die Themen Natur/Evolutionsbiologie, Kultur/Wertsetzungen, Liebe und Begehren, die von persönlichen und kollektiven Mustern, von Männer/Frauen-Welten und Frauen-und-Männerwelten (Petzold 2005t) bestimmt sind, müssen dabei „mitgedacht“ werden. Für das Thema „Freiheit“, um ein anderes Beispiel zu nennen, sind *Lorenzo Valla*, *Erasmus von Rotterdam*, *Nikolai Berdjajew* (Petzold 1971 II a), *Friedrich von Schelling*, *Friedrich Nietzsche*, *Theodor W. Adorno*, *Jean-Paul Sartre*, *Karl Jaspers* unverzichtbar (*Max Stirner* muss nicht sein). Mit ihnen muss man ko-respondieren, in *Polyloge* eintreten. Über beide Themen – Sexualität und Freiheit – habe ich viel nachgedacht, viel gelesen, mit vielen Referenzautorinnen ko-respondiert, manche Autoren auch nach ausführlichen Ko-respondenzen als wenig ergiebig beiseite gelegt, beim Thema Sexualität z. B. *S. Freud* und *W. Reich*⁹⁸. Ich habe bislang aber

nicht das Bedürfnis verspürt, zu versuchen, über das, was die genannten ReferenzautorInnen zum Thema Sexualität und Liebe abdecken (und das ist viel), hinauszugehen und meine „Positionen“, die ich dazu habe (siehe oben den kurzen Kursivsatz), publikationsfähig auszuarbeiten. So geht es mit vielen Themen, denn Psychotherapie, zumal wenn sie als Humantherapie verstanden wird, ist ein ultrakomplexes Unterfangen.

Das bringt es mit sich, dass die „Integrative Therapie“ auf einem Weg beständiger Differenzierungs- und Integrationsarbeit ist, *Synthesen* „in Arbeit“, „auf Zeit“ bereitstellt, Integrationsleistungen „im Prozess“, eine „*synthèse panoramique*“ (*Ricœur*) bearbeitet, wohl bewusst ihrer „systematischen Unfertigkeit“, was für den klassischen Synthesebegriff ein Paradox ist, für den Integrativen Synthesebegriff in heraklitischer Ausrichtung aber charakteristisch, denn er ist offen für Weiterführungen.

Wenn ich **Integrative Therapie** erlebe, praktiziere, wenn ich mit Menschen in Kontexten arbeite, denke ich – wie wohl auch viele anderen KollegInnen – *in actu* nicht „bewusst“ an *Vygotskij*, der mit seinen Schülern *Lurija* und *Leon’tev* das Kontextprinzip und die entwicklungspsychologische Orientierung angestoßen hat, aber ich habe sie „im Kopf“, sie sind *fungierend* wirksam. Ich denke nicht „bewusst“ an *Kropotkin*, *Tolstoi* oder *Ferenczi*, ihre engagierten, altruistischen Positionen, aber sie liegen mir „am Herzen“. Ich weiß, ohne es immer „präsent zu haben“, dass sich Menschen an vielen Orten engagieren, diese Welt menschlicher zu machen, dass „Menschenarbeiter“ allen Widrigkeiten zum Trotz „**dazwischengehen**“ (*Leitner*, *Petzold* 2005/2010). Das fließt fungierend in mein Handeln ein, kommt für die PatientInnen zum Tragen, kommt irgendwie bei ihnen an als eine „Gabe“ (*Derrida*), ein Impuls, der Erstaunen auslöst und Eigenaktivität mobilisiert, der „*empowered*“, vielleicht *Engagement* anzündet, ohne dass Überzeugungsarbeit – missionarische gar – geleistet werden muss. Das ist **Metapraxis**. Sie ist ohne Metahermeneutik, das übergreifende Erfassen und Verstehen auf der Grundlage von Dekonstruktion, Diskursanalyse und transversaler Mehrebenenreflexion vielfältiger Szenen, Bühnen, Scripte nicht möglich (*Heuring*, *Petzold* 2004; *Petzold* 1982g). – Die dabei emergierende *Exzentrizität*, ja, **Hyperexzentrizität** (*Petzold*, *Eckhoff* 2005) indes wird immer rückgebunden an eine *Zentrizität*, ja, **Hyperzentrizität**: Ich bleibe zentriert im „Leibe“, im „mitmenschlichen Bezug“, in der „Lebenswelt“, im „Leben“ (*Arendt*, *Henry*, *Merleau-Ponty*). Leiblichkeit führt an **Herzensdimensionen** und

Herzenerfahrungen heran (*Petzold* 1969 II h, I, 2005r, 2010k) - Themen, mit denen ich mich seit mehr als drei Jahrzehnten in einem kollegial-konvivial ausgerichteten Seminar „Herzenerfahrungen“, das ich von Zeit zu Zeit anbiete (idem 1983e), auseinandersetze. Denn man kann sein Herz nicht solipsistisch erfahren, man erfährt es in seinen Entwicklungen und Gefährdungen immer neu. Das ist meine Überzeugung.

Und immer kommen mir Menschen aus meiner „inneren Bevölkerung“, für die mich *Bakhtin* sensibilisiert hat, bei den verschiedensten Anlässen **in den Sinn**: Bei der therapeutischen Arbeit mit Trauma-PatientInnen ist mir zuweilen *Janet* in den Sinn gekommen, aber nicht als der Mann, von dem wir die Imaginationsmethoden haben und Anstöße für einen „*integrativen*“ klinischen Ansatz erhielten, sondern als jemand, der für Trauma-PatientInnen engagiert war. Sofern mir „in actu“, im konkreten Gespräch mit den KlientInnen *Bourdieu, Foucault, Marcel, Merleau-Ponty, Schmitz, Butler, Benhabib* überhaupt in den Sinn kommen, Männer/Frauen, die unsere Leibtheorie fundieren oder *Kant, Arendt, Habermas, Rawls, Shklar* durch den Kopf gehen, die unsere Überlegungen zu Gerechtigkeit und Integrität stützen (*Petzold, Orth* 2011), sofern *Iijine* auftaucht, der Kokreativität und Methodenvielfalt anregte, geschieht dies als das atmosphärische Erleben *einer* leiblichen (d.h. mental u n d körperlich wahrgenommenen) *Präsenz*. Hinter ihr ist viel gesammelt, das nicht *ichbewusst* wird, aber *mitbewusst* (*Petzold* 1988m, 1991a, *Grund, Petzold et al.* 2005) anwesend ist und *wirkt*: eingeschmolzenes, *inkarniertes* Wissen (*Merleau-Ponty, Henry*) aus dem *kollektiven Raum* der Kultur (vgl. mit jeweilig unterschiedlichem Akzent *M. Bakhtin, P. Florenskij, S. Moscovici, L. Vygotskij*). Ich reflektiere in therapeutisch-interventiver Arbeit *in situ* nicht unbedingt die Texte *Meads*, dem wir sozialisationstheoretische und identitätstheoretische Konzepte und vieles mehr verdanken, nicht die Ideen von *Plessner*, dessen Anthropologie, dessen Wertung der Sinne und dessen Konzept der *Exzentrizität* wichtige Anregungen gegeben haben – auch in der kritischen Auseinandersetzung mit ihm. Ich brauche solche Reflexionen nicht, weil diese Inhalte als angeeignete und eingeleibte (*H. Schmitz*) in meinem praktischen Tun „fungierend“ präsent sind. Jede TherapeutIn wird sich über die Zeit hin einen Vorrat verinnerlichter Konzepte – Wissensstände, Wertungen, Erfahrungen, Modellvorstellungen – aneignen, Positionen von ReferenzautorInnen aus ihrem Studium, ihrer Ausbildung, ihrer persönlichen Bildungsgeschichte, die in ihrem Handeln *fungierend* zum Tragen kommen,

allerdings immer wieder auch kritisch metareflektiert sein sollten. So wachsen in methodischer Erkenntnis- und Wahrheitssuche (*Gadamer 1965*) Selbst-, Menschen- und Welterkenntnis mit zunehmender *Sinnerfassungs-, Sinnverarbeitungs- und Sinnschöpfungskapazität*.

Man sollte, wie gesagt, zuweilen *bewusst* an solche Autoren und Autorinnen denken – für die Integrative Therapie an *Levinas*, durch den die therapeutische Beziehung in neuer, weit über *Buber* hinausgehender Weise fundiert werden kann, an *Bakhtin*, der uns eine neue Dialogik erschlossen hat, das Polylog-Konzept befruchtete, an *Arendt, Berlin, de Beauvoir, Bourdieu, Butler, Derrida, Elias, Foucault*, die zu einer kritischen Kulturtheorie beisteuern, die solche Themen wie Macht, Gewalt, Politik, aber auch Freundschaft, Konvivialität, Lebenskunst einbringen. Manche dieser Denker stehen auf den Schultern von *Erasmus, Bodin, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Freud*. Wer ist ohne Fundament? Und sie wurden Basis für nachfolgende Autoren, wie *Husserl* und *Heidegger, Merleau-Ponty* und *Ricœur*, diese integrativen Denker. Ohne ihre Hilfen im Schaffen von „Synthesen“, im Differenzieren, Konnektivieren, Integrieren, Kreieren hätte ich meine Integrationsbemühungen nicht auf den Weg bringen können. Sie lehrten mich, in den Strömungen moderner, *transversaler Kultur* zu navigieren. Durch sie lernte ich (Psycho)therapie als **Kulturarbeit** und **Menschenarbeit** zu begreifen. Hinter den Genannten stehen schweigend *Pawel Florenskij* (1988, 1990), der große Philosoph, Naturwissenschaftler und Mystiker (*Chernyak 1988; Deutsch Kornblatt, Gustafson 1996*) und andere Vergessene... Sie alle sind Menschen, deren Nachsinnen, Vordenken, Tun ich für meine Arbeit nicht vermissen möchte. Ich hoffe, dass durch die Integrative Therapie, wie ich sie praktiziere und lehre, wie sie von meinen KollegInnen gelehrt und weiterentwickelt wird, ab und an ein Blick auf Werke der Referenzautorinnen fällt, man nach ihren Schriften greift und man ihnen *Reverenz* erweist. Ich hoffe auch, dass dieser Versuch, *meine* Quellen zu verdeutlichen, Anregung gibt, die eigenen Quellen, die großen und die kleinen, bewusst, kritisch und dankbar zu betrachten, denn es sind immer Quellen des eigenen Denkens, Fühlens, Wollens und Seins, um die es geht. Letztlich sind wir ja am meisten von den Ideen unseres „kulturellen Feldes“ geprägt und nicht nur von Personen des „Sozialisationsfeldes“, die uns diese Ideen vermittelt haben.

Natürlich ist ein solcher Text wie der vorliegende auch ein Rückblick, und solche Retrospektiven haben zuweilen eine bilanzierende Qualität. Mir kommen jetzt die

Schlussüberlegungen aus *Simone de Beauvoirs* letztem autobiographischen Band „La force des choses“ (1963) in den Sinn: Es ist eins der ersten Bücher, die ich nach meiner Ankunft in Paris gelesen hatte. Der düstere Ton ihres „Jetzt ist der Augenblick gekommen, um zu sagen: Nie mehr!“ hat mich tief berührt. „... Voller Melancholie denke ich an all die Bücher, die ich gelesen, an all die Orte, die ich besucht habe, an Wissen, das sich angehäuft hat und das nicht mehr da sein wird. Die ganze Musik, die ganze Malerei, die ganze Kultur, so viele Bindungen: plötzlich bleibt nichts mehr ... Wenn man meine Bücher liest, wird der Leser bestenfalls denken: Sie hat aber viel gesehen!“ (ibid. 1970, 622). Ich hatte das damals nicht gedacht, sondern sah den Reichtum ihres Lebens. Und dennoch, über die Jahre der Arbeit mit alten Menschen, die in die Verdüsterung fielen, begann ich zu begreifen, dass die Stimmungen der letzten Jahre und Monate nicht vollends in unserer Hand liegen. Ich sah indes auch Menschen, die glücklich in die letzten Lebensstage gingen, und ich sah *Jean Améry* (*Hans Mayer*) in seinen schweren Depressionen. Ich könnte heute schreiben: „Voller Dankbarkeit denke ich an all die Bücher ... an die ganze Kultur, an so viele Beziehungen“. Von meinem Leben, „dieser Goldmine, die zu Füßen“ jedes jungen Menschen liegt (*de Beauvoir* 1963/1970, 623), fühle ich mich beschenkt. Ich weiß aber als erfahrener Gerontologe und Gerontotherapeut (*Petzold* 1985a, 2004a, *Petzold, Müller* 2005; *Petzold, Horn, Müller* 2010), das diese Stimmung, dieses Lebensgefühl heute, ein *prekäres* ist – d. h. ein auf Widerruf gewährtes, so das lateinische *precarius*. So muss man in Bescheidenheit hoffen, dass nicht ein Umschwung des Lebensgefühls in späten Tagen den Rückblick überschattet⁹⁹. Dieser Text wollte davon berichten, was es für mich bedeutet hat und bedeutet, im Strom des Denkens und Weiterdenkens zu stehen, dem *explorativen Antrieb/Impetus* zu folgen, das Leben zu erforschen und zu verstehen. Er will dazu einladen, aus der Fülle des Lebens und der Fülle des Wissens zu schöpfen – jeder nach seinem Maß –, um das eigene Leben in souveräner *Poiesis* mit anderen Menschen zu *gestalten*. Denn sich für das „gute Leben“ (*eubios*) von Mitmenschen zu engagieren und zum Selbstverstehen der Menschen beizutragen und daran „Lust zu finden“, ist schon eine rechte Sache und „macht Sinn“.

9. Literatur

Alle Zitationen von *Petzold* und MitarbeiterInnen finden sich im jeweiligen Update der Gesamtbibliographie von *Petzold: Petzold, H.G. (2003)*. Gesamtbibliographie. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit - 01/2003* und dem jeweiligen Updating der Gesamtbibliographie.

Weiteres in: *Petzold 2002h/2001i* und *2005r*:

Petzold, H. G. (2005r): Entwicklungen in der Integrativen Therapie als „biopsychosozialökologisches“ Modell – Überlegungen zu Hintergründen und proaktiven Perspektiven. „Integrative Therapie“ 40 Jahre „auf dem Wege“. www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm - POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit - Jg. 2005.

Literatur in Auswahl:

Abosch, H. (2005): Simone Weil. Eine Einführung. Wiesbaden: Panorama.

Albert, K. (1972): Die ontologische Erfahrung. Heidelberg: Academia.

Albert, K. (1981): Das gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen. Sankt Augustin: Verlag Hans Richarz.

Althusser, L., Balibar, E., Macherey, P., Rancière, J., Estabiet, R. (1965): Lire le Capital. Paris: Maspero. Erweiterte Neuausgabe: Paris: P.U.F. 1996.

Altmeyer, M., Thomä, H. (2006): Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse. Stuttgart: Klett-Cotta.

Ammann, H. (1999): Wilhelm Sonderegger – die rechte Hand Henry Dynants. Heiden: Henry Dunant Museum.

Amann, H., (2000): Frauengestalten um Henry Dunant. Heiden: Henry-Dunant Museum.

Améry, J. (1968): Über das Altern. Stuttgart: Klett.

Améry, J. (1976): Hand an sich legen. Stuttgart: Klett.

Arendt, H. (2003): Was ist Politik. München: Piper.

Ariès, P. (1960): L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime. Paris Plon; dtsch. (1975): Geschichte der Kindheit. München: Hanser.

Ariès, P. (1980): Geschichte des Todes, München: Hanser 1980.

- Ariès, P.* (1989 -1 993): Geschichte des privaten Lebens; 5 Bde. zusammen mit *Georges Duby* und *Paul Veyne*, 2. Auflage 1999-2000). Frankfurt: Fischer.
- Asey, T.P., Lambert, M.J.* (2001): Empirische Argumente für die allen Therapien gemeinsamen Faktoren: Quantitative Ergebnisse. In: *Hubble, M.A., Duncan, B.L., Miller, S.D.* (Hrsg.): So wirkt Psychotherapie. Empirische Ergebnisse und praktische Folgerungen. Dortmund: Verlag modernes leben. 41-81.
- Assmann, J.* (1988): Kollektives Gedächtnis und Identität, in: Assmann, J., Hölscher, T., Kultur und Gedächtnis. Frankfurt: Suhrkamp, S. 9-19.
- Assmann, J.* (1991): Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur. Stuttgart: Kohlhammer
- Assmann, J.* (1995): Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten. München: Wilhelm Fink Verlag
- Assmann, J.*: (2001): Ägypten. Eine Sinngeschichte. Frankfurt a.Main: Fischer
- Ausubel, D.P.* (1969): Educational psychology. A cognitive review, New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Ayer, A.J.* (1994): Voltaire. Eine intellektuelle Biographie. München: Beltz
- Aymard, M.* (2006): Lebensräume. In: *Braudel* et al. 2006, 121-143.
- Bacon, F.* (1620): Novum Organum. London 1620. Reed. Cambridge: Cambridge Univ. Press 2000.
- Bakhtin, N.* (1919): Искусство и ответственность, *День искусства* (Nevel) 3, 3-4.
- Bakhtin, M.M.* (1929): Problemy tvorchestva Dostoevskogo. Leningrad: Priboi.
- Bakhtin, M.M.* (1963): Problemy poetiki Dostoevskogo. Moscow: Sovetskaia Rossiia.
- Bakhtin, M.M.* (1975): Voprosy literatury i estetiki: Issledovania raznykh let. Khudozhestvennaia literatura. Moscow.
- Bakhtin, M.M.* (1979): Эстетика словесного творчества. Moskau.
- Bakhtin, M.M.* (1981): Dialogical imagination. Austin TX: University of Texas Press.
- Bakhtin, M.M.* (1986a): Speech Genres and Other Late Essays. Übers. Vern W. McGee, Hrsg. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: Univ. of Texas Press.
- Bakhtin, M.M.* (1986b): „Toward a Methodology for the Human Science“. In: *Bakhtin* (1986), 60-102.
- Bakhtin, M.M.* (1996): Sobranie sochinenii v 7-1 tomakh. Hrsg. S. Bocharov. Vol. V. Moscow: Russkie slovari.
- Bakhtin, M. M.* (2008): Chronotopos. Frankfurt: Suhrkamp.

- Bales, K.* (2001): Die neue Sklaverei. München: Kunstmann.
- Balthasar, H. U. v.* (1986): Die Augen Pascals, in: idem, *Homo creatus est*. Einsiedeln, 61-77.
- Bannister, R.* (1989): *Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought*. Temple University Press.
- Barks, C.* (2001): Thanks, Carl! In *Memoriam Carl Barks 19001-2000*. Hrsg. A. *Platthaus*. Berlin: Egmond EHAPA.
- Barloewen, C. von* (2003): *Anthropologie de la Mondialisation*. Paris: Édition des Syrtes.
- Barsacq, S.* (2009). *Simone Weil, Le ravissement de la raison*, Paris: Le Seuil.
- Bartuschat, W.* (2006): *Baruch de Spinoza*, München: Beck.
- Bauer, D. M., McKinstry, S. J.* (1991): *Feminism, Bakhtin, and the Dialogic*. Albany: State Univ. of New York Press.
- Bauer, W.* (1989): *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*. München: dtv
- Baumgartner, H. M., Waldenfels, H.* (2001): *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*. Freiburg-München: K. Alber.
- Beauvoir, S. de* (1963): *La force des choses*. Paris: Gallimard; dtsch. (1970): *Der Lauf der Dinge*. Reinbek: Rowohlt.
- Beauvoir, S. de* (1968): *Das andere Geschlecht, Sitte und Sexus der Frau*. Reinbek: Rowohlt-Verlag.
- Beauvoir, S. de* (1970): *La vieillesse*. Paris: Gallimard.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S.* (1996): *Reflexive Modernisierung*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Beek, P.J., Peper, C.E., Stegeman, D.F.* (1995): Dynamical models of movement coordination, *Human Movement Science* 14, 573-608.
- Beek, P.J., Schmidt, R.C., Morris, A.W., Sim, M.-Y., Turvey, M.T.* (1995): Linear and nonlinear stiffness and friction in biological rhythmic movements, *Biol. Cybern.* 73, 499-507.
- Beierwaltes, W.* (1994): *Erigena. Grundzüge seines Denkens*. Frankfurt a. Main: Klostermann.
- Beneviste, E.* (1977): *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Frankfurt a. Main: Syndikat.

- Benjamin, W.* (1935): Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (erste deutsche Fassung), in: *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften* Band I, Werkausgabe Band 2, herausgegeben von *Rolf Tiedemann* und *Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Bernjamin, W.* (1983): Das Passagen-Werk (1928–1929, 1934–1940), hrsg. von *Rolf Tiedemann*, 2 Bände, Frankfurt: Suhrkamp,
- Bergman, S. H.* (1991): *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*. Trans. Arnold A. Gerstein. Albany: State University of New York Press.
- Berlin, I.* (1979): *Russian thinkers*. London: Hogarth; frz. (1984): *Les penseurs russes*. Paris: Albin Micel.
- Berlin, I.* (1996): *The sense of reality*, Chatto, London: Windus 1996; dtsch. *Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen*. Berlin: Berlin Verlag.
- Berthoz, A.* (2000): *The brain's sense of movement*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press.
- Bethge, E.* (1994⁸): *D. Bonhoeffer. Eine Biographie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Bieri, P.* (2001): *Das Handwerk der Freiheit*. München, Wien: Karl Hanser.
- Bird, R.* (1995): *Sergius Bulgakov. Orthodoxy and Modern Society*. New Haven.
- Bird, R.* (2001): *The Geology of Memory: Pavel Florenskii's Hermeneutic Theology*. In: *N. Franz, M. Hagemeister, F. Haney, Pavel Florenskij: tradition und modern*. Frankfurt a. Main: Peter Lang, et al.: 2001. S. 83-95.
- Bird, R., Jakim, B.* (1998): *On Spiritual Unity: A Slavophile Anthology*. Hudson, NY: Lindisfarne Press.
- Blankertz, St.* (1993): *Vernunft ist Widerstand. Thomas von Aquin und die Theorie der Gestalttherapie*. Köln: Edition Humanistische Psychologie.
- Bloch, E.* (1959): *Das Prinzip Hoffnung*, 2 Bde. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bloch, M.* (2006): *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française, [1931]*. Paris: Pocket.
- Bloch, M.* (1999): *La Terre et le Paysan. Agriculture et vie rurale au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris: Armand Colin.
- Boff, L.* (2002): *El cuidado es esencial. Ética de lo humano compasión por Tierra*. Madrid: Editorial Trotta.
- Boissier, P.* (1977): *Henry Dunant*. Genf: Henry Dunant Institut.

- Bouchindhomme, C., Rochlitz, R.* (1990): Temps et récit de Paul Ricœur en débat. Paris: Le Cerf
- Boulgakoff, S.* (1999): Образ и первообраз. St. Petersburg.
- Bourdieu, P.* (1980): Les sens pratique. Paris: Editions de Minuit.
- Brandist, C.* (2000): 'Neo-Kantianism in Cultural Theory: Bakhtin, Derrida and Foucault'. *Radical Philosophy*, 102, 6 -16.
- Brandist, C., Tihanov, G.* (Hrsg.) (2000): Materializing Bakhtin: The Bakhtin Circle and Social Theory. Basingstoke, New York: Macmillan and St. Martin's Presses.
- Brandenburg, I., Brandenburg, K.* (1998): Hugonotten. Geschichte eines Martyriums. Wiesbaden: Panorama
- Braudel, F.* (1949): La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Paris: Armand Colin; 2. revid. Aufl 1966.
- Braudel, F., Duby, G., Aymard* (1978): La Méditerranée. L'espace et l'histoire, les homes et l'héritage. Paris: , Arts et métiers graphiques; 1986 bei Flammarion; dtisch. (2006): Die Welt des Mittelmeeres. Frankfurt: Fischer.
- Breitling, A.* (2007): Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn. Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte, München: Fink.
- Breitling, A., Orth, S.* (2004): Erinnerungsarbeit. Zu Paul Ricœurs Philosophie von Gedächtnis, Geschichte und Vergessen, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin.
- Broch, T.* (2000): Denker der Krise, Vermittler der Hoffnung. Pierre Teilhard de Cardin. Würzburg: Echter Verlag.
- Brockmeier, J.* (1980): Die Naturtheorie Giordano Brunos. [Stadt? Verlag?]
- Brown, P.* (1989): Henry Dynant. Der Gründer des Roten Kreuzes. Würzburg: Arena Verlag.
- Brumfitt, J.H.* (1970): Voltaire – historian. London: Oxford University Press
- Brunhes, A.* (2001): Fernand Braudel, Paris: Josette Lyon.
- Buck, A.* (1987): Humanismus. Seine europäische Entwicklung in Dokumenten und Darstellungen. Freiburg im Breisgau: Alber
- Bulthaup, P.*(1975): Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“, Beiträge und Interpretationen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bunge, M.* (1977): The furniture of the world. Dordrecht/Boston: Reidel.
- Bunge, M.* (1980): The mind-body-problem – a psychobiological approach. Oxford: Pergamon; dtisch. (1984): Das Leib-Seele-Problem. Tübingen: Mohr.

- Bunge, M., Ardila, R.*, (1987): Philosophy of psychology. New York: Springer.
- Burckhardt, J.* (1997): Die Kultur der Renaissance in Italien, hrsg. *Horst Günther*.
Frankfurt a. Main: Deutscher Klassiker Verlag
- Buss, D.M.* (1999): Evolutionary Psychology. The New Science of the Mind. Boston, MA: Allyn and Bacon, dtsh. (2004): Evolutionäre Psychologie. München: Pearson-Studium.
- Bychkov, V.* (1999): The Aesthetic Face of Being: Art in the Theology of Pavel Florensky, Crestwood, NY: Saint Vladimir Seminary Press.
- Cai Yunhui* (2005): Yu Gong Removed the Mountains. Peking: Dolphin Books.
- Canguilhem, G.* (1943): Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique; erw. Neuausgabe als: Nouvelles Réflexions concernant le normal et le pathologique´1966;, 9. Aufl.. Paris: PUF/Quadrige 2005.
- Canguilhem, G.* (1968/1990): Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie. 7. Aufl. Paris: Vrin1990.
- Cappele, W.* (1968): Die Vorsokratiker. Stuttgart: Kröner.
- Cappuyns, M.* (1933): Jean Scot Erigène, sa vie, son œuvre, sa pensée. Paris. [Repr. Brüssel 1964].
- Carcassonne, E.* (1946): Fénelon, l'homme et l'œuvre. Paris : Boivin
- Cassan, M.* (1996): Le temps des guerres de religion. Paris: Publisud
- Cavendish, M.* (2001): Die gleissende Welt. München: Scaneg.
- Chamberlain, U. St.* (1905, 1916⁴). Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in das Werk. München: Bruckmann.
- Chernyak, L.* (1988): The Theme of Language in the Works of P. A. Florenskii and the Hermeneutics of H.-G. Gadamer. *Studies in Soviet Thought* 36, 203-220.
- Chomsky, N.* (1991): Linguistic and cognitive science: Problems and mysteries. In: *Kasher, A.*: The Chomskyan turn. Cambridge, MA: Basil Blackwell, 25-53.
- Chriss, J. J.* (2006): The Place of Lester Ward among the Sociological Classics," *Journal of Classical Sociology* 1, 5-21.
- Chugerman, S.* (1939): Lester Frank Ward. The American Aristotle. A Summary and Interpretation of His Sociology, Durham, NC: Duke U.P.
- Cicero, M.C.* (1998): De Senectute, herausgegeben und übersetzt *Harald Merklin*. Stuttgart: Reclam.
- Clark, G.* (1990): Dialogue, Dialectic, and Conversation: A Social Perspective on the Function of Writing. Carbondale: Southern Illinois UP.

- Coates, R. (1998): *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*. Cambridge: Cambridge UP.
- Cottegnies, L., Weitz, N. (2004): *Authorial Conquest: Essays on Genre in the Writings of Margaret Cavendish*. Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press.
- Courtois, S. (2000): *Das Schwarzbuch des Kommunismus*. München: Piper [Paris 1997].
- Crowder, G. (2004): *Isaiah Berlin. Liberty and Pluralism*. Cambridge: Polity Press,
- Cruz Hernández, M. (1977): *El pensamiento de Ramón Lull*. Madrid: Editorial Castalia
- Daffertshofer, A., Peper, C.E., Beek, P.J. (2000): Spectral analyses of event-related encephalographic signals, *Phys. Lett. A* 266. 290-302.
- Dahrendorf, R. (2003): *Auf der Suche nach einer neuen Ordnung*. München: Beck.
- Dahrendorf, R. (2006): *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*. München: Beck.
- Darwin, Ch. (1872): *The expression of emotion in man and animals*. London: John Murray.
- Dauk, E. (1989): *Denken als Ethos und Methode. Foucault lesen*. Berlin: Reimer.
- Davidson, R. J. (2000): Affective Style, Psychopathology, and Resilience: Brain Mechanisms and Plasticity. *American Psychologist* 55, 1196-1214.
- Davidson, R. J., Jackson, D. C., Kalin, N. H. (2000): Emotion, plasticity, context, and regulation: Perspectives from affective neuroscience. *Psychological Bulletin* 126, 890-906.
- D'Holbach, P. T. (1978): *System der Natur*. Frankfurt a, Main: Suhrkamp.
- Dejung, E. (1978): *Henry Dynant – Gründer des Roten Kreuzes*. Zürich: Kindler.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1980): *Mille plateaux*, Paris: Editions Minuit. [dtsch. (2002) Tausend Plateaus. Berlin: Merve].
- Della Rocca, M. (1996): *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (1982): The conflict of faculties, in: *Riffaterre, M. (ed.), Languages of knowledge and of inquiry*. New York: Columbia Univ, Press.
- Derrida, J. (1992): "Être juste avec Freud", in: *Roudinesco, E., Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*. Paris : Galilée, S. 139-195.
- Derrida, J. (1986): *Positionen*. Graz: Böhlau.

- Derrida, J.* (1997): *Cosmopolites de tous les pays, encore en effort.* Paris: Gallimard.
- Derrida, J.* (2000): *Politik der Freundschaft,* Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag.
- Derrida, J.* (2002): *Seelenzustände der Psychoanalyse. Das Unmöglich jenseits einer souveränen Grausamkeit.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag.
- Descombes, M.* (1988): *Henry Dunant.* Zürich: SV International/Schweizer Verlagshaus.
- Deutsch Kornblatt, J., Gustafson, R. F.* (1996): *Russian Religious Thought.* Madison.
- Dick, Ph.* (1982): *Blade Runner.* New York: Ballantine Books.
- Dröes, R.M.* (1991): *In beweging. Psychomotorische therapie met demente bejaarde.* Meppel: Krips Repro.
- Dunbar, R.I.M.* (1993): *Grooming, gossip, and the evolution of language.* London: Faber & Faber.
- Dürr, H.-P.* (1989): *Physik und Transzendenz.* Bern: Scherz.
- Dynant, H.* (1988): *Eine Erinnerung an Solferino.* Bern: Kümmerle & Fray.
- Eichhorn, W.* (1973): *Die Religionen Chinas.* Stuttgart: Kohlhammer
- Eigen, M., Schuster, P.* (1979): *The Hypercycle. A Principle of Natural Self-Organization.* Berlin: Springer-Verlag.
- Eilenberger, W.* (2009): *Das Werden des Menschen im Wort. Eine Studie zur Kulturphilosophie Michael M. Bachtins.* Zürich: Chronos.
- Ekman, P.* (1973): *Cross-cultural studies of facial expressions,* in: *Ekman, P.* (ed.), *Darwin and facial expression.* New York: Academic Press, S.169-229.
- Emerson, C.* (1990): *The Outer Word and Inner Speech: Bakhtin, Vygotsky, and the Internalization of Language.* In: *Morson* (1990) 21-40.
- Engels, F.* (1998): *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft.* Neuausgabe. Essen: Internationale Sozialistische Publikationen.
- Eribon, D.* (1989): *Michel Foucault, 1926-1984,* Paris, Flammarion.
- Eribon, D.* (1994): *Michel Foucault et ses contemporains,* Paris, Fayard.
- Evtuhov, C.* (1998): *The "Cross and the Sickle": Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy 1890-1920, Lectures on Divine Humanity.* Big Sur: Esalen Institute - Library of Russian Philosophy.
- Fahrenberg, J.* (2004): *Annahmen über den Menschen. Menschenbilder aus psychologischer, biologischer, religiöser und interkultureller Sicht.* Heidelberg: Asanger.

- Felch, S.M., Contino, P. J.* (2002): *Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith*. Northwestern University Press.
- Fend, H.* (1971): *Sozialisierung und Erziehung*. Weinheim: Beltz.
- Finlay, B.* (1999): Lester Frank Ward as a Sociologist Of Gender: A New Look at His Sociological Work; *Gender & Society*, 2, 251-265.
- Florenskij, P.A.* (1988): *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Russland*. Stuttgart: Urachhaus.
- Florenskij, P.A.* (1988b): Makrokosmos und Mikrokosmos. Eine Studie über die Wechselbeziehung von Mensch und Natur. *Stimme der Orthodoxie* 1988/11, 42-55 /12, 40-43.
- Florenskij, P.A.* (1989a): Столп и утверждение истины. Paris; frz. (1975): *La Colonne et le Fondemmente de la Vérité*. Lausanne; dtsh. (1925): *Der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit*, in: *Ehrenberg, H. (?)*: *Östliches Christentum* Bd. II. München: Beck, übers. *N. von Bubnoff*. [engl. (1997): *The Pillar and Ground of the Truth*. Übers. *B. Jakim*, Einführung: *R. F. Gustafson*. Princeton, NJ.: Princeton Univ. Press].
- Florenskij, P.A.* (1989b): *Die umgekehrte Perspektive. Texte zur Kunst*. München: Matthes & Seitz.
- Florenskij, P.A.* (1989c): *Empyrie und Empirie. Von der Möglichkeit einer ganzheitlichen Weltanschauung*. *Stimme der Orthodoxie* 2, 36-46, /3, 42-47, /4, 34-45.
- Florenskij, P.A.* (1990): *У водоразделов мысли. (An den Wasserscheiden des Denkens)*. Moskau: Verlag Pravda.
- Florenskij, P.A.* (1993a): *Имена. (Namen)*. Moskau: Verlag Kupina; dtsh. *Namen*, Berlin: editionKONTEXT.
- Florenskij, P.A.* (1993b): *Meinen Kindern. Erinnerungen an eine Jugend im Kaukasus*. Stuttgart: Urachhaus.
- Florenskij, P.A.* (1993c): *Denken und Sprache*. Berlin: editionKONTEXT.
- Florenskij, P.A.* (1994²): *An den Wasserscheiden des Denkens*. Berlin: editionKONTEXT 1991.
- Florenskij, P.A.* (1994-1999): *Sobranie sochinenii v chetyrekh tomakh*. Moskau: Mysl'.
- Florenskij, P.A.* (1997): *Raum und Zeit*. Berlin: editionKONTEXT.

- Foucault, M.* (1961): *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Paris: Plon.
- Foucault, M.* (1964): *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: U.G.E..
- Foucault, M.* (1984a): *Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch*, Berlin: Merve.
- Foucault, M.* (1984a): Eine Ästhetik der Existenz, 1984b, in: *Foucault (1984a)*133-41.
- Foucault, M.* (1985): *Freiheit und Selbstsorge*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Foucault, M.* (1986): *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit Bd. 3*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Foucault, M.* (1996): *Diskurs und Wahrheit. Die Berkely Vorlesungen*. Berlin: Merve.
- Foucault, M.* (1998): *Foucault, ausgewählt und vorgestellt von Mazumdar, P.* München: Diederichs.
- Franke, O.* (1965²): *Geschichte des chinesischen Reiches. Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten Zeit, Band 1: Das Altertum und das Werden des konfuzianischen Staates*. Berlin: de Gruyter
- Fried, J.* (2004): *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*. München: Beck.
- Fuhr, R., Screckovic, M., Gremmler-Fuhr, M.* (1999): *Das Handbuch der Gestalttherapie*. Göttingen: Hogrefe.
- Furet, F.* (1998): *Das Ende der Illusion. Der Kommunismus im 20. Jahrhundert*. München: Merve.
- Gaines, J.* (179): *Fritz Perls – Here and now*. Millbrae: Celestial Arts.
- Garrett, D.,* (1995): *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Gerl, H.-B.* (1995²): *Einführung in die Philosophie der Renaissance*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Gibson, W.* (1992): *Neuromancer*. München: Heyne.
- Glaeßner, G.-J.* (1995): *Kommunismus einer säkularen Auseinandersetzung*. Frankfurt: Peter Lang
- Gogotivili, L.A., Gurevic, P.S.* (1992): *Bakhtin kak philosoph*. Moskva: Nauka.
- Goodman, P.* (1971): *Speaking and language. Defence of poetry*. New York: Random House.
- Goodman, P.* (1972): *Collected poems*. New York: Random House.

- Goodman, P.* (1977): *Creator spirit come. Literary essays.* New York: Free Life Editions.
- Gould, S. J.* (1987): *The limits of adaptation: is language a spandrel of the human brain?* Center of Cognitive Science, MIT. Cambridge, MA.
- Granger, G.-G.* /1993): *La Science et les sciences,* Paris: P.U.F.
- Grassi, E.* (1991²): *Einführung in die humanistische Philosophie. Vorrang des Wortes.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Gratieux, A.* (1938): *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile.* Paris: Le Cerf
- Guardini, R.* (1935/1991): *Christliches Bewußtsein.* Mainz: Nachdruck Mathias-Grünewald; Paderborn: Schöningh
- Habermas, J.* (1971): *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz,* in: *Habermas, J., Luhmann, E., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Was leistet die Systemforschung,* Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns,* 2 Bde., Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (1993): *Glauben und Wissen,* in: *ders. Zeitdiagnosen.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (2005): *Zwischen Naturalismus und Religion.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Habersetzer, R.* (2004): *Sunzi bingfa ... L'art de la guerre, Dragon [Paris] 2,* 32-39.
- Hadot, I.* (1969): *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung.* Berlin: de Gruyter.
- Hadot, P.* (1981): *Exercices spirituels et la philosophie antique.* Paris. Etudes Augustiniennes; 3. erw. Auf. 1993.
- Hadot, P.* (1991): *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike.* Berlin: Gatzka.
- Haken, H.* (1996): *Principles of brain functioning. A synergetic approach to brain activity, behavior, and cognition.* Berlin: Springer.
- Halbwachs, M.* (1968): *La mémoire collective,* Paris : La Haye
- Halbwachs, M.* (1985): *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen.* Frankfurt a. Main: Suhrkamp
- Hamann, B.* (2002): *Bertha von Suttner - Ein Leben für den Frieden.*München: Piper Verlag.

- Hankins, J. (1990): Plato in the Italian Renaissance. 2 Bde. Leiden/New York: Columbia Studies
- Haraway, D. (2004): The Haraway Reader. New York/London: Routledge.
- Hartmann-Kottek, L. (2004): Gestalttherapie. Berlin: Springer.
- Hartz, P., Petzold, H. G. (2010): Chancen für arbeitslose Frauen und Männer, die ihr Leben neu gestalten wollen. *Zeitschr. für Medizinische Psychologie* 2, 47 – 67. vgl. <http://www.minipreneure.de/>
- Hasler, E. (1994): Der Zeitreisende. – Die Visionen des Henry Dynant. Zürich/Frauenfeld: Verlag Nagel und Kimche.
- Haug, H. (1995): Menschlichkeit für alle. Die Weltbewegung des Roten Kreuzes und des Roten Halbmonds. Bern: Institut Henry-Dunant
- Hawkins, M. (1997): Social Darwinism in European and American Thought 1860-1945: Nature and Model and Nature as Threat. London: Cambridge University Press.
- Heinrichs, G. (2001): Bildung, Identität, Geschlecht. Eine (postfeministische) Einführung. Königstein: Ulrike Helmer Verlag.
- Heekerens, H.-P., Ohling, M. (2005): Am Anfang war Otto Rank: 80 Jahre Experimentelle Therapie. *Integrative Therapie* 3.
- Henry, M. (2005): Affekt und Subjektivität. Freiburg/Breisgau: Alber.
- Hermans, H.J.M. (1996): Voicing the self: From information processing to dialogical interchange. *Psychological Bulletin* 119, 31 - 50.
- Hermans, H.J.M., Hermans-Jansen, E. (1995): Self-Narration: The construction of meaning in psychotherapy. New York: Guilford Press.
- Heudtlass, W., Gruber, W. (1985): J. Henry Dunant. Gründer des Roten Kreuzes, Urheber der Genfer Konvention. Eine Biographie in Dokumenten und Bildern. Vierte Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hitchcock, P. (1998): Bakhtin/"Bakhtin": Studies in the Archive and Beyond. *South Atlantic Quarterly*, (Special Issue) 3/4, 511-795.
- Hobsbawm, E. □. (1998): Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. □. Jahrhunderts. München
- Hoeres, W. (1962): Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus. München: Salzburger Studien zur Philosophie
- Hofstadter, R. (1992): Social Darwinism in American Thought (orig. 1944). Boston: Beacon Press.

- Holquist, M.* (1990): *Dialogism. Bakhtin and His World, New Accents.* London: Routledge. [Repr. 2000].
- Honeycutt, L.* (1994): *What Hath Bakhtin Wrought? Toward a Unified Theory of Literature and Composition.* M.A. Thesis, Department of English. University of North Carolina. Charlotte.
- Honnewald, L.* (2010), *Möhle, H.* et al. (2010): *Johannes Duns Scotus 1308-2008. Die philosophischen Perspektiven seines Werkes* Münster: Aschendorff.
- Hornung, E.* (1995): *Echnaton. Die Religion des Lichtes.* Zürich: Artemis und Winkler
- Hornung, E.* (1997): *Das totalitäre Zeitalter. Bilanz des 20. Jahrhunderts.* Propyläen
- Huber, K.* (1965): *Einheit u. Vielheit in Denken und Sprache Giordano Brunos.* Diss. Winterthur.
- Hüther, G., Petzold, H.G.* (2008): *Auf der Suche nach einem neurowissenschaftlich begründeten Menschenbild.* In: *Petzold* (2008a).
- Hüther, G., Adler, L., Rüther, E.* (1999): *Die neurobiologische Verankerung psychosozialer Erfahrungen.* *Zeitschrift für Psychosomatik und Medizin* 45, 2-17.
- Humboldt, A. von* (2004): *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung.* [1845]. Frankfurt: Eichborn.
- Humboldt, W. von* (1836): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechtes.* Gesammelte Schriften Bd. 6. Berlin 1907, Nachdruck, Hildesheim 1974; und in: *Schriften zur Sprache*, hrsg. *M. Böhler*, Stuttgart 1980.
- Huntington, S. P.* (1998): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert.* München: Goldmann
- Hutton, P. H.* (2004): *Philippe Ariès and the politics of French cultural history.* Amhest: University of Massachusetts Press.
- Ignatieff, M.*(2000): *Isaiah Berlin: Ein Leben,* München: Bertelsmann.
- Illich, I.* (1975): *Convivencialidad.* Barcelona: Barral.
- Iljine, V.N.* (1933): *Was ist Sobornost'?* *Orient und Okzident* 13, 1-9.
- Iljine, V.N.* (1942): *Therapeutisches Theaterspiel.* Paris: Sobor (russ.).
- Iljine, V.N.* (1972): *Therapeutisches Theater.* In: *Petzold, H.G., Angewandtes Psychodrama.* Paderborn: Junfermann.

- Ilijine, V.N., Petzold, H.G., Sieper, J.* (1990/1967): Kokreation - die leibliche Dimension des Schöpferischen - Aufzeichnungen aus gemeinsamen Gedankengängen, in: *Petzold, Orth* (1990a) 203-213.
- Jäger A.* (1969): Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernstj Blochs. Zürich: EVZ Verlag
- Jantzen, W.* (1994): Die neuronalen Verstrickungen des Bewußtseins – Zur Aktualität von A. R. Lurijas Neuropsychologie. Reihe: Fortschritte der Psychologie. Band 6. Hamburg, Münster: LIT Verlag.
- Jantzen, W.* (2004): Gehirn, Geschichte und Gesellschaft: Die Neuropsychologie Alexander R. Lurijas (1902-1977). Reihe: International Cultural-historical Human Sciences. Band 9. Berlin: Lehmanns Media.
- Jantzen, W.* (2008). Kulturhistorische Psychologie heute – Methodologische Erkundungen zu L.S. Vygotskij. Berlin: Lehmanns Media.
- Johnston, M.D.* (1987): The spiritual logic of Ramon Llull. Oxford: Clarendon Press
- Jurt, J.* (2003): Der absolute Pierre Bourdieu. Freiburg: orange-press.
- Kahn, R. L. & Antonucci, T. C.* (1980). Convoys over the life-course: Attachments, roles and social support, In *P. B. Baltes & O. Brim* (Hg.), Life-span development and behavior, Vol. 3 (253-286). New York: Academic Press.
- Kelso, J.A.S.* (1995): Dynamic patterns. The self-organization of brain and behavior, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kent, T.* (1998): „Hermeneutics and Genre. Bakhtin and the Problem of Communicative Interaction.“ Landmark Essays on Bakhtin, Rhetoric, and Writing, *Farmer, F.* (Hrsg.), Mahwah, Hermagoras-Erlbaum, New Jersey, S. 33-49.
- King, P. T.* (1974): The ideology of order. A comparative analysis of Jean Bodin and Thomas Hobbes. London: Allen & Unwin
- Khoruzhij, S.* (1999): Mirosozertsanie Florenskogo. Tomsk: Vodolei.
- Krohn, W., Küppers, G.* (1992): Emergenz: Die Entstehung von Ordnung. Organisation und Bedeutung. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Küng, H.* (1995, Hrsg.): Ja zum Weltethos. Perspektiven für die Suche nach Orientierung. München: Piper
- Kuhn, D.* (1991): Status und Ritus. Das China der Aristokraten von den Anfängen bis zum 10. Jahrhundert n. Chr. Heidelberg: edition Forum Würzburger Sinologische Schriften.

- Lähteenmäki, M., Dufva, H.* (Hrsg.) (1998): Dialogues Across Disciplines: the Relevance of Bakhtin's Ideas in an Interdisciplinary Context, Centre for Applied Language Studies. Jyväskylä.
- Lasker, E.* (1919): Philosophie des Unvollendbar. Leipzig: Veit & Comp.
- Laireiter, A.-R.* (1999), Selbsterfahrung in Psychotherapie und Verhaltenstherapie - Empirische Befunde. Tübingen: dgvt-verlag.
- Laireiter, A.-R.* (2002): Negative Effekte von Selbsterfahrung und Eigetherapie von TherapeutInnen in der Psychotherapie. In: *Märtens, Petzold* (2002) 384 - 412.
- Laqueur, W.* (2000): Faschismus Gestern, heute, morgen. Frankfurt a. Main. Ullstein
- Le Goff, J.* (1957): Les intellectuels au Moyen Age. Paris: Seuil.
- Le Goff, J.* (2003): L'Europe est-elle née au Moyen Âge? Paris: Seuil.
- Le Goff, J.* (1998): Wie Geschichte geschrieben wird. Berlin: Wagenbach.
- Le Goff, J.* (2010): Le Moyen Âge et l'argent, Paris: Perrin,
- Leibowitz, Y.* (1994): Gespräche über Gott und die Welt. Frankfurt a. Main: Insel.
- Lecourt, D.* (2009): Georges Canguilhem, Paris: PUF Que sais je?.
- Leicht, I.* (1999): Marguerite Porete – eine fromme Intellektuelle und die Inquisition. Freiburger Theologische Studien 163. Freiburg: Herder.
- Liebsch, L.* (2010): Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen - Geschichtstheorie nach Paul Ricoeur. München: Alber.
- Leiman, M.* (1998): Words as Intersubjective Mediators in Psychotherapeutic Discourse: The Presence of Hidden Voices in Patient Utterances, in: *Lähteenmäki, Dufva* (1998).
- Leininger, J.* (2004): Amartya Sen. In: *Gisela Riescher* (Hrsg.): Politische Theorie der Gegenwart in Einzeldarstellungen von Adorno bis Young. Stuttgart: Kröner.
- Leitner, A., Petzold, H.G.* (2009): Sigmund Freud heute. Der Vater der Psychoanalyse im Blick der Wissenschaft und der psychotherapeutischen Schulen. Wien: Edition Donau-Universität - Krammer Verlag Wien.
- Leitner, E., Petzold, H. G.* (2005): „Dazwischengehen“ – eine Interview mit Hilarion Petzold zum Thema „Engagement und Psychotherapie“ und Integrativen Positionen. www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2005.
- Lévi-Strauss, C.* (1962): La „La pensée sauvage. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C.* (1972): Strukturele Anthropologie, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

- Li, C.* (2003): *The evolutionary origin of language*. New York: Reagan Books, Harper-Collins Publ.
- Li, C., Hombert, J.-M.* (2002): On the evolutionary origin of language, in: *Stamenov, Gallese* (2002) 175-206.
- Linell P.* (1998): *Approaching Dialogue*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins
- Losev, A.* (1990): *Философия имени*. Moskau.
- Losev, A.* (1998): *Имя*. St. Petersburg.
- Lurija, A.R.* (1976b): *Reduktionismus in der Psychologie*. In *Zeier, H.* (hrsg.): *Die Psychologie des 20. Jh.* Zürich: Kindler und in *Zeier, H.* (1984): *Lernen und Verhalten*, Bd. I, *Lerntheorien*. Weinheim: Beltz: 1984, 606-614.
- Lurija, A.R.* (1976b): *The working brain. An introduction to neuropsychology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Lurija, A.R.* (1978): *Zur Stellung der Psychologie unter den Sozial- und Biowissenschaften*. *Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge* 31 (1978), 640-647.
- Lurija, A.R.* (1979): *The making of mind: A personal account of Soviet psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lurija, A.R.* (1982): *Sprache und Bewusstsein*. Köln. *Lurija, A. R.* (1986): *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*. Weinheim: Beltz.
- Lurija, A.R.* (1992/1998): *Das Gehirn in Aktion. Einführung in die Neuropsychologie*. Reinbek: Rowohlt. [6. Aufl. 2001].
- Lurija, A.R.* (1993): *Romantische Wissenschaft*. Reinbek: Rowohlt.
- Lyotard, J.-F.* (1986): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. 2. Aufl., Graz-Wien: Passagen Verlag.
- Lyotard, J.-F.* (1983): *La différence*. Paris: Gallimard.
- Lyotard, J.-F.* (1987): *Der Widerstreit*. München: Fink.
- Maalouf, A.* (1996): *Der Heilige Krieg der Barbaren. Die Kreuzzüge aus der Sicht der Araber*. München: Diederichs.
- Macherey, P.* (2009): *De Canguilhem à Foucault, la force des normes*, Paris, La fabrique editions.
- Makhlin, V.L.* (1997): *Ya I drugoi: K istorii dialogicheskogo printsipia v filologii*. Moskau: Labirint.
- Mayer, H.E.* (1995): *Geschichte der Kreuzzüge*. Stuttgart: Kohlhammer
- Man, P. de* (1989). *Dialogue and Dialogism*. In: *Morson, Emerson* (1989) 105-114.

- Marková, I.* (2003): *Dialogicality and Social Representations. The Dynamics of Mind.* New York: Cambridge University Press.
- Marinoff, L.* (2001): *Más Platón y menos prozac.* Barcelona: Ediciones B. Orig. Plato not Prozac. New York: Harper Collins Publ. 1999.
- Märtens, M., Petzold; H. G.* (2002): *Therapieschäden. Risiken und Nebenwirkungen von Psychotherapie.* Mainz: Grünewald.
- Mattern, J.* (1996): *Paul Ricœur zur Einführung.* Hamburg: Junius.
- Mesnard, J.* (1993): *Les Pensées de Pascal.* Paris: Sedes
- Metzinger, T.* (1995): *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie,* Paderborn: Schönigh.
- Metzinger, T.* (2003): *Being no one,* Cambridge: MIT Press.
- Meyrink, G.* (1916): *Der Kardinal Napellus,* in: Meyrink, G., *Fledermäuse.* Leipzig: Kurt Wolf.
- Michel, P.H.* (1962): *La cosmologie de Giordano Bruno.* Paris.
- Miller, G.* (2000): *The mating mind.* New York: Doubleday.
- Möhle, H.* (1995): *Ethik als scientia practica. Ansätze zu einer philosophischen Grundlegung der Ethik bei Johannes Duns Scotus.* Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF Bd. 44. Münster.
- Moreau-Reibel, J.* (1933): *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire.* Paris: Librairie philosophique J.Vrin
- Moreno, J.L.* (1914): *Einladung zu einer Begegnung.* Wien: Anzengruber.
- Moreno, J.L.* (1946): *Psychodrama, Bd. I, 3. Aufl.* 1964. Beacon: Beacon House.
- Morin, E.* (2001): *L'Humanité de l'humanité. L'identité humaine.* Paris: Seuil.
- Moritz, R.* (1990): *Die Philosophie im alten China.* Berlin-Ost: Deutscher Verlag der Wissenschaften
- Morson, G.S., Emerson, C.* (1990): *Mikhail Bakhtin: Creation of a Prosaics.* Stanford: Stanford University Press.
- Morson, G.S.* (1989): *Rethinking Bakhtin: Extensions and Challenges.* Evanston: Northwestern Univ. Press.
- Moser, S., Petzold, H. G.* (2011): *Euthyme Therapie - Heilkunst und Gesundheitsförderung in asklepiadischer Tradition: ein integrativer und behavioraler Behandlungsansatz „multipler Stimulierung“, Integrative Therapie 4,* Wien: Krammer.

- Moscovici, S. (1961): *La psychanalyse, son image et son public*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (2001): *Social Representations. Explorations in Social Psychology*. New York: New York University Press.
- Mysterud, I. (2003): *Mennesket og moderne evolutionsteori*. Oslo: Gyldendak Akademisk.
- Nagler, N. (2003): Sandor Ferenczi, Schwerpunkttheft. *Integrative Therapie* 1-2.
- Neumann, P.H.A. (1990, Hrsg.): *Religionsloses Christentum und nicht-religiöse Interpretation bei Dietrich Bonhoeffer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Nolte, E. (2000): *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française, italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*. München.
- Oeltze, H.-J. (1993a): Johanna Sieper – Integrative Bildungsarbeit und kreative Medien. In: *Petzold, Sieper, Integration und Kreation*. Paderborn: Junfermann.
- Orange, D.M., Atwood, G.E., Stolorow, R.D. (2001): *Intersubjektivität in der Psychoanalyse: Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis*. Frankfurt: Brandes & Apsel.
- Orth, I. (1993): Integration als persönliche Lebensaufgabe. in: *Petzold, Sieper* (1993a); repr. *Petzold, Orth* (2005), 75-98.
- Orth, I. (1994): Der domestizierte Körper. Die Behandlung beschädigter Leiblichkeit in der Integrativen Therapie. *Gestalt (Schweiz)* 21, 22-36.
- Orth, I. (1996): Leib, Sprache, Gedächtnis, Kontextualisierung. *Gestalt (Schweiz)* 27, 11-17.
- Orth, I. (2002): Weibliche Identität und Leiblichkeit – Prozesse „konvivialer“ Veränderung und Entwicklung – Überlegungen für die Praxis, Düsseldorf/Hückeswagen 2002, FPI-Publikationen. www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm: POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit – 15/2002, auch in *Integrative Therapie* 4, 303-324 und völlig bearbeitet und erweitert in *Petzold, Orth, Sieper* 2010.
- Orth, I., Petzold, H.G. (1990c): Metamorphosen - Prozesse der Wandlung in der intermedialen Arbeit der Integrativen Therapie, in: *Petzold, H.G., Orth, I., 1990a. Die neuen Kreativitätstherapien. Handbuch der Kunsttherapie, 2 Bde.* Paderborn: Junfermann.

- Orth, I., Petzold, H.G. (1998a): Heilende Bewegung - die Perspektive der Integrativen Leib- und Bewegungstherapie. In: Illi, U. Breithecker, D., Mundigler, S. (Hrsg.) (1998): *Bewegte Schule. Gesunde Schule*. Zürich: Internationales Forum für Bewegung (IFB), 183-199.
- Orth I., Petzold H.G. (2008): Leib und Sprache. Über die Poiesis integrativer und kreativer Psychotherapie - Zur Heilkraft von „Poesietherapie“ und „kreativen Medien“. *Integrative Therapie* 1, 99-132.
- Ostermann, R. (1993): Die Freiheit des Individuums. Eine Rekonstruktion der Gesellschaftstheorie Wilhelm von Humboldts. Heidelberg: Campus-Forschung; 709, Online-Ressource
- Papousek, M. (1994): Vom ersten Schrei zum ersten Wort. Bern: Huber.
- Parish, P.J. (1989): *Slavery: history and historians*. New York: Harper & Row
- Pertina, N. (1984): Bakhtin and Buber: Problems of Dialogic Imagination. *Studies in Twentieth Century Literature* 9.1, 13-28.
- Perls, F.S. (1973): *The Gestalt approach, eye witness to therapy*. Ben Lomond: Science and Behaviour Books; dtsh. (1976): *Grundlagen der Gestalttherapie*. München: Pfeiffer.
- Perls, F.S. (1975): *Gestalttherapie und Kybernetik*, *Integrative Therapie* 1, 24-32.
- Perrig, W., Wippich, W., Perrig-Chiello, P. (1993): *Unbewusste Informationsverarbeitung*. Bern: Huber.
- Pétrément, S. (2007): *Simone Weil. Ein Leben*. Leipzig: Universitätsverlag.
- Petzold, E. (1853): *Beiträge zur Landschafts-Gärtnerei*. Jena: F. Frommann.
- Petzold, E. (1853) *Zur Farbenlehre der Landschaft*. Jena. Reprint: Hrsg. Roger M. Gorenflo: *Beiträge zur Landschaftsgärtnerei Bd. 2.*, Rüsselsheim: Brün.
- Petzold, E. (1874): *Fürst Hermann von Pückler-Muskau in seinem Wirken in Muskau und Branitz, sowie in seiner Bedeutung für die bildende Gartenkunst Deutschlands. Eine aus persönlichem und brieflichem Verkehr mit dem Fürsten hervorgegangene biographische Skizze*. Leipzig: Weber.
- Petzold, H. G.: Alle Arbeiten von Hilarion G. Petzold und Mitautoren finden sich unter: Petzold, H.G. (2006): „Gesamtbibliographie Hilarion G. Petzold 1958 – 2005. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 1/2006/2010.
- Petzold, H.G. (1974II): *Leben und Werk von Vladimir N. Iljine*. *Kyrios* 4, 253-272.
- Petzold, H.G. (1968IIa): *Gottes heilige Narren*. *Hochland* 2, 1968, 97-109.

- Petzold, H.G. (1969If):* Leben und Werk von Otto Marx (1887-1963). Gedanken zum „Plein-air“ am Niederrhein. *Das Tor* 10, Düsseldorf, 203-213.
- Petzold, H.G. (1977II):* Zur Frömmigkeit der heiligen Narren. In: Die Einheit der Kirche. Festschrift für Peter Meinhold, hrsg. v. Lorenz Hein. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 140-153.
- Petzold, H.G. (1996j):* Identitätsvernichtung, Identitätsarbeit, "Kulturarbeit" - Werkstattbericht mit persönlichen und prinzipiellen Überlegungen aus Anlaß der Tagebücher von *Victor Klemperer*, dem hundertsten Geburtstag von *Wilhelm Reich* und anderer Anstöße. *Integrative Therapie* 4, 371-450.
- Petzold, H.G. (2000a):* Eine „Grundregel“ für die Integrative Therapie als Verpflichtung zur Transparenz und Anstoß, „riskanter Therapie“, Fehlern und Ungerechtigkeiten in der Psychotherapie entgegenzuwirken. Vortrag an der EAG, Düsseldorf/Hückeswagen Mai 2000. Bei www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm – Polyloge: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit – 12/2001.
- Petzold, H. G. (2003g):* Lebensgeschichten erzählen. Biographiearbeit, narrative Therapie, Identität. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G. (2008b):* „Mentalisierung“ an den Schnittflächen von Leiblichkeit, Gehirn, Sozialität: „**Biopsychosoziale Kulturprozesse**“. Geschichtsbewusste Reflexionsarbeit zu „dunklen Zeiten“ und zu „proaktivem Friedensstreben“ – ein Essay. Bei: www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für Psychosoziale Gesundheit* – 28/2008. Und in: *Thema. Pro Senectute* Österreich, Wien/Graz, **Geschichtsbewusstsein und Friedensarbeit** - eine intergenerationale Aufgabe. Festschrift für Prof. Dr. Erika Horn S. 54 - 200.
- Petzold, H. G. (2009a):* Evolutionäres Denken und Entwicklungsdynamiken im Feld der Psychotherapie - Integrative Beiträge durch inter- und transtheoretisches Konzeptualisieren. Hommage an Darwin. Bei www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2009, erw. von *Integrative Therapie* 4, 2008m, 356-396
- Petzold, H.G. (2009c):* Körper-Seele-Geist-Welt-Verhältnisse in der Integrativen Therapie. Der „Informierte Leib“, das „psychophysische Problem“ und die Praxis. *Psychologische Medizin* 1 (Graz) 20-33.

- Petzold, H.G. (2009d): „Macht“, „Supervisorenmacht“ und „potentialorientiertes Engagement“. Überlegungen zu vermiedenen Themen im Feld der Supervision und Therapie verbunden mit einem Plädoyer für eine Kultur „transversaler und säkular-melioristischer Verantwortung“. Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - - *Supervision: Theorie – Praxis – Forschung. Eine interdisziplinäre Internet-Zeitschrift* – 4, 2009.*
- Petzold, H. G. (2009k): Transversale Erkenntnisprozesse der Integrativen Therapie für eine Ethik und Praxis „melioristischer Humantherapie und Kulturarbeit“ durch Multi- und Interdisziplinarität, Metahermeneutik und „dichte Beschreibungen“ Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 15/2009; repr. in: *Petzold, H.G., Sieper, J. (2011): Menschenliebe heilt. Altruismus und Engagement. Potentialorientierte Psychotherapie. Die Aktualität des HENRY DUNANT 1828 – 1910. Wien: Krammer.**
- Petzold, H. G. (2010b): Gesundheit, Frische, Leistungsfähigkeit – Potentialentwicklung in der Lebensspanne durch „Integratives Gesundheitscoaching“. In: *Ostermann, D., Gesundheitscoaching. Wiesbaden VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 9-26 und POLYLOGE 11/2010.**
- Petzold, H. G. (2010e): Gewissensarbeit in: *Petzold, H. G., Orth, I. Sieper, J. (2010): Gewissensarbeit, Weisheitstherapie, Geistiges Leben als Themen moderner Psychotherapie. Wien: Krammer, S. 115-188.**
- Petzold, H. G. (2010f): Sprache, Gemeinschaft, Leiblichkeit und Therapie“ Materialien zu polylogischen Reflexionen, intertextuellen Collagierungen und melioristischer Kulturarbeit – Hermeneutica. Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 7/2010.*
- Petzold, H.G. (2010k): Was uns „am Herzen liegt“ in der Integrativen Therapie und in der therapeutischen Seelsorge. - Über sanfte und heftige Gefühle, „leibhaftiges geistiges Leben“ und mitmenschliches Engagement. Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2010. Gekürzte Fassung in: Hilarion G. Petzold: Integrative Therapie und therapeutische Seelsorge - was ihnen "am Herzen liegt". Über sanfte Gefühle, "leibhaftiges geistiges Leben" und mitmenschliches Engagement. In: Räume des Aufatmens.*

- Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung. Festschrift zu Ehren von Karl Heinz Ladenhauf. Hrsg. v. *Maria Elisabeth Aigner, Rainer Bucher, Ingrid Hable, Hans-Walter Ruckenbauer*. Wien: LIT-Verlag 2010. (= Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse. Bd. 17.) S. 460-497.
- Petzold, H. G.* (2011g): Die heilende Kraft der Landschaft. Integrative Naturtherapie, Gartentherapie und Ökopsychosomatik. (in vorber.) Schwerpunktheft *Integrative Therapie* 3, Wien: Krammer.
- Petzold, H. G., Horn, E., Müller, L.* (2010): HOCHALTRIGKEIT – Herausforderung für persönliche Lebensführung und biopsychosoziale Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag.
- Petzold, H.G., Josić, Z., Erhardt, J.* (2003): Integrative Familientherapie als „Netzwerkintervention“ bei Traumabelastungen und Suchtproblemen bei www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm. *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 03/2003 und bearb. in: *PETZOLD, H.G., SCHAY, P., SCHEIBLICH, W.* (2005): Integrative Suchttherapie. Bd. II. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Petzold, H.G., Orth, I.* (2004b): „Unterwegs zum Selbst“ und zur „Weltbürgergesellschaft“ - „Wegcharakter“ und „Sinndimension“ des menschlichen Lebens - Perspektiven Integrativer „Kulturarbeit“ - Hommage an Kant, Europäische Akademie für Psychosoziale Gesundheit, Hückeswagen.. Ergänzt in: *Petzold, H.G., Orth, I.* (2005a): Sinn, Sinnerfahrung, Lebenssinn in Psychologie und Psychotherapie. 2 Bände. Bielefeld: Edition Sirius beim Aisthesis Verlag. S. 689-791 und in *POLYLOGE* 9, 2009.
- Petzold, G.H., Orth, I., Sieper, J.* (2008a): Der lebendige „Leib in Bewegung“ auf dem WEG des Lebens – Chronotopos - Über Positionen, Feste, Entwicklungen in vielfältigen Lebensprozessen. Zum Jubiläum: 25 Jahre EAG – 40 Jahre Integrative Therapie. *Integrative Therapie* 3, 255-313.
- Petzold, H. G., Orth, I. Sieper, J.* (2010a): Gewissensarbeit, Weisheitstherapie, Geistiges Leben - Themen und Werte moderner Psychotherapie. Wien: Krammer.
- Petzold, H. G., Orth, I. Sieper, J.* (2010b): „Sorge um das Ganze“- Überlegungen zu Fragen der Orientierung und der Haltung im Felde der Psychotherapie heute. In; *Petzold, H. G., Orth, I. Sieper, J.* (2010a).

- Petzold, H. G., Orth-Petzold, S.* (2010): Über Rollentypologien und Verhalten in der therapeutischen Praxis – Kommentar zur Behandlungspraxis. In *Behandlungsjournal Gabriele Groß-Prangenberg*. *Behandlungsjournale* Jg. 2010. <http://www.fpi-publikation.de/behandlungsjournale/index.php>.
- Petzold, H. G., Orth, I.* (2011): „Genderintegrität“ – ein neues Leitparadigma für Supervision und Coaching in vielfältigen Kontexten. In: *Abdul-Hussain, S.* (2011): *Genderkompetente Supervision*. Wiesbaden: VS Verlag. (im Druck).
- Petzold, H.G., Sieper, J.* (2008a): *Der Wille, die Neurobiologie und die Psychotherapie*. 2 Bände. Bielefeld: Sirius.
- Petzold, H. G., Sieper, J.* (2011): *Menschenliebe heilt. Altruismus und Engagement. Potentialorientierte Psychotherapie - Die Aktualität des HENRY DUNANT 1828 – 1910*. Wien: Krammer.
- Petzold, Hugo* (1936): *Leiden und Zeugnis des russischen Volkes. Rosenkreuzer Zeitschrift* 4. Seeheim.
- Petzold-Heinz, I.* (1952): *Luthergeschichten*. Gütersloh: Rufer- Verlag.
- Petzold-Heinz, I.* (1957): *Der Helfer der Verwundeten. Aus Kindheit und Leben von Henry Dunant*. Möckmühl: Aue Verlag.
- Petzold-Heinz, I.* (1962): *Friede ernährt, Unfriede verzehrt: Luther und die Grafen von Mansfeld*. Lahr: St. Johannis-Druckerei.
- Pinker, S.* (1994): *The language instinct: How the mind creates language*. New York: William Morrow.
- Pomeau, R.* (1995): *Voltaire et son temps*, 2 Bde. Paris: Flammarion
- Popper, K.R.* (1972): *Objective knowledge. An evolutionary approach*, Oxford: Oxford University Press; *dtsch. Objektive Erkenntnis – Ein evolutionärer Entwurf*. Hamburg: Hoffmann & Campe (1974, 1984)
- Popper, K.R.* (1980⁶): *Die offene Gesellschaft und Feinde*. München: Franke.
- Rafferty, E. C.* (2003): *Apostle of Human Progress. Lester Frank Ward and American Political Thought, 1841/1913*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Raulet, G.*(1976): *Utopie - marxisme selon Ernst Bloch*. Paris: Payot
- Raulet G.*(1982): *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme. Ernst Bloch ou le projet d'une autre rationalité*. Paris : Klincksieck
- Rawls, J.* (1971): *A Theory of Justice*. Cambridge Mass.: Harvard University
- Rawls, J.* (1993): *Political Liberalism*. New York: Cambridge University Press

- Rawls, J.* (1997): The Idea of Public Reason Revisted, *The Univ, of Chicago Law Review*, 64, 765-807.
- Reutter, A. U., Ruffer, A.* (2004): Frauen leben für den Frieden. Die Friedensnobelpreisträgerinnen von Bertha von Suttner bis Shirin Ebadi. Piper-Verlag, München.
- Rohde, M.* (1988): Von Muskau bis Konstantinopel. Eduard Petzold ein europäischer Gartenkünstler, Dresden: Verlag der Kunst,
- Rhode-Dachser, C.* (2003): Interview. Psychoanalyse und Persönlichkeitsstörungen. Bestätigungen durch die Neurowissenschaften. *Deutsches Ärzteblatt für psychologische Psychotherapeuten und Kinder- und Jugendlichenpsychotherapeuten* 9, 416-417.
- Richerson, P.J., Boyd, R.* (2005). Not by genes alone. How culture transformed human evolution. Chicago: University of Chicago Press.
- Richter, W.* (1971): Der Wandel des Bildungsdenkens. Die Brüder von Humboldt, das Zeitalter der Bildung und die Gegenwart. Historische und Pädagogische Studien. Berlin: Colloquium Verlag
- Ricken, F.* (1998): Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie. Stuttgart : Kohlhammer
- Ricœur, P.* (1965): De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris, Seuil [dt.: (1969) Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Ricœur, P.* (1976): Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth, Texas: Christian University Press.
- Ricœur, P.* (1981): Hermeneutics and the human sciences. Essay on language, action and interpretation. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricœur, P.* (1983): Temps et récit, Vol. 1, Paris: Gallimard; dtsh. (1988): Zeit und Erzählung, Bd. 1. München: Fink.
- Ricœur, P.* (2000) La memoire, l'histoire, l'oubli. Paris: Seuil; dtsh. München: Fink [2004].
- Ricœur, P.* (2002): Geschichtsschreibung und Repräsentation der Vergangenheit. Münster: Lit.
- Riesenberger, D.* (1992): Für Humanität in Krieg und Frieden. Das Internationale Rote Kreuz 1863 -1977. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Roberts, M.* (1989): "Poetics Hermeneutics Dialogics: Bakhtin and Paul de Man." In: *Morson, Emerson* (1989), 115-134.

- Rønnestad, M. H., Orlinsky, D. (2005): Therapeutic work an professional development: Main findings and practical implications of a long-term-international study, *Impuls. Tidsskrift for Psykologie*, Oslo 2, 20-24.
- Rosa, D. (2001): Thanks Carl. München: EHAPA.
- Rossi, P. (1974²): Dalla magia alla scienza. Turin: Einaudi
- Russel, B. (1964): Probleme der Philosophie, Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Salvesbergh, G.J.P. (1993): The development of coordination in infancy. North Holland: Elsevier Science Publishers.
- Saussure, F. de (1916): Cours de linguistique générale. Lausanne/Paris. Payot [Neuauf. Paris 1985].
- Scherer, G. (2001): Die Frage nach Gott. Philosophische Betrachtungen. Darmstadt: Primus Verlag
- Scherer, K. (1990): Psychologie der Emotionen, Enzyklopädie der Psychologie, Bd. III. Göttingen: Hogrefe.
- Schiavone, M. (1957): Problemi filosofici in Marsilio Ficino. Mailand: Marzorati
- Schildt, H. (1987): Maximilian Friedrich Weyhe und seine Parkanlagen, Düsseldorf: Triltsch Verlag.
- Schlögl, H.A. (1992): Amenophis IV. Echnaton. Reinbek: Rowohlt.
- Schmid, W. (1995): Selbstsorge. Zur Biographie eines Begriffes. In: *Endreß, M.* (Hg.): Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Frankfurt a. Main: Suhrkamp, S. 98-129.
- Schmid, W. (1998): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Schmid, W. (1999): Philosophie der Lebenskunst. Frankfurt a. Main.: Suhrkamp.
- Schöttker, D. (2007): Walter Benjamin. Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Kommentar. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schuch, H.W. (1990a): Über Persönliches im Werk von Sandor Ferenczi. *Integrative Therapie* 1-2, 134-152.
- Schuch, W. (2000): Grundzüge eines Konzepts und Modells Integrativer Psychotherapie, *Integrative Therapie* 2, 145-202.
- Schuch, W. (2001): Geschichte und Psychotherapie. Chronosophische und Diskursanalytische Vorüberlegungen zur Geschichte und Mythologie der Psychotherapie aus integrativer Perspektive, *Gestalt* 41, S. 3-27.

- Schumacher, L. (2001): Sklaverei in der Antike. München: Beck
- Sellier, P. (1970): Pascal et St. Augustin. Paris: Armand Colin
- Sen, A. (1992): Ökonomische Ungleichheit. Frankfurt: Campus-Verlag.
- Sen, A. (2000): Ökonomie für den Menschen. Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft. München: Hanser.
- Sennett, R. (1987): Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt a. Main: Fischer.
- Sennett, R. (2002): Respekt im Zeitalter der Ungleichheit. Berlin: Berlin Verlag.
- Sieper, J. (1985): Bildungspolitische Hintergrunddimensionen für Integrativ-agogische Arbeit an FPI und FPA, *Integrative Therapie* 3/4, 340-359.
- Sieper, J. (2001): Das behaviorale Paradigma im „Integrativen Ansatz“ klinischer Therapie, Soziotherapie und Agogik: Lernen und Performanzorientierung, Behaviourdrama, Imaginationstechniken und Transfertraining. *Integrative Therapie* 1, 105-144.
- Sieper, J. (2005a): Lexikonstichwort Hilarion Petzold. In: *Stumm et al. (2005)*.
- Sieper, J. (2005a): Lexikonstichwort Ilse Orth. In: *Stumm et al. (2005)*.
- Sieper, J. (2006): „Transversale Integration“: Ein Kernkonzept der Integrativen Therapie - Einladung zu ko-respondierendem Diskurs. *Integrative Therapie*, Heft 3/4 (2006) 393-467 und erg. in: *Sieper, Orth, Schuch (2007) 393-467*.
- Sieper, J., Petzold, H. G. (1965): Sprialmotive, Skizzen, Überlegungen, Materialien. Seminarpapier. Seminar Prof. Dr. Vladimir N. Iljine, Institut St. Denis, Paris.
- Sjøberg, J. (2005): Hvorfor inkluderes egentherapi og selverfaringer i psykoterapiutdanningene i Norsk Forbund for Psykoterapie? *Impuls. Tidskrift for Psykologie*. Oslo 2, 69-74.
- Slesinski, R. (1984): A Metaphysics of Love. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press
- Smolitsch, I. (1988): Leben und Lehre der Starzen. Freiburg i. Breisg.: Herder.
- Sölle, D. (1975): Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen. Stuttgart: Kreuz.
- Sölle, D. (1986): Atheistisch an Gott glauben. 2. Aufl., München: dtv
- Sölle, D. (1989): O Grün des Fingers Gottes. Texte von Hildegard von Bingen, Wuppertal: Hammer.
- Sölle, D. (1999): Mystik und Widerstand. München: Piper.
- Spitzer, M. (2002): Lernen. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag.

- Staemmler, F.M. (1994): Kultivierte Unsicherheiten – Gedanken zu einer gestalttherapeutischen Haltung, *Integrative Therapie* 20/3, 272-288.
- Staemmler, F. M. (2005): „Der eine braucht die andere – Dialog und Interpretation in der Gestalttherapie, *Gestalt* 54, 4-17.
- Stamenov, M.I., Gallese, V. (2002): *Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Steffe, A.M. (1989): *Die Hugenotten. Die Macht des Geistes gegen den Geist der Macht*. Gernsbach: Verlag Casimir Katz
- Straub, S. (2001): *Wenn Worte durchbrechen Kreative Schreib- und Erzählmöglichkeiten in Therapie und Persönlichkeitsentwicklung – ein integrativer Ansatz in Theorie und Praxis*. 2 Bd. Münster: Edition „Am Rand“.
- Stumm, G. et al. (2005): *Personenlexikon der Psychotherapie*. Wien: Springer.
- Stumm, G., Pritz, F. (2000): *Wörterbuch der Psychotherapie*. Wien: Springer.
- Teilhard de Chardin, P. (1955): *Le Phénomène Humaine*. In: *Œuvres de Teilhard de Chardin*, t. I. Paris : Editions Bellarmin
- Teilhard de Chardin, P. (1962): *Der geistige Bereich*. Neuübers. (1969): *Der göttliche Bereich*. Olten: Walter.
- Teilhard de Chardin, P. (1976): *La Cœur de la Matière*. In: *Œuvres de Teilhard de Chardin*, t. XIII. Paris. Editions Bellarmin
- Tiedemann, P. (1993): *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Todorov, T. (1984a): "A Dialogic Criticism?" *Raritan* 4, 64-76.
- Todorov, T. (1984b): *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Trans. Wlad Godzich. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- Trabant J. (1986): *Apelotes oder Der Sinn der Sprache*. Wilhelm □ von Humboldt
Sprach-Bild. München: Fink
- Trubachev, Higumen Adronik (1998), *Teoditseia i antropoditseia v tvorchestve sviashchennika Pavla Florenskogo*, Tomsk: Vodolei.
- Turkle, S. (1998): *Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet*, Reinbek: Rowohlt.
- Ukhtomsky, A.A. (1978): *Izbrannye Trudy*. Moskau: Nauka.
- Vollmer, S. (1975): *Evolutionäre Erkenntnistheorie*. Stuttgart: Hirzel.
- Vorgrimler, H. (2000): *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*. Neuauflage. Kevelaer: Butzon & Bercker
- Vos, A. (2008): *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh, Edinburgh

- University Press.
- Vygotsky, L. (1978): *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Hrsg. M. Cole et al. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Wade, I.O. (1969): *The intellectual development of Voltaire*. Princeton: University Press
- Waldenfels, B. (1971): *Das Zwischenreich des Dialogs*. Den Haag: Nijhoff.
- Wasmuth, E. (1962): *Der unbekannte Pakal*. Regensburg.
- Weil, S. (1947): *La Pesanteur et la Grâce*. (Auszüge der *Cahiers* 11, Marseille Okt.. 1940 bis April 1942, Vorwort *Gustave Thibon*, Paris: Plon.
- Weil, S. (1950): *La connaissance surnaturelle*, 1. Ausg. Hrsg. von *Albert Camus*. Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1951): *La Condition ouvrière*. Paris: Gallimard; rééd. 2002.
- Weil, S. (1960): *Écrits historiques et politiques*, Paris: Gallimard.
- Weil, S. (1978): *Fabrikstagebuch und andere Schriften zum Industriesystem*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Weil, S. (1987): *Unterdrückung und Freiheit*. Politische Schriften. Frankfurt; Zweitausendeins.
- Weil, S. (1988ff): *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la direction de *André-A. Devaux* et *Florence de Lussy*. Paris: Gallimard, 1988ff. (Bisher 10 Bände).
- Weil, S. (2011): *Krieg und Gewalt*. Essays und Aufzeichnungen. Zürich: diaphanes.
- Welsch, W. (1987): *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim: VCH Acta humaniora.
- Welsch, W. (1995): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept transversaler Vernunft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Welsch, W. (2000): *Praktische und ästhetische Aspekte transversaler Vernunft*. In: *Schönherr-Mann. H.-M.: Ethik des Denekens*. München: Fink.
- Wertsch, J.V. (1985): *The Semiotic Mediation of Mental Life: L.S. Vygotsky and M.M. Bakhtin*. In: *Mertz, E., Parmentier, R. J.: Semiotic Mediation: Sociocultural and Psychological Perspectives*. Orlando, FL: Academic Press, S. 49-71.
- Wicki, M. (1983): *Simone Weil. Eine Logik des Absurden*. Bern: Haupt.
- Wilms, H. (1917): *Aus mittelalterlichen Frauenklöstern - Mit zehn Bildern von Raymundus van Bergen O. Pr.* Freiburg: Herder.
- Wilms, H. (1923): *Das Beten der Mystikerinnen*. Dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster zu Adelhausen, Diesenhofen, Engeltal, Kirchberg Ostenbach, Töß, Unterlinden und Weiler. Freiburg: Herder.

- Wimmer, R.(2009): Simone Weil. Person und Werk. Freiburg: Herder.
- Wippermann, ~~(1997)~~ (1997): Faschismustheorien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Yates, F.A. (1964): Giordano Bruno and the hermetic tradition. Chicago: Routledge
- Ziegler, A.J. (1983): Wirklichkeitswahn. Die Menschheit auf der Flucht vor sich selbst, Zürich: Schweizer Spiegel.
- Žižek, S. (2005): Die politische Suspension des Ethischen, Frankfurt: Suhrkamp.
- Zundel, R. (1987): Hilarion Petzold – Integrative Therapie. In: Zundel, E., Zundel, R. (1987): Leitfiguren der Psychotherapie. München: Kösel. 191-214 und in: Petzold, H. G., Sieper, J. (1993): Integration und Kreation. Paderborn. Junfermann.

TEIL II – KURZPORTRAITS WICHTIGER REFERENZ- THEORETIKERINNEN DER INTEGRATIVEN THERAPIE

**Hannah Arendt – Protagonistin einer „politischen Philosophie“,
Referenzautorin der Integrativen Therapie für eine „politische Therapeutik“**

Arendt, Hannah (14.10.1906, Hannover - 4.12.1975, New York City) - wohl die bedeutendste Philosophin des 20. Jahrhunderts, deren Werk Philosophie, politische Theorie und Reflexion über das jüdische Schicksal in sich vereint.

STATIONEN IHRES LEBENS

Johanna (Hannah) Arendts „exponierte Biographie“ beginnt, als sie als einziges Kind des Ingenieurs Paul Arendt und seiner Frau Martha (geb. Cohn) am 14.06.1906 zur Welt kommt. Die politische Ausrichtung des Elternhauses ist sozialdemokratisch und von einem typisch deutsch-jüdischen assimilierten Milieu geprägt. Ihre Schulzeit verbringt Arendt in Königsberg und in Berlin, dann studiert sie Philosophie,

protestantische Theologie und griechische Philologie an den Universitäten Marburg, Heidelberg und Freiburg (u.a. bei *Husserl*, *Bultmann* und *Heidegger*). 1928 promoviert sie bei *Jaspers* über den „Liebesbegriff bei Augustinus“. Ihre 1929 geschlossene Ehe mit Günter Stern dauert bis 1937. Nach ihrer Untergrundtätigkeit für die deutschen Zionisten und kurzzeitiger Inhaftierung flüchtet Arendt 1933 von Berlin nach Paris. In den Jahren 1933-1937 leistet sie vielerlei „Sozialarbeit“ im Rahmen zionistischer Initiativen. 1936 begegnet sie Heinrich Blücher. Sie heiratet ihn 1940 und lebt mit ihm bis zu seinem Tod 1970. 1940 wird Arendt in Frankreich interniert. Nach der Flucht folgt 1941 die Emigration (mit Mann und Mutter) nach New York. Dort arbeitet Arendt für die Zeitschriften „Aufbau“ und „Partisan Review“. 1944 bis 1946 ist sie als Forschungsleiterin der „Conference on Jewish Relations“ tätig, und zwischen 1946 und 1948 als Lektorin beim Schocken-Verlag. In den Jahren 1948 – 1952 ist sie Geschäftsführerin der „Jewish Cultural Reconstruction“. 1950 erscheint ihr Hauptwerk „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“. 1951 nimmt sie die US-Staatsbürgerschaft an. Von 1952 bis 1962 betreibt Arendt freie wissenschaftliche Arbeit: Es folgen Vortragsreisen und Gastprofessuren nach und in Europa (auch Israel). 1961 arbeitet sie als Reporterin für den „New Yorker“ beim Eichmann-Prozess in Israel. 1963 ist sie als Professorin für politische Philosophie an der Universität von Chicago tätig und 1967 an der New York School for Social Research in New York. 1968 wird Arendt Vizepräsidentin des Institute for Arts and Letters und 1973 Vorstandsmitglied im amerikanischen PEN-Zentrum. Sie nimmt zahlreiche Ehrungen entgegen, darunter 1959 den Lessing-Preis der Stadt Hamburg, 1967 den Sigmund Freud - Preis, 1975 den Sonneg-Preis der dänischen Regierung. Am 4. Dezember 1975 stirbt Hannah Arendt in New York City. Ihr 30-jähriger Todestag war Anlass für diesen Artikel.

WERK UND WIRKUNG

Das Werk *Arendts* lässt sich am besten als „politische Philosophie“ bezeichnen. Hannah Arendt entwickelt einen enthusiastischen Begriff der Politik als das Einzige, was die Menschen zu einem Gemeinsamen zusammenbringen kann. *Arendts* politische Philosophie entspringt der (bitteren) Erfahrung, nicht der weltlosen Spekulation, und ist Antwort auf die abendländische Sinnkrise.

Bereits in ihrer von *Jaspers* betreuten Heidelberger Dissertation (1928) über *Augustinus* („Der Liebesbegriff bei Augustin“, 1929, 2003) ist ihre eigenste

Entdeckung als Rohdiamant vorhanden: ihre Philosophie des Anfangens im Zeichen der „Natalität“ („Das Wunder der Geburt“). Hier wird – auch für die Psychotherapie – eine äußerst bedeutsame Wende von der Mortalitäts- zur Natalitätsphilosophie vollzogen. Mit den Worten *Augustins*: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“.

Sie legt *Augustinus* nicht theologisch, sondern existenzphilosophisch aus: Sich selber zur Frage werden in Augustinischen Kontexten: „Geburt“, „Konflikt“ (ein Aspekt, den *Freud* besonders herausgearbeitet hat) und der „Nächste“. In *Lévinasscher Nähe* (*Haessig, Petzold 2004a*) findet *Arendt* „eine Liebe für den Anderen“; einen erneuerbaren, un-endlichen Sinn des Nächsten, eine Liebe, die später als „Liebe zur Welt“ politische Bedeutung erhalten wird, ein politisches Programm mit einer therapeutischen Seite: Politische Philosophie hat den Auftrag sich zu engagieren, damit die Welt heiler werde. Das ist das Programm einer politischen Therapeutik, mit dem eine politische Dimension auch in Therapie getragen wird (*Regner 2005*), das ein neues Zeit und Geschichtsbewusstsein verlangt, um die therapeutischen Individualisierungstendenzen zu überschreiten, indem man sich bewusst werden muss: Individuelles und Kollektives sind in Biographie und Historizität verschränkt. Unter den zahllosen Psychotherapieschulen sind nicht viele, die eine solche politische Bewusstheit als Programm oder im Programm haben, die sich *Arendts* Engagement für Gerechtigkeit und Menschenrechte zu eigen gemacht haben. Die Integrative Therapie zählt zu diesen Ansätzen, die ein explizites Gerechtigkeitsmodell theoretisch und praxeologisch entwickelt haben, ausgehend von der Arbeit mit Folter- und Traumaopfern (*Petzold 1986b, 2004I*). Für eine politische Therapeutik ist Zeitbewusstsein unerlässlich, weil damit die Erinnerung an all das, was „nicht vergessen werden darf“, verbunden ist. Der *Augustin*-Bezug, seine Zeit-Theorie bietet hier einen guten Boden: „Quid es tempus ..., wenn niemand mich fragt, weiss ich es, wenn ich es dem Fragenden erklären soll, weiß ich es nicht“. In diesem Konzept der erlebten Zeit/Erlebniszeit in den *Confessiones*, das auch die Integrative Therapie aufgegriffen hat (*Petzold 1991o*), wird Zeit biographisch, ja entwicklungspsychologisch verortet, zugleich aber steht diese Zeit eines jeden Menschen in der Universalgeschichte. Die *Confessiones* sind überdies ein Werk, das zum Thema Bewusstes/Unbewusstes zu konsultieren ist; es stellt ein wesentliches frühes Dokument einer Selbstanalyse dar – diese ist keine Erfindung *Freuds*. Die „Bekanntnisse“ sind ein Dokument brennender

Wahrheits- und Gerechtigkeitssuche, und das ist es wohl, was *Hannah Arendt* angesprochen hatte.

Arendts „weiblich-geniale“ Strukturanalyse in ihrer berühmten Totalitarismusstudie, „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (1951), legt nicht den Gehalt, sondern die Funktion der Ideologie offen. Sie analysiert Nationalsozialismus und den Stalinismus als Folgeerscheinungen von Antisemitismus und Imperialismus. *Arendt* fügt ihrer Diagnose die bereits vorliegenden *Marx*schen Analysen des „überflüssigen Kapitals“ und der „überflüssigen Arbeitskraft“ die der „überflüssigen Menschen“ hinzu. Das eigentliche Skandalon ist für sie, in Anlehnung an *Jaspers* (1948), die massenhafte Erzeugung kommunikativer Ohnmacht. Im Unterschied zu *Heidegger* sieht sie den Kern einer befreienden „Fürsorge“ in einer gewaltlosen, unversehrten Intersubjektivität, jedoch teilweise unter Beibehaltung von *Heideggers* (1926) Daseinsanalyse, darin z.B. die „Diktatur des Man“. *Habermas* (1981) lernt von *Arendt*, „wie eine Theorie des kommunikativen Handelns anzugehen ist“. Eine wichtige psychotherapierelevante Auseinandersetzung mit intersubjektiven Kommunikationskonzepten, insbesondere mit dem *Habermas*schen herrschaftsfreien Diskursmodell (das letztlich das Problem der Macht/Herrschaft vermeidet durch die kontrafaktische Annahme eines herrschaftsfreien Raumes des Diskurses), wurde von *Hilarion Petzold* (1978c/2003a) geführt, der *Zwischenleiblichkeit* und sinnhaften, narrationsgeschöpften „Sinn bzw. Sinne“ (*Bakhtin, Marcel, Merleau-Ponty, Ricœur*) für jegliche wirkliche umfassende menschliche Kommunikation als affektgetönte leibliche Begegnung in einem „gesichterten Konvivialitätsraum“ (idem 2000a) für unabdingbar erklärt und affirmiert, dass diese Möglichkeit der Beziehungs- und Sinnkonstitution engagiert zu verteidigen ist, also politisches Engagement erfordert, an jeder Stelle, wo man steht, z. B. auch in der psychotherapeutischen und psychosozialen Praxis (*Leitner, Petzold* 2005b). Das ist eine Position im Sinne der Lebenspraxis und des Werkes von *Hannah Arendt*. Ihre auf die Situation von Flüchtlingen und auf die Menschenrechte ausgerichtete Position, ihr Plädieren für das „**Recht, Rechte zu haben**“, muss ausgeweitet werden auf jede Situation, in der Menschen ausgeliefert sind und ihrer Rechte beraubt werden. Psychiatrie und Altenheime sind für solche Situationen zum Teil extreme Beispiele (*Breitscheidel* 2005; *Petzold, Müller* 2005). *Regner* (2005) hat deutlich gemacht, wie viel die Integrative Therapie – besonders in ihrer Arbeit mit Traumaopfern – *Arendt* verdankt. Sicher steht die integrative, „desillusionierte aber hoffnungsvolle Anthropologie“

(Petzold 1996j) mit dem Konzept der „Banalität des Bösen“ von Arendt (1986) in Übereinstimmung, denn die Denkerin setzt trotz dieses bitteren Befundes in ihrer „politischen Philosophie“ auf die „*Handelnden der Zukunft*“, die allerdings für ihr Handeln eines „normativen Empowerments“ (Regner 2005) bedürfen, und dafür bieten die Texte von Adorno, Arendt, Bourdieu, Levinas, Ricoeur oder Shklar, unverzichtbares Material.

Trotz fehlender gegenseitiger Rezeption zwischen Arendt und Adorno entstehen bei ihnen Mitte der vierziger Jahre parallele Einsichten, z. B. über den „Fortschritt der barbarischen Beziehungslosigkeit“ (Auer, Rensmann, Wessel, 2003). Die totale Herrschaft erscheint im Wesentlichen als Produkt und politische Umsetzung der universellen modernen Erfahrungslosigkeit, als Konsequenz aus den Massenphänomenen der Vereinzelung, Verlassenheit und Weltlosigkeit. Wenn Handeln immer weniger Aussicht hat, die steigende Flut des Sich-Verhaltens einzudämmen, breiten sich Langeweile und Lebensüberdruß aus.

Arendts Einschätzungen lassen sich mit modernen Macht-Systemtheorien in der Beobachtung des selbstbezogenen und deshalb umweltblinden Wachstums verbinden.

Wichtige Merkmale totaler Herrschaft: Kein Mitgefühl, Prinzip der Isolierung, vollendete Sinnlosigkeit, Überflüssig-machen des Menschlichen, fehlende Öffentlichkeit, Strukturlosigkeit, u.a. korrelieren markant psychologisch mit den in der Integrativen Therapie auf dem Boden der Psychotherapieforschung ausgearbeiteten vierzehn Heilfaktoren (Petzold 2003a). Wichtige Feststellung Arendts: „Jede Neutralität, ja, jede spontan dargebrachte Freundschaft ist vom Standpunkt einer totalen Beherrschung genauso gefährlich wie klare Feindschaft, eben weil Spontaneität als solche in ihrer Unberechenbarkeit das grösste Hemmnis der totalen Herrschaft über den Menschen ist“ (1951).

Folgerichtig sind Arendts Fragestellungen nach Beteiligung und Verantwortlichkeit des „Personals“ der totalitären Herrschaft, für sie exemplarisch am Fall des bürokratisch- spießigen Verwaltungsmassenmörders *Eichmann*.

Die Sprache des „Hanswurstes *Eichmann*“ war ein klischeehaftes Beamtendeutsch (*Eichmann*: „Amtssprache ist meine einzige Sprache“). Es mangelte ihm völlig an Vorstellungskraft, was Arendt als „Gedankenlosigkeit“ bezeichnet. Hier zeigt sich ein Bild des Bösen, das eine weitere Nachfrage auf seine Sinnhaftigkeit hin erübrigt: Es ist so „*banal*“ geworden, dass vor ihm das Wort versagt und das Denken an seiner

Sinnlosigkeit zu scheitern droht (1986, 2001). *Petzold* formulierte in diesem Zusammenhang das Konzept eines „Abersinns“ als die systematisch in einer sinistren Sinnhaftigkeit praktizierte Gewalt und Grausamkeit, die in den Bann schlägt und Mittäter produziert (*Petzold, Orth* 2005). *Arendts* Berichterstattung und Hinweise auf die „Fügsamkeit der Opfer“ und die organisatorische Mithilfe der Judenräte lösen eine heftige Kontroverse aus.

In *Arendts* Denken lassen sich zwei Richtungen erkennen: eine von *Walter Benjamin* inspirierte Methode der fragmentarischen Historiographie und eine Denkrichtung, der die Phänomenologie *Husserls* und *Heideggers* zugrunde liegt, die in „*Vita activa*“ (1958) einfließen. In „*Vita activa*“ kritisiert sie die traditionelle philosophische Bevorzugung einer nicht-tätigen, nur betrachtenden Daseinsweise (*vita contemplativa*) – und auch die von ihr nicht geschätzte Psychoanalyse ist ja eine im geschlossenen Raum des Kabinetts vollzogene, betrachtende Form der Auseinandersetzung mit Problemen. Aber genau hier ergibt sich wieder eine Schnittstelle zum Integrativen Ansatz, welcher Psychotherapie und psychosoziale Praxis auch und wesentlich als „angewandte Philosophie“, als „philosophische Therapeutik“, sieht und von Politikern eine „politische Therapeutik“ einfordert, die die auf „heilsame Verhältnisse“ zielende therapeutische Aufgabe des Politischen nicht ausblenden dürfen. Hier kann man natürlich auf Vorbilder in einer aktiven Philosophie bis in die Antike zurückgreifen und muss auch ganz konkret mit Menschen in ihre Life-Situationen gehen, sie immer wieder auf den Transfer in die Lebenspraxis vorbereiten (*Petzold, Josić, Ehrhardt* 2003). *Arendt* unterscheidet innerhalb der menschlichen Aktivität drei Grundformen: Arbeit, Herstellen und als die oberste Stufe des Handelns die *Interaktion*, die *gemeinsame kommunikative Praxis*, das *Politische*. „Sie sind Grundtätigkeiten, weil jede von ihnen einer der Grundbedingungen entspricht, unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“ (2005, 16). Während in der Antike die griechische Polis im Handeln (Tun) noch den eigentlichen Raum der Freiheit erkannte, herrscht im Mittelalter das Herstellen, in der Neuzeit die Arbeit. Aufgrund dieser Diagnose sieht *Arendt* die moderne technische Welt als durch einen „Mangel an Freiheit“ geprägt (*Hügli, Lübcke*, 1995). Freiheit im Tun anstatt Leisten (Leistungsgesellschaft) könnte hier mitgedacht werden. Hier stehen das Freiheitsproblem, das Machtthema, das Gerechtigkeitsthema und die Probleme von Wille und Wollen im Raum – alle drei in der Psychotherapie sträflich vernachlässigt, für die Integrative Therapie, die sich

verpflichtet, als eine *thérapie juste*“ (Petzold 1971), als „Just therapy“ 2003d; Orth, Petzold, Sieper 1999; Petzold, Sieper 2003a, b, 2005) „gegen Unrecht und für gerechte Verhältnisse einzutreten, jedoch zentral. Neben Arendt kommt noch Ricœurs (1990) „Liebe und Gerechtigkeit“ ins Spiel, Shklars (1992) „Über Ungerechtigkeit: Erkundungen zu einem moralischen Gefühl“ und Bourdieu (1998) „Elend der Welt“, wie es überhaupt wünschenswert wäre, einen expliziten **Polylog** zwischen diesen Protagonisten des Gerechtigkeitsthemas, die für den Integrativen Ansatz so wichtig sind, anzustoßen, damit Therapeuten, Helfer, Mediziner, Pädagogen – Menschenarbeiter also – davon profitieren und ihre Arbeit bewusster, ethisch fundierter und politisch engagierter tun können.

Grundlegende Betrachtungen finden sich in „Leben des Geistes“ (1977). Hier werden Positionen richtungweisender Denker der Antike sowie der Philosophie von Kant bis Heidegger in Arendts Analyse einbezogen. Drei Teile lassen sich unterscheiden: „Das Denken“, „Das Wollen“ und das nicht vollendete „Urteilen“.

Das „Denken“ wird dabei als „reine Tätigkeit“, als „Denken ohne Geländer“ betrachtet; unser Denkvermögen hängt für Arendt – auf dunkelstem Grund der Eichmannschen „Gedankenlosigkeit“ (nicht zu verwechseln mit Dummheit!) – eng mit dem Problem von Gut und Böse zusammen. „Alles Denken, das auf eine Wahrheit ausgeht, kann der Pluralität der Handelnden und des Handelns [vgl. Bakhtin] nicht genügen. Alles Denken, das zwingen will, verstößt gegen das Prinzip der Freiheit und verbaut die Weite der verstehenden und versuchenden Reflexion“ (Saner 1977) Arendts Denkansätze (auch die Bedeutung eines weiten und verstehenden Herzens für das Denken!) sind höchst bedeutsam für die Psychotherapie, aber ihrer Rezeption steht wohl deren merk-würdige Philosophieskepsis bis -feindlichkeit entgegen. Für die Psychoanalyse war sie wegen ihrer engagierten, das Abstinenztheorem konfrontierenden Position nicht „rezeptionswürdig“, obwohl ihr der Sigmund-Freud-Preis verliehen wurde. Aber selbst in den neulichen Versuchen zu einer intersubjektivistischen Psychoanalyse (Orange, Atwood, Stolorow 2001) – ein allerdings intersubjektivitätsphilosophisch kenntnisarmes und schwachbrüstiges Unternehmen – wird ihre substanzreiche Kommunikationstheorie nicht aufgegriffen. Auf die Frage: wie Freiheit bejaht werden kann geben der Wille bzw. das Wollen mit ihrer radikalen Zufälligkeit nach Arendt keine zwingende Antwort. Hier gilt es aber weiterzudenken (Petzold, Sieper 2003b). Im „Urteilen“ folgt Arendt weitgehend Kants Grundannahmen der „Geselligkeit“ und der „Einbildungskraft“ und verlässt sich auf

die Fähigkeit, „Anfangende zu sein und während unseres ganzen Lebens Anfänge zu schaffen“. *Arendts* politische Philosophie ist geprägt von ihrer Sympathie für die Revolutionen des achtzehnten Jahrhunderts, die ein Ausdruck von Erneuerung, Freude und öffentlichem Glück sind. Grundsätzlich mischt sich *Arendt* in die Politik nur ein, um Ethik zu betreiben. Ihre eigentliche Kraft liegt in der Bestimmung der Verwirklichung der politischen Freiheit, im eigentlichen Handeln als Neuschöpfung aus dem Nichts.

Dank *Arendts* philosophisch-politischer Theorie einer „Neubestimmung des Politischen“ (*Kahlert, Lenz, 2001*) kann die Bedeutung der Psychotherapie für den öffentlichen Raum weitgehend erschlossen werden. Damit gilt es, die politischen Auswirkungen im Sinne *Arendts* für die Psychotherapie und alle Formen helfenden Tuns, der „Menschenarbeit“ neu zu überdenken.

Für *Arendt* sind Werke der Dichter und Schriftsteller ebenso weltauerschließend und sinnstiftend wie die der grossen Denker. Ihre Aufsätze über *Lessing, Walter Benjamin, Nathalie Sarraute, Franz Kafka, Bertold Brecht* und *Hermann Broch* gehören zu den schönsten und zugleich einsichtsvollsten Texten, die sie je geschrieben hat und fordern damit die Psychotherapie heraus, sich mit ihren „kulturtheoretischen Defiziten“ und – schärfer formuliert – ihrer *kulturellen Defizienz* auseinanderzusetzen. Psychotherapie, die sich als „Kulturarbeit“ versteht, muss das breiter tun als *Freud*, der reduktionistisch formuliert: „Wo Es war, soll Ich werden. Es ist Kulturarbeit etwa wie die Trockenlegung der Zuydersee“ (*Freud 1933a, StA I, 516*). Kultivierung von Marschland, das reicht nicht! Kulturarbeit muss als gemeinsames, „kokreatives“ Tun (*Iljine, Petzold, Sieper 1990/1967*) von TherapeutIn und PatientIn auf die aktive Kultivierung der eigenen *Hominität* (*Petzold 2003e*) abzielen, in der „das Selbst als Künstler/Künstlerin“ gesehen wird und gestaltend wirksam werden kann (*idem 1999q*), und wo auf Literatur, Poesie, Kunst, Tanz, Musik als *kulturierende* Elemente von Therapie und Erkenntnisgewinn zurückgegriffen wird, wie es für den Integrativen Ansatz charakteristisch ist (*idem 1987d*). Denn die Begriffe *therapeuein* und *colere* beinhalten ein Pflegen, Kultivieren des Menschenwesens, das gesundheitsfördernd und heilsam ist (*idem 1992m*) und dies in einer umfassenderen Weise, als eine bloße Bereitstellung von „protective factors“ in der Salutogeneseorientierung (*Antonovski*) - wie wichtig auch das ist (*Petzold, Goffin, Oudhof 1993; Petzold, Müller 2004*). Es geht vielmehr um ein rezeptives Erfahren und Sich-lassen in **Zentrität** und um ein aktives Erkunden und

Gestalten in **Exzentrizität** und **Transgression**. Es geht um „vita activa und contemplativa“ in *Kokreativität* (idem 2003e; *Petzold, Orth* 1985, 1990). Äußerst bedeutsam für die Psychotherapiepraxis ist in diesem Kontext Folgendes: „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne dieser Welt ...“ (Vita activa 2005, 219). Auf diesem Boden findet *Arendt* in der *Möglichkeit zu erzählen* den Grund für das spezifisch Menschliche. Wohl schon durch *Augustin* kommt eine Dimension der narrativen Biographik, des Erzählens gelebten Menschenlebens in seinem geschichtlichen Kontext in das Werk *Arendts*, das – bekräftigt und vertieft durch ihr eigenes Schicksal und das der Juden im „Dritten Reich“ – ihr Denken durchzieht, beispielhaft in ihrem Roman *Rahel Varnhagen* (1981), wo es ihr neben der Würdigung der historischen *Rahel Varnhagen* (1771-1833) als Zeitgenossin der Romantik und der Judenemanzipation um die Aktualisierung der eigenen politischen Gegenwart, ein „Selbstentwurf“ und eine Verarbeitung der Liebesenttäuschung mit *Heidegger* geht. Sie aktualisiert die „Praxis des Erzählens“, indem Sie *Nietzsche* und *Heidegger* (*Heidegger* 1961) überschreitet in einer Verschränkung von Sprechen und Tun: Das menschlichste, „lebendigste“ Leben wird zur „Handlung als Erzählung“ und zur „Erzählung als Handlung“ (*Kristeva* 2001). Genau diesen Weg geht *Bourdieu* (1997; vgl. *Leitner, Petzold* 2004) in „Das Elend der Welt“, ein Unternehmen, in dem er Menschen Raum gibt, ihr Leben zu erzählen, genauso wie das *Foucault* in seinen Gefängnisprojekten für die Gefangenen unternommen hat. Auch *Richard Rorty* oder *Richard Sennett* betonen die Bedeutung des Erzählens.

Aus integrativer Sicht geht es indes wesentlich um eine *Wechselseitigkeit des Erzählens*, um eine Biographiearbeit, aus der sich der Zuhörer, der professionelle Begleiter gar, nicht ausnehmen darf (*Petzold* 2003g). *Ferenczis* „Mutuelle Analyse“ hat hier erste praktische Versuche unternommen. *Bar On* hat Erzählgemeinschaften zwischen jüdischen Israelis und Palästinensern initiiert. Wir haben Erzählgruppen zwischen Serben, Kroaten und Muslimen im Kriegs- und Nachkriegskontext durchgeführt (*Josić, Petzold* 2004). Es geht in einer solchen „narrativen Praxis“ wesentlich um ein „Teilen des Lebens im Erzählen“, und das erfordert die Bereitschaft, über sich selbst zu erzählen, wie es *Hannah Arendt* (1996) in ihren „Selbstauskünften“ ein Leben lang praktizierte, und für das ihr kommunikativ-erzähltheoretischer Ansatz eine gute Grundlage bietet. Für die Psychotherapiepraxis

werden vor diesem Hintergrund nochmals alle Formen des verbalen, non-verbalen, medialen Erzählens – getanzte, gesungene, gespielte, gemalte Erzählungen (Petzold, Orth 1990) – als Wege zum kommunikativen, erzählenden, spontanen Handeln erneut evident. Weitere Hinweise auf kreative Medien (Petzold, Sieper 1993), Biographiearbeit (Petzold 2003g), integrative dramatische Therapiepraxis als „inszenierte Lebensszenen“ u.a. erübrigen sich fast. Bleibt zu bemerken, dass Arendt selber trotz dieser profunden philosophisch-politischen Praxisbegründungen, die für Psychotherapie so wertvoll sind, sich der Psychotherapie selbst nicht zugewandt hat. Insbesondere die Psychoanalyse hat sie lebenslang verachtet. Letztere war ihr offenbar zu undialogisch und zu reduktionistisch. Mit anderen Formen der Psychotherapie hatte sie sich nicht befasst, denn sie war auf „Gesellschaftsarbeit“ im Sinne einer „politischen Therapeutik“ ausgerichtet; eine Zielsetzung, die in der Psychotherapie vermehrt in Angriff genommen werden muss mit allem Einsatz, in aller Bescheidenheit (idem 1994b, c) und in konkreter Praxis von „*thérapie juste*, einer auf die Gewährleistung vom gerechten Verhältnissen in allen Bereichen des Lebens gerichtete Haltung in der Behandlung als einer integrativen und differentiellen Praxis der Menschenarbeit“ (idem 1971). Und da war und ist Hannah Arendt für das politische Engagement der Integrativen Therapie (idem 1986a, b, 1987d; Leitner, Petzold 2005, Regner 2005) eine überzeugende Referenzautorin.

Literatur:

Eine Zusammenfassung aller deutsch- und englischsprachigen Veröffentlichungen Arendts durch Ursula Ludz findet sich in:

Arendt, H., 1996: Ich will verstehen, Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München: Piper.

Wesentliche Publikationen von Hannah Arendt:

(1970): Macht und Gewalt. München: Piper.

(1974): Über die Revolution. München: Piper.

(1976): Die verborgene Tradition. Frankfurt: Suhrkamp.

(1981): Rahel Varnhagen, Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin. München: Piper.

- (1981): *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München: Piper. [3. Aufl. 2005].
- (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München: Piper.
- (1986): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
- (1986): *Besuch in Deutschland*. Hamburg: Rotbuch.
- (1989): *Menschen in finsternen Zeiten*. München: Piper.
- (1990): *Was ist Existenz-Philosophie*. Frankfurt: Hain.
- (1993): *Was ist Politik?* München: Piper.
- (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken I*. München: Piper.
- (1996): *Ich will verstehen*. München: Piper.
- (1998): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. München: Piper.
- (1998): *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München: Piper.
- (2000): *In der Gegenwart: Übungen im politischen Denken II*. München: Piper.
- (2003): *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin, Wien: Philo.

Briefwechsel:

- (1993): *Hannah Arendt – Karl Jaspers. 1926-1969*. München: Piper.
- (1996): *Hannah Arendt - Hermann Broch. 1946 bis 1951*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1997): *Hannah Arendt – Mary McCarthy. 1949-1975*. Frankfurt: Piper.
- (1998): *Hannah Arendt – Martin Heidegger. 1925-1975*. Frankfurt: Klostermann.
- (1999): *Hannah Arendt – Heinrich Blücher. 1936 – 1968*. München: Piper.

Literatur zu Biographie/Werk:

- Gleichauf, I.* (2000): *Hannah Arendt*. München: dtv.
- Heuer, W.* (1987): *Hannah Arendt*. Reinbek: Rowohlt.
- Brunkhorst, H.* (1999): *Hannah Arendt*. München: Beck.
- Kristeva, J.* (2002): *Das weibliche Genie*. Berlin, Wien: Philo.
- Ganzfried D., Hefti, S.* (1997): *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*. Hamburg: EVA.

Benhabib, S. (1998): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne. Hamburg: EVA.

Benhabib, S. (1995): Selbst in Kontext. Gender Studies. Frankfurt: Suhrkamp.

Kahlert, H. / Lenz, C. (Hg.) (2001): Die Neubestimmung des Politischen. Königstein: Ulrike Helmer.

Ballestrem, K. G. / Ottmann, H. (Hg.) (1990): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Breier, K.-H. (2001): Hannah Arendt. Hamburg: Junius.

Auer, D., Rensmann, L., Schulze Wessel, J. (2003): Arendt und Adorno. Frankfurt: Suhrkamp.

Keulartz, J. (1995): Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas. Hamburg: Junius.

Zeitschriften:

(2000): Hannah Arendt. Mut zum politischen. Du / Tages Anzeiger: Zürich

(1999-2001): Hannah Arendt Newsletters. Editors: Institut für Politische Wissenschaft, Universität Hannover und Hannah Arendt Zentrum, Universität Oldenburg.

Weitere Literatur:

Bourdieu, P. (1997): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK.

Habermas, J. (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt: Suhrkamp.

Haessig, H. (2005): Unterwegs zu einer transversalen Malerei, Therapeutik und Kulturarbeit - Erkenntnistheoretische Aspekte meiner Malerei und integrativen, künstlerisch-therapeutischen Praxis. In: *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2005.

Haessig, H., Petzold, H.G. (2004a): Emmanuel Levinas - ein Referenztheoretiker der Integrativen Therapie. Bei: [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 1/2004 und bei *Stumm, G. et al.* (2005): Personenlexikon der Psychotherapie. Wien: Springer.

- Haessig, H., Petzold, H.G. (2004b): Hannah Arendt - ein Referenztheoretikerin der Integrativen Therapie. Bei: [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 1/2004.
- Heidegger, M. (1979): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1961): Nietzsche. Stuttgart: Neske.
- Heuring, M., Petzold, H.G. (2003): „Emotionale Intelligenz“ (Goleman), „reflexive Sinnlichkeit“ (Dreizel), „sinnliche Reflexivität“ (Petzold) als Konstrukte für die Supervision. - Bei www.fpi-publikationen.de/supervision - *SUPERVISION: Theorie – Praxis – Forschung*. Eine interdisziplinäre Internet-Zeitschrift - 14/2003.
- Hügli, A. / Lübcke, P. (1991): Philosophielexikon. Rowohlt: Reinbek.
- Jaspers, K. (1974): Der philosophische Glaube. München: Piper.
- Josić, Z., Petzold, H.G. (2004): Integrative Taumatherapie und „Trostarbeit“ als „narrative Praxis“ in konvivialen Erzählgemeinschaften - ein leiborientierter und kulturalistischer Ansatz. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 02/2004.
- Leitner, E.Ch., Petzold, H.G. (2004): Pierre Bourdieu – ein Referenztheoretiker der Integrativen Therapie. Bei: [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 1/2004 und bei Stumm, G. et al. (2005): Personenlexikon der Psychotherapie. Wien: Springer.
- Leitner, E., Petzold, H.G. (2005): Dazwischengehen – eine Interview mit Hilarion Petzold zum Thema „Engagement und Psychotherapie“ aus Integrativen Positionen. [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2005.
- Orange, D.M., Atwood, G.E., Stolorow, R.D. (2001): Intersubjektivität in der Psychoanalyse: Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Orth, I., Petzold, H.G. (1993c): Zur "Anthropologie des schöpferischen Menschen", in: PETZOLD, H.G., SIEPER, J., 1993a. Integration und Kreation, Bd. I, 93-116. Paderborn: Junfermann, 2. Aufl. 1996.
- Petzold, H.G. (1968IIa): Gottes heilige Narren. *Hochland* 2, 1968, 97-109.
- Petzold, H.G. (1969IIIf): Leben und Werk von Otto Marx (1887-1963). Gedanken zum „Plein-air“ am Niederrhein. *Das Tor* 10, Düsseldorf, 203-213.

Petzold, H.G. (1977II): Zur Frömmigkeit der heiligen Narren. In: Die Einheit der Kirche. Festschrift für Peter Meinhold, hrsg. v. Lorenz Hein. Franz Steiner Verlag, Wiesbaden, 140-153.

Petzold, H.G., (1978c): Das Ko-respondenzmodell in der Integrativen Agogik.

Integrative Therapie 1, 21-58; revid. und erw (1991a)19- 90.

Petzold, H.G., (1986a) (Hrsg.). Psychotherapie und Friedensarbeit, Junfermann, Paderborn 1986.

Petzold, H.G., (1986b): Was nicht mehr vergessen werden kann. Psychotherapie mit politisch Verfolgten und Gefolterten. In: Petzold (1986a) S. 357-372; auch in:

Integrative Therapie 3/4, 268-280.

Petzold, H.G., (1990p): Integrative Dramatherapie und Szenentheorie -

Überlegungen und Konzepte zur Verwendung dramatherapeutischer Methoden in der Integrativen Therapie, in: Petzold, Orth (1990a) II, 849-880. repr. (2003a) S. 681-700.

Petzold, H.G. (1991o): Zeit, Zeitqualitäten, Identitätsarbeit und biographische Narration - Chronosophische Überlegungen, , Bd. II, 1 (1991a) S. 333-395; (2003a) S. 299 - 340.

Petzold, H.G. (1992m): Die heilende Kraft des Schöpferischen, Orff-Schulwerk-Informationen 50, 6-9, repr. in: Integrative Bewegungstherapie 1, 1993, 10-14.

Petzold, H. (1993a): Integrative Therapie. Paderborn: Junfermann, 2. erw. Aufl. 2003a.

Petzold, H.G. (1994b): Mut zur Bescheidenheit. In: STANDHARDT, R., LÖHMER, C. (1994): Zur Tat befreien: Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit. Mainz: Matthias Grünewald. 161-169.

Petzold, H.G. (1994c): Metapraxis: Die "Ursachen hinter den Ursachen" oder das "doppelte Warum" - Skizzen zum Konzept "multipler Entfremdung" und einer "anthropologischen Krankheitslehre" gegen eine individualisierende Psychotherapie, in: HERMER, M. (Hrsg.). (1995): Die Gesellschaft der Patienten. Tübingen: dgvt-Verlag, 143-174.

Petzold, H.G. (1996j): Identitätsvernichtung, Identitätsarbeit, "Kulturarbeit" - Werkstattbericht mit persönlichen und prinzipiellen Überlegungen aus Anlaß der Tagebücher von Victor Klemperer, dem hundertsten Geburtstag von Wilhelm Reich und anderer Anstöße. Integrative Therapie 4, 371-450.

- Petzold, H.G. (1999q): Das Selbst als Künstler und Kunstwerk - Rezeptive Kunsttherapie und die heilende Kraft „ästhetischer Erfahrung“.*
Düsseldorf/Hückeswagen: FPI/EAG. *Integrative Therapie* 3/2004; Auch in: Düsseldorf/Hückeswagen. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 07/2001.
- Petzold, H.G. (2000a): Eine „Grundregel“ für die Integrative Therapie als Verpflichtung zur Transparenz und Anstoß, „riskanter Therapie“, Fehlern und Ungerechtigkeiten in der Psychotherapie entgegenzuwirken. Vortrag an der EAG, Düsseldorf/Hückeswagen Mai 2000. Bei www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm – *Polyloge: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* – 12/2001; revid. *POLYLOGE* 2, 2005.*
- Petzold, H. (Hg.) (2001i): Wille und Wollen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.*
- Petzold, H. (2003a): Integrative Therapie. 3 Bde. Paderborn: Junfermann, überarb. und ergänzte Neuauflage von 1991a/1992a/1993a.*
- Petzold, H.G. (2003d): Unrecht und Gerechtigkeit, Schuld und Schuldfähigkeit, Menschenwürde - der „Polylog“ klinischer Philosophie zu vernachlässigten Themen in der Psychotherapie. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm). *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 02/2002, auch in *Integrative Therapie* 1/2003, 27 - 64.*
- Petzold, H. G. (2003g): Lebensgeschichten erzählen. Biographiearbeit, narrative Therapie, Identität. Paderborn: Junfermann.*
- Petzold, H.G., Josić, Z., Erhardt, J. (2003): Integrative Familientherapie als „Netzwerkintervention“ bei Traumabelastungen und Suchtproblemen bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm). *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 03/2003 und bearb. in: *PETZOLD, H.G., SCHAY, P., SCHEIBLICH, W. (2005): Integrative Suchttherapie. Bd. II. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.**
- Petzold, H.G., Orth, I. (1985a) (Hrsg.): Poesie und Therapie. Über die Heilkraft der Sprache. Poesietherapie, Bibliothherapie, Literarische Werkstätten. , Paderborn: Junfermann.*
- Petzold, H. / Orth, I. (Hg.) (1990): Die neuen Kreativitätstherapien. Paderborn: Junfermann.*

Petzold, H.G., Goffin, J.J.M., Oudhof, J., 1993. Protektive Faktoren und Prozesse - die "positive" Perspektive in der longitudinalen, "klinischen Entwicklungspsychologie" und ihre Umsetzung in die Praxis der Integrativen Therapie, in : PETZOLD, SIEPER (1993a) 173-266.

Petzold, H.G., Sieper, J. (1993a): Integration und Kreation, 2 Bde., Junfermann, Paderborn, 2. Aufl. 1996.

Petzold, H.G., Sieper, J. (2003a) (Hrsg.): Wille und Wollen in der Psychotherapie. 2 Bde. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

*Petzold, H.G., Sieper, J. (2003b): Der Wille und das Wollen, Volition und Kovolition – Überlegungen, Konzepte und Perspektiven aus Sicht der Integrativen Therapie. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm). POLYLOGE: *Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 04/2002.*

Petzold, H. G., Sieper, J. (2005): Der Wille, die Neurowissenschaften und die Psychotherapie, (in Vorber.)

Regner, F. (2005): Normatives Empowerment. Das Unrechtserleben bei politisch Traumatisierten aus der Sicht von Unterstützern im Therapieumfeld. Diss. Freie Universität Berlin. Berlin.

Ricœur, P. (1990): Liebe und Gerechtigkeit. Tübingen: Mohr.

Shklar, J. N. (1997): Über Ungerechtigkeit: Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Frankfurt: Fischer.

(Autoren: Hans Haessig und Hilarion Petzold) erschienen als: *Haessig, H., Petzold, H.G. (2006): Hannah Arendt – Protagonistin einer „politischen Philosophie“, Referenzautorin für eine „politische Therapeutik“. *Psychologische Medizin* (Österreich) 1, 75-79.*

Bourdieu – für Menschen engagiert sein

Bourdieu, Pierre Félix (1.8.1930, Denguin – 23.1.2002, Paris). Sozialwissenschaftler, Kulturanthropologe, Philosoph, einer der bedeutendsten modernen Sozialkritiker.

Stationen seines Lebens:

Vorab: Bourdieu (2002) hat Biographien wegen ihrer Aktenhaftigkeit, Illusions-/Ideologieanfälligkeit misstraut.

Bourdieu stammt aus einfachen, bäuerlichen Verhältnissen in den Pyrenäen. Der Vater, von Beruf Briefträger, ein hilfsbereiter, kleiner Gewerkschaftsfunktionär, unterstützt die Resistance. Zu ihm als Vorbild für soziales Engagement empfindet Bourdieu große Zuneigung. Der Klassenprimus und Rugbyspieler fügt sich in keine Konventionen; 1951 beginnt sein Philosophiestudium an der Sorbonne und École Normale Supérieure, 1954 folgt die Agrégation (Philosophie). 1954/1955 wird Bourdieu Professeur am Lycée de Moulins. In den Jahren 1955-1958 absolviert er den Militärdienst in Algerien, danach ist er 1959-1960 als Assistent an der Faculté des Lettres in Algier und 1960-1962 in Sorbonne, bei dem hochrenommierten, rechtsstehenden Philosophen/Soziologen Raymond Aron, der Bourdieu Lehrveranstaltungen über Max Weber untersagt, tätig; Bourdieu promoviert nicht; 1964 wird er Dozent in Lille, danach in Paris Studiendirektor und Professor für Soziologie an der École Pratique des Hautes Études (bis 1984), und 1982-2002 am Collège de France. In den Jahren 1968-1988 gründet und leitet er das Centre de Sociologie de l'Éducation et de la Culture (assoziiert dem Centre National de la Recherche Scientifique). Ab 1975 ist er Herausgeber der „Actes de la recherche en sciences sociales“, Boardmember des „American Journal of Sociology“; 1981 beginnt seine Tätigkeit als Berater der Gewerkschaft C.F.D.T.; 1985 formuliert er im Auftrag Mitterands die Grundsätze des Collège de France für das Bildungswesen der Zukunft mit; 1993 ist er Mitinitiator des internationalen Schriftstellerparlamentes; Bourdieu werden mehrere Auszeichnungen verliehen: u.a. Goldmedaille CNRS, Goethe-Preis, Goffman-Preis, Ernst-Bloch-Preis.

Das Bildungswesen seiner Zeit, das Spiegelbild der Gesellschaft, sieht Bourdieu als „Klassenrassismus“. Er betreibt als erklärter Links-Weberianer Wissenschaft als „Judokunst“ – so der Dokumentarfilm (2001) von Pierre Carles über Bourdieus Lebenswerk: „La sociologie est un sport de combat“. Bei deutlichen Unterschiedlichkeiten baut sich eine freundschaftliche, denkerische Nähe zu Derrida, Habermas und → Foucault auf; der letztere unterstützt Bourdieus Kandidatur am Collège de France. Beide sind Schüler von Canguilhem (Medizinhistoriker/Wissenschaftstheoretiker) gewesen, beide haben sich für die bedrohte polnische Solidarność engagiert. Verschiedene späte Arbeiten Bourdieus scheinen u.a. aus den Vorhaben mit Foucault herzurühren, etwa die eines „kollektiven Einmischungsbuches“ wie „Das Elend der Welt“ oder „Gegenfeuer“. Bourdieu hält 1983 die Ehrenrede am Grab Foucaults.

Wirken und Wirkung:

Bourdieu sieht – eine Fülle von Autoren kreativ verbindend (u.a. antike Stoa, Rhetorik, Sophistik, Pascal, Spinoza, Hume, Kant, Machiavelli, → Merleau-Ponty, Bachelard, Wittgenstein, Durkheim, Halbwachs, Elias, Goffman, Labov, Cicourel, natürlich Weber und Marx) – den Berufssoziologen als einen Verfasser von Tragikomödien, der sein Werk betreibt, um die „Aufzwingungen, Einschüchterungen, Tricks und Schwindeleien, [...] die die Mächtigen und Wichtigen aller Zeiten ausmachen, mit den Mitteln der Parodie und Übertreibung zu demaskiere[n]“ (1989, 58) und der „libido dominandi“ mittels der „libido scientifica“ sublimierend Einhalt zu gebieten. In einer gesellschaftstherapeutischen Perspektive kämpft er gegen den sozialen Sadomasochismus und gegen „unterlassene Hilfeleistung“ (verübt von Politikern, Wissenschaftlern, Wirtschaftsmagnaten an Mitbürgern/innen), zugleich gegen erlernte (d.h. aufgezwungene, eingeredete, insinuierte) Hilflosigkeit von Mitbürgern/innen. Er versteht seine Soziologie auch als „Selbsttherapie“ (Leitner 2003), die dazu befähigt, ein wirkliches, narzissmusfreies „alter ego“ zu sein, sich an in andere Menschen im „sozialen Raum“ hineinzusetzen, ihnen dabei zu helfen, Zwangssituationen aufzubrechen, sich (in Alltag/Slums/Ghettos etc.) weder ein- noch aussperren zu lassen. Er beeinflusst damit die Konzepte der Integrativen Therapie: „Praxeologie“, „Soziale Empathie“, „Soziotherapie“, „Biographiearbeit“, „Menschenarbeiter“. Denn es sind Menschen mit den so genannten helfenden Berufen (Petzold 2003), die ihre Schutzpflicht den Klienten gegenüber unbeirrbar wahrnehmen müssen, mit Verlässlichkeit, Empörungsfähigkeit, Berufsmoral, um sie und sich selber zu schützen, mutig Unrecht öffentlich zu erzählen, den Sozial- und Rechtsstaat mit aller Kraft zu bewahren. Statt „Wegwerfdenken“ soll Erzählen von Lebensgeschichten Menschen Lebenschancen bieten, statt Wegwerfleben ihnen ihr Leben zurückgeben: jede erzählte Lebensgeschichte ein politisches Argument. Bourdieu hofft hier auf die durch Unterdrückungserfahrungen machtsensibilisierten Frauen, auf beispielgebende Menschen, die „der Gewalt widerstehen“ können, nicht bereit, sich an sie zu gewöhnen. In Bourdieus Werk finden sich Parallelen zu Piagets entwicklungspsychologischem genetischem Konstruktivismus (vgl. Bourdieus Habitusbegriff und Piagets/→ Janets Handlungsschemata), Verweise auf Bachelards kritische Bezüge zur Psychoanalyse („Widerstand“, „Verkennen“, „Verleugnen“, „Verneinen“). Psychoanalytiker haben indes sein Werk weitgehend ignoriert/verleugnet. Er will Psychoanalyse – mit Elementen Piagets, des

Feminismus, Habermas'scher Aufklärung/gewaltfreier Kommunikation – durch eine „Sozialanalyse“ ersetzen, die Perspektiven des sozialen Konstruktivismus aufgreift, die „Welt als Wille und Vorstellung“, d.h. gestaltbar ansieht (vgl. Parallelen zu Fromms antinarzisstischem, Spinozäischem Humanismus). Bourdieus „Gewalterhaltungssatz“ formuliert, höchst therapierrelevant, soziale Pathogenese: „Gewalt geht nie verloren. Die strukturelle Gewalt, die von den Finanzmärkten ausgeübt wird, der Zwang zu Entlassungen und die tief greifende Verunsicherung der Lebensverhältnisse, schlägt auf lange Sicht als Selbstmord, Straffälligkeit, Drogenmissbrauch, Alkoholismus zurück, in all den kleinen und großen Gewalttätigkeiten des Alltags“ (1998, Gegenfeuer, 49). Angesichts solcher neoliberaler Gegenwart fordert er provokativ ein öffentliches „Regressionsverbot“ (einzelseelisches, soziales/politisches, kulturelles/zivilisatorisches), statt dessen kämpferische Nutzung demokratischer Meinungs-, Denk-, Redefreiheit, um dysfunktionalen „habitus“ (Aristoteles), d.h. die „Grenzen des Hirns“, erlernte Wahrnehmungs-, Denk-, Bewertungs-, Handlungs-, Verhaltensschemata (Webers „Gehäuse der Hörigkeit“) von Habitusträgern zu überschreiten (vgl. Foucault).

Als einer der meistzitierten Sozialwissenschaftler und Intellektuellen der Gegenwart begründet er „Raisons d'agir“ (RDA) mit, um die französischen, antineoliberalen, spontanen Streikbewegungen des Jahres 1995 zu unterstützen und zu internationalisieren, eine Zusammenarbeit von Wissenschaftlern, Künstlern, NGOs, Sozialbewegungen strukturell zu ermöglichen. Nach Bourdieus Tod löst sich RDA immer mehr hin zu ATTAC (von ihm mitbegründet) auf, das wie das „Europäische Sozialforum“ seine Organisationsvorschläge aus „Gegenfeuer 2“ z.T. realisiert. Das „Elend der Welt“ wird nach Bourdieus Regieanweisungen als Fernsehserie verfilmt. Günther Grass u.a. publizieren 2002 als Hommage an „Das Elend der Welt“ prekäre Lebensgeschichten aus der unmittelbaren deutschen Gegenwart („In einem reichen Land“). Das österreichische Sozialstaatsvolksbegehren 2001/2002, initiiert durch den Arzt Werner Vogt, geht in Richtung von Bourdieus Forderung nach einer „europäischen Sozialcharta“. Eine „nicht-abstinente“ Psychotherapie mit „Patienten/innen als Partner/innen“ findet bei Bourdieu den unverzichtbaren Boden für eine *gerechtigkeitszentrierte, engagierte Praxeologie*.

Wesentliche Publikationen von Pierre Félix Bourdieu:

- (1958): Sociologie de l'Algérie. Paris, P. U. F.
- (1964): Les héritiers, les étudiants et la culture. Paris: P.U.F. [dt.: (1971) Die Illusion der Chancengleichheit. Stuttgart: Klett].
- (1972): Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle. Genf: Droz. [dt.: (1976): Entwurf einer Theorie der Praxis, auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Frankfurt/M: Suhrkamp].
- (1973): Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- (1977): Structures économiques et structures temporelles. Paris: Éditions de Minuit [dt.: (2001): Die zwei Gesichter der Arbeit. Konstanz : UVK].
- (1979): La distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Éditions de Minuit [dt.: (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt/M: Suhrkamp].
- (1980): Le sens pratique. Paris: Éditions de Minuit [dt.: (1987) : Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt/M: Suhrkamp].
- (1984): Homo academicus. Paris: Éditions de Minuit [dt.: (1988) : Frankfurt/M : Suhrkamp].
- (1989): Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- (1991): Die Intellektuellen und die Macht. Hamburg: VSA.
- (1993): La misère du monde. Paris: Éditions du Seuil [dt.: (1997): Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft. Konstanz: UVK].
- (1993): Soziologische Fragen. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- (1997): Der Tote packt den Lebenden. Hamburg: VSA.
- (1998): Gegenfeuer. Konstanz: UVK.
- (1998): Praktische Vernunft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2001): Gegenfeuer 2. Konstanz: UVK.
- (2002): Ein soziologischer Selbstversuch. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- (2003): Die männliche Herrschaft. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Arbeiten mit anderen Autoren :

Bourdieu P., Wacquant, L. (1996): Reflexive Anthropologie. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Literatur zu Biographie und Werk:

Gebauer G., Wulf, Ch. (1993): Praxis und Ästhetik. Neue Perspektiven im Denken
Pierre Bourdieus. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Krais, B., Gebauer, G. (2002): Habitus. Bielefeld: transcript.

Leitner, E.Ch. (2000): Bourdieus eingreifende Wissenschaft. Wien: Turia+Kant.

Leitner, E.Ch. (2003): Politik statt Psychotherapie. Integrative Therapie 29, 1, 91-104
[Themenheft: Unrecht, Gerechtigkeit, Menschenwürde (hg. v. H. Petzold)].

Mörth, I., Fröhlich, G. (2002): HyperBourdieu. [http://www.iwp.uni-
linz.ac.at/lxe/sektf/bb/start.htm](http://www.iwp.uni-linz.ac.at/lxe/sektf/bb/start.htm) [enthält aktuelle Bibliographie, 1800 Titel].

Papilloud, Ch. (2003): Bourdieu lesen. Einführung in eine Soziologie des
Unterschieds. Bielefeld: transcript.

Petzold, H.G. (2003): Lebensgeschichten erzählen. Biographiearbeit, narrative
Therapie, Identität. Paderborn: Junfermann.

Rehbein, B., Saalman, G., Schwengel, H. (Hg) (2002): Pierre Bourdieus Theorie
des Sozialen. Konstanz: Universitätsverlag.

Schwengel, M. (1995): Pierre Bourdieu zur Einführung. Hamburg : Junius.

Verdès-Leroux, J. (1998): Le savant et la politique. Essai sur le terrorisme
sociologique de Pierre Bourdieu. Paris : Éditions du Seuil.

Webb, J. (2002): Understanding Bourdieu. Crows Nest (NSW): Allen & Unwin.

Autoren: Egon Christian Leitner und Hilarion G. Petzold

Michel Foucault – Von der Analytik der Macht zur «Sorge um sich»

*Foucault, Paul Michel (15.10.1926, Poitiers – 25.6. 1983, Paris): Philosoph und
Psychologe, einflussreicher Wissenschaftshistoriker, Kultur- und Psychiatriekritiker,
einer der bedeutendsten Intellektuellen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.*

Stationen seines Lebens: Foucault ist als Mittleres von drei Kindern in
großbürgerlichem Provinzhaushalt aufgewachsen; sein Vater, Dr. Paul-André
Foucault, ist Chirurg und Anatomieprofessor; die Mutter heißt mit Mädchennamen

Anne Malapert. Als ein talentierter Gymnasiast interessiert sich Foucault schon früh für Philosophie. Er erlebt unter der deutschen Besetzung das Klima von Collaboration und Resistance. Nach dem Abitur besucht er die Eliteschule École normale supérieure in Paris. Er hört Desanti, Hyppolite und Merleau-Ponty, freundet sich mit L. Althusser und J.-P. Aron an. Die Licence folgt 1948 (in Philosophie, „Hegels Phänomenologie des Geistes“) und 1949 (in Psychologie), danach 1951 die agrégation in Philosophie. 1952 erhält Foucault sein Diplom in Psychopathologie. Seine Lehrer sind: Lagache, Pichot, Delay – alles Koryphäen ihrer Zeit. Foucault besucht Ludwig Binswanger in Kreuzlingen, schreibt eine Einführung zur Übersetzung von „Traum und Existenz“, übersetzt V. von Weizsäckers „Gestaltkreis“. Er arbeitet als Psychologe in der Psychiatrie, in dem berühmten Hôpital Saint-Anne. 1952 wird er Assistent für Psychologie an der Universität Lille (experimentelle psychophysiologische Laborstudien, Untersuchungen mit forensischen Patienten in Gefängnissen). Hier wird sein Interesse für die Situation der „Insassen“ und Marginalisierten geweckt, der er einen Großteil seines Lebenswerkes widmen wird. Er beschäftigt sich mit Husserl, Hegel, Marx, Heidegger, Freud und – besonders – 1953 mit Nietzsche, Bataille, Blanchot. Er nimmt an dem Seminar bei Lacan teil. Doch die akademische Psychologie wird ihm zu eng: 1955 wird er Lektor/Kulturreferent in Uppsala am Maison de France, 1958 in Warschau, 1959 in Hamburg. 1960 übernimmt er eine Dozentur, 1962 dann eine Professur in Clermont-Ferrand (Psychologie, Psychopathologie). Er schließt Freundschaft mit Serres, Deleuze, Barthes und Klossowski. 1963 beginnt seine Lebensgemeinschaft mit Daniel Defert. Ab 1966 ist er als Philosophieprofessor in Tunis tätig, 1968 an der Reformuniversität Vincennes (Leiter der Philosophieabteilung) und 1970 wird ihm der Lehrstuhl für „Geschichte der Denksysteme“ am Collège de France übertragen, wo er – der wissenschaftsphilosophischen Tradition von G. Canguilhem und G. Gueroult verbunden – eine Archäologie der Tiefenstrukturen des Wissens und der Wissenschaft erarbeitet. Es folgen Gastprofessuren und Vorlesungen an zahlreichen Universitäten (in Brasilien, Japan, 1983 in Berkeley). Seit 1971 befasst er sich mit der Gefängnisarbeit und gründet die Informationsgruppe über die Gefängnisse (G.I.P.). Er nimmt an diversen politischen Aktivitäten und Protestaktionen teil: 1975 Madrid (mit Y. Montand) gegen Francos Todesurteile, 1979 für die *boat people*, 1982 für Solidarnosc, gegen die Diskriminierung von Homosexuellen. Er stirbt – bis zuletzt intellektuell produktiv – 1984 in Paris an Aids in heiterer Geisteshaltung.

Wichtige Beiträge: Foucault hat bedeutende Beiträge zur Geschichte des Denkens, zur Kulturkritik, zur Anthropologie, Subjekttheorie, Psychiatrie-/ Psychologie-/Psychoanalysekritik und zu einer engagierten humanitären Praxis geleistet. Oft dem „poststrukturalistischen“ Diskurs zugeordnet, überschreitet er diesen in seinem Spätwerk. Aus seinem umfangreichen Werk werden hier für die Psychotherapie besonders relevante Konzepte fokussiert, wie sie u.a. von der „feministischen Therapie“ und „Integrativen Therapie“ aufgenommen worden sind (Petzold & Orth, 1999): Selbstsorge, Lebenskunst, Parrhesie, Diskursanalyse. Besonders der „Empowerment-Aspekt“ seines Denkens ist neuerlich der Ohnmacht des Burnout gegenübergestellt worden. Von Psychoanalytikern ist Foucault heftig bekämpft worden, da er Psychoanalyse im Diskurs der „Pastoralmacht“ situiert und aufzeigt, dass sie zur Vermehrung der „Geständnisprozesse“ beigetragen hat, keineswegs also die beanspruchte Aufklärungsarbeit leistet, sondern eben in dieser selbst durch die Reproduktion von Herrschaftsstrukturen (Deutungs- und Expertenmacht) in subtiler Weise an der Zurichtung der Subjekte mitwirkt (Dauk, 1989), wie sie sich besonders in ihrer Institutionalisierung (neuerlich in „Richtlinienverfahren“) zeigt. Unter dem – vorübergehend sich als subversiv gerierenden - Diskurs der Psychoanalyse erscheint der Diskurs der Medizinal- und der Pastoralmacht und setzt sich wieder durch. Dies lassen Foucaults Werke (1961) zur „Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter klassischer Vernunft“ und zum Medizinalsystem (1963) erkennen. Strafjustiz (1975) und Sexualdisziplin (1976) sind andere Gegenstände seiner Untersuchungen. Diese Analysen münden in eine höchst originelle Theorie der *Macht* (1976; Dreyfus & Rabinow, 1987). Macht durchdringt alles – den Körper, die Institutionen, die Gesellschaft – und sie hat destruktive und produktive Gestaltungspotenziale. Geschichte ist ein fragiles, nichtlineares Geflecht von *Diskursen* und *Praxen*, die sich in *Ereignissen* des Denkens und Handelns gegenwärtig zeigen und erfassen lassen durch eine *Archäologie* der Diskursformen und eine *Genealogie* der Machtpraktiken. Darin liegt eine Chance der Freiheit / Befreiung durch beständige *Überschreitungen* (Verweis auf Heraklit). Foucault ist durch seinen unzeitigen Tod aus einem „Werk in Arbeit“ gerissen worden. Sein vernetzender Denkstil und das weite Netz des Wissens, das er ausspannt, haben ohnehin eine *prinzipielle Unfertigkeit*, vergleichbar menschlichen Lebensprozessen, die sich immer neu und frei entfalten können. So hat das Werk manche

Missverständnisse ausgelöst, die bei oberflächlicher oder partieller Rezeption entstehen können, und es ist eine Vielfalt von Interpretationen entstanden, die fruchtbares Potenzial hat. Foucaults Kritik des normierenden und verlogenen Humanismus ist eben *nicht* antihuman. Mit seiner Ablehnung eines spezifischen Subjektbegriffes, der Niederschlag einer disziplinierenden *Normalisierungsmacht* ist, setzt Foucault ihr die *Ereignishaftigkeit* entgegen, ein Leben an *Grenzen* als „Orten der Erfahrung des Werdens“. Dort treffen *Heterotopien*, „Andersheiten“ aufeinander, und es mündet der „Wille zum Wissen und zur Wahrheit“ (1969; 1984a; 1996) in einer ethischen Position der „Sorge um sich“ (1984), in einem „Engagement gegen Unterdrückung“ (1975; 1976), das eine *Gestaltungsmacht* (1998) freisetzt. Sie *eröffnet* neue Wege des Denkens und eine „Lebenskunst“ (Schmid, 1999; Gussone & Schipek, 2000), in der das Selbst Bildhauer der eigenen Existenz werden kann (1998, 70). Das Subjekt lernt, sich und anderen gegenüber eine offene, wahrhaftige, freie Haltung und Rede zu praktizieren (= *parrhesia*, 1996; Petzold & Orth, 1999). Das in Machtdiskursen aufgelöst erscheinende „Subjekt“ des foucaultschen Frühwerkes ist sich in seinen ständigen *Überschreitungen* nicht verloren gegangen. Es wird im Spätwerk zu einem mündigen „ethischen Subjekt“, das die Prozesse seiner Selbstkonstitution, seines Existenzstils (1993) und seines politischen Schicksals selbst in die Hand nimmt. Foucault kommt zu diesen für die Psychotherapie höchst relevanten Konzepten durch systematische „*Problematisierung*“ zentraler Themen (etwa „Wahnsinn“, „Delinquenz“, „Sexualität“), die er *historisch* (archäologisch, genealogisch) und *ereigniskonkret* (in der manifesten Aktualität politischer Gegenwart und *am eigenen Leibe*) untersucht entlang der Achsen „*Wissen*“, „*Macht*“, „*Subjektivität*“ (1998, 498). Foucaults Explorationen der Lüste, Leidenschaften und des Leidens am eigenen Leibe (Miller, 1995) sind eine Form des Selbstversuches gewesen, radikaler als ihn die verschiedenen Protagonisten der Selbstanalyse (Freud, Jung, Perls) zu praktizieren gewagt hatten. Dadurch hat Foucault die Prozesse der „Subjektivierung“ und „Objektivierung“ als „Wahrheitsspiele“, in denen ein Subjekt die „Erfahrung seiner Selbst macht“, verstanden, die Prozesse leibhafter Subjektkonstitution und - über deren Analyse - auch Formen der Machtausübung und „Regierung“ („wie Menschen voneinander ‘regiert’ werden“, S. 503), aber auch die Formen der Selbstunterdrückung und Körperdisziplinierung (Foucault [1978] ist ein noch kaum beachteter, bedeutender Leibphilosoph). Diese Analysen werden von ihm nun selbst

wieder in die *Problematisierung* gestellt, archäologisch-genealogisch durchforstet, auf verborgene Diskurse und Machtdispositive untersucht, ein Schritt, den die Stifter (Psycho)therapeutischer „Schulen“, „Kirchen“ zuweilen, nicht unternommen haben. Der Problematisierende ist von solcher Dekonstruktion nicht ausgespart, macht sich befragbar, will parrhesiastische Infragestellung. Damit wird Foucaults Reflektieren „das Musterbeispiel eines nicht-narzißtischen Denkens“ (Fink-Eitel, 1997, 11). Auf *Kant* verweisend, sieht Foucault (1998, 498) sein Werk als „kritische Geschichte des Denkens“. Es kreist um „drei große Problemtypen“: „das Problem der Wahrheit, das der Macht und das der individuellen Lebensführung“ (so in seinem letzten Interview 28. 5. 1984, ebda., 485). Diese Problemtypen erschließen sich nicht ohne das Problem des Anderen, das sie durchdringt. Worum sonst hätte sich Psychotherapie zu kümmern, die mehr sein will als „richtlinienkonforme“ Anpassungs- und Disziplinierungsmaschinerie? Foucault zeigt, dass Therapie zumeist in dieser Funktion der Stabilisierung von Herrschaft und Selbstunterdrückung steht - bis in die Praktiken ihrer normiert-normierenden Psycho-analysen, Selbst-reflexionen und Selbst-erfahrungen hinein (vgl. Dauk, 1989). Sein Werk ist für die kritische Metareflexion der Psychotherapie als Disziplin, zur Dekonstruktion ihrer Mythen (Petzold & Orth, 1999) und diskursanalytischen Durchforstung ihrer Wissensstände (Bublitz et al. 1999) – vor allen Dingen über sich selbst –, zur Reflexion ihrer Praxis in Richtung eines „Empowerments“ (Gussone & Schipek, 2000) unverzichtbar. Das Moment permanenter *Problematisierung* von Wissensbeständen, der eigenen Positionen auch, der diskursanalytischen Betrachtung des eigenen Handelns und das Engagement in einem Weltbürgertum, das der Freiheit von Menschen verpflichtet ist, das sind Elemente, die die Integrative Therapie von Foucault als Referenztheoretiker übernommen hat. Die Reflexion der Bedingungen der Subjektkonstitution, der Rolle der Sexualität in der Kultur und im Leben von Menschen, die Fragen der Macht und der Ethik sind weitere Referenzlinien, die integratives Denken immer wieder zu Foucault hinführen und die insgesamt Bedeutung für die Psychotherapie als Disziplin haben.

Wesentliche Publikationen von Michel Foucault (franz. Erscheinungsjahr kursiv):

(1969/1961): Wahnsinn und Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp.

(1973/1963): Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks. München: Hanser.

- (1971/1966): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1973/1969): Archäologie des Wissens. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1976/1975): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1977/1976): Sexualität und Wahrheit I: Der Wille zum Wissen; (1986/1984a) II: Der Gebrauch der Lüste; (1986/1984b) III: Die Sorge um sich. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1978): Die Subversion des Wissens. Frankfurt: Ullstein.
- (1994 ff): Dits et écrits. 4 Bde., [Texte, Reden, Interviews] (hrsg. D. Defert, F. Ewald). Paris, Gallimard.
- (1976): Mikrophysik der Macht. Berlin: Merve.
- (1993): Technologien des Selbst. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1996): Diskurs und Wahrheit. Berlin: Merve.
- (1998): Foucault (Ausgewählt und vorgestellt von P. Mazumdar). München: Diederichs.

Literatur zu Biographie und Werk:

- Bublitz, H., Bührmann, A.D., Hanke, C., Seier, A. (Hg.) (1999): Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults. Frankfurt, New York: Campus.
- Dreyfus, H.L., Rabinow, H.L. (1987): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dauk, E. (1989): Denken als Ethos und Methode. Berlin: Reimer.
- Eribon, D. (1993): Michel Foucault. Eine Biographie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Fink-Eitel, H. (1997³): Michel Foucault zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Gussone, B., Schipek, G. (2000): Die Sorge um sich. Tübingen: dgvt Verlag.
- Macey, D. (1993): The Lives of Michel Foucault. New York: Vintage.
- Miller, J. (1995): Die Leidenschaft des Michel Foucault. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Petzold, H.G., Orth, I. (1999): Die Mythen der Psychotherapie. Paderborn: Junfermann.
- Schmid, W. (1992): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Frankfurt: Suhrkamp.

Autor Hilarion Petzold

Pierre Janet – Wegbereiter Integrativer Psychologie und Psychotherapie

Janet, Pierre Marie Félix (29.5.1855, Paris – 24.2.1947, Paris) – Philosoph, Psychiater, Psychologe. Begründer der klinischen Psychologie, dynamischen Psychiatrie und moderner wissenschaftlicher (Psycho)therapie, Traumatherapie und der klinischen Theorie des Unbewussten.

Stationen seines Lebens: Janet entstammt einer kultivierten französischen Familie. Sein Onkel ist der berühmte Philosoph Paul Janet (1823-1899), sein Bruder Jules ist ein psychosomatisch forschender Urologe. Der Fall des Second Empire, die Belagerung von Paris, die deutsche Annexion des Elsaß, die Janet bei der Familie seiner Mutter in Straßburg erlebt, überschatten seine Jugend. Seine Gymnasialausbildung absolviert er am berühmten Collège Sainte-Barbe und Lycée Louis-le-Grand. Dann nimmt er das Studium der Philosophie an der École Normale Supérieure auf, zusammen mit Henry Bergson, mit dem er lebenslang befreundet bleibt. 1882 folgt die Agrégation in Philosophie (mit Emile Durkheim), danach wird Janet Gymnasiallehrer für dieses Fach in Châteauroux und Le Havre. Psychologische Forschungen seit 1884 (Janet 1885) und seine klinische Arbeit mit Patientinnen ab 1886 am dortigen Krankenhaus zu psychopathologischen Phänomenen wie Somnambulismus, Hypnotismus, multipler Persönlichkeit liefert Material für Janets Doctorat en lettres (1889) über „L'automatisme psychologique“. Charcot, der sein Talent erkannte, lässt ihn seit 1890 an der Salpêtrière arbeiten und überträgt ihm die Leitung des ersten klinisch-psychologischen Laboratoriums an einer neuropsychiatrischen Universitätsklinik. Charcots Werk in seiner beeindruckenden Breite, das bis in die jüngste Zeit – besonders unter dem Einfluß der psychoanalytischen Historiographie – nur eine Vorläuferrolle für die Entdeckungen Freuds erhalten hat, wird derzeit durch umfängliche Forschungen in ein neues Licht gestellt (Micale 2001). Auch auf Janet hat dieses Werk – wie die Synthesen, die es für die ausgedehnte Traumaforschung des 19. Jahrhunderts geboten hat (Micale, Lerner 2001) – einen großen Einfluß. Er hat aber die intellektuelle Kraft, eigenständige (auch kritische) Positionen zu diesem Werk zu entwickeln. Janet studiert ab 1889 neben all seinen anderen Tätigkeiten Medizin. 1894 schließt er ab mit dem Doctorat en médecine über „L'État mental des hystériques“. 1896 erhält er einen Lehrauftrag an der Sorbonne, 1899 dann die Dozentur und 1902 Professur für experimentelle Psychologie am Collège de France als Nachfolger von Theodule

Ribot. Er unterhält langjährige Arbeitskontakte mit Alfred Binet. 1904 gründet er mit Georges Dumas das „Journal de psychologie normale et pathologique“, das er bis 1937 herausgibt. Es folgen zahlreiche Auslandsvorlesungen. Jung hört 1912 Janets Vorlesungen und wird – wie auch Adler – in seiner Konzeptbildung von Janet beeinflusst (Ellenberger 1973, 556). Auch Freud und Breuer zitieren ihn anfänglich in den „Vorläufigen Mitteilungen“ 1893, 1895 in den „Studien über Hysterie“. Freud übernimmt das „Realitätsprinzip“ von Janet (fonction du réel) und wohl auch das Übertragungskonzept. Janets Konzeption des Unbewussten (1889), die er schon bald durch den Term „unterbewusst“ (1893) präzisiert, wird für Freud zum Streitpunkt, ohne dass er sich wirklich mit dem Janetschen System auseinandersetzt. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Prioritätsfragen, den Fragen nach den Einflüssen und zeitgenössischen Debatten in der Betrachtung der Freud/Janet-Kontroverse jenseits psychoanalytischer hagiographisch-apologetischer (Cavé 1947) Legendenbildung beginnt ja erst in neuster Zeit (Nemiah 1998; Brown 1991). Freuds Umgang mit seinen Daten und Quellen (Israel 1999), die Verschleierungen, die von weiten Teilen der psychoanalytischen „community“ unhinterfragt übernommen worden sind, betreffen ja nicht nur das „Unbewusste“ (Ellenberger 1972) – hier etwa Schopenhauer und vor allem Nietzsche mit einer weit reichenden Theorie eines dynamischen Unbewussten. Auch das Traumathema hat eine – weit über Charcot und Janet hinausgehende – Vorgeschichte in der Psychiatrie des 19. Jahrhunderts (Young 1995; Porter, Micale 1994), auf die Janet, der immer sehr sorgfältig seine Quellen offen legt (Ellenberger 1972, 468), zurückgriff (wohl auch auf Freud). Janet wird von Freud und seinen AnhängerInnen schon früh ausgeblendet. 1913 (Kongress in London, vgl. auch 1919 Bd. III) wirft Janet Freud vor, die Priorität seiner Entdeckungen zu verschweigen (1937 empfängt Freud Janet in Wien nicht). Die psychoanalytische Community diskreditiert Janet (Cavé 1947). Aus den kritischen bis polemischen Ausführungen auf dem Londoner Kongress machen die Herausgeber der Freud Studienausgabe (1975, 42) eine „Schmährede“, durch die sich „Pierre Janet mit einem unqualifizierten und unfairen Angriff auf Freud und die Psychoanalyse hervorgetan“ habe. Ernest Jones (*Journal of Abnormal Psychology* 9, 1915, 400/übers. *Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse* 4, 1996, 34, mit editorischer Anmerkung von Freud) versucht, durch eine Replik darauf zu verweisen, dass die Breuer/Freud-Publikation auf Arbeiten vor Janets Publikation von 1889 zurückgehe, übersieht aber, dass Janets Arbeiten zu diesen Themen aus dem Jahr

1884 stammen. Freud hospitiert von Mitte Oktober 1885 bis Ende Februar an der Salpêtrière und sieht Charcot gelegentlich (Jones 1960, I, 222ff.). Am 30. November 1885 wird unter dem *Vorsitz von Charcot* Janets sehr beachteter Beitrag über somnambulistische Phänomene auf der Sitzung der *Société de psychologie psychophysilogique* vorgetragen (und unmittelbar danach publiziert. Janet 1885). Es ist anzunehmen, dass Freud, die kurze Zeit seines Studienaufenthaltes intensiv nutzend, sich die Sitzung nicht hat entgehen lassen, oder zumindest die neue Zeitschrift seines Fachgebietes gelesen hat. Freud versucht offenbar, Schwierigkeiten der Prioritätsfrage aus dem Wege zu gehen, wenn er zu Jones Einlassungen von 1915 darauf verweist, er habe nichts von Janet, sondern alles „von Breuer empfangen“, „Meine Anteilnahme [an der Arbeit Breuers sc.] setzte erst 1891/92 ein“ (zit. nach StA 1975, 42 Anmerk. 1). Janet hat 1913 die Psychoanalyse als „metaphysisches System“ bezeichnet. Das ist keineswegs eine Schmähung, sondern darf – wie Ellenberger (1972, 467) richtig anmerkt – als ein Verweis auf Auguste Comtes drei Stadien der Naturdeutungen des Menschen gesehen werden (1. *religiöse* Deutungen, durch Verweis auf höhere Mächte, 2. metaphysische, auf abstrakten Spekulationen gründende und 3. wissenschaftliche, d.h. auf experimentellen Daten beruhende Deutung). Janet hat übrigens trotz Freuds ablehnender bzw. der ihn negierenden Position die Größe, den Begründer der Psychoanalyse im Kontext des antideutschen Klimas des beginnenden zweiten Weltkrieges gegen Angriffe der französischen Fachwelt zu verteidigen (Janet 1915). In den Vorlesungen von 1916/17 im 17. Kapitel über den Sinn der Symptome kommt Freud noch einmal auf das Thema zurück. Breuer habe 1880-1882 den unbewussten Sinn von Symptomen entdeckt. Aber: „Es ist richtig, dass P. Janet unabhängig denselben Nachweis erbracht hat; dem französischen Forscher gebührt sogar die literarische Priorität ... Ich gestehe, dass ich lange Zeit bereit war, das Verdienst P. Janets an der Aufklärung der neurotischen Symptome sehr hoch anzuschlagen, weil er sie als Äußerungen von *idées inconscientes* auffaßte“ (StA 1969, 258). Janet hat in der Folge sein Konzept nuanciert, vor allen Dingen hat er jede Hypostasierung *des* Unbewussten vermieden und war 1913 in seinem Kongreßbeitrag in dieser Frage eher zurückhaltend. „Seither verstehe ich Janets Ausführungen nicht mehr, ich meine aber, dass er sich überflüssiger Weise um viel Verdienst geschädigt hat“ (Freud, *ibid.*). Freud hat, das muss man anerkennen – um „gerecht“ mit ihm zu sein (*Derrida* 1992) – aus seiner Einschätzung, *seiner* Konzeptualisierung des Unbewussten Janet

in seinem Diskussionsbeitrag von 1913 bewertet, aber er hat nichts unternommen, um seine Bewertung im Blick auf die weiteren Arbeiten Janets zu validieren. Seit dem schweigt die psychoanalytische Community Janet tot oder bewertet seine Verdienste gering – zu Unrecht, wie die gegenwärtige Janet- Renaissance und -forschung zeigt (Brown 1991; Hoffman 1998; Micalé 2001; Nemiah 1989, 1998, van der Hart et al. 1989).

Umfängliche Lehrtätigkeit, seine Arbeit als Forscher und klinischer und experimenteller Psychologe, Psychiater und Psychotherapeut in freier Praxis (seit 1894) und an der Klinik bestimmen die außergewöhnliche wissenschaftliche Karriere Janets. 1935 erfolgt Janets Emeritierung. 1942 lädt Jean Delay, Direktor der Universitätsklinik Saint-Anne, seinen 83jährigen Lehrer Janet ein, wieder mit Patienten zu arbeiten. Janet hört überdies die Vorlesungen von Delay mit den jungen Studenten im Hörsaal sitzend bis in sein 87. Lebensjahr. Protagonisten der französischen Psychiatrie und medizinischen Psychologie H. Baruk, H. Ey, J. Delay sind von ihm geprägt worden. J. Piaget bezeichnet ihn als seinen Lehrer und E. Minkowski preist sein umfassendes Werk – mehr als 20 Bücher ca. 400 Fachaufsätze, über 5000 dokumentierte Krankengeschichten - und dennoch, Janets Werk bleibt aus mehreren Gründen wenig bekannt (einige seien genannt: die Auswirkungen des ersten Weltkrieges für seine Publikationen, insbesondere seines Hauptwerkes „Les médications psychologiques“ 1919; aber auch die Breite seines Ansatzes, die viele engspurig denkende Spezialisten überfordert hat, fehlende Schulbildung bzw. fehlender Aufbau machtvoller Gesellschaften, wie dies Freud betrieben hat, die Feindschaft der Main-Stream-Psychoanalyse, die dissente Positionen und Kritiker sowohl im Binnenfeld – z. B. Reich, Rank, Ferenczi, Masson [Petzold 1998e] – als auch im Außenbereich: Janet, Moreno, Foucault u.a. bekämpft hat). So liegen in diesem Werk, das in seiner Gesamtheit, in seiner ganzen Anlage als „psychologischer Psychotherapie“ eine umfassende Alternative zur Psychoanalyse darstellt – es ist ja kein Gegenentwurf – noch ungehobene Schätze für die Psychotherapie der Gegenwart, und es ist höchst bedauerlich, dass Grawe (1998) dieses Werk für sein Projekt einer „allgemeinen bzw. psychologischen Psychotherapie“ nicht aufgegriffen hat.

Erst durch die moderne Traumaforschung (van der Kolk et al. 2000) und klinische Psychologie (Hoffmann 1998) erhalten seine Arbeiten erneut verdiente Bedeutung. Pierre Janet hat mit seinem klinischen Werk und dem dahinter stehenden

Gesamtprojekt einer Integrativen Psychologie für die Integrative Therapie immer einen gewissen Vorbildcharakter (Petzold 2002h). Janet hat als Philosoph begonnen, und ist ein experimenteller Psychologe und klinisch-(Psycho)therapeutisch tätiger Psychiater geworden. Sein Lehrbuch der Philosophie (1894) beginnt mit einer Klassifikation der Wissenschaften. Wissenschaftliche Methodik schreitet von der Analyse zur Synthese. Das wird sein Programm für eine integrative Psychologie, die weit über die klinische Psychologie hinausgehen sollte. Denn um das menschliche Seelenleben, d.h. den Menschen zu verstehen, muss man alle relevanten Fragestellungen von den somatischen Grundlagen über Gefühle, Willen, Gedächtnis, muss man seine Intelligenz, Entwicklung, seine sozialen Bezüge bis hin zu Fragen seiner Religiosität – ein Thema, das ihn lebenslang beschäftigt - untersuchen und erforschen. Janet hat mit diesem umfassenden Ansatz ein Projekt in Angriff genommen, wie es in dieser Breite in der Psychotherapie kaum jemand gemacht hat. Die „Integrative Therapie“ des Autors (Sieper 2002) geht in ähnlicher Breite in ihrem Projekt einer „Humantherapie“ vor (Petzold, Orth, Schuch, Steffan 2001). Janet betrachtet das Psychische – etwa im Unterschied des Instanzenmodells von Freud - als einheitlich und dynamisch. Er nimmt eine Hierarchie von Tendenzen an mit dem Bewusstsein an der Spitze – dies wohl unter dem Einfluß von William James. Alle Ideen, Gefühle, Empfindungen, Volitionen werden als Handlungen bzw. als Verhalten aufgefasst und konstituieren die Persönlichkeit als Gesamtheit dieser Tendenzen auf ihren niedrigeren oder höheren hierarchischen Niveaus.

Janet legt Untersuchungen auf hohem Niveau vor, immer abgestützt durch breite Beobachtung, klinische Forschungen und Therapien mit großen Fallzahlen (dies im Unterschied zu Freud). 591 untersuchte und behandelte PatientInnen (Crocq, Le Verbizier 1989), 257 davon mit einem traumatischen Hintergrund kann er vorweisen. Janets „Psychologische Analyse und Synthese“ klassifiziert Symptome nach ihrer „Tiefe“, ihrer phylogenetischen und ontogenetischen Entstehung. Er fand in der *A n a l y s e* bei seinen Patientinnen „unterbewusste fixe Ideen“ und oft frühe/schwere Traumatisierungen, „unabgeschlossene Handlungen bzw. Situationen“, die zu einer Überlastung der zerebralen Integrationskapazität bzw. Synthesefähigkeit führen, was psychologische Automatismen, d.h. Autonomisierungen von Verhalten und Dissoziationen zur Folge hat. Anders als im Freudschen Modell sieht er keine Verdrängungen sondern Abspaltungen aus dem Bewusstsein als Ursachen für Hysterien bzw. die verschiedenen Neurosen. In der *S y n t h e s e* sollten diese

biographischen Verletzungen rekonstruiert und Dissoziationen integriert werden: durch Hypnose, automatisches Schreiben und Sprechen (Vorwegnahme freier Assoziationen 1892), Dialoge, Dramatisierungen, Distractionen, Substituierungen, Visualisierungen und Imaginationsmethoden. Weiterhin setzt er Körper und Bewegungstechniken ein, eine höchst innovative Behandlungsweise, die von *Henry Wallon*, dem bedeutenden Entwicklungspsychologen, in dessen Tradition *Petzold* und *Sieper* in Paris studiert haben (*Sieper, Petzold* 2003) zur *Psychomotorik* entwickelt worden ist, die die „**Integrative Bewegungstherapie und Psychomotorik**“ beeinflusst hat. Auch *Piagets* „sensumotorische Phase“ ist von Janet inspiriert und sein „Schemabegriff“, den er von ihm übernommen hat und der von *Grawe* mit Verweis auf *Piaget* im Bereich der Psychotherapie bekannt worden ist, ohne dass *Grawe* die Traditionslinie zu Janet erst überhaupt zur Kenntnis genommen hat. Die Integrative Therapie hat von hier Inspirationen für ihre – in vieler Hinsicht funktional äquivalenten Konzepte: Struktur, Schema, Stil, Narrativ, Skript (*Petzold* 2003a) übernommen. Janet entwirft ingeniose Imaginationsübungen zur allmählichen kognitiven/emotionalen/volitiven Umstrukturierung innerer Szenen – (Vorwegnahme moderner kognitiver Therapie, Hoffmann 1998) – soziale Aktivitäten, Handlungstraining (Vorwegnahme von Milieuthherapie). Besonders mit seinen Imaginationsmethoden gibt er den Anstoß für die reiche Tradition der französischen imaginativ-visualisierenden Verfahren der Psychotherapie von *Desoille, Virell* u.a. (*Frétigny, Virell* 1968), aus der auch die Imaginationsansätze der Integrativen Therapie schöpfen – das „komplexe katathyme Erleben“ (*Petzold* 1972, 1990w, *Petzold, Osterhues* 1972), das keineswegs vom Ansatz *Leuners* ausgeht. Janet, seit 1882 auf die Erschöpfungszustände seiner PatientInnen aufmerksam geworden, sieht die unterschiedliche Verarbeitung von Überlastungen/Traumatisierungen (1919, vol. II, c. III, S 204ff.) und versucht, dieses Faktum durch ein Konzept der „*psychischen Energie*“ zu erklären. Ein Konzept, das in der damaligen Psychiatrie und Psychologie durchaus verbreitet ist (vgl. *James* 1907). Diese Energie ist durch latente und manifeste „*psychische Kraft*“ gekennzeichnet, verstanden als die Fähigkeit, vielfältige psychisch-mentale Handlungen zu vollziehen, und durch „*psychische Spannung*“, d.h. die Fähigkeit, diese Energie auf unterschiedlich hohen Ebenen seiner „Hierarchie von Tendenzen“ einzusetzen. Traumata, Konflikte, Defizite als „unabgeschlossene Handlungen“ – ein Kernkonzept – müssen vermieden oder abgeschlossen werden. Janet hat (1919, 3,

469ff.; Schwartz 1951) eine „klinische Ökonomie“ des Psychischen entwickelt und differenziert: a) das *asthenische Syndrom*, ein Mangel an psychischer Kraft, b) das *hypotonische Syndrom*, ein Mangel an psychischer Spannung. Janet erarbeitet für beide Grundformen eine differenzierte Syndromologie auf der Basis umfangreicher phänomenologisch-deskriptiver klinischer Beobachtungen und Behandlungsstrategien. Zu a): 1. *Vermehrung der Einkünfte* (Ressourcen, Kraftquellen, z.B. Schlaf, Entspannung, Erholung, Freude) 2. *Verringerung der Ausgaben* (eine psychische Ökonomisierung, Reduktion von Belastungen, besonders im Beziehungsgefüge und in der Arbeitswelt), 3. *Schuldentilgung* (Bereinigung unerledigter z.T. latenter biographischer Belastungen, Traumata und ihrer Nachwirkungen). Zu b) 1. Kanalisierung von Agitationen in sinnvolle Tätigkeit, 2. Erhöhung psychischer Spannung durch Anregung, Aktivierung und durch systematische Übung immer komplexerer Handlungsmöglichkeiten. Janet hat sein hoch differenziertes System von „Tendenzen“ der menschlichen Psyche (Schwarz 1951), von „niederen“, z.B. reflexartigen, perzeptiv-suspensiven etc. Tendenzen zu mittleren, z.B. überlegten Handlungen und Glaubenssystemen, zu höheren, z. B. progressiven, evolutiven, schöpferischen Tendenzen nicht nur aus der Psychopathologie erarbeitet – wie bei Freud –, sondern als eine Psychologie des menschlichen (Seelen)lebens als einem dynamischen Geschehen in sozialen Kontexten, mit den *socii*. Die „Tendenzen“ Janets (Meyerson 1947) sind zweifelsohne ein eleganteres Konzept als der krude Triebbegriff und die Instanzenlehre Freuds. Sie machen eine differenziertere Sicht möglich und können auch für moderne Formen der Psychotherapie als Erklärungsfolien fruchtbar sein (Schwarz 1951), wenn man sie als biologisch disponierte und durch die Einwirkung von Kontexten erlernte Performanzschemata sieht (Petzold, Orth et al. 2001), die jeweils durch den Aufforderungscharakter von realen äußeren, aber auch durch imaginierte innere Kontexte „getriggert“ werden können und sich in Performanzen inszenieren. Gegenüber dem Entelechiebegriff wird hier ein durch und durch kontextualisiertes Modell vertreten, in dem die formgebende Kraft nicht in einem „Inneren“, sondern in einer „Verschränkung von Innen und Außen“ liegt, wie es auch Merleau-Ponty (Waldenfels 1976, 1978) u.a. durch die Auseinandersetzung mit Bergson und Janet angeregt (Merleau-Ponty 1942/1976, 187), vertreten hat (wobei „Verhalten“ auch Denken und Fühlen umfasst). Vor diesem Hintergrund und aus ihm entwickelt Janet ein breites Behandlungsspektrum (vgl. vol. III) – insbesondere für den Umgang mit „souvenirs

traumatiques“ (vol. II, 204) und für ein Eindämmen der Überlastungen schon im frühen Erkrankungsstadium. Ziel: eine „Ökonomisierung“ der Lebensführung, denn die PatientInnen haben im „train de vie ordinaire“ einen verdeckten Verbrauch an Kräften (S. 303ff). Latente, unterbewusste Traumata zehren. Janet bietet den ersten ressourcentheoretischen Ansatz. Der Mangel an „psychischer Kraft“ (asthenisches Syndrom) oder an „Spannung“ (hypotonisches Syndrom) oder der Überschuss an psychischer Energie artikulieren sich in niedrigen oder höheren „Tendenzen“ menschlichen Seelenlebens, die es zu beeinflussen bzw. zu entwickeln gilt: durch Anregung, übendes Vorgehen, Milieuthérapie. Janet betont die Bedeutung des *Sozius*, des Anderen, die *valorisation sociale*, die soziale Wertsetzung. Ihr Fehlen kann pathogen wirken –, die *actes doubles*, mit denen er zeigt, die soziale Wirklichkeit hat zumeist zwei Seiten, ist konfiguratív (Sprechen/Angesprochen werden, Modellgeben/Nachahmen, Befehlen/Gehorchen etc.), die *Socii* arbeiten zusammen an den sozialen Handlungen, werden dabei – hier ist der Einfluß von *Emile Durkheim* spürbar – von internalisierten kollektiven Handlungsmustern mit unterschiedlichem Realitätsgehalt bestimmt (vgl. Janet 1927 mit einer differentiellen Realitätskonzeption). Janet nimmt hier auf James, Baldwin und Royce Bezug. Ihr Modell komplexer Sozialisation kommt in seinem Ansatz – der zu Mead viele Parallelen hat, schöpft er doch aus den gleichen Quellen – zum Tragen: eine Neusozialisation von Patienten zu ermöglichen. Janet sieht Realtraumata als pathogene, kräfteverzehrende unabgeschlossene Situationen, Überlastungen, die Dissoziationen hervorrufen (van der Hart, Friedman 1989) und zum Zusammenbruch der Selbstregulation/Adaptation führen, wie es auch die moderne Psychotraumatologie sieht (van der Kolk et al. 2000). Janet entwickelt ingenüöse Behandlungsstrategien von großer Variabilität, die heute wieder entdeckt werden (Hoffmann 1998). Das Gesamtwerk ist in Vielem höchst modern und verdient erneute Beachtung.

Wichtige Werke von Pierre Janet:

(1885): Notes sur quelques phénomènes de somnambulisme, *Bulletin de la Société de la psychologie physiologique* Vol. I., 24-32.

(1886): Les actes inconscients et le dédoublement de la personnalité, *Revue Philosophique* 22, 577-592.

- (1889): L'automatisme psychologique. Paris: Alcan. Reprint (1973): Société Pierre Janet, Paris..
- (1891): Etude sur un cas d'aboulie et d'idées fixes, *Revue Philosophique* Vol. 31, I, 258-287, 382-407.
- (1892): Etude sur un cas d'amnesie retrograde dans la désagrégation psychologique, Int. Congr. Exp. Psychol., Williams & Norgate. London, 26-30.
- (1894): Histoire d'une idée fixe, *Revue Philosophique* Vol. 37, I, 121-168.
- (1994): Manuel du baccalauréat de l'enseignement secondaire classique. Philosophie. Paris: Nony.
- (1897) Sur la divination par les miroirs et les hallucinations subconscientes. Lyon : Bull. Univ., 11, 261-274.
- (1898): Névroses et idées fixes. Paris: Alcan. .
- (1977): The mental State of Hystericals. New York: Putnam & Sons. Reprint: University Publications, Washington DC..
- (1903): Les obsessions et la psychasthénie, Bd. I. Paris: Alcan. Reprint: (1976): New York: Arno Press.
- (1909): Les névroses. Paris: Flammarion.
- (1913): Diskussionsbeitrag, XVIIth Int. Congr. Medicine, London, Section VII, Part I, , 13-64.
- (1915): Valeur de la Psycho-Analyse de Freud. *Revue de Psychothérapie et de Psychologie Appliquée* 29, 82-83.
- (1919): De l'angoisse à l'extase. Paris: Alcan.
- (1919): Les médications psychologiques, 3 Bde. Paris: Alcan. Reprint: Société Pierre Janet, Paris 1984; americ.: Psychological Healing, Macmillan, New York 1925. Reprint: Arno Press, New York 1976.
- (1927): La pensée intérieure et ses troubles. Paris: Metoine. .
- (1928): L'évolution de la mémoire et de la notion du temps. Paris: Chahine.
- (1935): Les débuts de l'intelligence. Paris: Flammarion.
- (1936): L'intelligence avant le langage. Paris: Flammarion.
- (1937): Le langage inconsistant, *Theoria* III, 57-71.
- (1937): L'Amour et Haine. Paris: Maloine.

Literatur zu Autor, Werk und Kontext:

Hommage à Janet, Jubiläumsheft von *L'Evolution Psychiatrique* 3, 1950.

- Bonin, W.F.* (1983): Die grossen Psychologen. Von der Seelenkunde zur Verhaltenswissenschaft. Forscher, Therapeuten und Ärzte. Düsseldorf: Econ Taschenbuch Verlag.
- Bremner, J.D., Marmar, C.R.* (eds.) (1998): Trauma, Memory, and Dissociation. Washington: American Psychiatric Press.
- Brown, P.* (1991): Pierre Janet: Alienist Reintegrated. *Current opinion* 4, 389-395.
- Derrida, J.* (1992): "Être juste avec Freud". In: *Roudinesco, E.*, Penser la folie. Essais sur Michel Foucault. Paris, 139-195.
- Cavé, M.* (1947): L'Œuvre paradoxale de Freud. Paris: P.U.F.
- Crocq, L., Verbizier, J.* (1989): Le traumatisme psychologique dans l'œuvre de Pierre Janet, *Annales Médico-Psychologiques* 147, 9, 983-987. *Ellenberger, H* (1973): Die Entdeckung des Unbewussten. 2 Bde. Bern: Huber.
- Desoille, R.* (1961): Théorie et pratique du Rêve éveillé dirigé. Genève: Edition du Mont-Blanc.
- Ey, H.* (1988): Pierre Janet: The Man and his Work. In: B.B. Wollman (Ed.). *Historical Roots of Contemporary Psychology*. New York: Harper & Row.
- Frétigny, R., Virell, A.* (1968): L'imagerie mentale. Introduction à la l'ornirothérapie. Lausanne: Editions du Mont-Blanc.
- Freud, S.* (1969): Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse, Sigmund Freud Studienausgabe. Frankfurt: Fischer.
- Freud, S.* (1975): Schriften zur Behandlungstechnik. Ergänzungsband. Sigmund Freud Studienausgabe. Frankfurt: Fischer.
- Grawe, K.* (1998): Psychologische Therapie. Göttingen: Hogrefe.
- Hoffmann, N.* (1998): Zwänge und Depressionen. Pierre Janet und die Verhaltenstherapie. Heidelberg: Springer.
- Israel, H.* (1999): Der Fall Freud. Die Geburt der Psychoanalyse aus der Lüge. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- James, W.* (1907): The Energies of Man, in: ders. (1911): *Memories and Studies*. New York: Longmans & Green.
- Janet, P.* (1930): Psychological Autobiography. In: Murchison, C A History of Psychology in Autobiography. Worcester, Mass. Clark University Press, Vol I. 123-133.
- Jones, E.* (1960): Das Leben und Werk von Sigmund Freud. 3 vol. Bern: Huber.

- Merleau-Ponty, M. (1942): *La structure du comportement*, Paris: Gallimard; Übers. Waldenfels, B., *Struktur des Verhaltens*, Berlin: de Gruyter 1976.
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, dtsh. v. Boehm, R., *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter 1966.
- Meyerson, I. (1947): Janet et la théorie des tendances, *Journal de Psychology*, Vol. 40, 5-19.
- Micale, M.S. (2001): Jean-Marie Charcot and *les névroses traumatiques*: From Medicine to Culture in French Trauma Theory of the Late Nineteenth Century, in *Micale, Lerner* (2001) 115-139.
- Micale, M.S., Lerner, P. (2001): *Traumatic Pasts. History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age 1870-1930*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Minkowski, E. (1960): A propos des dernières publications de Pierre Janet, *Bulletin de psychologie* 14, 121-127.
- Nemiah, J.C. (1989): Janet redivivus: The Centenary of *L'Automatisme Psychologique*, *American Journal of Psychiatry* 146, 1527-1530.
- Nemiah, J.C. (1998): Early Concepts of Trauma, Dissociation, and the Unconscious: Their History and Current Implications. In: *Bremner, J.D., Marmar, C.R.* (1998) 1-26.
- Petzold, H.G. (1972f): *Methoden in der Behandlung Drogenabhängiger. Vierstufentherapie. Komplexes katathymes Erleben, Psychosynthesis, Gestalttherapie, Psychodrama*, Kassel: Nicol.
- Petzold, H.G. (1990w): "Komplexes katathymes Erleben" - Arbeit zwischen Imagination und Aktion - Vorlesungsnachschrift von N. Katz-Bernstein, in: *Petzold, Orth* (1990a) II, 908-912.
- Petzold, H.G. (1998e): Editorial. Schwerpunktheft „Reich, Ferenczi, Rank“, *Integrative Therapie* 2, 123-130.
- Petzold, H.G., Osterhues, U.J. (1972): Zur Verhaltenstherapeutischen Verwendung von gelenkter katathymer Imagination und Behaviourdrama in einem Lebenshilfezentrum. In: *Petzold, H. G.*, *Angewandtes Psychodrama*. Paderborn: Junfermann, S. 232-241.
- Porter, R., Micale, M. (1994): *Discovering the History of Psychiatry*. New York: Oxford University Press.
- Schwarz, L. (1951): *Die dynamische Psychologie von Pierre Janet*. Basel: Schwabe.

- Schwarz, L. (1951): Neurasthenie: Entstehung, Erklärung und Behandlung der nervösen Zustände. Basel: Schwabe.
- Van der Hart, O., Brown, P., van der Kolk, B.A. (1989): Pierre Janet's Treatment of Post-traumatic Stress. *Journal of Traumatic Stress* Vol 2, 4, 379-395.
- Van der Hart, O., Friedman, B. (1989): A Readers's Guide to Pierre Janet on Dissociation, *Dissociation* Vol 2, 1, 3-16.
- Van der Kolk, B.A., McFarlane, A., Weisaeth, L. (2000): Traumatic Stress. Grundlagen und Behandlungsansätze. Erw. deutsche Ausgabe von Märtens, M, Petzold, HG. Paderborn: Junfermann.
- Waldenfels, B. (1976): Die Verschränkung von innen und außen im Verhalten, Phänomenologische Forschungen II, Freiburg: Alber.
- Waldenfels, B. (1978): Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt: Suhrkamp.
- Young, A. (1995): The Harmony of Illusions: Inventing Post-Traumatic Stress Disorder. Princeton: Princeton University Press.

Autor: Hilarion G. Petzold. Eine ausführlichere Darstellung von Janet erschien
*Petzold, H.G. (2007b): Pierre Janet (1855 –1947) Ideengeber für Freud, Referenztheoretiker der Integrativen Therapie *Integrative Therapie* 1, 59 – 86 und in *Leitner, A., Petzold, H.G. (2009): Sigmund Freud heute. Der Vater der Psychoanalyse im Blick der Wissenschaft und der psychotherapeutischen Schulen. Wien: Edition Donau-Universität - Krammer Verlag Wien, S. 369-397; gekürzt in: *Psychologische Medizin* 2 (2007) 11-16**

Levinas – Ethik als “erste Philosophie” und die “Andersheit des Anderen”: eine Herausforderung an die psychotherapeutischen Beziehungsideologien

Lévinas, Emmanuel (1906 Kaunas, Litauen – 25.12.1995, Paris): Philosoph, einer der bedeutendsten Ethiker und Beziehungsphilosophen des 20. Jahrhunderts.

Stationen seines Lebens: Levinas wächst in einer strenggläubigen jüdischen Familie auf, mit Talmudgelehrsamkeit, der Thora, Puschkin und Tolstoi als „geistiger Nahrung“. Er erlebt die Zarenherrschaft und als Jugendlicher in der Ukraine die Russische Revolution. Die Familie siedelt nach Frankreich um. In den Jahren 1923-1927 absolviert Levinas ein Philosophiestudium in Straßburg. Er freundet sich mit Maurice Blanchot an, von 1927- 1928 in Freiburg i.Br. bei Husserl und Heidegger. 1930 nimmt er die französische Staatsbürgerschaft an. 1932 macht er Bekanntschaft

mit Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre, Jaques Maritain. Als Franzose nimmt er am Krieg teil und gerät in Gefangenschaft in Deutschland. Seine litauische Familie wird Opfer des Holocaust. Die Erfahrung zaristischer Gewalt, der Bedrohung durch die russischen Judenpogrome, Erlebnisse von Revolution, Stalinismus, Krieg, nationalsozialistischem Horror und Kollaboration unter dem Pétain-Regime – das Grauen des 20. Jahrhunderts, sollten sein Werk nachhaltig bestimmen. Nach dem Krieg ist er als Leiter des Israelitischen Lehrerseminars in Paris tätig. Er verfasst Arbeiten zu Judentum und Philosophie. 1962 wird er Professor für Philosophie in Poitiers, 1967 an der Reformuniversität Paris-Nanterre, 1973 bis zur Emeritierung 1976 lehrt er an der Sorbonne (Paris IV) – noch bis 1984. 1983 werden ihm der Karl-Jaspers-Preis und mehrere Ehrendoktorate verliehen. Bis zu seinem Tod 1995 halten seine publizistische und die Vortragstätigkeit an.

Werk und Wirkung: Im Werk von Levinas kommen Bibel, Talmud, russische Klassiker, Shakespeare, die Philosophen Plato, Kant, Hegel, Bergson, Rosenzweig, Husserl und Heidegger als wichtige Einflüsse zum Tragen. Drei Schaffensperioden lassen sich in Levinas' Leben rekonstruieren: 1. Die frühe Auseinandersetzung mit Husserl in seiner Dissertation „Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl“ (1930) und in „Vom Sein zum Seienden“ (1947) mit Heidegger lässt schon eine Abwendung von idealistischer und fundamentalontologischer Enthobenheit zum Menschen hin erkennen. Die 2. Periode wird durch sein Hauptwerk „Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität“ (1961) gekennzeichnet. Hier wird das Sein – anders als in der abendländischen Philosophie - nicht mehr als Totalität aufgefasst. Es wird durch ein „Unendlich-anders-sein“ aufgesprengt, das die Fundamentalontologie zu einer Metaphysik hin überschreitet. Die 3. Periode kulminiert in dem Werk „Autrement qu'être ou au-delà de l'essence“, in dem das Andere dem Sein gegenübergestellt wird. Damit wird die Basis für eine Position radikaler Wertschätzung des Menschen, für die „Andersheit des Anderen“ (*altérité*) gewonnen, dem *extremen Humanismus* „einer sich verpflichtenden Hinwendung zum anderen Menschen“ (Taurek 1997, 12) und einer Bestimmung von „*Ethik als erster Philosophie*“ jenseits allen bisherigen Philosophierens. „Die Begegnung mit dem anderen Menschen bietet uns den ursprünglichen Sinn überhaupt ... Die Ethik ist eine entscheidende Erfahrung“ (1984, 142). Das hat immense Konsequenzen für

jede zwischenmenschliche Praxis und damit für Psychotherapie und psychosoziale Arbeit.

Levinas unternimmt es, von der jüdischen Tradition, der jüdischen Leidenserfahrung durch die Jahrhunderte her als einem fundamentalen Erlebenswissen von Leiden, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Andersheit, Verantwortung, die in einem „extremen Humanismus“ (1976) mündet, zu denken, d.h. aus Distanz zur europäischen Philosophie, ja zur Philosophie als Disziplin, die ja in einer „präphilosophischen Erfahrung“ gründet. Wie Rosenzweig, auf den er sich bezieht, und in Distanz zu Buber lehnt er obskurantistische Religiosität ab, vermeidet den Begriff „Religion“ (ebenda 243), betont Erlebenswissen und – radikaler noch als Sartre - eine *Verpflichtung zur Verantwortung*, „ehe man etwas getan hat“ (1983), eine Lebenspraxis, die sich aktiv für Humanität engagiert. Seine transzendente Phänomenologie und seine Talmud-Lesungen trennt er strikt, um auch säkularen Menschen nachvollziehbare Zugänge zu eröffnen. Levinas' Interesse ist, das Lebenswissen des Talmud in die Perspektive der Philosophie zu stellen und die abendländische Ontologie zu kritisieren, die für ihn die Frage nach dem Anderen und die ethische Frage nicht nachdrücklich genug stellt. Er hat den „Mut“, nach Nietzsche (Nihilismus des Abendlandes), nach der Metaphysikkritik einen neuen Sinn im „Humanismus des anderen Menschen“ zu finden in einer fruchtbaren Spannung zwischen jüdischer Unterweisung, religiösem Denken einerseits („Wenn Gott ins Denken einfällt“) und dem griechischen Primat der Erfahrung und Reflexion andererseits, zwischen Athen und Jerusalem, zwischen Odysseus (der nach Hause kommt, und sich wieder einrichtet) und Abraham (der unterwegs bleibt und dessen zu Hause beim Anderen ist und dadurch bei sich ist), zwischen Philosophie und Prophetik. Wenn Levinas statt Sokratismus „Messianismus“ betont, dann hat dieser Begriff eine „innerweltliche Bedeutung“ als konkret zu verwirklichende Gerechtigkeit und Humanität in der Welt und der Geschichte: „Die Erwartung des Messias ist die Dauer der Zeit selbst“ (1976, 45). Die Psychotherapie hat diese Bezüge, die in der Tiefe des (westlichen) Menschen liegen, weithin außer Acht gelassen. Levinas zufolge gilt es, sie - als ergreifende Fragen - wieder in die (Psycho)therapeutische Praxis einzubinden. Wie kann der Andere, der im Letzten ein Fremder ist - ich kann allein „in seiner Spur“ gehen -, unverfügbar ist, aber wesentlich, wieder seinen Platz bekommen? Wie sind „Grundregel“, „Richtlinien“, „Manualisierungen“, „Konditionierungen“ vereinbar mit solcher Bewegung „vom Selben zum Anderen“, die

sich seiner „Heimsuchung“ aussetzt, nicht-bemächtiger „Sorge um den Anderen“?

Gegenüber Husserls Intersubjektivitätstheorie, in der die Erkenntnis des Alter-ego die ichartige Isolierung durchbricht, geschieht dieser Durchbruch nach Levinas weder durch Wissen noch durch Erkenntnis, sondern durch das absolut Andere des begegnenden anderen Menschen. Er stellt Denken und Vernunft und deren reduzierende Intentionalität in Bezug auf die Sprache des Menschlichen infrage. In der Psychotherapie problematisiert dies erneut die Kriterien für Reduktionsentscheide und Grundlagen der Intersubjektivität (z.B: gemeinsamer Weltbezug oder Andersheit, denn „die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen“). Levinas' wichtigstes Anliegen ist die nicht-bemächtigende Verantwortung, die für ihn letztlich Güte ist. Die Verantwortung zeigt sich und ergibt sich in der zwischenmenschlichen Nähe, insbesondere dem Erkennen des Gesichts (Antlitz, *visage*) des Anderen. Er betont die radikale Trennung des Selben vom Anderen, die durch die Rede, in der das Ich aus sich herausgeht und gleichzeitig bei sich ist, garantiert ist. Von der Idee des Unendlichen ausgehend, steht die zwischenmenschliche Beziehung in einer Perspektive des Differenten. Levinas schreibt: „Die Philosophie, die vom Sein bestimmt wird, ist Unterdrückung des Pluralismus“. Inwiefern soll die Psychotherapie vom Sein bestimmt sein? Wie wird in ihr eine solche radikale Trennung und daraus folgende Verantwortung einbezogen? Umsetzungen werden etwa im Konzept radikaler Partnerschaftlichkeit der Integrativen Therapie versucht (Petzold 1996). Die Beziehung zum anderen Menschen sieht Levinas als ursprünglich asymmetrisch - anders als Bubers Dialogismus (Wechselseitigkeit der Ich-Du-Beziehung), radikaler als Marcel. Während bei Jaspers Wahrheit das ist, was die Menschen verbindet, sieht sie Levinas als das, was die Menschen trennt und „sich ereignet“. Beide Wahrheitskonzeptionen erscheinen heilsam und müssten in der Psychotherapie berücksichtigt werden. Levinas hat wichtige, Psychotherapierrelevante Themen untersucht wie: Sensibilität und Nähe, Begehren, Zweideutigkeit der Liebe, Phänomenologie des Eros, Genuss, Wollen, Wollust, Begehren. Die geheimnisvolle Spur des Anderen lässt sich für Levinas in der Nähe von sinnlicher Weiblichkeit und Zärtlichkeit finden – Spurensuche, die auch Psychotherapie unterwegs zu gesunder Bezogenheit betreibt. Seine „sinnliche Ethik“ erhebt sich, ohne utopisch zu werden, engagiert gegen Gewalt, Krieg, Unrecht. Ein Bezug zur „Ethik/Ästhetik des Anderen“

könnte hier angedacht werden, die Foucaults „Sorge um sich“ überschreitet (1989, 362). Levinas bringt die letzte Fremde des Anderen stärker ins Bewusstsein, die auch die letzte Unverfügbarkeit des Anderen ist – gegen jede Hybris „aufdeckender“ oder „machbarkeitsversessener“ Psychotherapie. In Zusammenhang mit der vernachlässigten Macht- und Freiheitsfrage in dieser Disziplin kann dies nicht genug betont werden. Als Referenztheoretiker für die Integrative Therapie hat Levinas die Position der Ethik in das Zentrum des therapeutischen Handelns gestellt und Leitideen für das Verständnis und das Gestalten der therapeutischen Beziehung nachhaltig beeinflusst. Die Formulierung „*Du, Ich, Wir*“ als beziehungstheoretischer Leitformel der Integrativen Therapie ist nachhaltig von Levinas beeinflusst. Die Bedeutung eines kritisch reflektierten altruistischen Handelns, wie es zu den Grundideen des Integrativen Ansatzes gehört, und der tief greifende Respekt vor der „Andersheit des Anderen“ sind Beiträge, die sich mit Levinas für die Psychotherapie in ihrer Gesamtheit gewinnen lassen.

Werke von Emmanuel Lévinas (Jahreszahl der französische Originalpublikation kursiv)

(1989, 1948): Die Zeit und der Andere. Hamburg: Meiner.

(1993, 1961): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität.
Freiburg/München: Alber.

(1983, 1963): Die Spur des Anderen. Freiburg/München: Alber.

(1993, 1968): Vier Talmud-Lesungen. Frankfurt: Neue Kritik.

(1989, 1973): Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Meiner.

(1992, 1974): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg/München:
Alber.

(1988, 1975): Eigennamen. München/Wien: Hanser.

(1976): Difficile liberté. Essais sur le judaïsme. Paris: Encyclopaedia Universalis.

(1986, 1982): Ethik und Unendliches (Gespräche mit P. Nemo). Wien: Passagen.

(1985, 1982): Wenn Gott ins Denken einfällt. Freiburg/München: Alber.

(1984): Entretien avec le monde, 138-149. Paris.

(1995, 1991): Zwischen uns. München/Wien: Hanser.

Literatur zu Biographie und Werk

Bernhardt, U. (1996): Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Levinas. Bonn: Bouvier.

Delholm, P. (2000): Der Dritte, Lévinas Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit. München: Fink.

Derrida, J. (1997): Adieu à Emmanuel Levinas. Paris: Gallimard.

Freyer, T., Schenk, R. (1996 Hg.): Levinas – Fragen an die Moderne. Wien: Passagen.

Kemp, P. (1997): Levinas. Une introduction philosophique, La Versanne/Paris: Encre marine.

Levinas, E. (1990): Lévinas. Mit Beiträgen von: Levinas, E., J. Derrida, M. Brumlik, H-M. Dober, M. Hentschel, K. Huizing, W. Lesch, M. Mayer, W. G. Krewani, A. Sidekum, R. Süsske, E. Weber, T. Wiemer. Giessen: Focus.

Petzold, H.G. (1999): Der „Andere“ – der Fremde und das Selbst. Tentative, grundsätzliche und persönliche Überlegungen für die Psychotherapie anlässlich des Todes von Emmanuel Levinas (1906-1995). In: Petzold, H.G., Orth, I.: Die Mythen der Psychotherapie, S. 337-362. Paderborn: Junfermann.

Strasser, S. (1983): Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie. In: Waldenfels, B: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt: Suhrkamp.

Strasser, S. (1978): Buber und Levinas. Philosophische Beziehung auf einem Gegensatz. *Revue Internationale de Philosophie* 32, 512-525.

Taureck, B.H.F. (1997): Levinas zur Einführung. Hamburg: Junius.

Autoren: Hans Haessig und Hilarion G. Petzold. Eine ausführliche Darstellung der Bedeutung von Levinas für die IT findet sich in:

Petzold, H.G. (1999): Der „Andere“ – der Fremde und das Selbst. Tentative, grundsätzliche und persönliche Überlegungen für die Psychotherapie anlässlich des Todes von Emmanuel Levinas (1906-1995). In: Petzold, H.G., Orth, I.: Die Mythen der Psychotherapie, S. 337-362. Paderborn: Junfermann.

Niklas Luhmann – Systemtheorie, ein Sprachspiel der Komplexitätsreduktion und Selbstreferentialität

Luhmann, Niklas (8.12.27, Lüneburg – 6.11.98, Oerlinghausen/Bielefeld):

Soziologe, Jurist, Gesellschaftswissenschaftler, Begründer einer einflussreichen Theorie Sozialer Systeme/Soziologischen Systemtheorie.

Kurzbiographie und wichtige Werke:

Luhmann wächst in Lüneburg auf. Nach dem Abitur 1944 ist er Luftwaffenhelfer und gerät 1945 für kurze Zeit in amerikanische Gefangenschaft. In den Jahren 1946-1949 absolviert er das Studium der Rechtswissenschaften; 1954 beginnt seine Verwaltungslaufbahn am Oberverwaltungsgericht in Lüneburg; Von 1955 bis 1962 ist er als Landtagsreferent im niedersächsischen Kultusministerium tätig. 1960 bis 1961 lässt er sich zum Studium der Soziologie bei Talcott Parsons, Harvard-Universität beurlauben. In den Jahren 1962-1965 ist Luhmann Referent am Forschungsinstitut der Hochschule für Verwaltungswissenschaften in Speyer; 1964 erfolgt seine erste große Veröffentlichung: „Funktionen und Folgen formaler Organisation“. 1965 wird er Abteilungsleiter der Sozialforschungsstelle Dortmund. 1966 promoviert und habilitiert Luhmann bei Helmut Schelsky an der Universität Münster, und 1968 wird er Professor für Soziologie an der neu gegründeten Reformuniversität Bielefeld.

1971 veröffentlichen Habermas und Luhmann gemeinsam ihren Band: „Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung?“ Mit der Habermas-Luhmann-Debatte (Maciejewski 1975) wird er öffentlich bekannt, gilt allerdings als „Sozialtechnokrat“ und Gegenspieler der sozialkritischen und sozialkonstruktivistischen Theorie und der „Frankfurter Schule“. Seit Anfang der 70er Jahre erscheinen die Aufsatzsammlungen „Soziologische Aufklärung“ (6 Bde.), 1984 sein Hauptwerk „Soziale Systeme“ und weitere wichtige Arbeiten: „Die Gesellschaft der Gesellschaft“, „Organisation und Entscheidung“. Im Wintersemester 1992/93 erfolgt Luhmanns Emeritierung. Luhmann gehört zu den einflussreichsten und meist gelesenen deutschen Soziologen.

Wichtige Beiträge:

Luhmanns Anliegen ist, eine „allgemeine Theorie sozialer Systeme“ zu schaffen, die versucht, die gesamte Wirklichkeit im Rahmen einer universalen theoretischen Konstruktion zu erfassen, in der die Gesamtwelt in einer Vielfalt von sozial

integrierten Systemen erscheint und die als Grundlage einer modernen Disziplin „Soziologie“ dienen kann. Ausgangspunkt: die strukturell-funktionale Theorie T. Parsons, die er jedoch schon früh überschreitet. Luhmann sucht Wirkprinzipien, auf denen sich das Soziale, die Gesellschaft aufbaut. Diese Wirkweisen (Techniken) will er von ihrer *Funktion* her beschreiben, ohne eine normative Bewertung vorzunehmen. Den Begriff der „Systeme bzw. Systembildung“ übernimmt die Soziologie von der Biologie, die Lebewesen als Systeme mit gemeinsamen Eigenschaftsmerkmalen, wie Homöostase, Umgebungsanpassung, interne Evolution sieht.

Luhmann kritisiert an dieser Systembeschreibung die Dominanz des Strukturverständnisses zu Lasten des Funktionsverständnisses. In seinen frühen Arbeiten (1968) versteht er unter System eine stabilisierte Innen-Außen-Differenz und strukturierte Binnenbezüge (Organisation). Systeme werden primär über Grenzen konstituiert. 1984 beschreibt Luhmann nach Rezeption des Autopoiesekonzeptes (Maturana, Varela, Uribe) Grundeigenschaften selbstreferenter Systeme:

System/Umwelt-Differenz: die Erzeugung und Erhaltung einer Differenz zu ihrer Umwelt konstituiert/erhält Systeme;

Binnendifferenzierung von Systemen statt Ganze-Teilen-Relationen werden betont; Selektivität wird von Systemen produziert, die dadurch Komplexität, Kontingenz, Kausalität reduzieren;

konstitutive Differenzen haben Systeme auf zwei Ebenen: System/Umwelt und Element/Relation. Elemente gelten als Letzteinheiten, deren relationale (selektive) Verknüpfung als Qualität verstanden wird.

Relationierungen der Elemente sind konditioniert, bestimmen sich wechselseitig und wirken als Einschränkungen.

Organisierte Komplexität ist an Systembildung gebunden. Komplexität ist immanente Beschränkung der Verknüpfungsfähigkeit, die eine Gleichzeitigkeit der Verknüpfung aller Elemente nicht zulässt.

Selbstkonstitution kennzeichnet Systeme; in inhärenter Referenz reproduzieren sie die sinngebundenen Elemente ihres Bestehens selbst. Referenz meint eigene Wesenseinheit, eigene Anschlussfähigkeit, Strukturhaltung, eigene Elementenherstellung.

Doppelte Kontingenz kennzeichnet kommunikative Systeme, da selbstreferentielle Systeme füreinander nicht analytisch dekomponierbar sind, so dass Verhaltenserwartungen jeweils mit der eigenen und der fremden Kontingenz umgehen müssen in einer multiplen Konstitution und Katalyse von Antizipationen und gegenseitiger Erwartung von Selektionsleistungen.

Selbstreferenz meint: Systeme schaffen sich eigene Kausalität. Alle Außenwahrnehmungen von Umwelt erfolgen nach systemimmanenten Referenzschemata, die allein auch Zugang zum System ermöglichen.

Mit dieser Sicht einer operativen Geschlossenheit von Systemen stehen diese im Umweltkontakt, überleben jedoch durch ständige selbstreferente Reproduktivität. Generalisierte Medien (z.B. Sinn, Vertrauen, Macht) dienen der Regulation von Komplexität.

Luhmanns Beschreibung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft/Gesellschaft wird kontrovers diskutiert. Personen stellen keine Elemente von „sozialen Systemen“ dar, vielmehr sind diese „Umwelt“, konstituieren sich in Dauerkatalyse kommunikativer Prozesse, bestehen aus Kommunikation und sind selbstregulativ und adaptiv. Ihre wechselseitige Einflussnahme, das System-Umwelt-Verhältnis, nennt Luhmann „Interpenetration“; diese ermöglicht ein allgemeines Aktionssystem mit spezifischen Formen der Steuerung:

Institutionalisieren (Kultursystem \Leftrightarrow Sozialsystem), *Internalisieren* (Sozialsystem \Leftrightarrow Persönlichkeit), *Lernen* (Persönlichkeit \Leftrightarrow Organismus/Nervensystem).

Systeme gründen in den jeweils zur Verfügung gestellten Möglichkeiten (Unbestimmbarkeiten). Sie referieren dabei ihren jeweils eigenen Sinn, nutzen die Elemente aus ihrer „Umwelt“. Das soziale System (Gesellschaft/Gemeinschaft/Organisation) baut sich somit nach eigenen Referenzen immer wieder neu auf, Menschen „liefern“ Kommunikation als Element für den Systemaufbau, sind ihrerseits jedoch keine eigenen „Elemente“ des Systems; sie sind für das System „Umwelt“. Soziale Systeme werden als eigene Entitäten und nicht als interagierende Personen in sozialen Bindungen gesehen.

In die Psychotherapie fand Luhmanns Denken Anfang der siebziger Jahre über die Integrative Therapie und Integrative Supervision von Petzold (1998a) Eingang (Ebert 2001), später auch in andere Formen „systemischer Therapie“ (Schiepek 2000). Über Luhmann können sehr allgemeine Kategorien des Verstehens von „Menschen in Kontexten“ gewonnen werden: als sich selbst steuernde „personale Systeme“, die in

der „Interaktion mit umliegenden Systemen ('Umwelt') ihre Identität konstituieren“ (Petzold 1974).

Luhmann ist es gelungen, eine Theorie sozialer Systeme zu entwickeln, die diese als eigene Entität versteht und nicht das Soziale als reine Verlängerung menschlichen Handelns und Organisation von historisch gewachsenen Interessen sieht.

Hierin liegt zweifelsohne auch der Kern der Luhmann-Kontroverse: Kann man Gesellschaft (einzig) über deren Selbstreferenz verstehen und den menschlichen Zugriff (Interessen, Ressourcen, Macht) – zwar strukturell gekoppelt, jedoch als außerhalb der konstituierenden (Selbst-)Referenz der Genese einer Gesellschaft beschreiben?

Wichtige Werke von Niklas Luhmann:

(1964): Funktion und Folgen formaler Organisation. Berlin: Duncker & Humblot.

(1968): Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Tübingen: Mohr.

(1970): Soziologische Aufklärung Bd.1; Bd. 2 1975; Bd. 3 1981; Bd. 5 1990; Bd. 6 1995. Opladen: Westdeutscher Verlag.

(1973): Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: *Otto, Schneider* (Hrsg.) Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Bd. 1, 21-43.

(1975): Macht. Stuttgart: Enke.

(1978): Vertrauen, ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart: Enke.

(1980): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 1; 1981 Bd. 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

(1984): Soziale Systeme. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

(1985): Die Autopoiesis des Bewusstseins, Soziale Welt, Z. f. soziale Forschung und Praxis 4, 402-446.

(1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.

(1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

(2000): Organisation und Entscheidung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Publikationen mit anderen Autoren:

Habermas, J., Luhmann, N. (1971): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Literatur zu Biographie und Werk:

- Baecker, D., Markowitz, J., Stichweh, R., Tyrell, H., Willke, H. (1987): Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ebert, W. (2001): Systemtheorien in der Supervision. Opladen: Leske + Budrich.
- Kneer, A.N. (2000): Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung. Stuttgart: UTB.
- Krause, D. (1996): Luhmann-Lexikon. Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann. Stuttgart: Enke.
- Krohn, W., Küppers, G. (1992): Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Maciejewski, F. (1974): Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Beiträge zur Habermas, Luhmann-Diskussion, Bd. 1 u. 2, Bd. 3 1975. Frankfurt: Suhrkamp.
- Petzold, H.G. (1974): Psychotherapie und Körperdynamik. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G. (1998): Integrative Supervision, Meta-Consulting & Organisationsentwicklung. Modelle und Methoden reflexiver Praxis. Ein Handbuch. Band I. Paderborn: Junfermann.
- Schiepek, G. (2000): Die Grundlagen der Systemischen Therapie: Theorie – Praxis – Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht .
- Willke, H. (1987): Systemtheorie: Eine Einführung in die Grundprobleme der Theorie sozialer Systeme. Stuttgart, New York: UTB.

Autoren: Markus Jüster und Hilarion Petzold

Gabriel Marcel – Menschenwürde und Intersubjektivität

Marcel, Gabriel (7.12.1889, Paris – 8.10.1973, Paris): Begründer des französischen Existentialismus, Dramatiker, Ethiker, „Neosokratiker“, einer der bedeutendsten Leib- und Begegnungsphilosophen.

Stationen seines Lebens: Marcel kommt als Sohn einer jüdischen Mutter († 1898) und eines katholischen, aber agnostischen Vaters (Henry Marcel, französischer Botschafter, Kultusminister, † 1926) zur Welt. 1904 schreibt er sein erstes Schauspiel. 1909 beginnt Marcel sein Philosophiestudium an der Sorbonne, u.a. bei Bergson (mit Jean Wahl und Jaques Rivière). 1910 folgt die agrégation in

Philosophie. 1911 ist er als Lehrer am Lycée Vendôme tätig, in den Jahren 1912-1913 in Genf, und von 1915 bis 1918 am Lycée Condorcet. Während des Ersten Weltkrieges arbeitet er für das Rote Kreuz und wird intensiv mit Leiden, Tod, Verzweiflung, Ungesichert-Sein des Daseins in einer „zerbrochenen Welt“ konfrontiert, Themen, die sein Philosophieren, sein dramatisches Werk, sein konkretes Engagement gegen Krieg und für die Integrität von Menschen bestimmen sollen, seinen Protest gegen jede Form der Unterdrückung (Davy 1964, 67). 1919 heiratet er die Musikerin Jacqueline Boegner († 1947). Von 1919 bis 1923 ist Marcel Philosophieprofessor in Sens. 1923 zieht er sich aus der Lehre zurück, um sich der Arbeit als Lektor, Herausgeber, Autor, Musik-, Literatur- und Theaterkritiker zu widmen. 1929 wird er Katholik (Pate François Mauriac). In den Jahren 1945 bis 1973 ist Marcel als Administrateur/Professor am Institut St. Denys in Paris, und 1952 bis 1973 als Membre de L'Institut (Akademie für politische und moralische Wissenschaften) tätig. 1948 leitet er die Unesco-Konferenz in Beirut. Es folgen mehrere internationale Gastvorlesungen (1949-1950 Gifford Lectures, Aberdeen, 1961 William James Lectures, Harvard) und Ehrungen: 1949 Literaturpreis der Académie Française, 1956 Goethe-Preis, Hamburg, 1958 Großer Nationalpreis für Literatur, Paris, 1964 Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, 1969 Erasmus-Preis, 1972 Großer Verdienstorden „pour le mérite“.

Wichtige Beiträge: Gabriel Marcel ist Philosoph, Dramatiker und Kritiker. Er selbst vertont Poesie, improvisiert – unternimmt intermediale Quergänge (Orth, Petzold 1990). Musik, Drama und Philosophie sind für ihn miteinander verwobene Wege, sie sind Möglichkeiten, sich dem „Mysterium des Seins“ zu nähern. Wie Camus und Sartre verbindet er als Autor von 15 Dramen Philosophisches mit Literarischem: „Im Drama und durch das Drama begreift das philosophische Denken sich selbst und bestimmt sich in concreto“. Marcel will Menschen Wege weisen, er will ihnen zeigen, wie eigene Wege zu finden seien: Von der Philosophie als System vorgefertigter Lösungen ist er nicht überzeugt. Er lädt seine Rezipienten zu einer *vom Leibe her sich zum Anderen hin* ausstreckenden *Intensität des Denkens* ein. „Wähle Dich, Dich selbst, erkenne Dich, Dich selbst!“ So seine Botschaft. Deshalb versteht er sich – trotz seiner Hinwendung zum Christentum - nicht als „christlicher Existentialist“, sondern als Neo-Sokratiker, der sich in der „Zwischenleiblichkeit“ (1985) intersubjektiver Beziehung dem Mitmenschen zuwendet. Das ist existentielles Denken als permanent „fragendes Denken“, kein abstraktes Reflektieren! Der „homo

viator“ (1946) ist immer unterwegs, um Wahrheiten stets neu zu begreifen, die nie in einer Verdinglichung des Seins und einer Objektivierung des Anderen enden können. Menschenwürde hat einen „existentiellen Grund“ (1967), in einem Sein, das sich als „Problem“ und als „Mysterium“ zeigt, welches „über seine eigenen Gegebenheiten vordringt, ... und sich selbst als einfaches Problem überschreitet“. Und in dieser Möglichkeit des Transzendierens liegt „Hoffnung“. Neben Bloch ist auch Marcel ein „Philosoph der Hoffnung“. „Die Reflexion über die Hoffnung steht im Herzen meines Werkes“, das mit seinem „konkreten Philosophieren“ für die Psychotherapie grundsätzliche Bedeutung hat: Selbst- und Welterkenntnis geschieht in „fragendem Denken“. „Frage und Antwort müssen einander auf gemeinsamem Boden begegnen“, einem Boden des „Konkreten“. Marcells Philosophieren bildet eine Gegenposition zu Husserls Versuch, Philosophie als strenge Wissenschaft zu begründen, indem er mit der Philosophie die erkenntnistheoretischen Fragen zu existentiellen und ontologischen überschreitet: der Mensch ist in seiner existentiellen Situation zu sehen und in seiner Zugehörigkeit zum Sein, aus dem heraus der Philosoph/der Mensch denkt: „Es denkt in mir“, das setzt Marcel gegen das cartesianische *cogito*. Existenz und Sein liegen dem Bewusstsein voraus. Die Gewissheit zu existieren, ist in keiner Epoche - Husserls Versuch der „Einklammerung“ unserer natürlichen Bezüge zur Welt zum Gewinn einer „Objektivität“ der Erkenntnis – auszuschließen. Sie entzieht sich jeder Objektivierung. Das Husserlsche reflektierende Subjekt als „Zentrum“ wird bei Marcel dezentriert, da der Mensch durch seine Teilhabe am Sein einem letzten analytischen Zugriff entzogen ist. Sein „Mysterium“ bietet auch der Selbstreflexion eine Grenze, denn dieses kann er – anders als ein „Problem“ – sich nicht gegenüberstellen, um es zu analysieren, denn im Mysterium des Seins ist der Mensch selbst „impliziert“. Der Leib als Mitsein, als Ursprung aller Reflexivität kann sich selbst nie vollständig in den analytischen Blick nehmen. Das Leibliche, das Böse, die Liebe, der Andere werden nur zugänglich in der *gelebten Erfahrung*, für die ich mich öffne, eine Disponibilität entwickle, in die ich eintauche – sonst bleiben sie blutleer oder schattenhaft in Reflexionen wie sie Descartes, Kant, Husserl oder „der wissenschaftliche Blick der Moderne“ unternehmen. Diese Ebene „erster Reflexion“ muss nach Marcel – und hierin sieht er die Aufgabe der Philosophie aus „gelebter Erfahrung“ – durch eine „zweite Reflexion“ aufgedeckt und zugleich unterfangen werden, die die Verwurzelung des Subjektes im Sein aufweist und damit die Grenzen der

Selbstsetzung und ihrer Errungenschaften, z.B. wissenschaftlicher Erkenntnisse. Damit wird keinem Irrationalismus das Wort geredet, sondern das Aufweisen der Grenzen der Rationalität, ja der Vernunft, hebt ihre Bedeutung erst richtig hervor, indem sie ihren Ort erhält. Die erste Reflexion, die eine Distanz zum Sein schafft und damit „Probleme“ erkennen, beurteilen und ggf. lösen kann, wird durch die zweite also nicht aufgehoben, sondern fundiert durch eine Dimensionierung, die immer Begrenztheit bedeutet (Freud setzt das „Unbewusste“ als eine solche Grenze, die natürlich flacher ansetzt als die Idee des Seins bei Heidegger, Marcel u.a.). Beide Reflexionen sind eine Frucht des aus dem Sein auftauchenden Bewusstseins. Deshalb kann der Marcel-Schüler Ricœur (1976) auch mit Erfolg die Positionen von Husserl und Marcel zusammen bringen und beide Wege für seine Hermeneutik nutzen. Die auf Marcel zurückgehende und von Ricœur aufgenommene Vorstellung der ersten und zweiten Reflexion hat in der Integrativen Therapie eine spezifische Ausarbeitung im Modell der „Mehrebenenreflexion“ erfahren (Petzold 1994a). Marcel gewinnt seine Erkenntnisse in einer Form meditativer Besinnung und Betrachtung, in einer fragenden Nachdenklichkeit dem eigenen Erleben gegenüber – und das ist nach ihm gleichbedeutend mit einer philosophischen Lebenspraxis. Sie findet z.B. Niederschlag in seiner Schrift „Metaphysisches Tagebuch“ (1927), die auch die Tagebuchkultur der Integrativen Therapie seines Schülers Petzold (Petzold, Orth 1993) inspiriert und ein Beispiel bildet für die permanente *Auseinandersetzung mit sich selbst*, dem vom „Biß des Realen“ (1949) berührten Selbst. Dieses Fragen führt unabdingbar in die *Auseinandersetzung mit dem Anderen* in „voller Gleichwertigkeit“, zur Erkenntnis, dass ich *Leib bin*, fleischgewordene Subjektivität, die ihre „Existenz empfindet“ (das ist *incarnation*). Mein Leib ermöglicht mir, eine Welt zu haben. Marcells Leibphilosophie beeinflusst Merleau-Ponty, Sartre und in der Psychotherapie die Integrative Therapie und Integrative Agogik (Petzold, Marcel 1976). Sie verortet Leiblichkeit *zwischen* „Sein und Haben“ (1935) – so Marcells berühmte Unterscheidung. Das dualistische Körper-Seele-Problem, an dem die *Psychotherapie* krankt, wird zugunsten unmittelbar erlebter Leiblichkeit als *inkarnierter Personalität* überstiegen. Therapie hat demnach beim Leibe anzusetzen und bei „*Intersubjektivität*“ als erlebtem Mit-Sein zwischenleiblicher Präsenz. Integrativtherapeutische Beziehungsarbeit bedeutet mit Hinblick auf Marcel: Begegnung, die Hoffnung begründet, Anwesenheit, die verändert, Verfügbarkeit/Treue, die versichern. Hier wird ko-respondierende

„Auseinandersetzung in Freiheit und Wertschätzung auf gleicher Ebene im Respekt vor der Würde des Anderen“ begründet: *client dignity* (Petzold 2002).

Intersubjektivität ist „letzten Endes nichts anderes als die Liebe selbst“. Dabei geht der „Weg, der von mir zum anderen führt, durch meine eigenen Tiefen“ (1959, 32), durch einen Selbstbezug des Ich, in dem der Andere schon eingeschlossen ist, da ich „mit mir selber nur in dem Maß Gemeinschaft habe, wie ich mit den anderen Gemeinschaft habe“ (1949, 53). Marceles Philosophie ist deshalb so wichtig, weil sie sich den Grundthemen des Menschseins konkret zuwendet, die sich in den Lehrbüchern der Psychotherapie kaum finden: Liebe, Treue, Zugehörigkeit, Freundschaft und Filiation, Hoffnung, Gerechtigkeit, Verfügbarkeit, Vertrauen, Freiheit, guter Wille, Unsterblichkeit – und ihre Antipoden: Erniedrigung, Verrat, Unrecht, Entfremdung, liebesleere Welt, böser Wille, Gewalt, Tod etc. (Troisfontaines 1968). Die Vernachlässigung dieser Themen ist ein gravierender Mangel, wenn man erkennt: Durch Liebe, Treue, Verfügbarkeit „entrinnt der Mensch der Einsamkeit und der Verzweiflung und dringt ein in das Mysterium der Hoffnung“ (Davy 1964, 267). – Läge hier nicht ein Zentrum jedes therapeutischen Handelns (1956)?

Wesentliche Publikationen von Gabriel Marcel (kursive Zahlen kennzeichnen das Erscheinungsjahr der französischen Originalpublikation):

(1927/1956): Metaphysisches Tagebuch. Wien: Herold.

(1935/1954): Sein und Haben. Paderborn: Schöningh.

(1944/1969): Homo viator. Düsseldorf: Bastion.

(1949): Du refus à l'invocation. Paris: Gallimard.

(1949): Positions et approches concrètes du mystère ontologique. Paris: Vrin.

(1951/1952): Geheimnis des Seins. Wien: Herold.

(1951/1957): Die Erniedrigung des Menschen. Frankfurt: Knecht.

(1955/1956): Der Mensch als Problem. Frankfurt: Knecht.

(1956): Was erwarten wir vom Arzt? Stuttgart: Hippokrates.

(1959/1961): Gegenwart und Unsterblichkeit. Frankfurt: Knecht.

(1960): Der Untergang der Weisheit. Die Verfinsterung des Verstandes. Heidelberg: Karle.

(1962/65): Schauspiele in drei Bänden, hrsg. H. Andertann. Nürnberg: Glock & Lutz.

(1963): Schöpferische Treue. Zürich: Thomas Verlag.

- (1964): Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Frankfurt: Knecht.
- (1964): Philosophie der Hoffnung. München: List.
- (1964): Das ontologische Geheimnis. Drei Essays. Stuttgart: Reclam.
- (1951/1961): Die Erniedrigung des Menschen. Frankfurt: Knecht, 2. Aufl. 1964.
- (1967): Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund. Frankfurt: Knecht.

Publikationen mit anderen Autoren:

Ricœur, P., Marcel, G. (1968): Gespräche. Frankfurt: Knecht.

Literatur zu Biographie und Werk:

- Berning, V. (1973): Das Wagnis der Treue, Gabriel Marcells Weg zu einer konkreten Philosophie des Schöpferischen. Freiburg/München: Alber.
- Davy, M.-M. (1964): Gabriel Marcel, Ein wandernder Philosoph. Frankfurt: Knecht.
- Jaquenoud, R., Rauber, A. (1981): Intersubjektivität und Beziehungserfahrung als Grundlage der therapeutischen Arbeit in der Gestalttherapie. Paderborn: Junfermann.
- Orth, I., Petzold, H.G., (1990c): Metamorphosen - Prozesse der Wandlung in der intermedialen Arbeit der Integrativen Therapie, in: *Petzold, H.G., Orth, I.,* (1990a): Die neuen Kreativitätstherapien. Handbuch der Kunsttherapie, 2 Bde. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G. (1994a): Mehrperspektivität - ein Metakonzzept für die Modellpluralität, konnektivierende Theorienbildung für sozialinterventives Handeln in der Integrativen Supervision, *Gestalt und Integration 2*, 225-297 und in: *Petzold* (1998a) 97-174.
- Petzold, H.G., Orth, I., (1993): Therapietagebücher, Lebenspanorama, Gesundheits-/Krankheitspanorama als Instrumente der Symbolisierung, karrierebezogenen Patientenarbeit und Lehranalyse in der Integrativen Therapie, *Integrative Therapie 1/2* (1993) 95-153.
- Ricœur, P. (1976): Gabriel Marcel et la phénoménologie, in: Belay, M. Entretiens autour de Gabriel Marcel. Neuchâtel: Desclée.
- Tilliette, X. (1962): Philosophes contemporains. Paris: Desclée de Brouwer.
- Troisfontaines, R. (1968): De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel. 2 Bde. Louvain: Editions Nauwelaerts.

Autor: Hilarion G. Petzold

Vgl. *Petzold, H.G., Marcel, G., 1976. Anthropologische Bemerkungen zur Bildungsarbeit mit alten Menschen. In: Petzold, H.G., Bubolz, E.(1976a) Bildungsarbeit mit alten Menschen. Stuttgart: Klett. S. 9-18.*

Maurice Merleau-Ponty – Leib-Sein, Zur-Welt-Sein

Merleau-Ponty, Maurice (14. 3.1908, Rochefort-sur-Mer, – 3.5.1961, Paris):

Philosoph, Psychologe, Kulturwissenschaftler, höchst einflussreich für die modernen Sozial- und Humanwissenschaften, für Leib- und Bewegungstherapie.

Leben und Werk: Merleau-Ponty wächst in einer katholischen Familie auf. Früh verliert er seinen Vater. Er besucht Gymnasien in Le Havre und Paris (Lycée Louis-Le-Grand), 1924 Baccalauréat. In den Jahren 1926 bis 1930 nimmt er sein Philosophiestudium an der École Normale Supérieure auf, er schließt Bekanntschaft mit → Sartre, → Beauvoir, Hyppolite. 1930 folgt die agrégation, dann der Militärdienst. Von 1931 bis 1935 ist er als Philosophielehrer in Beauvais und Chartres tätig und als Forscher am Centre National de Recherches Scientifiques. Neben seinem Lehrer L. Brunschvicg hört er bei den Phänomenologen → E. Levinas, G. Gurvitch, dem Hegelianer A. Kojève, dem Gestalttheoretiker A. Gurwitsch (er machte ihn mit den Arbeiten von → Goldstein/Gelb bekannt). Seine Kontakte zu → Marcel. Bergson, Main de Briant und Marx werden für ihn zu wichtigen Einflüssen (1968). Ab 1935 ist er „caiman“ (Repetitor) an der École Normale Supérieure; er bereitet sich auf die Promotion über „Phänomenologie und Gestaltpsychologie“ vor. Eine Breite Rezeption psychologischer Theorienbildung und Forschung → Janet, Koffka, Politzer, Wallon, Buytendijk ist nachweisbar. In den Jahren 1939-1940 absolviert Merleau-Ponty den Militärdienst, er ist mit Sartre in einer Widerstandsgruppe. Von 1940 bis 1944 arbeitet er als Philosophielehrer am Lycée Carnot. Nach vertieften Husserlstudien u.a. im Husserl-Archiv, Löwen, erfolgt 1945 die Promotion: Komplementärthese „Die Struktur des Verhaltens“ (1938/1942), Hauptthese „Phänomenologie der Wahrnehmung“. 1946 wird er Lehrbeauftragter, 1948 Professor für Psychologie in Lyon. 1949 übernimmt er den Lehrstuhl für Kinderpsychologie an der Sorbonne, 1952 folgt die Berufung ans Collège de France, wo er bis zu seinem

Tode Philosophie lehrt. Seine breite Aufnahme der Human- und Naturwissenschaften (1974), Auseinandersetzung mit politischen Fragestellungen, Strukturalismus, Sprachtheorie (1969,1986) – Jakobson, Saussure, Lévi-Strauss –, mit Kunst und Poesie (1964), im Spätwerk mit ökologischen Themen (1995) lassen ein Œuvre entstehen, das für Sozial- und Humanwissenschaften sehr einflussreich ist (Grathof, Sprondel 1976; Métraux, Waldenfels 1986; Meyer-Drawe 1984). Sein modernes Leib-/Verkörperungskonzept bereitet die „embodied cognitive science“ vor (Varela et al. 1992).

Wichtige Beiträge: Merleau-Pontys Philosophie entwickelt sich in Zeiten des Umbruchs. Der Zweite Weltkrieg verändert das Denken der Menschen. Der Nationalsozialismus lässt viele Intellektuelle eine Alternative im Marxismus als Leitidee einer neuen Zeit suchen. 1945 gründet Sartre die Avantgardezeitschrift „Les Temps Modernes“. Merleau-Ponty wird verantwortlicher Mitherausgeber, der aktiv in die Diskussionen Marxismus/Existentialismus/Politik eingreift. 1955 führt eine kritisch-selbstkritische Auseinandersetzung mit den „Abenteuern der Dialektik“ zum Bruch mit Sartre. Diese Abrechnung mit geschichtsphilosophischem/politischem Totalitarismus führt ihn zu einem „offenen Philosophieren“ ohne Absolutes (Tilliette 1961). Merleau-Pontys Werk steht in einer Spannung zwischen Phänomen/Phänomenologie und Struktur/Strukturalismus, ein integratives Denken, das wahrnehmende Leiblichkeit und wahrgenommene Welt, Bewusstsein und Natur, Figur/Grund, Innen/Außen, Subjekt/Objekt zu verbinden sucht, „Koexistenz“ in einem „Hell/Dunkel“, einer „Ambiguität“ (Bakker 1975), d.h. Doppel-/Mehrdeutigkeit. Ein „Drittes“ wird Scharnier/Gelenk zwischen Polaritäten/Vielheiten, bei denen die „letzte Wahrheit, die Umkehrbarkeit ist“ (1964, 204). So überwindet schon sein Verhaltensbegriff im Frühwerk die behavioristische S-R-Simplifizierung: *Verhalten* ist ständige Auseinandersetzung von Mensch und Welt in *horizontaler Verklammerung* und *vertikaler Mehrebenenstaffelung* (Waldenfels 1983,156) mit einer physischen, vitalen und menschlichen Bedeutungsebene. Die Organismus/Umwelt-Relation Goldsteins (die → Perls' als „naiven Phänomenologismus“ übernahm) wird strukturtheoretisch ausgearbeitet zu einer vernetzenden, offenen Dialektik vitaler Inhärenz und rationaler Intention. Das Denken von den Phänomenen zu den Strukturen, in vielfältigen Bezügen (1964, 129) wird Sinn und Bedeutung stiftendes Integrationsprinzip. Es ermöglicht Kreation, Überschreitung vorhandener Strukturen (1942,189). Leben als Ganzes ist Handlung, Vermittlung von Natur an Kultur in der

Wahrnehmung, von Subjekthaftigkeit und Geschichte in einer Dialektik der Sinnsuche und schöpferischer Sinnverwirklichung.

Für → Petzolds Integrative Therapie ist Merleau-Ponty bedeutender Referenzphilosoph, weil seine Arbeitsmethodik auf dem Boden „integraler Erfahrung“ des wahrnehmenden/handelnden Leibes psychologische/physiologische/klinische Erkenntnisse der Humanwissenschaften mit der Philosophie (1947) verbindet, womit diese „gleich der Kunst, Realisierung“, nicht bloßes Auffinden von „Wahrheit“ wird (1945, XV). Macht sich die Dialektik leibhafter Erkenntnis und wissenschaftlicher Reflexion selbst zum Gegenstand, gewinnt sie „metawissenschaftliche“ Qualitäten (1964, 236), wird „Hyperdialektik“ (Taminiaux 1986). Der Satz „Die Welt ist das, was wir wahrnehmen“ (1945, XI), wird dann kein naives Axiom. Die *fungierende Intentionalität* des immer schon „Zur-Welt-Seienden“ Leibes (*être-au-monde*) schöpft aus der Lebenswelt als „Grundtext“ (XIII) aller Erkenntnis über das *einheitliche Feld* von Leib-Welt-Anderen und stiftet ihn wahrnehmend-reflektierend zugleich. Die Kernkonzepte sind: Leib und Lebenswelt, Welt und Sinn, Leib und Unbewusstes (Frosthalm 1978). Existenz ist „Dasein und Spüren“, „unaufhörliche Verleiblichung“ zu „incarniertem Sinn“ (1945, 199). So sind wir „zum Sinn verurteilt“ (XIV). Therapie muss deshalb beim *Leibe* ansetzen. Krankheit ist Regression (Freud), Mangel an Selbstaktualisierung (Goldstein) oder Integrationskapazität (Janet) des Leibsubjekts. Das Leibkonzept verschränkt, Dualismen überwindend, Körper und Bewusstsein. Leib ist totales Sinnesorgan, Ausdrucksfeld, Gedächtnisarchiv, „Netz lebender Bedeutungen“ (177) voller „Bewegung, dank derer der Mensch ... sich in einer psychischen oder sozialen Situation engagiert“ (1948, 143), ausgerichtet an einer Vielfalt möglichen Sinnes aus der „Sinn-Matrix Welt“ (Petzold 2002). Das „Ich bin mein Leib-zur-Welt“ (ähnlich Marcel, Levinas, Ricœur) konfrontiert traditionelle Sichtweisen dualistischer *Psycho*-therapie grundlegend.

Gestaltpsychologie sieht Merleau-Ponty gegenüber reduktionistischem Behaviorismus als Fortschritt. Freuds Psychoanalyse, eine „Tafel von Anomalien“, sei nicht zu verwechseln mit der normalen menschlichen Existenz. Er kritisiert ihr linearkausales, mechanistisches Denken. In der Wende des Spätwerkes zu einer „indirekten Ontologie“, in der sich Sichtbares und Unsichtbares verschränken, sind Freud und Heidegger Gewährsmänner, wenn er ein „Unbewusstes des Bewusstseins“ (1964, 308), ein prinzipielles *punctum caecum* formuliert, auf ein wildes, rohes Sein (*être sauvage*) verweist, das sich dem Bewusstsein entzieht, aber

nicht *unter* ihm oder *über* ihm ist, sondern das Wesen des Lebendigen/Sichtbaren durchdringt – er spricht metaphorisch vom „Fleisch der Welt“ (*chair*), ein transversales Gefüge, an dem man in gelebter Erfahrung teilhat, und das ohne Abgleiten in Irrationalität die Grenzen des Wissbaren und Machbaren aufweist.

Wichtige Werke von Maurice Merleau-Ponty:

- (1942): *La structure du comportement*. Paris: Gallimard, dtsh. v. *Waldenfels, B.*, *Struktur des Verhaltens*. Berlin: de Gruyter, 1976.
- (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, dtsh. v. *Boehm, R.*, *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter, 1966.
- (1947): *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard, dtsh. V. *Moldenhauer*, *Humanismus und Terror*. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.
- (1948): *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- (1953): *Éloge de la philosophie*. . Paris: Gallimard, dtsh. v. *Metraux, A.*, in *Vorlesungen I*. Berlin: de Gruyter, 1973.
- (1955): *Les adventures de la dialectique*. Paris: Gallimard, dtsh. Übers. v. *Schmidt, A. Schmidt, A.*, *Die Abenteuer der Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968.
- (1960): *Préface à l'ouvrage de Hesnard: L'oeuvre de Freud et son importance dans le monde moderne*. Paris: Payot, S. 5-10.
- (1960): *Signes*. Paris: Gallimard. .
- (1964): *The primacy of perception and other essays on phenomenology, the philosophy of art, history and politics*, hrsg. v. *Edie, J.M.* Evanston..
- (1964): *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, dtsh. *Das Auge und der Geist*. Reinbek: Rowohlt, 1967; Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984.
- (1964): *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris; dtsh. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink, 1986.
- (1964): *Resumés de cours à la Sorbonne*, *Bulletin de Psychologie* vol. 18, 236, 105-336.
- (1968): *Resumés de cours*, Collège de France 1952-1960. Hrsg. v Lefort, C. Paris: Gallimard.
- (1968): *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Brian et Bergson. Notes prises au cours de M. Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-49)* Hrsg. v Deprun, J. Paris: Gallimard.

(1974): *Leçons sur la Genèse des théories physiques*, Galilée, Ampère, Einstein.
Paris: Vrin.

(1969): *La prose du monde*. Paris: Gallimard, dtsh. v. *Giuliani, R.*, *Die Prosa der Welt*. München: Fink, 1983.

(1986): Von Marcel Mauss zu Claude Lévi-Strauss, in: *Métraux, Waldenfels*, 13-28.

(1995): *La Nature*. Notes de Cours de Collège de France. Hrsg. v D. Seglard. Paris: Edition du Seuil.

Literatur zu Biographie und Werk:

Bakker, R. (1975): *Merleau-Ponty. Filosoof van het niet-wetend weten*. Baarn: Wereldvenster.

Frostholm, B. (1978): *Leib und Unbewusstes, Freuds Begriff des Unbewussten interpretiert durch den Leib-Begriff Merleau-Pontys*. Bonn: Bouvier, Grundmann.

Grathoff, R., Sprondel, W. (1976): *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart: Enke.

Métraux, A., Waldenfels, B. (1986): *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*. München: Fink.

Meyer-Drawe, K. (1984): *Leiblichkeit und Sozialität*. Fink: München.

Petzold, H.G. (2002): *Sinnfindung über die Lebensspanne: Gedanken über Sinn, Sinnlosigkeit, Abersinn – integrative und differentielle Perspektiven zu transversalem, polylogischem SINN*. Düsseldorf: FPI-Publikationen, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit.

Taminiaux, J. (1986): *Maurice Merleau-Ponty - Auf dem Weg von der Dialektik zur Hyperdialektik*, in: *Métraux, Waldenfels*, S. 64-85.

Tilliette X. (1962): *Philosophes contemporains*. Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty, Karl Jaspers. Paris: Desclée de Brouwer.

Tilliette, X., Métraux, A. (1973): *M. Merleau-Ponty das Problem des Sinnes*, in: *Speck, J.*: *Grundprobleme der großen Philosophen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 181-229.

Varela, F.J., Thompson, E. (1992): *Der Mittlere Weg der Erkenntnis*. München: Scherz.

Waldenfels, B. (1983): Merleau-Ponty: Inkarnierter Sinn. In: ders.: Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt: Suhrkamp, S. 63-140.

Autor: Hilarion Petzold

ILSE ORTH – Ästhetik der eigenen Existenz: Integration und Kreation als Lebensaufgabe¹⁰⁰

Orth, Ilse *11.1.1936 in Berlin. Führende Protagonistin im Bereich der Kunsttherapie, Therapie mit kreativen Medien, Poesie- und Bibliothherapie; Mitbegründerin der Integrativen, intermedialen Kunsttherapie.

Stationen ihres Lebens: Orth verbringt ihre Jugend und Kindheit in der „Reichshauptstadt“ Berlin, z. T. im Krieg. 1942 wird die Stadt ausgebombt, und es kommt zur Trennung von den Eltern und Evakuierung aus der Großstadt zu Verwandten nach Süddeutschland in ein schwäbisches Dorf. Am Kriegsende zieht sie nach Düsseldorf, wo sie ein Gymnasium besucht. Mit 16 Jahren wird sie Austauschschülerin in den USA; sie bekommt den ersten Preis im Wettbewerb „I speak for democracy“; 1956 folgt das Abitur, danach Studium in Heidelberg, Wien, Paris, Bonn. Orth studiert Germanistik, Anglistik, Philosophie, Pädagogik, u.a. bei Gadamer, Löwith, B. von Wiese. Schwerpunktbildungen sucht sie in den Bereichen Rhetorik, Drama (eigene Theaterarbeit), Frauenliteratur. Erstes Staatsexamen legt sie 1960 ab (Arbeit über George Eliot), danach hält sie sich im Engadin auf. Sehr naturgebunden macht Orth „ökopsychosomatische Selbsterfahrungen“; so bereichert fängt sie ihre „intermediale“ Arbeit an: kreatives Gestalten mit Ton und anderen Naturmaterialien, Verbindung von Bewegung, Tanz, Schreiben, Sprache. Zweites Staatsexamen macht Ilse Orth 1964 (Arbeit über „Die Wirkung von Poesie auf Schüler“). 10 Jahre lang ist sie im Schuldienst, 2 Jahre als Referentin für Beratungslehrer am „Landesinstitut für Lehrerbildung“ von Nordrheinwestfalen tätig. In den Jahren 1994 bis 1996 absolviert sie das Aufbaustudium Supervision an der FU Amsterdam und schließt es als Diplomsupervisorin ab. Es folgen mehrere Psychotherapieausbildungen: Ab 1961 an der „Existentialpsychologischen Bildungs- und Begegnungsstätte“, Todtmos-Rütte, Schülerin von Graf → Dürkheim, Leibtherapie bei Marianne Müller, Jungsche Analyse bei Maria → Hippus, ab 1972 dort Mitarbeiterin. Seitdem leistet sie psychotherapeutische, leibtherapeutische, kunsttherapeutische und supervisorische Arbeit in eigener Praxis. Sie absolviert

mehrere Weiterbildungen in psychodynamischer und experienzieller Therapie, Gestalttherapie u.a. bei Udo Derbolowsky, Ruth → Cohn, John Brinley. 1972 beginnt Orth eine Ausbildung in den Bereichen Bewegungstherapie und Psychotherapie am „Fritz Perls Institut“ (FPI) in Düsseldorf bei Hilarion → Petzold u.a. Diese schließt sie als Psychotherapeutin ab. Seit 1976 ist sie Mitarbeiterin, dann Lehrtherapeutin am FPI. Es folgt eine Supervisionsausbildung (1978-82), dann wird Orth Lehrsupervisorin (DGSv). In den Jahren 1976 bis 79 absolviert Ilse Orth eine Körperpsychotherapie-Ausbildung bei Malcolm Brown. 1982 wird ihr die Fachbereichsleitung der Ausbildung für „Integrative Kunst- und Kreativitätstherapie“ an der „Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit“ (EAG) in Beversee übertragen; Dort ist sie seit 1992 im Leitungsgremium. 1984 ist Ilse Orth Mitbegründerin der ersten deutschsprachigen Ausbildung und der „Deutschen Gesellschaft für Poesie- und Bibliothherapie“ (DGPB, seitdem Vorstandsmitglied), 1985 Mitbegründerin und langjähriges Vorstandsmitglied der „Deutschen Gesellschaft für Kunsttherapie“ (DGKT). Mit Petzold organisiert sie die ersten deutschsprachigen Tagungen/Kongresse im Bereich der künstlerischen Therapieformen. Sie übernimmt internationale Seminar- und Lehrtätigkeit im Bereich Kunsttherapie, Bewegungstherapie, Supervision u.a. an verschiedenen Universitäten (Amsterdam, Krems). 1998 wird sie mit dem Bundesverdienstkreuz für Verdienste um Psychotherapie und Kunsttherapie ausgezeichnet.

Wichtige Beiträge: Ilse Orth ist eine der ersten, die systematisch „kreative Medien“ in die psychotherapeutische Arbeit einbezogen hat. Auf der Grundlage entwickelt sie zusammen mit H. Petzold und J. Sieper eine „Integrative und intermediale Kunsttherapie“ (IKT) als Teil der „Integrativen Therapie Der Ansatz ist – ihren Studien entsprechend – einer künstlerischen und philosophischen Therapeutik verpflichtet. Der Ausgangspunkt ist eine phänomenologisch-tiefenhermeneutisch (P. → Ricœur) und sozialkritisch orientierte „Anthropologie des schöpferischen Menschen“ (1993). Sie gründet im „totalen Sinnesorgan des Leibes“ (M. → Merleau-Ponty), der vielfältige Wahrnehmungsvermögen hat, denen jeweils Ausdrucksvermögen entsprechen. Beide sind bei Patienten – so Orths Krankheitskonzept – durch die „Domestizierung des Leibes“ (1995) und „multiple Entfremdung“ häufig eingeschränkt und müssen in der Therapie „restituiert“ werden: Die Wahrnehmungsvermögen führen zu Ausdrucksvermögen: Audition führt zu Ausdruck in Sprache, Gesang, dramatischem Spiel und eröffnet den Behandlungsweg therapeutischer Vokalarbeit

(Dramatherapie), die kinästhetischen Sinne führen zu Bewegung/Tanz, therapeutische Bewegungsarbeit, Tanztherapie, der Gesichtssinn zu bildnerischem Gestalten und therapeutischer Arbeit mit Formen, Farben, Ton, Materialien, etc.). Eine solche Intermedialität ist schon in den Tempelkrankenhäusern des Asklepios praktiziert worden. Sie findet sich durchgängig bei Kindern und ermöglicht, entwicklungspsychologisch spezifische Milieus anzusprechen, z. B. mit Fingerfarben, Ton, Bewegung den Frühbereich der sensumotorischen Phase, mit Poesietherapie die sprachensible Phase, mit Dramatechniken die rollenspielsensible Phase – stets in der Vielstimmigkeit (M. Bakhtin) sozialer Netzwerke. Immer werden von Orth – als Germanistin und Psychotherapeutin – Verbalität und Nonverbalität, Leib und Sprache in ihrem Metamorphose-Modell (1992) verschränkt. Eindruck/Impuls führen zu Wahrnehmen/Erleben; dies führt zu cerebralem Verarbeiten und hermeneutischem Auslegen, dies zu Ausdruck/Handeln, ein Polylog von „Du, Ich, Wir in Kontext und Kontinuum“. Ziele solcher prozessualer Therapie sind Symptombeseitigung, Persönlichkeitsentwicklung, Kulturarbeit u.a. durch die heilende Kraft ästhetischer Erfahrung, eine „Lebenskunst“ (M. → Foucault), in der das Selbst „Künstler und Kunstwerk“ (H. Petzold) ist, Integration und persönliche Souveränität (1993, 1998) gewonnen und Traumaerfahrungen überwunden werden. Das Charakteristikum der IKT: Veränderungen, Transgressionen im konkreten „Alltag als Übung“ (K. Dürckheim) und im „sozialem Gestaltungsraum“ (A. Boal) ermöglichen, jenseits symbollastiger Mythologisierungen (1999), die man so oft in der Kunsttherapie findet. Mit „Kreativen Medien“ wurde eine differenzierte projektive/semiprojektive Diagnostik (1994) entwickelt und eine aktionale Therapeutik, die vom „eigenleiblichen Spüren“ (H. Schmitz) ausgehend, „movement produced information“ (J. Gibson, A. Damasio) nutzt, um eigenes Denken, Fühlen, Wollen und Handeln im „sozialen Raum“ wahrzunehmen, gemeinsam in sprachlicher und nicht-sprachlicher Hermeneutik auszulegen und veränderungswirksam zu gestalten. Denn „jeder Mensch ist ein Künstler“ (J. Beuys), deshalb sind gelungene soziale Situationen für Ilse Orth Ergebnis „sozialer Gestaltungen“, die auf humanes Miteinander, auf „Konvivialität“ (J. Derrida) abzielen. In der IKT wird kein geschmäckerlicher Ästhetizismus gepflegt, sondern an die sozialphilosophisch reflektierte „kulturkritische Aufgabe von Kunst“ angeknüpft. Deshalb hat sie neben „aktiver Kunsttherapie“ (eigenes Malen, Schreiben, Theaterspielen) auch Formen „rezeptiver Kunsttherapie“

(Kunstaberachtung, Bibliothherapie, Theaterbesuch) und kultureller Projektarbeit entwickelt.

Wesentliche Veröffentlichungen von Ilse Orth:

- (1993): Integration als persönliche Lebensaufgabe. In: Petzold, H.G., Sieper, J. :
Integration und Kreation (S 371-384). Paderborn: Junfermann.
- (1994a): Der domestizierte Körper: Die Behandlung beschädigter Leiblichkeit in der
Integrativen Therapie. Gestalt [Schweiz] 21: 22-36.
- (1994b): Unbewußtes in der therapeutischen Arbeit mit künstlerischen Methoden und
Kreativen Medien: Überlegungen aus der Sicht integrativer und intermedialer
Kunsttherapie. Integrative Therapie, Vol 20, 4: 312-339.
- (1996): Leib, Sprache, Gedächtnis, Kontextualisierung. Gestalt [Schweiz] 27: 11-17.
- (2002): Weibliche Identität und Leiblichkeit: Prozesse „konvivialer“ Veränderung und
Entwicklung. Integrative Therapie 4: 303-324.

Veröffentlichungen mit anderen Autoren:

- Orth, I., Petzold, H.G. (1990): Metamorphosen: Prozesse der Wandlung in der
intermedialen Arbeit der Integrativen Therapie. In: Petzold, H.G., Orth, I. : Die
neuen Kreativitätstherapien: Handbuch der Kunsttherapie, Bd. II (S 721-774).
Paderborn: Junfermann [auch in: Integrative Therapie Vol 16,1/2: 53-93].
- Orth, I., Petzold, H.G. (1991): Körperbilder in der Integrativen Therapie:
Darstellungen des phantasmatischen Leibes durch „Body Charts“ als Technik
projektiver Diagnostik und kreativer Therapeutik. Integrative Therapie, Vol 17, 1:
117-146.
- Orth, I., Petzold, H.G. (1993a): Anthropologie des schöpferischen Menschen. In:
Petzold, H.G., Sieper, J. (Hg.): Integration und Kreation: Modelle und Konzepte
der Integrativen Therapie, Agogik und Arbeit mit kreativen Medien. Bd. 1 (S 93-
116). Paderborn: Junfermann.
- Orth, I., Petzold, H.G. (1993b): Therapietagebücher, Lebenspanorama, Gesundheits-
/Krankheitspanorama als Instrumente der Symbolisierung, karrierebezogenen
Patientenarbeit und Lehranalyse in der Integrativen Therapie. Integrative Therapie
1/2: 95-153.

- Orth, I., Petzold, H.G. (1994a): Integrative Kunsttherapie: Ein kreativer Ansatz der Kulturarbeit und der Krankenbehandlung. In: Faust, J., Marburg, F. (Hg.): Zur Universalität des Schöpferischen (S. 196-215). Münster: Lit Verlag.
- Orth, I., Petzold, H.G. (1994b): Kreative Persönlichkeitsdiagnostik durch „mediengestützte Techniken“ in der Integrativen Therapie und Beratung. *Integrative Therapie* 4: 340-391.
- Orth, I., Petzold, H.G. (Hg.) (1985): Poesie und Therapie: Über die Heilkraft der Sprache. Poesietherapie, Bibliothherapie, Literarische Werkstätten. Paderborn: Junfermann.
- Orth, I., Petzold, H.G., Sieper, I. (1995): Qualitätssicherung und Didaktik in der therapeutischen Aus- und Weiterbildung. Sonderausgabe Gestalt und Integration. Düsseldorf, FPI-Publikationen.
- Orth, I., Petzold, H.G. (1998) Heilende Bewegung: Die Perspektive der Integrativen Leib- und Bewegungstherapie. In: Illi, U., Breithecker, D., Mundigler, S. (Hg.), *Bewegte Schule. Gesunde Schule* (S 183-199). Zürich: Internationales Forum für Bewegung (IFB).

Literatur zu Biografie und Werk:

- Nitsch-Berg, H., Kühn, H. (2001): Kreative Medien und die Suche nach Identität: Methoden Integrativer Therapie und Gestaltpädagogik für psychosoziale Praxisfelder. Köln: Edition Humanistische Psychologie.
- Petzold, H.G., Sieper, J. (Hg.) (1993): Integration und Kreation: Modelle und Konzepte der Integrativen Therapie, Agogik und Arbeit mit kreativen Medien. Bd 1, Theorien und Konzepte; Bd 2, Strukturen, Methoden, Organisation. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G., Orth, I. (1999): Die Mythen der Psychotherapie: Ideologien, Machtstrukturen und Wege kritischer Praxis. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G., Orth, I. (1990): Die neuen Kreativitätstherapien: Handbuch der Kunsttherapie (2 Bde.). Paderborn: Junfermann.

Autorin: Prof. Dr. Johanna Sieper

Paul Ricœur – Erzählte Zeit und narrative Identität zwischen Verstehen und Erklären¹⁰¹

Ricœur, Paul (27.2.1913, Valence – 20.5.2005, Chatenay-Malabry bei Paris): Ricœur stirbt 92jährig und ist bis in die letzten Lebenstage geistig aktiv. Philosoph, führender Hermeneutiker, Erzähltheoretiker, Begründer der Tiefenhermeneutik.

Stationen seines Lebens: Ricœur wird in einem hugenottisch-protestantischem Haus geboren, früh verwaist er. Mit der Schwester wächst er bei Pflegeeltern in der Bretagne auf. Er besucht ein Lycée in Rennes, dort erhält er auch Philosophieunterricht bei dem Freud-Spezialisten R. Dalbiez; 1929 folgen Baccalauréat und ein Philosophiestudium in Rennes (Licence ès Lettres 1933) und Paris. Seine Schwerpunkte sind: Husserl, → Heidegger, → Jaspers. Er ist ein Schüler von → Marcel; 1935 heiratet Ricœur Simone Lejas; es folgt die Agrégation an der Sorbonne. Von 1933 bis 1939 ist er als Gymnasiallehrer in Saint-Brieux, Colmar, Lorient tätig. In den Jahren 1939-1945 befindet sich Ricœur in der Kriegsgefangenschaft in Pommern, wo er Husserls Ideen I übersetzt; 1945-1948 forscht er für das Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), dann nimmt er eine Lehrtätigkeit am Collège Cévenol an; 1950 folgt die Promotion an der Sorbonne; Hauptthese: *Le volontaire et l'involontaire*, Komplementärthese: die Husserlübersetzung mit Kommentar; ab 1947 ist er Redaktionsmitglied von „Esprit“; Von 1948 bis 1956 hält er sich in Straßburg auf, wo er die Professur für Philosophiegeschichte übernimmt. 1956 lehrt er allgemeine Philosophie an der Sorbonne; Paul Ricœur ist aktiver Pazifist während des Algerienkrieges (1954-62); 1961 wird er Leiter des Husserl-Archivs in Paris, 1969 Dekan der philosophischen Fakultät Universität Nanterre. 1970 tritt er während der Studentenunruhen zurück; er unterliegt in der Kandidatur gegen → Foucault am Collège de France; in den Jahren 1973-1980 übernimmt er den Lehrstuhl in Nanterre, gleichzeitig 1970-1992 die Professur an der Universität von Chicago (Divinity School, Nachfolge Tillich). Zahlreiche Gastprofessuren, Ehrendokorate, öffentliche Ehrungen (z.B. Grand Prix de l'Académie française, Hegelpreis/Stuttgart, Karl Jaspers Preis/Heidelberg, Leopold Lucas Preis/Tübingen, Preis für Philosophie der Balzan Stiftung, Kyoto-Preis für Kunst und Philosophie) werden ihm übertragen. Neben seinem immensen wissenschaftlichen Werk (zu Symboltheorie, Sprachtheorie, Psychoanalyse, Bibelauslegung, Sozialwissenschaften) engagiert er sich stets bei

Stellungnahmen/Aktivitäten zu politischen und religiösen Fragen (Ethik, Unrecht/Gerechtigkeit, Sinn).

Wichtige Beiträge: Ricœur beginnt unter dem „Dreierpatronat“ von Marcel, Jaspers, Husserl eine Suche, die ihn zu einer *phänomenologischen Hermeneutik* führt, einer Integration der hermeneutischen Bewegungen von Schleiermacher, Dilthey in Auseinandersetzung mit der ontologischen Hermeneutik Heideggers, der philosophischen Gadammers, der kritischen von Apel und Habermas. Er entwickelt die Hermeneutik nicht nur als Kunst des Verstehens/Erklärens/Interpretierens von Texten, Sprach-/Symbolwelten, sondern auch von Handlungs-/Wissenssystemen (Linguistik, Geschichtswissenschaft, Psychoanalyse). Er philosophiert dialogisch-dialektisch vermittelnd zwischen deutscher, angelsächsischer, französischer Denkkultur, bringt Husserls cartesianische Bewusstseinsphilosophie mit Marcells existenzphilosophisch-intuitiv erfassbaren Seinserfahrung ins Gespräch oder mit Kant, Hegel, Heidegger, Spinoza, Aristoteles. Mit den „Philosophen des Verdachts“ – Freud, Marx, Nietzsche – gelangt er in der Dialektik Vertrauen/Misstrauen durch den Konflikt hindurchgehend zu einer „kritischen Hermeneutik“, zu einem „vielfältigen und interpretierten Sein“ ohne letztgültige Aussagen. Den Dialog von Strukturalismus/Poststrukturalismus (Lacan, Levi-Strauss, Derrida) mit dem Denken von Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre als „anderen Wegen der Lebensinterpretation“ vorantreibend, sucht Ricœur beständig auch Wissenschaftsnähe, Dialoge mit Psychologie, Neurowissenschaften (Changeux), Bibelwissenschaften (Lecocque). Ohne „Wissen zu zentralisieren oder zu totalisieren“ (1991: 472), schafft er eine *vernetzende* Interpretation moderner Wissenskultur, wie sie u.a. durch seinen Einfluss für die Integrative Therapie charakteristisch ist (Petzold, 2002), eine *konnektivierende Integration* von Diskursen als Vermittlung zwischen verschiedenen Diskurssphären (Mattern, 1996: 215). „Eine Philosophie, die den Dialog mit den Wissenschaften abbricht, richtet sich nur noch an sich selbst“ (1975/Lebendige Metapher 1986: 94f.). Er befreit die Hermeneutik vom Staub konservativer Textauslegung in einer "*Dialektik von Verstehen und Erklären*" zu einer „Meta-Science“, die in den Forschungsprogrammen der Artificial Intelligenz Berücksichtigung findet (vgl. die MIT-Wissenschaftler Mallery, Hurwitz & Duffy, 1986).

Als differentieller und zugleich integrativer Denker, der keine monopolisierend-vereinnahmenden, „starken Integrationen“, sondern eine „Synthèse panoramique“

anstrebt, könnte er als Referenzphilosoph für die Psychotherapieschulen mit ihren durchwegs seminaren (vgl. 1965), ja ärmlichen epistemologischen, anthropologischen, persönlichkeits- und biographietheoretischen Konzepten dienen. Ricœur unternimmt durchdringende, klinisch-therapeutisch höchst relevante Analysen: Wahrheit/Treue, Wille/Unrecht/Schuld, Gewissen/Zurechenbarkeit, Gerechtigkeit/Liebe, Freundschaft/Verpflichtung, Begehren/Macht, Freiheit/Verantwortung, Erinnerung/Geschichte/Vergessen (2000) oder Ethos/Sinn, wo man sich fragt, wieso diese für Menschen so zentralen Themen in der Mainstream-Psychotherapieliteratur weitgehend vernachlässigt worden sind. Seine wertschätzend-kritische Diskussion Freuds begründet eine fundierte Tiefenhermeneutik. Mit Aufnahme der Habermas/Gadamer-Debatte, seiner Derrida-Auseinandersetzung realisiert er seine „diskursive, kritisch-kreative *phänomenologische Hermeneutik*“ in einer „Sammlung von Sinn“, „Übung von Zweifel und Bezeugung“ (1990a). In ihr bedeutet Textverstehen nicht, „zu verstehen was der Autor sagen wollte ... Das Verstehen kann sich allein auf die autonome Bedeutung des Textes beziehen“ (Mattern 1996, 103), womit „die Bedeutung eines Textes allein in einem Prozess der Deutung gefunden werden kann, der sie zugleich erfindet“ und damit über die ursprünglichen, im Text festgehaltenen Ereignisse „ein neues Ereignis zu erzeugen“ (ibid. 104). Ziel solcher Hermeneutik ist es nach Ricœur „einen Raum von Variationen offen zu halten ... Mit dieser *hermeneutischen Freiheit* konfrontiert, könnte man sagen, dass die Kunst der Interpretation weniger die ist, eine Meinung gegen eine andere durch zu setzen, als einem Text zu erlauben, *soviel zu bedeuten, wie er bedeuten kann*“ (ibid. 109). Ricœur verbindet analytische Sprachphilosophie, Strukturalismus, Wissenschafts- und Geschichtsphilosophie in Richtung einer „*metahermeneutischen Hyperspirale*“ (Petzold, 2002). Seine Auseinandersetzung in „Temps et récit“ ermöglicht ein Verstehen von Biographizität in der Dialektik von „Narrativität und Zeit/Menschenzeit“, was epistemologisch und anthropologisch zu einer Dialektik von „Distanzierung und Zugehörigkeit“ für die Position des Menschen in der Welt führt. Die zeitgenössische Kontroverse zwischen klassischer Subjekttheorie und postmoderner Subjektlosigkeit überwindet Ricœur durch eine dritte Position: „*Das Selbst als ein Anderer*“. Er verbindet hier eigenständige sprach- und handlungstheoretische Positionen in „Redeakten“ der „Interlokution“ dialogisch/polylogischer Gesprächssituationen. In seiner therapielevanten „Hermeneutik des Selbst in Eigenleiblichkeit und Weltbezug“, die

über die *Wer-Frage* hinaus nach dem „Was bin ich?“ in theoretischen Auseinandersetzungen zu „prozesshaftem“ Selbst, Ich, Identität, Anderem (Petzold, 2002) fragt, gewinnt er 1. einen indirekten Zugang zur Reflexion über die Analyse, 2. differenziert er invariant-permanente *Selbigkeit (idem)* von der in der Zeit stehenden *Selbstheit (ipse)*, 3. bestimmt er *Selbstheit* über die Dialektik zur *Andersheit* (1990/Das Selbst 1996: 358). Konkretes *Handeln* und die *Bezeugung (attestation)* „ich kann“ enthüllen einen Anderen im Selbst, eine intersubjektive Dimension im Selbst als „Leib und Körper“ (*Husserl*), der durch seine eigenen Handlungen *bezeugt*, dass *er* handeln, schaffen, leiden *kann*, wobei *Alterität* und *Ipseität* zusammengebunden sind im zentralen Konzept „*narrativer Identität*“. Diese wird verstanden als Dialektiken von Beständigkeit und Wandel, Kontinuität und Diskontinuität, Verdacht und Bezeugung, in denen jedes Selbstverstehen durch Zeichen, Symbole, Texte in interlokutionären Redeakten vermittelt ist. „*Narrative Identität*“ schafft eine rezeptive Referenzposition, in der Akte des Hörens, Lesens, Ko-respondierens Möglichkeiten bereitstellten, anders zu handeln und zu sein – ein Kernprozess jeder therapeutisch-biographischen Arbeit (Petzold, 2003) –, weil „die Geschichte eines Lebens unaufhörlich refiguriert [wird] durch all die fiktiven und wahren Geschichten, die ein Subjekt über sich erzählt [...] ein Gewebe erzählter Geschichten“ (1985/Zeit und Erzählung III, 1991: 396) – Refigurationen, in denen die Chance der Selbstgestaltung mit dem Anderen die Chance von Therapie ist. Die Integrative Therapie ist von seinem Denken nachhaltig beeinflusst, wie an anderer Stelle dargestellt worden ist (Petzold 2005p).

Wesentliche Publikationen von Paul Ricœur:

(1960): Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité I. L'homme faillible; Philosophie de la volonté II. La symbolique du mal. Paris: Aubier Montaigne, dt.:

(1971): Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I; Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II. München/Freiburg: Alber.

(1965): De l'interprétation. Essai sur Freud. Paris: Seuil, dt.: (1969): Die Interpretation. Ein Versuch über Freud. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

(1968): Entretiens Paul Ricœur – Gabriel Marcel. Paris: Mouton, dt.: (1970): Gespräche.

Frankfurt/M.: Knecht.

(1969): *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, dt.:

(1973): *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*; (1974): *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II*. München: Kösel.

(1975): *La métaphore vive*. Paris: Seuil, dt.: (1986): *Die lebendige Metapher*. München: Wilhelm Fink.

(1981): *Hermeneutics and the human sciences. Essay on language, action and interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

(1983): *Temps et récit*. Vol. I; (1984): Vol. II: *La configuration dans le récit de fiction*;

(1985): Vol. III: *Le temps raconté*. Paris: Gallimard, dt.: (1988): *Zeit und Erzählung*.

Band I: *Zeit und historische Erzählung*; (1989): *Zeit und Erzählung*. Band II: *Zeit und literarische Erzählung*; (1991): *Zeit und Erzählung*. Band III: *Die erzählte Zeit*.

München-Freiburg: Wilhelm Fink.

(1985): *Irrationality and the plurality of philosophical systems*. *Dialectica* 39 (4): 297-319.

(1987): *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil

(1988): *Lectures on ideology and utopia* (ed. by G.H. Taylor). New York: Columbia University Press.

(1990a): *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, dt.: (1996): *Das Selbst als ein Anderer*. München-Freiburg: Wilhelm Fink.

(1990b): *Liebe und Gerechtigkeit*. Tübingen: Mohr.

(1991): *Reflection and imagination. A Ricœur reader* (ed. by M.J. Valdés). Toronto: University of Toronto Press.

(2000): *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.

Literatur zu Biographie und Werk:

Greisch, J., Kearney, R. (Hg) (1991): *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du colloque de Cérisy-la-Salle, 1.-11.8.1988*. Paris: de Jean.

Hahn, L.W. (Ed) (1995): *The philosophy of Paul Ricœur*. Chicago-La Salle: Pub Group West (mit Bibliographie von Paul Ricœur: *A primary and secondary systematic bibliography* von F.D. Vansina).

Mallery, J.C., Hurwitz, R., Duffy, G. (1986): Hermeneutics: From textual explication to computer understanding? MASSACHUSETTS INSTITUTE OF TECHNOLOGY ARTIFICIAL INTELLIGENCE LABORATORY A.I. Memo No. 871 May 1986. Revidiert in: Shapiro, S.C., Eckroth, D. (Ed) (1987): Encyclopaedia od artificial intelligence (pp. 86-99). New York: John Wiley & Son.

Mattern, J. (1996): Paul Ricoeur zur Einführung. Hamburg: Junius.

Mongin, O. (1998): Paul Ricoeur. Paris: Seuil.

Petzold, H.G. (2002): Zentrale Modelle und Kernkonzepte der „Integrativen Therapie“. Düsseldorf-Hückeswagen, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit [POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit; unter [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm)].

Petzold, H.G. (2003): Lebensgeschichten erzählen. Biographiearbeit, narrative Therapie, Identität. Paderborn: Junfermann.

Petzold, H. G. (2005p): In memoriam Paul Ricoeur 27. 2. 1913 - 20. 5. 2005 - „Vernetzendes Denken“. Die Bedeutung der Philosophie des Differenz- und Integrationsdenkens für die Integrative Therapie, *Integrative Therapie* 4, 2005.

Reagan, C.E. (1998): Paul Ricoeur: His life and his work. Chicago: University of Chicago Press.

Waldenfels, B. (1987): Paul Ricoeur: Umwege der Deutung. In: Phänomenologie in Frankreich (S 266-335). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Autor: Hilarion G. Petzold

Eine ausführliche Darstellung findet sich: *Petzold, H.G. (2005p): „Vernetzendes Denken“. Die Bedeutung der Philosophie des Differenz- und Integrationsdenkens für die Integrative Therapie, In memoriam Paul Ricoeur 27. 2. 1913 - 20. 5. 2005 - Integrative Therapie 4 (2005) 398-412, in: Psychotherapie Forum 14 (2006) 108-111 und erw. in: Sieper, Orth, Schuch (2007) 273-295.*

Hermann Schmitz – von Atmosphären ergriffen - eigenleiblich spüren

Schmitz, Hermann (*16.05.1928, Leipzig) - Philosoph, Begründer der Neuen Phänomenologie und moderner Leibtheorie.

Stationen seines Lebens: Der Vater ist Reichsgerichtsrat in Leipzig, die Mutter Tochter eines Rechtsanwalts. Schmitz besucht humanistische Gymnasien (in Leipzig und Bonn). 1948 folgt das Abitur. Eine längere Krankheit erspart ihm den Militärdienst. Die Beobachtung der emotional aufgewühlten, entgrenzten Massen im Nationalsozialismus wird für ihn zum Anstoß, darüber nachzudenken, wie die Kluft zwischen Besinnung und Betroffenheit (Grundgedanke seines späteren Werkes) möglichst geschlossen werden kann. In den Jahren 1949 – 1952 absolviert er sein Studium der Philosophie, Geschichte und Literaturwissenschaft in Bonn, gefördert von Erich Rothacker, seinem Doktorvater. Seine Dissertation verfasst er über Goethe (geschrieben in Berlin, 1953 – 1955). Dr. phil. wird er 1955 in Bonn; 1958 beginnt seine Tätigkeit als Assistent am Philosophischen Seminar der Universität Kiel, es folgt die Habilitation über „Hegel als Denker der Individualität“. In den beiden folgenden Jahrzehnten widmet Schmitz seine Arbeit dem Aufbau der Philosophie als einer empirisch breit fundierten, von Metaphysik befreiten, folglich gegen Husserl kritisch eingestellten „Neuen Phänomenologie“. Das Ergebnis dieser Arbeit: das 1964 – 1980 erschienene fünfbändige Werk „System der Philosophie“, über 5000 Seiten. Darin unterzieht er die Denkweise, die seit 400 v. Chr. zunehmend die europäische Intellektualkultur bestimmt, einer gründlichen phänomenologischen Revision. Die Außenwelt wird, so Schmitz, reduziert auf wenige „messbare“ Merkmale, damit sie erfasst werden kann, und der (für uns subjektiv wichtigere) „Rest“ wird in private Innenwelten abgeschoben. Schmitz will die unwillkürliche Lebenserfahrung von Denkkonstrukten befreien, in die sie durch das bloß naturwissenschaftlich-physikalische Weltbild eingezwängt worden ist, und zieht sie begrifflich präzisierend ans Licht. Das daraus entstandene „System“ kennzeichnet eine außerordentliche Originalität und Differenziertheit und bleibt immer der Erfahrung und kritischen Durchleuchtung verpflichtet. Er gilt als der bedeutendste Leibphilosoph. In den Jahren 1971 - 1993 ist er als ordentlicher Professor und Direktor des philosophischen Seminars an der Universität Kiel tätig. Nach „System der Philosophie“ folgen philosophiegeschichtliche Studien über antike Philosophie und die philosophische Entwicklung von Kant bis → Heidegger. 1999 erscheint „Adolf Hitler in der Geschichte“, ein Werk, das die „vier Verfehlungen des abendländischen Geistes“ (1999b) von der Antike über das Christentum, bis zu Hitler und darüber hinaus verfolgt. Neben der historischen Arbeit publiziert er zahlreiche Bücher und Aufsätze: „Der unerschöpfliche Gegenstand“ (1990), ein Extrakt des „Systems“. Auch

nach der Emeritierung hält er noch mehrere Vorträge: 2002 z. B. an der Universität Kyoto und auch an der Kunsthochschule Hamburg.

Werk und Wirkung: Die „Neue Phänomenologie“ bietet ein präzises System, das beansprucht, alle Dimensionen menschlichen Lebens, ohne Rückgriff auf Konstrukte zu erfassen. In seiner Konzeptualisierung zieht Schmitz immer wieder Materialien, Erkenntnisse und Forschungen aus den Bereichen Psychiatrie und Psychologie bei. Er selbst publiziert in psychotherapeutischen Sammelwerken, was seine Anschlussfähigkeit und Rezeption für diese Bereiche fördert. Wichtige (Wieder-)Entdeckungen: Der *gespürte Leib* (1990: 289ff.), der sich hochbedeutsam vom sicht- und tastbaren Körper unterscheidet, da er nur leibliche Richtungen kennt, die aus der *Enge* in die *Weite* gehen (Blick, Gesten; Grundlage aller komplexen Fertigkeiten z.B. Klavier- oder Tennisspielen), sowie *Leibesinseln* mit diffusem Rand. Der *vitale Antrieb* (1997: 72f.), gespeist von den antagonistischen Tendenzen Enge und Weite, teilt sich in einer Situation mit einem bedeutsamen Anderen auf und sorgt für wechselnde oder einseitige, antagonistische oder solidarische *Einleibung* in die gemeinsame Situation. Als *Situation* (1990: 65-79) gilt eine chaotisch-mannigfaltige Ganzheit, die durch ihren binnendiffusen, nicht in allen Einzelheiten festgelegten Bedeutsamkeitshintergrund zusammengehalten wird.

In diesem Sinne sind auch *vielsagende Eindrücke* (1990: 66f.) Situationen, nämlich das unmittelbar Wahrgenommene, nicht erst im Nachhinein Zusammensetzende. Gefühle, neophänomenologisch analysiert, sind *Atmosphären* im prägeometrischen Raum (1990: 292ff.), die Menschen affektiv-leiblich betreffen. Schmitz streicht die vorrangige Bedeutung der subjektiven Tatsachen (1997: 34ff., 47ff.) heraus, die zeitlebens Basis jeglichen Identitätserlebens bleiben. Die *Person* entwickelt sich im Schwingen zwischen primitiver und entfalteter Gegenwart (1999a: 106ff.), personaler Regression und Emanzipation (1997: 56ff.). So schlägt sich die Lebensgeschichte nieder als *retrospektive* Anteile in der persönlichen Situation, die ebenso wichtig sind, wie die *präsentischen* (Haltungen, Lebenstechniken) und *prospektiven* (Lebensentwurf) Anteile. Die persönliche Lebenslage umfasst also Situationen, auch Stile und Niveaus der personalen Emanzipation (1997: 60ff.) und ist selbst eingebettet, eingewachsen in unzählige aktuelle (Gespräch) und zuständige [?] (Familie, Kulturkreis) Situationen. Sie bleibt immer offen hin zu leiblicher Dynamik und Kommunikation, ist keine statische, in einem fiktiven Innenraum angesiedelte Seele oder Psyche.

Die Arbeiten von Schmitz haben in Psychotherapie und Psychiatrie Echo gefunden. Früh hat sich J. H. → Schultz, Begründer des Autogenen Trainings, das mittels Konzentration auf Leibesinseln Entspannung bewirkt, für Schmitz eingesetzt. Die neuere „Phänomenologische Psychiatrie“ (W. → Blankenburg, C. Scharfetter, neuerlich T. Fuchs) bezieht sich in Theorie und z. T. in leiborientierter Therapie auf Schmitz. → Petzold rekurriert auf das Leib- und Atmosphärenkonzept, und seit Mitte der 80er Jahre trifft sich ein Kreis von Psychotherapeuten – im Wesentlichen aus dem Bereich Integrativer Therapie – mit Schmitz, um sein System kritisch zu prüfen und auszubauen (Schmitz, 2002). Sie nutzen für ihre Arbeit das Wissen um die „leibliche Kommunikation“ und die durchlässigen Grenzen der „persönlichen Situation“, um „Subjektivität und ihre Störbarkeit im Leib und in der persönlichen Situation“ (1997: 47 - 65), die Würdigung von Erschütterung für die Reifung der Person. Die neue, präzise Sprache, mit der Phänomene benannt und dadurch erst wahrgenommen werden können (Marx, 2002), schärft und vertieft das Verständnis für die Not von PatientInnen, die eigenen Handlungen und alles, was in der gemeinsamen, psychotherapeutischen Situation spürbar geschieht. Das Werk von Schmitz mit seiner Fundierung in Leiblichkeit, Situation, Kommunikation, Gefühl/Atmosphäre hat für Psychotherapie/Körpertherapie höchste Relevanz und ermöglicht Brückenschläge zur aktuellen Neurobiologie und medizinischen Somatik (z.B. Diabetologie).

Wesentliche Publikationen von Hermann Schmitz:

- (1964 – 1980): System der Philosophie, 5 Bände. Bonn: Bouvier.
- (1980): Neue Phänomenologie. Bonn: Bouvier.
- (1989, 1992): Leib und Gefühl. Materialien zu einer philosophischen Therapeutik, 2. erw. Aufl. (hg. v. H. Gausebeck und G. Risch). Paderborn: Junfermann.
- (1990): Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie. Bonn: Bouvier.
- (1992): Psychotherapie als leibliche Kommunikation, in: Integrative Therapie, Jahrg. 18, 292 – 313.
- (1993) Die Liebe. Bonn: Bouvier.
- (1993): Neophänomenologie – eine Grundlage für die Psychiatrie, in: Forschen und Denken. Wege in der Psychiatrie, Hrsg. G. Danzer und S. Priebe, 17 – 33. Würzburg.

- (1997): Höhlengänge. Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie. Berlin: Akademie.
- (1998) Der Leib, der Raum und die Gefühle. Ostfildern: Edition tertium (arcaden).
- (1999a) Der Spielraum der Gegenwart. Bonn: Bouvier.
- (1999b) Adolf Hitler in der Geschichte. Bonn: Bouvier.
- (2002): Der Wille in neophänomenologischer Sicht, in: Wille und Wollen. Psychologische Modelle und Konzepte, Hrsg. H. Petzold, 118-148. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Literatur zu Autor und Werk

- Blankenburg, W. (1989): Zur Konzeption von Raum und Zeit in ihrer Bedeutung für die Bewegungstherapie in der Psychiatrie. Integrative Therapie 15, 6-15.
- Blume, A. (2003): Scham und Selbstbewusstsein. Zur Phänomenologie konkreter Subjektivität bei Hermann Schmitz. Freiburg/München: Carl Alber
- Fuchs, T. (2000a): Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen. Darmstadt: Steinkopff.
- Großheim, M., Waschkes, H.J. (Hg.) (1993): Rehabilitierung des Subjektiven. Festschrift für Hermann Schmitz, M. Bonn: Bouvier.
- Marx, G. (2002): Sprechenlernen über die erfahrbare Wirklichkeit. In: Schmitz, H. (2002): Begriffene Erfahrung. Beiträge zur antireduktionistischen Phänomenologie (mit Beiträgen von Gabriele Marx und Andrea Moldzio). Rostock: Ingo Koch, S. 235–249.
- Soentgen, J. (1998): Die verdeckte Wirklichkeit. Einführung in die Neue Phänomenologie von Hermann Schmitz. Bonn: Bouvier.

Autoren: Gabriele Marx und Hilarion Petzold

**Aleksandr R. Lurija – ein integrativer Denker, Forscher und Praxeologe
Zum 30. Todestag**

„Unsere Aufgabe besteht darin, die drei Grundlinien der Verhaltensentwicklung - die evolutionsgeschichtliche, die historische [sc. kulturhistorische] und die ontogenetische - freizulegen und zu zeigen, dass das Verhalten des kulturbestimmten Menschen Ergebnis dieser drei Entwicklungslinien ist. Das heißt, das menschliche Verhalten kann nur wissenschaftlich verstanden und erklärt werden auf der Grundlage dieser drei Wege, auf denen es geformt worden ist" (*Vygotskij, Lurija* 1930, 3).

"Lurija war ein Mann, der fähig war, Wissen zu synthetisieren und gemeinsame Probleme in Domänen zu finden, die voneinander sehr verschieden zu sein scheinen. Sein 'synthetischer Ansatz' mit Blick auf die traditionellen Probleme der Psychologie war nicht allen evident" (*Homskaya* 2001, XIII).



Aleksandr Romanovič Lurija 1902 - 1977⁵

Vor dreißig Jahren starb *Aleksandr Romanovič Lurija*⁶ nach kurzer Krankheit am 14. August 1977 in Moskau. Er wurde am 3. Juli 1902 (nach gregorianischem Kalender am 16. Juli) in Kasan geboren. Dieser russische Psychologe und Mediziner georgischer Herkunft war ein Denker und Forscher ersten Ranges, ein Entwicklungstheoretiker und Neurowissenschaftler, Kulturtheoretiker und Sprachwissenschaftler, ein **Praxeologe** auf den Gebieten der Neurorehabilitation und der Sonderpädagogik, dem wir für die praktische Arbeit mit PatientInnen in Diagnostik (Syndromanalyse) und Therapie (Rehabilitationsbehandlung) wertvolle

⁵ Wir danken Frau **Natalia Grebennikova**, die uns freundlicherweise dieses unveröffentlichte Bild **Lurijas** zur Verfügung stellte.

⁶ Wir verwenden hier die wissenschaftliche Transliteration des Namens Александр Романович Лурья, der in deutschsprachigen Publikationen oft mit *Alexander Romanowitsch Lurija* wiedergegeben wird. Die AutorInnen dieses Heftes haben für die Namen unterschiedliche Transliterationssysteme verwendet. Wir haben darauf verzichtet, diese zu vereinheitlichen.

Innovationen verdanken. Er ist der Begründer der modernen **Neuropsychologie** und hinterließ ein Œuvre von einem Umfang, einer Breite und Innovationskraft, wie man es in der wissenschaftlichen Psychologie nur bei sehr wenigen Vertretern dieser Disziplin – in ihrer internationalen Gesamtheit betrachtet – findet.

Dieses Todesjahr haben wir zum Anlass genommen, ein Gedächtnisheft für ihn in der Zeitschrift *Integrative Therapie* herauszubringen, um diesen großen, für Menschen und für wissenschaftliche Erkenntnis engagierten Humanisten zu ehren. *Lurija* war ein zutiefst integrativer Denker, hat eine integrative Praxeologie entwickelt und hatte eine integrierende Persönlichkeit. Er zählt zu den Referenzautoren des Integrativen Ansatzes¹⁰². Wir wollen diesen, mit der internationalen Welt der Wissenschaft *weltbürgerlich vernetzen* Gelehrten (*Lurija* 1993), im Felde der Psychotherapie in Erinnerung bringen bzw. auf ihn aufmerksam machen, denn er hat dort mit seiner Konzeption einer ganzheitlichen und differentiellen "Wissenschaft vom Menschen" bisher nur wenig Beachtung gefunden¹⁰³.

Dieses Gedächtnisheft ist durch die Zusammenarbeit der "**Interkulturellen Weiterbildungsgesellschaft**" möglich geworden, vertreten durch Dr. *Natalia Michailowa*, und der "**Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit**" (**EAG**) am Beversee, vertreten durch Prof. *Hilarion G. Petzold*. Seit einigen Jahren kommen russische PsychologInnen, StudentInnen, praktizierende KlinikerInnen und DozentInnen von den Universitäten Moskau, Tomsk (der ältesten, 1880 gegründeten Universität Sibiriens) und anderen russischen Hochschulen an die Akademie am Beversee zur Weiterbildung und arbeiten mit *Prof. Petzold* zum Thema „Integrative Therapie“, „Methodenintegration in der Psychotherapie“. In dieser Arbeit spielt die Zusammenführung westlicher und russischer psychologischer Traditionen eine große Rolle, wie sie in der Integrativen Therapie selbst ja eine wichtige Rolle gespielt hat. Die „Trojka“: *Vygotskij, Lurija, Leont'ev*, hatte sich stets in breiter Weise mit der internationalen Psychologie und Psychophysiologie auseinandergesetzt, mit der französischen (z. B. *P. Janet, H. Wallon, J. Piaget*; vgl. *Leont'ev* 1999/2000), der deutschen (u. a. *K. Goldstein, W. Köhler, K. Lewin*) und der angloamerikanischen (z. B. *J. Dewey, H. Head, W. James*). Die Korrespondenz von *Lurija* mit *Freud* (*Métraux* 1993b) und mit *Lewin* (*Métraux* 2002), seine Freundschaften mit *Jerome Brunner, Kurt Lewin, Kurt Koffka, Jean Piaget*, später mit *Oliver Sacks* und vielen anderen Wissenschaftlern in aller Welt zeigen: ihm war es um die Vernetzung von Wissen zu tun – über die kulturellen und die politischen Grenzen hinweg.

Diesem *interkulturellen* Anliegen sind auch wir verpflichtet. Dr. *Natalia Michailowa* hat die russischen Gruppen am Beversee stets begleitet und war, von mir angesprochen, gleich bereit, an dem *Lurija*-Schwerpunktheft mitzuarbeiten, das ich anlässlich des Todesjahres vorbereitet hatte, um deutschen PsychotherapeutInnen einen Eindruck vom Schaffen *Lurijas* zu vermitteln. Dieses Heft war nicht einfach zu realisieren: Korrespondenzen zogen sich hin, Materialien mussten recherchiert, Rechte geklärt werden. Die AutorInnen haben z. T. unterschiedliche Zitations- und vor allen Dingen Transliterationssysteme verwandt. Wir haben darauf verzichtet, sie durchgängig zu harmonisieren. Das Gedächtnisheft will zeigen, welche Schätze hier für PsychotherapeutInnen zu finden sind und dazu ermutigen, die Werke *Lurijas* – die wichtigsten liegen in deutscher Sprache vor (1970, 1986, 1991, 1992, 1993, 2002) – in die Hand zu nehmen. Man beginnt vielleicht mit dem Büchlein „Romantische Wissenschaft. Forschungen im Grenzbereich von Seele und Gehirn“ (1993), gefolgt von „Das Gehirn in Aktion. Einführung in die Neuropsychologie“ (1992) und dann mit

der sehr nützlichen, die Breite von *Lurijas* Werk zugänglich machenden Auswahl von Schriften, die *Wolfgang Jantzen* (2002b) und *Jantzen, Holodynski* (1992) herausgegeben haben. *Jantzen* (2002a) hatte sich um die Rezeption des Werkes von *Lurija* in Deutschland sehr verdient gemacht, besonders durch die Gründung der „Luria Gesellschaft“¹⁰⁴ mit den seit 1994 halbjährlich erscheinenden „Mitteilungen der Luria-Gesellschaft“ und der Erstellung einer wissenschaftlichen Gesamtbibliographie (*Braemer, Jantzen* 1994).

Aleksandr R. Lurija teilte das Schicksal vieler großer russischer Wissenschaftler, dass er seine Lebensarbeit unter sehr schwierigen Bedingungen zu leisten hatte. Das vorrevolutionäre Russland, das revolutionäre, das nachrevolutionäre – jeder dieser Zeiträume bot spezifische Belastungen, aber auch Herausforderungen. Das Leben *Lurijas* ist von beidem geprägt. Er war durch die politischen Verhältnisse in seiner Tätigkeit und Karriere als Forscher durchaus immer wieder eingeschränkt. Er ist zweimal seiner Funktionen enthoben und in in seinen Publikationsmöglichkeiten eingeschränkt worden (*Cole* 1997b; *Métraux* 1994). Er hatte auch durch die bedrückende Situation des Krieges und das Schicksal der hirnerkrankten Opfer die Möglichkeit, in dem Bemühen ihnen zu helfen, klinische Erkenntnisse über das Gehirn und seine Funktionen zu gewinnen, die unser *Wissen über den Menschen* – also keineswegs allein im Sinne der neurobiologischen, neuropsychologischen Erkenntnisse – sehr grundsätzlich bereichert haben. *Lurija* ist es durch seine Weltoffenheit und internationale Orientierung gelungen, dass viele seiner Werke z. T. noch zu seinen Lebzeiten auch in der internationalen Literatur in englischen, deutschen, französischen, spanischen und anderen Übersetzungen Verbreitung fanden (vgl. die Bibliographie bei *Homskaya* 2001, 151–169). Hier erging es ihm besser als anderen großen russischen Gelehrten wie *M. M. Bakhtin*, *L. S. Vygotskij*, *B. V. Zeigarnik* oder *P. A. Florenskij* – alles DenkerInnen, die für die Psychotherapie Bedeutung hätten und die in der Integrativen Therapie eine gewisse Beachtung gefunden haben (*Petzold, Sieper* 2002, 2004). Dennoch wiegt die Sprachbarriere schwer, für das Werk *Lurijas* ist der Publikationsstand unzureichend, besonders das Faktum, dass eine Gesamtausgabe (auch im Russischen) fehlt. Weiterhin spielen auch in der Psychotherapie immer wieder ungerechtfertigte Vorurteile (*Jantzen* 2002b) gegenüber sowjetischen Wissenschaftlern und sowjetischer Wissenschaft eine Rolle (nicht up to date, marxistisch-dogmatisch usw. usw.), ohne dass bedacht wird, wie oft unter schwierigsten Bedingungen, ja Gefahren der Verfolgung und Todesbedrohung diese Menschen wissenschaftliche Hochleistungen erbracht, für Menschen engagierte Forschungen durchgeführt und behandlungsmethodische Innovationen für Patienten entwickelt haben - vgl. zu *Lurijas* Suspendierungen 1931 und 1950 (*Cole* 1979) sowie den Rückblick von *A. V Zeigarnik* (2007) auf das Leben seiner Großmutter *Bluma Zeigarnik*. Auch findet in der theoretischen Diskussion der psychotherapeutischen Schulen praktisch keine solide *inhaltliche* Auseinandersetzung mit Positionen eines modernen, wissenschaftlichen dialektischen Materialismus statt (z. B. mit dem Werk von *Evald V. Il'enkov* 1974, 1994, *Jantzen, Siebert* 2003), wo dann positionelle Unterschiede und nicht nur Vorurteile klar werden könnten. Damit ist auch die Rezeptionsgeschichte von *Vygotskij, Lurija, Leon 'tev, Gal'perin* und anderen in den verschiedenen Ländern und vor allem in den verschiedenen „scientific communities“, die von diesen Arbeiten profitieren könnten, sehr unterschiedlich.

Im deutschsprachigen Raum ist es besonders der Bereich der Behindertenpädagogik. Dort verschafften die verdienstvollen Arbeiten von *Wolfgang*

Jantzen dem Denken *Lurijas* Eingang. Im Bereich der Psychotherapie indes ist *Lurija* – und für *Vygotskij* gilt Ähnliches – kaum zur Kenntnis genommen worden. Im Personenlexikon der Psychotherapie (*Stumm et al.* 2005) fehlt ein Beitrag über *Lurija*, genauso wie über *Leont'ev*. Ein Beitrag über *Vygotskij* fand gleichsam in letzter Minute noch seinen Platz (*Petzold, Sieper* 2005). Diese drei Psychologen, auch "Trojka" genannt, standen nach ihrem Zusammentreffen Anfang der Zwanziger Jahre in enger Verbindung und sind als die bedeutendsten russischen Psychologen des vergangenen Jahrhunderts anzusehen. Sie begründeten die kulturhistorische, kontexttheoretische Schule. Nach dem Tode *Vygotskij*s führten seine Schüler die gemeinsamen Ideen fort: *Lurija* im Bereich der Neuropsychologie und Psycholinguistik, *Leont'ev* im Bereich der Tätigkeitstheorie, unverdienter Maßen kaum beachtet *Bluma Zeigarnik*, Schülerin von *Lewin* und *Vygotskij*, in dem von ihr begründeten Bereich der experimentellen, klinischen Neuropsychologie, auch als "Pathopsychologie" bezeichnet. Für die Psychotherapie wurden diese Protagonisten von den "Therapie-Schulen" des Westen bislang weder vertieft zur Kenntnis genommen, noch genutzt.

Der Lebensweg *Lurijas* ist in verschiedenen Veröffentlichungen und unter verschiedenen Aspekten mit unterschiedlicher Genauigkeit dargestellt worden (*Cole* 1979a; *Goldberg* 1990; *Homskaya* 2001; *Kölbl* 2006; *Métraux* 1993a, 2000; *Wagner* 2001), doch sind noch immer wichtige biographische Details aus neuen Studien zu erwarten. Im Folgenden einige Lebensdaten als Kurz-Curriculum:

Lurija entstammt einer alten, jüdischen Familie. Der Name ist mit dem des berühmten jüdischen Kabbalisten *Isaak Luria* (* 1534 in Jerusalem, † 1572; vgl. *Scholem* 2000) verbunden.

16.07.1902 Geburt in Kasan als Sohn des *Roman Albertovich Lurija*, Medizinprofessors an der Universität Kasan, ein Pionier russischer Gastroenterologie und als Sohn der praktizierenden Zahnärztin (Studium in Polen) *Evgenia Romanova Lurija*, geb. *Haskin*. *Lurija* hatte eine jüngere Schwester namens *Lydia*.
 1918 revolutionsbedingt Notabitur
 1918 – 1921 gesellschaftswissenschaftliche Studien mit persönlichen Interessenschwerpunkten
 1921 Beendigung des Studiums, Beginn des Studiums der Psychologie und der Medizin in Kasan, Arbeit als Assistent im dortigen Laboratorium
 1923 Berufung an das Moskauer Institut für Psychologie, bis 1936 Leiter des Laboratoriums am Institut für experimentelle Psychologie; Begegnung und dann Zusammenarbeit mit *A. N. Leont'ev* (1903-1979) u. a. in der Untersuchung der "motorischen Koppelung"
 1924 Begegnung mit *L. S. Vygotskij* (1896-1934), Freundschaft und Zusammenarbeit mit ihm und *Leont'ev* (Trojka der kulturhistorischen Schule) bis zu *Vygotskij*s Tod 1934
 1925 Besuch in Berlin, wo er *Kurt Lewin* und dessen Schülerin, die Russin *Bluma Zeigarnik*, trifft (sie arbeitete später nach ihrer Rückkehr nach Russland 1931 mit *Vygotskij* und langjährig mit *Lurija* zusammen). Weiterhin lernte er in Berlin *M. Wertheimer*, *K. Koffka*, *W. Köhler*, *K. Goldstein* kennen.
 1931 - 1932 psychologische Expeditionen und Feldforschungen in Kirgisien und Usbekistan, noch mit *Vygotskij* vorbereitet, an der zweiten nahm *K. Koffka* teil.
 1933 Besuch *Lewins* in Moskau¹⁰⁵,
 1936 Promotion in Psychologie

1937 Abschluss des Medizinstudiums (1. medizinischer Doktorgrad)
 1937- 1941 Leiter des Institutes für Defektologie (Sonderpädagogik),
 Psychologisches Institut in Moskau
 1941 – 1944 im Krieg wissenschaftlicher Leiter unter *N. N. Burdenko* am
 Rehabilitationskrankenhaus für Neurochirurgie, Cheliabinsk, Ural
 1944 2. medizinischer Doktorgrad
 1944 - 1951 Arbeit am Burdenko-Institut für Neurochirurgie der Sowjetischen
 Akademie der Wissenschaften in Moskau
 1951 Entlassung und Schließung des Laboratoriums für Neuropsychologie wegen
 des Vorwurfs des "Anti-Pawlowismus"
 1951 - 1958 Sektionsleiter am Institut für Defektologie an der Akademie für
 pädagogische Wissenschaften
 1956 Rückkehr an das Burdenko-Institut
 1960 Reise nach Amerika
 1966 Dozentur an der Psychologischen Fakultät in Moskau
 1967 Lomonossow-Preis der Moskauer Universität und Auslandsmitglied der
 American Academy of Arts and Science
 Zahlreiche Ehrendokorate, u. a. Leicester 1968, Nijmegen 1968, Lublin 1969,
 Brüssel 1975, Upsalla 1977
 14.08.1977 Tod in Moskau nach kurzer Krankheit

Lurija selbst stellte die Essenz seines Denkens dar und verdeutlichte seinen Weg,
 auf dem er – zwischen nomothetischer und ideographischer Wissenschaft
 wandernd, reduktionistisch forschend und ganzheitlich konzeptualisierend (*Lurija*
 1978) – mit *Vygotskij* und dessen kulturhistorischer Schule (*Kölbl* 2006) zu einer
 originellen Synthese gefunden hat: „Die wissenschaftliche Psychologie entwickelt
 sich an der Nahtstelle von Natur- und Gesellschaftswissenschaften; denn die
 gesellschaftlichen Formen des Lebens zwingen das Gehirn, auf neue Weise zu
 arbeiten, sie lassen qualitative neue funktionale Systeme entstehen. Eben diese
 Systeme sind Gegenstand der Psychologie“ (*Lurija* 1978). *Lurijas* kulturhistorisch
 fundierte Neuropsychologie (*Akhutina* 2003a) erweist sich mit dem Blick auf sein
 Gesamtschaffen als ein systematischer Versuch, zu einer ganzheitlichen und
 differentiellen Humanwissenschaft beizutragen. *Lurija* hat eine solche nie als eine
 umgreifende „Synthese“ publiziert, und gewiss nicht, weil es ihm an synthetischer
 Kraft gemangelt hätte, sondern seine Arbeiten zeigen, dass er dieses Unterfangen
 als eine Aufgabe im Prozess ansah, zu der er als „Wissenschaftler in seinem recht
 langen Leben“ beitragen konnte (*Lurija* 1993, 191), weil die „schöpferischen Quellen“
 menschlicher Ideen und Taten in der Geschichte weiter fließen – so der
 Schlussakkord in seiner Autobiographie (ibid. 191, vgl. *Métraux* 1994).

Mit einer solchen Position kann er den materialistischen Reduktionismus des
 behavioristischen Paradigmas überwinden, wie er heute noch weite Bereiche der
 westlichen Verhaltenstherapie bestimmt, wie auch die Positionen *Freuds*, seine
 letztlich „mechanistische Auffassung“, die sein „Unverständnis der schöpferischen
 Rolle der gesellschaftlichen Lebensform“ dokumentiert. Eine unverbundene
biosoziale „Zweifaktorentheorie“ (nature/nurture, Biologisches/Soziales) wird damit
 gleichfalls überwunden, die leider heute wieder in der psychologischen und
 neurowissenschaftlichen Debatte großen, zu großen Raum einnimmt (*Petzold*,
Sieper 2007a). *Lurija* zeigt hier eine Differenziertheit, die selbst in den innovativen
 Entwürfen der neueren „schulenübergreifenden“ Psychotherapie (*Grawe* 2004) nur
 selten erreicht wird..

In seinen frühen Forschungen, die in seinem großen Werk über die „Natur der menschlichen Konflikte“ (1932 engl., 2002 russ.) erschienen, erwähnt er *Freud* okkasionell – auf 430 Seiten zwei Mal – *Lewin* hingegen mit konkretem Bezug zwölf Mal, denn *Lewins* Paradigma ist seinem Denken inzwischen deutlich näher als das von *Freud*, wenngleich *Lurija* auch das Paradigma *Lewins* überschritten hat. Auch *Bluma Zeigarnik* (1965, 1996) hat nach ihrer Promotion bei *Lewin* 1927 und ihrer Rückkehr nach Russland – nicht zuletzt durch die Zusammenarbeit mit *Vygotskij* und *Lurija* – ihre Arbeit stärker in eine klinische Richtung orientiert (*Jeup* 2005) und trotz schwierigster Lebensbedingungen seit Anfang der Dreißiger Jahre eine neuropsychopathologische Forschungslinie entwickelt, zu der sie 1940 ihre Forschungsergebnisse zu post-traumatischer Demenz publizierte bis hin zu ihren späteren, auch in westlichen Sprachen publizierten Arbeiten zur Pathopsychologie (*Zeigarnik* 1961, 1965, 1972).

In der Neuropsychologie von *Lurija* und *Zeigarnik* wird der Funktionsbegriff im Kontext eines dynamischen Modells der "Person als Ganzer" betrachtet, bei der zahllose Systeme miteinander interagieren (*Lurija* 1992). Sie bilden aufgabenbezogene Zusammenschlüsse, die sich nach Erledigung der Aufgabe auch wieder in Subsysteme auflösen, wobei beständig Lernprozesse erfolgen. Mit einer solchen Perspektive „funktioneller Systeme“ als lernenden Systemen (*Sieper, Petzold* 2002) kann man sich nicht mehr nur auf intrapsychisch verstandene „Psychodynamik“ – noch heute der Weg der Tiefenpsychologie und Psychoanalyse – begrenzen, sondern muss das "Gehirn und die soziale Welt" einbeziehen. Damit müssen alle Funktionen des "Organismus-Umwelt-Systems" als Systemfunktionen verstanden werden, denn sie stellen immer Teile eines Ganzen dar. Hier kommt *Vygotskij's* konsequent interaktionistische Sichtweise zum Tragen: psychische Prozesse (Wahrnehmung, Bewegung, Sprache, Denken, Wollen etc.) werden in komplexen "funktionellen Systemen" verarbeitet bzw. wirken als solche zusammen. Sie lassen sich keinen eng umschriebenen Hirnregionen zuordnen, da das Gehirn wie *Lurija* immer wieder betont, als Ganzes funktioniert. Deshalb ist eine dynamische Lokalisation wesentlich, was gerade heute unter dem Eindruck der Möglichkeiten der bildgebenden Verfahren bei der Betonung der Frage nach dem "Wo?" im zerebralen Geschehen, unterstrichen werden muss, denn dynamische, **funktionelle Systeme** sind *polyvalent*, oft in mehreren anderen Systemen bzw. Systemverbänden aktiv. Sie sind *nutzungsabhängig*, entwicklungs- und lernfähig (*Hüther* 2007) und aufgrund der zerebralen Neuroplastizität veränderbar – ein Leben lang –, wie wir heute durch die Forschungsergebnisse der longitudinalen "klinischen Entwicklungspsychologie" wissen (*Petzold* 1999b; *Hofstra* et al. 2002; *Oerter* et al. 1999; *Sieper* 2007). *Lurija* behandelte Menschen aller Altersstufen, Kinder, hirnerkrankte Erwachsene, aber auch ältere bzw. alte PatientInnen mit zerebralen Insulten und Tumorerkrankungen. Er ging also von einer lebenslangen Neuroplastizität aus.

Funktionelle Systeme operieren in Prozessen "dynamischer Regulation" (*Petzold* 2002j, *Petzold, Orth, Sieper* 2005). "Wird eine Aufgabe an den Organismus gestellt, schließen sich Subsysteme zu einem funktionellen System zusammen. Während die Aufgabenstellung und das Ziel gleich bleiben, können die Teiglieder innerhalb eines funktionellen Systems wechseln, d. h. der Weg kann auf unterschiedliche Weise bewältigt werden. Wenn eine Teilleistung gestört ist und nicht durch eine andere ersetzt werden kann, misslingt die momentane Anpassung an die Aufgabe, die dem Organismus gestellt wurde" (*Wagner* 2001). Es manifestieren sich Störungen, die *Lurija* sorgfältig in all ihren Dimensionen untersuchte.

Dieser Weg führte ihn zur „**Syndromanalyse**“ als einem methodischen Grundansatz seiner neuropsychologischen Forschungen. Er entwickelte sie bei seinen hirnverletzten PatientInnen als ein Erfassen und Beschreiben des gesamten zugänglichen Symptomkomplexes, der in seiner *systemischen Funktionalität* für die beim Patienten vorliegenden *neurobiologischen, psychologischen* und *soziokulturellen* Bedingungen verstanden werden muss, um zu sehen, *warum* und *wie* ein Syndrom auftritt. Dazu müssen anatomische, neurophysiologische, biographische Daten berücksichtigt werden und natürlich die jeweilige aktuelle Lebenslage des Patienten. Es wird also nicht nur ein „Ausfall“, eine Dysfunktion betrachtet, sondern komplexe funktionelle Systeme in ihrem *Zusammenspiel*, welches etwa durch eine lokale Hirnverletzung verändert wurde, so dass Symptome bzw. Symptomkomplexe auftreten. Im psychotherapeutischen Kontext kann diese Sicht und dieses Vorgehen durchaus auch auf „kritische Lebensereignisse“, „psychische Belastungen/Überforderungserlebnisse/Stress“, „Traumata“ mit ihren Reaktionsbildungen bzw. Symptomfolgen angewendet werden, die das personale System des Menschen überlasten und zu psychophysischen Dysregulationen führen, z. B. Hyperarousals, wie man das im Traumakontext immer wieder findet (*Petzold, Wolf et al. 2000, 2002*). Komplexe, psychische bzw. „soziopsychosomatische“ Störungen werden auf der somatisch-biologischen, psychologischen und sozialen Ebene analysiert, wobei sie in ihrem Zusammenspiel ein „funktionelles System“ bilden, das ggf. als „Syndrom“ erkennbar und verstehbar wird. Die Analyse der Entstehungsbedingungen und des Aktualstatus sowie prognostische Perspektiven erlauben ein hinlängliches Verständnis für die Situation des Patienten und bieten damit die Grundlage für differentielle Ziele (*Petzold, Leuenberger, Steffan 1998*), Behandlungspläne und Methodenwahl – leibtherapeutischer, psycho- und soziotherapeutischer Art in indikationsspezifischen Kombinationen von Strategien und Wirkfaktoren (*Petzold, Sieper 2007d, 2008*) für die Behandlung des Syndroms in seinen verschiedenen Dimensionen unter Berücksichtigung von *Ressourcen* und *Potentialen*. Genau das ermöglicht die Syndromanalyse nämlich auch. Diese neue Sichtweise macht es möglich, Syndrome, wenn sie auftreten, nicht mehr nur als Ausfall zu betrachten, sondern sie auch als Ursprung von Überschüssen zu sehen (*Jantzen 1994; Wagner 2001*).

Eine solche *ganzheitliche u n d differentielle* Betrachtung des jeweils einzigartigen Menschen mit seiner höchst spezifischen Störung und Lebenslage kann zu keinen manualisierten Standardbehandlungen führen, wie sie in Bereichen der modernen Verhaltenstherapie favorisiert werden oder zu standardisiertem „case management“ (*Petzold, Sieper 2008*), sondern erfordert sorgfältige, längerfristige Beobachtungen – wir würden von einer „prozessualen Diagnostik“ sprechen (*Petzold, Osten 1990; Osten 2000*) – und individuell zugeschnittene, experimentierende Wege der Behandlung, die in guter „Passung“ zusammenspielen müssen, so wie es die Syndromanalyse und Lebenslage erforderlich machen. *Lurija* hat mit seinen MitarbeiterInnen immense Anstrengungen unternommen, um seine Erkenntnisse in neue Wege der Rehabilitation umzusetzen, damit sie PatientInnenen zugute kommen können (*Lurija 1970; Cvetkova 1982, 1996*). Das belegen u. a. die berühmten Geschichten über seine Patienten, die *Lurija* z. T. über Jahrzehnte beobachtet und begleitet hat. Er hat sie als „narrative Dokumentationen“ veröffentlicht – z. B. „Der Mann dessen Welt in Scherben ging“ (idem 1991). Mit „diesen ‚nichterfundenen Geschichten‘“ (*Lurija 1993, 191*) kann der Forscher mit Blick auf die Störungen „die Hauptfaktoren herauskristallisieren und Schritt für Schritt das Syndrom zusammensetzen“ (ibid.). *Lurija* ließ sich hier, wie er schreibt (ibid., 182), für den Stil der Darstellung von den

„Imaginären Portraits“ (1887) des englischen Essayisten *Walter Horatio Pater* (*1839; † 1894; vgl. *Stamm* 1997) inspirieren, nur dass „meine ‚Helden‘ keine imaginären Personen waren“ (*Lurija* 1993, 182). Ihn inspirierte also nach seiner Selbstaussage nicht *Freud*, wie das vielfach unterstellt wird. Und in der Tat waren *Lurijas* dokumentarische, neurologische Patienten-Geschichten – im Unterschied zu *Freud* – keine „Fallgeschichten zur Begründung von Theoremen“. Es waren keine Novellen, wie sie der Vater der Psychoanalyse schrieb und die er zum Teil sehr großzügig „bearbeitete“ (*Israëls* 1999; *Borch-Jacobsen* 1995), sondern bei *Lurija* waren es sorgfältige, systematische Phänomenbeobachtungen, die den syndromanalytischen Ansatz illustrieren. Als Kliniker hat *Lurija* seine PatientInnen als *Einzelpersonen* mit ihren vielfältigen Beschwerden, Symptomen und Lebensproblemen in ihrer Besonderheit und Einzigartigkeit zum Ausgangspunkt genommen. Im Unterschied zum nomothetischen Forscher kommt er *induktiv* aufgrund der erfassten Materialien, Geschehnisse, Symptomatiken, die er in ihrer Spezifität erhebt, sammelt, collagiert, analysiert, zu einer immer ganzheitlicheren Sicht, die ihn zum *Allgemeinen*, dem klinischen Krankheitsbild, dem Syndrom führt. *Lurija* hat hier einen gegenüber *Freud* in der Tat neuen Weg klinisch-literarischer Informationsübermittlung, eine neue Art klinischer Literatur geschaffen, „die eine detaillierte Narration mit verständlicher, schöner und unangestregter Sprache in den Vordergrund stellt, mit dem Ziel, damit alle inneren Prozesse eines Menschen, die Beziehungen und Konfrontationen mit seiner Umwelt, seine Persönlichkeitsentwicklung usw. zu rekonstruieren, dies jedoch mit dem analytischen Scharfsinn eines Wissenschaftlers“ (*Wagner* 2001; vgl. *Sacks* 1994). Es kommt diese Darstellungsform dem nahe, was wir im Integrativen Ansatz im Anschluss an *Ricœurs* (1985, 1990; *Petzold* 2005p) narrations- und identitätstheoretische Arbeiten und an *Ryle* (1971) als „dichte Beschreibungen“ und „Identitätserzählungen“ (*Petzold* 2001b; *Petzold, Sieper* 2007a, 321ff) bezeichnen und in klinischer und agogischer „Biographiearbeit“ praktizieren (*Petzold* 2003g; *Petzold, Müller* 2004a). In ihr versuchen wir nicht nur das Krankheitsgeschehen sondern die Persönlichkeit und ihre Identität (*Petzold* 2001p) im Kontext und im Kontinuum der Biographie zu erfassen (idem 2001b). Hier ist auch die Arbeit von *Oliver Sacks* (1995) zu sehen, der die Neurowissenschaften hin zu einer „Neurologie der Identität“ weiterentwickeln will, „welche sich mit den neuronalen Grundlagen des Selbst und der alten Frage nach dem Zusammenhang zwischen Gehirn und Geist auseinandersetzt. Durch sie soll der Körper in den Vordergrund gestellt werden als etwas Persönliches, der die erste Definition von ‚Ich‘ und ‚Selbst‘ liefert und damit von der Identität“ (*Wagner* 2001). Das ist die Position Integrativer Subjekt- und Persönlichkeitstheorie, nach der – mit *Merleau-Ponty* und *Hermann Schmitz* vom Leib ausgehend – sich Selbst, Ich und Identität entfalten (*Petzold* 1992a/2003a; *Bolhaar, Petzold* 2008).

Oliver Sacks (1993, 1994) würdigte *Lurija* verschiedentlich, schrieb seine eigenen Patientenberichte in der Tradition des großen russischen Neuropsychologen und trug dadurch wesentlich zu seiner Bekanntheit im Westen bei.

Das „syndromanalytische“, diagnostische Vorgehen führt natürlich auch zu Perspektiven für „syndromtherapeutische“ Maßnahmen, die – je nach Gegebenheiten – als neurorehabilitative Behandlung, neurohabilitationspädagogisches Training, psychotherapeutische Begleitung und soziotherapeutische Unterstützung eingesetzt werden bzw. zusammenwirken können. Im Integrativen Ansatz finden sich von der Ausrichtung her ähnliche Vorgehensweisen¹⁰⁶. Gerade bei komplexen Störungen, wie Suchterkrankungen oder Borderline-Persönlichkeitsstörungen, kann ein

prozessualdiagnostischer, syndromanalytischer Ansatz weiterführen – eigentlich bei jeder bislang alleinig oder dominant als „psychisch“ aufgefassten Erkrankung, z. B. „major depressions“, bei denen der Hirnstoffwechsel verändert, die physische Kondition beeinträchtigt ist, die Sozialbeziehungen belastet sind etc., alles Einflüsse, die in Wechselwirkungen stehen, funktionelle Systeme verändert haben und deshalb komplexe Behandlungsmaßnahmen erforderlich machen (Petzold, Sieper 2007d, 519ff). Der *Wille der PatientInnen* spielt dabei eine bedeutende Rolle. In der westlichen Psychotherapie fast aller „Schulen“ waren Wille und Wollen (anders als bei Lurija, Vygotskij oder Leon`tev¹⁰⁷; vgl. Jantzen 2006) völlig vernachlässigt.

Mit Bezug auf diese Referenzautoren und andere Quellen haben Willensprozesse in der Integrativen Therapie immer eine große Bedeutung gehabt, wie wir gezeigt haben (Petzold, Sieper 2007, 2008a). Evolutionsbiologisch aus den **Polyladen** (Wirfeldern) der Primatengruppen hervorgegangen, wird die Willensentwicklung (wie alle höheren Funktionen des Menschen) eingebunden in ein „ko-respondierendes“ Wechselspiel – hier von *Ko-Volitionen* – gesehen, in dem sich „*persönliche Souveränität*“ (wir ziehen diesen Begriff dem der Autonomie vor) realisiert: in Prozessen der *Angrenzung, Abgrenzung, des Handelns um Grenzen, des Aushandelns von Positionen* (sensu Derrida), aber auch von *Zielen*. Dabei werden kommunikative Prozesse unverzichtbar, die im kulturhistorischen Kontext als eine Basis angesehen werden und natürlich auch als Entwicklungsprozesse in der Zeit, die „antizipatorische Kompetenz“ erfordern, denn Willensakte richten sich auf Ziele, die in Akten von Differenzierung und Integration in Prozessen der *Ko-respondenz* und *Kooperation* realisiert werden (Petzold 1978c, 2003a) – das erfordert *Ko-volitionen* über Zeitstrecken, in „Chronotopen“ (Bakhtin 2008)¹⁰⁸ und damit auch die intersubjektive Auseinandersetzung in der Zeit. Vygotskij hat dieses Thema in seiner genialen, beobachtungsgestützten Theorie der „Zone der nächsten Entwicklung“ grundgelegt, deren Fruchtbarkeit noch lange nicht ausgeschöpft ist (vgl. jetzt Jantzen 2006b). Diese Zone impliziert immer eine „Lücke“ und einen „Übergang“ und bietet damit einen Gestaltungsraum.

Vygotskij, Lurija, Bernštejn, haben durch ihre weitgreifenden Einsichten und Forschungen Grundlagen geschaffen, die für eine moderne „Willenstherapie“ (Petzold, Orth 2007) unverzichtbar sind. Und auch die tätigkeitstheoretischen Überlegungen von Leon`tev oder die psychomotorischen von Zaporožek (1990) oder die pathopsychologischen von Zeigarnik (1961, 1972), die zu einer modernen willentstherapeutischen Konzeption beitragen könnten, wären zu diskutieren (Petzold, Sieper 2007) und können in verschiedene Richtungen weitergeführt werden.

Lurija kann als einer der Begründer des „*biopsychosozialen Modells*“ angesehen werden, Jahrzehnte bevor es in der westlichen Psychologie und Psychotherapie aufkam – etwa mit den Arbeiten von Engel (1977) und Petzold (1974k, Abb. III) in den Siebziger Jahren. Eng verbunden ist mit diesem Modell das „Körper-Seele-Problem/body mind problem“, das die *Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie* bis heute in Aporien gefangen hält. Eggers Text gibt einen weitgreifenden Überblick, aus dem deutlich wird: die Positionen der traditionellen Psychotherapieschulen können in diesen Fragen heute keinen Bestand mehr haben. Es steht eine Überarbeitung von Grundpositionen an, denn mit oberflächlichen Nachbesserungen ist es nicht getan. Dabei wird der Dimension des Sozialen – das zeigen uns Lurija

und *Vygotskij* – noch eine größere Bedeutung zukommen müssen als das in der Mehrzahl der neuen Entwicklungen noch geschieht.

Das *biopsychosoziale* Modell darf aber nicht nur ein theoretisches Konzept bleiben, sondern muss in einer elaborierten Praxeologie konkretisiert werden mit einem differenzierten Arsenal von Methoden und muss sich in der Praxis bewähren (*Petzold, Schay, Scheiblich* 2006) – unverzichtbar unter den Kriterien von Wirksamkeitsforschung evaluiert werden. *Lurija* hat sein Lebtage im Paradigma nomothetischer, empirischer Forschung gearbeitet – allerdings durchaus mit Vorbehalten einem ausschließlich statistischen Vorgehen gegenüber. Sein Plädoyer für eine „romantische Wissenschaft“ verweist auf die Notwendigkeit, auch andere, ganzheitliche Wege zu beschreiten. Sein Plädoyer für eine „romantische Wissenschaft“ verweist auf die Notwendigkeit, auch andere, ganzheitliche Wege zu beschreiten. Dieses Thema war offenbar im damaligen Russland vielen Denkern, die zwischen Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft, Grundlagenforschung, Kunst und Philosophie oder Theologie standen, ein Anliegen – *Vygotskij, Ukhtomskij, Florenskij* seien hier für viele genannt¹⁰⁹. Heute müssen wir solche Positionen kontextualisiert in Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Zusammenhänge lesen und auf das hin auswerten, was für unsere Zeit und Situation Bedeutung hat oder gewinnen kann.

Lurija geht es darum, quantitative und qualitative Zugangsweisen als zwei Wege der Empirie zu verbinden (*Lurija* 1993; *Steffan, Petzold* 2001), eine *Position*, die Teile/Details und Ganzes im Blick behält und in einem übergreifenden Verstehen zu verbinden sucht.

„*Lurija* ist ein differentieller und integrativer Denker, der mit einem *dreifachen Fokus* den ‚ganzen Menschen‘ in den Blick nimmt: mit dem Fokus ‚Gehirn‘ das *Biologische*, dem Fokus ‚Subjekt‘ das *Psychologische* und mit dem Fokus der gesellschaftlich-kulturellen Wirklichkeit das *Soziale*. Er benennt damit Kerndimensionen jeder übergreifenden Wissenschaft von Menschen. Sie sind allerdings nur als ‚miteinander verschränkte‘ und in historischen Prozessen stehende zu begreifen“ (*Petzold* 1971, 9).

Lurija kann deshalb als einer der großen Vordenker eines differentiellen und integrativen Zugangs zum Menschen gesehen werden im *transversalen* Netz humanwissenschaftlicher Erkenntnisstände, die sich beständig überschreiten. Er ist deshalb höchst modern und hat lange vor der „neurowissenschaftlichen Wende“ in der westlichen Psychotherapie (*Grawe* 2004; *Petzold, van Beek, van der Hoek*. 1994; *Schiepek* 2003) mit seiner „Syndromanalyse“ und „therapeutischen Neurorehabilitation“ auch für die Psychotherapie neue Wege beschritten. Das zu vermitteln und in breiterer Weise in das Feld der Psychotherapie zu bringen, ist unser Anliegen.

Literatur

- Akhutina; T. V.* (2003): The Theory of Verbal Communication in the Works of M. M. Bakhtin and L. S. Vygotsky. *Journal of Russian and East European Psychology*, 3-4, 96–114.
- Akhutina, T. V.* (2004): Kulturhistorische und naturwissenschaftliche Grundlagen der Neuropsychologie. *Behindertenpädagogik* 4, 339-350.

- Anochin, P. K.* (1967): Das funktionelle System als Grundlage der physiologischen Architektur des Verhaltensaktes. Jena: VEB G. Fischer Verlag
- Bakhtin, M. M.* (1963²): Problemy poetiki Dostoevskago. Moscow: Sovetskaia Rossiia.
- Bakhtin, M. M.* (1975): Voprosy literatury i estetiki: Issledovaniia raznykh let. Moscow: Khudozhestvennaia literatura.
- Bakhtin, M. M.* (1981): Dialogical imagination, Austin Tx.: University of Texas Press.
- Bakhtin, M. M.* (2008): Chronotopos. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Bernštejn, N. A.* (1967): The co-ordination and regulation of movements. Oxford: Pergamon Press.
- Batuev, A. S., Sokolova, L. V.* (1993): A. A: Utomskii on human nature. Journal of Russian and East European Psychology 32, 1 13-45.
- Bernštejn, N. A.* (1967): The co-ordination and regulation of movements. Oxford: Pergamon Press.
- Bernštejn, N. A.* (1975): Bewegungsphysiologie. Leipzig
- Borch-Jacobsen, M.* (1995): Anna O. zum Gedächtnis. Eine hundertjährige Irreführung. München: Fink
- Braemer, G., Jantzen, W.* (1994): Bibliographie der Arbeiten von A.R. Lurija. In: *Jantzen, W.* (Hrsg.): Die neuronalen Verstrickungen des Bewusstseins. Zur Aktualität von A. R. Lurijas Neuropsychologie. Münster: LIT S. 267-345.
- Cole, M.* (1979a): Introduction: The Historical Context. In: *Lurija, A. R.*: The Making of Mind. A Personal Account of Soviet Psychology. Cambridge/Mass.: Harvard. 1 – 14
- Cole, M.* (1979b): Epilogue: A Portrait of Luria. In: *Lurija, A. R.*: The Making of Mind. A Personal Account of Soviet Psychology. Cambridge/Mass.: Harvard. 189 – 22.
- Cvetkova, L. S.* (1982): Aphasietherapie bei örtlichen Hirnschädigungen. Tübingen: Narr.
- Cvetkova, L. S.* (1996): Neuropsychologie und Rehabilitation von Sprache und intellektueller Tätigkeit. Münster: LIT.
- Derrida, J.* (1986): Positionen. Graz: Böhlau.
- Elrod, N.* (1989): Freud und Luria und Wygotski. Psychoanalytiker und Kritiker der Psychoanalyse in der Sowjetunion. In: *Nitzschke, B.* (Hrsg.): Freud und die akademische Psychologie. München. 181 - 190
- Engel, G. L.* (1977): The need for a new medical model: A challenge for biomedicine. *Science* 196, 129-136.
- Florenskij, P. A.* (1988): Makrokosmos und Mikrokosmos. Eine Studie über die Wechselbeziehung von Mensch und Natur. In: *StdO* 11, 42-55, 12, 40-43.
- Florenskij, P. A.* (1989): Empyrie und Empirie. Von der Möglichkeit einer ganzheitlichen Weltanschauung [1904]. In: *StdO* 2, 36-46, /3, 42-47, /4, 34-45.
- Goldberg, E.* (1990): Introduction. Tribute to *Aleksandr Romanovich Luria* (1902 - 1977). In: idem (Hrsg.): Contemporary Neuropsychology and the Legacy of Luria. Hillsdale/ New Jersey. S. 1 – 9.
- Grawe, K.* (2004): Neuropsychotherapie. Hogrefe Verlag, Göttingen/Bern/Toronto 2004.
- Green, D. R.* (1963): Volunteering and the recall of interrupted tasks. *J. abnormal and social Psychology* 66, 397-401.
- Hofstra, M. B., Van der Ende, J., Verhulst, F.C.* (2002): Child and adolescents problems predict DSM-IV disorders in adulthood: A 14-year follow-up of a Dutch epidemiological sample. *J. of the Amer. Academy of Child and Adolescent Psychiatry* 2, 182-189.

- Hoffmann, T. (2000): Syndromanalyse. [Online Dokument]:
<http://www.syndromanalyse.de>
- Holquist, M. (1990): Dialogism. Bakhtin and his world. New York: Routledge.
- Homskaya, E. D. (2001): Alexander Romanovich Luria. A Scientific Biography. New York: Kluwer Academic.
- Hüther, G. (2007): Perspektiven für die Umsetzung neurobiologischer Erkenntnisse in die Psychotherapie. In: *Sieper, Orth, Schuch (2007)* 549-568.
- Il'enkov, E. (1974): Die Dialektik von Abstraktem und Konkretem. In: *Rosental, M.M. et al.; Marxismus bis zur Leninschen Etappe*. Berlin: Dietz S. 211-233.
- Il'enkov, E. V. (1994): Dialektik des Ideellen. Münster: LIT.
- Israëls, H. (1999): Der Fall Freud. Die Geburt der Psychoanalyse aus der Lüge. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Jantzen, W. (Hrsg.) (1994): Die neuronalen Verstrickungen des Bewußtseins. Zur Aktualität von A. R. Lurijas Neuropsychologie. Münster (LIT).
- Jantzen, W. (1994a): Syndromanalyse und romantische Wissenschaft. Perspektiven einer allg. Theorie des Diagnostizierens. In: *Jantzen (1994)* 125 - 158
- Jantzen, W. (2002a): Zur Rezeption Lurijas in Deutschland. *Mitteilungen der Luria Gesellschaft* 2, 23 -44.
- Jantzen, W. (2002b): Aleksandr R. Lurija. Kulturhistorische Humanwissenschaft. Ausgewählte Schriften. Berlin: Verlag ProBusiness.
- Jantzen, W. (2004): Die Dominante und das Problem der „niederen psychischen Funktionen“ im Werk von Vygotskij. *Mitteilungen der Luria-Gesellschaft* 1,2, 62-79
- Jantzen, W. (2006a): Die Konzeption des Willens im Werk von Vygotskij und ihre Weiterführung bei Leont'ev. *Mitteilungen der Luria Gesellschaft* 2, 23-56
- Jantzen, W. (2006b): Die „Zone der nächsten Entwicklung“ – neu betrachtet. In: *Stechow, E. von, Hofmann, C (Hrsg.): Sonderpädagogik und Pisa.Kritisch-konstruktive Beiträge*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, 2006, 251-264.
- Jantzen, W.; Holodynski, M. (1992s): A.R. Lurija heute. Beiträge zu zentralen Aspekten humanwissenschaftlicher Forschung. Studien zur Tätigkeitstheorie VII. Bremen: Luria-Gesellschaft.
- Jantzen, W., Siebert, B. (2003): Ein Diamant schleift den anderen – Evald Vasil'evic Il'enkov und die Tätigkeitstheorie. Berlin.
- Jeup, B. (2005): Bljuma V. Zejgarnik und ihre Forschungen zur Pathologie des Denkens Berlin : Lehmanns Media LOB.de.
- Junker, E.(1960): Über unterschiedliches Behalten eigener Leistungen. Frankfurt: Kramer.
- Kölbl, C. (2006): Die Psychologie der kulturhistorischen Schule. Vygotskij, Lurija, Leont'ev. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kussmann, T. (1974): Sowjetische Psychologie: Auf der Suche nach der Methode. Bern: Huber.
- Leont'ev, A. N. (1999/2000): Henri Wallon. *Mitteilungen der Luria Gesellschaft*, 6/7, 2/1, 6-17.
- Leont'ev, A. N. (2005): Der Wille. *Mitteilungen der Luria-Gesellschaft* 2, 8-24
- Lurija, A. R. (1965): Sosnatel'noe dejstvie, ego proischozdenije i mozgowaja organisacija [Die bewusste Handlung, ihre Entstehung und die Organisation des Gehirns]. *Voprosy pschologii* 5, 13-31.
- Lurija, A. R. (1970): Die höheren kortikalen Funktionen des Menschen und ihre Störungen bei örtlichen Hirnstörungen. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.

- Lurija, A. R. (1986): Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Lurija, A. R. (1991): Der Mann, dessen Welt in Scherben ging. Zwei neurologische Geschichten. Reinbek: Rowohlt.
- Lurija, A. R. (1992): Das Gehirn in Aktion. Einführung in die Neuropsychologie. Reinbek: Rowohlt. 6. Aufl. 2001.
- Lurija, A. R. (1992b): Zur Stellung der Psychologie unter den Sozial- und Biowissenschaften. In: *Jantzen, W., Holodynski, M. (1992): A. R. Lurija heute. Beiträge zu zentralen Aspekten humanwissenschaftlicher Forschung. Reader zum Symposium „Lurija heute“ am 27. und 28.6.1992 an der Universität Bremen. Bremen. 51-60.*
- Lurija, A. R. (1993): Romantische Wissenschaft. Reinbek: Rowohlt.
- Lurija, A. (2002): *Aleksandr R. Lurija. Kulturhistorische Humanwissenschaft. Ausgewählte Schriften. Hrsg. von W. Jantzen. Berlin: Verlag ProBusiness.*
- Métraux, A. (1993a): Aleksandr Romanovic Lurija. In : *Lück, H. /Miller (1993/2005): Illustrierte Geschichte der Psychologie. Weinheim: Beltz, 181 - 184*
- Métraux, A. (1993b): Zwei unbekannte Briefe Freuds an Lurija. *Psychoanalyse im Widerspruch* 9, 7-13
- Métraux, A. (1994): Eine Geschichte ohne Helden. In: *Jantzen, W. (Hrsg.): Die neuronalen Verstrickungen des Bewußtseins. Lit:Münster /Hamburg. 7 – 32*
- Métraux, A. (2002): Aleksandr Lurijas Briefe an Kurt Lewin. *Mitteilungen der Luria Gesellschaft* 2, 45 – 52.
- Neuenschwander, B. (2007): Säkulare Mystik. In: *Sieper, Orth, Schuch (2007) 342-381.*
- Oerter, R., v. Hagen, C., Röper, G., Noam, G. (1999.): Klinische Entwicklungspsychologie. Ein Lehrbuch, Weinheim: Beltz/PsychologieVerlagsUnion.
- Osten, P. (2000): Die Anamnese in der Psychotherapie. München: Reinhardt.
- Pater, W. (1887): *Imaginary Portraits. London: Macmillan.*
- Petzold, H. G. (2007): Die zitierten Arbeiten von *Petzold* und MitarbeiterInnen sind zugänglich in der Gesamtbibliographie 1958-2007. Gesamtwerkeverzeichnis 2007. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für Psychosoziale Gesundheit - 1/2007* und in *Sieper, J., Orth, I., Schuch, H. W. (2007) (Hrsg.): Neue Wege Integrativer Therapie. Klinische Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit – Polyloge – 40 Jahre Integrative Therapie, 25 Jahre EAG - Festschrift für Hilarion G. Petzold. Bielefeld: Edition Sirius, Aisthesis Verlag. S. 699-782.*
- Ricœur, P. (1985): *Temps et récit, Vol. III. Paris: Gallimard; dtsch. (1991): Zeit und Erzählung. Bd. 3. München: Fink.*
- Ricœur, P. (1990): *Soi-même comme un autre. Paris: Seuil; dtsch. (1996): Das Selbst als ein Anderer. München, Freiburg: Wilhelm Fink.*
- Ryle, G. (1971): *The Thinking of Thoughts. What is ‚le penseur‘ doing. In: idem, Collected papers. London. Vol. II. 480-496.*
- Sacks, O. (1993): Lurija und die romantische Wissenschaft. In: *Lurija (1993) 7 - 22*
- Sacks, O. (1994): Folgen von Lurijas Konzeption für eine veränderte Rehabilitationspraxis bei Hirnschädigungen. In: *Jantzen (1994) 108-124.*
- Sacks, O. (1995): *Der Tag, an dem mein Bein fortging. Reinbek: Rowohlt.*
- Schiepek, G. (2003): *Neurobiologie der Psychotherapie. Stuttgart: Schattauer Verlag.*

- Scholem, G. (2000): Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sieper, J. (2006): „Transversale Integration“: Ein Kernkonzept der Integrativen Therapie - Einladung zu ko-respondierendem Diskurs. *Integrative Therapie*, Heft 3/4 (2006) 393-467 und in Sieper, Orth, Schuch (2007) 393-467.
- Sieper, J. (2007): Integrative Therapie als „Life Span Developmental Therapy“ und „klinische Entwicklungspsychologie der Bezogenheit“ mit Säuglingen, Kindern, Adoleszenten, Erwachsenen und alten Menschen, *Gestalt & Integration*, Teil I 60, 14-21, Teil II 61
- Sieper, J., Orth, I., Schuch, H. W. (2007) (Hrsg.): Neue Wege Integrativer Therapie. Klinische Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit – Polyloge – 40 Jahre Integrative Therapie, 25 Jahre EAG - Festschrift für Hilarion G. Petzold. Bielefeld: Edition Sirius, Aisthesis Verlag.
- Simonov, P. V. (1991): Ukhtomskij and the nature of the human ego. *Journal of Russian and East European Psychology* 6, 6 – 15.
- Solms, M. (1999): Zur Integration von Psychoanalyse und Neurowissenschaften Teil 2: Die Syndromanalyse psychischer Funktionen, *Forum der Psychoanalyse*, 1, 58-70
- Stamm, U. (1997): Ein Kritiker aus dem Willen der Natur. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Stumm, G. et al. (2005): Personenlexikon der Psychotherapie. Wien: Springer
- Ukhtomskij, A. A. (1978): Izbrannye Trudy. Moskau: Nauka.
- Vocate, D. R. (1987): The Theory of A. R. Lurija. Functions of Spoken Language in the Development of Higher Mental Processes. Hillsdale
- Vygotskij, L. S. (1996): Vorlesungen über Psychologie. Marburg: BdWi
- Vygotskij, L. S. (1997): Educational psychology. Boca Raton, Florida: St. Lucie Press.
- Vygotskij, L. S. (2004): Das Problem der dominanten Reaktionen. In: *Mitteilungen der Luria-Gesellschaft*, 1 - 2, 39-61
- Vygotskij, L. S., Lurija, A. R. (1930): Etjudy po istorii povedenija. (Obez'jana. Primitiv. Rebjonok) [Studien über die Geschichte des Verhaltens. (Der Menschenaffe. Der Primitive. Das Kind)]. Moskau/Leningrad. Übers.: Lurija, A. R., Vygotskij, L. S. (1992): Ape, Primitive Man and Child. Essays in the History of Behavior. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Wagner, C. (2001). Aleksandr R. Lurija: Leben und Werk. Unveröffentlichte Examensarbeit, Universität Würzburg. In: http://www.neurologienetz.de/front_content.php?idart=158
- Zaporožek, A. V. (1990): Entstehung und Aufbau der Motorik. Berlin.
- Zeigarnik, B. V. (1927) „Über das Behalten von erledigten und unerledigten Handlungen“. *Psychologische Forschungen* 9, 1-85.
- Zeigarnik, B. V. (1961): Denkstörungen bei psychiatrischen Krankheitsbildern; eine experimentalpsychologische Untersuchung. Berlin: Akademie Verlag.
- Zeigarnik, B. V. (1965): The pathology of thinking. New York: Consultants Bureau Enterprises.
- Zeigarnik, B. V. (1971): Личность и патология деятельности [Persönlichkeit und Aktivitätsstörungen]. Moskau (russ.).
- Zeigarnik, B. V. (1972): Experimental Abnormal Psychology. New York: Plenum Press
- Zeigarnik, A. V. (2007): BLUMA ZEIGARNIK: A MEMOIR. *Gestalt Theory* 3, 256-268

Autoren: Hilarion G. Petzold, Natalia Michailowa. Der Text ist aus dem Editorial unseres Lurija-Bandes: *Petzold, H.G., Michailowa, N. (2008a): Alexander Lurija – Neurowissenschaft und Psychotherapie. Integrative und biopsychosoziale Modelle.* Wien: Krammer.

Lev S. Vygotskij – Leben ist Entwicklung in Kontext und Kontinuum

Vygotskij, Lev Semjonovič (5.11./17.11.1896, Orša/Vitebsk – 12.06.1934, Moskau):
Psychologe, Pädagoge, Kulturtheoretiker, Begründer der kontextuellen
Entwicklungspsychologie, Defektologe.

Stationen seines Lebens: Vygotskij wächst in einer kultivierten polyglotten jüdischen Familie auf (Vater – Bankangestellter, Mutter – Lehrerin, 7 Geschwister). Sein Leben muss vor dem Zeitgeist und dem geistesgeschichtlichen Hintergrund des russischen „Denkens im Umbruch“ (Berlin 1984) gesehen werden. Grund- und Gymnasialunterstufe erreicht er im Hausunterricht, dann besucht er ein Gymnasium in Gomel, wo er 1913 das beste Jahrgangabitur ablegt; es folgt ein Jurastudium in Moskau, Abschluss 1917; ab 1914 studiert er auch Kultur-/Sozialwissenschaften, Philosophie und Psychologie. 1917 ist er bei seinem Abschlussdiplom über Hamlet, Grundlage seiner späteren Dissertation „Psychologie der Kunst“ (1925) angelangt. 1917 geht er zurück nach Gomel und pflegt seine Mutter und den Bruder, die an TBC erkrankt sind. Es folgen diverse Kriegswirren, die deutsche Okkupation, Arbeit als Lehrer, Lektor, Literatur/Theater/Kunstkritiker; insgesamt eine ereignisreiche aber auch produktive – und wenig beachtete – Arbeitsperiode (vgl. die Biographie seiner Tochter *Gita Vygotskaja* 1996). Ab 1919 hält er Vorlesungen zu Kinder-, Kunst-, Experimentalpsychologie, Philosophie und Pädagogik am pädagogischen Technikum Gomel ab. Er errichtet und leitet ein experimentalpsychologisches Labor, führt Untersuchungen in Waisenhäusern und Schulen durch. Sein besonderes Interesse: körperlich und geistig Behinderte, ihre sonderpädagogische/kindertherapeutischen Förderung, kognitive Entwicklung, soziale Ressourcen. 1924 hält er einen Vortrag auf dem „Allrussischen Kongress für Psychoneurologie“ in Petrograd. Lurija, der Sekretär des Instituts für Psychologie, ist begeistert und bewirkt unmittelbar Vygotskijs Berufung nach Moskau. Er schreibt: „Leont’ev und ich schätzten die außergewöhnlichen Fähigkeiten Vygotskijs und waren sehr froh, als man ihm unserer Arbeitsgruppe zuordnete. Wir nannten sie dann die Troika“. Vygotskijs Engagement für obdachlose, traumatisierte Kriegswaisen/Straßenkinder, taube/blinde/behinderte Kinder (u.a. als Sektionsleiter des wissenschaftliches Referates des Volkskommissariats, durch Ausbildung von Gehörlosen-/Sonderpädagogen,

Kinderpsychologen/-therapeuten) revolutioniert die Defektologie/Behindertenpädagogik. 1925 unternimmt er mehrere Vortrags- und Studienreisen in europäische Länder und spricht zu diesen Themen. Im Herbst 1925 bricht bei ihm TBC aus, im Juni 1926 ist klar, dass eine Teilinvalidität zurückbleiben wird. 1926 errichtet und leitet er ein Behandlungs-/Forschungslaboratorium an der medizinisch-pädagogischen Station (Pogodinskaja 8), dort ist er wissenschaftlicher Leiter/Berater bis 1934. 1929 wird das Experimentell-defektologische Institut gegründet, wo er im Juni 1934 einen lethalen Blutsturz erleidet. Ab 1924 ist er als Forscher und Dozent in Moskau tätig, 1931 als Professor für genetische Psychologie (Char'kov). Vygotskij hinterlässt – unermüdlich forschend, lehrend, praktisch defektologisch/kindertherapeutisch arbeitend und gesellschaftspolitisch aktiv trotz schwerer Lungentuberkulose – aus seinem kurzen Arbeitsleben über 270 Texte, deren Innovationskraft ihn als Kunst-, Sprach-, Entwicklungspsychologen weltberühmt machen, mit Ideen, die bis heute wegweisend sind. Nach seinem Tode werden seine Arbeiten als reaktionär diskreditiert und verboten (ZK-Beschluss der KPDSU 4.7.1936). Nach dem Krieg beginnt ein Jahrzehnte dauernder Prozess der Rehabilitation und (ab 1956) der Publikation seiner Werke.

Wichtige Beiträge: Vygotskijs psychologisches und kulturwissenschaftliches Werk ist so außerordentlich breit wie seine Interessen mit substantiellen Arbeiten zur Kunst- (1965), Gedächtnis-/Sprachpsychologie (1934), Pädagogik (1926), Defektologie/Behindertenpädagogik (1924), Verhaltens- (1995), Entwicklungspsychologie (1996), vergleichenden Psychologie (2000), zu den Grundlagenproblemen der Psychologie: Emotionen (1996), Bewusstsein (1925), Gesellschaftsfragen (1978). Über seine Schüler/Mitarbeiter (u.a. *Lurija, Leont'ev, El'konin, Zankov, Gal'perin, Lewins* Doktorandin *Zeigarnik* – Psychologen von Weltruf) übt er großen Einfluß aus – z.B. auf den Psychophysiologen *N. Bernstein*, den Kulturtheoretiker *M. Bakhtin*, später auf die internationale Entwicklungspsychologie (*Cole, Wallon, Zazzo, Wertsch, Valsiner*), wo er – Kritiker von Freud, Pawlow und Piaget – Leitfigur der „Kontexttheoretiker“ (*Brofenbrenner, Bruner, Ratner, Rogoff*) und Referenzautor der Tätigkeitspsychologen und Dialektiker (*Holzcamp, Rubinstein, Riegel*) geworden ist. Er beeinflusst die Kontexttheorie und sozialökologische Perspektive der Integrativen Therapie, was sich besonders in ihren soziotherapeutischen Konzepten und ihren Modellen zu Therapeutischen Wohngemeinschaften niederschlägt. Vygotskijs sozialpädagogische Projekte in

Armutsgemeinden haben noch heute Modellcharakter, was die starke Vygotskij-Rezeption in den südamerikanischen Ländern und der dortigen Sozialarbeit zeigt. *Petzold* lehrt (1972-1975) an der Fachhochschule für Sozialarbeit, Düsseldorf, im Rahmen seiner Vorlesungen und Seminare zur Randgruppenarbeit ausführlich Vygotskij-Konzepte, die das Kontext/Kontinuum-Konzept (*Petzold* 2003a) und die ressourcenorientierte Traumatherapie ohne Expositionen (*Petzold, Wolf et al.* 2002) sowie die Lerntheorie von *Sieper* und *Petzold* (2002), in der das interpersonale Lernen und die „Zone optimaler Proximität“ wesentlich sind, inspirieren. Vygotskij überträgt die Marx/Engelschen politökonomischen Prinzipien in die Psychologie: Kontexte, Sozial-/Produktionsverhältnisse, bestimmen Wahrnehmung, Kognitionen, Emotionen, Denkstile, Realitätsauffassungen in Interaktionen von Kindern/Menschen lebenslang und entwickeln zugleich diese Interaktionen. Aus dieser *Dialektik* entstehen „kollektive Kognitionen“, deren Inhalte Erwachsene verantwortlich weitergeben – eine Theorie „engagierter Sozialisation“, die Entwicklung als geschichtlich gegründeten *dialektischen* Veränderungsprozess sieht, wo *intermentale* Kommunikation das *Intramentale* (Denken, Werte) formt – ein kollektiver Konstruktivismus, wie er sich auch in der Idee der „social world“, der „représentation sociale“ (*Moscovic*) und dem aus diesen drei Quellen schöpfenden Konzept der „kollektiven mentalen Repräsentationen“ der Integrativen Therapie (*Petzold* 2002a, b) zeigt. „Der Mensch bestimmt sich selbst von außen - durch psychologische Werkzeuge“ (1981, 14), z.B. Sprach-, Zahlen-, Lernsysteme. So „wachsen Kinder in das geistige Leben der Menschen ihrer Umgebung hinein“ (1978, 88), ist die Psyche sozialer Natur: Kind/Mensch und Umwelt in unlösbarer Verschränkung. „Der Weg vom Kind zum Objekt und vom Objekt zum Kind verläuft über eine andere Person“ (1978, 30) in „Zonen proximaler Entwicklung“ (ZOP). Diese sind *prospektiv-prozessual* bestimmt durch die Distanz der aktuellen, selbständigen Problemlösungsfähigkeit des Kindes zu potentiellen, höheren Lösungsebenen, die es mit Hilfe von Mutter/Kameraden/Erwachsenen erreichen kann. Sie „bauen Brücken“ durch „gelenkte Beteiligung“ (*Rogoff* 1990, 8), ein Kernmodell für Kindertherapie, die entwicklungsorientiert sequenzierte Interaktionsereignisse fokussiert. Vygotskij vertritt eine prozessuale, dynamische Diagnostik/Beurteilung von Interaktionsleistungen (Performanzen in engen/weitgreifenden ZOPs) gegenüber momentfixierender Statusdiagnostik und entwickelt vielfältige Fördertechniken: Alltagsexperimente, Modellhandlungen, Spiele, Kreativitätstechniken, Aufmerksamkeitssteuerung,

Erklärungsmethoden, Verstärkungspläne. *Piaget* zentriert auf die Kind-Objekt-Interaktion, *Vygotskij* auf intersubjektive Aneignung. Sprache ist für ihn Handeln, Repräsentationsmedium komplexer Kognitionen, Handlungs- und Interaktionschemata. Gegen *Piaget* betont *Vygotskij* „egozentrisches Sprechen“ als Unterstützung von Problemlösungen. Es verschwindet nicht, wird vielmehr „inneres Sprechen“, das in pathologischen Ruminationen wiederaufleben, aber auch in narrativer Therapie genutzt werden kann (*Petzold 2003c*). „Kulturelle Differenzen“ schaffen unterschiedliche kollektive Gedanken-/Bewertungswelten. Trauma/PTBS hat z.B. – in *vygotskijscher* Perspektive (*Miltenburg, Singer 1999*) – kulturspezifische Formen, erfordert kulturspezifische Therapie, das Nutzen kultureller Ressourcen, qualitativer Entwicklungen durch neues Lernen in neuen, ggf. eigens geschaffenen Kontexten, welche dysfunktionale Kontinuumstraditionen in neuer „Zukunftsgestaltung mit relevanten Anderen“ verändern. Damit wird gegenüber der psychoanalytischen oder humanistisch-psychologischen Individuumszentrierung – gestützt auf den Reichtum empirischer, kontexttheoretischer Untersuchungen (1956) – ein gänzlich anderes Therapieparadigma entfaltet: Veränderung dysfunktionaler *intramentaler* Prozesse durch Angebote *intermentaler* Alternativen in Mehrpersonensettings (ressourcenorientierte Gruppen-/Netzwerktherapie) als ZOP-Praxisexperimente unter Wertschätzung/Nutzung der Problemlösungspotentiale und Selbstregulationskräfte der Klienten. Die Arbeiten und Ideen *Vygotskijs* und seiner Schüler/Mitarbeiter haben in der westlichen Psychotherapie – anders als in Pädagogik/Behindertenpädagogik – aufgrund der schwierigen Publikationsgeschichte und Sprachbarriere unverdientermaßen lange wenig Beachtung gefunden. Sie haben das Potential, durch eine neue Entwicklungs- und Kontextorientierung Defizite der traditionellen Schulen zu ergänzen.

Autoren: Hilarion G. Petzold und Johanna Sieper

Wichtige Werke von Lev Semjonovič Vygotskij (die Abfassung der russischen Originale in kursiven Zahlen):

(1982-84): Gesammelte Werke in 6 Bänden, hrsg. von A.R. Lurija, A.N. Leont'ev, A.V. Zaporozec, V. V. Davydov. Moskau: Pedagogika.

(1924) (Hrsg.): Voprosy vospitanija slepych, gluchnemych i umstvenno ostalych

detey [Fragen der Erziehung blinder, gehörloser und geistig retardierter Kinder]. Izd. SPON NKP [Verlag für Sozial- und Rechtsschutz Minderjähriger beim Volkskommissariat für Bildung].

(1925): Soznanie kak problema psichologii povedennija, in: Psichologija i marksiz, Vol. 1, 175-198; Übers.: Consciousness as a problem in the psychology of behavior, In: Undiscovered Vygotsky: Etudes on the pre-history of cultural-historical psychology, European Studies in the History of Science and Ideas. Vol. 8, 1999, 251-281.

(1926): Pedagogičeskaja psichologija [Pädagogische Psychologie] Moskau: Rabotnik proveščeniija; repr. Moskau: Pedagogika 1991.

(1930): Voobraženie i tvorčestvo v detskom vozraste (psichologičeskij očerk) [Phantasie und Kreativität im Kindesalter (ein psychologischer Abriß)]. Moskau/Leningrad: Giz; repr. Moskau: Prosveščenie 1967; St. Petersburg: Sojuz 1997.

(1934): Myšlenie i reč. Moskau: Socegiz; amerikanische Ausgabe: Thought and Language, eingeleitet von J.S. Bruner. Cambridge: Mass. MIT-Press 1962; dtsh. Denken und Sprechen. Berlin: Akademie Verlag 1964; 6. Korrigierte Aufl. Frankfurt: Fischer 1977.

(1956/1924-1933): Izbrannye psichologičeskie isseldovanija [Ausgewählte psychologische Untersuchungen], hrsg. Leont'ev, A. N., Lurija, A. R., Moskau: Verlag der APW der RSFSR.

(1960): Razvitie vysšich psichičeskich funkcie [Entwicklung der höheren psychischen Funktionen. Verlag der APW der RSFSR. Teilweise übersetzt in ders. 1978 und 1992.

(1982/1932): Lekcii po psichologii. Gesammelte Werke Bd. 2, 363-465; dtsh. Vorlesungen über Psychologie. Marburg: BdWi-Verlag 1996.

(1965/1925): Psichologia iskusstva. Moskau: Iskusstva; ergänzte und korrigierte Auflage Moskau: Pedagogogika 1987; dtsh. Psychologie der Kunst. Dresden: Verlag der Kunst 1976.

(1978): Mind in Society. Hrsg. Cole, M. et al. Cambridge, Mass.: Havard University Press.

(1981): The Instrumental Method in Psychology. In: Wertsch, J. V. (Hrsg.): The Concept of Activity in Sovjet Psychology. Armonk, N.Y.: Sharpe.

(1985): Ausgewählte Schriften. Berlin: Volk und Wissen (Bd. I, 1985, Bd. 2 1987).

(1992/1931): Geschichte der höheren psychischen Funktionen. Münster: LIT- Verlag.
(1995/1924-1934): Problemy defectologii. Moskau: Prosveščenie.
(1996/1931-33): Emotionen und belebte Materie – Das spinozianische Programm der Psychologie. Übersetzt von G. Richter. Münster: LIT- Verlag.
(1996/1933-1934): Lekcii po pedologii [Vorlesungen zur Pädologie, d.i. Entwicklungspsychologie]. Iževsk: Verlag der Udmurtischen Universität.

Literatur zu Biographie und Werk:

Berlin, I. (1984): Les penseurs russes. Paris: Éditions Albin Michel.
Lurija, A.R. (1979): The Making of Mind: A Personal Account of Soviet Psychology. Hrsg. Cole, M., Cole, S. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Miltenburg, R., Singer, E. (1999): Culturally Mediated Learning and the Development of Self-Regulation by Survivors of Child Abuse: A Vygotskian Approach to the Support of Survivors of Child Abuse. *Human Development* 42, 1-17.

Petzold, H.G. (2003g): Lebensgeschichten erzählen. Biographiearbeit und Identität in Psychotherapie und Heilpädagogik. Sonderband Integrative Therapie. Paderborn: Junfermann.
Ratner, C. (1991): Vygotsky's Sociocultural Psychology and Its Contemporary Applications. New York: Plenum Press.
Rogoff, B. (1990): Apprenticeship in Thinking: Cognitive Development in Social Context. New York: Oxford University Press.
Rogoff, B., Wertsch, J.V. (1984) (Hrsg.): Children Learning in the Zone of Proximal Development. San Francisco: Jossey Bass.
Van der Veer, R., Valsiner, J. (1991): Understanding Vygotsky: A Quest for Synthesis. Oxford: Basil Blackwell.
Vygodskaja, G.L., Lifanova, T.M. (1996): Lev Semjonovič Vygotskij. Žizn'. Detal'nost'. Štrichi k portrtu. Moskau: Smysl. Übers. Lompscher J (2000): Lev Semjonovič Vygotskij. Leben – Tätigkeit – Persönlichkeit. Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
Wertsch, J.V. (1985): Vygotsky and the Social Formation of Mind. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Zazzo, R. (1989): Vygotski (1896-1934), Enfance 1-2, 3-10.

Autoren: Hilarion G. Petzold, Johanna Sieper

Teil III: Anhang – Nachrufe

HILDEGUND HEINL zum Andenken – Ein Leben für die Psychosomatik¹¹⁰

Hildegund Heidl ist am 27.12.2005 im Kreise ihrer Familie in Mainz gestorben, nach einem arbeitsreichen Leben voller Engagement, Aktivität und Kreativität bis in ihr letztes Lebensjahr. Sie ist hochgeehrt als Pionierin der Psychosomatischen Orthopädie¹¹¹, Mitbegründerin des Fritz Perls-Institutes in seiner institutionellen Form¹¹², Lehrtherapeutin der Österreichischen Ärztekammer und Trägerin des Bundesverdienstkreuzes¹¹³.

1919 wurde sie in der schwierigen Zeit der Weltwirtschaftskrise geboren, hat die Hitlerzeit erlebt, den 2. Weltkrieg, Flucht und Vertreibung¹¹⁴ durchlitten und Aufbauarbeit der Nachkriegszeit in der großen orthopädischen Praxis ihres Mannes geleistet, die sie dann später weiterführte. Die 1944 promovierte Ärztin hatte die schweren körperlichen Schäden ihrer Patienten zu behandeln. Sie arbeitete in der Praxis ihres Mannes Dr. med. Franz Heidl, einem auch chirurgisch tätigen Orthopäden, und zog vier Söhne auf, die alle Ärzte wurden. In ihrer zunächst rein somatischen Tätigkeit kamen ihr indes Fragen nach möglichen seelischen Ursachen von Schmerzstörungen auf, für die sie 1970 bei einem ersten Besuch auf den Lindauer Therapietagen in einer integrativ und methodenkombinierend ausgerichteten Psychodrama-Gruppe, geleitet von Hilarion Petzold, mit dem Thema „Psychodramatherapie vom Leibe her“, erste sinnvolle Antworten fand¹¹⁵ zu den Zusammenhängen zwischen körperlichen und seelischen Schmerzen und ihrer Symbolisierung¹¹⁶, den Entstehungsbedingungen von Krankheit durch lebensgeschichtliche Traumata und Mangelereignisse und durch aktuelle Belastungen, besonders in der Arbeitswelt¹¹⁷.

Mit Elan widmete sie sich von 1970 bis 1974 ihrer Ausbildung im Integrativen Verfahren bei seinem Begründer und eignete sich seine Teilmethoden an (Psychodrama, Leib- und Bewegungstherapie, Gestalttherapie, Arbeit mit kreativen Medien und Körperarbeit), um dann den strukturellen und organisatorischen Aufbau des Fritz Perls Instituts – FPI, Düsseldorf [gemeinnützige GmbH 1974, wo sie Mitgesellschafterin wurde] und der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit EAG, Hückeswagen [staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung 1981, wo sie langjährig zum Leitungsgremium gehörte]¹¹⁸ mit zu

betreiben. Die kokreative Zusammenarbeit der Gründerpersönlichkeiten hat die Entwicklung des Integrativen Ansatzes möglich gemacht. Hildegund Heintl war in vielfältigen Funktionen tätig: als Lehrtherapeutin, langjährige Ausbildungsleiterin¹¹⁹, Kontrollanalytikerin, Supervisorin¹²⁰.

Im Zusammenspiel von „Differenzierung und Integration“, von „Ko-respondenz und Regulation“ als theoretischen und methodologischen Kernkonzepten konnte im korrespondierenden Zusammenwirken dieser Gründergeneration der ganzheitliche und differentielle Ansatz der **Integrativen Therapie** entwickelt werden, was in zahlreichen gemeinsamen Veröffentlichungen Ausdruck fand. Im Mittelpunkt standen *Leiborientierung*¹²¹, *Netzwerkorientierung*, *Identitätsförderung* und *kokreative Arbeit in fokalen Kurzzeitbehandlungen*¹²². Jeder brachte in diese synergetischen Entwicklungsprozesse seine Fähigkeiten ein: Hildegund Heintl den „ärztlichen Blick“ und das „ärztliche Ethos“, ihre hohe Intuition für leiblich-zwischenleibliche Prozesse und psychosomatische Zusammenhänge und ihren feinfühligem Umgang mit Körperinterventionen. 1975 wurde die Zeitschrift „Integrative Therapie“ gegründet, zu deren MitherausgeberInnen Hildegund Heintl¹²³ über mehr als 20 Jahre gehörte. Die ärztlich und orthopädisch orientierte Leibtherapeutin¹²⁴ lehrte in Einzeltherapien oder in Gruppen, und sie war zugleich eine Psychotherapeutin¹²⁵, die auf psychologische Zusammenhänge gerichtet war. Das machte den besonderen Stil und die Faszination an ihrer Arbeit aus. Man merkte: hier arbeitet die im Umgang mit PatientInnen – oft einfache Leute¹²⁶ – und an ihrem Schicksal engagierte Praktikerin. Zuerst kommt der Patient, so ihr Wahlspruch!

Über Jahre bot sie an FPI/EAG Seminare zu psychosomatischen Themen wie „Mein Rücken schmerzt“¹²⁷ an. Sie arbeitete an der Weiterentwicklung des spezifischen Ansatzes der „Integrativen Leibtherapie“, der „Thymopraktik“¹²⁸ von Hilarion Petzold mit (zusammen mit Ilse Orth), die von diesen Protagonisten auch in der gemeinsam konzipierten Ausbildung gelehrt wurde. Die Weiterbildung umfasste diagnostische Übungen, Sensibilisierung für Körpersprache und die Handhabung der therapeutischen Beziehung in der Leibarbeit. Thymopraktik ist ein leibphänomenologisches und -hermeneutisches Verfahren¹²⁹, das an funktionsanatomischen und neurobiologischen Prinzipien – der Psycho- und Neuromotorik¹³⁰ – orientiert ist. Es gründet nicht auf Wilhelm Reichs Verfahren. Diese Konzeptbildung kam ihr als von der empirischen Medizin herkommenden Orthopädin entgegen, und genau in dieser Kombination ohne Rekurs auf

vorwissenschaftliche „Energiekonzepte“ lag ihr Arbeitsinteresse und ihr Bemühen um die Entwicklung einer modernen Psychosomatikkonzeption¹³¹ des Bewegungsapparates.

Um die integrative Arbeit und speziell ihre Praxis der psychosomatischen Behandlung des Rückenschmerzes auch durch Forschung zu fundieren, begann sie an der EAG mit einem Forschungsprojekt: „Veränderungen nach Integrativer Therapie bei PatientInnen mit chronischen Rückenschmerzen“ (*Müller, Czogalik* 1996/2003), in der die von ihr entwickelte Form der „Kurzzeit-Therapie der leiborientierten Integrativen Therapie an chronischen RückenschmerzpatientInnen ... im Rahmen der Integrativen Therapie“ (ebenda S. 477) in einer kontrollierten Studie evaluiert wurde – mit guten Ergebnissen¹³².

Seit 1990 begann Hildegund Heintl neben ihrer Tätigkeit am Fritz Perls Institut als gemeinütziger Einrichtung und an der EAG mit zweien ihrer vier Söhne - Dr. med. *Peter Heintl* und Dr. med. *Thomas Heintl* - ein eigenes Weiterbildungszentrum am Soonwaldschlösschen aufzubauen, wo sie sich während ihrer letzten Jahre ihrem besonderen Anliegen zuwandte: der Fortbildung von ÄrztInnen in der psychosomatischen Medizin und Psychotherapie¹³³. Von diesem ihrem letzten Wirkungsort her entfaltete sie auch eine rege Vortragstätigkeit auf Tagungen und Kongressen.

Bis ins hohe Alter leistete sie eine umfangreiche Weiterbildungs- und Seminartätigkeit. Selbst das schwere „kritische Lebensereignis“ ihres Schlaganfalls bewältigte sie mit unermüdlichem Üben, der Nutzung all ihres ärztlichen und psychotherapeutischen Erfahrungswissens und mit der kreativen Arbeit an ihrem Buch „Und wieder blühen die Rosen. Mein Leben nach dem Schlaganfall“¹³⁴.

Hildegund Heintls Herzlichkeit und ihr Engagement für Menschen, ihre mitfühlend-intuitive Arbeit in den Tiefenschichten biographischen Leids, ihre Modellfunktion als Lehrtherapeutin in der Ausbildung hat viele Menschen beeindruckt und war ihnen auf ihrem Weg in die Psychotherapie und Leibtherapie als Berufung und Beruf Vorbild. Sie wird allen, die mit ihr arbeiten durften, im Gedächtnis bleiben.

Autorin: **Prof. Dr. Johanna Sieper**

KLAUS GRAWE zum Andenken - Auf dem Wege zu einer „Allgemeinen Psychotherapie“ und zur „Neuropsychotherapie“¹³⁵

„... irgendeine Form von Integration oder Zusammenwachsen der verschiedenen Richtungen in der Psychotherapie muss die Zukunft sein.“
(Klaus Grawe 2005a, 78)

Klaus Grawe (29. April 1943, Wilster – 10. Juli 2005, Zürich) ist am Morgen des 10. Juli 2005 unerwartet verstorben. Für alle, die ihn persönlich und aus der wissenschaftlichen Zusammenarbeit kannten und schätzen gelernt hatten, ist das ein schwerer Verlust. *Grawe* war ein profilierter Psychotherapieforscher und psychologischer Psychotherapeut und einer der bedeutenden Vertreter einer durch empirische Forschung fundierten und validierten modernen Psychotherapie, die sich nicht mehr an das Denken in Therapiemethoden gebunden sieht, sondern sich in Theorie und Praxis an wissenschaftlichen Modellen, Konzepten und Forschungsergebnissen aus Psychologie und Neurowissenschaften orientiert. Gerade in seinem letzten Werk „Neuropsychotherapie“ (*Grawe* 2004) hat er mit seiner innovativen Art einen Schritt unternommen, der in der Folge seiner Entwicklungen im Felde klinischer Psychotherapie nur konsequent war.

„Wenn man sich einmal an den Gedanken gewöhnt hat, dass man als Psychotherapeut das Gehirn verändert, wenn man wirksam therapiert, ist es nicht mehr weit zu der Frage, ob man das Gehirn nicht noch wirksamer verändern könnte, wenn man psychologische Verfahren mit neurowissenschaftlichen kombinierte. Dann könnte man in einem noch konkreteren Sinne von Neuropsychotherapie sprechen. Ich halte es für sicher, dass sich eine Neuropsychotherapie in diesem Sinne entwickeln wird“ (*Grawe* 2004, 447).

Eine solche Position steht natürlich in der Gefahr eines Reduktionismus, die *Grawe* durchaus bewusst war: „Ich sehe aber auch eine Gefahr, nämlich die, dass sich die Aufmerksamkeit solcher Neurowissenschaften dann ganz auf den problematischen

Teil des Gehirns richten wird und der Mensch mit seinem ganzen Leben, seiner Entwicklungsgeschichte, seinen Wünschen und Befürchtungen in den Hintergrund rückt“ (ibid.). Genau das wollte *Grawe* mit seinem neuen Ansatz nicht, denn die „Störungen des Seelenlebens lassen sich nicht vom ganzen Menschen und seinem Leben abtrennen“ (ibid.).

Grawe ist Forscher, Theoretiker, klinisch-praktischer Therapeut, dessen Arbeit und Werk dem zuzurechnen ist, was ich seit Mitte der siebziger Jahre mit der Gründung der Zeitschrift „Integrative Therapie“, in deren Editorial Board er war, als das „Neue Integrationsparadigma“ in der Psychotherapie bezeichnet habe (*Petzold* 1992g), ein Paradigma, das im Prozess seiner Entwicklung die *Psycho*-therapie übersteigen muss (idem 1975e). Mit seinem neuen Werk „Neuropsychotherapie“ hat *Grawe* (2004) hier einen konsequenten Schritt gemacht, der in der zwingenden Logik eines differenziellen und integrativen Konzeptualisierens liegt.

Klaus Grawe begann seine Arbeit als Gesprächspsychotherapeut und Verhaltenstherapeut der „neueren Generation“ in den Zeiten der „kognitiven Wende“, in der mit vielfältigen neuen Wegen in der Verhaltenstherapie experimentiert wurde (*Kraiker* 1976; *Petzold, Osterhues* 1972). Er fand zu einer Überwindung des „Methodenmonismus“ (*Caspar, Grawe* 1989) in seiner Bewegung hin zu einer „Psychologischen Therapie“ (idem 1998) – nicht „Psychotherapie“, das ist zu vermerken. Bei *Grawes* „Hinwendung“ zur „Neuropsychotherapie“ handelt es sich um die Konsequenz in einer Entwicklung, die er vollzog, ähnlich wie auch *Schiepek* (2003) mit seinem Werk „Neurobiologie der Psychotherapie“, durch das er seine Zentrierung auf die traditionelle „systemische Therapie“, die er schon durch seine Hinwendung zum „non-linear systems approach“ aufgebrochen hatte, nochmals überschritt. Auch in der Integrativen Therapie haben wir die Neurobiologie stärker akzentuieren können (*Petzold, Wolf et al.* 2000, *Petzold* 2002j, 2004h), weil die neuen Ergebnislagen dieser Disziplin auch neue Möglichkeiten boten, obgleich mit dem Konzept des „informierten Leibes“ (*Petzold* 1988n, 192, 2003a, Bd. 3) und dessen Referenz zu *P. Anokhin, N. Bernstein, A. R. Lurija* schon eine langdauernde Verankerung in diesem Paradigma bestand (*Sieper, Petzold* 2002)¹³⁶. *Grawe* hatte die „neurobiologische Frage“ in der Arbeit an seinem *magnum opus* „Psychologische Therapie“ entdeckt, wie er selbst vermerkte. Wie viele psychologische Psychotherapeuten war *Grawe* in seiner therapeutischen Arbeit verbal ausgerichtet und zeigte für nonverbale Phänomene kein sehr großes Interesse, obgleich er, als

ich im ersten Jahr meiner Lehrtätigkeit an seiner Abteilung 1980 ein Intensivseminar zu nonverbalen Therapiemethoden anbot, selbst an dieser Veranstaltung teilnahm. Er fand das interessant, aber in unseren Diskussionen dominierten die kognitiven Fragen, das „In-Thema“ der damaligen Zeit. Das ist nicht untypisch für die Sozialisation eines Psychologen, denn Psychologen werden nicht wie die Mediziner im klinischen Alltag auf die Phänomene der Psychosomatik gestoßen, oder wie wir Neuro- und Psychomotoriker, Körper- und Bewegungstherapeuten auf Phänomene der Spannung/Verspannung, die Zusammenhänge von emotionaler Gestimmtheit und leibseelischer Verfasstheit, auf die Bedeutung und die Möglichkeiten der nonverbalen Kommunikation oder die Signale des Körpers, auf die es zu achten gilt. *Grawe* fand seinen Weg über die Forschung, die Auseinandersetzung mit theoretischen Fragen und so bleibt seine „Neuropsychotherapie“ noch sehr stark verbal orientiert, aber es zeigt sich eine deutliche Öffnung hin zu aktionalen, alltagsorientierten Interventionen, und man kann davon ausgehen, dass die von ihm anvisierten neurobiologischen Forschungsprojekte ihn auch noch weiter in die Richtung des Themas „Leiblichkeit“ geführt hätten. Als Forscher und Psychotherapieinnovator war er immer „unterwegs“, er blieb nicht stehen, sondern war stets auf der Suche, wie man Psychotherapie noch effektiver machen könne (*Grawe* 2005). In sofern vertrat er eine „engagierte“, auf das PatientInnenwohl ausgerichtete Position.

Grawe ist mit seinen Arbeiten zum Thema "Wirkungsweisen und Wirksamkeit von Psychotherapien" international und mit seinem Engagement für eine schulenunabhängige "Allgemeine Psychotherapie" bzw. „Psychologische Psychotherapie“ im deutschen Sprachraum und darüber hinaus bekannt geworden. Er ist auch oft verkannt worden, vielleicht auch, weil er manchmal sehr „offensiv“ argumentierte (idem 1992, 2005a), besonders von RichtlinienpsychotherapeutInnen aus dem tiefenpsychologischen Lager, die seinen Anforderungen oft genug entgegenhalten, man mache das alles doch schon, wenn er (etwa 2005b) Störungsperspektive, interpersonale Perspektive, motivationale Perspektive, Entwicklungsperspektive, Ressourcenperspektive einfordert. „Wenn man dann die Aufzählung von *Grawes* Perspektiven liest, überrascht deren Altbekanntheit – zumindest im analytischen Raum: Symptomperspektive – eigentlich selbstverständlich einschließlich der ggf. darin verschlüsselten Kompromissbildungen“, bemerkte *Bowe* (2006, 6). Genau ein solches Verständnis

von Symptomperspektive, meinte *Grawe* nicht! Denn „verschlüsselte Kompromissbildungen“ haben keinen Boden in empirischen Forschungsarbeiten zur Krankheitsentstehung. *Bowe* fährt fort: „interpersonale Perspektive, schon lange als Objektbeziehungsanalyse und systemische Analyse geübt“ (ibid.). Was haben „Objekt“-Beziehungen mit Interpersonalität zu tun – Objekte können sich nicht „beziehen“, so hätte *Klaus Grawe* wahrscheinlich geantwortet. *Bowe*: „... und die Ressourcenperspektive, hier werden schon lange unter Ichstruktur-Gesichtspunkten noch darüber hinausgehende Aspekte untersucht“ (*Bowe*, ibid.). Es wird hier sehr deutlich, der tiefenpsychologische Therapeut hat nicht verstanden, wollte offenbar auch nicht verstehen, was *Grawe* meinte. Vielleicht hätte *Grawe*, so könnte man argumentieren, auch seine Postulate so formulieren können, dass er – Probleme antizipierend – für den Psychoanalytiker unmissverständlich klar gemacht hätte, was er meinte. Aber hätte das etwas genutzt? *Bowe* räumt ein: „es soll nicht infrage gestellt werden, dass man sich auch so einem Patienten nähern kann, wie *Grawe* vorschlägt – nur mit einer noch so differenzierten Sichtweise wird man nicht verhindern können, andere Sichtweisen unbeachtet zu lassen – siehe meine Textkritik. Man entgeht den Beschränktheiten nicht: hier ist es vielleicht ähnlich wie mit der Muttersprache: viele können mehrere Sprachen sprechen, aber für die meisten dürfte die Sprache der Kindheit die mit den weitesten Bedeutungskontexten bleiben“ (ibid.). Interkulturelle/-disziplinäre Arbeit, transkulturelle/-disziplinäre gar, wird so nicht möglich. Gegen solche Wände ist *Grawe* angelaufen, unermüdlich. Und deshalb würde er wohl seinerseits auch den Konklusionen *Bowes* zugestimmt haben: „Die z. T. bewundernswerte Pragmatik der Verhaltenstherapie lässt sich nicht beliebig mit der verfeinerten Wahrnehmung der Psychoanalyse mit Fokussierung auf Übertragungs- und Gegenübertragungsprozesse kombinieren. Wer das versucht, würde statt der unterschiedlichen Sprachen das Esperanto zur höchstmöglichen Sprachkultur erklären“ (ibid.). Diese scheinbar marginale Diskussion von *Grawe*-Positionen wurde hier aufgenommen, weil sie exemplarisch zeigt, was sich zwischen den Feldern der Psychotherapie an Verständigungsschwierigkeiten findet, und warum *Grawe* in seinem letzten Buch klar macht, dass er mit solchen Schulendogmatikern eigentlich nicht mehr in Diskurse eintreten möchte, KollegInnen, mit denen sich für ihn keine Grundlage finden lässt, weil sie die (seiner Auffassung nach) einzig möglichen gemeinsamen Grundlagen, die Kenntnisstände der empirisch-wissenschaftlichen Psychologie und der Neurowissenschaften, nicht zur

Kenntnis nehmen wollen. Wenn *Grawe* (2004) affirmiert, dass er die Übertragungsanalyse gerade *nicht* als eine Möglichkeit ansieht, therapeutisch Veränderungen herbeizuführen, so bedarf das Gegenargumente in der Sache. Die hat er in der Regel nicht erhalten. Er sah in diesen Konzepten eben keine „verfeinerten Wahrnehmungen“ – was sollte gegenüber der geschulten, feinkörnigen Beobachtungstechnik eines behavioralen Forschers beim Analytiker an „Wahrnehmung *verfeinert*“ sein? Wahrscheinlich geht es hier weniger um Differenzen in den **Wahrnehmungsprozessen**, die (weitgehend) physiologisch determiniert sind und Wahrnehmungen (die von Selektionsprozessen determiniert sein können, z. B. Abblendung von Nonverbalität) als um differente **Bedeutungszuweisungen** zu den wahrgenommenen Phänomenen, und die haben mit Bewusstseinsprozessen und mit Interpretationsfolien, Ideologien zu tun, mit denen man wahrgenommene Wirklichkeit auslegt. Ein empirischer Psychologe und ein Tiefenpsychologe können sehr schwer eine Verständigungsbasis finden, wenn sie sich nicht wirklich bemühen, das Paradigma des Anderen zu verstehen. *Klaus Grawe* vertrat ein Paradigma, das des empirisch forschenden Psychologen, der von der Frage geleitet war – etwa bei seiner Freudlektüre: „Woher weiß der das?“ (*Grawe* 2005a, 78). Dahinter stehen dann andere Fragen: „Was muss bewiesen werden? Wie kann man das zuverlässig beweisen? Wie kann man es forschungsethisch unbedenklich beweisen?“ Mit all diesen Fragen war *Grawe* in einer sehr umfassenden Weise beschäftigt und deshalb eben nicht, wie ihm vielfach von VertreterInnen des humanistisch-psychologischen oder tiefenpsychologischen Paradigma vorgeworfen wurde, „reduktionistisch“, er war vielmehr bemüht, die Komplexität klinischer Prozesse auch möglichst komplex zu erfassen.

Seit den Anfängen seiner wissenschaftlichen und klinischen Arbeit war eines seiner Hauptinteressen die „vergleichende Psychotherapie“ (*Grawe* 1976, 1980, 2005b), und aus diesem Interesse, das uns verbunden hat, war er seit vielen Jahren Mitglied im wissenschaftlichen Beirat dieser Zeitschrift. Auch hier hinterlässt er eine schmerzliche Lücke. Im folgenden Text sollen einige seiner Positionen mit ihren Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zur Integrativen Therapie aufgezeigt werden, denn beide Ansätze, seine „Psychologische (Psycho)therapie“ (*Grawe* 1998) und seine „Neuropsychotherapie“ (idem 2004), Orientierungen, die im ursprünglich von *Grawe* (et al. 1994) gewählten Namen einer „Allgemeinen Psychotherapie“ (idem 1995) gut verbunden werden können, und die „Integrative Psychotherapie“ bzw.

„Integrative Humantherapie“ mit ihrem reichen Spektrum an Methoden (*Petzold* 1988n, 1992a, 2001a, 2003a, 2005r) teilen viele Anliegen. Beide Ansätze können dem „neuen Integrationsparadigma“ (idem 2002g; *Norcross, Goldfried* 1992; *Orlinsky* 1999) zugeordnet werden. Beide meinen – in unterschiedlicher Akzentuierung –, dass eine Fixierung auf ein Denken in „Schulen“ überwunden werden müsse. „Eine radikale Abkehr im Denken in Therapiemethoden tut not“ (*Grawe* 2005b, 4). Die integrativtherapeutische Position wurde im Editorial der ersten Ausgabe dieser Zeitschrift vorsichtiger formuliert: es gehe darum „Brücken zwischen den einzelnen Methoden zu schlagen, um durch bessere Information Gemeinsamkeiten und Divergenzen klarer zu sehen, mit dem Ziel, über einengendes Schulendenken hinaus zu integrativen Ansätzen zu führen ... zu Entwicklung übergreifender Konzepte und zur Überwindung von Methodendogmatismus. Voraussetzung für ein solches Bemühen um Integration ist Information und Dialog. Hier sieht die neue Zeitschrift eines ihrer Hauptanliegen“ (*Petzold* 1975a, 1). In der zweiten Ausgabe war die Position noch deutlicher:

»Die Zeit der „eindimensionalen“ Behandlungen beginnt abzulaufen und die Forderung nach einem ganzheitlichen und integrativen Ansatz der Therapie, der sich nicht nur auf die psychische Realität beschränkt, sondern auch die körperliche, geistige und soziale Dimension des Menschen zu erreichen sucht, stellt sich immer dringlicher. Eine Integration verschiedener therapeutischer Verfahren über eine Analyse der ihnen gemeinsamen Theoreme und Praktiken und eine empirische Untersuchung der verschiedenen therapeutisch effizienten Variablen durch vergleichende (Psycho)Therapieforschung wird vielleicht die Lösung der Zukunft sein, wenn man auf die nicht mehr zu überschauende Methodenvielfalt in der Psychotherapie blickt. Dabei kann es nicht nur um die Reduktion von Komplexität (*Luhmann* 1968) gehen, sondern um die Freisetzung und Erschließung eines enormen und weitgehend ungenutzten Potentials« (idem IT 2, 1975e, 115).

Hier geht es keineswegs darum, „[n]ur das Beste aus allen Therapierichtungen, sozusagen als Extrakt des Guten herausfiltern zu wollen“ (*Bowe* 2006, 7), wie *Grawe* und auch mir immer wieder fälschlich unterstellt worden ist, sondern es geht *Grawe* darum, Wirkfaktoren aufzufinden, die in allen oder in vielen Verfahren offenbar zur Wirkung kommen und die für gute Ergebnisse verantwortlich sind. Ich hatte in

meinem Ansatz ganz explizit nach „gemeinsamen Konzepten und Praktiken“ (*common concepts and practices*) verschiedenen, also *divergent concepts and practices* Ausschau gehalten (Petzold 1971f). Grawe hat das ähnlich im empirischen Methodenvergleich untersucht und in der Beforschung seiner Praxis u.a. anhand von Therapievideos auf wirksame Elemente.

Ich hatte dezidiert für das „neue Integrationsparadigma“ (idem 1982, 1992g), dem auch der Ansatz Grawes zuzurechnen ist, bei der Sichtung der Literatur im Felde der Psychotherapie (Messer 1992) mehrere Wege identifiziert:

methodenkombinatorisches Vorgehen (z. B. VT **und** psychodynamische Ansätze, vgl. die Arbeiten von *Wachtel*), systematischen Eklektizismus (*Lazarus* 1976; *Norcross* 1986; *Patterson* 1985). Die elaboriertesten Wege sind in meiner Sicht einerseits die um eine grundständig neue, theoriegeleitete und praxeologiebasierte Konzeptentwicklung bemühten „integrativen“ Ansätze (*Beitman* 1989; *Petzold* 1988n, 1993a, 2003a), und andererseits die aufbauend forschungsgestützte Konzept- und Methodenentwicklung mit fortwährender klinischer Erprobung (*Grawe et al.* 1994, idem 1998a). Und natürlich lassen sich die beiden letztgenannten Wege nicht trennen. Sie stellen Ansatzpunkte, Ausgangspunkte dar, die in ein Wechselspiel kommen müssen, wie die Entwicklungen in der Grawe-Gruppe über die Jahre gezeigt haben (*Grawe* 1992, 1995, 1997, 1998, 2004; *Grawe, Caspar, Ambühl* 1990d; *Smith, Regli, Grawe* 1999) und auch die Entwicklungen im Integrativen Ansatz zeigen (*Märtens, Leitner et al.* 2003; *Petzold, Hass et al.* 2000; *Steffan, Petzold* 2001). Solche Entwicklungen haben Geschichte. Sie sind abhängig einerseits von aktuellen Situationen, z. B. von den Forschungsmöglichkeiten eines Forschers, von seiner Einbettung und Stellung in der „professional community“, von politischen Klimata und Kontexten – das deutsche Psychotherapiegesetz und Grawes zentrale Rolle als Gutachter im Vorfeld dieses Gesetzes, ist eine sehr spezifische und für sein Wirken höchst bedeutsame Einflussgröße. Weiterhin kommen natürlich auch biographische Momente zum Tragen aus Kindheit und Jugend, aus Studienzeiten und Berufsweg, die von Bedeutung sein können. Auf einige dieser Fakten sei ein kurzer Blick geworfen.

Stationen seines Lebensweges und seines Werkes:

Grawe war Sohn eines Rechtsanwalts und einer Fürsorgerin. Seine Einschulung fand 1949 statt, er besuchte ein Humanistisches Gymnasium in Hamburg und machte

1962 das Abitur. Danach studierte er an der Universität Hamburg Altphilologie, Geschichte (zwei Semester) und Psychologie. Nach vier Semestern wechselte er zum weiteren Psychologie-Studium an die Universität Freiburg. 1964 nach Hamburg zurückgekehrt, schloss er 1968 das Studium mit dem Diplom und dem Schwerpunkt experimenteller Psychologie ab. Von 1969 bis 1979 war er an der Psychiatrischen Universitätsklinik Hamburg-Eppendorf als Psychotherapeut (mit gesprächs- und verhaltenstherapeutischer Ausbildung) und als Forscher tätig und promovierte 1976 in der Psychologie mit einer Dissertation über „differenzielle Psychotherapie“, nämlich „*Indikation und spezifische Wirkung von Verhaltenstherapie und Gesprächspsychotherapie*“, also schon mit einer Arbeit, die sich mit der Wirkung unterschiedlicher Therapieformen befasste, etwa mit der Evaluation stationärer Psychotherapie, vor allem der Gruppentherapie (Grawe 1980). Kurze Zeit arbeitete er an der Psychiatrischen Klinik Reichenau, wo er in sehr innovativer Weise eine kognitiv orientierte und auf die Kompensation von Defiziten gerichtete Therapie entwickelte, also schon damals eine (allerdings noch nicht so benannte) ressourcenorientierte Behandlungsform vertrat. 1979 erfolgte die Habilitation im Fachbereich Medizin der Universität Hamburg und die Erteilung der Venia Legendi für das Fach Klinische Psychologie sowie die Berufung auf den Lehrstuhl für Klinische Psychologie und Psychotherapie an die Universität Bern. Mit seiner ersten Frau, Dr. phil. Simone Grawe, einer profilierten Gesprächspsychotherapeutin, zog er nach Bern, wo er unmittelbar mit dem Aufbau eines ehrgeizigen Therapie- und Forschungsprogramms begann: das Ziel, die Wirkungsweisen von Psychotherapie zu erforschen und eine qualitätsvolle Methodik zu entwickeln, durch die Patienten eine forschungsevaluierte „best practice“ der Behandlung erhalten sollten. Er zielte damals schon auf das, was man später „Evidenzbasierung“ nennen sollte (Lutz, Grawe 2001). Die „Psychotherapeutische Praxis- und Forschungsstelle“ des Instituts für klinische Psychologie bot hierfür ideale Forschungsbedingungen mit seinen Behandlungsräumen und seiner Ausstattung für Videoaufzeichnungen von Therapien (Oneway-Screen-Beobachtungen). Franz Caspar und Hans Ruedi Ambühl waren hier die Mitstreiter der ersten Stunde und wurden langjährige Mitarbeiter (Caspar, Grawe 1981; Ambühl, Grawe 1988). Von diesem Lehrstuhl aus entfaltete Grawe eine rege Forschungstätigkeit und nahm führende Positionen in der internationalen Psychotherapieforschung wahr, trieb therapietheoretische Modell- und Konzeptarbeit voran, eine Arbeit für eine „Anwendungswissenschaft Psychotherapie“ (Grawe 1985),

deren „Effekte“ zu untersuchen (ders. 1986) und die miteinander in den „wissenschaftlichen Vergleich“ zu stellen seien (ders. 1988b). Das geschah stets in konstruktiven, wenn durchaus auch strittigen Diskursen.

1979 gründete ich die Buchreihe „Vergleichende Psychotherapie“ (*Petzold* 1979), für die ich *Klaus Grawe*, Bern, als Verhaltenstherapeuten, *Eckard Wiesenhütter* als Psychoanalytiker in der Mitherausgeberschaft gewinnen konnte, dann ins Board des Journals „Integrative Therapie. Zeitschrift für vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration“, denn das war ein Thema, das ihn zeitlebens beschäftigen sollte (vgl. *Grawe* 1980, 2005b) und zwar mit wechselnden Positionen, je nach seinen Erkenntnisständen, Einsichten, Anregungen und forschungspolitischen Aufgaben: beginnend mit der Evaluation stationärer Psychotherapie, vor allem der Gruppentherapie. In der Zusammenarbeit mit *Adolf-Ernst Meyer* wurde der erste kontrollierte Vergleich von dynamischer Psychotherapie und Gesprächstherapie veröffentlicht, letztere hatte stärkere Wirksamkeit. Zusammen mit anderen Kollegen legten *Meyer* und *Grawe* 1992 das „Forschungsgutachten zu Fragen eines Psychotherapeutengesetzes“ vor (*Meyer et al.* 1992), das die bundesdeutsche Psychotherapielandschaft grundlegend verändern sollte durch das Gesetz, mit dessen Regelungen er keineswegs zufrieden war. Denn er vertrat noch 2005 den Standpunkt, dass „in einem so frühen Stadium der Entwicklung der Psychotherapie nicht irgendeine Richtung schon einen Wahrheitsanspruch stellen kann“ (*Grawe* 2005a, 78). *Grawe* war von jeher der Auffassung, dass die Psychotherapie der „Schulen“ sich in einem vorwissenschaftlichen Stadium befinde und hatte stets die Überzeugung, dass in vielen Schulen Wirkungen vorhanden seien. „Fast alle Ansätze haben wirklich etwas Positives beigetragen. Aber alle Therapien haben wirklich ihre Grenzen“ (ders. 2005b, 78). „Outcome equivalence“ indes hielt er für einen Mythos (ders. 1989b). Von Anfang an suchte er in Bern die Begegnung mit anderen Verfahren, denn er war davon überzeugt, dass in den Therapieansätzen nützliche „Heuristiken“ (*Ambühl* 1987; *Grawe, Ambühl* 1988) zum Tragen kämen, die allerdings überprüft werden müssten. Wir sahen das ganz ähnlich, suchten nach heuristischen Ordnungsschemata, „Verwandtschaften herauszukristallisieren, Strukturen herauszuarbeiten, Grundvariablen herauszufinden: „Common factors“, gemeinsame Heuristiken“ (*Petzold* 1988n, 290). Das geht nur, wenn man versucht, sich von Vorurteilen möglichst frei zu machen und mit neugierigen Blicken zu schauen, was gemacht wird, warum es gemacht wird, ob es wirkt und warum es wirkt? *Grawe* ging

mit großer Offenheit und – nach meinen Erfahrungen mit ihm – ohne Vorurteile ans Werk. 1980 holte er mich als Gastprofessor für erlebnisaktivierende Verfahren an sein Institut nach Bern, wo ich in dieser Funktion bei ihm bis 1989 lehrte und zeitweilig die Supervision der Praxisstelle durchführte – zuweilen mit *F. Kanfer*, der gleichfalls bei *Grawe* Gastprofessor war. Im Vorlesungsangebot wirkten u.a. *H. Kächele* als Psychoanalytiker, *H. Reinecker* für Hypnotherapie mit. In all diesen Jahren erlebte ich ihn als diskursiven Menschen und wirklichen Wissenschaftler, der davon überzeugt war, „dass man nichts glauben muss, dass man alles bezweifeln kann.“ Und so sagte er: „Ich habe keinen glaubenden, sondern einen wissbegierigen Bezug zur Psychotherapie“ (*Grawe 2005b*). Genau auf dieser Basis haben wir uns verstanden – wegen vieler Gemeinsamkeiten und trotz etlichen Unterschieden, die wir an anderer Stelle dargestellt haben (*Petzold, Orth, Sieper 2005*). *Grawe* ging die Psychotherapie als Forschungsgegenstand in einem komplexen Zugang an, nahm beständig neue Forschungsergebnisse zur Kenntnis und Anregungen auf. Seine zweite Frau, die Psychologin *Marianne Grawe-Gerber*, selbst Psychotherapieforscherin, war ihm hier eine wichtige Inspiration. Er war, das sei nochmals hier betont, keineswegs in „klassischer VT-Manier“ reduktionistisch, wie manche, die keine „Innenansicht“ seiner Berner Forschungs- und Praxisstelle hatten, und sein Forschungsprogramm nicht übersehen und verstanden haben, ihm das vorwerfen. Aber er ging sehr systematisch vor, und es lassen sich folgende Stationen seines Werkes anhand von *Kulminationspunkten* ausmachen:

In Bern angekommen, machte er sich mit seinen MitarbeiterInnen an eine Bestandsaufnahme der gesamten internationalen Forschungsliteratur nach streng wissenschaftlichen Kriterien, wie sie für die Vorbereitung einer Meta-Analyse unerlässlich sind. Die in Hamburg und im Meyer-Grawe-Gutachten geleisteten Vorarbeiten boten hierzu eine gute Basis. Sein Ansatz brachte eine Selektion mit sich und führte auch in Grundsatz-Diskussionen über die Probleme des meta-analytischen Ansatzes, aber es war eine sinnvolle Entscheidung, denn alles andere gab es ja schon: etwa die Theorie- und Konzeptvergleiche (vgl. unser Forschungsprojekt „Wege zum Menschen“ *Petzold, Pongratz 1984, Pongratz 1978*). Das Ergebnis dieser gesamten Forschungsarbeit war das Werk „Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession“ (*Grawe, Donati, Bernauer 1994*), das, was seine Wirkungsgeschichte anbetrifft, in all seiner Umstrittenheit zu einem der wichtigsten Beiträge für eine wissenschaftliche Psychotherapie im 20. Jahrhundert

wurde. Es war sicherlich ein *Kulminationspunkt* in seinem Werk. Die Anspielung im Titel auf die „Konfessionalität“ der Schulen war natürlich ein Angriff, aber in diesem Punkte stimmten *Klaus Grawe* und ich vollauf überein, hatten wir uns doch immer wieder einmal miteinander in unseren Gesprächen und kollegialen Runden über die „ekklesiale Charakteristik“ der Therapieschulen ausgelassen (vgl. *Petzold* 1995h, *Petzold, Orth* 1999) – *Max Graf* (1942), der Vater des „kleinen Hans“, hatte schon die Dynamiken in der psychoanalytischen Bewegung mit dem ekklesialen Gezänk der christologischen Streitigkeiten verglichen. Aufgrund der sich in diesem großen Forschungsprojekt herauskristallisierenden Perspektiven und Erkenntnisse, skizzierte *Grawe* dann die Idee eines übergreifenden Ansatzes, dem er zunächst den Namen „Allgemeine Psychotherapie“ gab – der der „Integrativen Therapie“ war ja seit vielen Jahren von mir besetzt, und vielleicht hätte er auch lieber von einer „integrierten“ Psychotherapie gesprochen als von einer „integrativen“, weil das Epitheton leicht missverstanden werden könnte in dem Sinne eines „Zusammenbauens aus vielen Teilen“. Genau darum ging es ihm nicht und ging es mir nicht. Was in *allen* Wegen bzw. Verfahren der Therapie Wirksamkeit hat, braucht man nicht additiv zu verbinden, denn es ist ja schon in irgendeiner Form „integriert“, man muss „nur“ herausfinden, in welcher Form und das nicht nur theoretisch-spekulativ, sondern auch mit den Mitteln empirischer Forschung. Für diese Aufgabe hatte *Grawe* schon eine zweite Projektlinie aufgebaut.

Er nahm – mit einigen anderen schulenübergreifend konzeptualisierenden Forschern – an, dass in Psychotherapien „Heuristiken“ wirken (*Petzold* 1988n, 290; *Ambühl, Grawe* 1989), und er ging daran, sie in einer breit angelegten Vergleichsstudie zu untersuchen (*Grawe, Caspar, Ambühl* 1990a-d). „Breitband“-Verhaltenstherapie, Gesprächstherapie, interaktionale Verhaltenstherapie mit kognitiver Orientierung wurden vergleichend untersucht, und er hatte mich eingeladen, mich mit TherapeutInnen unserer Richtung an diesem Unterfangen zu beteiligen. Er war da sehr offen und interessiert. Leider ist es mir seinerzeit in unserem Kreis nicht gelungen, LehrtherapeutInnen und TherapeutInnen zu motivieren, an einer solchen Studie teilzunehmen. Auf der Vollversammlung der LehrtherapeutInnen überwog damals die Skepsis gegenüber einem solchen Ansatz der Forschung – eine vertane Chance, ich wusste das, denn später mussten wir mit großer Mühe eigene Forschungsprojekte aufbauen.

Grawe versuchte seit langem mit seinen Mitarbeitern eine übergreifende Modellbildung zu entwickeln, griff dabei das Plankonzept (*Grawe, Capar* 1984) auf und zog dann das sehr fruchtbare Schema-Konzept von *Piaget* (der auf *Janet* zurückgreift) und *Neisser* für eine „heuristische Psychotherapie“ bei (*Grawe* 1988a), die er wiederum anhand evaluierter Praxis in dem erwähnten Forschungsprojekt untersuchte. 1990 konnte dieses Forschungsprojekt in einer Reihe von Studien vorgestellt werden (*Grawe et al.* 1990a-d) und das war sicherlich ein weiterer *Kulminationspunkt* in seiner Arbeit.

Die dort gewonnenen Erkenntnisse führten ihn zur vertieften Auseinandersetzung mit dem von *Rosenzweig, Frank, Garfield* u.a. inaugurierten Wirkfaktorenkonzept (*Petzold* 1993p, 314ff.) und zur vertieften Ausarbeitung seiner Wirkfaktorenkonzeption (*Smith, Grawe* 1999) als zentralen Bereich seiner Konzeptentwicklung. Er wertete erneut therapierrelevante Wissensstände der Psychologie aus und versuchte aus all diesem eine Synthese zu schaffen: eine auf dem Boden der wissenschaftlichen Psychologie stehende „psychologische Therapie“ (*idem* 1998). Mit diesem Werk haben wir einen neuen *Kulminationspunkt* seines Schaffens, denn mit ihm wurde eine theoretische Grundlage gewonnen, die einerseits konsequent forschungsgegründet war und andererseits in hohem Masse anschlussfähig an seine Basisdisziplin, die Psychologie. Man kann über den Gewinn dieser Grundlegung diskutieren, man mag mit Akzentsetzungen zufrieden sein oder auch nicht – etwa mit dem *Heckhausen*bezug –, mag mit der Art des lerntheoretischen Bezugs (er ist mir nicht prägnant genug) oder dem Bezug auf die klinische Psychologie übereinstimmen oder nicht, eines ist indes undiskutierbar: Hier liegt ein Werk vor, das sich dezidiert *nicht* an einem psychotherapeutischen *Mainstream* orientiert (auch nicht an dem behavioristischer Psychologie und traditioneller oder kognitivistischer Verhaltenstherapie), sondern das sich vollauf auf die Psychologie stützt. Auch über diese Fundierung kann man streiten, und es wird gestritten, aber es ist eine Position, die in dieser Stringenz bislang noch nicht vertreten wurde, auch von mir nicht, weil ich stets neben dem für mich völlig unverzichtbaren Bezug auf die wissenschaftliche Psychologie (*Märtens, Petzold* 1995; *Petzold Märtens* 1999) immer auch Bezüge zu den „klinisch relevanten“ Sozialwissenschaften, zur Biologie und zu „klinisch, epistemologisch und anthropologisch relevanten“ Wissensständen der Philosophie herstellte. *Grawe* hatte gegen eine solche Position, wie ich sie vertrat, nichts einzuwenden, aber er

konzentrierte sich mit seiner Position auf psychologische Fragestellungen. Die von ihm entwickelten Konzepte sah er deutlich in ihrer Vorläufigkeit und ihren Grenzen. Sie verlangten immer wieder nach erneuter Forschung und nach weiteren Vertiefungen in der theoretischen Konzeptentwicklung, denn *Grawe* (1998) war sich, wie er im Schlusskapitel von „Psychologische Therapie“ verdeutlicht, klar darüber, dass in seinem „Dialog der Experten“ Überlegungen zur Psychopathologie und die Entwicklungspsychologie fehlten, Fachleute für diese Fragen also in den Dialog einbezogen werden müssten. Er hatte in seinem Werk – offenbar von *Norbert Bischof* inspiriert („Das Rätsel Ödipus“ 1985), der den Expertendialog als Stilmittel nutzte – aufgezeigt, dass die Psychotherapie nicht *monodisziplinär* begründet werden kann, sondern dass sie den Diskurs zwischen Referenzdisziplinen braucht. *Grawe* war zunächst auf den *intradisziplinären* Diskurs innerhalb der Psychologie ausgerichtet. Wenn man aber auf die Struktur der Psychotherapie schaut und sie als eine „*Praxeologie*“ begreift, die Störungen mit Krankheitswert, die immer wieder ins *Somatische* greifen, bei Menschen in *schwierigen Lebenslagen*, zu behandeln sucht, so wird die Notwendigkeit eines *interdisziplinären* Zugangs unmittelbar evident, und es kommen mögliche „Referenzdisziplinen“ in den Blick – aus den Naturwissenschaften (z. B. Biologie, Medizin), den Sozialwissenschaften (z. B. Soziologie, Sozialanthropologie) aber auch Geisteswissenschaften (z. B. Philosophie, Zeitgeschichte), wie ich schon früh gezeigt hatte (*Petzold* 1974j, 304). Diese Disziplinen müssen in einen „*POLYLOG*“ gebracht werden, wie ich das formulierte. Das stellt sich als eine höchst komplexe Aufgabe, die natürlich eine Auswahl zur Komplexitätsreduktion verlangt. *Grawe* hatte feststellen müssen, dass viele Probleme der Grundlagenforschung noch weitgehend ungeklärt waren. Deshalb war für ihn eine „Überschreitung“, d. h. eine Auseinandersetzung mit der Neurobiologie, den Neurowissenschaften unerlässlich geworden. Und er unternahm diese Überschreitung in einem z. T. rigorosen Zugriff auf neurobiologische Wissensstände. Ihm hier Reduktionismus vorzuwerfen, wie das jetzt wieder in eher tiefenpsychologisch oder humanistisch-psychologisch orientierten Kreisen geschieht, ist allerdings unangebracht, denn bei *Grawe* liegt keine Ausblendung anderer Perspektiven vor, sondern er trifft eine Wahl (man könnte den genannten Kreisen Reduktionismus vorwerfen, wenn sie sich etwa nicht intensiv mit der Biologie/Neurobiologie befassen, es gibt auch einen geisteswissenschaftlichen Reduktionismus!). Überdies trifft auch der Vorwurf des „Biologismus“ nicht zu. *Grawe*

wertet die Forschungen mit psychologischem Blick aus, mir oft nicht biologisch genug – kein Verweis auf *Darwin*, keine Verweise auf Erkenntnisse der Humanbiologie, keine Bezüge zur Evolutionspsychologie, da kann man nicht von Biologismus sprechen.

Die Psychotherapie stellt für diejenigen, die sich wissenschaftlich mit ihr befassen, eine immense Herausforderung da, denn sie hat den Menschen als sozial und kulturell, als ein biologisch und psychologisch bestimmtes Wesen in den Blick zu nehmen. Ein Forscher, und sei er noch so breit in seiner Sicht, muss hier Schwerpunkte setzen, eine Auswahl treffen. *Grawe* hat, blickt man auf seine Lebensarbeit, seinen Schwerpunkt bei der Psychotherapieforschung gesetzt – und das in einer recht breiten Weise. Er hat sich Fragen der philosophischen Anthropologie nicht forschend zugewandt, war sich ihrer aber, wie ich aus so manchem Gespräch weiß, durchaus bewusst. „Du arbeitest ja in dem Bereich, dann bekomme ich ja die wichtigsten Informationen!“ Ich habe mir so manche wichtige Information aus der empirischen Psychotherapieforschung von ihm geholt. *Klaus Grawe* sah die wesentlichen Defizite, die immense Arbeit, die vor der „community of psychotherapists“ liegt, und er nahm für sich einen großen und wichtigen Bereich in Angriff, als er begann, sich in die Neurowissenschaften einzuarbeiten, ein für ihn doch relativ neues Gebiet, mit dem er sich in seinen Studientagen und seiner Hamburger und frühen Berner Zeit noch nicht befasst hatte. Ich hatte in meinen Pariser Studientagen Psychophysiologie (Russische Schule) als Schwerpunkt, und so fiel mir auf, dass *Grawe*, als er den fruchtbaren Ansatz der „affective neurosciences“ aufgriff, wie sie heute von *Davidson*, *Freeman*, *Panksepp* u.a. entwickelt werden, die m. E. sehr verwandten Arbeiten von *Lurija*, *Anokhin* jedoch übergang, bzw. sie kamen ihm offenbar nicht „in den Sinn“.

In den Neurowissenschaften sah *Grawe*, wie er schon in seinem Vorwort zum Buch von *Schiepek* (2003) „Neurobiologie der Psychotherapie“ ausführte, die wesentliche Zukunftsrichtung für die Psychotherapie. Über diese Wertung kann man natürlich streiten. Ich sehe das allerdings ähnlich, nur eben vor einem ausgearbeiteten anthropologischen Hintergrund und mit einem wachen Blick auf gesellschaftstheoretische Zusammenhänge. Denn Forschung findet nicht dekontextualisiert statt; Forschungsergebnisse werden in gesellschaftlichen Rahmenbedingungen umgesetzt – oder auch nicht. *Grawe* hat auf solche Perspektiven nicht verzichtet, er hat sie nur nicht zu seinem Arbeitsschwerpunkt

gemacht, darauf vertrauend, dass in der „community of psychotherapists“ arbeitsteilig vorgegangen wird. Es liegt also in der Verantwortung der „community“, in der Ausrichtung ihrer Arbeit, breit genug zu greifen. *Grawe* hatte in „Neuropsychotherapie“ *begonnen*, die 1998 von ihm als defizient aufgewiesene Rezeption entwicklungspsychologischer Forschungen in Angriff zu nehmen, bislang aber noch sehr schmal und – für mich als entwicklungspsychologisch ausgerichteten Psychotherapiewissenschaftler – in eigenartiger Weise mit einem überwiegend an der (tiefenpsychologischer) Bindungsforschung orientierten Bezug, ohne die empirische, longitudinale „Entwicklungspsychologie der Lebensspanne“, die „klinische Entwicklungspsychologie“ und die *Developmental Neuroscience* (*Oerter et al. 1999; Herpertz-Dahlmann et al. 2004*) aufzunehmen, die höchst therapie relevanten Forschungen zu „protektiven Faktoren und Resilienzen“ (*Petzold et al. 1993; Petzold, Müller 2004*). Nun liegt der Schwerpunkt von *Grawes* Werk 2004 nicht im Bereich der „klinischen Entwicklungspsychologie“ oder der *developmental neuroscience*, aber es wurde gegenüber seinem Werk von 1998 ein deutliches „link“ gelegt, über das in Zukunft noch sehr viel an Information fließen muss, besonders aus der Longitudinalforschung, weil damit so manche allzu sichere Aussage über die Pathogenese in frühen *dyadischen* Beziehungskonstellationen noch überprüft werden muss. Denn Menschen wachsen in „*Polyladen*“ auf, in sozialen Netzwerken, in soziokulturellen Milieus, die einen sehr gewichtigen Einfluss auf *Pathogenese* und *Salutogenese* haben, und hier wird eine Öffnung hin zu einer „klinischen Sozialpsychologie“ erforderlich, die sich *Grawes* sehr herausfordernden und diskussionswürdigen Werk „Neuropsychotherapie“ stellt und der sich *Klaus Grawe* noch hätte stellen müssen und können, denn sein Ansatz bietet Anschlussstellen. In diesem Buch haben wir noch einmal einen Kulminationspunkt in *Grawes* Werk, den letzten in seinem reichen und fruchtbaren Forscherleben. Er entwickelt hier unter Rückgriff auf seine vorausgehenden Arbeiten und ihrer Vernetzung mit seinen neuen Erkenntnissen neue Konzepte (*Grawe 2004, 304ff.*): die Konsistenz-/Inkonsistenztheorie, das Modell der Konsistenzregulation (Bezüge zu *Antonovsky* wurden nicht hergestellt). Durch Reanalysen und vertiefte Auswertungen der Berner Therapieforschungsprojekte und neue Forschungsarbeiten weist er in die Richtung einer neuen, durch Beachtung neurowissenschaftlicher Parameter „wirkungsoptimierten Psychotherapie“ (ebenda S. 420). Sie verbleibt allerdings – das gilt es zu beachten – auf einer Ebene neuer „Heuristiken“, die wiederum in einer

Beforschung systematischer Praxis auf ihre *Spezifität* und ihre Wirksamkeit untersucht werden müssten, denn die Verbindungen dieser Heuristiken mit krankheitsbildspezifischen Modellen und dann auch speziellen Interventionsformen sind noch schwach und bedürfen einer neuen systematischen Forschungsarbeit. *Grawes* „Neuropsychotherapie“ ist denn auch eher ein Programm als ein schon ausgereiftes Modell. Es bietet allerdings schon wesentliche Grundlagen für ein solches Programm, wirft noch sehr viele Fragen auf und bietet noch keine hinlänglich konsistenten Forschungsstrategien, um die neuen Möglichkeiten der neurowissenschaftlichen Forschung – etwa der bildgebenden Verfahren und der neuroendokrinen Untersuchungstechniken – mit den Instrumenten „psychologischer Psychotherapieforschung“ konsistent und kreativ zu verbinden. Seine bisher veröffentlichten Arbeiten werfen auch Fragen nach den Bereichen auf, die er nicht bearbeitet hat, sei es, weil er sich entschieden hat, sie nicht zu verfolgen, weil er in seinem Arbeitsprogramm andere Prioritäten gesetzt hat, sei es weil er Themen und Fragestellungen ausgeblendet oder nicht ausreichend gewichtet hatte. Ich nenne hier drei Themen: die anthropologische Frage, die nach der Position des Patienten/der Patientin im Therapiegeschehen, die nach der Bedeutung und Beeinflussung der Lebenssituation von PatientInnen. Mit seinen Positionen wird man sich ernsthaft auseinandersetzen müssen (von Seiten der Integrativen Therapie siehe *Petzold* 2005e und *Petzold, Orth, Sieper* 2005), und das wird Zeit brauchen. Es wird hier ein *Erbe von Aufgaben* hinterlassen, die in Angriff zu nehmen, *Klaus Grawe* nicht mehr vergönnt war.

Viele Forscher und Forscherinnen folgen den gewohnten Pfaden von Forschungstraditionen, zumeist mit eher eng greifenden Forschungslinien. *Klaus Grawe* lässt sich nicht in ein solches Profil einordnen. Er hatte eine mehrzügige Strategie verfolgt mit abgestimmten Projekten, von denen das eine ein anderes vorbereitete, wieder ein anderes „flankierend“ erforderliche Erkenntnisse zu generieren suchte. Man kann das ganze Arbeitsprogramm *Grawes* als die Umsetzung eines höchst elaborierten **Zyklus** betrachten von „**Praxis** → **Heuristik** → **Theorie** → **Forschung** → **Praxis** → **Theorie** ...“, ein Modell, das ich einmal entworfen hatte (*Petzold* 1982, 108, 1993a, 83) und das vielleicht die Arbeitsweise von *Klaus Grawe* verständlich macht. Es ist zu hoffen, dass aus *Grawes* MitarbeiterInnenkreis einmal eine fundierte Darstellung seiner Forschungsarbeit und

ihrer Entwicklung kommen wird, fundierter als es mein kurzer Blick auf diesen großen Therapeuten, Forscher und sein Werk an dieser Stelle vermochte.

Grawes Werk ist für viele Gedankenmodelle und feste Vorstellungen darüber, wie Psychotherapie wirkt – psychoanalytische oder verhaltenstherapeutische oder gestalttherapeutische oder ... oder – eine Herausforderung. Für die meisten „Schulen“ ist es ein „Stein des Anstoßes“, und es will das auch sein. Es besteht bei solchen Werken die Gefahr voreiliger Vereinnahmung („Machen wir schon alles!“) oder voreiliger Ablehnung („Geht an den grundlegenden Dingen vorbei!“). Es besteht die Gefahr des „vorschnellen Urteils“. Aber man muss seine Arbeiten lesen und in den Kontext seines Arbeitsfeldes und seiner Forscherbiographie stellen, um wirklich zu verstehen, worum es ihm geht. Man muss die Frage stellen: Wo hat er Recht, wenn er meine Position infrage stellt? Und man muss bereit sein, die eigene Position infrage zu stellen, über den Anstoß hinaus, den das Werk *Grawes* gibt, nicht nur, weil er sehr oft richtig liegt mit seiner kritischen Anfrage, sondern auch, weil er manchmal falsch liegt. Denn die grundsätzliche Haltung, die dieses Werk immer wieder durchdringt, ist die:

Nehme nichts als allzu sicher gegeben, hinterfrage deine Annahmen, sei bereit, neue Wege zu gehen, erkenne Fehler, um Therapie zu optimieren! – und diese Haltung ist, so meine ich, richtig und ein Legat von Klaus Grawe für die Psychotherapie!

Literatur:

Ambühl, H.R. (1987): Psychotherapie im Lichte der Verwirklichung therapeutischer Heuristiken. Eine experimentelle Prozeßvergleichsstudie, unveröff. Dissertation, Psychologisches Institut der Universität Bern.

Ambühl, H. (1993): Was ist therapeutisch an Psychotherapie? Eine empirische Überprüfung der Annahmen im „Generic Model of Psychotherapy“, Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 41, 285-303.

Ambühl, H.R., Grawe, K. (1988): Die Wirkungen von Psychotherapien als Ergebnis der Wechselwirkung zwischen therapeutischem Angebot und Aufnahmebereitschaft der Klienten, Zeitschrift für klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie 36, 308-327.

Ambühl, H.R., Grawe, K. (1989): Psychotherapeutisches Handeln als Verwirklichung therapeutischer Heuristiken. Ein Prozeßvergleich dreier Therapieformen aus einer

neuen Perspektive, Zeitschrift für Psychotherapie, Psychosomatik und medizinische Psychologie 39, 1-10.

Beitman, B.D. (1989): Why I am an integrationist (not an eclectic), *British Journal of Guidance and Counseling* 3, 259-273.

Beitman, B.D., Goldfried, M.R., Norcross, J.C. (1989): The movement toward integrating the psychotherapies: an overview, *American Journal of Psychiatry* 2, 138-147.

Bergin, A.E., Garfield, S.L. (eds.) (1994): *Handbook of psychotherapy and behavior change* (4th edition). Wiley: New York.

Bischof, N. (1985): *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts von Intimität und Autonomie*. München: Piper; 3. Aufl. Reinbek: Rowohlt, 1991.

Bowe, N. (2006): Von der Entwicklung überholt oder notwendige Strukturbildner der Psychotherapie? *BVVP Magazin* 1, 6-8.

Caspar, F.M., Grawe, K. (1981): Widerstand in der Verhaltenstherapie, in: *Petzold, H.G.*, 1981b. (Hrsg.) *Widerstand - ein strittiges Konzept der Psychotherapie*, Paderborn: Junfermann, S. 349-384.

Caspar, F.M., Grawe, K. (1989): Weg vom Methoden-Monismus in der Psychotherapie, *Bulletin der Schweizer Psychologen* 3, 6-19.

Caspar, F.M., Grawe, K. (1992): Psychotherapie: Anwendung von Methoden oder ein heuristischer integrierender Produktionsprozeß? *Report Psychologie* 49, 10-22.

Dick, A., Grawe, K., Regli, D., Heim, P. (1999): Was soll ich tun, wenn...? Empirische Hinweise für die adaptive Feinsteuerung des Therapiegeschehens innerhalb einzelner Sitzungen, *Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis* 2, 253-279.

Dziewas, H., Grawe, K., (1980): Anwendung und Wirkung des interaktionellen Lernprozesses, in: Grawe, K. (Hrsg.), *Verhaltenstherapie in Gruppen*. München: Urban & Schwarzenberg.

Frank, J.D. (1963): *Persuasion and healing. A comparative study of psychotherapy*, Baltimore: John Hopkins Univ. Press; dtsh. *Die Heiler*. Stuttgart: Klett, 1981.

Frank, J.D. (1971): Therapeutic factors in psychotherapy, *Am. J. of Psychother.* 25, 350-361.

Frank, J.D. (1974): Therapeutic components of psychotherapy, *Journal of nervous and mental disease* 159, 325-342.

- Frank, J.D. (1982): Therapeutic components shared by all psychotherapies, in: Harvey, J.H., Parks, M.M. (eds.), The master lecture series I. Psychotherapy research and behavior change. Washington: APA.
- Frank, J.D. (1984): Therapeutic components of all psychotherapies, in: Myers, J.M. (ed.), Cures by psychotherapy. What effects change, New York: Praeger, S. 15-27.
- Garfield, S.L. (1973): Basic ingredients or common factors in psychotherapy? J. Consult. & Clinical. Psychol. 41, 9-12.
- Garfield, S.L. (1980): Psychotherapy: an eclectic approach, New York: Wiley; dtsh. Psychotherapie: Ein eklektischer Ansatz, Weinheim: Beltz 1982.
- Garfield, S.L. (1982): Eclecticism and integration in psychotherapy, Behavior Therapy 5, 610-623.
- Garfield, S.L. (1992): Eclectic Psychotherapy: A common factors approach, in: Norcross, Goldfried, 162-195.
- Graf, M. (1942): Reminiscences of Professor Sigmund Freud, *Psychoanal. Quarterly* 2, 465-476.
- Grawe, K. (1976): Differentielle Psychotherapie I. Indikation und spezifische Wirkung von Verhaltenstherapie und Gesprächspsychotherapie, Bern: Huber.
- Grawe, K. (1980): Vergleichende Psychotherapieforschung, in: Minsel, W.R., Scheller, R. (Hrsg.), Brennpunkte der Klinischen Psychologie (Band 1) Psychotherapie, München: Urban & Schwarzenberg.
- Grawe, K. (1985): Kulturelle und gesellschaftliche Funktionen einer Anwendungswissenschaft Psychotherapie, Zeitschrift für personenzentrierte Psychologie 1, 91-102.
- Grawe, K. (1986): Die Effekte der Psychotherapie, in: Amelang, A. (Hrsg.), Bericht über den 35. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Heidelberg 1986, Göttingen: Verlag für Psychologie, S. 515-534.
- Grawe, K. (1987): Schema-Theorie und heuristische Psychotherapie. Forschungsberichte aus dem Psychologischen Institut der Universität Bern, Nr. 1.
- Grawe, K. (1988a): Heuristische Psychotherapie. Eine schematheoretisch fundierte Konzeption des Psychotherapieprozesses, Integrative Therapie 4, 309-325.
- Grawe, K. (1988b): Psychotherapeutische Verfahren im wissenschaftlichen Vergleich, Praxis der Psychotherapie und Psychosomatik 33, 153-167.
- Grawe, K. (1989): The myth of outcome equivalence. Vortrag auf der 3rd. European Conference on Psychotherapy Research (SPR). Bern.

- Grawe, K. (1989a): Von der psychotherapeutischen Outcome-Forschung zur differentiellen Prozeßanalyse, *Zeitschrift für klinische Psychologie* 18, 23-34.
- Grawe, K. (1989b): A comparison of the interrelations between input, process, and outcome variables of the generic model for different forms of psychotherapy. Paper presented at the 20th Annual of the Society for Psychotherapy Research. Toronto.
- Grawe, K. (1992): Psychotherapieforschung zu Beginn der neunziger Jahre, *Psychologische Rundschau* 43, 132-162.
- Grawe, K. (1992): Therapeuten: unprofessionelle Psychospieler? *Psychologie Heute* 6, 22-28.
- Grawe, K. (1995): Grundriss einer allgemeine Psychotherapie. *Psychotherapeut* 40, 130-145.
- Grawe, K. (1997): Research-informed psychotherapy. *Psychotherapy Research* 7, 1-19.
- Grawe, K. (1998): *Psychologische Therapie*, Göttingen: Hogrefe.
- Grawe, K. (2005a): Alle Psychotherapien haben ihre Grenzen, *Neue Zürcher Zeitung* 23.10. 2005, Nr. 43, 78.
- Grawe, K. (2005b): (Wie) kann Psychotherapie durch empirische Validierung wirksamer werden? *Psychotherapeutenjournal* 1, 4-11.
- Grawe, K., Dziewas, H. (1978): Interaktionelle Verhaltenstherapie, in: DGVT (Hrsg.), *Fortschritte in der Verhaltenstherapie, Kongreßbericht Berlin 1977, Sonderheft I*, 27-49.
- Herpertz-Dahlmann, B., Resch, F., Schulte-Markwort, M., Warnke, A. (2004): *Entwicklungspsychiatrie. Biopsychologische Grundlagen und die Entwicklung psychischer Störungen*. Stuttgart: Schattauer.
- Lazarus, A.A. (1968): A plea for technical and theoretical breath, *AABT Newsletter* 3, 2.
- Lazarus, A.A. (1973): A multimodal behavior therapy: treating the „basic ID“, *J. of Nervous and Mental Disease* 156, 401-411.
- Lazarus, A.A. (1976): *Multimodal behavior therapy*, New York: Springer.
- Lutz, W., Grawe, K. (2001): Was ist Evidence Based Psychotherapy? *Integrative Therapie* 1-2, 11-28.
- Märtens, M., Petzold, H.G. (1995a): Perspektiven der Psychotherapieforschung und Ansätze für integrative Orientierungen. *Integrative Therapie* 1, 7-44.

- Messer, S.B. (1992): A critical examination of belief structures in integrative and eclectic psychotherapy, in: Norcross, Goldfried (1992) 124-159.
- Meyer, A.E., Richter, R., Grawe, K., Graf v. Schulenburg, J.M., Schulte, D. (1991): Forschungsgutachten zu Fragen eines Psychotherapeutengesetzes im Auftrag des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Universitätskrankenhaus, Hamburg-Eppendorf.
- Norcross, J.C. (1986): Handbook of eclectic psychotherapy, New York: Brunner & Mazel.
- Norcross, J.C., Goldfried, M.R. (1992): Handbook of psychotherapy integration, New York: Basic Books.
- Oerter, R., v. Hagen, C., Röper, G., Noam, G. (1999): Klinische Entwicklungspsychologie, Ein Lehrbuch. Weinheim: Beltz/PsychologieVerlagsUnion.
- Orlinsky, D.E., Grawe, K., Parks, B.K. (1994): Process and outcome in psychotherapy, in: Bergin, Garfield 270-376.
- Patterson, C.H. (1989): Eclecticism in psychotherapy: Is integration possible? Psychotherapy 157-161.
- Patterson, C.H. (1985): The therapeutic relationship: foundation for an eclectic psychotherapy. Monterey: Brooks/Cole.
- Petzold, H. G.: Die Arbeiten von Petzold und MitarbeiterInnen finden sich, soweit hier nicht aufgeführt in: Petzold, H. G. Gesamtbibliographie von Hilarion G. Petzold 1958 - 2005: Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2006.
- Petzold, H.G. (1972a): Angewandtes Psychodrama in Therapie, Pädagogik, Theater und Wirtschaft. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G.* (1975a): Editorial Heft 1: Integrative Therapie. Zeitschrift für Verfahren Humanistischer Psychologie und Pädagogik. Begründet von *Charlotte Bühler* und *Hilarion Petzold* 1975 ff; ab 1991 mit dem geänderten Untertitel: Zeitschrift für vergleichende Psychotherapie und Methodenintegration.
- Petzold, H.G. (1982): Methodenintegration in der Psychotherapie, Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G. (1984a Hrsg.): Wege zum Menschen. Methoden und Persönlichkeiten moderner Psychotherapie. Ein Handbuch. 2 Bde., Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G. (1992g): Das "neue" Integrationsparadigma in Psychotherapie und klinischer Psychologie und die "Schulen des Integrierens" in einer "pluralen

therapeutischen Kultur", Bd. II, 2 (1992a) S. 927-1040; 2. Aufl. (2003a) S. 701 – 1037.

Petzold, H.G. (1995h): Schulenübergreifende Perspektiven zu einer integrierten Psychotherapie und einer allgemeinen Psychotherapiewissenschaft - der Beitrag von Gestalttherapie und Integrativer Therapie. In: *Berufsverband deutscher Psychologen* (1995) (Hrsg.): *Gegenwart und Zukunft der Psychotherapie im Gesundheitswesen*. Bonn: Deutscher Psychologen Verlag, 71-94.

Petzold, H. (2003a): *Integrative Therapie*. 3 Bde. Paderborn: Junfermann, überarb. und ergänzte Neuauflage von 1991a/1992a/1993a.

Petzold, H. G. (2005ë): Eine „Grundregel“ für Integrative Therapie - Dekonstruktive Perspektiven, um „riskanter Therapie“, Fehlern und Ungerechtigkeiten in der Psychotherapie entgegenzuwirken. (Updating von 2000a). [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit - Jg. 2005.

Petzold, H.G., Goffin, J.J.M., Oudhof, J. (1993): *Protektive Faktoren - eine positive Betrachtungsweise in der klinischen Entwicklungspsychologie*, in: Petzold, H.G. (1993c): *Frühe Schäden, späte Folgen. Psychotherapie und Babyforschung*, Bd. I, Junfermann, Paderborn. S. 345-497.

Petzold, H.G., Hass, W., Märtens, M., Steffan, A. (2000): *Wirksamkeit Integrativer Therapie in der Praxis -Ergebnisse einer Evaluationsstudie im ambulanten Setting*. *Integrative Therapie* 2/3, 277-355.

Petzold, H.G., Märtens, M. (1999a) (Hrsg.): *Wege zu effektiven Psychotherapien. Psychotherapieforschung und Praxis*. Band 1: Modelle, Konzepte, Settings. Opladen: Leske + Budrich.

Petzold, H.G., Müller, L. (2004c): *Integrative Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie – Protektive Faktoren und Resilienzen in der diagnostischen und therapeutischen Praxis*. *Psychotherapie Forum* 4, 185-196.

Petzold, H.G., Osterhues, U.J. (1972b): *Zur Verhaltenstherapeutischen Verwendung von gelenkter katathymen Imagination und Behaviourdrama in einem Lebenshilfezentrum*. In: Petzold (1972a) 232-241.

Petzold, H.G., Orth, I., Sieper, J. (2005): *Erkenntniskritische, entwicklungspsychologische, neurobiologische und agogische Positionen der „Integrativen Therapie“ als „Entwicklungstherapie“ Grundlagen für Selbsterfahrung in therapeutischer Weiterbildung, Supervision und Therapie – Theorie, Methodik,*

Forschung. Hückeswagen: Europäische Akademie für Psychosoziale Gesundheit, in: [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2005 und in: Petzold, Schay, Scheiblich (2006).

Petzold, H.G. Pongratz, L. (1984): *Wege zum Menschen. Ein Projekt vergleichender Psychotherapie. Dokumentation über führende Psychotherapeuten und ihre Arbeit.* Universität Würzburg, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit. Beversee: Hückeswagen.

Petzold, H.G., Schay, P., Scheiblich, W. (2006): *Integrative Suchttherapie. Bd. II.* Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Pongratz, L. (1978): *Handbuch der Psychologie, Bd. 8, II: Klinische Psychologie,* Göttingen: Hogrefe.

Rutter, M. (2002): *Nature, nurture, and development; From evangelism through science to toward policy and practice.* *Child Development* 73, 1-21.

Schiepek, G. (2003): *Neurobiologie der Psychotherapie.* Stuttgart: Schattauer.

Sieper, J., Petzold, H.G. (2002): *Der Begriff des „Komplexen Lernens“ und seine neurowissenschaftlichen und psychologischen Grundlagen – Dimensionen eines „behavioralen Paradigmas“ in der Integrativen Therapie. Lernen und Performanzorientierung, Behaviourdrama, Imaginationstechniken und Transfertraining.* Düsseldorf/Hückeswagen. Bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 10/2002 und gekürzt in Leitner, A. (2003): *Entwicklungsdynamiken der Psychotherapie.* Wien: Kramer, Edition Donau-Universität, S. 183-251.

Smith, E., Grawe, K. (1999): *Wirkfaktoren,* *Psychotherapeuten Forum* 6, 5-8.

Smith, E., Regli, D., Grawe, K. (1999): *Wenn Therapie weh tut. Wie können Therapeuten zu fruchtbaren Problemaktualisierungen beitragen? Verhaltenstherapie und Psychosoziale Praxis* 2, 227-251.

Steffan, A., Petzold, H.G. (2001b): *Das Verhältnis von Theorie, Forschung und Qualitätsentwicklung in der Integrativen Therapie.(Charta-Colloquium IV).* *Integrative Therapie* 1, 63-104 und in: Leitner, A. (2001): *Strukturen der Psychotherapie.* Wien: Krammer Verlag, 447-491.

Wachtel, P.L. (1977): *Psychoanalysis and behavior therapy: Toward an integration.* New York: Basic Books.

Wachtel, P.L. (1982): What can dynamic therapies contribute to behavior therapy?
Behavior Therapy 13, 594-609.

Autor: Hilarion G. Petzold, Nachrufe mit unterschiedlichen Schwerpunkten erschienen:

Petzold, H.G. (2005q): Auf dem Wege zu einer „Allgemeinen Psychotherapie“ und zur „Neuropsychotherapie“. Zum Andenken an Klaus Grawe. *Integrative Therapie* 4 (2005) 416-428.

Petzold, H.G. (2006x): In memoriam Klaus Grawe (1943-2005). *Psychotherapie Forum* 14 (2006) 54-56.

Petzold, H.G. (2006ö): Auf dem Wege zu einer „Allgemeinen Psychotherapie“ und zur „Neuropsychotherapie“ – zum 1. Todestag von Klaus Grawe. In: *Psychologische Medizin* 2 (2006) 37-45.

Dr. phil. NORBERT NAGLER - Ferenczianische Wege – ein Nachruf

(31.12.1948, Frankfurt – 26.1.2004, St. Pölten)

Gänzlich unerwartet wurde *Norbert Nagler*, Mitherausgeber unserer Zeitschrift „Integrative Therapie“, mit dem ich seit vielen Jahren freundschaftlich verbunden war, aus seiner wissenschaftlichen Arbeit und seinem praktischen, psychotherapeutischen Einsatz für seine PatientInnen gerissen. Für alle, die ihn kannten, wird dies ein schwerer Verlust sein, denn *Norbert Nagler* war ein besonderer Mensch. Seine große Weltoffenheit, seine außergewöhnliche Breite des Wissens in einer gedanklichen Tiefe und Feinsinnigkeit, wie man sie selten findet, verband er mit einem praktischen Engagement für Menschen und einer Liebe zur Wissenschaft und zur Musik. Besonders lagen ihm Themen am Herzen, die Patienten und der kritischen Entwicklung und Vertiefung der Psychotherapie zugute kamen. Es ist ein schmerzliches Faktum, dass *Norbert Nagler* aus dem Leben scheiden musste, als dieses Doppelheft sich im Druck befand, an dem er die vergangenen beiden Jahre intensiv gearbeitet hatte und das ihm ein besonderes Anliegen, ich kann sagen, ein Herzensanliegen, war. Und dieses Heft wird etwas Bleibendes sein, ein Zeugnis seiner Arbeit und seines Denkens, ein Zeugnis auch seiner Menschlichkeit. Wir waren uns in unserer Begeisterung und in dem Engagement für das Werk von *Sandor Ferenczi* und den Menschen *Ferenczi* verbunden. Nachdem ich, unterstützt von KollegInnen – insbesondere von *Waldemar Schuch* – die erste schulenübergreifende *Ferenczi*-Tagung in Deutschland an der Akademie am Beversee organisiert hatte, wurde die Idee eines *Ferenczi*-Buches geboren, und wir

begannen im KollegInnenkreis das Projekt zu verfolgen, diesem außergewöhnlichen Pionier eines humanen, respektvollen und mutigen Weges in der Psychotherapie in vertiefender Weise nachzugehen. Aber die Dinge „blieben liegen“. Ich konnte zumindest ein Schwerpunktheft zu „*Reich, Ferenczi, Rank*“ (2, 1998) in dieser Zeitschrift herausgeben, an dem *Norbert Nagler* mitgewirkt hatte, und mit dem wir eine weitere Vertiefung des Thema ins Auge fassten. Es war dem „Erinnern“ gewidmet, dem Erinnern auch an Unrecht und Ungerechtigkeit im Felde der Psychotherapie, die diesen drei großen Männern von ihrer eigenen psychoanalytischen KollegInnenschaft und der orthodoxen, hegemonialen Vereinspolitik unter der Ägide ihres Begründers angetan worden war. *Norbert Nagler* war stets engagiert, wo es um Unrecht ging, und er hatte hierfür eine hohe soziale Sensibilität. So wurde die Idee eines Doppelheftes zu *Ferenczi* geboren. Schon bald aber zeigte sich, dass hier ungehobene Schätze zu finden und eine Fülle von Materialien aufzuarbeiten waren, so dass wir beschlossen, ein größeres Projekt ins Auge zu fassen, eventuell ein zweites Heft zu machen und diese Materialien ggf. in einem gemeinsam herausgegebenen Buch zusammenzufassen. Nun liegt dieses Doppelheft [2003] vor, und es steht in einem traurigen Kontext. Wir waren in diesem Projekt, in das *Norbert Nagler* eine immense Arbeit investiert hatte, beständig im Gespräch, in Abstimmung und geistigem Austausch. Es galt, die verstreute *Ferenczi*-Forschung aufzuspüren, Kontakte herzustellen und zu konnektivieren, denn wir fanden: Es gibt eine internationale *Ferenczi*-Community, die trotz der *Ferenczi*-Symposien noch wenig Verbindung und Kohärenz zeigt. Grund ist u.a. eine gewisse Ambivalenz, die sich bei vielen Psychoanalytikern, die sich mit *Ferenczi* befassen, immer noch findet. Sie ist auch verständlich, geht es bei *Ferenczi* doch um eine grundsätzliche Kritik an den Grundfesten der *Freudschen* Psychoanalyse und um die Entwicklung einer neuen, einer anderen psychoanalytischen Identität. Will man *Ferenczianischer* Analytiker werden – und *Johanna Sieper* und ich waren in dieser Tradition ausgebildet worden, und hatten versucht, die wesentlichen Elemente dieser Tradition für die Integrative Therapie zu bewahren und sie darin weiterzugeben –, dann muß man ein neues Handwerk lernen und, schwerer noch, das alte von der Basis her umstellen oder auch ablegen. *Norbert Nagler* war diese Konsequenz ganz klar, und seine Forschungsarbeit zu *Ferenczi* war wesentlich auch von diesem Motiv getragen, Gründe, Zusammenhänge, Argumente für eine solche Position zu erschließen, denn bei der radikalen Konsequenz, die das Werk *Ferenczis* verlangt,

nimmt es nicht Wunder, dass Analytiker mit der Botschaft (besonders des späten *Ferenczi*) Mühe hatten und haben und sie in der Regel in ihrer grundsätzlichen, ja revolutionären Qualität nicht verstehen. Wir waren uns in dieser Sache völlig einig. Weiterhin wurde im Laufe des Projektes deutlich, dass die so genannten „Humanistischen Psychologen“ für die *Ferenczi* eine kostbare Quelle sein könnte – etwa für die Gestalttherapeuten oder Rogerianer –, sich in der Regel mit seinem Werk nicht anfreunden, weil sie von seinen traditionell-analytischen Elementen abgeschreckt sind und sie sich dann nicht die Mühe machen, in die Kernbereiche seines Denkens und seiner Praxis vorzustoßen. Wir haben gehofft, dass mit der Art, wie wir uns dem Thema nähern wollten, diese Barrieren überwunden werden könnten. Der verstorbene Herausgeber dieses Doppelheftes hat hier eine höchst wertvolle Vernetzungsarbeit geleistet, eine Forschungsarbeit, die Verstreutes zusammenbrachte. Erfreulich ist das Resultat unserer immensen gemeinsamen editorischen Arbeit; eigene Übersetzungen, umfängliche Korrespondenzen – von meiner Seite die Kontrolle der übersetzten Texte, das Besorgen von Rechten, Überzeugungsarbeit bei säumigen Autoren, aber auch notwendige Konjekturen. In engem Kontakt mit ihm in all diesen Prozessen stehend, muß ich sagen, es war eine höchst angenehme und inspirierende Zusammenarbeit. Ich hoffe nur, dass ich diesen außergewöhnlichen editorischen Anstrengungen, von denen dieses Doppelheft zeugt, in dem zweiten, geplanten Heft in dem gesetzten Maßstab gerecht werden und damit den Verstorbenen ehren kann.

Norbert Nagler war für diese Arbeit gut ausgerüstet. Polyglot führte er souverän die Korrespondenzen in englischer, französischer, spanischer, italienischer Sprache, übersetzte zentrale Texte, ja begann, fasziniert von dem *Ferenczi*-Thema und seinen kulturhistorischen Implikationen, Ungarisch zu lernen, um besseren Zugang zu den vielen unveröffentlichten Materialien zu erhalten. Unsere Verwandtschaft des Denkens – eines europäischen, die europäische Kultur- und Geistesgeschichte zum Ausgangspunkt der kritisch-forschenden Arbeit machenden Denkens -, ergab dann schnell eine Linie des Herangehens und für uns eine Möglichkeit, in der *Ferenczi*-Forschung mit diesem gesamten Projekt neue Wege zu gehen, nämlich das „Phänomen Ferenczi“ kulturtheoretisch zu umkreisen und so in vertiefender Weise verstehbar zu machen. Dr. *Nagler* konnte hier auf den Fundus seiner breiten akademischen Studien zurückgreifen.

Das Abitur legte er an der Ernst Reuter Schule in Frankfurt am 9. Juni 1969 ab. Die Schule stand für das Profil ihres Namensgeber (*Ernst Reuter* seit 1912 Mitglied der SPD, 1918 Aufbau der Berliner KPD, später Rückkehr in die SPD, 1931-33 Oberbürgermeister von Magdeburg, in der Nazi-Zeit zweimal im KZ, 1947 gewählter Oberbürgermeister, 1950 bis in sein Todesjahr 1953 regierender Bürgermeister von Berlin). Dieses Gymnasium und die Ereignisse in Frankfurt 1968, der Geist der „Frankfurter Schule“, die Soziologie, Ästhetik und Musik *Adornos* – all das waren für den Abiturienten Einflüsse, die seine Fächerwahl bestimmten, als er an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität zu Frankfurt (WS 1969 – SS 1974) mit dem Studium der Germanistik, Politologie, Pädagogik und parallel dazu am Frankfurter Konservatorium der Musik mit dem Hauptfach Klavier begann. Die Staatsexamina legte er im Sommersemester 1974 mit Auszeichnung ab. Die Diplomarbeit schrieb er über „Sozialpsychologische Theorien der Freudomarxisten über den Marxismus als Beitrag zum Problem des Verhältnisses von Psychoanalyse und Marxismus“ (Nostrifikation durch die Universität Salzburg als Mag. Phil 1986). Vom Wintersemester 1974 begann er dann mit dem Promotionsstudium der Politologie als „Interfakultäres Studium“ (bis SS 1979) der Politikwissenschaften mit Nebenfächern und Seminaren in Soziologie, Psychologie/Sozialpsychologie, Psychoanalyse, Geschichtswissenschaft, Philosophie (u.a. bei *Iring Fetscher*, *Hans Nicklas*, *Eike Henning*, *Dieter Prokop*, *Helga Grebing*, *Dieter Senghaas*, *Walter Euchner*, um nur einige zu nennen). Es war die Zeit, als *Alexander Mitscherlich* das Sigmund-Freud-Institut zur Blüte geführt hatte, *Alfred Lorenzer* und *Klaus Horn* die Psychoanalyse hin zur Soziologie und Sozialpsychologie öffneten, die Studentenbewegung sich immer wieder mit Heftigkeit artikulierte. Ich selbst stand 1977-1979 in genau diesem Milieu und an dieser Universität ebenfalls im Promotionsstudium und war zugleich auch Lehrbeauftragter mit einigen Vorlesungen und Übungen zum Psychodrama und zur heilpädagogischen Psychologie und Psychotherapie, hörte zum Teil bei den gleichen Professoren. Ein dreijähriges Forschungsstipendium ermöglichte *Norbert Nagler* seine Dissertation über „Freud, Freudomarxisten, Kritische Theorie des Subjekts. Problematisierung zentraler Prämissen und der kategorialen Struktur“ im Sommersemester abzuschließen und zu verteidigen. Die Note: *summa cum laude*. Ein eigenartiger Zufall, dass ich im gleichen Semester, im gleichen Haus promovierte.

Nach seiner Promotion begann für *Norbert Nagler* eine Zeit intensiver publizistischer und wissenschaftlicher Arbeit im Bereich Literatur, Musik, Psychoanalyse, Philosophie. Er veröffentlichte umfangreiche Studien zu Schubert, Offenbach, Liszt, Dieter Schnebel, Schönberg, Luigi Nono, Schumann, Bruckner – immer wieder auch neben den musikologischen die psychologischen/tiefenpsychologischen Dimensionen auslotend. Ein Habilitationsprojekt war angedacht. Wir kamen über die Themen „Psychoanalyse und Musik“ und „Hermeneutik der musikalischen Aussagen“ ins Gespräch, da ich gerade über die „Hermeneutik des nicht-sprachlichen Ausdrucks“ arbeitete. Die musiktheoretischen Arbeiten von *Norbert Nagler* – u.a. erschienen in „Musikkonzepte“ – hatten wegen ihrer außergewöhnlichen Differenziertheit und ihres weitgreifenden Ansatzes, der musikalische, philosophische, kulturgeschichtliche, biographische, tiefenpsychologische, pathographische Perspektiven einbezog, meine Aufmerksamkeit geweckt. Hier liegen Studien vor, die es verlohnen würden, in Buchausgaben zusammengeführt zu werden. Seine psychoanalytischen Arbeiten – erschienen in „Psychoanalyse“ und „Texte zur Theorie und Praxis der Psychoanalyse“ – zeigen eine kreativ-kritische Ausrichtung jenseits der Orthodoxie und eine kulturalistische, historisch-politisch reflektierte Qualität, die dazu führen musste, die Psychoanalyse *Freuds*, die freudianische Psychoanalyse über die Wege der ästhetischen und der politischen Dimension zu überschreiten. Seine psychoanalytische Ausbildung durchlief *Norbert Nagler* beim Salzburger Arbeitskreis für Psychoanalyse, dem Österreichischen Arbeitskreis für Psychoanalyse, der mit *Igor Caruso* (dem „roten Grafen“) einen *spiritus rector* hatte, dem die politische Dimension der Psychoanalyse ein Anliegen war und der einen aktiveren Stil als der der Wiener Orthodoxie praktizierte. Schon während *Naglers* psychoanalytischer Ausbildung war *Wilhelm Reich* aufgrund seiner Studien der Beziehungen Austromarxismus/Psychoanalyse für ihn ein Anziehungspunkt. Dr. *Naglers* Lehrtätigkeit an der Universität Salzburg (1984 –1989) über Musiksoziologie, Musikpsychologie, Musikanalyse, sein eigener lebendiger Zugang zur Musik und zum Musizieren hatte für seine psychotherapeutisch-psychoanalytische Arbeit, die er seit 1990 in freier Praxis in Salzburg aufnahm, einen bestimmenden Einfluß. Ich begann damals am „Carl Orff Institut der Hochschule für Musik und darstellende Kunst - Mozarteum Salzburg“ als Gastprofessor zu lehren (philosophische Anthropologie und klinische Entwicklungs- und heilpädagogischen Psychologie bis 1998). Wieder ergaben sich hier über die Jahre vielfältige

Berührungspunkte. In der Auseinandersetzung mit der Integrativen Therapie, ihrem Konzept der „kreativen Medien“ und insbesondere ihrer Neuentdeckung der Leiblichkeit für die *Psychotherapie*, aber auch ihrer politischen und für Humanität engagierten Ausrichtung hatte *Norbert Nagler* einen seinem Suchen und seiner Arbeit kongenialen Weg gefunden, der weit genug war, seine psychoanalytische Identität im psychodynamischen Fundus des Integrativen Verfahrens aufgehoben zu erleben und zugleich Möglichkeiten der Weiterentwicklung und Mitgestaltung zu sehen. Er unternahm persönlich praktische Explorationen in den Bereich der Leibtherapie, der Bewegungs- und Tanztherapie und bereicherte seine psychotherapeutische Praxis durch die Integration dieser Elemente zu einem immer differenzierteren Ansatz komplexer Behandlung.

Auf diesem Weg wurde für ihn *Sandor Ferenczi* eine wichtige Leitfigur, denn der große Ungar hatte in seiner therapeutischen Praxis klinische Sorgfalt, Tiefe der Empathie und Einsatz für seine Patienten in einer den wechselseitigen Respekt und die menschliche Würde ins Zentrum stellende Weise verbunden. Das war es, was *Norbert Nagler* und auch mich an *Ferenczi* faszinierte und uns zu der Arbeit inspirierte, das Lebenswerk des großen Ungarn auszuloten und zu ergründen, nicht um eine neue „Ikone“ der Psychotherapie aufzubauen, dazu sah er die Person *Ferenczis*, die Bedingungen des Zeitgeistes, seine Stärken und Schwächen zu klar. Vielmehr sah er das Wirken und den Weg *Ferenczis* paradigmatisch, als ein Beispiel, das aufzeigt, was Psychotherapie sein könnte, wenn man sich mit seiner ganzen Persönlichkeit einsetzt, seine Arbeit mit Herzenswärme, Takt, Besonnenheit, Vernunft und Mut tut, um einen guten Weg mit seinem Patienten zu finden, der wirklich weiterführt.

Norbert Nagler war ein bescheidener Mann, keiner, dem es darum zu tun war, seine Arbeit in die Öffentlichkeit eines konkurrenzierenden Wissenschaftsbetriebes zu stellen oder in die Auseinandersetzungen des Schulenstreites. Ihm ging es um das Wesentliche: um eine integre und heilsame, um eine integrierende Arbeit mit Menschen.

Der Verlust ist groß, den wir hinnehmen müssen. Tröstlich fand ich den Leitgedanken, den *Hildegund Nagler*, seine Frau, die seine Arbeit stets engagiert unterstützt hat, auf der Traueranzeige den Freunden von *Norbert Nagler* mit einem Text von *Thomas Carlyle* auf den Weg des Abschiednehmens mitgegeben hat:

„Ein guter edler Mensch,
der mit uns gelebt,
kann uns nicht genommen werden,
er läßt eine leuchtende Spur zurück.“

Hilarion G. Petzold aus: *Petzold, H.G.* (2003s): Nachruf Dr. phil. Norbert Nagler.
Integrative Therapie 3-4, 387-390

Zum Tode von Ruth C. Cohn
„Zu wissen, das wir zählen ...“

(*27. August 1912 in Berlin; † 30. Januar 2010 in Düsseldorf)

„Zu wissen, dass wir zählen
mit unserem Leben
mit unserem Lieben
gegen die Kälte
für mich, für Dich, für unsere Welt“
Ruth C. Cohn 1990

Am 30. Januar 2010 ist *Ruth Cohn* in Düsseldorf gestorben. Mit ihr ist eine große Pädagogin und Therapeutin des humanistisch-psychologischen Feldes von uns gegangen, der viele Menschen sehr viel zu verdanken haben. *Ruth Cohn* war 35 Jahre im wissenschaftlichen Beirat der Zeitschrift „Integrative Therapie“ vertreten, seit ihrer Gründung also. Ich habe von ihr in dieser Zeit immer wieder wohlwollende Unterstützung und Ermutigung erhalten, sowohl was die humanistisch-psychologische Orientierung in den Anfangszeiten der Zeitschrift anbelangt, als auch was ihre spätere Entwicklung zu einer stärker methodenübergreifenden integrativen Ausrichtung anbetrifft (*Petzold* 2005x). In diesem Nachruf möchte ich persönliche Erfahrungen und Themen, die mich und diese Zeitschrift mit *Ruth Cohn* verbunden haben, nachgehen.

Ich lernte *Ruth Cohn* 1970 in Växjö, Schweden, in einer von Dr. med. *Erich Franzke* organisierten Weiterbildungsveranstaltung an der dortigen psychiatrischen Klinik kennen, wo sie einen Workshop in ihrer „Themenzentrierten Interaktionalen Methode“ durchführte. *Hanscarl Leuner* lehrte sein „Katathymes Bilderleben“, *Gretel Leutz* leitete den Psychodramakurs, ich bot Psychodrama, Bewegungs- und Gestaltmethoden an (*Petzold* 1970b) – eine der ersten Weiterbildungstagungen in

Europa, in denen die „humanistischen“ und „erlebnisaktivierenden“ Verfahren präsent wurden. Ich hatte von *Ruth Cohn* schon zuvor gehört und sie von mir, denn wir hatten seit 1969 unabhängig voneinander die ersten gestalttherapeutischen Workshops im deutschsprachigen Bereich durchgeführt. *Ruth* brachte dann KollegInnen und MitarbeiterInnen ihrer Gruppe nach Deutschland wie *John Brinley*, *Ruth Ronall*, *Norman Liberman*, *Helga Aschaffenburg*, die ich bei verschiedenen Anlässen kennen lernte. In unserer ersten Begegnung in Vaxjö fanden *Ruth* und ich einen guten Kontakt, vor allen Dingen sahen wir uns im humanitären Engagement für Menschen und für die Verbesserung mitmenschlichen Zusammenlebens und gerechter Weltverhältnisse verbunden. Wir teilten eine besonnene *melioristische* Ausrichtung unserer Aktivitäten. Ich selbst war von den erlebnisaktivierenden Verfahren wie Psychodrama, Gestalt- und Leibtherapie fasziniert, die gemeinhin mit der „Humanistischen Psychologie“ verbunden werden. Wir teilten auch Begegnungen mit *J. L. Moreno*, *F.S. Perls*, *Lore Perls*, *Virginia Satir*. *Ruth* erzählte von ihrer Begeisterung als Kind für Heidi-Bücher (von *Johanna Spyri* 1827-1901 aus den Jahren 1880 und 1881). Ich schenkte ihr die Bände, die ich zufällig aus dem Nachlass einer Verwandten doppelt besaß. Als wir 1972 die ersten Initiativen unternahmen, eine von *Klaus Lumma* initiierte „Deutsche Gesellschaft für Humanistische Psychologie“ auf den Weg zu bringen und auf eine breite Basis zu stellen, lud ich *Ruth Cohn* und *Lore Perls* zur Mitwirkung ein. *Lore* kam zu einer Tagung und *Ruth*, schon in Deutschland an vielen Orten aktiv, wurde Mitglied. Sie verließ diese Gesellschaft aber, wie *Wolf Büntig*, *Hans-Jürgen Walter* und auch ich und viele andere, als dieser Verein von *Klaus Lumma* und seiner Gruppe für die Zwecke seines Kreises instrumentalisiert wurde. *Ruth Cohn* lagen die Verfahren der Humanistischen Psychologie in ihrer ganzen Breite am Herzen. Sie versuchte – ursprünglich in Zürich bei *Medard Boss* als Psychoanalytikerin ausgebildet – Brücken zwischen der Psychoanalyse und den humanistischen Richtungen zu schlagen, was zunächst auch zu gelingen schien. *Anneliese Heigl-Evers*, *Franz Heigl* aus dem Niedersächsischen Landeskrankenhaus Tiefenbrunn, *Annita Ockel*, *Karl-Horst* und *Ilse Wrage* aus Hannover seien als prominente PsychoanalytikerInnen genannt, die sich für den Ansatz von *Ruth Cohn* engagierten. Die erste Begeisterung klang indes ab, als sich *Ruth Cohn* – das ist meine Sicht – nicht vom den psychoanalytischen Kreisen vereinnahmen lassen wollte. *Heigl* und *Heigl-Evers* (vgl. 1972 und die 2. Aufl. 1978) übernahmen in ihr „Göttinger Modell der analytischen

Gruppenpsychotherapie“ Impulse von *Ruth Cohn*, und *Heigl-Evers*' Buch (1994) „Die psychoanalytisch-interaktionelle Methode. Theorie und Praxis“ zeigt schon im Titel die begriffliche Entlehnung. *Ruth* wollte „ihre Sache“ machen, und die lag in der Pädagogik. Als ich 1972 die „Deutsche Gesellschaft für Gestalttherapie“ gründete (später umbenannt in „Deutsche Gesellschaft für Integrative Therapie und Gestalttherapie“), wollte sie nicht eintreten, und sagte mir, sie mache zwar immer wieder Gestalt-Seminare, wolle aber keine Ausbildung anbieten, das würde ich ja schon tun. Als ich dann 1974 mit *Charlotte Bühler* die Gründung der Zeitschrift „Integrative Therapie“ vorbereitete (vgl. den Überblick über dreißig Jahre der Zeitschrift „Integrative Therapie“, *Petzold* 2005x) ging sie sofort für die „Themenzentrierte Interaktion“ ins Board, wie *Lore Perls* für die Gestalttherapie. Beide blieben bis zu ihrem Tod im Herausgeberkreis der Zeitschrift, die ich seit 1975 herausgebe. 1975 war auch das Jahr, in dem ich in Wollhusen in der Schweiz die erste „Europäische Tagung für Gestalttherapie“ organisierte. *Ruth* musste aus gesundheitlichen Gründen plötzlich absagen, schickte aber *Norman Liberman* als Vertretung, und wir fuhren dann ein paar Tage später mit einigen europäischen KollegInnen zu ihr zum „Hasliberg“ und haben sie besucht. Auf dieser Tagung und bei dem Besuch hatte ich die Idee eingebracht, eine „Europäische Gesellschaft für Gestalttherapie“ zu gründen. *Ruth* fand das eine sehr gute Initiative, meinte aber, es müssten sich noch mehr Gestaltvereine in den verschiedenen europäischen Ländern bilden. Das war natürlich richtig, und ich arbeitete daran, die verschiedenen Initiativen zu vernetzen. 1985 kamen dann auf meine Einladung hin VertreterInnen aus elf europäischen Ländern an die „Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit“ an den Beversee, und es konnte die Gesellschaft gegründet werden. *Ruth* sandte wieder *Norman Liberman* als Delegierten, wollte sich aber nicht mit der TZI in einer Gestalt-Gesellschaft engagieren. Ich war seit 1970 mit *George Brown*, dem Begründer der „Confluent Education“, in gutem Kontakt – er kann über viele Jahre mit seiner Frau *Judith* zu unseren Intensivseminaren („Gestalt-Kibbuz“) nach Luka. 1972 hatte ich den Begriff „**Gestaltpädagogik**“ (*Petzold* 1977b) geprägt und unter diesem Begriff *Browns* „Confluent Education“, *Ruth Cohns* TZI und unsere „Integrative Agogik/Pädagogik“, die erlebnisaktivierende Methoden verwandte (*Petzold, Sieper* 1970; 1977), gefasst, also einen Oberbegriff für diese Wege „humanistischer Pädagogik“ zu schaffen versucht. *George* fand das eine gute Idee, und so gaben wir 1977 das Buch „Gestaltpädagogik. Konzepte der integrativen

Erziehung“ heraus (*Petzold, Brown 1977*, vgl. auch *Brown, Petzold, 1978*). *Ruth Cohn* hatte zunächst einen Beitrag für den ersten Band zugesagt, zog diese Zusage aber dann zurück, weil der Band „zu sehr auf die Gestalttherapie“ gerichtet sei. „Gestalt, eine wunderbare Methode, aber das ist eine Sache für Therapeuten. Mein Ansatz ist von Grund auf ein pädagogischer, ist Menschenbildung. George Brown ist ein Schulpädagoge, ein Methodiker, der Gestalttechniken in der Schule als Methoden im Unterricht anwendet“ – so *R. Cohn*. Offensichtlich war zwischen diesen beiden Protagonisten kein wirklicher Bezug. George sagte, er habe „von ihr gehört“. Immerhin empfahl *Ruth* dann *Klaus Vopel*, der den TZI-Beitrag in unserem „Gestaltpädagogik-Buch“ schrieb. Wieder betonte *Ruth* i h r e n Ansatz, den sie weder unter dem psychoanalytischen noch unter dem gestalttherapeutischen Dach sehen wollte. Heute meine ich, sie tat gut daran. Zu *Fritz Perls* hatte sie ein zwiespältiges Verhältnis. „Er war ein brillanter Begleiter von Prozessen, aber mit seinem oft recht ruppigen Stil bin ich überhaupt nicht einverstanden und auch seine Theorien und sein Ansatz greifen oft nicht weit genug. Er hat die Bedeutung der Gruppe nicht verstanden und war an Themen nicht interessiert“ – so meinte *Ruth* in unseren Gesprächen in Växjö. Ich konnte ihr hier zustimmen, sah das ähnlich. Ich monierte bei einem Treffen mit ihr nach dem DAGG Kongress in Ulm 1970, dass ihr Modell zwar die „Gruppe“ und das „Thema“ als wesentliche Größe betont habe, aber „Kontext und Kontinuum“ – so das Modell der Integrativen Therapie von 1970 (*Petzold 1974j*) – zu wenig berücksichtige, und dass sie *Perls* eigentlich noch kritischer mit seinen Theorien sehen müsse. Das ging einige Zeit zwischen uns hin und her und hat sie wohl zur weiteren Ausformulierung ihres Globe-Konzepts angeregt und zu einer noch schärferen Abgrenzung von *Perls*, insbesondere von seinem „Gestaltgebet“, dass ich bei meinem Büchlein „Gestalttherapie und Psychodrama“ (idem 1973c) neben einem *Moreno*-Text und einem *Iljine*-Spruch auf dem Back-Cover abgedruckt hatte – erstmalig in einer deutschen Publikation. In einem Gespräch in New York – ich hatte auf ihr Anraten 1973 einen Workshop bei *Helga Aschaffenburg* und *Abraham Brody* besucht und ihr das Büchlein mitgebracht – meinte sie. „Das hättest Du nicht abdrucken müssen, das ist doch ein schlimmer Text“. Ich hatte „Gebet“ kritisch, aber nicht so gravierend gesehen, ein „*Perls*-Spruch“ eben, aber ich musste ihr da zustimmen. 1974 stellte sie ihre alternative Formel dem *Perls*-Text entgegen:

„Ich will tun, was ich tu. Ich bin ich.

Du willst tun, was du tust. Du bist du.

Die Welt ist unsere Aufgabe. Sie entspricht nicht unseren Erwartungen.

Jedoch, wenn wir uns für sie einsetzen, wird sie schön sein.

Wenn nicht, wird sie nicht sein“ (*R. Cohn* 1974, 164).

Ruth sah das als eine „politische“ Position, die mir aber aus dem Blickwinkel der „kritischen Theorie“ (*Horkheimer, Adorno, Habermas, Bourdieu*) zu wenig „politisch“ war und auch das Intersubjektivitätsproblem im Gestalt-Gebet von *Perls* nicht löste. Hier liegt bei mir ein anderes Politikverständnis zugrunde als das der Humanistischen Psychologie, das ich bei der „Third Force Psychology“ schon früh kritisiert hatte (*Petzold* 1977q).

Zweifelsohne war *Ruth Cohn* politisch motiviert, wie sie in einem Interview zu ihrem 80. Geburtstag ausführt:

„Meine ursprüngliche Idee war politisch motiviert - man müsste etwas gegen nationalsozialistisches Denken erreichen. Natürlich kann man nicht alle erreichen, aber die Lehrer und Schüler, das müsste man. Der Ansatz war sehr pädagogisch, aber meine Motivation war stark politisch. (...)“ (1992).

Ich hatte in Auseinandersetzung mit und im Bezug auf *W. Benjamin, P. Bourdieu, M. Foucault, J. Habermas* und *N. Luhmann* und in sanfter Kritik von *Ruths* Konzept (*Petzold* 1978c, 36f./2003a/117f.) in einen stärkeren Anschluss an die europäische Tradition philosophisch-politischen Denkens das „Ko-respondenz-Modell“ (*Petzold* 1978c) entwickelt, das in ein einem ganz anderem Diskurs stand als dem der „Humanistischen Psychologie“, nämlich in der Tradition „melioristischen Denkens“ (*Henry Dunant, Georges Elliot, Lester Frank Ward, George Herbert Mead, Max Horkheimer* u.a.), der französischen Kulturkritik (*Janet, Politzer, Merleau-Ponty, Bourdieu* u. a.) und der russischen „kulturtheoretischen Schule“ (*Vygotskij, Lurija, Leont'ew*), die jede auf ihrer Weise wesentliche Impulse zum Verstehen von „Weltverhältnissen“ geben (vgl. *Petzold* 2009d, f). Diese Traditionen waren *Ruth Cohn* offenbar nicht vertraut. Im Grundimpetus lagen wir aber auf ganz ähnlicher Linie. *Cohn* beschreibt, wie sie – Mitte der sechziger Jahre – ihren Ansatz gleichsam im Traum fand:

„Auch der Globe kam sofort rein, mein Bewusstsein, dass das Umfeld nicht das kleine Umfeld hier ist, sondern es geht in die Geschichte zurück und in die Zukunft hinein. Mit der Zeit wurde das Globeprinzip viel philosophischer, viel weitergehender. Heute brauche ich das ja nicht mehr zu erklären, da jeder weiß, dass der Globe einen Einfluss auf uns hat.“ (Cohn 1992).

In ihren frühen Modellen hatte sie allerdings den „Globe“ noch nicht um das Dreieck gezeichnet, auch den Begriff in Publikationen noch nicht verwendet, wohl aber schon die Idee der Eingebundenheit in einen großen Zusammenhang gehabt. In Ihrem Werk 1975 ist sie hier noch nicht so klar wie in *Cohn/Farau* (1984). „Dynamisches Balancieren ist ein Kerngedanke der TZI. Damit ist gemeint, innerhalb des existentiellen Paradoxons (biologische Einheit und zugleich sozial-kosmischer Anteil zu sein), immer wieder die Balance herzustellen: Balance zwischen den Ich-, Wir-, Es-Faktoren der Gruppe ...“ (Cohn 1975, 161). Ich kommentierte das: „Der Kontext – von Cohn zwar in ihrem theoretischen Ansatz im Begriff des ‚Globus‘, der das Ich-Wir-Es-Dreieck umschließt, durchaus gesehen, wenn auch meines Erachtens zu eng interpretiert – wird im Ko-respondenzmodell voll einbezogen, so dass man von einem ‚dynamischen Viereck‘ sprechen könnte ...“ (Petzold 1978c, 36), das den „Konvoi“, d. h. das soziale Netzwerk, das „Wir-Feld“, die „Polylade in der Zeit und in der Situation, d. h. in Kontext/Kontinuum einbezieht mit seinen relevanten, durch **Probleme**, **Ressourcen** und **Potentiale** bestimmten Entwicklungsaufgaben und die mit ihnen verbundenen individuellen und kollektiven Themen, die ko-respondierend in ausbalancierter Weise bearbeitet werden müssen, etwa in der Balance Du ↔ Ich, Wir ↔ Du ↔ Wir ↔ Thema, Thema ↔ Ich usw. Vielfältigen Balancierungen sind notwendig und möglich“ (Petzold 1982c, 5).

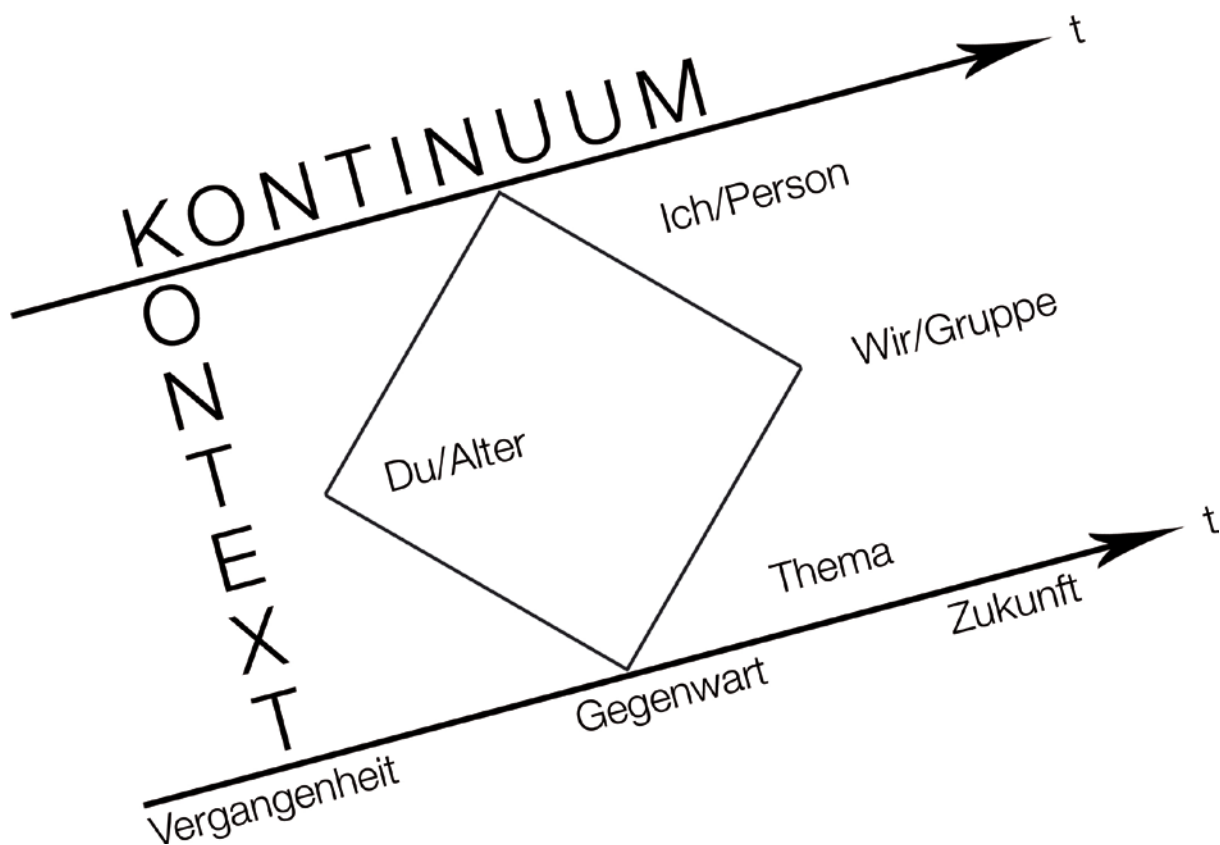


Abb. 1: „Der Mensch mit seinen relevanten Mitmenschen im Kontext/Kontinuum. 'Balancierende Prozesse' der 'Person' (Selbst/Ich/Identität) und ihres 'Konvois' in der Lebensspanne: 1. Du/Alter ↔ 2. Person/Subjekt ↔ 3. Wir/Gruppe ↔ 4. den relevanten Themen (Petzold 1982c, 5)

Das Thema des „dynamischen Balancierens“ vitaler Einflussgrößen, das bei *Ruth Cohn* so wesentlich ist, war mir aus anderen Quellen vertraut, nämlich durch *Jürgen Habermas* (1969) in seinem Diskursmodell und seiner Identitätstheorie, die *Lothar Krappmann* (1969) in eigenständiger Weise weiterentwickelte und auch mein Theoretisieren angeregt hat (Petzold 1978c). *Krappmann* formulierte für das Subjekt in der Sozialwelt: "Was erwartet wird, ist also ein Balanceakt: eine Identität aufzubauen, die scheinbar den sozialen Erwartungen voll entspricht, aber in dem Bewusstsein, in Wahrheit die Erwartungen doch nicht erfüllen zu können." (*Krappmann* 1969, S. 72). In meiner Identitätstheorie nahm ich ein dialektisches *Balancieren* der verschiedenen Verhaltensattributionen (Fremd- und Selbstattributionen) im identitätsstiftenden Sozialisationsgeschehen an. „Das Ergebnis dieser Dialektik im Sozialisationsprozess ist eine je spezifische, in beständigen konnektivierenden und balancierenden Konstitutionsprozessen stehende flexible, transversale Identität“ (Petzold 2001p, 35). Der Sache nach findet sich ein solches Denken bei *G. H. Mead* und *E. Goffman*. In der spätmodernen

Gesellschaft mit ihren vielfältigen Einflüssen müssen beständig „**dynamische Balancierungen**“ vom Subjekt und natürlich auch von Helfern und Lehrern im psychosozialen und pädagogischen Praxishandeln vorgenommen werden. In der pädagogischen Arbeit konnte ihr Ansatz deshalb sehr fruchtbar werden – in der Schulpädagogik wie in der Erwachsenenbildung. Hier ist ihr Denken sehr anregend. *Ruth Cohns* Konzeptualisieren ließe sich also nach vielen Seiten vernetzen, denn ihre Theorie und Praxeologie ist vielfältig anschluss- und entwicklungsfähig. Darin liegt eine Stärke. TZI ist mit *Ruth Cohns* Modell und Denken auch in schulenübergreifender Weise befruchtend und kann für viele Richtungen Impulse geben, wie für das „Göttinger Modell der Psychoanalyse“ geschehen. Als ein weiteres Beispiel sei aus der Integrativen Therapie die Praxis der Ausbildung von LehrtherapeutInnen genannt. Da ist das „*dynamische Balancieren*“ ein Prinzip, das in der Themengestaltung und -bearbeitung selbst angewandt werden kann. Wenn man *Ruth* bei der Arbeit sah, konnte man beobachten, dass sie solche Balancierungen beständig auf mehreren Ebenen mit einer hohen, intuitiven Kunstfertigkeit vornahm. Das entsprach auch meiner Arbeitsweise, das fand ich in hohem Masse anregend und hier finden sich Gemeinsamkeiten in der Handhabung von Prozessualität im „Diskursmodell“ (*Habermas*), im „Ko-respondenzmodell“ (*Petzold*) und in der TZI (*Cohn*), denen nachzugehen sich lohnen würde.

Wir haben derartiges thematisches Balancieren etwa in der „**Lehr-therapie**“ bei der Ausbildung von Therapeuten eingesetzt, indem eine thematische Linie auf das „**Lehren**“ (1) gerichtet wird: *Was gilt es zu lehren und zu lernen, um therapeutische Kompetenz und Performanz zu entwickeln?* Eine zweite thematische Linie ist auf das „**Therapieren**“ (2) gerichtet: *Was gilt es an biographischen Belastungen und Schädigungen durchzuarbeiten und zu heilen in der Persönlichkeit des angehenden Therapeuten durch seine Lehrtherapie?* Eine dritte Linie ist auf die Entwicklung einer „**persönlichen Lebensbewältigung und Lebenskunst**“ (3) zentriert: *„Was gilt es an alltagspraktischen Kompetenzen und Performanzen zu entwickeln, damit das Leben ‚ein Meisterstück‘ (Montaigne) wird?* Eine vierte Linie kann auf die Grundprofession (Psychologin, Ärztin etc.) der angehenden Therapeutin, die Förderung von „**Professionalität**“ (4) gerichtet sein: *„Was gilt es bei der Grundprofession an Kompetenzen, Performanzen und sozialem Engagement zu entwickeln? Es ist wesentlich für die „Vorbildfunktion“ (Imitationsmodell) und die*

„Ausbildnerkompetenz/-performanz“ sowie für die persönliche und professionelle „Identität“ von LehrtherapeutInnen, dass alle vier thematischen Linien in ausgewogener, „**dynamischer Balancierung**“ bearbeitet werden (Petzold, Leitner et al. 2009). Das ist eine Ebene. Sie kann durch das „TZI-Modell mit dem Globe“ als einer zweiten Ebene bzw. mit dem integrativen „Kontext-Kontinuum-Modell“ unterfangen werden und dann ist eine Balancierung zwischen diesen beiden Ebenen erforderlich, wie insgesamt bei Mehrebenenmodellen, etwa bei *Triplexreflexionen*, die für Supervisionsprozesse wichtig sind (Kuhn 1995; Petzold 1998a,/2007a, 132).

Meine kritischen Anmerkungen zum „Globe“ und zu der meines Erachtens nicht sehr prägnanten politischen Orientierung der TZI bei *Ruth Cohn* taten der Wertschätzung ihres Modells für mich keinen Abbruch. Sie motivierten *Ruth* überdies, ihre Position zu präzisieren. 1981 schrieb sie mit *Annita Ockel* einen immer noch beachtenswerten Beitrag zu meinem Sammelband „Widerstand - ein strittiges Konzept der Psychotherapie“ (Petzold 1981c), in dem sie das Widerstandskonzept der TZI darstellte und als Reaktion auf unseren leichten Dissens dann ihre Idee einer „Gesellschaftstherapie“ entwickelte: „*Das Konzept des Widerstands in der Themenzentrierten Interaktion. Vom psychoanalytischen Konzept des Widerstands über das TZI-Konzept der Störung zum Ansatz einer Gesellschaftstherapie*“. Im Bezug auf den „Globe“ wird sie in der Folge noch deutlicher: „... wir müssen uns mit den Einwirkungen des Globe auf uns und unsere Einwirkung auf ihn beschäftigen. Sonst sind wir wie ein Kapitän, der zwar sein Schiff kennt, sich jedoch um die Meeres-, Wind- und geographischen Situationsbedingungen nicht kümmert“. Und dann findet sie zu dem berühmten Satz: „Wer den Globe nicht kennt, den frisst er“ (Farau, Cohn, 1984, 355).

Das Globe Konzept klärte sich erst allmählich. Ich hatte ihr 1978 meinen Aufsatz über das Ko-respondenzmodell (Petzold 1978c) gesandt – als Beiratsmitglied der Zeitschrift „Integrative Therapie“ hatte *Ruth Cohn* ihn ohnehin erhalten. In diesem Text (ibid. S. 37) war meine schon 1970c und 1974j veröffentlichte Graphik abgebildet, verbunden mit einem anderen Weg, „Themen“ prozessual zu bearbeiten in einem nichtlinearen, dynamischen Prozessmodell, in dem sich in Konsens-Dissens-Ko-respondenzen Positionen organisieren (idem 1978c, 42ff./2003a, 125ff.).

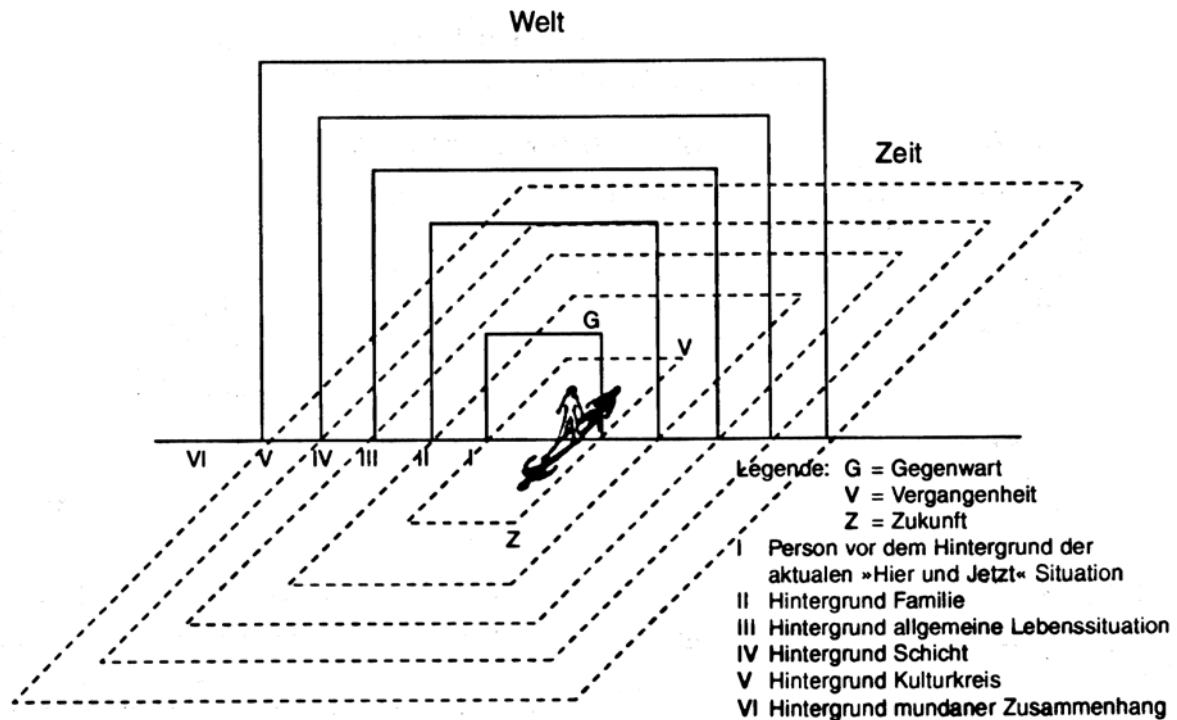


Abb. 2: Kontext/Kontinuum, Chronotopos – Die spatiotemporale Sicht der INTEGRATIVEN THERAPIE (Petzold 1970 in: 1974j, 316)

Diese Graphik hatte eine andere Ausrichtung als *Cohns* ursprüngliche Pyramiden-Darstellung ihrer vier Wirkelemente: **Ich, Es** [der Begriff stand damals für „Thema“], **Wir, Kontext**. Aber die beiden Modelle, so denke ich, ergänzen sich gut. *Ruth Cohn* machte ihre Darstellung wie folgt deutlich:

"Ich überlegte, dass diese vier Punkte jede Gruppe symbolisieren; das heißt, dass es keine Gruppe gibt, die nicht durch diese vier Punkte definiert wird. Jedoch nirgends - weder in unseren Gruppen noch in der Literatur - fand ich diese Definition der Gruppe. Wichtig aber war mir vor allem die im Traum konzipierte Gleichzeitigkeit der Pyramide, was bedeutet, dass die vier Punkte gleich wichtig sind. Und mit dieser Gleichzeitigkeit von Ich-Wir-Es und Globe war die Gruppenführung mit TZI definiert (...). Ich veränderte danach das Symbol der Pyramide in ein Dreieck in der Kugel, weil diese Figur optisch deutlicher ist" (*Cohn, Farau* 1984, S. 343f.).



Das Modell wurde von ihr in unterschiedlicher Weise immer aufs Neue in praxeologische Kontexte gestellt (Cohn 1993) und von ihren MitarbeiterInnen und SchülerInnen vielfach ausgefaltet. Im Kern ist es ein recht umfassendes Modell für eine „angewandte Menschlichkeit“.

Obleich unsere Konzeptualisierungen unterschiedlich waren, sah und sehe ich in den Ansätzen viele, sich ergänzende, wichtige Berührungspunkte. Ruth waren meine Überlegungen „oft zu akademisch“, wie sie sagte (mit den praktischen Teilen hatte sie sich nicht befasst). Sie selbst hatte zu bestehenden sozialwissenschaftlichen Theorien (akademischen könnte man auch sagen) wenig Anschluss gesucht und eine deutliche, praxeologische Ausrichtung, die auf die Arbeit in konkreten Gruppen ausgerichtet und damit vom methodischen Ansatz auf das zentriert war, was die Teilnehmer unmittelbar und bewusstseinsnah tangiert. Schaffer und Galinsky (1977, 292) kommentieren das: „Typischer Weise sind es eher unmittelbare Elemente ... die zu vorrangigen Aspekten des Globus werden.“ Cohn spricht vom „Umfeld, das die Gruppe beeinflusst und von ihr beeinflusst wird – also die Umgebung im nächsten und weitesten Sinn (= der Globe)“ (Farau/Cohn 1984, 343), wobei die Einflusssphäre einer Gruppe sich in der Regel auf den Mikrorahmen beschränkt. Aber dahinter stehen für sie „kosmologische“ Perspektiven, wenn sie schreibt: „Der Globe weitet sich zum Kosmos aus; denn alles hängt mit allem zusammen, wann und wo es auch geschah, geschieht und geschehen wird. (...) Wir müssen uns mit den Einwirkungen des Globe beschäftigen“ (ibid.). Das Globe-Konzept war und ist in der Diskussion. Cohn hat verschiedentlich versucht, es zu vertiefen: im Seminarkontext (Cohn 1988) oder in ihrer Stellungnahme zu Günther Hoppes (1994) Aufsatz „Misch Dich ein! Greif ein! Ein drittes Postulat für die TZI?“ mit einem Brief, den sie titelte: „Verantworte Dein Tun und dein Lassen - persönlich und gesellschaftlich. Offener Brief an Günter Hoppe“ (Cohn 1994). Das Thema ist offen geblieben, bis heute. Ich meinte in meinem Beitrag zu diesem Diskurs, dass der Anspruch einer „Gesellschaftstherapie“ für einen psychotherapeutischen und pädagogischen Ansatz

zu hoch gegriffen sei, und ich formulierte das (idem 1994b) in dem TZI-Band von *Standhardt, R., Löhmer, C.* (1994): „Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit“ mit dem Beitrag: „Mut zur Bescheidenheit“, forderte zugleich aber politische Aktivität über das psychotherapeutische und pädagogische Feld hinaus. *Ruth* schrieb hierzu keinen „offenen Brief“, aber wir hatten zu diesem Thema einen fortlaufenden, respektvollen, wertschätzenden Austausch (*Cohn, Petzold* 1985), der uns in manchen Fragen allerdings nicht zu einem Konsens brachte. Die sechziger Jahre in Paris – *M. Foucault, G. Deleuze, P. Bourdieu*, aber auch *Gabriel Marcel, Paul Ricœur* u. a. – das wurde mir deutlich, hatten mich mehr geprägt als die humanistisch-psychologischen Diskurse, die ich Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre in den USA erlebte. *Ruth Cohn* gehörte dieser geistigen Welt mehr zu, war von ihr mehr geprägt als ich. Das wurde auch in einem Gespräch deutlich, dass ich 1985 anlässlich des zehnjährigen Bestehens unserer Zeitschrift am Hasliberg mit ihr führte: „Über die Bedeutung des Politischen und Kosmischen für mein Denken – ein Gespräch“ (*Cohn, Petzold* 1985). In diesem für *Cohns* Denken wichtigen Text werden unsere zahlreichen Konvergenzen und einige kleine Divergenzen deutlich, wie etwa die, dass man Politik eben auch auf der Ebene des konkret Politischen betreiben müsse, nicht nur auf der Ebene der Erfahrung. Beides braucht es: „TZI war von Anfang an für mich politisch, ja kosmisch determiniert. Ich hatte das nur noch nicht so gesagt. Du hast völlig Recht, die *Rezeption* der Leute war unpolitisch ... aber für mich war die soziale Frage von Anfang an bedeutsam“ (ibid. 268f.). Und dann führt sie aus, dass es ihr darum geht, Leben zu erhalten, Frieden zu fördern aus „Liebe, das tiefste Gefühl der Liebe, die ich in mir für die Menschen und die Welt trage ...“ (ibid. 264). Hier kann man nicht im Dissens sein sondern nur in einem soliden Konsens.

Mit zunehmendem Alter wurden von ihr Schritte in die Richtung einer pantheistischen Mystik gemacht (ibid.271) und auch Schritte zu einer weiteren Politisierung ihres Konzeptes. Ich meine, dass es mit *Hannah Arendt* oder *Walter Benjamin* (*Petzold* 2010f; *Haessig, Petzold* 2006) noch eine vertiefte Fundierung hätte finden können. Auch im Bereich ihrer „Schule“ finden wir hier bislang nur okkasionelle Querverweise (*Schmid* 2008). Diese beiden jüdischen Protagonisten politischen Denkens waren *Ruth Cohn* wahrscheinlich zu weit von ihrem humanistisch-psychologischen Rahmen entfernt. Sie hatte sie, wie sie mir sagte, für Ihren Diskurs nicht ausgewertet. Hier noch mehr Verbindungen herzustellen, könnte fruchtbar werden.

Ruth Cohn kommt zweifelsohne das Verdienst zu, den therapeutischen Verfahren der „humanistischen Psychologie“ in den deutschsprachigen Ländern den Boden bereitet zu haben neben *Gretel Leutz* – sie vertrat *Morenos* Psychodrama –, neben *Rainer Tausch* – er verbreitete den Ansatz von *Carl Rogers* – und neben meinen eigenen Aktivitäten, die in einem Integrationsansatz Leib- bzw. Körpertherapie, Gestalttherapie, Psychodrama mit tiefenpsychologischen und behavioralen Konzepten und Praxen zusammen zu führen trachtete. Für die „humanistische Pädagogik“ hat *Ruth Cohn* neben der gestaltpädagogischen Bewegung eine entscheidende Rolle für die Verbreitung erlebnisaktivierender Verfahren gespielt. Wir haben in der Integrativen Therapie und Integrativen Agogik den **humanistisch-psychologischen** Rahmen überschritten, den **humanitären** indes intensiviert (*Petzold* 2005x, 2009d). Das war auch *Ruth Cohns* Anliegen. Wir haben uns stärker an die europäischen Traditionen gehalten, die ursprünglich auch die Humanistische Psychologie in den USA inspiriert hatten, deren Entwicklungen in Europa indes weitergegangen sind. Ich meine, dass *Ruth Cohn* mit ihrem kreativen Geist ihren Ansatz in dynamischer Weise „themenzentriert“ weiter ausformuliert hätte, gerade was das wichtige Konzept des „Globes“, eines komplexen Verstehens von Menschen und was das humanitäre Engagement anbelangt. Aber die Lebenszeit und die Schaffenskraft von Menschen sind begrenzt, und sie können nur wünschen und hoffen, dass ihr Erbe in ihrem Sinne in würdiger Weise gepflegt und *weiterentwickelt* wird. Das wünsche ich für *Ruth Cohn* und ihr Lebenswerk.

Hilarion G. Petzold

Literatur:

- Brown, G., Petzold, H.G.* (1978): Gefühl und Aktion - Gestaltmethoden im Integrativen Unterricht. Frankfurt: W. Flach Verlag für Humanistische Psychologie.
- Cohn, R. C.* (1974): Die Selbsterfahrungsbewegung: Autismus oder Autonomie?, *Gruppendynamik* 5, 160-171.
- Cohn R. C.* (1975): Von der Psychoanalyse zur themenzentrierten Interaktion. Von der Behandlung einzelner zu einer Pädagogik für alle. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Cohn, R.C.* (1990): Zu wissen dass wir zählen. Gedichte, Poems mit Scherenschnitten von Annemarie Maag. Bern: Zytglogge Verlag.
- Cohn, R.* (1992): Themenzentrierte Interaktion (TZI). Interview mit Ruth Cohn, http://www.teachsam.de/psy/psy_kom/psy_kom_tzi/psy_tzi_txt_1.htm.
- Cohn, R. C.* (1993): Es geht ums Anteilnehmen. Herder: Freiburg i.Br.
- Cohn, R. C.* (1994): Verantworte Dein Tun und dein Lassen - persönlich und gesellschaftlich. Offener Brief an Günter Hoppe, in: *Themenzentrierte Interaktion. Theme-centered Interaction*, 8. Jahrgang, Heft 2, Herbst 1994.
- Cohn, R., Ockel, A.* (1981): Das Konzept des Widerstands in der Themenzentrierten Interaktion. Vom psychoanalytischen Konzept des Widerstands über das TZI-Konzept der Störung zum Ansatz einer Gesellschaftstherapie. In: *Hilarion G. Petzold: Widerstand. Ein strittiges Konzept in der Psychotherapie*. Junfermann: Paderborn.

- Cohn, R., Petzold, H. G. (1985): Über die Bedeutung des Politischen und des Kosmischen in meinem Denken – ein Gespräch. *Integrative Therapie* 3-4, 264-272.
- Farau, A. Cohn, R. (1984): *Gelebte Geschichte der Psychotherapie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Habermas, J. (1969): *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Haessig, H., Petzold, H.G. (2006): Hannah Arendt – Protagonistin einer „politischen Philosophie“, Referenzautorin für eine „politische Therapie“. *Psychologische Medizin* (Österreich) 1, 75-79.
- Heigl-Evers, A. (1972): *Konzepte der analytischen Gruppenpsychotherapie*; 2. neubearb. Aufl. Göttingen: Verlag für Med. Psychologie.
- Heigl-Evers, A. (1994): *Die psychoanalytisch-interaktionelle Methode. Theorie und Praxis*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Hoppe, G. (1994): «Misch Dich ein! Greif ein!» Ein drittes Postulat für die TZI? In: *Cornelia Löhmer, Rüdiger Standhardt* (Hg.): "Zur Tat befreien. Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit" Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- Krappmann, L. (1969): *Soziologische Dimensionen der Identität*. Stuttgart: Klett Cotta
- Kuhn, M. (1995): *Supervision nach themenzentrierter Interaktion*. Werkstattbericht. <http://www.ub.uni-konstanz.de/kops/volltexte/1999/325/html/resstz1.html>
- Petzold, H.G. (1970b): *Some important techniques of psychodrama*. Vidareutbildningskurs i psykiatri. Hrsg. E. Franzke, St. Sigfrid Sjukhus, Växjö.
- Petzold, H.G. (1973a): *Gestalttherapie und Psychodrama*, Kassel: icol.
- Petzold, H.G. (1974j): *Psychotherapie und Körperdynamik*, Paderborn: Junfermann, , 3. Aufl. 1979.
- Petzold, H.G. (1977b): *Gestaltpädagogik*. In: *Petzold, H., Brown, G.I., (1977) 7-13*.
- Petzold, H.G. (1977q): *Humanistische Psychologie - Was ich darunter verstehe*. *DGHP-Nachrichten 1 und Integrative Therapie 2*, 128-141.
- Petzold, H.G. (1978c): *Das Ko-respondenzmodell in der Integrativen Agogik*. *Integrative Therapie 1*, 21-58.
- Petzold, H.G. (1981b): *Widerstand - ein strittiges Konzept der Psychotherapie*, Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G., 1982c. *Entwicklungspsychologie über die Lebensspanne, rekursive Sprach- und Sozialentwicklung als Grundlage einer integrativen Entwicklungspsychotherapie im Lebensverlauf: Life Span Developmental Therapy*. Vortrag auf der Arbeitstagung „Psychomotoric and life span development“, 24. 3. 1982, Interfaculty of Human Movement Sciences, Free University of Amsterdam, Amsterdam.
- Petzold, H.G. (1994b): *Mut zur Bescheidenheit*. In: *Standhardt, R., Löhmer, C. (1994): Zur Tat befreien: Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit*. Mainz: Matthias Grünewald, 161-169.
- Petzold, H.G. (2001p/2004): „Transversale Identität und Identitätsarbeit“. Die Integrative Identitätstheorie als Grundlage für eine entwicklungspsychologisch und sozialisationstheoretisch begründete Persönlichkeitstheorie und Psychotherapie – Perspektiven „klinischer Sozialpsychologie“. Düsseldorf/Hückeswagen, bei [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm) - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 10/2001, Update 2004, *Integrative Therapie 4* (2004) 395-422, 4 (2005) 374-397.
- Petzold, H.G. (2005x): *Übergänge und Identität, Wandlungen im Feld. Ein Rückblick auf 30 Jahre der Zeitschrift „Integrative Therapie“*. Editorial. *Integrative Therapie 4* (2005) 349-373.
- Petzold, H.G. (1998a): *Integrative Supervision, Meta-Consulting und Organisationsentwicklung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften. 2. erw. Aufl. 2007a.
- Petzold, H.G. (2009d): „Macht“, „Supervisorenmacht“ und „potentialorientiertes Engagement“. Überlegungen zu vermiedenen Themen im Feld der Supervision und Therapie verbunden mit einem Plädoyer für eine Kultur „transversaler und säkular-melioristischer Verantwortung“. Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - - *Supervision: Theorie – Praxis – Forschung. Eine interdisziplinäre Internet-Zeitschrift* – 4, 2009.
- Petzold, H.G. (2009f): „Gewissensarbeit und Psychotherapie“. Perspektiven der Integrativen Therapie zu „kritischem Bewusstsein“, „komplexer Achtsamkeit“ und „melioristischer Praxis“. *Integrative Therapie 4*, 443-529.
- Petzold, H. G. (2010f): *Materialien zu „Leib, Sprache, Gemeinschaft, Identität“ und Therapie aus integrativer Sicht – Polylogische Reflexionen, Intertextuelles, Hermeneutica*. In: www.fpi-publikationen.de/polyloge - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäische Akademie für Psychosoziale Gesundheit* 7/2010.

- Petzold, H.G., Brown, G. (1977): Gestaltpädagogik. Konzepte der integrativen Erziehung. München: Pfeiffer.*
- Petzold, H.G., Leitner, T., Sieper, J., Orth, I. (2008). Materialien und Konzepte zu Lehrtherapien und Selbsterfahrung in der Psychotherapie – Perspektiven der Integrativen Therapie Bei: www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit - 24/2008*
- Petzold, H.G., Sieper, J. (1970): Zur Verwendung des Psychodramas in der Erwachsenenbildung, Zeitschrift f. prakt. Psychol. 8, 392-447.*
- Petzold, H.G., Sieper, J. (1977): Quellen und Konzepte der Integrativen Pädagogik. In: Petzold, Brown (1977) 14-36.*
- Schmid, B. (2008): Selbstfindung und Sinn im Beruf und in der Organisation. Mai 2008. <http://www.perspektive-blau.de/artikel/0805c/0805c.htm>*
- Standhardt, R., Löhmer, C. (1994): Zur Tat befreien: Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit. Mainz: Matthias Grünewald. Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit.*
- Hilarion G. Petzold aus:** *Petzold, H. G. (2010): „Zu wissen, dass wir zählen ...“ Zum Tode von Ruth C. Cohn. Integrative Therapie 1, 121-133.*

Nachruf für ALEXANDER LOWEN (*23. 12. 1910 – † 28. 10. 2008)

Alexander Lowen gehört zu den großen Pionieren der Körpertherapie und hat zu ihrer Verbreitung maßgeblich beigetragen. Darin liegt sein herausragendes Verdienst. Er gehörte dem „International Board“ dieser Zeitschrift seit ihrer Gründung 1975 an und war uns stets freundschaftlich verbunden. Er arbeitete mit Beiträgen an meinen ersten Büchern zur Körpertherapie (1974, 1977) mit und hat die körpertherapeutische Bewegung in Europa stets tatkräftig und großmütig unterstützt. Nun ist er mit fast 98 Jahren in seinem Haus in New Canaan, Connecticut gestorben – nach längerer Krankheitszeit, denn er erlitt 2006 einen Schlaganfall. Er hat ein wahrlich hohes Alter erreicht, war bis zu seiner Erkrankung noch aktiv und geistig klar, ein Beispiel für die gesunde, körperbewusste Lebensform, die er stets verkündet hatte. *Lowen* war oftmals Gast am *Fritz Perls* Institut in den Intensivseminaren (Gestaltkibbuzim) auf Dugi Otok 1974 – 1977, z. T. mit seiner Frau *Leslie*, mit seinen Schülern *Bob Lewis*, *Miki Kronold* u. a. 74jährig imponierte er als guter Schwimmer und „vitaler Bursche“, der keine Probleme hatte, bei schwerer See im Motorboot zum Festland zu fahren. Auf den Gestaltkibbuzim war er als beeindruckender Lehrer und Therapeut präsent, der durch seine menschliche Klarheit und Warmherzigkeit beeindruckte. Ich hatte ihn 1970 anlässlich eines Amerikaaufenthalts kennen gelernt, hatte an einigen Seminaren teilgenommen, einige Einzelstunden genommen und war von seiner Haltung und seinem systematischen Vorgehen beeindruckt, so dass ich ihn ans FPI einlud und ihn damit zum ersten Mal als Therapeut und

Therapieausbilder nach Europa brachte. Dieser Kontakt entwickelte sich in fruchtbarer Weise, so dass einige unserer Kolleginnen begannen, seine Ausbildung zu absolvieren, um dann – ermutigt durch uns – die Deutsch-Österreichische Gesellschaft für bioenergetische Analyse“ zu gründen.

Alexander Lowen wurde als erstes Kind der 1900 aus Russland kommenden jüdischen Einwandererfamilie *Löwenstein* in New York geboren. Er war als Trainer ausgebildet und lebenslang sportinteressiert. Er studierte in New York, wo er das City College of New York, mit einem Bachelor in Science and Business und einem LLB der Brooklyn Law School abschloss. Schon in dieser Zeit interessierte er sich für das „body mind problem“.

Lowen war Patient und dann seit 1942 Lehranalysand des späten *Wilhelm Reich* (wie *J. Pierrakos*, *P. Goodman* u. a.). Er folgte *Reich* allerdings nicht in der organomischen Ausrichtung seiner letzten Jahre. Er verband seine Kenntnisse als Sporttrainer mit den bei *Reich* gewonnenen Erfahrungen und der medizinisch-wissenschaftlichen Orientierung, die er durch sein Medizinstudium an der Universität Genf (1951 abgeschlossen) erworben hatte. So entstand sein origineller Ansatz einer übungsorientierten, körperpsychotherapeutischen Methode, mit der er versuchte, die „Persönlichkeit vom Körper und seinen energetischen Prozessen her zu verstehen“ und auf dieser Basis zu behandeln. Von *Reich* übernahm er die Charaktertypologien, ein Erbe, das wir nicht zu teilen vermochten. Aber mit seiner Position, dass die Person der jeweilige Körper sei, hat er für die Mehrzahl der körpertherapeutischen Schulen eine Basis geschaffen. Eine Unterscheidung von organismischem Körper und phänomenalen Körper (phenomenal body, dtsh. Leib) hat er nicht vorgenommen. Er ließ sich in unseren Gesprächen für diese Differenzierung *Merleau-Pontys* nicht erwärmen, denn er betonte – hier ganz Reichianer (wie auch *Perls*) – den Organismus und seine „energetischen Erregungsprozesse“, so verstand er „Leben“, als einheitliche Realität und als Grundlage allen physischen und psychischen Geschehens. Die Summe aller Spannungsmuster bei einer Person konstituierte nach seinem Verständnis ihren Charakter. Hier liegen sicherlich Grenzen seines Ansatzes, die sich aber als erweiterungsfähig erwiesen hatten, denn er hat seiner Bewegung breiten Freiraum gelassen, ohne patriarchalische Bevormundung zu praktizieren, wie es für so manche Schulengründer charakteristisch war. Er ist dabei aber auch seiner Linie treu geblieben, was zu einer Trennung zwischen ihm und dem Mitbegründer der bioenergetischen Analyse, *John*

Pierrakos, führte, als der Freund stärker spirituelle Elemente einzubeziehen begann und seine „core energetics“ entwickelte. *Lowen* war da zu nüchtern. 1976 schrieb er in seinem Buch „Bioenergetics“: „It took me thirty years to reach my heart“ – und er meinte hier kein spirituelles Konzept von Herz. *Lowen* war ein brillianter Autor. Er verstand es, seine Konzepte in einer klaren, allgemein zugänglichen Sprache vorzutragen, so dass seine Bücher eine große, weit über die Psychotherapie hinausgehende Verbreitung fanden. Darunter litt ein wenig die klinische Fachlichkeit, aber er konnte damit seine Bioenergetik und die körpertherapeutische Bewegung voranbringen. Als Redner und Lehrer bereiste er die ganze Welt – Botschafter der Idee der Körpertherapie.

Eine Zusammenstellung seiner Buchveröffentlichungen soll die Breite seiner Themen aufzeigen:

- *The Language of the Body* (1958)
- *Love and Orgasm* (1965)
- *The Betrayal of the Body* (1967)
- *Pleasure* (1970)
- *Bioenergetics* (1976)
- *Depression and the Body: The Biological Basis of Faith and Reality* (1977)
- *The Way to Vibrant Health: A Manual of Bioenergetic Exercises*, Koautorin *Leslie Lowen* (1977)
- *Fear of Life* (1980)
- *Narcissism* (1984)
- *Love, Sex and Your Heart* (1988)
- *The Spirituality of the Body* (1990)
- *Joy* (1995)
- *Honoring the Body: The Autobiography of Alexander Lowen, M.D.* (2004)
- *The Voice of the Body* (2005)

Alexander Lowen hat mit seiner Lebensarbeit einen Beitrag zum Gesamtfeld der Psycho- und Körpertherapie geleistet und war für die Gesundheit breiter Bevölkerungsschichten engagiert, wie sein Lehrer *Wilhelm Reich*, den er stets respektierte und vertrat, auch wenn er ihm nicht in allem folgen konnte. Wir respektieren und ehren *Lowen* als großen Protagonisten der Körpertherapie und als herzlichen Menschen, den wir im Gedächtnis behalten.

Lowen, A., Petzold, A. (1978): Bioenergetik und Alexander Lowen. Ein Interview. *Integrative Therapie* 2, 129-140.

Hilarion G. Petzold

Für die Leitung von EAG und FPI

Der Nachruf erschien *Integrative Therapie* Jg. 2008

Abschließende Bemerkungen gemeinsam mit Ilse Orth und Johanna Sieper

„Darin bin ich nun selbst verliebt, Phaidros, in diese Differenzierungen und Zusammenfassungen, damit ich in der Lage bin zu reden und zu denken und einen anderen für fähig zu halten, das Wirkliche als Eines und Vieles zu sehen ...“ (Sokrates, Phaidros, Plato III 266 A)

Wozu so viel Wissen anhäufen? Aus **LUST AN ERKENNTNIS**, das wurde deutlich gemacht! Und noch aus einem anderen Grunde, der in uns über die Jahre der Wissenssuche wuchs: Aus dem Wunsch, in den großen *Strömen des Denkens der Menschheit*, die die Landschaften der menschlichen Kulturen durchfließen und von denen wir etwas erfahren durften, mitfließen zu können. Die Fülle der *Humankultur*, die wir Menschen über die Hominisation bis heute erschaffen konnten – durch unser Denken und kokreatives Tun –, **ist schön** und lässt uns an der **Schönheit des Menschlichen** teilhaben, was sich in dieser Kulturarbeit und in diesen Schöpfungen der Kultur immer wieder *transzendiert*. Wir wählen diesen Begriff absichtsvoll, denn hier macht er für uns *Sinn*. Vielleicht gewinnen wir selbst ein wenig Schönheit dabei und verlieren etwas von unseren dunklen Seiten¹³⁷. Diese Übersicht über Referenz- und Reverenz-TheoretikerInnen ist unvollständig – wie sollte es anders sein. Es fehlen *Mikhail Bakhtin* (vgl. Bösel 2011), *Jaques Derrida*, *Jürgen Habermas*, *Ludwig Feuerbach*, *Walter Benjamin*, *Ludwig Wittgenstein* (vgl. zu den drei letztgenannten jetzt Petzold 2010f). Die Portraits sind lexikalisch knapp, dennoch hoffen wir, sie machen Lust, in einigen Werken zu lesen, machen „Lust auf Erkenntnis“. Wir hoffen auch, dass dieses ganze Projekt dazu anregt, den Spuren nachzugehen, die das eigene Denken, Fühlen und Wollen, die eigenen mentalen Welten, das eigene „geistige Leben“ geprägt haben (Petzold, Orth, Sieper 2020), um die eigenen „Welt-

Anschauungen“ besser zu verstehen. Nicht nur die großen DenkerInnen sind „Weltanschauer“ (*Chamberlain* 1916 – mit erheblichen Bedenken gegen diesen Autor)! Die Gewichtung von Referenzen wechseln im Verlauf einer „Intellektuellen Biographie“. Für uns ist in den letzten Jahren *Kant* wichtiger geworden (*Petzold, Orth* 2004b), bedeutsam war er schon immer. *Lurija* konnte die lange geschuldete Reverenz erwiesen werden (*Petzold, Michailowa* 2008). *Nietzsche* ist wieder einmal in den Vordergrund getreten (*Petzold, Orth, Sieper* 2000a) – er tut das von Zeit zu Zeit. *Iljine* (*Petzold* 1974II) war immer im Hintergrund. *Simone de Beauvoir* und *Hannah Arendt* haben wir anlässlich der Todesjahre wieder mit großem Gewinn gelesen (*Petzold* 2005r, *Hässig, Petzold*, dieser Text Teil II). *Walter Benjamin* hatten wir zunächst nur im zeitgeschichtlichen Kontext mit *Simone Weil* zu Kenntnis genommen und dann über seine Kunsttheorie, „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ (1935), ein klassischer und vieldiskutierter Text (*Schöttker* 2007). Die editorische Situation des „Passagenwerkes“ (*Benjamin* 1983) ließ uns erst Mitte der 80er Jahre zu einer intensiveren Auseinandersetzung kommen, einer fruchtbaren indes (*Petzold* 2010f). Bei all den genannten AutorInnen mag es verwundern, dass *Spinoza* so im Hintergrund blieb. Man trifft ja immer wieder auf ihn – meist gleichermassen im Hintergrund. Wir hatten stets eine große Bewunderung für sein Werk, an dem sich vieles klären läßt: Fragen der Ethik, wie *Slavoj Žižek* (2005) aufzeigt, oder Fragen des Emotionsproblems, wie *Vygotskij* und *Damasio* es mit ihrer *Spinoza*-Rezeption zeigten, oder das Problem der Körper-Seele-Verhältnisse (*Della Rocca* 1996). Aber all diese Rekurse sind nicht unproblematisch und deshalb haben wir den direkten Bezug vermieden und wahrscheinlich steht hier auch, falls er erfolgen sollte, eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem Spinozismus an (*Garet* 1995; *Bartuschat* 2006). Auch auf die vielen großen Russen, auf die wir immer wieder Bezug nehmen (*Bakounin, Berdjajew, Bielinski, Herzen, Kropotkin, Zenkowskij* u.a), kann hier nicht eingegangen werden (vgl. *Berlin* 1984, auch ihm schulden wir Dank, vgl. *Crowder* 2004; *Ignatieff* 2000). Diese russischen Denker mit ihrer engagierten Gemeinsinnorientierung – ein Denken, das durch Zeiten der Pervertierungen hindurchgegangen ist (wie gefährdet sind doch oft gute Gedanken) – können hoffentlich in Zukunft wieder Anstöße für ein Nachdenken über Menschlichkeit und Menschenliebe aktualisieren, das sich des Gefährdungspotentials bewußt ist, welches den „großen Lösungen für alle“ innewohnt.

Heraklit, Plato, Aristoteles, Seneca, Omar Khayyam, Plotin, Hildegard von Bingen, Erasmus von Rotterdam müssen hier noch einmal genannt werden.

Von den modernen, für die Integrative Therapie relevanten Autoren und AutorInnen würde so macher noch eine monographische Darstellung bzw. ein Kurzportrait verdienen: *G. Bataille, Ch. Darwin*. Dann natürlich *S. de Beauvoir, G. Deleuze, J. Derrida, P. Florenskij, J. Habermas, E. Husserl, C. Lévi-Strauss, G.H. Mead, S. Moscovici, H. Plessner, G. Politzer*. Das eine oder andere wird hier, so hoffe ich, noch angefügt werden können.

Ein jeder möge, wenn er beginnt, sich mit *s e i n e r* „**intellektuellen Biographie**“ auseinanderzusetzen, das anfügen, was für ihn, für *s e i n* Denken und für *s e i n* geistiges Leben wichtig und lebensbestimmend geworden ist und werden könnte. Er hat dann die Chance, diese Biographie für die kommenden Jahre seiner Lebenszeit absichtsvoll anzureichern, indem er sie aktiv gestaltet und mit so manchem der großen Geister *u n s e r e r* Menschheitsgeschichte „ins Gespräch kommt“. Man hat dabei *Z e i t*, wenn man in die *R ä u m e* des Denkens, die Chronotopoi eintritt, die Landschaften des Wissens durchschreitet, und – vielleicht – sich wieder und wieder an einem „*Ort der Weisheit*“ niederläßt, um in *POLYLOGE* einzutreten – **aus Lust auf Erkenntnis**.

„O lieber Pan und ihr anderen Götter alle an diesem Orte, gewährt mir, schön zu werden im Inneren und lasst, was ich aussen besitze, dem Inneren befreundet sein.“ (*Sokrates Phaidros III, 278 E*)

Zusammenfassung: „Lust auf Erkenntnis“ - Polyloge und „Reverenzen“ - Colligierte Materialien zu einer intellektuellen Biographie und zu 45 Jahren „transversaler Suche und kokreativer Konnektivierung“ (1965 – 2010)

Der Beitrag gibt in **Teil I** eine Übersicht über Entwicklungen der Integrativen Therapie, wichtige metatheoretische und theoretische Positionen und Konzepte wie Metahermeneutik, Polylog, Transversalität und über Quellen und Referenzautoren und ihre Disziplinen, die für den Autor als Begründer der Integrativen Therapie persönlich wichtig geworden sind und die für die Integrative Therapie Bedeutung haben oder zumindest doch als Einflüsse auf das Denken ihres Begründers offen gelegt werden sollen. Die Bedeutung des Konzeptes der „Intellektuellen Biographie“ für therapeutische Arbeit und „Arbeit an sich selbst“ wird aufgezeigt, um die LeserInnen und PraktikerInnen des Integrativen Ansatzes anzuregen, *selbst*-bewusst

in eine „transversale Hermeneutik“ zur Auslotung der Entwicklung des eigenen Denkens und der persönlichen „Welt-Anschauungen“ und ihrer Hintergründe einzutreten. In **Teil II** werden Kurzportraits zu Biographien und Werken der wichtigsten ReferenzautorInnen des Integrativen Ansatzes vorgestellt, sowie Einflusslinien zum Integrativen Verfahren aufgezeigt. **Teil III** umfasst einige wichtige Nachrufe.

Schlüsselwörter: Integrative Therapie, Kernkonzepte/Quellen, Transversalität, Polylog, Intellektuelle Biographie Hilarion G. Petzold, Referenzphilosophien und -theorien

Summary: “The Joy of Knowledge” - “Polylogues and Reverences” - Collage Material for an Intellectual Biography and from 45 years of “transversal quest and cocreative connectivity work” (1965 – 2010)

This article offers in **part I** an overview over developments in Integrative Therapy, core positions of its metatheory and theory e.g. metahermeneutics, polylogue, transversality, moreover of sources and reference thinkers with their disciplines that became important to the author as originator of „Integrative Therapy“ and that might be also important to the „Integrative Approach“ as such. Therefore these influences are put into the open sphere. The importance of the concept of the “intellectual biography” for therapy and work with oneself is emphasized, to encourage the reader and the practitioners of the Integrative Approach to become engaged in processes of transversal hermeneutics in order to explore *self* confident one’s own style of thinking and personal “Welt-Anschauungen” and their background. In **Part II** concise biographical portraits of important authors of reference and their ideas as well as their influences on Integrative Therapy are presented. **Part III** contains some important obituaries.

Keywords: Integrative Therapy, Core Concepts/Sources, Transversality, Polylogue, Intellectual Biography Hilarion Petzold, Reference Philosophers and Theoreticians

Anmerkungen:

¹ (Petzold 1969a, 1970d; Petzold, Schmidt 1972; Petzold, Iljine, Schmidt 1972; Petzold, Sieper 1970; Oeltze 1993, 1997; Sieper 1970).

² Séminaire des Trois Saints Hiérarques, Villemoissons u. Institut St. Denis, Paris

³ Petzold 1969c, 1971c, Petzold, Sieper 1970; Sieper 1971

⁴ Zum weit gefassten Bewegungsbegriff des Integrativen Ansatzes vgl., Anmerk. 31 und Petzold 1989h/2003a. Der Term „transgressiv“ (von lt. *transgredi* = überschreiten, übersteigen, übertreten) wird mit Bedacht gewählt, wegen seiner Zwieschlächtigkeit. Der üblichere Begriff „*transgedient*“ (philos. überschreitend, über etwas hinausgehend) entspräche zwar vollauf meiner Intention, „*transgressiv*“ will aber auch – über das positive des „überschreitend-voranbringenden“, fortschrittlichen Moments hinausgehend – die Konnotation der „Übertretung“ mit ins Spiel bringen, denn *Transgressionen* sind prinzipiell „prekär“, sie bergen Gefahren: den Schritt ins Unbekannte, die Grenzverletzung, den Verstoß, den Frevel gar (vgl. engl. und frz. *transgression*). Dies stets mitzubedenken (in der Wissenschaft, der Forschung, der politischen Entscheidungsfindung), die „Folgen nach den Folgen“ zu reflektieren, die Notwendigkeit ethischer Fundierung im Blick zu behalten, das soll mit dem doppeldeutigen Term „*transgressiv*“ signalisiert werden.

⁵ **Spiritualität**, „die durch seinen Glauben begründete und durch seine konkreten Lebensbedingungen ausgeformte geistig-geistliche Orientierung und Lebenspraxis eines Menschen“. Brockhaus Multimedial 2005

⁶ Ricken 1998; Baumgartner, Waldenfels 2001; Scherer 2001.

⁷ vgl. Assmann 2001; Schlögl 1992; Hornung 1995.

⁸ Die heute immer wieder vorgetragene Idee, dass man erst sie eigenen Werte wie die eigene „Muttersprache“ erlernen müsse, um die anderen Sprachen und die andere Wertewelt zu verstehen zu können, ist ein durchaus zu problematisierender Mythos und deshalb auch ein problematisches politisches Argument, wie jeder der mehrsprachig aufgewachsen ist, leicht bestätigen kann.

⁹ Man denke an die Plünderungen und Kirchenschändungen der Kreuzfahrer, besonders an den 4. Kreuzzug (1202- 1204) mit der Eroberung Konstantinopels und der Zerschlagung des byzantinischen Kaiserreiches (Mayer 1995; Runciman 1995 und aus arabischer Sicht Maalouf 1996), man denke die Geschehnisse in Reformation und Gegenreformation, an die Barbareien des Dreißigjährigen Krieges und Religionskriege im Kontext der Hugenottenverfolgung (Brandenburg, Brandenburg 1998; Cassan 1996; Steffe 1989) - und das ist ja nur eine minimale Auswahl aus der blutigen Geschichte aller christlichen Konfessionen und ihrer teilweise höchst dysfunktionalen Handhabung von Werten wie Nächstenliebe und Brüderlichkeit (es reicht ja bis heute nicht einmal zu einer vollumfänglich Interkommunion) neben ihren immensen Leistungen in karitativen und diakonischen Projekten, die natürlich auch in ausgewogener Betrachtung gesehen werden müssen.

¹⁰ Die Paulinischen Unterwerfungsgebote für die Sklaven/Knechte im Sinne des antiken Verständnisses von Knechten und Freien sind bekannt (Eph. 6.5; Titus 2.9; Koll. 2. 22), die Praxis der mittelalterlichen Kirche ebenso, die Versklavung der Indianer im hispanoamerikanischen und brasilianischen Bereich wurde zwar durch den Einfluß der katholischen Kirche 1542 von der spanische Krone und letztlich 1758 von der portugiesischen Krone verboten, weil die Indianer als Menschen anerkannt wurden, aber sie wurden unmittelbar durch schwarzafrikanische Sklaven mit Duldung der Kirche ersetzt (Parish 1989; Schumacher 2001). Heute spielen die Kirchen im Bereich der Verhinderung der massenhaften modernen Sklaverei, z. B. in Südamerika eine durchaus wesentliche Rolle (Bales 2001, 191f), jedoch sollte auch nicht vergessen werden, dass die Allianzen mit dem Großgrundbesitz in diesen Ländern bis in die achtziger Jahre und später währte und die Revolutionäre Theologie und die Befreiungstheologie, die sich als „Anwalte der Armen“ verstand (C. Torres, L. Boff, G. Gutiérrez, Câmara Hélder Pessoa u.a.), seit den sechziger Jahren harte Kämpfe gegen das kirchliche Establishment durchzuführen hatte (am 3.9.1984 verfügte der Vatikan eine Ablehnung der „Theologie der Befreiung“).

¹¹ Als solche sehe ich etwa Freuds psychoanalytisches Thodestriebtheorem oder die gestalttherapeutische Aggressionstheorie an (Petzold 2001d, 2006h).

¹² Mit Bezug zu sozialwissenschaftlichen und klinischen Wissensständen wurden neuerlich Formen „therapeutischer Theologie“ (Möde, Müller 2002; Schmidt 2002) entwickelt. Vgl. auch die Bemühungen um eine „therapeutische Seelsorge“, die ja schon wesentlich älter sind (Schär 1961; Petzold 1972c; Ladenhauf 1988).

¹³ „Mit Bezug auf schon ein bisschen länger zurückliegende Kämpfe im und nach dem Pariser Mai 1968 skizzierten Félix Guattari, Michel Foucault und Gilles Deleuze in verschiedenen (Kon-)Texten Andeutungen eines Konzepts der Transversalität Und die geringe Festlegung, die geringe Ausarbeitung bei Deleuze und Konsorten, die relativ häufige beiläufige Verwendung als Nebenbegriff in deren Begriffslandschaften ist kein Mangel, sondern eröffnet im Gegenteil die Chance, dass Transversalität disponibel wird für eine neue Aufladung“ (Raunig 2004). Der Autor, stellt diese Aufladung „in antiglobalistische Zusammenhänge“ (ibid.).

¹⁴ Ich hatte Anfang der achtziger Jahre, mitten in den Debatten um Postmoderne und Poststrukturalismus in einem internationalen Kontext, dem „International Congress of Therapeutic Communities, Manila, 15-20. November 1981“, in meinem Vortrag den Begriff der „**transversalen Moderne**“ geprägt (Petzold 1981), einer „*Moderne, die sich beständig überschreitet und vernetzt, die unterschiedliche Stile des Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns – über alle Grenzen hinaus – zur Verfügung hat, weil sie sie wahrnehmen und nutzen will, denn sie sind da, weil die Welt als solche, die heute kommunikativ hypervernetzte Welt zumal, diese Vielfalt ist*“ (ibid. 2).

¹⁵ Zur lexikalischen Bedeutung: **Trans | ver | sa | le** - 1 eine Figur durchschneidende Gerade; 2 ein Land durchquerende Eisenbahnstrecke oder Fahrstraße. – Franz.: **transversal, ale**, aux adj. - 1. Qui traverse en coupant perpendiculairement au sens de la longueur (ou de la hauteur). Quitter le boulevard et prendre une rue transversale. 2. GÉO. Le profil transversal résulte de l'abaissement des versants par l'ablation des débris. 3. PHYS. La langue est constituée d'une charpente ostéofibreuse, qui comporte l'os hyoïde et deux membranes fibreuses, l'une verticale (le septum médian), l'autre transversale (la membrane hypo-glossienne), sur lesquelles viennent se réunir les dix-sept muscles qui assurent à la langue sa grande mobilité. 4. SOC. compétence transversale: Savoir-agir complexe fondé sur la mobilisation et l'utilisation efficaces d'un ensemble de ressources. Vgl. auch Anmerk. 13.

¹⁶ Iljine, Petzold, Sieper 1990/1967; Petzold 1994a, 2002b.

¹⁷ **trans|ver|sal** <Adj.> [mlat. transversalis, zu lat. Transversus = quer liegend, adj. 2. Part. von: transvertere = hinüberwenden, aus: trans = hinüber u. vertere = drehen, wenden] („Fachspr.): *quer*

verlaufend, schräg; senkrecht zur Hauptachse od. Richtung der Ausbreitung [stehend, schwingend]. Duden - Deutsches Universalwörterbuch, 5. Aufl. Mannheim 2003 [CD-ROM] Vg. Anmerk. 10. – Der Begriff **transversalité**, **Transversalität**, wurde von uns seit Mitte der sechziger Jahre gebraucht und steht in unserem Ansatz für einen spezifischen Stil des Konzeptualisierens und Handelns (Petzold 1988n, 1993a), der bis in die klinische Praxis Bedeutung hat, in der „ein hohes Maß an Flexibilität, Fähigkeiten zu lateralem, transversalem, integrativem Denken“ (idem 1988, 447) verlangt wird.. Er fand durch das Konzept einer „transversalen Vernunft“ von *Wolfgang Welsch* (1995) im deutschsprachigen Bereich einige Beachtung.

¹⁸ *Realität* ist das kognitiv begriffene/begreifbare von Gegebenheiten wie sie uns als Resultat phänomenologisch-hermeneutischer Prozesse zugänglich werden. *Wirklichkeit* kann auch noch die diesen Prozessen entfließenden Qualitäten menschlicher Gestaltung, gewirkter Poiesis, enthalten.

¹⁹ Ich spreche deshalb auch in der Regel von einer „Metahermeneutischen Triplexreflexion“ (Petzold 1994a, 1998a), obgleich das Modell vier Ebenen hat, die vierte aber im Sinne meines Modells Komplexen Bewusstseins (idem 1991a) areflexiv bzw. hyperreflexiv ist.

²⁰ Zur „Integrativen Feldtheorie“, die einen „kampanalen“ Feldbegriff (von lt. *campus*, mhd. *Kamp*: Feldstück, Flur, Garten also ein dem Lebendigen verbundenen, ökologischen, nicht physikalistischen Feldbegriff) entwickelt hat, u.a. *Lewin* (1917, seine frühe Arbeit über Kriegslandschaft) und *Bourdieu* verbindend (*Bourdieu* 1980) vergleiche *Petzold, Ebert, Sieper* (1999/2001). Ich definiere: „**Feld** - wir sprechen auch von einem in sich in Mikro-, Meso-, Makrobereiche gestaffelten **Kontext/-Kontinuum** - ist aus sozioökologischer, sozioökonomischer und sozialkonstruktiver Perspektive ein von gesellschaftlichen *Gruppen/Gruppierungen* wahrgenommener, in ihren Interaktionen definierter, interpretierter, bewerteter, mit kollektiven Kognitionen, Emotionen, Volitionen und Handlungen erfüllter Raum (sozial, ökologisch, ökonomisch, physikalisch und metaphorisch auffaßbar, dabei immer temporal). Gruppen, die sich wechselseitig beeinflussen, miteinander koalieren, wettstreiten oder kämpfen, konstituieren ihn im historischen Prozess (*Berlin* 1998). Dieser Raum stellt ein *dynamisches Ganzes* dar, dessen – zumeist unscharfe, gelegentlich scharfe – Grenzen und Macht- und Einflusssphären als zentralen oder peripheren *Sektoren/Arealen* im Feld ko-respondierend in Konsens-Dissens-Prozessen ausgehandelt oder durch Kampf und Strategien der Gewalt bestimmt wurden, d. h. aus Prozessen der **Felddynamik** hervorgehen. Ein *Feld* mit den in ihm befindlichen Menschen, Gruppen, Organisationen und Institutionen ist damit als ein umgrenzter Lebens-, Aufgaben- und Sinnbereich innerhalb umliegender oder übergeordneter Felder im Gesamtkontext der Gesellschaft zu sehen, ein kampanales Gesamt von Sektoren/Arealen, dass durch unspezifische und spezifische, in multiplen Kausalbeziehungen stehende „Feldkräfte“ gekennzeichnet ist: affordances und constraints (vgl. *Gibson* 1979), ökonomisches, symbolisches, kulturelles **Kapital** (vgl. *Bourdieu* 1980), **Diskurse** und Dispositive der Macht (vgl. *Foucault* 1978 a,b), Netzwerkdynamiken mit ihren kollektiven Kognitionen, Emotionen, Volitionen (social worlds, vgl. *Hass, Petzold* 1999; *Moscovici* 1984), im kollektiven Gedächtnis aufgehobene Vergangenheitsbelastungen, Gegenwartskrisen, Zukunftschancen.

Feldbedingungen und Feldprozesse konstituieren in Form intentionaler und fungierender sozialisatorischer Interaktionen und Narrationen sowie durch Wirkungen von ökologischen Bedingungen sowie von formellen und informellen Sozialisationsagenturen das Sozialisationsklima und prägen die Sozialisationsprozesse von Individuen und Gruppen als „produktiv realitätsverarbeitenden Subjekten“ (*Hurrelmann* 1995, 69).

Ein Feld wird e x t e r n a l bestimmt durch die Attribution von spezifischen und unspezifischen Identitätsmerkmalen (von „harten“ oder „weichen“ Territorialgrenzen und Sektorenmarkierungen, von Werten und Normen, von Problemen, Ressourcen und Potentialen, von Informationen und Diskursen) aus angrenzenden oder übergeordneten Feldern. Es wird weiterhin i n t e r n a l bestimmt durch Territorialorientierung, Segregations-, Hermetisierungs-, aber auch durch Expansions- und Konkurrenz Tendenzen, durch fachliche Konzepte, Werte und Normen, durch Probleme, Ressourcen [u.a. Kapital] und Potentiale, durch Informationen und Wissensbestände, Diskurse und Kapitalströme, die im Feld und seinen zentralen und peripheren Sektoren [vgl. 2.3.6] selbst vorhanden und wirksam sind und mit dem Ziel seiner *Stabilisierung* und seines *Wachstums* genutzt werden oder zum Tragen kommen (durch Kommunikations- und Aufgabenspezifität, Ressourcenvorrat, Produktangebot, Handel und Austausch nach innen und außen). In einem Feld können Untergrundkräfte aus seiner Tiefenstruktur, laterale Kräfte von seinen Rändern und attraktoriale Kräfte aus seinem Zukunftsraum wirksam werden. Die *Synergie* der vielfältigen externalen und internalen Einflüsse und Austauschprozesse, ihre differentielle und integrierende Konnektivierung in der *kollektiven Identitätsarbeit des Feldes im Kontinuum* durch Dekonstruktionen, Bricolage, Navigation, durch Diskurse, Narrationen, Reflexionen, Metareflexionen, durch Macht- und Wahrheitsspiele (*Foucault* 1998) konstituieren in fortwährenden Emergenzen **Feldidentität im Prozess**. Gelingende

Feldprozesse - überlegt und legitimiert gesteuerte und spontane, selbstorganisierende - bestimmen in ihrer kokreativen Interaktion mit den Einwirkungen aus umliegenden und übergeordneten Feldern transversale, sich beständig überschreitende **Feldentwicklungen**" (Petzold 1999r, vgl. Müller, Petzold 1999).

²¹ Vgl. meine Theateraphorismen, die zu den wichtigeren meiner Schriften gehören 1982g, 13ff.

²² Bakhtin 1981, 1986; Rowan, Cooper 1999; Bell, Gardiner 1998.

²³ In einer von mir (1988t) entwickelten Systematik für Kulturarbeit, Psychotherapie, Supervision und Metaconsulting (idem 1998a, 27; Petzold, Ebert, Sieper 1999) differenziere ich wie folgt:

- **Monodisziplinarität**, in der die Disziplinen voneinander isoliert Probleme bearbeiten; sie wird überschritten in

- **Multidisziplinarität**, in welcher die Disziplinen bzw. ihre Vertreter in einfacher Juxtaposition an einem Thema arbeiten und Ergebnisse austauschen;

- **Interdisziplinarität** geht darüber hinaus, wenn die Disziplinen aus ihrem spezifischen Fundus heraus sich im Bezug auf ein Thema koordinieren (round table model), d.h. ihre Möglichkeiten differenziell einsetzen und miteinander kooperieren.

- **Transdisziplinarität** indes ermöglicht einen Grad der *Ko-respondenz* der Beteiligten, eine Dichte der *Konnektivierung* (1998a, 131, 176) disziplinspezifischer Erfahrungen, Wissensbeständen und Praxen, eine Bereitschaft aufeinander zu hören, eigene Positionen zu hinterfragen oder zurückzustellen und voneinander zu lernen, so dass neue, die vorgängigen Eigenheiten der Disziplinen und Positionen der Fachvertreter *transgredierende* Erkenntnisse und Methodologien *emergieren*, denn *Emergenz* wird bei der Vernetzung komplexer Systeme (ibid. 41, 240) durch den Zusammenfluss von Informationen, Kompetenzen und Performanzen, im *Konflux* kokreativer Zusammenarbeit als „Synergieeffekt“ möglich (ibid. 132, 267f, 318).

²⁴ Zur integrativen Sozialisationstheorie vgl. Müller, Petzold (1999).

²⁵ „Was klagen wir über das Wesen der Natur? Sie hat sich doch gütig gezeigt. Das Leben ist lang, wenn du es zu gebrauchen verstehst.“

²⁶ Im Integrativen Ansatz haben wir ein *differentielles Verständnis* von „**Integration**“ entwickelt:

1. können „multiple Konnektivierungen“ von differenten Konzepten und Praxeologien, von prägnanten und geschlossenen Diskursen (zumeist Makrodiskursen) allein durch das Moment der Vernetzung zu Integrationen führen. Wir sprechen dann von „**schwachen Integrationen**“, auch von „collagierten Integrationen“ oder von „*panoramaartigen Synthesen*“ (Ricœur) als *Heuristiken*, *Collagierungen*, *Bricolagen* und *konzeptuellen Näherungen*, die weiterführende Erkenntnisse und Entwicklungen fördern.

2. können durch systematische, *intentionale Konstruktionsarbeit*, durch elaborierte Zusammenfassungen, dialektische Zusammenführungen *Überschreitungen* zu neuen, übergreifenden *Synthesen* möglich werden. Wir sprechen von „**starke Integrationen**“ des Typus I – auch „dialektische Integrationen“ genannt, wenn eine dialektische Arbeitsweise vorherrscht.

3. kann es bei einer hohen Dichte von Verbindungen in polyzentrischen Netzen durch spontane, *fungierende Selbstorganisation* – ohne intentionale Steuerung – *Emergenzen* (Krohn; Küppers 1990) kommen, die zu *übergeordneten Modellen und Prinzipien* führen und Vorhandenes in wirklich neuer Weise überschreiten. Wir sprechen hier von „**starken Integrationen**“ des Typus II oder auch von „emergenten Integrationen“.

Alle drei Integrationsformen sind wichtig und können auch synergetisch zum tragen kommen (idem 2002a,b)

²⁷ **Vitale Evidenz** entsteht durch das Zusammenwirken von leiblichem Erleben, emotionaler Erfahrung und rationaler Einsicht in zwischenmenschlicher Bezogenheit und kontextuellem Bezug (Petzold 1993a/2003a, 633, 694f, 751).

²⁸ Mattern 1996, 104ff. und siehe unten Teil II Artikel Ricœur.

²⁹ Vgl. den „erweiterten Bewegungsbegriff“ des Integrativen Ansatzes (Petzold 1993a, 1344), der leiblich gesehen wird und auf der individuellen wie auf der kollektiven Ebene motorische Lokomotion, emotionale Bewegtheit, *mouvement of thoughts*, *social movements* und ästhetisch-gestaltende Aktion umfasst (ähnlich übrigens in der Konzeption der „movements“ bei *Georg Iwanowitsch Gurdijeff*). Der integrative Begriff der „Bewegung“ greift bewusst auch die soziale Konnotation auf etwa im Sinne der bekannten Formulierung des sozialdemokratischen Theoretikers *Eduard Bernstein* der zu den Zielen der Arbeiterbewegung meinte, es gehe nicht um ein visionäres „Endziel“: „Dieses Ziel, was immer es sei, ist mir gar nichts, die Bewegung alles“, in: *Die Neue Zeit* I, (1897/98) 556.

³⁰ Brühlmann-Jecklin, Petzold 2004; Kahn, Antonucci 1980.

³¹ Vgl. Petzold, H.G., Orth, I., 2004a: Sinn, Sinnerfahrung, Lebenssinn in Psychologie und Psychotherapie. 2 Bde., Bielefeld: Aisthesis.

³² Berlin 1984, 1998; Fried 2004; Ricœur 2000.

³³ Als ich 1967 über die Lektüre von *Hobbes* „Leviathan“ auf das Werk des französischen Staatstheoretikers und Philosophen *Jean Bodin* (*1529 - † 1596) stieß (*Moreau-Reibel* 1933), faszinierte mich sowohl sein Begriff der „Souveränität“, auf den *Hobbes* ja z. T. rekurrierte (*King* 1974), als auch seine 1593 verfasste religionsphilosophische Spätschrift „Colloquium heptaplomeres de rerum sublimium arcanis abditio“, die einen Polylog zwischen den Vertretern von sechs verschiedenen Religionen und einem Religionslosen beschreibt (*Petzold* 2005ü). Bei *Bodin* entstand die Idee des alle Macht auf sich vereinenden Herrschers, der als „Souverain“ Garant des Friedens war, als „pouvoir neutre“, als neutrale, nur dem göttlichen und natürlichen Recht verpflichtete Macht alle Geschicke lenkte. Im demokratischen Modell in der Folge von *John Locke*, der den *bürgerlich-liberalen Verfassungsstaat* mit den Grundwerten der individueller Freiheit und kollektiver Gleichheit forderte, wird dann das Volk über den repräsentativen Parlamentarismus der Souverän. Ich hatte in meiner Theorie der „persönlichen Souveränität“ (*Petzold, Orth* 1998a) argumentiert, dass das Volk als Souverän nur ein tragfähiges Modell bieten kann, wenn die Bürger selbst über ein gutes Maß an „persönlicher Souveränität“ verfügen. Und auch der *Kantsche* Weltbürgergedanke verlangt eine solche Qualität der „Kosmopoliten“ (*Derrida* 1997), die durch die gewachsene Fähigkeit zur Exzentrizität/Hyperexzentrizität in der Lage sein müssen, in polylogischen Ko-responsenden ein permanentes „Handeln um Grenzen“ zu realisieren und eine Perspektive des Weltinteresses im Auge zu haben (*Habermas* 2005b).

³⁴ Siehe Definition Anmerk 4.

³⁵ Vgl. *Ricœur* (2000/2004) und 2002.

³⁶ Vgl. **Tech|nik**, die; -, -en [nlat. Technica = Kunstwesen; Anweisung zur Ausübung einer Kunst od. Wissenschaft, zu nlat. technicus < griech. Technikós = kunstvoll; sachverständig, fachmännisch, zu: téchne = Handwerk, Kunst(werk, -fertigkeit); Wissenschaft], Duden - Deutsches Universalwörterbuch, 5. Aufl. Mannheim 2003 [CD-ROM].

³⁷ Das erscheint mir viel wichtiger als seine Urbild- und Typenlehre oder andere umstrittene inhaltliche Fragen, an denen der Zahn der Zeit durchaus nagen darf. *Bakhtin* hat in seinem tragischer Weise zerstörten Buch über den „Bildungsroman“, von dem uns nur Fragmente vorliegen, den Ansatz des komplexen Erfassens und Verstehens bei *Goethe* sehr prägnant beschrieben: „The ability to see time, and to read time, in the spacial whole of the world and, on the other hand, to perceive the filling of space not as an immobile background, a given theat is completed once and for all, but as an emerging whole, an event ...“ (*Bakhtin* 2004, 25).

³⁸ Man denke an die bemerkenswerte Stelle in „Dichtung und Wahrheit“, wo *Goethe* seinen Weg der Verarbeitung von Lebenswirklichkeit aufzeigt, „nämlich dasjenige, was mich erfreute und quälte, oder sonst beschäftigte, in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir abzuschließen.“

³⁹ Die „fatalen bürgerlichen Verhältnisse“ hatte er schon im „Werther“ gesehen (24.12. 1771), wo er auch den Begriff der „bürgerlichen Gesellschaft“ verwendet. *Lukács* (1964, 53ff.) hat in seinem Werther-Kapitel zu Recht darauf hingewiesen: „Die Tiefe und Vielseitigkeit in der Problemstellung das jungen Goethe beruht darauf, dass er den Gegensatz zwischen Persönlichkeit und bürgerlicher Gesellschaft ... sieht“ und zwar nicht nur zeitgebunden, sondern „in Bezug auf die bürgerliche Gesellschaft im allgemeinen.“

⁴⁰ *Petzold* 1971, 1983e; *Neuenschwander* 2006; *Orth* 1993.

⁴¹ vgl. *Albert* 1972; *Orth* 1993; *Petzold* 1983e.

⁴² *Ijine, Petzold, Sieper* 1990/1967; *Orth, Petzold* 1993c; *Petzold* 1999q; *Sieper, Petzold* 2001b; *Haessig* 2005

⁴³ So sah es der Mathematiker, Philosoph, Schriftsteller und langjährige Schachweltmeister [1894-1920] *Emanuel Lasker* (1919), an dessen Partien (und an vielen anderen) mein Vater mich ab und an erprobte. Er und seine Brüder waren große Schachspieler, die ganze Nächte im Spiel verbrachten. Da gab es für mich viel zu lernen – wenn man als Kind auf beide Seiten gehen kann und den Fachdiskussionen der umstehenden „Experten“ nach der Partie zuhört. Schach macht „Lust am Denken“ - die Tarrasch-Lasker-Partie von 1916, Berlin, nachzuspielen (mal ohne *Tarrachs* beliebte spanische Eröffnung und mit dem fulminanten Schluss *Laskers*), ein Genuss in 23 Zügen - nicht ganz ohne Mühen, aber ...

⁴⁴ Vgl. jetzt z. B. das Tree of Science Modell, Science Museum of Virginia, <http://www.smv.org/Education/treesci.html>.

⁴⁵ *Petzold* 1988n, 1992a, 2002b, 2003a, 65 und 396.

⁴⁶ *Orth, Petzold* 2000, *Petzold* 2001a, 2003a, Einführung.

⁴⁷ *Petzold, van Beek, van der Hoek* (1994).

⁴⁸ Ich habe hier auf die Theorien zu „kollektiven mentalen Repräsentationen“ von *Serge Moscovici* (1961; 2001) zurückgegriffen, die ich entsprechend erweitert und ihre Verbindung zu den „persönlichen mentalen Repräsentationen“ unterstrichen habe:

»**Komplexe soziale Repräsentationen** – auch „**kollektiv-mentale Repräsentationen**“ genannt - sind Sets kollektiver Kognitionen, Emotionen und Volitionen mit ihren Mustern des Reflektierens bzw. Metareflektierens in polylogischen Diskursen bzw. Ko-responsenzen und mit ihren Performanzen, d.h. Umsetzungen in konkretes Verhalten und Handeln. Soziale Welten als *intermentale* Wirklichkeiten entstehen aus *geteilten Sichtweisen* auf die Welt und sie bilden geteilte Sichtweisen auf die Welt. Sie schließen Menschen zu Gesprächs-, Erzähl- und damit zu Interpretations- und Handlungsgemeinschaften zusammen und werden aber zugleich durch solche Zusammenschlüsse gebildet und perpetuiert – rekursive Prozesse, in denen soziale Repräsentationen zum Tragen kommen, die wiederum zugleich narrative Prozesse *kollektiver Hermeneutik* prägen, aber auch in ihnen gebildet werden. - In dem, was sozial repräsentiert wird, sind immer die jeweiligen Ökologien der Kommunikationen und Handlungen (*Kontextdimension*) zusammen mit den vollzogenen bzw. vollziehbaren Handlungssequenzen mit repräsentiert, und es verschränken sich auf diese Weise Aktional-Szenisches und Diskursiv-Symbolisches im zeitlichen Ablauf (*Kontinuumsdimension*). Es handelt sich *nicht* nur um eine repräsentationale Verbindung von Bild und Sprache, es geht um Filme, besser noch: dramatische Abläufe als Szenenfolgen oder - etwas futuristisch, aber mental schon real - , um *sequentielle Hologramme*, in denen alles Wahrnehmbare und auch alles Vorstellbare anwesend ist. Verstehensprozesse erfordern deshalb (*Petzold* 1992a, 901) eine diskursive und eine aktionale Hermeneutik in Kontext/Kontinuum, die Vielfalt konnektiviert und Bekanntes mit Unbekanntem verbindet und vertraut macht.«

» **Komplexe persönliche Repräsentationen** – auch **subjektiv-mentale Repräsentationen** genannt - sind die für einen Menschen charakteristischen, lebensgeschichtlich in *Enkulturation* bzw. *Sozialisation* interaktiv erworbenen, d. h. emotional bewerteten (*valuation*), kognitiv eingeschätzten (*appraisal*) und dann verkörperten Bilder und Aufzeichnungen über die Welt. Es sind eingeleibte, erlebniserfüllte „mentale Filme“, „serielle Hologramme“ über „mich-Selbst“, über die „Anderen“, über „Ich-Selbst-mit-Anderen-in-der-Welt“, die die Persönlichkeit des Subjekts bestimmen, seine *intramentale* Welt ausmachen. Es handelt sich um die „subjektiven Theorien“ mit ihren kognitiven, emotionalen, volitiven Aspekten, die sich in interaktiven Prozessen „*komplexen Lernens*“ über die gesamte Lebensspanne hin verändern und von den „kollektiv-mentalen **Repräsentationen**“ (vom Intermentalen der Primärgruppe, des sozialen Umfeldes, der Kultur) nachhaltig imprägniert sind und dem Menschen als Lebens-/Überlebenswissen, *Kompetenzen* für ein konsistentes Handeln in seinen Lebenslagen, d. h. für *Performanzen* zur Verfügung stehen.« (*Petzold* 2000h, 2003b).

⁴⁹ Dieser Term TOM bezeichnet die Fähigkeit, sich vorstellen zu können, was im „*mind*“ eines Anderen vor sich geht. Die „Emergenz“ der TOM ist der große Quantensprung auf dem *WEG* der Hominiden durch die Evolution – darüber sind sich Evolutionsbiologen, -psychologen und -philosophen heute einig (*Buss* 1999; *Kennair* 2004; *Petzold, Orth* 2004b). Es geht also nicht nur um höchst differenzierte Vorstellungen über den „mind“ von anderen – in komplexen sozialen Situationen, in Mehrpersonensettings auch über die „minds“ von anderen – zu entwickeln, sondern auch um die Fähigkeit, Vorstellungen über Vorstellungen, Metarepräsentationen, auch „Metarepräsentationen meiner selbst“, hervorzubringen, die die bildgebenden Verfahren der Neurowissenschaften sogar aufzeigen können (*Fletscher* et al. 1995; *Voegely* et al. 2001).

⁵⁰ SINN entsteht in den vielfältigen Brechungen des „*Lichtes der Erkenntnis*“ in den vielfältigen Prismen der Erkenntnismöglichkeiten, führt zu einer Pluralität – Sinne: auf kollektiver Ebene *S i n n e*, wie sie Kulturen, Künste, Wissenschaften bereitstellen und auf individueller Ebene *Sinne*, wie sie die Einzigartigkeit jedes Menschenwesens hervorbringt. Beides ermöglicht damit die polyprismatische Vielfalt von Sinn, *Sinnen* (vgl. *Petzold, Orth* 2005). *Sinn muss ein vielfältiger* sein, da das Leben vielfältig ist, und deshalb sind auch eine Vielfalt von *Sinnen* und Bedeutungen möglich – gute und böse. Im folgenden seien einige Bestimmungen aus dem pluralen Bedeutungsfeld „SINN“ zusammengestellt:

Sinn ist das Produkt von Emergenzen eines funktionsfähigen Gehirns.

S i n n ist gleichermaßen das Produkt von Emergenzen in gesellschaftlichen kollektiven Interpretationsprozessen der Kulturarbeit, er entspringt unendlichen *Dialogen* und *Polylogen*. *S i n n* wurzelt in Zusammenhängen (*Luhmann*), in der *erlebten Relationalität*, in der evolutionär ausgebildeten Intentionalität des Leibes, d. h. seiner sinnhaften Orientierung auf die Welt.

Sinn des Lebens ist das Leben selbst, das eigene, leibhaftig gelebte, wie das Leben überhaupt (*Nietzsche*), weil es alle Möglichkeiten des *Sinnes*, *u n s e r e s* Sinnes birgt.

Sinn ist das Erleben einer Stimmigkeit, die das ganze Menschenwesen erfasst und es zufrieden, sicher und hell macht, ein „heller Sinn“, der zu einer „*Freude am Lebendigen*“ führt und in dem alle Möglichkeiten des Glücks liegen.

Sinn kann aber auch dunkle, perfide, infame, perverse Qualitäten haben, Unsinn, Irrsinn, Pseudosinn, Widersinn, Abersinn implizieren und diese dürfen nicht verleugnet werden, sondern erfordern

Wachsamkeit der eigenen Natur gegenüber, Auseinandersetzung und das Wollen, dem „dunklen Sinn“ keinen Spielraum zu geben (vgl. *Petzold* 2001 k, repr. in *Petzold, Orth* 2005).

⁵¹ *Bauer et al.* 1991, *Bergman* 1991, *Clark* 1990, *de Man* 1989, *Hitchcock* 1993.

⁵² *Gogotišvili, Gurevic* 1992; *Brandist, Tihanov* 2000; *Holquist* 1990; *Marková* 2003; *Makhlin* 1997.

⁵³ Vgl. Anmerk. 50.

⁵⁴ *Florenskij* 1988; *Petzold* 1967 II e.

⁵⁵ vgl. *Gratieux* 1939; *Iljine* 1933; *Bird, Jakim* 2002.

⁵⁶ 1. Richtziel: Förderung personaler Kompetenz und Performanz, 2. Förderung sozialer Kompetenz und Performanz, 3. Förderung professioneller Kompetenz und Performanz (*Petzold, Sieper* 1972; *Petzold, Orth, Sieper* 2002b; *Petzold, Sieper, Schay* 2005), 4. Richtziel: Förderung von sozialem Engagement.

⁵⁷ *Petzold, Orth, Sieper* 1995a, b; 2002a, b; 2005; *Petzold, Sieper* 1970, 1977, 2003a,b 2005; *Petzold, Orth* 1985, 1990, 2005.

⁵⁸ Wir (*Heinl, Orth, Petzold, Sieper*) erhielten jeweils für unsere Beiträge zur Psychotherapie und Therapieausbildung, für die Entwicklung der Integrativen Therapie und der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit das Bundesverdienstkreuz (*Oeltze* 1993; *Sieper* 2005a, b).

⁵⁹ „Wege zum Menschen: Ein Projekt vergleichender Psychotherapie. Dokumentation über führende Psychotherapeuten und ihre Arbeit“ (*Petzold, Pongratz* 1984). Leitfiguren aller bedeutenden Verfahren - so weit sie noch lebten - die Begründer und Mitbegründer (*Alexandra Adler, Karlfried Graf Dürckheim-Montmartin, Frederik Kanfer, Alexander Lowen, Zerka Moreno, Lore Perls, Carl Rogers, Virginia Satir* usw.) - wurden in ihrer Arbeit und bei einem Interview gefilmt und in zwei wissenschaftlichen Begleitbänden wurde das jeweilige Verfahren monographisch von einem Experten der jeweiligen Schule dargestellt anhand des Rasters meines Metamodells des „**Tree of Science**“ (*Petzold* 1971, 1975h; 1992a/2003a, vgl. 2005).

⁶⁰ Vgl. *Petzold* 1965, 1982d, f, 1985a, d, u, 1986f, 1990 v, y, 2003j, 2004a, 2005a, 2005d, 2006f; *Petzold, Marcel* 1976; *Petzold, Müller* 2005; *Spiegel-Rösing, Petzold* 1984; *Varevics, Petzold* 2005. Eine besondere Rolle spielten hier die Initiativen von *Paul Benedek* und Prof. Dr. *Erika Horn*, die mit dem Bildungshaus Mariatrost eine Plattform für helfende und pflegende Berufe geschaffen haben, durch die meine Ideen weitergegeben werden konnten.

⁶¹ *Petzold* 1965, 2004a, *Petzold, Sieper* 1970; *Petzold, Geibel [Ch. Petzold]* 1972; *Petzold, Bubolz* 1976, *Petzold* 1985a, 2004a, 2005a.

⁶² Siehe in 2002h und 2003b.

⁶³ Die Theorie der komplexen „**kollektiv-mentalen** bzw. **sozialen Repräsentationen**“ muss immer mit der der „**subjektiv-mentalen** bzw. **persönlichen Repräsentationen**“ verbunden betrachtet werden und vice versa.

⁶⁴ z.B. *Lewin* in *Petzold* 1980j, 1981e, 2001k; *Nietzsche* in *Petzold, Orth, Sieper* 2000, die russischen Quellen in *Sieper* 2001, *Moscovici* in *Petzold* 2002g usw., antike Quellen z. B. *Heraklit, Seneca, Marc Aurel* in *Petzold* 2001m und 2004l; *Müller, Petzold* 2004.

⁶⁵ Pfeile als Verweisungen beziehen sich auf dieses Lexikon.

⁶⁶ Man gewinnt zuweilen den Eindruck, dass „Follower“ die Gelegenheit nutzen konnten, ihre „Gurus“ in das Werk zu schmuggeln. So findet man *L. Orr*, den Begründer des „Rebirthing“, der eher in eine Lexikon für Psychosekte gehört (*Petzold* 1994i). Protagonisten der Aufstellungsarbeit in der Wirtschaft, ohne jeden klinischen Hintergrund tauchen da auf. Was sollen die in einem Lexikon für Psychotherapie, wo doch so manch wirklich wichtige ProtagonistInnen fehlen, kann man sich da fragen? Etliche Texte sind hagiographisch und negieren oder verschweigen böse Fakten, etwa die der zweifelhaften akademischen Karriere von *B. Bettelheim*.

⁶⁷ Vgl. meine Arbeiten zur Methodik des Psychodramas oder zu den „kreativen Medien“: *Petzold* 1972a, 1973c), zu spezifischen Populationen: Suchtkranke (*Petzold, Schay, Ebert* 2004, *Petzold, Schay, Scheiblich* 2005), psychiatrische, geriatrische PatientInnen, Kinder (*Petzold, Bubolz* 1979; *Petzold, Ramin* 1987).

⁶⁸ Vgl. *Petzold* 1985a, 1993c, 1994j, 2004a, 2005a; *Petzold, Müller* 2004, 2005.

⁶⁹ Vgl. *Petzold* 1986b; *Petzold, Josić, Erhardt* 2005; *Petzold, Wolf et al.* 2000, 2002.

⁷⁰ Vgl. *Laireiter* 1999, 2002; *Petzold, Steffan* 1999a, b, *Petzold* 2005s; *Rønnestad, Orlinsky* 2005; *Sjøberg* 2005.

⁷¹ Vgl. *Petzold* 1990o, 1998a, *Petzold, Schigl et al.* 2003; *Petzold, Müller* 2005.

⁷² Im Hintergrund – und deshalb verweise ich auf sie in einer Fußnote, nicht etwa weil sie unwichtig wären, im Gegenteil, aber weil sie ein sehr spezialisierter Hintergrund sind *und meine Privatheit*, meinem privatesten Weg zugehörig – stehen die Wüstenväter, der Areopagite, Irenäus von Lyon, Origenes, die Kapadokier, Hilarion von Gaza, mein Namenspatron, Hilarius von Poitiers, Isaak von

Niniveh, Maximos Homologetes, Johannes Klimakos, Romanos Melodos, Gregorios von Palamas, die Hesychasten und Starzen mit ihrer profunden, weil apophatischen Ontologie (*Petzold* 1969 II d), der Differenziertheit ihrer Anthropologie (idem 1971 IIa), der Weite ihrer Kosmologie (idem 1967 II a) und den Überschreitungen ihrer Mystik (*Petzold* 1972 IIa), aber auch mit der *Praxis ihrer Menschenliebe* (idem 1966II d). Der **Schönheit** und **Tiefe** ihres Denkens und ihrer Poesie/Hymnologie verdanke ich viel.

⁷³ „Ist nicht das Pflanzen von Bäumen etwas Schönes und das Pflügen des Ackers oder das Pflegen der Reben ... weil die Seele bei ihnen eine besondere Muße hat, über etwas nachzudenken und über Dinge zu sinnen ... solche Arbeiten, die den Körper nicht überanstrengen, hindern die Seele nicht, sich höheren Dingen zuzuwenden ...“, so der Philosoph *Musonius* (ed. *Nickel* 1994, 514). - „Man darf von der Seele nicht zuviel verlangen und muß ihr auch Muße gewähren, die für sie Nahrung und Kräftigung ist. Wanderungen in freier Natur muß man unternehmen, damit sich die Seele unter freiem Himmel und in frischer Luft kräftige und sich aufrichte“ (*Seneca*, de tranquillitate animi VII, 8).

⁷⁴ So schreibt *Cicero* in *De senectute* (1998, 73): „von den Freuden das Ackerbaus, an denen ich unglaubliches Vergnügen finde; sie werden einerseits in keiner Weise durch das Alter behindert und kommen andererseits, wie mir scheint, dem Leben eines Weisen am nächsten.“

⁷⁵ Schon dem jungen Menschen müssen Tugenden vermittelt werden, die er über sein Leben hin zu kultivieren trachten sollte: Hochachtung (*gong*), Vertrauen (*xin*), Gerechtigkeit, Gerechtigkeitsinn (*yi*), *kuan*, Verzeihen, *min*, Klugheit, Fürsorge (*hui*), Weisheit (*zhi*), *xiao*, Ehrerbietung, *di*, Wertschätzung usw. (*Franke* 1965; *Moritz* 1990; *Kuhn* 1991).

⁷⁶ Es kann und soll hier nicht um Details meiner Lektüre gehen. Ich habe von Kindheit an begeistert gelesen, wo immer möglich, die Originale, gemäß der von meinem Vater gerne zitierten *Maxime des Ennius* (239 v. Chr. - 169 v. Chr.): „So viele Sprachen man spricht, so viele Herzen hat man“. Die deutschsprachige Literatur – Poesie und Prosa - wurde uns zu Hause und in einem sehr guten Deutschunterricht sehr umfassend vermittelt (poetische Lieblingsspeisen: die Droste, Hölderlin, Celan, Rilke). Die russische (vgl. Anmerk. 77) und die französische Literatur hatte es mir besonders angetan (die spanische kam vor dreißig Jahren dazu) und wurde und wird von mir über die klassische AutorInnen hinaus bis in die Gegenwart verfolgt. Von den Franzosen standen auf der Speisekarte im Haus meiner französischen Wahleltern, der „École de Lignière“ (2002h), u.a. *Baudelaire*, *Claudel*, *Verlaine*, *Rimbaud*, *Valéry*, *Artaud*, *Beckett*, *Villon* (*F. de Montcorbier* - die Übersetzung von *Paul Zech* neben dem Original, eine spannende Sache). Ich beschäftigte mich mit *Rabelais* (mir durch *Bakhtin* vertieft erschlossen), *M. de Montaigne* (die „Essays“ ein Brevier für Therapeuten), mit *Donatien Alphonse François Marquis de Sade* – u.a. wegen seiner Theateraufführungen mit *Patienten* (*Petzold*, *Schmidt* 1972), aber auch wegen der Diskussion bei *Blanchot*, *Barthes*, *Bataille*, *Adorno*, *Foucault*. Wichtig waren mir *Stendhal* (für Psychotherapeuten sehr beachtenswert durch seine psychologischen Beobachtungen und Selbstbeobachtungen „De l’amour“ 1822 und „Souvenirs d’égotisme“ 1832/92), *Balzac* (die *Comédie Humaine* zum Verstehen unserer Spezies, „Espèces sociales“, immer noch sehr anregend), *de Maupassant* („Der Horla“ präfiguriert die Geschichte seines Wahnsinns), *Mallarmé*, seine sprachlichen Klangwelten, Mehrdeutigkeiten, die zu einer vielperspektivischen literarischen „Partitur“ führten, haben mir für die rezeptive Poesietherapie viel gebracht, geht es bei ihm doch darum, die Leser zu aktivieren, denn oft konstituiert sich erst im Prozess des Nachvollziehens „Sinn“. »L’après-midi d’un faune« [1876] und »Variations sur un sujet« [1895/96] habe ich wahrhaft goutiert. *Mallarmé* führt dann unmittelbar zu *André Gide*, diesem Herold der persönlichen Souveränität gegen jede geistige Bevormundung, gegen jeden Index. Gegen die „Caves du Vatican“ [1914] steht der „acte gratuit“ mit einer Authentizität, die jeder geistigen Falschmünzerei [vgl. „Les faux-monnayeurs“ 1925] Paroli bietet. Der Leser muss mitdenken, mitschöpfen. *Proust* muss absolut herausgestellt werden, denn er ist für eine „mnestische Phänomenologie“, die Evokation von Atmosphären, für biographisch arbeitende Therapeutinnen unverzichtbar. - *Genet*, *Le Clézio*, *N’Diaye*, *Sagan*, *Houellebecq* (alles kein „Muss“ bien sur, aber ...). Von den Spaniern: die „Soledades“ des *de Góngora y Argote*, *Gómez de Quevedo y Villegas* (besonders seine Lyrik). Für den Welttheatergedanken waren mir natürlich *Calderon de La Barca* und *Lope F. de Vega* wichtig (*Petzold* 1982o). Von *de Unamuno y Jugo* haben mich seine existentialistischen Töne, sein „Tragisches Lebensgefühl“ in „Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos“ besonders angesprochen; *García Lorca*, *Arrabal* und natürlich die Südamerikaner: *J. L. Borges* „Der schwarze Spiegel“ 1935, die Gedichtbände „Lob des Schattens“ 1969, „Los conjurados“ 1985 und sein berühmtes Gedicht „Augenblicke“, mit dem ich mich voll identifizieren kann, *O. Paz*, *I. Allende*, *G. García Márquez* („Chronik eines angekündigten Todes“), *R. Darío* und *Ernesto Cardenal* – um wichtige zu erwähnen. Von den Portugiesen kamen hinzu *Fernando António Nogueira de Seabra Pessoa* (sein Experiment selbstständiger poetischer Personen, die er aus sich freisetzte – ein *Bakhtinisches* Projekt), der Arzt *Antonio Lobo Antunes* (für Traumatherapeuten Pflichtlektüre, er zeichnet die Folgen des Salazar-Regimes, kollektive

Traumatisierung „Handbuch der Inquisitoren“ 1996, „Portugals strahlende Größe“ 1997, „Anweisungen an die Krokodile“ 1999) u.a. – das alles sind 25 Jahre Ferienlektüre in La Palma auf meiner Finca. Und es gibt noch so viele, die zu nennen wären: *Kafka, Musil, Pirandello, Elias Canetti* - mein Lieblingsmachttheoretiker ... „Die Befristeten“, daran denke ich immer wieder -, *Milovan Djilas, Yukio Mishima, James Joyce, Virginia Woolf, Ingeborg Bachmann* ... was wären wir, wäre ich, ohne die Literatur?

⁷⁷ Von der russischen Literatur sind für die Psychotherapie viele der großen russischen Autoren relevant. Erwähnt seien nur einige, die mich mit ihren Themen besonders beschäftigt haben: Die Düsternis des späten (von *Schopenhauer* beeinflussten) *I. S. Turgenjew, I. A. Gontscharow* Versinken in *Oblomowschtschina*, im Nichtstun (die „Langsamkeit“ wurde schon früher entdeckt als von *Naldoln*), *Gogol* grotesk und dämonisch mit „*Zapiski sumassedsego*“ [1835 „Aufzeichnungen eines Wahnsinnigen“] und die bedeutende Novelle „*Sinel*“ [1842 „Der Mantel“] über das „Mitleid“, von der man lernen sollte – die „Toten Seelen“ natürlich -, all das hilft „Menschenarbeitern“, TherapeutInnen die Seelen zu verstehen. Die Symbolisten und *A. P. Tschechow* mit seinen genialen seelischen Stimmungsbildern haben mich besonders interessiert. Natürlich *F.M. Dostojewski* der große Menschenkenner (später - 1966 - mit der Optik von *Bakhtin* 1929/1963 gelesen, eröffnete sich mir eine gänzlich neue Sicht). Mit der revolutionären und nachrevolutionären Literatur *M. Gorki, B. L. Pasternak, A. P. Platonow*, der Literatur unter dem Stalinismus aus dem Untergrund und der Emigration (*A. Solschenizyn, L. S. Kopelew*) standen für mich immer die politischen Themen und die Leiden der Menschen im Raum (vgl. *L. S. Petruschewskaja*, „Meine Zeit ist die Nacht“). In den gegenwärtigen Entwicklungen (*S. Garejew, A. Kawadejew, J. Brodski, A. Kuschner* u.a.) suche ich nach dem „Nachhall des Schreckens“ und nach Zeichen der Verarbeitung und Überwindung – sie scheint nicht-russischen Autoren wie *F. A. Iskander* (Abchase) oder *T. Aitmatow* (Kirgise), *J. Rytchëu* (Tschuktsche) irgendwie besser zu gelingen als den Russen. Besonders angesprochen haben mich die Akmeisten (*Ossip E. Mandel'stam, N. S. Gumiljow, A. A. Achmatowa*) in ihrer klaren, den Menschen und der Welt zugewandten Poesie (*Petzold* 2001b). Vgl. *Nadeschda Mandel'stams* (1970) Biografie „Generation ohne Tränen“.

⁷⁸ Als Hobby-Donaldist sind für mich die „Werke“ von *Carl Barks* (in der genialen Übersetzung von Dr. *Erika Fuchs*) immer wieder zitationswürdig (*Barks* 2001, *Rosa* 2001).

⁷⁹ *Petzold* 1958, 1982g; *Petzold, Petzold-Heinz* 1985.

⁸⁰ *Petzold* 1965 II, 1969 II f, h usw. siehe meine Gesamtbibliographie 2003, Teil IV.

⁸¹ *Berthoz* 2000; *Petzold, Orth* 2004b; *Spitzer* 2004.

⁸² *Berlin* 1998; *Petzold, Orth* 1999a; *Ricoeur* 2004, *Schuch* 2001.

⁸³ „*Συναψις* - Verknüpfungen: Ganze und Nicht-Ganze, Zusammenstrebendes und Auseinanderstrebendes, Konsonantes und Dissonantes, und aus Allem Eines und aus einem Alles“ (*Heraklit* fr. 10)

⁸⁴ *Im Integrativen Ansatz wird das, was „Trieb“ ausmacht, unter zwei Perspektiven betrachtet: einer evolutionspsychologischen bzw. evolutionstheoretischen und einer anthropologisch-philosophischen – zwei unterschiedliche Diskurse, die nicht leichtfertig amalgamiert werden dürfen, sondern als konnektivierte Perspektiven (Petzold 1994a) von unterschiedlichen Positionen Licht auf das Thema werfen. Philosophisch-anthropologisch wird „Trieb“ als „Antrieb“, als „generativer Impetus“ gesehen (Petzold 1990b, 659), der allem Lebendigen inhäriert und als die explorative Bewegung alles Lebendigen in die Räume der Welt als potentielle Lebensräume gesehen werden kann – die Wanderungen der Hominiden, ihre Exploration der Welt in die Tiefen der Meere und Höhen der Gebirge, in die Weiten des Weltraums, in die Unendlichkeiten der Gedankenwelten durch explorative Mentalisierungen haben hier ihren Hintergrund. Und da das Leben als solches, als bewegtes, unendliche Konnektivierung ist (idem 1989f) – ist dieser Impetus „in, mit und zwischen“ Lebendigem, wenn man ihn biologisch-anthropologisch betrachtet, als eine proliferative, genetische Entfaltungsdynamik unendlicher genomischer Kombinatorik zu sehen: Leben, das immer neues, Leben in unendlich vielfältigen Lebensformen hervorbringt aus „synergetischer Generativität“ (ibid.). Wenn man diese Überlegungen in den Rahmen der Humankultur stellt, können wir von einem „Impetus zur Kokreativität“ (ibid. 645) sprechen:*

Unter *Impetus* habe ich eine doppelte dynamische Qualität gefasst, die aller lebendigen Materie, allen Lebewesen (*living systems*) inhäriert: 1. die explorative Tendenz, aus ihrer relevanten Umwelt, in die sie eingebettet sind (*embedded*), Information zu suchen (vermittelt über biochemische bzw. biophysikalische Träger und aufgenommen über Rezeptoren bzw. molekulare Andockstellen) und diese zu *verleiblichen*, womit auch die Umwelt/Welt mit den „Anderen“ der eignen Spezies oder anderer Arten verleiblicht (*embodied*), der Organismus zum „informierten Leib“ wird. 2. In ihm kommt der *Impetus* mit der zweiten Tendenz zum Tragen, aus dem Aufgenommenen Vorhandenes umzugestalten (neuronale Netzwerke, kognitive, emotionale Muster, Narrative, Stile) oder Neues erschaffen internal (Schemata, Formen, Skripts). Aber auch external etwa in zu künstlerischen, technischen, wissenschaftlich-konzeptuellen Gestaltungen, die im Prozess der Fabrikation schon wieder modifizierend auf den *informierten Leib* und den *Impetus* zurückwirken. Das Konzept des *Impetus* ist an das Konzept des Lebendigen/des Lebens gebunden und nimmt in der Integrativen Theorie strukturell die Stelle ein, die im psychoanalytischen Diskurs der „Trieb“ inne hatte oder bei *Aristoteles* die *Entelechie* (idem 1988t).

⁸⁵ *Buck* 1987; *Burckhardt* 1997; *Gerl* 1995; *Grassi* 1991.

⁸⁶ *Petzold* 1965, *Petzold, Bubolz* 1976, 1979, heute idem 2004a, 2005a.

⁸⁷ idem 1970c, 1971b, c, f, vgl. heute: *Petzold, Schay, Scheiblich* 2006.

⁸⁸ *Spiegel-Rösing, Petzold* 1984, vgl. heute *Petzold* 2003j, 2005a.

⁸⁹ In der philosophischen Terminologie des Integrativen Ansatzes hat der Term – auch unter Bezug auf *Derridas* Überlegungen zur Gastlichkeit – eine spezifische Bedeutung gewonnen.

»**Konvivialität** ist das freudige, heitere Miteinander-Sein und Miteinander-Tun, der Antrieb, zusammen etwas zu unternehmen in der Erwartung eines guten Gelingens des gemeinsamen Unterfangens, über das man sich freuen kann, das man feiern kann **Konvivialität** ist die Qualität eines freundlichen, ja heiteren *Miteinanders*, Gemeinschaftlichkeit, die aufkommt, wenn Menschen bei einem Gastmahl oder in einem Gespräch oder einer Erzählrunde zusammensitzen, wenn sie miteinander spielen, singen, wenn Lachen und Scherzen den Raum erfüllt oder sie gemeinsam Musik hören oder einer Erzählung lauschen. Die Qualität der *Konvivialität* umfasst Verbundenheit in einer Leichtigkeit des Miteinanderseins, wo jeder so sein kann und akzeptiert wird, wie er ist, und so eine '*Konvivialität der Verschiedenheit*' möglich wird, wo ein Raum der Sicherheit und Vertrautheit gegeben ist, eine gewisse Intimität integerer *Zwischenleiblichkeit*, in der man ohne Furcht vor Bedrohung, Beschämung, Beschädigung, ohne Intimidierung zusammen sitzen, beieinander sein kann, weil die Andersheit unter dem Schutz der von allen gewünschten, gewollten und gewahrten *Gerechtigkeit* steht und jeder in Freiheit (parrhesiastisch) sagen kann, was er für wahr und richtig hält.“ –

„**Konvivialität als kordiales Miteinander** macht 'gutes Leben' möglich. Der '*eubios*' aber ist für Menschen der Boden des *Sinnerlebens*. Er wird von dem integrativen „*Koexistenzaxiom*“: „*Sein ist Mitsein, Mensch ist man als Mitmensch*“ unterfangen« (idem 1988t).

⁹⁰ *Petzold* 1982j, 1985a, 2003g, 2004a.

⁹¹ *Jakob-Krieger, Petzold et al.* 2004; *Gebhardt, Petzold* 2005.

⁹² Vgl. für die Zeittheorie der Integrativen Therapien, vgl. *Petzold* 1981e, 1991o; *Ricœur* 1986.

⁹³ Vgl. *Kelso* 1995; *Haken* 1996; *Petzold, van Beek, van der Hoek* 1994.

⁹⁴ Vgl. *Stammmler* 2005, der tatsächlich meint, *Buber* müsse seinen „Thron“ mit *Bakhtin* teilen - der würde ihn gar nicht wollen!

⁹⁵ Vgl. *Schmid* 1995, 99; *Foucault* 1984, 1985, 1986.

⁹⁶ *Petzold, Sieper* 1970, 1977; *Petzold, Bubolz* 1976; *Petzold* 2004a.

⁹⁷ so schon in *Petzold* 1978c, 24ff, vgl. 1991e, 22-30 und 1996k zu *Lévinas*.

⁹⁸ Lässt man einmal den hagiographischen Ehrfurchtsgeus gegenüber diesen Autoren mit unbestrittener historischer Bedeutung fallen, kann man nüchtern fragen: Was haben wir, durch diese Autoren an wirklich substantiellem Wissen zum Thema „Sexualität und Intersubjektivität“, und darum geht es letztlich, gewonnen? Mehr als höchst einseitige ideologische Positionen auf einem heillos veralteten biologistischen Boden (ohne differentielle Gender- und sexualbiologische Perspektiven) sind da nicht zu gewinnen.

⁹⁹ „Aber wenn ich jetzt einen ungläubigen Blick auf dieses leichtgläubige junge Mädchen werfe [das sie dereinst war], entdecke ich voller Bestürzung, wie sehr ich geprellt worden bin“ – so der letzte Satz in *de Beauvoirs* Autobiographie „*La force des choses*“ (1963/1970, 623).

¹⁰⁰ Erschien in *Stumm, G. et al.* (2005): *Personenlexikon der Psychotherapie*, Wien: Springer.

¹⁰¹ Eine wesentlich erweiterte Version dieses Textes erschien als *Petzold, H.G.* (2005p):

„Vernetzendes Denken“. Die Bedeutung der Philosophie des Differenz- und Integrationsdenkens für die Integrative Therapie, In memoriam Paul Ricœur 27. 2. 1913 - 20. 5. 2005 - *Integrative Therapie* Heft 4.

¹⁰² *Lurija* zählt mit dem Psychologen *Lev Semënovič Vygotskij* (*1896 † 1934) und dem Physiologen *Nikolai Aleksandrovič Bernštejn* (* 1896, † 1966), dem Begründer der modernen Bewegungswissenschaften, zu den wichtigen Referenztheoretikern des "Integrativen Ansatzes" (*Petzold, Sieper, Integrative Therapie* 2007). Die Arbeiten dieser und anderer bedeutender russischer Forscher haben *Petzold* und *Sieper* in den Sechziger Jahren während ihres Studiums in Paris, u. a. der russischen Psychologie und Psychophysiologie im Seminar bei *Vladimir N. Iljine* (*1890, †1974), kennen und schätzen gelernt.

¹⁰³ In der *Psychoanalyse* wird er okkasionell wegen seiner frühen Beziehungen zu *Freud* und Gründung eines psychoanalytischen Arbeitskreises erwähnt, ohne dass man seine *Freud*-Kritik oder seine Forschungen aufgenommen und genutzt hätte (*Elrod* 1989; *Solms* 1999). In der *Verhaltenstherapie* greift man in der Neurorehabilitation auf ihn zurück, weiterhin hat *Meichenbaum* sein einflussreiches Konzept der Selbstverbalisationen auf *Lurijas* und *Vygotskij's* Idee des "inneren Sprechens" abgestützt. Bei *Grawes* "Neuropsychotherapie" (2004) taucht *Lurija* im gesamten Werk nicht auf, obwohl der russische Neurowissenschaftler viele von *Grawes* Positionen schon vertreten hatte und z. T. auch umfassender sieht. *Grawe* hatte *Lurija* wie auch *Janet* nicht rezipiert (pers. Mitteilung). - Die *humanistische Psychologie*, insbesondere die *Gestalttherapie* hat von der "russischen Schule" keine Kenntnis genommen, obwohl eines der Kernkonzepte von *Fritz* und *Lore Perls* die "unerledigte Situation", der Zeigarnik-Effekt ist (*Zeigarnik* 1927), welcher allerdings von beiden *Perls* nur oberflächlich rezipiert wurde und ohne die Nachfolgediskussion und -untersuchungen zu den recht widersprüchlichen Ergebnissen zu beachten (auch Erledigtes wurde gut behalten), denn schon früh kam man auch zu ganz anderen Interpretationen (*Junker* 1960, *Green* 1963). *Bluma Zeigarnik* hat ja weiter geforscht und wesentliche Beiträge zu der von ihr begründeten experimentellen Pathopsychologie geleistet.

¹⁰⁴ **"Luria Gesellschaft.** Verein zur Förderung der wissenschaftlichen Grundlegung der Rehabilitation hirngeschädigter Menschen e.V (gegründet 1987). Kontakt: Prof. Dr. Wolfgang Jantzen, Schillerstr. 33 - D-27711 Osterholz-Scharmbeck [E-Mail: kontakt@luria-gesellschaft.de](mailto:kontakt@luria-gesellschaft.de)

¹⁰⁵ "In 1933, when Kurt Lewin stopped in Moscow for two weeks after a trip to Japan, together with Aleksandr Luria, Bluma's colleague and close friend who had first met Lewin and her in Berlin, it was Bluma who organized Lewin's visits to Vygotsky's home, after which the two men then spent a fair amount of time together" (*A. Zeigarnik* 2007).

¹⁰⁶ *Petzold, Osten* 1998; *Petzold, Sieper* 2007d, 2008

¹⁰⁷ Vgl. *Lurija* (1965); *Leont'ev* (2005); *Vygotskij* (1996, 1997)

¹⁰⁸ Es sei daran erinnert, daß *Bakhtin* 1925 den Term „Chronotop“ aus einer Vorlesung von *A. A. Ukhtomskij* übernahm, einem vormaligen Theologen, der über Zeitkonzepte arbeitete, dann Mediziner und Neurophysiologe wurde und der zentralen Figur des Leningrader Physiologischen Instituts). Er verstand unter dem Term die raumzeitliche Koordination von Organismen in ihrem Kontext, die Abstimmung bzw. Verschränkung von inneren und äußeren Prozessen. Er formulierte damit die erste Theorie funktioneller Systeme, eine Vorform einer „allgemeinen Systemtheorie“ (*Batuev, Solokova* 1993), aus der *N. N. Bernštejn* (1967), mit *Lurija* an *Vygotskys* Laboratorium arbeitend, Anregungen für sein Konzept der funktionellen Hierarchie und das Problem der Freiheitsgrade gewann. Auch *Vygotsky* nimmt schon früh und besonders auch im Spätwerk auf *Ukhtomskij* und sein Konzept der „Dominante“ Bezug (*Jantzen* 2004), das auch für *Bernštejn* und *Lurija* eine zentrale Rolle spielt. *Bakhtin* waren die Ideen des *Vygotsky*-Zirkels bekannt. *Ukhtomskij* entwickelte das Konzept der „Dominante“, durch das ein Verhalten eine aktive, kreative Qualität erhält. Das, was in einem System dominant wird, z. B. im Nervensystem, ist so „responsible for the integral functioning of nervous centers and determines the organism's reactions to influences from the environment“ (*Simonov* 1991, 6). Das Gehirn wird damit „a kaleidoscopic succession of organs of preventive perception, anticipation, and planning of the environment [*Ukhtomskij* 1955]“ (*Simonov* 1991, 7). *Bakhtin* (1975, 234, n. 1) war von *Ukhtomskij's* Konzept des *Chronotops* fasziniert (*Holquist* 2000, 155), weil es *Raum, Zeit* und ihre *Bewertung* zusammenbindet. Das ist aber die Struktur jeder menschlichen Erfahrung (*Simonov* 1991). *Ukhtomskij's* Gedanken und Forschungen haben keineswegs nur für den „Bakhtin research“ Interesse, sondern auch für systemtheoretisch argumentierende Therapie- und Supervisionsmodelle.

¹⁰⁹ Es sei an *Florenskijs* Aufsatz von 1904 erinnert: „**Empyrie** und **Empirie**. Von der Möglichkeit einer ganzheitlichen Weltanschauung“.

¹¹⁰ Erschien in *Integrative Therapie* 4, 2005.

¹¹¹ Siehe die Laudatio von *G. Gerhardt*, von der Kassenärztlichen Vereinigung anlässlich der Verleihung des Bundesverdienstkreuzes. In: *Petzold, H.G., Sieper, J.* (1993): *Integration und Kreation* Paderborn: Junfermann, S. 405.

¹¹² Zunächst von *H. Petzold* und *J. Sieper* als einfache Gesellschaft begründet erst Düsseldorf und dann in Basel 1972, wurde 1974 mit *H. Heini, K. Martin* und *H.-J. Süss* die gemeinnützige GmbH in Düsseldorf gegründet. Vgl. zur Entwicklung *A. Schreyögg*, Prozesse der Organisationsentwicklung von FPI/EAG – Kultur- und Strukturanalyse. In: *Petzold, Sieper* 1993, Bd. 2, 25-41.

¹¹³ Vgl. Text des Begründungsdokuments *Petzold, Sieper* (1993) 404.

¹¹⁴ Für sie lebenslang ein Schwerpunktthema ihrer Arbeit vgl. *Hildegund Heini, Peter Heini* (2004): *Körperschmerz – Seelenschmerz*. München: Kösel und *Heini, P.*, *Maikäfer flieg...*, Kösel, München 1994.

¹¹⁵ Vgl. *Lemke, J.* (1993): *Leiblichkeit und Beziehungsqualität. Hildegund Heinis Beitrag zu einer ganzheitlichen Arbeit mit Menschen an FPI und EAG*, in: *Petzold, Sieper* 1993, II, 399-403.

¹¹⁶ *H. Heini*, Körper und Symbolisierung, *Integrative Therapie* 3-4, 1985.

¹¹⁷ *Petzold, H.G., Heini, H.* 1981. Körpertherapie in: *R. Bastine et al.*, Grundbegriffe der Psychotherapie, edition psychologie, Weinheim, S. 209-211. *Petzold, H.G., Heini, H.* 1983 (Hrsg.) *Psychotherapie und Arbeitswelt*, Junfermann, Paderborn.

¹¹⁸ *Schreyögg*, Anmerk. 52.

¹¹⁹ 1972 – 1978 *Petzold/Sieper* 1978-1992 *Heini*. Vgl. *Petzold, H.G., Heini, H.*, 1988.

Weiterbildungsrichtlinien "Integrative Therapie/Gestalttherapie, psychotherapeutischer Zweig", 4. überarb. Aufl. der Richtlinien von *Petzold, Sieper*, Düsseldorf 1972, FPI/EAG, Hückeswagen.

¹²⁰ *Petzold, H.G., Heini, H.*, 1981. Einige Gedanken zu Inhalt und Struktur von Supervision in der Psychotherapieausbildung, *Gestalt-Bulletin* 1/2, 38-41.

¹²¹ *Petzold, H.G., Heini, H.* 1980. Körper- und Leibtherapie, *Gestalt-Bulletin* 2/3, 13-18.

¹²² Vgl. die höchst innovative Arbeit von *Hilarion Petzold* und *Hildegund Heini*: 1980.

„Gestalttherapeutische Fokaldiagnose und Fokalintervention bei Störungen aus der Arbeitswelt“, *Integrative Therapie* 1 (1980)20-57

¹²³ Vgl. ihre Editorials Heft 2-3 1975 und 3-4 1977.

¹²⁴ *Heini, H., Spiegel-Rösing, I.* (1978): Integrative Gestalttherapie und Orthopädie, *Integrative Therapie*, 10, 1978, 58-65.

¹²⁵ *Heini, H.* (1992): Körpertherapie in der Praxis, in: Lindauer Texte, Hrsg. *Buchheim P.* et al. Heidelberg: Springer.

¹²⁶ *Heini, H., Petzold, H.G., Walch, S.*, (1983): Gestalttherapie mit Patienten aus benachteiligten Schichten, in: *Petzold, Heini* (1983) 267-309.

¹²⁷ Vgl. *Heini, H.* (1998) in: Die Behandlung chronischer Rückenschmerzen. – Grundlagen – Therapiekonzept – offene Fragen. Hrsg. *Riedel, H., Hennigsen, P. Blieskastel*: Stiftung Psychosomatik der Wirbelsäule.

¹²⁸ *Petzold, H.G.* (1975e): Thymopraktik als körperbezogene Arbeit in der Integrativen Therapie. *Integrative Therapie* 2/3, 115-145; *Heini, H.* (1986): Groddeck und die Integrative Leibtherapie. In: Groddeck Almanach, Frankfurt: Stroemfeld/Roter Stern. S. 179-185; *Petzold, H.G., Orth, I.* (1993e): Integrative Leibtherapie - Thymopraktik, die Arbeit mit Leib, Bewegung und Gefühl, Weiterbildung am Fritz Perls Institut und an der EAG, in: *Petzold, Sieper* (1993a) 519-536.

¹²⁹ Von *H. Petzold* begründet und von den Begriffen „griech. *thymos* = Leben, Lebenskraft, Gemütsbewegung, Affekt, und *praxis* = Tun, Handeln“ abgeleitet, siehe *Petzold*, Psychotherapie und Körperdynamik, Paderborn, Junfermann 1974, 353. Thymopraktik ist der Tradition von *M. Merleau-Ponty, G. Marcel, J.F.F. Buytendijk, N. Bernstein* konzipiert, Impulse von *S. Ferenczi* einbeziehend und Elemente des Budo verwendend. *Hildegund Heini* hat später auch auf *G. Groddeck* zurückgegriffen vgl. Anmerk. 127.

¹³⁰ Modelle von *N. A. Bernstein, A. R. Lurija*.

¹³¹ Sie stand hier mit *T. von Üexküll* in Kontakt.

¹³² *Müller, I., Czogalik, D.* Auszug aus der Evaluationsstudie über die therapeutische Arbeit von *Hildegund Heini*, in: *Leitner, T.* (2003): *Entwicklungsdynamiken in der Psychotherapie*. Wien: Kramer, 477-598.

¹³³ Da eine solche Doppeltätigkeit gemeinnützigkeits- und GmbH rechtlich nicht möglich war, beendete *Hildegund Heini* ihre Arbeit an FPI/EAG und zentrierte sich auf ihre Arbeit am Soonwaldschlösschen.

¹³⁴ (2001), München: Kösel.

¹³⁵ Erschien in „*Integrative Therapie*“ Heft 4 2005.

¹³⁶ Es handelt also keineswegs um eine „modische Wende“, wie man sie heute allenthalben in mehr oder weniger flacher Weise findet – vgl. etwa in der Gestalttherapie (*Hartmann-Kottek* 2004) oder in der Psychoanalyse (*Rohde-Dachser* 2003).

¹³⁷ Man kann hier wieder den Phaidros, *Platos* poetischste Dichtung, zitieren, mit der dieser gesamte Text eröffnet wurde, mit dem Schlussgebet des *Sokrates*, das am Ende dieser ganzen Arbeit zitiert werden wird.