

■ die Psychotherapeutin

Psychiatrie in Geschichte und Kultur
12: Frühjahr 2000

Herausgegeben von Beatrice Alder, Basel
Ulrike Hoffmann-Richter, Basel
Daniel Sollberger, Basel
Claudia Töngi, Basel
Unter Mitarbeit von Sabine Cassani, Zürich
Brigitta Keintzel, Wien
Angela Schürmann, Lübeck

Edition Das Narrenschiff im Psychiatrie-Verlag



die Psychotherapeutin

erscheint halbjährlich im Mai und im November
in der Edition Das Narrenschiff im Psychiatrie-Verlag gemGmbH,
Thomas-Mann-Straße 49a, D-53111 Bonn

Herausgegeben von Beatrice Alder
Gundeldinger Str. 85; 4054 Basel

Dr. Ulrike Hoffmann-Richter (geschäftsführend)
SUVA, Fluhmattstr. 1
CH-6002 Luzern
e-Mail: uhr@datacomm.ch

Dr. Daniel Sollberger
Riehenring 191; CH-4058 Basel
lic.phil. Claudia Töngi
Historisches Seminar
Hirschgässlein 21; Ch-4051 Basel

Sekretariat Marianna Streuli-Bussmann
SUVA, Fluhmattstr. 1
CH-6002 Luzern
Tel.: 041 419 54 58
Fax: 041 419 59 28

Einzelpreis: DM/sFr. 25,-; ÖS 183,-
Abonnement: jährlich DM/sFr. 45,-; ÖS 329,-
Bestellungen nehmen der Verlag sowie alle Buchhandlungen entgegen.

Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die Psychotherapeutin: Zeitschrift für Psychotherapie.–
Bonn: Ed. Das Narrenschiff im Psychiatrie-Verl.
ISSN 0946-3453
ISBN 3-88414-293-3

© Edition Das Narrenschiff im Psychiatrie-Verlag, Bonn
Alle Rechte vorbehalten
Satz: Marina Broll, Dortmund
Druck und Bindung: Clausen & Bosse, Leck



die Psychotherapeutin

freut sich über die Zusendung von Manuskripten. Dies können klinische Beiträge sein ebenso wie theoretische Aufsätze, Buchbesprechungen, Kongressberichte, Veranstaltungshinweise und anderes mehr.

Die Publikationssprache ist deutsch, Übersetzungen aus anderen Sprachen sind sehr willkommen. Das Lektorat liegt bei der geschäftsführenden Herausgeberin.

Sprachliche Gleichberechtigung von Mann und Frau wird vorausgesetzt, ohne dass der Sprache Gewalt angetan wird. Dies bedingt einen bewussten und kreativen Umgang mit der Sprache.

Postadresse für Beiträge ist diejenige der geschäftsführenden Herausgeberin.

Inhalt

Editorial der mitherausgebenden Verlegerin <i>Beatrice Alder</i>	4
Konzeptionen des Glücks Anstelle eines Editorials <i>Daniel Sollberger</i>	5
Kleinigkeiten: wieviel man heute braucht, um glücklich zu sein <i>Klara Löffler</i>	23
Die Frage nach dem Glück in der Ethik der Neuzeit <i>Anton Hügli</i>	33
Surrogate – Projektion für Glücksvorstellungen <i>Ina Hinmenthal und Ulrike Hoffmann-Richter</i>	52
Glück auf Rezept: Prozac in den Medien <i>Asmus Finzen, Florian Wick, Barbara Alder, Ulrike Hoffmann-Richter</i>	62
»O ich bin sehr glücklich« Glück als Zeichen spiritueller Heilung in der pietistischen Krankenpflege des 19. Jahrhunderts <i>Silvia Leonhard</i>	73
Der Gebrauch der Freiheit Ein Gespräch mit Urs Thurnherr	81
»Es ist schön, wieder am Leben teilnehmen zu können« Fokussierte Interviews zum Leben nach dem Koma <i>Beatrice Alder und Ulrike Hoffmann-Richter</i>	95
Forum	
Bücher	114
Die Autorinnen und Autoren	118
die Psychotherapeutin / Edition Das Narrenschiff	119

Editorial der mitherausgebenden Verlegerin

Beatrice Alder

»Das Glück, das auf der Zunge vergeht«, so dichtet der zeitgenössische Komponist Sahlberg aus Nürnberg. Darüber lässt sich philosophieren: vergeht Glück so schnell wie Eis im warmen Mund oder sollen wir im Gegenteil Glück wie eine köstliche Praline langsam im Mund zergehen lassen? »Carpe diem« – genieße den Tag, mahnt Horaz entsprechend in den Oden. Die verschiedenen Beiträge in unserem Heft spüren dem Thema in unterschiedlicher Weise nach. »Glück – was ist das?« fragt der Philosoph Günter Bien in seinem im Herbst 1999 im Verlag Knecht erschienenen Buch. Für mich, liebe Leserinnen und Leser ist es ganz einfach das Leben in seiner Fülle, d.h. die Tatsache, nach einer schweren Erkrankung wieder daran teilnehmen zu können. Lesen Sie dazu den Beitrag im Heft »Es ist schön, wieder am Leben teilnehmen zu können«. Und für Sie, liebe Leserinnen und Leser? Ihre Meinung würde das Thema ergänzen und bereichern. Falls es technisch und zeitlich möglich ist, werden wir im nächsten Heft eine Nachlese dazu halten. Greifen Sie also zur Feder oder besser – setzen Sie sich an den Computer. Und wenn Sie schon dabei sind, würde uns darüber hinaus Ihre Meinung zu unserer Zeitschrift und ihrer neuen Ausrichtung interessieren.

Die Zeitschrift hat mit dieser Ausgabe einen neuen Untertitel: »Psychiatrie in Geschichte und Kultur«. Damit soll noch deutlicher als bisher zum Ausdruck kommen, dass wir Psychotherapie und Sozialpsychiatrie in historische, kulturelle und allgemein sozialwissenschaftliche Zusammenhänge eingebettet sehen. Dementsprechend hat sich das Herausgeberteam verändert: Mit Daniel Sollberger ist ein Philosoph und Mediziner – und neu ein Mann – dazugestoßen. Claudia Töngi vertritt die Geschichte und die Kulturwissenschaften. Hinzugekommen sind auch neue Mitarbeiterinnen.

Wir hoffen damit auf Ihr neuerliches und fortgesetztes Interesse. Die Werbung von weiteren Abonentinnen und Abonnenten ist erwünscht. Nur so wird die Psychotherapeutin auch weiterhin den Zeitschriftenmarkt bereichern können.

Konzeptionen des Glücks

Anstelle eines Editorials



Daniel Sollberger

Zusammenfassung

Das Glück ist wieder in Mode gekommen. In den verschiedensten Feldern moderner Systembildungen tauchen alte Bedeutungen in transformierter Form wieder auf. Im Feld der *Macht* erkennt man den Versuch, das zufällige Glück der Fortuna durch Strategie zur Sache der Politik zu machen. Im Bereich des *Geldes* nimmt das Glück die Bedeutung wirtschaftlichen Erfolgs an: Prosperitas wird zur reinen Gewinnmaximierung. In Sachen *Liebe* aktualisiert sich die alte Felicitas in der Frage nach einer geglückten Liebesbeziehung. Und schließlich lässt sich in der Beatitudo moderne reflexive *Sinnsuche* und -findung wiedererkennen. Die einleitende Auslegeordnung von Konzeptionen des Glücks versucht, den Facettenreichtum der Beiträge dieses Hefts in begrifflich-systematischer, aber auch in historischer Hinsicht zu situieren.

Mit dem Titel und den Beiträgen des ersten Hefts der »Psychotherapeutin« im angebrochenen neuen Jahr soll nicht nur dem neuen Jahrhundert Entsprechendes gewünscht sein. Mit dem neuen Heft präsentiert sich die Zeitschrift erstmals auch mit einem neuen Untertitel, präsentieren wir uns in einer neuen personellen Zusammensetzung der Redaktion. Damit einhergehen wird auch eine verstärkte Ausrichtung der Interessen an Psychiatrie und Psychotherapie in den Feldern der Kultur und Kulturwissenschaften sowie der Geschichte und Philosophie. Mit dem neuen Heft soll also zugleich auch der Zeitschrift für ihre Zukunft viel von dem im Titel Genannten gewünscht sein: Glück.

Im Wissen darum, dass zum Glück das Glücken, das Gelingen, gehört und damit ein Moment der Unverfügbarkeit und Unberechenbarkeit, des nicht regulierbaren Zufalls verbunden ist, haben wir bereits an einem Zipfel des Themas gezupft. Wir hoffen auf ein gutes Gelingen, können aber nicht darauf zählen.¹ Das heißt, gutes Gelingen ist zwar das, woraufhin wir arbeiten. Und im Gegensatz zum Gelingen des Lebens, worin die Philosophie seit alters das Glück verortet, ist das Gelingen eines Projekts durchaus abhängig von seriösen Vorkehrungen, Projektierungen und genauen

Erfolgskriterien, von Motivation und Können der Beteiligten, kurzum: von Strategie. Dennoch bleibt auch in ihm ein gutes Stück Schicksal, oder modern gesprochen: Risiko verhaftet.

Konzeptionen des Glücks – von ihnen zu sprechen, beinhaltet, auf Wortgeschichte, auf verschiedene historisch nachweisbare Glücksauffassungen, auf Versuche der begrifflichen Fixierung des Glücks und die verschiedenen Formen von Glückssemantik zu sprechen zu kommen. Es soll aber auch und insbesondere den Versuch darstellen, in Begriffen und Semantik des Glücks einiges von deren Präsenz in den Glücksdiskursen der Jahrhundertwende aufzuspüren. Die in diesem Heft versammelten Beiträge bilden einen Ausschnitt aus dem Facettenreichtum des Themas und sind zugleich Beispiele für die Gleichzeitigkeit von Verschiedenem, man könnte sagen, Ungleichzeitigem: für das Nebeneinander von Thematisierungen des Glücks, wie sie sich in historisch verschiedenen Zeiten ausfindig machen lassen, heute aber in der Konjunktur des Themas synchron auftauchen.²

Glückhaben und Glücklichsein

Die Doppeldeutigkeit im Begriff des Glücks, mit welchem sowohl das Glücklichsein wie das Glückhaben, der günstige Zufall, gemeint sein kann, ist selbst kein Zufall. Denn zumeist ist es so, dass, wenn wir kein Glück haben, wir auch unglücklich sind; und wenn wir unglücklich sind, wir uns zumeist auch vom Glück verlassen fühlen. Dennoch ist das Glück, egal wie hoch der Zufallsanteil sein mag, nie bloß ein günstiger Zufall. Denn nicht die zufällige Einwirkung von Umständen und Ereignissen auf die Lebenssituation von Einzelnen ist das, was im günstigen Fall das Glück ausmacht. Vielmehr ist es der Einfluss dieser Einwirkungen auf das Wohlbefinden des Einzelnen. Die Doppelbedeutung des Glücks wird in anderen Sprachen deutlich unterschieden: so steht neben der ›eutychia‹ die ›eudaimonia‹, neben ›fortuna‹ ›beatitudo‹, neben ›chance‹ ›bonheur‹, neben ›luck‹ ›happiness‹. Der Topos der janusköpfigen Fortuna, der Schicksalsgöttin, die zuständig ist für die Wechselfälle des Lebens, führt zurück bis in die Antike: Tyche ist Zufall, von den Göttern gegeben als Glück oder Unglück. Im Bild des rollenden Rades wird Fortuna im Barock zum zentralen Emblem der ambivalenten Einheit von Geschick und Geschichte – ein Emblem, das wir heute, möglicherweise aus einer Ahnung, es könne auch etwa in Belangen der Politik oder Wissenschaft aktiv sein, ganz in die Niederungen des Spiels am Glücksrad, am Roulette, verwiesen haben möchten.

Eudaimonia

Gegen diese Zufallsauffassung von Glück, dem höchsten Gut, um dessentwillen alle alles tun,³ hat sich Aristoteles mit der Ausarbeitung seines Begriffs der *eudaimonia* vehement gewehrt. Nicht dem Zufall darf das höchste Gut überlassen sein. Dies vor allem nicht aus ethischen Gründen: Glück durch Zufall statt durch Lernen und Tugend wäre moralisch wenig wertvoll.⁴ Ebenso wenig aber darf das wahre Glück – wie noch für Platon – nur wenigen Auserwählten, den Philosophenkönigen, kraft ihrer Einsicht in die Idee des Guten offen stehen. Vielmehr muss das Glück als menschliches Glück gesucht werden,⁵ d.h. aber für den Menschen und seine Praxis verfügbar und erwerbbar sein. Das menschliche Glück als Glück eines gelingenden Lebens entscheidet sich nach Aristoteles im Tätigsein gemäß der *areté*, der Tugend, wie zumeist übersetzt wird. Man könnte (nicht ohne kritischen Unterton) auch ›Leistung‹ sagen: »nur wer was leistet, kann sich etwas leisten«⁶, – außer man hat im antiken Griechenland das Pech, nicht Bürger, sondern Sklave zu sein. Glück als gute Praxis im Sinn vernünftiger Lebensweise, Glück als Gut, das um seiner selbst willen gesucht wird, und Glück als autarker, selbstgenügsamer Zustand, in welchem dasjenige zur Verfügung steht, was notwendig ist – dieses gibt es nach Aristoteles erst da, »wo die Polis als politische Gemeinschaft der Freien und Bürger zu ihrer vollen Entfaltung gekommen ist«.⁷ Das bürgerliche Glück der freien Einzelnen kann sich erst und nur im Glück der Polis, des Stadtstaates, entfalten. In diesem Sinn sind privates Glück und politisch-gesellschaftliches Wohlergehen identisch.⁸

Ganz grundsätzlich wird in dieser Bestimmung des Glücks bei Aristoteles zweierlei deutlich: zum einen ist sie eng verknüpft mit der Frage nach dem moralischen Handeln und wird dadurch zu einem Gegenstand der Ethik. Zum anderen finden moralisches Handeln und damit auch das Glück des Einzelnen ihre philosophische Verortung in der Polis. Die in der Antike maßgebliche Frage, wie ein im Sinn der *eudaimonia* gelingendes und glückliches Leben aussehen muss, wird eng geführt mit der Frage, welche Pflichten ich gegenüber dem Anderen habe und was ich in Bezug auf ihn tun soll. Genau diese Engführung von Ethik und Streben nach Glück – und zwar sowohl dem privaten wie öffentlichen Glück – ist heute erneut Gegenstand intensiver philosophischer Auseinandersetzungen und trägt zumindest in philosophischer Hinsicht hauptsächlich zur Konjunktur des Themas »Glück« bei.

Mit der Frage nach dem Ort des Glücks in der neuzeitlichen Ethik befasst sich der Beitrag von *Anton Hügli* in diesem Heft. In Defiziten der Begründung neuzeitlicher Ethik als friedensstiftende, konfliktverhindernde und konfliktlösende Ethik weist Hügli Lücken auf für eine Reaktuali-

sierung der antiken Konzeption, wonach Glück und Moral aufeinander verwiesen sind. Das Glück erhält mit der Frage nach dem guten Leben in der jüngsten Ethikdebatte entsprechend wieder seinen zentralen Stellenwert zurück.

Modernisierung der Fortuna:
Vom Fatalismus zur Strategie – und wieder zurück

Machiavelli

Obschon in Aristoteles ein Prozess zum Abschluss kommt, in welchem Glück im tätigen Lebensvollzug des Menschen seine Erfüllung findet, bleibt dieses dennoch rückgebunden an die Unverfügbarkeit einer »Gabe des Gottes«. ⁹ Demgegenüber verliert sich dieser Rest einer fatalistischen Auffassung des Glücks als Zufall und Schicksal zusehends im frühneuzeitlichen Bedeutungswandel des Begriffs: Glück wird zur Sache des strategischen Umgangs mit privater und öffentlicher Geschichte. Dafür zeugt exemplarisch Machiavellis patriarchalischer Umgang mit der weiblichen *Fortuna*: sie »ist ein Weib, und wer sie bezwingen will, muss sie schlagen und stoßen«. ¹⁰

Die Göttin des Schicksalsschlages und des Glücksfalls verweist auf ein prognostisches Defizit menschlicher Erkenntnis. ¹¹ Im Vertrauen auf die göttliche Vorsehung wird dieses Defizit kompensiert. Geht dieses Vertrauen aber, wie es dies in der Renaissance tut, zusehends verloren, gilt es, Fortuna machiavellistisch als Urheberin des Geschicks, einer Verkettung unbeabsichtigter Nebeneffekte, zu entmystifizieren. Unglück wie auch Glück sind als menschliches Versagen bzw. erfolgreiches Tun zu entlarven. Das zufallende Geschick muss der verantworteten Geschichte weichen. Politik und politische Geschichte sind nicht fatales Glücksspiel, sondern Resultate politischer Klugheit, einer strategischen Verbindung von Macht und Methode.

Moderne Staatskunst findet denn auch, insbesondere im aufgeklärten Absolutismus, ihre Legitimation im Auftrag, als Macht das Glück der Bürger herbeizuführen und zu garantieren. Die emanzipatorische Kritik an einem solchen politischen Machtverständnis, wonach der Anspruch auf unbegrenzte Macht und Bevormundung mit dem Auftrag begründet wird, Wohlfahrt und Glückseligkeit der Bürger zu garantieren, findet in dieser Auffassung der unumschränkten Machbarkeit des Glücks einen ihrer zentralen Ansatzpunkte.

Glückspolitik heute?

Selbst heute, am Anfang des 21. Jahrhunderts, lässt sich diese Kritik am Glauben der politischen Herstellbarkeit von Glück unter ganz anderen Vorzeichen als jenen des aufgeklärten Absolutismus wiedererkennen. Die liberalistische Kritik am modernen Sozialstaat trifft dessen politischen Anspruch, die Daseinsvorsorge und die Lebensqualität der Staatsbürger zu sichern und damit gewissermaßen für das Glück der Menschen zuständig zu sein. Dabei findet das Glück seinen politisierten Ausdruck in Begriffen der Wohlfahrt, des Volkswohlstandes, des Gemeinwohls, kurz: in dem seit den 60er und frühen 70er Jahren herausragenden Konzept der »quality of life«.

Die gegenwärtig geführte »Kommunitarismus-Liberalismus«-Debatte, die sich um die Bestimmung normativer Prinzipien und institutioneller Strukturen dreht, welche die Zwecke und Grenzen staatlicher Machtausübung festlegen sollen, findet in diesem Rahmen ihren Ort. Es geht dort mitunter auch um die Frage, inwieweit die in der Moderne ins Private abgeschobene Glücksthematik als Sinn-, Wert- und Zweckfrage in einen gesellschaftlichen und politischen Bereich reintegriert werden sollte.

Eine in diesem Zusammenhang interessante sozialpsychologische These bezüglich des gesellschaftlichen Wertewandels seit den 60er Jahren besagt, dass »in dem Maße, in welchem in einer Gesellschaft politisch garantierte Daseinsvorsorge und Lebensqualitätsgewährleistung stattfindet, [...] eine Tendenz zur Negativbewertung der Politik und ihrer Leistungen durch die Gesellschaftsmitglieder um sich greift.«¹² Es scheint so zu sein, dass überall dort, wo Anlass besteht, dass Bürger sich für ihre Lebensqualität selbst verantwortlich fühlen, sie dazu neigen, ihre Wahrnehmungen und Bewertungen dieser Lebensqualität ins Positive zu ziehen – möglicherweise als Folge eines Selbstwertbedürfnisses des Individuums. Neben manchen anderen Bestätigungen zeigt sich dies empirisch etwa darin, dass es große Diskrepanzen gibt zwischen der sehr guten Beurteilung der eigenen Wirtschaftslage gegenüber der stark fluktuierenden und eher negativen Beurteilung der allgemeinen Wirtschaftslage.¹³ Ähnliches gilt für die Einschätzung der Gefährdung durch Umweltbelastungen, der gesundheitlichen Risiken, der Kriminalitätsgefährdung, der Beurteilung der Straßenverkehrssicherheit etc. Je mehr gesellschaftliche Verantwortungszuständigkeit und damit implizit Glücksversprechen von den öffentlichen Institutionen einer Gesellschaft angeboten oder in Anspruch genommen werden, desto stärker besteht eine Tendenz der Negativbewertung dieser Angebote und Ansprüche. Staatliche Einrichtungen, wie auch politische Parteien scheinen zunehmend als »Bedürfniserfüllungs-« und »Dienstleistungsagenturen« (miss-)verstanden zu werden. So findet Anerkennung nur noch

dasjenige, was unmittelbar den eigenen Wert- und Bedürfniserfüllungsinteressen dient.¹⁴ In Sachen Glück scheinen die Bürgerinnen und Bürger größeres Vertrauen in ihre privaten und individuellen Aktivitäten zu haben als in die staatlich-politischen Mechanismen. Die vielzitierte »Politikverdrossenheit« betrifft in dieser Hinsicht auch die Hoffnungen auf Glück.

Vom Risiko zurück zur Fortuna

Dass sich das fatalistische Spiel mit dem Glück nicht ganz so einfach an die Roulette-Tische verdrängen lässt, zeigt sich heute in der Beobachtung einer Verkehrung oder Rückwendung der Risikogesellschaft in eine Schicksalsgemeinschaft. Der von Ulrich Beck diagnostizierte Befund, dass wir in einer Gesellschaft leben, die sich mit zunehmenden Risiken konfrontiert sieht, die sich als die neuen und zentralen Herausforderungen sowohl der wissenschaftlichen Rationalität als auch der gesellschaftlichen Organisation darstellen, verdichtet sich zusehends.¹⁵ Die bei Jahrhundertübergängen nicht unüblichen zeitdiagnostischen Stimmen sprechen von einer »neuen Unübersichtlichkeit«¹⁶, vom »Ende oder Wandel der Industriegesellschaft«¹⁷, von der Moderne in ihrer Ambivalenz und dem »Ende der Eindeutigkeit«.¹⁸ Während die klassischen Utopien noch »die Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben, für das gesellschaftlich organisierte Glück« ausmalten, weckten im 19. Jahrhundert dann die durch geschichtliches Denken unterlegten Sozialutopien realistischere Erwartungen. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts scheinen angesichts der Risiken, die von den einst verheißungsvollen Instrumenten der Wissenschaft, Technik und Planung ausgehen, die utopischen Energien erschöpft zu sein.¹⁹ Atomenergie, moderne Waffentechnologien, Gentechnologie und biotechnische Eingriffe in pflanzliches, tierisches – und möglicherweise bald auch menschliches – Erbgut, Informationsverarbeitung, neue Kommunikationsmedien und Datenerfassung werden schon bei ihrer Einführung in ihrer Janusköpfigkeit wahrgenommen: ihr Gewinn trägt eine kaum noch abschätzbare Risikoseite. Je komplexer die Systeme werden und je höher die Anforderung ihrer Steuerung, umso größer wird die Wahrscheinlichkeit störender, ja, zerstörender Nebenfolgen. So werden denn Stimmen laut, die in dieser Komplexierung die Rückkehr der einst vom Risiko verdrängten Fortuna sehen: »Gerade wo die Risiken am größten sind, [...] besteht die Tendenz, dass fortuna wieder zum Vorschein kommt.«²⁰

Der spezifische Unterschied zwischen Gefahr und Risiko, wie ihn N. Luhmann gegen Beck einbringt, besteht im »Dazwischentreten des Menschen«²¹: die Gefahr wandelt sich aufgrund der Entscheidungsmöglichkeiten und Handlungen zum Risiko. Das Risiko ist sodann als Folge un-

serer Handlungen zu verstehen. Werden die Risiken aber in dem Maß komplex, dass ihre Berechenbarkeit entgleitet, werden Entscheide und Handlungen erneut zum Vabanquespiel. Risiken werden wieder zu Gefahren. Nicht mehr überlegtes, rationales menschliches Eingreifen schreibt dann die Geschichte, sondern vielmehr leitet Fortuna die Geschehe.

Dies scheint nun die vorerst letzte Wendung in der Modernisierung des Glücks von der Unverfügbarkeit des zufälligen Glücks über die Machtstrategien für die Gängelung von Fortuna, hin zu den kalkulierbaren Risiken und schließlich deren Zurückdrängung, die wieder bei der unberechenbaren Schicksalshaftigkeit der Göttin für die Wechselfälle des Lebens ankommt.

Beatitudo: Die Subjektivierung des Glücks

Die emanzipatorische Kritik am Machtanspruch staatlicher Autoritäten, sich für das Glück der Menschen zuständig zu erklären, um sich damit die eigene Macht zu sichern, findet ihren theoretischen Rückhalt in einer kritischen Reflexionsphilosophie. Autoritäts- und Geltungsansprüche sehen sich dem Zwang der Rechtfertigung ausgesetzt, die allein in der reflexiven Begründung und Selbstreferenz menschlichen Wissens, d.h. in der Vernunft (nicht aber in der Macht der Tradition, in staatlichen, religiösen oder sonstwelchen Autoritäten) erfolgen kann. Damit erhält auch der Glücksbegriff eine weitere Wende: mit der Kritik des Glücks als Sache der Machtpolitik entwickelt sich eine subjektivistische und aktivistische Auffassung. Zum einen wird aus dem Glücksfall das subjektive Glücksgefühl, zum anderen aus den spätmachiavellistischen Machtstrategien des Staates die Selbsttätigkeit und Vervollkommnung der Individuen. Glück wird nicht mehr als Gabe und Begabung der Natur, sondern – viel weiter als Machiavelli sich dies dachte – als Produkt und Konstrukt des schöpferischen und subjektiv autonomen Selbst aufgefasst. Fortuna wird zur selbst entschiedenen und reflexiv gelenkten Geschichte, ein am Ideal menschlicher Vervollkommnung ausgerichteter Fortschritt. Fortuna verändert sich in ihrer Verinnerlichung zur beatitudo, »in moderner Glückssemantik zur Selbstgenügsamkeit und Selbstzufriedenheit reflektierender Subjektivität und reflexiven Sinns«. ²²

Empfundenes Glück

Vorbereitet wird die Verinnerlichung des Glücks, welche im Zeitalter der Empfindsamkeit, insbesondere in Goethes *Werther*, ihre Blüte erlebt, durch die protestantisch-pietistische Frömmigkeit: »Fromm werden bringet Glück« (Paul Gerhardt).²³ Die Aufforderung zur Frömmigkeit wird damit letztlich zu einer Form von Pflicht zum Glück. Das Glück darf dabei weder von Gott noch von der Welt, vom Schicksal oder der Gesellschaft erwartet werden. Nein, vielmehr ist es durch Frömmigkeit und Tugend, durch den Einsatz für ein geordnetes Gemeinwesen, aber auch durch ausgreifendes ökonomisches Verhalten – letztlich durch innerweltliche Askese – zu erwerben. Der Unglückliche bleibt nicht bloß selber schuld, dass er subjektiv nicht glücklich ist, sein Leben unterliegt überdies auch einer objektiven Negativwertung.

Der Beitrag von *Silvia Leonhard* in diesem Heft, die Präsentation und Kommentierung eines Tagebuchausschnittes der Pietistin Sophie von Wurstemberger (1807-1878) soll diesen Sachverhalt veranschaulichen. Im Zentrum der geschilderten Krankengeschichte steht die spirituelle Heilung des Patienten: der Weg zum »Glück«, der die physischen Vorgänge fast vollständig in den Hintergrund drängt.

Gegenüber der Funktionalisierung des subjektiven Glücks als Verpflichtung zu frommem Leben im Pietismus, gegenüber den in der stark kodierten pietistischen Sprache geschilderten Erweckungserlebnissen, steht das Selbstzeugnis von *Beatrice Alder*: Mit ihm soll ein Stück der Spannweite dessen ausgemessen werden, was subjektives Glückserleben bedeuten mag. Ein Jahr nach ihrer schweren intrazerebralen Blutung mit anschließender Operation und sechswöchigem Koma, berichtet die Betroffene in einer sehr nüchternen und schlichten, nicht von Empfindsamkeits- oder Selbsterfahrungsdiskursen überformten Sprache über ihre Erfahrungen, Empfindungen und (Selbst-)Wahrnehmungen nach ihrem Unglück und über die besondere Art von Glück, heute wieder mitten im Leben zu stehen.

Autonomie versus Glück

Kants Frontstellung gegen das Glück als Orientierungspunkt unseres Handelns resultiert aus der angetönten Subjektivierung des Glücks. Glückseligkeit als die »Befriedigung aller unserer Neigungen«²⁴ und als »Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiss ist«,²⁵ kann als letzter Zweck der Natur durch den Handelnden nie erreicht werden. Dazu bedürfte dieser der Allwissenheit, um alle Folgen und Rück-

wirkungen seiner Handlungen überblicken zu können. Diese aber hat er nicht. Der Zweck könnte demnach nur durch die Natur selbst erreicht werden.

Zum anderen ist der Begriff der Glückseligkeit gewissermaßen kontaminiert mit Sinnlichkeit, die in ihrer Unstetigkeit nicht das sichere Fundament eines allgemeinen autonomen Gesetzes hergeben kann. Die Autonomie der Vernunft, repräsentiert im Kategorischen Imperativ, vermag allein diese sichere Grundlage der Sittlichkeit zu bieten. Die Gesetzgebung der Vernunft geht aber nicht auf Glückseligkeit zurück, sondern auf die Würdigkeit, glücklich zu sein²⁶: »Wer guten Willens ist, ist der Glückseligkeit würdig, aber nicht wegen dieser Würdigkeit gut.«²⁷ Oder: gut ist nicht, was glücklich macht, aber fürs Glück würdig (vielleicht auch fähig) macht, was gut ist. Weder darf also das eigene oder das Glück der anderen zur Triebfeder ethischen Handelns werden, noch ist eine objektive Bestimmung des Glücks im Sinn der Vollkommenheit möglich. Der Begriff bleibt leer und unbestimmt, ja zirkulär.²⁸ Denn er erklärt einen Zustand als vollkommen oder gut, der ohnehin schon angestrebt wird und damit allein danach beurteilt wird, inwieweit er ein subjektives Glücksgefühl vermitteln kann. Gut wäre dann also das, wonach man strebt; angestrebt aber wird das Gute – womit vorausgesetzt wird, was erst zu bestimmen ist.

Mit anderen Worten: Da es für Glück kein objektives Kriterium gibt, muss jegliche Berufung auf das Glück als Legitimationsgrundlage moralischen Handelns zurückgewiesen werden. Das Glück ist für Kant letztlich mit moderner Autonomie selbstbewusster Subjektivität nicht vereinbar. Es bleibt ganz Sache des Gutdünkens jedes Einzelnen: Das öffentliche Glück liegt nach Kant in der gesetzlichen Verfassung, »die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert: wobei es ihm unbenommen bleibt, seine Glückseligkeit auf jedem Wege, welcher ihm der beste dünkt, zu suchen«.²⁹

In der Distanzierung von sowohl reaktionären wie revolutionären Versuchen, das Glück zu bezwingen, verweist Schiller das Glück seinerseits in der Utopie eines ästhetischen Staates ganz aus der Politik, um es ausschließlich in der Kunst zu suchen.

Glück als Prinzip

Glück ist alles, was eher Lust denn Leid verschafft. Die inhaltliche Unbestimmtheit des Glücksbegriffs, welcher ihn nach Kant für die Ethik untauglich macht, die Unmöglichkeit zwischen dem wahren Glück und den niederen Freuden zu unterscheiden, dieses Verdikt teilt mit Kant auch der hedonistische Utilitarismus. Allerdings, und dies unterscheidet beide radikal, ist das größte Glück für den klassischen Utilitarismus das Prinzip

allen persönlichen und politischen Handelns. Gemäß dem »Utilitätsprinzip« ist es Aufgabe von Staat und Recht, »das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl«³⁰ anzustreben. Die »general happiness« basiert dabei auf einem hedonistischen Kalkül, welches von der Quantifizierbarkeit der Lust ausgeht. Qualitative Unterschiede zwischen den verschiedenen »pleasures« sind, wie gesagt, nicht auszumachen, sodass die Größe der Lüste im Kalkulus allein an folgenden sechs Umständen zu bemessen sind: »intensity, duration, certainty, propinquity, fecundity and purity«.³¹ Erst John Stuart Mill führt erneut qualitative Differenzen in den Glücksbegriff ein: Es sei »besser, [...] ein unbefriedigtes menschliches Wesen zu sein als ein befriedigtes Schwein«.³²

Gegenüber einer Glücksauffassung, die die »general happiness« als Resultat eines Kalküls begreift, findet Nietzsche allein die abschätzigste Bemerkung: »Der Mensch strebt nicht nach Glück; nur der Engländer tut das.«³³

Vom Glück als Menschenrecht

Nicht nur die Engländer tun dies, die Amerikaner übernehmen es sogar als eines der Menschenrechte in der Präambel ihrer Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776: »We hold these truths to be self-evident that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness.« Das Ziel der modernen demokratischen und liberalen Gesellschaftsform besteht dabei weniger im Glück als Staatszweck, als vielmehr im Gewähren der Freiheit jedes Einzelnen, die eigenen Vorstellungen von Glück – allein durch das gleiche Recht aller anderen eingeschränkt – verfolgen zu können. Glück ist nicht Ziel des Staates, der seine Macht erweitert, um dieses Ziel zu erreichen, sondern vielmehr Menschenrecht, das die Staatsmacht einschränkt.

Die inhaltliche Bestimmung des Glücks fällt aus dem Zuständigkeitsbereich der Öffentlichkeit und bleibt dem Einzelnen in seiner Privatheit überlassen. In der Privatisierung und Subjektivierung wird die Glücksfrage als solche erstmals auch zu einem Zentrum der Lebensgestaltung.

»Aus dem, was einmal eine Frage des *Erkennens* einer vorgegebenen Ordnung war, wird nun eine Frage der Projektierung und Realisierung eines je eigenen Entwurfs, also des *Handelns*. Der pursuit of happiness wird zum zentralen Thema des modernen Subjekts, das sich gerade dadurch als modernes Subjekt konstituiert.«³⁴

Die Kehrseite gewissermaßen, welche das Recht auf Glück als Sicherstellung der privaten Freiheit gegenüber staatlichen Zugriffen versteht, liegt

darin, dass der Einzelne nun auch selbst für die Ausgestaltung seines Glücks zuständig ist. Wird er nicht glücklich, liegt es an ihm selber. Auch das ist Privatsache. Privatsachen aber bedürfen privater Lösungen. Zuständige Instanz für den Anspruch auf Glück am Ende des 20. Jahrhunderts ist u.a. die Medizin. So findet der einstige *pursuit of happiness* der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung mit der Vermarktung der Glücksspielle »Prozac« sein modernes Gesicht im ärztlich verschriebenen Rezept für Glück. Diesem Zusammenhang widmet sich der Beitrag von *Asmus Finzen u.a.: Glück auf Rezept*.

Zweierlei Dinge sind am verfassungsmäßig verbürgten Recht eines *pursuit of happiness* auffällig. Zum einen die Dimensionen, in welchen das Recht greift: es ist einerseits jene des Privatinteresses, des Nutzens und Eigennutzes, der in erster Linie ökonomisch bestimmt ist. Andererseits betrifft es die Dimension, die in liberaldemokratischen Gesellschaften nicht privatwirtschaftlichen Gesetzen unterliegt: die Intimsphäre des Individuums, das *Privatleben*.

Im Übrigen aber fällt am *pursuit of happiness* auf, dass nicht von Glück die Rede ist, sondern vom *Streben* danach. Dazu aber später.

Prosperitas: Das privatwirtschaftliche Glück

Gegenüber dem staatlich verordneten Glück gewinnen im 18. Jahrhundert Glückskonzepte an Terrain, die auf die Liberalisierung eines freien Marktes setzen. Der wagemutige Glücksritter wird jetzt zum freien Unternehmer, der sich in der Künstlichkeit wirtschaftlicher Prozesse zurechtfindet. Orientiert am Modell künstlerischer Konstruktion und Produktivität ist der Vorfahre unserer Manager der Unternehmenskünstler, der mit den wirtschaftlichen Chancen und Risiken strategischen Umgang pflegt. Die Finanzkunst ist nicht mehr Sache des richtigen Instinkts und Glücks, sondern Sache kalkulierter Spekulation, strategischer Beherrschung der Regeln von Finanzmärkten und Währungssystemen. Dazu bedarf es auch der sorgfältigen Beobachtung und der geschickten Beeinflussung politischer Entwicklungen. Paradigmatisch für den in die Zeit der napoleonischen Kriege fallenden »Generations- und Strategiewechsel im Bankwesen« sind die Erfolge der jüngeren Linie der Bankiers-Familie Rothschild: »Als Finanziers großformatiger Krieganleihen und Reparationszahlungen gewinnt das Bankhaus Rothschild unbegrenzte Einflussmöglichkeiten auf den Kapitalmarkt über die im neuen Medium des Papiergeldes wechselnden Kurse einer beweglichen Währung.«³⁵

Unternehmerisches Handeln besteht im Wesentlichen im Entdecken und Wahrnehmen von Gelegenheiten in einem riskanten Möglichkeits-

spielraum. Glück und Innovation sind eng (zurück-)gebunden an Risiko, das Risiko des Unglücks und der (Selbst-)Destruction.

Allerdings – und unternehmerisches Tun zielt auf ökonomischen Reichtum und Macht: auf *prosperitas* – dieser Reichtum erfüllt nicht das zentrale Kriterium für Glück. Denn, besinnt man sich der aristotelischen Bestimmung, so ist Glück doch ein Gut, welches um seiner selbst willen erstrebt wird. Reichtum aber ist nicht Glück, sondern allenfalls Voraussetzung und Mittel dazu. Dies öffnet den Blick für die andere Dimension des Privaten, das Privatleben.

Felicitas: Das private Liebesglück

Von instrumentellen Rücksichten befreit, erfüllt das Privatleben gewissermaßen das geforderte Selbstweckkriterium. In der von politischer Macht und ökonomischen Arbeitsverhältnissen entlasteten Familie scheint das Glück seine Verwirklichung in der Liebesgemeinschaft, der privaten Autonomie und der Befreiung von den Zwängen der Arbeit zu finden.³⁶ Die moderne Liebe als Glück über das Beglücken und Beglücktsein des bzw. der anderen wird zu einem Glücksparadigma. Glück steht hier in der Bedeutung von *felicitas*, der Alterität des Glücks, eines Glücks, das im Glück des anderen besteht. Gegenüber der Statik ständischer Geschlechterrollen wird der Diskurs der modernen Geschlechterverhältnisse über das Glück definiert, welches eine sich emanzipierende »Liebe als Passion« (Luhmann) darstellt: »Das Glück ist die Liebe, die Liebe ist das Glück.« (Chamisso)³⁷

In der Privatisierung der *felicitas* als Liebesglück in der Familie zeigt sich allerdings bald auch die Geschlechtsgebundenheit des Glücks, die Ungleichheit des männlichen und des weiblichen Glücks. So wird von der neueren Frauenbewegung die Ungleichheit zwischen den Geschlechtern nicht nur im Ausschluss der Frauen aus den Bereichen der Öffentlichkeit gesehen, sondern ebenso in der Rollenzuteilung, die die Frau in der Sphäre des Privatlebens erfährt: »Der Mann *hat* in der Privatsphäre das Refugium seines Glücks – die Frau dagegen *ist*, d.h. verkörpert und erzeugt dieses Glück, ist seine Ressource.«³⁸ Was als individuell gestaltete familiäre Privatsphäre sich gibt, zeigt sich letztlich als ziemlich homogene und gesellschaftlich allgemeinverbindliche Struktur: »Was zu Hause geschieht, geht zwar niemanden etwas an, darf aber doch als gleichförmig unterstellt werden.«³⁹ Die Forderung nach Freiheits- und Partizipationsrechten in Sachen Öffentlichkeit, so hat die Frauenbewegung gelernt, muss unterstützt sein, zumindest aber parallel laufen mit »der Emanzipation des Privatlebens von den patriarchalen Strukturen der Familie«.

»Mit der Entdeckung, dass das Private politisch ist, dass die Verhält-

nisse zwischen den Geschlechtern nicht nur Liebes- und Glücksbeziehungen, sondern auch Macht- und leider nicht selten sogar Gewaltverhältnisse sind, hat eine Revolution der Denkart stattgefunden, in deren Folge die Trennung der Freiheits- und Glückfrage an der Scheidelinie politisch/unpolitisch, öffentlich/privat hinfällig geworden ist. Mit anderen Worten: es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die *Befreiung des Glücks*.⁴⁰

Dynamisierung des Glücks: Surrogate und »kleines Glück«

Die andere Auffälligkeit am pursuit of happiness ist das Streben selbst. Nicht besteht ein Recht auf Glück, sondern ein Recht auf das *Streben* danach. Glück liegt nicht im Zustand der Vollkommenheit, sondern vielmehr im Prozess der Vervollkommnung. Gegenüber den Assoziationen des Glücks mit Ruhe und Harmonie, etwa in der Bestimmung des Glücks als »Heiterkeit des Gemüts, die in Windstille und Ruhe die Seele ihr Leben verbringen lässt« (Demokrit), als »heitere Gelassenheit« (Epikur), als »Beruhigung der Seele« im Anschauen Gottes (Spinoza) oder als »tranquille au fond de l'abîme« (Rousseau)⁴¹ wird Glück bereits von Hobbes nicht mehr als »tranquilitas animi« bestimmt, sondern als »andauerndes Fortschreiten von einer Begierde zur anderen«.⁴² Das Glück liegt nicht im passiven, gelangweilten und unproduktiven Genießen eines Schlaraffenlanddaseins, sondern ist zu erstreben, zu erkämpfen, ist Aktivität, wie dies nicht zuletzt in der modernen Freizeitkultur vorgeführt wird: sei es an der Kraftmaschine im Bodybuilding-Center, sei es im abschüssigen Gelände auf dem Mountain-Bike, sei es am Seil im reißenden Canyon oder im Bungee-Sturz von der Brücke.

In solchem Glücksstreben, so könnte man vermuten, wird eine schmerzliche Erkenntnis in Handlungspraxis umgewandelt: Glück als Vollendung, die als Sinnganzes eines erfüllten Lebens, als Totalität nie zu haben ist, wird zu einer Sammlung einzelner Glücksbefindlichkeiten und Anstrengungen umgemünzt. Die Summe der Teile wird zum erstrebten Ersatz des Ganzen – Ersatz, da die Summe gegenüber dem Ganzen immer eine approximative Größe bleibt.

In der Konsequenz führt der nicht endende »pursuit of happiness« zum Gedanken, dass die verschiedenen Formen der Glückssuche zu eigentlichen Surrogaten werden. Strukturell dem Machttrieb verwandt, dessen grenzenlose Selbstpotenzierung Hobbes als Charakteristikum des neuzeitlichen Menschen erkannte, führt auch das Glücksstreben in der Akkumulation von Mitteln zum Selbstzweck. Das Letzte wird durch das Vorletzte substituiert. Die Glückserfüllung findet in ihrer Ermöglichung den Ersatz.

Beispiele dafür gibt es unzählige, seien es die erneut wieder aufkommenden Surrogatpartnerinnen aus den Sexualtherapien von Masters und Johnson der 60er Jahre, seien es die Leihmütter, zu Englisch »surrogate mothers«, der 80er und 90er Jahre, seien es die erwähnten Extremsportarten, in denen der immer erneut gesuchte »Kick« Endorphin vermittelte Glücksgefühle erzeugt, sei es der Konsum anderer Drogen. Der Beitrag von *Ina Hinenthal* und *Ulrike Hoffmann-Richter: Surrogate – Projektionen für Glücksvorstellungen* wird sich diesem Thema näher zuwenden.

Das Streben orientiert sich an empirisch erfahrbaren Glückserlebnissen sowie den individuellen Bemühungen zur stetigen Vermehrung der eigenen Zufriedenheit. In der Zufriedenheit findet das unerreichbare große Glück als »kleines Glück« seinen sozialwissenschaftlich messbaren Zugschnitt. Das Konzept der Lebensqualität ermöglicht die Operationalisierung des Glücks in Form von guten objektiven Lebensbedingungen sowie hohem subjektivem Wohlbefinden. Gemessen werden verschiedene skalierbare »domains« wie Lebensstandard, Familienleben, Ehe, Einkommen, Freundschaftsbeziehungen, Berufstätigkeit, Haushalt, Wohnung, Gesundheit, Gemeinde, Bildung etc. Glück wird modern zur Bereichszufriedenheit. Der von Hobbes beschriebene Glücksprogress von einer Begierde zur anderen findet sein modernes sozialwissenschaftliches Pendant im »Unzufriedenheitsdilemma«: trotz objektiv guten Lebensbedingungen finden sich unzufriedene Bürgerinnen und Bürger. Allerdings gibt es auch das Umgekehrte, das »Zufriedenheitsparadox«: es finden sich auch zufriedene Bürger und Bürgerinnen unter schlechten Lebensbedingungen. Nach OECD-Terminologie beschreibt »well-being« die Wohlfahrtskonstellation objektiv = gut/subjektiv = gut.⁴³

Die im alltäglichen »kleinen Glück« angesiedelte Frage, wieviel es denn zum Glücklichsein braucht, findet im Beitrag *Kleinigkeiten* von *Klara Löffler* ihre volkscundliche Vertiefung in diesem Band.

Trügerisches und vergängliches Glück

Obschon man auch in der empirischen Sozialforschung aufgrund der Frage, wer denn die Kompetenz habe, Lebensqualität zu bewerten, bald gesehen hat, dass dies nicht nur Experten sein können, sondern auch die Betroffenen selbst sein müssen, ertönen ebenso seit den 60er Jahren von gesellschaftskritischer Seite Stimmen, die zum Misstrauen gegenüber dem hedonistischen kleinen Glück der Bürger und Bürgerinnen mahnen. Zufriedenheit steht in Gefahr des konformistischen Sich-Einrichtens im status quo – welcher durchaus auch im Hyperaktivismus einer Erlebnisgesellschaft bestehen kann. Herbert Marcuse dazu:

»Wir können wahre und falsche Bedürfnisse unterscheiden. ›Falsch‹ sind diejenigen, die dem Individuum durch patrikuläre gesellschaftliche Mächte, die an seiner Unterdrückung interessiert sind, auferlegt werden: diejenigen Bedürfnisse, die harte Arbeit, Aggressivität, Elend und Ungerechtigkeit verewigen. Ihre Befriedigung mag für das Individuum höchst erfreulich sein, aber dieses Glück ist kein Zustand, der aufrecht erhalten und geschützt werden muss, wenn es dazu dient, die Entwicklung derjenigen Fähigkeiten [...] zu hemmen, die Krankheit des Ganzen zu erkennen und die Chancen zu ergreifen, diese Krankheit zu heilen.«⁴⁴

Das Glück der modernen Erlebnisgesellschaft beschränkt sich zusehends aufs Glückserleben. Seine unmittelbarste Form findet hier die Glückssuche in der Orientierung am Erlebnis. Konsequenz der daraus resultierenden hedonistischen Unrast, von einer Lust zur anderen jagen zu müssen, ist, dass der Zustand des Glücklichseins prinzipiell unerreichbar wird. Auch das Glück des Augenblicks: schön wie er ist, verweilt er, ist er auch schon verfehlt. Freud hat auf dem Hintergrund des physiologischen Sachverhalts, dass wir mit unseren Sinnen Zustände nur für ganz kurze Zeit wahrnehmen können, da unsere Sinnesorgane vor allem durch *Zustandsänderungen* stimuliert werden, folgende anthropologische Konsequenz gezogen: die Glücksmöglichkeiten des Menschen sind schon konstitutionell eingeschränkt. Die »Absicht, dass der Mensch ›glücklich‹ sei, ist im Plan der ›Schöpfung‹ nicht enthalten«. Glück ist nur als »episodisches Phänomen« möglich.⁴⁵

Brauchen wir eine Anleitung zum Glück?

Aus den bisherigen Ausführungen geht hervor, dass das Glück sowohl hinsichtlich seiner Intendierbarkeit wie der Machbarkeit dem menschlichen Zugriff letztlich entzogen bleibt. Das Glück wird auch in seiner Aktualisierung in den verschiedenen Feldern moderner Systembildung, der Macht, dem Geld, dem Sinn und der Liebe, sein fortunenhaftes Kleid nie ganz ablegen.

Die Systeme der politischen Macht, des wirtschaftlichen Erfolgs, der geglückten Liebesbeziehung und des reflexiven Sinns verlangen überdies aber auch aufseiten der in ihnen verorteten Subjekte, der Glücklichen und Beglückten, eine Fähigkeit zur Wahrnehmung des Glücks – so, wie eine Chance eben wahrgenommen werden muss, damit sie sich als solche zeigt. Es bedarf einer »Lebenszufriedenheitskompetenz«⁴⁶, der »Glücksfähigkeit« (capability)⁴⁷. Sie umfasst das Vermögen einer Person, grundlegende Dinge

in der Weise herbeizuführen, dass die gewünschten positiven Zustände verwirklicht werden können. A. Sen beschreibt sogenannte »functionings« als die grundlegenden Elemente einer solchen Fähigkeit: sie bestehen sowohl in einem Tun wie auch in einem Sein, d.h. umfassen neben guter Gesundheit und Ernährung beispielsweise auch die Sozialtechniken des Lesens und Schreibens oder aber der gesellschaftlichen Integration und der Selbstachtung. Wesentlich an der Bedeutung der »functionings« ist dabei nicht allein, dass mit ihnen die gewünschten Zustände tatsächlich erreicht werden können, sondern dass Personen diese Zustände *aus eigener Kraft* realisieren können. Entscheidend für das Glück wäre demnach, dass Lebensqualität nicht so sehr über das Wohlbefinden und mentale Zustände der Person bestimmt würde, sondern »mit Hilfe der Dinge, die es Personen – objektiv gesehen – ermöglichen, selber zu wählen, welche Ziele sie sich setzen und welches Leben sie für lebenswert ansehen wollen«. ⁴⁸ »Well-being freedom«, so Sen, sollte »well-being achievement« ablösen. ⁴⁹

Glück als nicht bloß subjektiv-affektiver Zustand, sondern als innere Verfassung des handelnden und erlebenden Subjekts – die säkulare Form der *beatitudo* – meint die Stimmigkeit des eigenen Lebens sowie die Zustimmung zur Welt. Sofern der Wunsch nach Tausch mit jemandes Zustand tatsächlich ein Kriterium für Glück ist, wie R.M. Hare es definiert, ⁵⁰ wäre der Zustand des permanenten Lustgefühls wohl kaum ein Zustand, den wir mit jemandem tauschen möchten. Lieber ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedenes Schwein – oder, wie Spaemann das Diktum Mills im Gedankenexperiment für unsere Zeit übersetzt: mit dem komatösen Zustand eines IPS-Patienten, der über Elektrostimulation seines Gehirns in einen permanenten euphorischen Zustand versetzbar wäre, würden wir wohl kaum tauschen wollen. ⁵¹ Glücklichkeit, so wäre von philosophischer Seite einzubringen, umfasst den Bezug zu Inhalten, zum Wert von Sachen, zum Sinn von Erfahrungen und Tätigkeiten.

»Glück stellt sich dadurch ein, dass die Sache, um die es uns jeweils geht, letztlich das Leben selber, sinnvoll ist. Der Sinnbegriff erscheint in diesem Zusammenhang geradezu als Kehrseite des Glücksbegriffs; er setzt auf Seite der Sache einen analogen Akzent wie der Glücksbegriff auf seiten des Erlebens: einen Akzent der Positivität, des dem Menschen Zuvorkommens.« ⁵²

Die Zielerfüllung des Strebens nach Glück läge nicht in rastlosem Vorwärtsschreiten, sondern in der Selbstbezüglichkeit des Strebens oder Wollens. Sie bestünde darin, »*dass* das Individuum in seiner Zielerfüllung zu seiner Selbstverwirklichung kommt«. ⁵³

Die Frage, ob eine solche selbstbezügliche Figur tatsächlich einen Wesenszug des »wahren« Glücks darstellt, die Frage, wie wir diesen ho-

hen Anspruch, fürs Glück fähig zu werden, einzulösen vermögen, ob wir dazu möglicherweise einer philosophischen Anleitung bedürfen oder ob eine psychotherapeutische Hilfe für (Selbst-)Zweifelnde und Verzweifelte das Richtige ist, sind Gegenstand unseres Interviews mit *Urs Thurnherr*, einem Philosophischen Praktiker.

Anmerkungen

- 1 E. Bloch hat dies so formuliert: das Hoffen ist »ins Gelingen verliebt« (*Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt/M. 1959, 1).
- 2 Die Konjunktur der Glücksthematik ist geradezu schon zu einem Topos mancher jüngerer Publikationen avanciert. Eine Vielzahl einschlägiger Titel zum Thema findet sich in guter Übersicht bei K. Barheier/A. Bellebaum (Hg.): *Glücksvorstellungen – Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*. Opladen 1997.
- 3 Vgl. Aristoteles: *Politik*, 1252 a 2-3 und *Nikomachische Ethik (EN)*, 1097 a 34-b 6.
- 4 *EN*, 1099 b 20.
- 5 Vgl. *EN*, 1102 a 15.
- 6 U. Wesel: *The pursuit of happiness*. In: *Das Glück*. Kursbuch 95 (1989), 21-29, 23.
- 7 R. Spaemann: *Glück, Glückseligkeit*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3. Basel 1974, 679-707, 684.
- 8 *EN*, 1094 b 7-8; vgl. *Politik* 1324 a 5-8.
- 9 *EN*, 1099 b 11.
- 10 N. Machiavelli: *Der Fürst*. Kap. 25. Stuttgart 1961, 138.
- 11 W. Kersting: Niccolò Machiavelli. München 1988.
- 12 H. Klages: *Glückserzeugung durch Politik – ein immer vergeblicheres Unterfangen? Thesen auf der Grundlage der empirischen Politikforschung*. In: A. Bellebaum (Hg.): *Glück und Zufriedenheit. Ein Symposium*. Opladen 1992, 102-119, 108.
- 13 Klages [12], 104ff.
- 14 Klages [12], 117.
- 15 U. Beck: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M. 1986; ders.: *Politik in der Risikogesellschaft*. Frankfurt/M. 1991.
- 16 U. Menzel: *Die neue Unübersichtlichkeit in der die Welt als Tollhaus erscheint – Globalisierung und Zersplitterung: zwei Megatrends, die sich diametral widersprechen, prägen die Gegenwart*. In: *Frankfurter Rundschau*, 24. Juli 1995, Nr. 169, 12.
- 17 K.O. Hondrich: *Ende oder Wandel der Industriegesellschaft*. In: *Merkur* 50. Jg. (1996), H. 1, 24-33.
- 18 Z. Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Aus dem Englischen von M. Suhr. Frankfurt/M. 1995.
- 19 J. Habermas: *Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien*. In: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt/M. 1985, 141-163, 144.
- 20 A. Giddens: *Konsequenzen der Moderne*. Übers. v. J. Schulze. Frankfurt/M. 1995, 140. Vgl. auch W. Bonss: *Vom Risiko. Unsicherheit und Ungewissheit in der Moderne*. Hamburg 1995 sowie K. Barheier: *An der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Glück in zeitdiagnostischer Perspektive – ein Ausblick*. In: K. Barheier/A. Bellebaum (Hg.): *Glücksvorstellungen – Ein Rückgriff in die Geschichte der Soziologie*. Opladen 1997, 197-203.
- 21 Vgl. Th. Blanke: *Zur Aktualität des Risikobegriffs. Über die Konstruktion der Welt*

- und die Wissenschaft von ihr. In: U. Beck: *Politik in der Risikogesellschaft*. Frankfurt/M. 1991, 275-287, 278.
- 22 E. Pankoke: *Modernität des Glücks zwischen Spätaufklärung und Frühsozialismus*. In: Barheier/Bellebaum [20], 75-102, 85.
- 23 Pankoke [22], 84.
- 24 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), B 834.
- 25 I. Kant: *Metaphysik der Sitten*. Akad. Ausg. 6, 387.
- 26 Kant: *KrV*, B 838.
- 27 D. Henrich: *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*. In: D. Henrich u.a. (Hg.): *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*. Tübingen 1960, 77-115, 104 Anm. 27.
- 28 I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Akad. Ausg. 4, 443.
- 29 I. Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Akad. Ausg. 8, 298.
- 30 J. Bentham: *An introduction to the principles of morales and legislation*, (1730, zit. London 1970) 11, 282.
- 31 Bentham [31], 282.
- 32 J. S. Mill: *Das Nützlichkeitsprinzip*. Ges. Werke, dt. Th. Gompertz (Leipzig 1869, ND Aalen 1968), 1, 137.
- 33 F. Nietzsche: *Götzendämmerung*. (Schlechta) München 91982, II, 944.
- 34 C. Klinger: *Über Freiheit und Glück*. In: *Studia Philosophica* 56 (1997), 95-114, 101.
- 35 Pankoke [22], 94.
- 36 Vgl. dazu J. Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied/Berlin 81976, 64.
- 37 Vgl. dazu Pankoke [22], 95-100.
- 38 Klinger [34], 109.
- 39 Klinger [34], 110.
- 40 Klinger [34], 111.
- 41 Spaemann [7], 679, 690, 698, 702.
- 42 Th. Hobbes: *De homine*. Opera lat., hg. Molesworth 3, 77.
- 43 Vgl. W. Glatzer: *Lebensqualität und subjektives Wohlbefinden. Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Untersuchungen*. In: Bellebaum [12], 49-85, 51.
- 44 H. Marcuse: *Der eindimensionale Mensch*. Zürich 1967, 25.
- 45 S. Freud: *Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt/M. 1994, Studienausgabe Bd. 9, 208.
- 46 B. Grom u.a.: *Glück – auf der Suche nach dem »guten Leben«*. Frankfurt/M./Berlin/Wien 1987, 133.
- 47 A. Sen: *Capability and Well-Being*. In: M. Nussbaum/A. Sen (Hg.): *The Quality of Life*. Oxford 1993, 30-53.
- 48 A. Hügli: *Mutmaßungen über den Ort des Glücks in der Ethik der Neuzeit*. In: *Studia Philosophica* 56 (1997) 33-64, 63.
- 49 Sen [47], 43.
- 50 R. M. Hare: *Freedom and Reason*. Oxford 1963, 125-129.
- 51 R. Spaemann: *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*. In: G. Bien (Hg.): *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, 1-19, 10.
- 52 E. Angehrn: *Glück und Gelingen*. In: *Studia Philosophica* 56 (1997), 125-138, 136.
- 53 Angehrn [52], 137.

Kleinigkeiten: wieviel man heute braucht, um glücklich zu sein



Klara Löffler

Zusammenfassung

»Unseres Glückes Schmied«, das haben wir gelernt, sind wir selbst. Glück, das stellen wir uns im Großen und Ganzen vor. Doch gibt es da gleichzeitig das kleine Glück, jene Vergnügen, denen wir nahe den oder in den Alltags nachgehen. Die vorliegende Skizze widmet sich der Frage, wie wir uns mit kleinen Freuden den Traum vom großen Glück erhalten, aber auch wie diese kleinen Freuden vor dem Hintergrund von umfassenden Sinnkonstruktionen immer wieder in die Pflicht genommen werden.

Wieviel man heute braucht, wieviel Menschen heute meinen, notwendigerweise zu brauchen, um glücklich zu sein – diese Frage wird, dazu gehört nicht viel seherisches Vermögen, in den nächsten Wochen vor Weihnachten wieder und wieder gestellt werden: von besorgten JournalistInnen und von sonstigen aufgeklärten ZeitgenossInnen. Reizvoll könnte es sein, der Geschichte dieser Frage nachzugehen. Irving Fetscher etwa stellte sie vor zwanzig Jahren: Was er dahinter beschrieb, dies waren die Befindlichkeiten einer fortgeschrittenen kapitalistischen Industriegesellschaft; mit Pier Paolo Pasolini sprach er damals von der »konsumistischen Einheitskultur« (Fetscher 1996 (1979), 228) seiner Gegenwart. Diese Diagnose hat sich zum Versatzstück alltäglicher Pauschalkritik entwickelt, wie sie besonders zum Zweck der Distinktion eingesetzt wird: Danach ist jede andere, nicht die eigene Konsumhaltung eine zutiefst narzisstische und jegliche Lebenssituation und -äußerung kommerzialisiert. Auch die Dekonstruktionsversuche seit den 80er Jahren konnten diesem Genre kaum etwas anhaben.

Solcherlei Kritik unterstellt nicht nur, dass es allein der Konsum ist, der den Einzelnen oder die Einzelne heute noch glücklich sein lässt, sondern auch, dass es eine extensive, ausufernde Kauflust ist, dass es nicht nur ›viel‹, sondern ›alles‹ ist, was sich die Einzelnen zu ihrem persönlichen und eigenen Glück wünschen. Nicht zuletzt auch Gerhard Schulzes Thesen zum »Projekt des schönen Lebens« (Schulze 1993, 35) haben da nachhaltig gewirkt. Der Blick auf die Fragmente und Provisorien des Glückes, auf jene Glücksmodelle und -momente, wie sie nahe den oder sogar in den

Alltagen gesucht und gefunden werden, ist damit verstellt. Neben, genauer: vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Utopien und persönlicher »Lebensromane« (Rutschky 1998) sind es jedoch jene beiläufigen Episoden, in denen Utopie und Alltag sich annähern und dennoch nie zur Deckung kommen.

Diese unspektakulären »Berichtigungen des Alltags« (Bausinger 1991, 351) sind es und nicht die umfassenden, radikalen Entwürfe eines Glücks, das keinen Alltag kennt, die mich im Folgenden beschäftigen. Meine Hinwendung zu den Bagatellen, den kleinen Freuden des Alltags, geschieht in systematischer Absicht. Denn, da folge ich Ernst Bloch, das Utopische braucht das Umfeld des Realen, die Utopie braucht die konkreten, wenn auch kleinen Erfolge im Alltag (und existierten diese nur im Tagtraum), um gegenüber den herrschenden Rationalitätsprinzipien bestehen zu können: »Tagtraumphantasiegebilde machen keine Seifenblasen, sie schlagen Fenster auf, und dahinter ist die Tagtraumwelt einer immerhin gestaltbaren Möglichkeit. [...] Dies Mögliche ist kein uferloses, sondern ein jeweils benennbares und ein nach Maßgabe der bekannten Bedingungen gradweise angebbares.« (Bloch 1990, 111 u. 259) Das kleine Glück als »Reservoir« der Utopie (Bausinger 1991, 19).

Zumal zu Zeiten einer boomenden Kritikbranche lohnt der zweite (und auch dritte) Blick auf die kleinen und kurzen Vergnügen von individuellem Seltenheitswert. Im Untertitel meiner Überschrift sind meine Perspektiven bereits angedeutet. Zunächst – und in gewissem Sinn auch zuvorderst – geht es mir da um historische und gesellschaftliche Rahmungen dieser kleinen Freuden. Da ist auf den Prozess der Individualisierung zu verweisen, der Vorbedingung ist für die gegenwärtigen Praxen des Wünschens und der Wunscherfüllung, die darauf zielen, nichts weniger als eine persönliche, also unverwechselbare Identität aufzubauen. Jene Identitätssuche vor allem der bürgerlichen Gesellschaften zeitigte und zeitigt unterschiedlichste Medien und Genres, die dieses Bemühen zum Thema machen, genauer: pädagogisieren und moralisieren. Was wir zu unserem Glück »brauchen«, dies wird uns in mehr oder weniger verbindlicher Form allenthalben vor Augen geführt, dies sollten wir tunlichst trainieren. Angesichts eines dicht gewebten Netzes von Maßstäben, Ansprüchen, ja Pflichten zum Glücklichsein bleibt schließlich in einem Ausblick zu fragen, wie es denn bestellt ist um die individuelle Suche nach dem kleinen Glück, »wieviel« oder wie wenig wir brauchen, um glücklich zu sein. Meine Beobachtungen und Überlegungen hierzu verstehen sich nicht zuletzt auch als Entgegnung, als eine durchaus emphatische Geste der Verteidigung dieser kulturellen Praxen gegenüber den Zugriffen unterschiedlichster Märkte und Industrien, allen voran jener der Kulturkritik.

Das eigene Geschick

Glück konnte immer, das lässt sich etwa an der sprachlichen Überlieferung der Märchen zurückverfolgen (Blum 1987), zweierlei bedeuten: Schicksal und Geschick. Auch im alltäglichen Erzählen der Gegenwart ist die Rede davon, in schwierigen Zeiten ›Glück gehabt zu haben‹; dass da jemand sein ›Glück gemacht habe‹, dies beobachtet man vor allem bei anderen, seltener schon behauptet man das von sich selbst. Jenseits dieser Geläufigkeiten und Rationalitäten der Alltagskommunikation aber sind das Leben und das Glück längst – in einem umfassenden Prozess der Rationalisierung und Psychologisierung, im Prozess der Zivilisation – in unsere Verfügung und das meint immer auch in unsere Verantwortung übergegangen.

Sozial- und kulturwissenschaftliche Beobachtungen zur Moderne verdichten sich im sogenannten Individualisierungstheorem, vorgestellt als ein neuer »Modus der Vergesellschaftung« (Beck 1986, 205), der beim Subjekt ansetzt. In zunehmendem Maße lösen sich kollektive Herrschafts- und Versorgungszusammenhänge auf; in zunehmendem Maße auch wird der Mensch aus den vorgegebenen, kollektiven Fixierungen verabschiedet. In Individualisierungsschüben erweitern und vervielfachen sich dem Einzelnen Handlungsspielräume und Lebenswelten. Diese Erweiterung der Möglichkeiten und Chancen, das Leben, den Lebenslauf und die Lebensgeschichte selbst in die Hand zu nehmen, ist jedoch eine der ›riskantesten Freiheiten‹ (Beck/Beck-Gernsheim 1994) unserer Moderne. Die Möglichkeit zur individuellen Entscheidung ist gleichzeitig Notwendigkeit und Zwang.

Verunsicherung gehört zur allgemeinen Signatur nicht erst, besonders aber dieser Gegenwart. Auch weil wir, in einer therapeutischen Gesellschaft lebend, gewohnt sind, im autobiographischen Erzählschema über Verunsicherung zu sprechen. (Rutschky 1998, 263) Wir haben also die »Moral des eigenen Lebens« (Beck/Vossenkuhl/Ziegler 1995, 166) internalisiert und wir haben »Technologien des Selbst« entwickelt, »die es dem Einzelnen ermöglichen, aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt« (Foucault 1993, 26).

Zwischen Selbstbefragung und Selbstbestätigung beschäftigt uns die Frage: ›Bin ich wirklich glücklich?‹. Dieses ›wirklich‹ bemisst sich nicht selten an idealen Sinnkonstruktionen. Der Frage nach dem Sinn aber wuchs im Verlauf der Zivilisationsgeschichte und in der Dynamik der Aufklärung eine neue Qualität zu: Das Subjekt ist es, das dazu aufgerufen ist (und das gleichzeitig in Anspruch nimmt), sich und sein Leben mit Sinn auszustat-

ten. Sinnmodelle (dazu gehören etwa die theoretischen Konzepte der Religionen, aber auch esoterische Sinndeutungen) präsentieren sich als statische und unumstößliche Ganzheiten, sie bedeuten für den Einzelnen wie auch für die Gesellschaft Entlastung, indem sie Wirklichkeiten begrenzen und Rangordnungen vorgeben.

Tatsächlich leben wir heute in Gesellschaften, in denen unterschiedlichste Sinn- und Glücksmodelle miteinander konkurrieren. Sinnsysteme sind, wie Alltage und Lebensläufe auch, reflexiv geworden. Ob aber die Suche nach dem Sinn unsere Gegenwart so umfassend bestimmt, dass sich von einer »Sinngesellschaft« sprechen lässt, diese Behauptung von Norbert Bolz (1997) ist zumindest mit einem Fragezeichen zu versehen. Der Impuls, die täglich erfahrene Komplexität zu reduzieren, führt sicherlich dazu, dass wir uns die Frage nach Sinn und Glück immer wieder stellen – und diese Frage wahrscheinlich ebenso oft unbeantwortet lassen. Viel eher ist da von Gleichzeitigkeiten auszugehen. Denn offenbar gibt es eine zweite Ebene des Glücks, des Glücklichseins, die weniger von einem allgemein gültigen Sinnmodell (und dessen Moral) geprägt ist als vielmehr vom individuellen Eigensinn: »Das Glück ist auf eine seltsame Art von außen unbelangbar, obliegt dem Eigensinn eines jeden« (Thomä 1996, 135).

Das kleine, das einfache Glück

Diese Subjektivität aber scheint nicht nur Abwehrstrategien zu provozieren, sondern vor allem anderen auch Ordnungsversuche, die auf die Erfahrungen, Routinen und Ambitionen des Lebens »im therapeutischen Netz« (Gay 1999) bauen können. In den Lebenswelten nach Freud, in denen potenziell alles Handeln und Verhalten zum Gegenstand der (Selbst-)Therapie werden kann, gehört der Konsum von einschlägigen Ratgebern zum festen Bestandteil des privaten Bildungsprogrammes. Trendsetterinnen in dieser, wie auch in anderen Alltagspraxen von Therapien, scheinen Frauen zu sein. Warum dies der Fall sein könnte, wie sich (geschlechts-)spezifische Formen der Selbstbezüglichkeit historisch und gesellschaftlich entwickelten, dies wäre freilich gesonderter Diskussion wert. Beim Kauf solcher »Bücher zum Glück« jedenfalls haben Frauen ein noch größeres Übergewicht als dies bei Büchern ohnehin schon der Fall ist.¹ Ob und wie allerdings diese Bücher gelesen werden, dies ist eine zweite und ganz andere Frage. Vorstellbar ist immerhin, dass es beim Kauf bleibt und dass dieser Kauf auch eine Art von moralischem Konsum darstellt: Gute Gefühle, auch das gute Gewissen, stellen sich schon ein, wenn man oder frau einen Ratgeber nach Hause getragen hat und sich darin der gute Wille manifestiert, sein Leben zu verändern (Jeggle 1995).

Insbesondere die Wissenschaftskulturen sind es, die entsprechende therapeutische Modelle entwickelt haben, die nun, in mehr oder weniger popularisierter Version auf einem kaum mehr überschaubaren Markt von Ratgebern vertrieben und gekauft werden. Seit die Alltage der Vielen, wiederum nicht zuletzt aufgrund von Verschiebungen wissenschaftlicher Paradigmen (Köstlin 1999), in das Zentrum der Aufmerksamkeit von Medien unterschiedlichster Provenienz und Programmatik gerückt sind, werden auch die alltäglichen Praxen der Glückssuche zum Thema: in regelmäßigen Rubriken (etwa der Frauenzeitschrift Maxi: »short cuts: Kleine Fluchten für die Sinne«), in so genannten Geschenkbandchen (zum Beispiel »Das kleine Glück. Zweiundfünfzig Betrachtungen von Albert Memmi«, Insel Verlag), in Taschenkalendern (»365 Ideen zum Glücklichsein«, Verlag Cormoran), in Reihen und Einzeltiteln zur »Psychologischen Lebenshilfe«.

Im Vergleich all dieser guten Ratschläge und Anleitungen zum guten Gelingen des alltäglichen Glücks fällt ein deutlicher Unterschied in Ton und Rhetorik der Texte auf. Was in Zeitungen und Zeitschriften gemeinhin augenzwinkernd dargeboten wird, dies präsentiert sich im Special-Interest-Bereich der Magazine (wie »Psychologie Heute«) und in Ratgebern als durchaus ernsthafte »Brauchbarkeitsversprechung« (Hacks 1996, 118) in aufklärerischem Auftrag: »Irmtraud Tarr Kröger: Vom leichten Glück der einfachen Dinge. Kleine Freuden – Große Wirkung«, Herder Verlag oder »Mihaly Csikszentmihaly: Lebe gut! Wie Sie das Beste aus Ihrem Leben machen«.

Die flotte Zeitgeist-Prosa – »Freu dich des Lebens!« – eines Dale Carnegie, dessen Bücher international hohe Auflagenziffern erreichen, ist ein gutes Beispiel für die Machart von zeitgenössischen Ratgebern zum Thema Glück. Wie in einem Zwiegespräch, unkonventionell und direkt, wird da der Leser/die Leserin vom Autor angesprochen. Zu Beginn der Kapitel erzählt Carnegie vor allem autobiographisch gefärbte Geschichten zu exemplarischen Lebens- und Kommunikationssituationen. Gegen Ende der Abschnitte wendet er sich in persönlicher Anrede an seine Leserschaft, um abschließend jeweils einen Merksatz zu formulieren (»Versuchen Sie es stets mit Freundlichkeit« (Carnegie 1999, 184), der in Typographie und Stil an die Ästhetik von Schulbüchern und an die Methoden der Lernzielkontrolle erinnert. Zudem zeichnet sich diese Textsorte – darin in unverkennbarer Verwandtschaft zu Managementratgebern² – durch einen spezifischen »Jargon der Eindeutigkeit« (Enzensberger 1982, 15) aus: »Sieben Möglichkeiten zur Entwicklung einer geistigen Haltung, die Ihnen Glück und Frieden gibt« und »Vierzehn Grundregeln für den Umgang mit Menschen« sind es, die zur Beherrschung der »Kunst, beliebt, erfolgreich und glücklich zu werden«, führen sollen.

Doch sind es nicht nur solche Beispiele aus dem Bereich der Pop-Psychologie, in denen, einer herkömmlichen Bildungs- und Selbstbildungslogik folgend, zum Lernen und Üben auch in Sachen Glücklichkeit angehalten wird; Lern- und Handlungsanleitungen zu »Übungen und Techniken der Lebenskunst« oder Empfehlungen, »Lebensgestaltung als Schulfach« institutionell zu verankern, lassen sich auch in philosophischen Fachbüchern finden.³ Selbst die kleinen Freuden des Alltags werden hier in die Pflicht genommen, in den Zusammenhang eines umfassenden Entwurfs vom guten, immer mehr: vom ökologisch verantwortlich geführten Leben eingeordnet. Die kleinen Freuden werden, obwohl sie »einen großen Teil des menschenmöglichen Glücks überhaupt« (Marquard 1995, 36) ausmachen, zum »Vizeglück« degradiert.

Die kleinen Freuden des Alltags

Auch Faith Popcorn, die vom Trend zu »kleinen Genüssen« spricht, sieht die »Wurzeln dieses Trends [...] in einem tief sitzenden Gefühl, zu kurz gekommen zu sein« (Popcorn 1996, 102). Die kleinen Vergnügen des Alltags lediglich als Trostrituale zu verstehen, dies hieße jedoch, die individuellen und alltäglichen Formen und Muster der Glückssuche wieder nur vor dem Maßstab kollektiver und allgemeiner Glücksmodelle zu beurteilen und die Eigenart dieser Praxen zu verkennen. Kleine Freuden sind, obwohl in den Alltagslagen situiert und einer alltäglichen Logik verbunden, paradoxerweise Gegenentwürfe zu eben diesen Alltagslagen. Sie sind – auch – radikal subjektiv und darum singular.

Die unterschiedlichsten Handlungen und Dinge können als kleine Vergnügen vorgestellt und praktiziert werden: Für manche gehört es zu den kleinen Freuden des Alltags, nach Abschluss einer wichtigen Arbeit in ein Café zu gehen, ein Lokal oder eine Diskothek zu besuchen, sich eine Stunde im Sonnenstudio oder bei der Kosmetikerin zu gönnen. Andere beschließen, zum Trost und gegen den immer gleichen Ärger mitten am Tag einen Kinofilm anzusehen, ein Glas Sekt zu trinken, eine, ›die eine‹, Zigarette zu rauchen.

Das richtige Maß dieser Freuden ist die Kleinigkeit. Als ›kleine Freude‹ taugt hunderterlei. Jede Liste ließe sich von jedem Leser und jeder Leserin ergänzen und fortsetzen. Doch wäre jede Aufzählung unvollständig, in der unerwähnt bliebe, dass es für eine Vielzahl von Menschen eine, wenn nicht die kleine Freude schlechthin bedeuten kann, sich eine spezielle Zeitschrift zu kaufen oder sich – besser noch – einen Katalog zu besorgen. Besonders Kataloge, ob Reise-, CD-, Buch-, Möbelkataloge, ob Universal- oder Spezialkataloge haben ihre treue Anhängerschaft. So beliebig

und vielfältig die Gegenstände dieses Wünschens sind, so beliebig sind die Anlässe der Wunscherfüllung.⁴

Es gibt auch diejenigen, die sich im Erzählen darüber, was denn für sie kleine Freuden bedeuteten, von den Dingen, will sagen: vom Konsum unabhängig erklären. Diese Zeitgenossen schwärmen dann von den Genüssen des Kochens, vom ungestörten Lesen, davon, ›einfach einmal eine ruhige Minute‹ zu verbringen. Doch viele (die meisten) freuen sich auf eine spezifische Form des Konsums. Es sind, dies ist zu betonen, keineswegs nur die Dinge selbst, deren Kauf, Nutzung oder Betrachtung Vergnügen bereiten können. Der andere Umgang gerade auch mit der Warenwelt ist es, den ›man sich gönnt‹. Viele nehmen sich Zeit dazu, durch Einkaufsstraßen zu bummeln oder über (Weihnachts-)Märkte zu schlendern, ihnen geht es oftmals gar nicht so sehr um den Kauf von Waren als vielmehr um die Freuden des Entdeckens und Auswählens – alleine oder auch zusammen mit anderen und für andere. Viele, das sind nach meiner Beobachtung Männer gleichermaßen wie Frauen; da sollte man sich nicht irritieren lassen von den Geschlechterstereotypen der Rahmenerzählungen und Diskurse des 19. und 20. Jahrhunderts, die Frauen gerne als die besseren Konsumentinnen, als ›die Konsumentin‹ schlechthin darstellen.⁵

Anders als etwa im Arbeitsalltag, wenn wir unter dem Druck stehen, zwischen vielfältigsten Wahlmöglichkeiten schnell und präzise folgenreiche Entscheidungen zu treffen, kann man da, muss aber nicht wählen. Dieses Auswählen-Können ist charakteristisch für die kleinen Freuden, es macht sie erst dazu. Es geht um so gut wie nichts: Man muss sich nicht drängen lassen, man hantiert entspannt mit den Möglichkeiten, kann das Auswählen genießen, kann sich so auch vom heute so oft diagnostizierten Drang zum Genießen befreien (Zizek 1999). Dieses Auswählen- und Verfügen-Können hat nicht zuletzt erotische Qualitäten. Man kokettiert mit den eigenen Wünschen und mit dem Gedanken der Wunscherfüllung und lässt sich immer etwas zu wünschen übrig. Reflexive Distanz gegenüber den eigenen Wunschökonomien gehört zu diesem Spiel; der Erfolg des Werbeslogans »Man gönnt sich ja sonst nichts« – er ist längst in die Alltagssprache eingegangen – dürfte daran liegen, dass und wie hier Konsumverhalten ironisiert ist.

Ein solcher Umgang mit Wahlmöglichkeiten setzt voraus, dass man aus dem oft eng gesteckten Zeitrahmen des Alltags wenigstens für eine kurze Frist, für das berühmte Momentchen, ausschert, dass man sich Zeit ›nimmt‹, die man zu Zeiten struktureller Arbeitslosigkeit und einer strengen Zeitmoral nicht zu haben hat. Zeit und ein anderer Umgang mit Zeit sind der eigentliche Luxus, den man sich mit den kleinen Freuden gönnt. Man versucht sich in einem ruhigeren Rhythmus als dem der eingespielten, schnelleren Zeittakte des Alltags und in dem Kunststück, das zu prak-

tizieren, was man ansonsten den ganzen Tag über nicht schafft, nämlich den Augenblick zu leben und zu genießen.

Es ist also viel und wenig zugleich, was man braucht, um glücklich zu sein. Es sind viele, zum Teil konkurrierende und hohe Ideale, die wir vor Augen und auch im Kopf haben, wenn wir uns wieder einmal befragen, ob wir denn eigentlich glücklich sind. Es sind nicht weniger hehre Ansprüche, die an uns als moderne Individuen mit Persönlichkeit gestellt werden, die wir gelernt haben, an uns selbst zu stellen. Doch es ist längst nicht so viel, was die Zeitgenossen angeblich – nach dem Dafürhalten nicht weniger Kulturkritiker – brauchen, um glücklich zu sein, stehen doch diesem Glück im Großen und Ganzen die kleinen Freuden des Alltags gegenüber.

Auch wenn sie immer wieder an den Strukturen und Mechanismen der Alltage zu scheitern drohen, sind kleine Freuden in ihrer Vielfalt mehr als nur Kompensationen. Als Praxen des Wünschens und der Wunscherfüllung eröffnen sie der »Möglichkeitsform« Spielräume (vgl. Jeggle 1987), stützen sie die individuellen wie auch die kollektiven Utopien. Das gilt nicht nur für jene, deren Leben (noch) in gesicherten Bahnen verläuft, sondern auch für jene, die aus diesen Bahnen geworfen wurden.

Immerhin gibt es mehrere, mindestens aber »Drei Wege, glücklicher (nicht glücklich) zu werden«: »Ich konnte nie mehr als drei Wege, glücklicher (nicht glücklich) zu werden, auskundschaften. Der erste, der in die Höhe geht, ist: so weit über das Gewölke des Lebens hinauszudringen, dass man die ganze äußere Welt mit ihren Wolfsgruben, Beinhäusern und Gewitterableitern von weitem unter seinen Füßen nur wie ein eingeschrumpftes Kindergärtchen liegen sieht. – Der zweite ist: – gerade herabzufallen ins Gärtchen und da sich so einheimisch in eine Furche einzunisten, dass, wenn man aus seinem warmen Lerchennest herausieht, man ebenfalls keine Wolfsgruben, Beinhäuser und Stangen, sondern nur Ähren erblickt, deren jede für den Nestvogel ein Baum und ein Sonnen- und Regenschirm ist. – Der dritte endlich – den ich für den schwersten und klügsten halte – ist der, mit den beiden andern zu wechseln.«⁶

Anmerkungen

- 1 Nach den Ergebnissen der Gesellschaft für Konsumforschung haben Frauen bei derartigen Titeln ein noch größeres Übergewicht, als bei Büchern allgemein schon der Fall ist, vgl. Börsenblatt des deutschen Buchhandels vom 7.5.1999, Nr. 36, 24.
- 2 Vgl. dazu Löffler 1999.
- 3 Vgl. Schmid, W.: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Suhrkamp Frankfurt/M. (1999).
- 4 Zu den unterschiedlichsten Praxen der kleinen Freuden im Alltag vgl. Löffler 1996.
- 5 Vgl. dazu Bernold/Ellmeier 1997, S. 456-466.
- 6 Jean Paul, zit. nach Thomä 1996, S. 201.

Literatur

- Bausinger, H.: Grenzenlos... Ein Blick auf den modernen Tourismus. In: Bausinger, H., Beyrer, K., Korff, G.: Reisekultur. Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. 343-353. C. H. Beck München (1991)
- Beck, U.: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Suhrkamp Frankfurt/M. (1986)
- Beck, U., Vossenkuhl, W., Ziegler, U. E.: Eigenes Leben: Ausflüge in die unbekanntere Gesellschaft, in der wir leben. C. H. Beck München (1995)
- Beck, U., Beck-Gernsheim, E.: Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Suhrkamp Frankfurt/M. (1994)
- Bernold, M., Ellmeier A.: Konsum, Politik und Geschlecht. Zur ›Feminisierung‹ von Öffentlichkeit als Strategie und Paradoxon. In: Siegrist, H., Kaelble, H., Kocka, J.: Europäische Konsumgeschichte. Zur Gesellschafts- und Kulturgeschichte des Konsums (18. bis 20. Jahrhundert). 441-466. Campus Frankfurt/M., New York (1997)
- Bloch, E.: Das Prinzip Hoffnung: in fünf Teilen. Band 1. Kapitel 1-32. Suhrkamp Frankfurt/M (3. Aufl. 1990)
- Blum, E.: Glück. In: Brednich R. W.: Enzyklopädie des Märchens. Band 5. 1299-1305. Walter de Gruyter Berlin, New York (1987)
- Bolz, N.: Die Sinnengesellschaft. Econ Düsseldorf (1997)
- Carnegie, D.: Freu dich des Lebens! Die Kunst, beliebt, erfolgreich und glücklich zu werden. Ullstein Verlag (1999)
- Enzensberger, H. M.: Das Ende der Konsequenz. In: Ders.: Politische Brosamen. 7-30. Suhrkamp Frankfurt/M. (1982)
- Fetscher, I.: Was braucht der Mensch, um glücklich zu sein. In: Thomä, D.: Lebenskunst und Lebenslust. Ein Lesebuch vom guten Leben. 227-231. Beck München (1996)
- Foucault, M.: Technologien des Selbst. In: Foucault, M., Martin, R., Martin, L.H. u.a.: Technologien des Selbst. 24-62. Fischer Frankfurt/M. (1993)
- Gay, P.: Menschen im therapeutischen Netz. In: Frevert, U., Haupt, H.-G.: Der Mensch im 20. Jahrhundert. 324-343. Campus Frankfurt/M., New York (1999)
- Hacks, P.: Schöne Wirtschaft. Ästhetisch-ökonomische Fragmente [1987]. Edition Nautilus Hamburg (1996)
- Jeggle, U.: Die Sage und ihre Wahrheit. In: Der Deutschunterricht 39 (1987), 37-50
- Jeggle, U.: Trost und Rat: Trostlos. Ratlos. Was lehren uns die Ratgeber? In: Brunold-Bigler, U., Bausinger, H.: Hören. Sagen. Lesen. Lernen. Bausteine zu einer Geschichte der

- Kommunikationskultur. Festschrift für Rudolf Schenda zum 65. Geburtstag, 341-358. Peter Lang Bern (1995)
- Köstlin, K.: Wissenschaftliche Orientierungen und gesellschaftliche Entwicklungen – ein Dialog. In: Dressel, G., Rathmayer, B.: Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft. Versuche einer Reflexiven Historischen Anthropologie. 139-151. Studia Universitäts-Verlag Innsbruck (1999)
- Löffler, K.: Die kleinen Freuden des Alltags. Vermischtes. In: Kuckuck 11 (1996) 22-28
- Löffler, K.: Wie das Gute siegt. Aus der neuesten Produktion von Management-Ratgebern. In: Grieshofer, F., Schindler, M.: Netzwerk Volkskunde. Ideen und Wege. Festgabe für Klaus Beitzl zum siebzigsten Geburtstag. 521-537. Selbstverlag des Vereins für Volkskunde Wien (1999)
- Marquard, O.: Glück im Unglück. Zur Theorie des indirekten Glücks zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie. In: Ders.: Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen. 11-38. Wilhelm Fink Verlag München (1995)
- Paul, J.: Drei Wege, glücklicher (nicht glücklich) zu werden. In: Thomä, D.: Lebenskunst und Lebenslust. Ein Lesebuch vom guten Leben. 200 -203. Beck München (1996)
- Popcorn, F.: »Clicking«. Der neue Popcorn Report. Trends für unsere Zukunft. Heyne München (1996)
- Rutschky, M.: Lebensromane. Zehn Kapitel über das Phantasieren. Steidl Göttingen (1998)
- Schmid, W.: Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung. Suhrkamp Frankfurt/M. (1999)
- Schulze, G.: Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Campus Frankfurt/M., New York (1993)
- Thomä, D.: Zur Verteidigung des Glücks gegen die Gebildeten unter seinen Verächtern. Neue Rundschau 107 (1996) 134-142
- Zizek, S.: Wer naiv fragt, wird schockiert. Fragen wir also naiv! In: Die Zeit vom 9.12.1999, Nr. 50, 61

Die Frage nach dem Glück in der Ethik der Neuzeit



Anton Hügli

Zusammenfassung

Die zentrale Frage der antiken Ethik lautete: Was für ein Leben müssen wir führen, um ein gelingendes, geglücktes Leben im Sinne der *eudaimonia* führen zu können? Auf Grund eines Paradigmenwechsels innerhalb der neuzeitlichen Ethik ist genau diese Frage aus allen Traktanden gefallen. Ins Zentrum rückte dagegen die moralische Frage, welche Pflichten ich gegenüber den anderen habe und was ich in Bezug auf den anderen tun soll. Die moralische Frage nach dem *kalón*, dem sich gegenüber dem anderen Geziemenden, war zwar auch in der Antike mit im Spiel, aber stets unter der Prämisse, dass moralisches Verhalten gegenüber den anderen letztlich immer auch glücksförderlich und darum im wohlverstandenen Eigeninteresse sei. In der neuzeitlichen Ethik dagegen – jedenfalls in der maßgeblichen kantischen und utilitaristischen Ausprägung – ist dieser Gesichtspunkt des glücklichen Lebens keine philosophiefähige Frage mehr. Sie ist keine Strebens- und Willensethik mehr, sondern eine Sollensethik. Wie aber ist es zu dem Paradigmenwechsel gekommen? Welche Chancen bestehen, dass ein erneutes Umdenken erfolgen könnte? Dieser Artikel versucht eine Antwort auf diese Fragen zu geben. Er zeigt, welche historischen und systematischen Gründe hinter diesem Paradigmenwechsel stehen, und inwiefern die Entwicklung der neuzeitlichen Ethik unweigerlich wieder dazu führt, auf die antike Frage nach Glück und gutem Leben zurück zu kommen.

Ethik unter den Bedingungen der Moderne

Unbestrittene Prämisse der Antike und des Mittelalters war, dass die Welt ein wohl geordneter Kosmos sei, eine auf »Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit« beruhende »Gemeinschaft von Himmel und Erde, Göttern und Menschen« (Gorgias, 507 e-508 a). Weil es diese kosmische Ordnung gibt, sind wir auch in der Lage, uns selbst und unser gemeinsames Leben zu ordnen, indem wir eine Menschengemeinschaft schaffen, deren Ordnungsgesetze den ewigen Gesetzen der Natur

entsprechen. Das Gesetz des Kosmos ist gleichsam Garant für die moralische Ordnung der menschlichen Welt; denn es ist dieselbe göttliche Vernunft, die der Natur innewohnt und durch alle Vernunftwesen hindurchgeht und ihr Tun und Lassen regelt. Dieses ewige Gesetz der Natur zu kennen, ist nach antikem Verständnis unabdingbar, wenn es darum geht, eine Antwort auf die Frage zu finden, die im Mittelpunkt der Ethik der Antike stand: Auf welche Ziele müssen wir unser Leben ausrichten, damit wir als Einzelne und als Gemeinschaft das von allen Menschen gesuchte glückliche und gute Leben führen können? (vgl. dazu Topitsch 1958, 47ff.)

Mit der beginnenden Neuzeit zerfällt der Glaube an eine von Ewigkeit vorgegebene moralische Ordnung der Welt. Die Berufung auf eine solche Ordnung wird – wie die Religionskriege drastisch vor Augen führen – selber zur Quelle des Streits. Wenn es überhaupt eine moralische Ordnung geben soll, dann ist es nicht eine Ordnung, die man irgendwo entdecken kann, sondern eine Ordnung, die erst noch erfunden und geschaffen werden muss – ein Gedanke, der in der Lehre vom Gesellschaftsvertrag am klarsten zum Ausdruck kommt und sich in den neuzeitlichen Vertragstheorien der Gesellschaft, von Hobbes über Locke bis zu Rousseau, niedergeschlagen hat. Der Staats- oder Gesellschaftsvertrag ist die Antwort auf die Frage, wie die von Natur oder aufgrund geschichtlicher Entwicklung zum Egoismus, zum *amour propre*, neigenden Menschen eine Form des Zusammenlebens finden können, die ihrer Feindseligkeit ein Ende setzt. Die Zustimmung zum Vertrag bedeutet, dass man sich freiwillig unter den Zwang des Staates begibt, um so die Ordnung durchzusetzen, die zwar jeder als vernünftig einsieht, aber an die – bei dem unausrottbaren Hang zum Bösen – sich keiner halten würde. Falls man jedoch – unter anderen anthropologischen Voraussetzungen – davon ausgeht, dass der Mensch nicht erst von außen zu ordnungsgemäßigem Verhalten gezwungen werden muss, sondern als autonome Person seinen natürlichen Trieben und Neigungen entgegenzutreten und sich selbst zu zwingen vermag, tritt an die Stelle der legalen Ordnung die moralische Ordnung im engeren Sinne, deren Verbindlichkeit allein darin besteht, dass ich ihr zu folgen bereit bin. Diese verinnerlichte moralische Ordnung steht – wie bei Kant – im Zeichen des Imperativs, so zu handeln, dass die Maxime meines Willens »jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne« (Kant, A.-A., Bd. 5, 90). Jeder hat aus und für sich selbst, in seinem Gewissen, die Aufgabe zu lösen, die nach der Vertragstheorie alle Mitglieder der Gesellschaft gemeinsam zu lösen haben: jenes Gesetz zu finden, das »unsere Freiheit dahin einschränkt, dass sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne« (Kant, A.-A., Bd. 3, 492), und in eigener Instanz die Rechte und Pflichten zu bestimmen, die sich aus diesem Gesetz ergeben.

Die Ethik bekommt unter diesen Bedingungen eine grundlegend neue Funktion: Sie soll der Friedensstiftung, der Konfliktverhinderung und Konfliktlösung dienen.

Was aber heißt dies für die Ethik selbst? Damit ein ethisches Prinzip die Ordnungsfunktion der Moral, nämlich konfligierende Interessen und Handlungen zu harmonisieren,¹ überhaupt erfüllen kann, muss es bestimmten Bedingungen genügen können. Zu ihnen gehören logische Bedingungen wie etwa die Folgenden: Das betreffende moralische Prinzip muss in jedem Konfliktfall mindestens eine der umstrittenen Alternativen als die moralisch zulässige auszeichnen können. Es darf nicht zulassen, dass eine Handlungsalternative, die von mindestens einer Person in Bezug auf eine andere Alternative als schlechter und von niemandem als besser beurteilt wird, zu einer ethisch zulässigen erklärt wird. Eine besonders auffällige Eigenschaft dürfte die der (personenneutralen) Universalisierbarkeit sein, die an sich sehr schlicht daher kommt und doch erhebliche normative Kraft zu entwickeln vermag. In ihrer einfachsten Form besagt sie: Ob eine Handlungsalternative als ethisch zulässig bezeichnet wird oder nicht, darf nicht von den Namen, d.h. von der numerischen Identität der beteiligten Akteure abhängen. Konkret heißt dies: Den Akteuren wird zugemutet, ein moralisches Urteil zu akzeptieren, unabhängig davon, in welcher Rolle sie sich jeweils befinden. Sie müssten sich jene Haltung der persönlichen Distanz sich selbst gegenüber zu Eigen machen, der Humphrey Bogart in der Schlusszene von *Casablanca* auf seine Weise Ausdruck verliehen hat: »Look I'm no good at being noble, but it doesn't take much to see that the problems of three little people don't amount to a hill of beans in this crazy world.«

Diese logischen Ansprüche an eine moderne Konfliktmoral wirken sich überaus restriktiv aus: Sie schließen alle substanziellen Konzeptionen des guten Lebens von vornherein aus. Dies lässt sich am besten deutlich machen, wenn wir das Feld der überhaupt in Frage kommenden Prinzipien näher betrachten. Zu diesem Zweck soll im Folgenden eine grundlegende Unterscheidung eingeführt werden zwischen zwei Klassen von Prinzipien: den zielbezogenen und den zielsetzenden Prinzipien.

Zielbezogene und zielsetzende Prinzipien

Der Zustand der Konfliktfreiheit kann auf zwei grundsätzlich verschiedene Weisen erreicht werden: (1) Die Moral sagt jedem Einzelnen, was er zu tun und zu lassen hat, und die Konfliktlosigkeit ist eine Folge davon, dass jeder tut und lässt, was die Moral ihm sagt. (2) Die Wahl der Ziele wird den Einzelnen überlassen, aber wo immer Konflikte auftreten, sagt die Moral,

wie sie gelöst werden müssen. Im ersten Fall wirkt die Moral *konfliktverhindernd*, im zweiten *konfliktlösend*.

Die Prinzipien einer *konfliktverhindernden* Moral bestimmen unmittelbar, was zu tun oder was zu lassen ist. Sie haben mit Konflikten nur insofern etwas zu tun, als sie die Abwesenheit jedes Konflikts garantieren. Eine *konfliktlösende* Moral hingegen lässt den Einzelnen in der Wahl seiner Ziele und Zwecke frei; sie tritt erst auf den Plan, wenn das, was der eine will, in Konflikt gerät mit dem, was ein anderer will. Sie steht gleichsam als Richterin über den streitenden Parteien und entscheidet, welche Partei berechtigt ist, ihre Ziele und Interessen zu realisieren, und welche auf die Realisierung ihrer Ziele zu verzichten hat. Die Prinzipien einer konfliktverhindernden Moral sind stets *zielsetzend*. Sie sagen dem Einzelnen, was er wollen *soll* und wollen *darf*. Die Prinzipien einer konfliktlösenden Moral sind in der Regel *zielbezogen*, sofern sie erst im Konfliktfall sagen, was man wollen und was man nicht wollen darf.

Zielbezogene Prinzipien sind Prinzipien zweiter Stufe, denn sie setzen voraus, dass unabhängig von ihnen bereits irgendwelche Ziele verfolgt werden. Eine Handlung wird ausschließlich danach beurteilt, bis zu welchem Grad sie die gegebenen Wünsche und Bedürfnisse der von ihr betroffenen Personen zu befriedigen vermag oder auf welche Weise sie die Chancen verteilt, diese Wünsche zu befriedigen. Das klassische Beispiel einer zielbezogenen ethischen Theorie ist der Utilitarismus, der eine Handlung dann und nur dann als richtig bezeichnet, wenn der Gesamt- oder der Durchschnittsbetrag der durch sie ermöglichten Wunschbefriedigung mindestens ebenso groß ist wie der der Gesamt- oder Durchschnittsbetrag an Wunschbefriedigung bei jeder alternativen Handlung. Zielbezogene Prinzipien müssen aber keineswegs utilitaristisch sein. Rawls' zweites Prinzip der Gerechtigkeit etwa – demzufolge eine Handlung oder Politik, die nicht allen Betroffenen gleiche Chancen zur Befriedigung ihrer Interessen gewährt, dann und nur dann berechtigt ist, wenn sie den meisten benachteiligten Personen eine mindestens ebenso große Chance zur Wunschbefriedigung gibt wie jede alternative Handlung oder Politik – ist offensichtlich ebenso zielbezogen wie die utilitaristischen Prinzipien; denn dieses Prinzip sagt mir erst dann, was ich tun soll, wenn bereits feststeht, was ich und was die anderen betroffenen Personen tun wollen.²

Als mögliche Konzepte des guten Lebens kommen in einer solchen zielbezogenen Moral nur zwei Theorien in Frage: die *hedonistische Theorie* und die so genannte *Wunscherfüllungstheorie*. Nach der hedonistischen Theorie besteht das einzige Kriterium für »gutes Leben« darin, wie wir dieses Leben subjektiv erfahren, ob wir die mentalen Zustände, in denen wir uns befinden, als lustvoll oder als unlustvoll, als beglückend oder schmerzhaft etc. empfinden. Gut lebt, wer sich »glücklich« fühlt. Grund-

lage für moralische Entscheidungen ist ein entsprechendes Lustkalkül, das die Quantität an Lust und an Unlust aufzurechnen oder zu vergleichen gestattet.

Für die Wunscherfüllungstheorie ist das Kriterium des »guten Lebens« nicht, wie die betreffende Person sich fühlt, sondern ob und in wie weit die Wünsche (oder zumindest die meisten und wichtigsten), welche die Person zum jeweiligen Zeitpunkt hat, tatsächlich auch erfüllt sind, d.h. in wie weit Wunsch und Wirklichkeit miteinander übereinstimmen. Gutes Leben ist der Zustand einer Person, der es, im Sinne der kantischen Definition des Glücks, im Ganzen ihres Daseins nach Wunsch und Willen geht. Moralische Verrechnungs- und Vergleichsbasis sind die Zahl und allenfalls auch die Intensität der auf dem Spiel stehenden Wünsche und Interessen, entscheidungstheoretisch ausgedrückt, der individuellen Präferenzordnungen.

Die Anwendung zielbezogener Prinzipien setzt nicht voraus, dass man die Wünsche und Ziele der Beteiligten kritiklos hinzunehmen hätte. Sie kann sich mühelos verbinden mit jedem denkbaren Prozess der Interessenkritik, sei es kognitiv, durch den Hinweis darauf, dass gewisse Ziele auf fraglichen Intuitionen oder begrifflichen Konfusionen beruhen, sei es ideologiekritisch, durch Entlarvung ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit, sei es psychotherapeutisch, durch Aufdecken unbewusster, auf Kindheits-traumata zurückgehender Motive.³ Die Moral bleibt jedoch zielbezogen, solange sie den einzelnen Handelnden als letzte Autorität anerkennt für das, was er – nach aller Kritik – weiterhin will, und nicht wertend Stellung nimmt zu den von ihm erhobenen Ansprüchen.

Anders die zielsetzenden Prinzipien, wie etwa das Ideal der Nachfolge Christi oder das antike Ideal des guten Lebens: Sie nehmen nicht als gegeben hin, was man unabhängig von ihnen will, sondern schreiben vor, was man wollen *soll*. Sie sind in diesem Sinn Prinzipien erster Stufe, können aber auch, sofern sie konfliktlösend eingesetzt werden, zu Prinzipien zweiter Stufe werden.

Die Konzeption des guten Lebens, von der eine zielsetzende Moral ausgeht, ist eine Theorie des »objektiv Guten«, für die ein gutes Leben aus mehr besteht als bloß aus erfüllten Wünschen oder Glücksgefühlen. Es müsste ein Leben von der Art sein, dass es, nach der Ansicht des Urteilenden, in sich selber gut ist oder zumindest gut als Mittel für Dinge, die in sich selbst gut sind. Zu solchen »objektiv guten« Dingen zählen etwa gewisse Güter oder gewisse Fähigkeiten oder Freiheiten, von denen angenommen werden kann, dass alle Personen, wenn sie hinreichend informiert und hinreichend rational wären, sie für sich erstreben würden.

Die Dichotomie zwischen zielsetzenden und zielbezogenen Prinzipien ist erschöpfend. Jedes Prinzip, das nicht ausschließlich darauf abzielt,

gegebene Wünsche und Interessen auf gerechteste oder optimale Weise zu befriedigen, sondern die Befriedigung von Wünschen davon abhängig macht, ob sie berechtigt oder unberechtigt, gut oder schlecht, wertvoll oder verwerflich seien, ist eo ipso zielsetzend. Worin der Grund zur Diskriminierung zwischen Wünschen gesehen wird, ob in ihrem Ursprung – indem man sie als kleinbürgerlich, kapitalistisch, egoistisch usw. abtut – oder in ihrer Übereinstimmung mit dem Wesen des Menschen, den wahren Lehren der Religion oder den Idealen einer fortschrittlichen Gesellschaft, spielt dabei keine Rolle.

In der Ausgangsüberlegung bin ich davon ausgegangen, dass der Zustand der Konfliktfreiheit sich auf zwei Arten herstellen ließe: mit Hilfe einer konfliktverhindernden, zielsetzenden oder einer konfliktlösenden, zielbezogenen Moral. Aber wie weit trifft diese Annahme überhaupt zu? Der für den Paradigmenwechsel der neuzeitlichen Ethik entscheidende Punkt ist der, dass eine zielsetzende Ethik den logischen Ansprüchen einer Konfliktethik nicht genügt und zielbezogene Prinzipien allein operabel sind. Die folgenden Überlegungen können vielleicht helfen, diese These plausibel zu machen.

Kann eine zielsetzende Moral überhaupt Konfliktmoral sein?

Eine Moral ist zielsetzend, wenn sie Konfliktentscheidungen nicht in jedem Fall von den Wünschen und Interessen der Betroffenen abhängig macht. In den Bereich dieser Definition fällt sowohl eine Moral, die den Akteuren nur ein einziges Ziel vorschreibt, als auch eine totalitäre Moral, die ihr Leben in beinahe jeder Hinsicht bestimmt. Auf der einen Seite der Skala steht etwa die Auffassung, dass selbst ein noch so kleiner Zuwachs an Poesie auch dann besser ist als eine groß angelegte Förderung des Fußballspiels, wenn beinahe jedermann nach mehr Fußball ruft. Auf der anderen Seite steht der bis in die Neuzeit wirkende Glaube der Antike an eine harmonische Ordnung der Welt, in der jeder in seiner Rolle und an seinem Platz die Aufgabe zu erfüllen hat, die ihm die Vernunft zuweist. Ein zielsetzendes Prinzip setzt entweder einen einzigen Zweck oder eine Pluralität von einander gleichgeordneten und miteinander konsistenten Zwecken. Ein Modell einer auf einen einzigen Zweck ausgerichteten totalen Ordnung wäre etwa eine wohl organisierte Armee, das Modell einer auf verschiedene Zwecke ausgerichteten Gesellschaft, ein ständisch gegliederter, arbeitsteiliger Staat von der Art der platonischen Politie. Diese Differenz ist jedoch letztlich unerheblich: der Grundgedanke ist in beiden Fällen derselbe. Es gibt eine Hierarchie von Zwecken, die sich gegenseitig stützen und fördern, und jedes Individuum hat die Pflicht, durch sein Tun zur Realisie-

rung eines oder einiger dieser Zwecke und damit zur Realisierung der an der Spitze der Hierarchie stehenden Zwecke beizutragen.

Der Sinn einer zielsetzenden Ethik besteht im Grunde nicht darin, eine moralische Ordnung zu errichten – diese ist, wie wir gesehen haben, immer schon vorausgesetzt –, sondern eine Antwort auf die Grundfrage zu geben, wie man leben soll und was ein Leben zu einem – im Sinne der »objektiven« Theorie – guten Leben mache. Falls die Antwort auf die Frage des guten Lebens für alle einmütig ausfällt und alle in gleichem Maße das gute Leben zu verwirklichen trachten, ist für sie – immer vorausgesetzt, ihr Lebensideal sei in sich selbst konsistent und führe in jeder Situation zu konsistenten Anweisungen – trivialerweise auch das konfliktethische Problem gelöst: die zielsetzende wird zur konfliktverhindernden Moral. Falls über die anzustrebenden Ziele aber keine Einigkeit besteht, stellt sich den Akteuren ein konfliktethisches Problem, und die Auskunft, sie müssten zur Lösung ihrer Konflikte von einem zielsetzenden Prinzip ausgehen, ist dann ebenso hilfreich wie der Ratschlag, wenn man sich uneinig sei, müsse man sich eben – einigen.

Die zielsetzende Konfliktmoral läuft hinaus auf das Paradox: Entweder besteht zwischen den Akteuren Einigkeit über die anzustrebenden Ziele, und dann bedürfen sie keiner Konfliktmoral, oder sie bedürfen einer Konfliktmoral, und dann ist dies ein Zeichen dafür, dass ihnen die zielsetzende Moral nicht mehr helfen kann.

Das einzige konfliktethisch relevante Problem einer zielsetzenden Moral liegt daher in der Frage: Ist ein Konsens über zielsetzende Prinzipien herstellbar? Diese Frage legt das Missverständnis nahe, es bedürfe bloß irgendeiner willkürlichen Vereinbarung oder Konvention, und dann sei die Schwierigkeit auch schon gelöst. Aber es widerspräche der Natur zielsetzender Prinzipien, wenn man diese zum Gegenstand einer Vereinbarung machte; denn sie können uns nur dann sagen, was wir wollen sollen, wenn sie nicht darum gelten, weil wir sie wollen. Denn wenn die Interessen der Beteiligten Prinzipien bestimmend sind, heißt dies nichts anderes als – die zielsetzende Moral aufgeben.

Wenn der Wille der Beteiligten zielsetzende Prinzipien nicht begründen kann, welchen anderen Geltungsgrund könnte es noch geben? Der einzige Grund innerhalb einer Konfliktmoral, ein Prinzip anzuerkennen, ist der, dass es uns auf annehmbare Weise eine moralische Ordnung garantiert, und für diesen Zweck ist jedes annehmbare und gleich totalitäre zielsetzende Prinzip gleich gut. Um ein bestimmtes Prinzip auszuzeichnen, müsste es also ethische Gründe anderer Art geben, die dartun, warum gerade dieses Prinzip vom moralischen Standpunkt her für jeden und von jedem erstrebt werden soll: Es brauchte, mit einem Wort, zusätzlich eine Axiologie. Sowohl die klassische wie auch die moderne Wertlehre von Bren-

tano und Meinong über Scheler und Hartmann bis hin zu Moore, Rashdall und Ross sind weit davon entfernt, diese Aufgabe gelöst zu haben. Weder die Berufung auf eine ewige Ordnung der Natur, das natürliche Licht der Vernunft oder die moralische Intuition haben sich in dieser Hinsicht als besonders beweiskräftig erwiesen.

Solange es jedoch der Wertlehre nicht gelingt, zielsetzende Prinzipien zu finden, die sich der Vernunft »empfehlen« und die deshalb von allen anerkannt werden und als aner kennenswert angesehen werden, wird es rein kontingent bleiben, ob sich Konsens einstellt oder nicht einstellt. Selbst ein begründeter Konsens wäre für die Konfliktmoral weiterhin zumindest in dem Sinne kontingent, dass es ja kein konfliktethisch begründeter, sondern ein »von außen« zufallender Konsens wäre. Augenfälligster Ausdruck für diese konfliktethische Kontingenz aller zielsetzenden Prinzipien ist die Schwierigkeit, dass eine zielsetzende Moral von ihren Adressaten in der Regel mehr verlangt als das, was zur Lösung oder Vermeidung von Konflikten erforderlich wäre, weil sie sich auch dort der Ethik zu unterwerfen hätten, wo zwischen ihnen an sich eine »natürliche« Interessenharmonie bestünde.

Abhilfe könnte hier nur dadurch geschaffen werden, dass man der zielsetzenden Moral eine gewaltsame Wendung gibt und sie nur noch konfliktlösend einsetzt: Jeder darf tun und lassen, was er will, im Konfliktfall aber bestimmt die Moral, was man wollen und nicht wollen darf. Mit dieser Modifikation würde jedoch zu der einen Halbheit eine andere hinzugesetzt. Wenn die Moral als zielsetzende uns sagen soll, wie wir zu leben haben, ist nicht einzusehen, warum man sich nach dieser Moral nur richten soll, wenn man zufälligerweise mit anderen Akteuren in Konflikt gerät; und wenn die Moral konfliktlösend sein soll, ist nicht einzusehen, warum Konflikte dadurch gelöst werden sollen, dass man auf zielsetzende Prinzipien zurückgreift.

Diese Schwierigkeiten einer zielsetzenden, der Konfliktbewältigung dienenden Moral sind bei weitem nicht die einzigen; weitere zeigen sich, sobald man der Frage nachgeht, unter welchen Bedingungen überhaupt zu erwarten wäre, dass sich aus zielsetzenden Prinzipien (selbst wenn sie in sich selbst konsistent sind) konsistente Handlungsempfehlungen zu gewinnen wären. Diese Schwierigkeiten sind sowohl logischer wie kontingenter Art; sie betreffen einerseits die Frage nach der Gültigkeit und Widerspruchsfreiheit der aus vorgegebenen Zielvorgaben ableitbaren praktischen Schlüsse⁴ und andererseits das offensichtliche Problem, dass in einer endlichen und mit Mangelsituationen durchsetzten Welt Zielkonflikte unvermeidbar sein werden, weil der nach der Zielvorgabe *A* anzustrebende Zustand *p* mit dem nach dem Ziel *B* anzustrebende Zustand *q* physisch nicht verträglich ist, da *p* und *q* sich direkt oder indirekt, über die zu ihrer Realisierung erforderlichen Mittel, ausschließen.

Das Fazit aus dieser – hier nicht weiter zu detaillierenden – Gesamtsumme von Schwierigkeiten bestätigt die Richtigkeit des allgemeinen Trends der neuzeitlichen Ethik: Abstand zu nehmen von jeglicher Form der zielsetzenden, an Kriterien eines objektiv guten Lebens sich orientierenden Moral, und sich auf eine zielbezogene Moral als öffentliche Verkehrsmoral zu beschränken. Zielsetzende Prinzipien mögen zwar immer noch in Gebrauch sein, aber in Erscheinung treten sollen sie nur noch dem bescheidenen Status entsprechend, der ihnen konfliktethisch zukommt: nicht als respektheischende Instanz, die hoch über den Individuen thront, sondern als verinnerlichte Wertordnung und privates Ideal, die Ziele bestimmend, welche die Einzelnen sich setzen, aber konfliktethisch nur indirekt von Bedeutung: dadurch, dass gewisse Konflikte entweder nicht entstehen oder leicht zum Verschwinden gebracht werden können, weil die Akteure zufälligerweise dieselben zielsetzenden Prinzipien anerkennen.

Sind damit aber alle Probleme gelöst? Sie sind es mitnichten. Allein schon die Tatsache, dass sich auf dem Feld der zielbezogenen Moral rivalisierende Theorien, utilitaristische z.B. versus Theorien der Gerechtigkeit, das Feld streitig machen, lässt für eine auf Konfliktbewältigung angelegte Ethik wenig Gutes ahnen. Im Zusammenhang mit der Frage nach Glück und gutem Leben weit interessanter allerdings ist der Umstand, dass sich auch das Problem einer objektiven Bestimmung des guten Lebens auf die Dauer nicht draußen halten lässt. Dieses Problem musste aus mindestens zwei Gründen wieder virulent werden. Grund Nummer 1: Eine Konfliktmoral setzt notwendigerweise voraus, dass die Akteure von sich aus auch bereit sind, sich einer solchen Moral zu unterziehen. Die Suche nach einer solchen moralischen Motivation führt jedoch unweigerlich wieder zurück zu irgendwelchen objektiven Bestimmungen des guten Lebens. Grund Nummer 2: Die offensichtlichen Defekte der zielbezogenen Moral – vorgegebene Präferenzen ungeprüft hinnehmen zu müssen –, rufen früher oder später nach irgendwelchen »objektiven« Kriterien zur Unterscheidung der unerwünschten von den erwünschten Präferenzen. Ich will diese beiden Gründe – mit Blick auf die aktuelle Debatte – zum Abschluss kurz erläutern.

Grund Nummer 1 für die Rückkehr zu objektiven Bestimmungen des guten Lebens: Das Problem der moralischen Motivation

Wie kann ich mir selbst oder einem anderen gegenüber plausibel machen, warum ich oder er moralisch handeln soll? Dies ist das Grundproblem jeder Konfliktmoral, das es klar zu unterscheiden gilt von der gleichsam moralinternen Frage, was diese und gerade diese Handlungsnorm zu einer ethisch gültigen macht.⁵

Moralische Prinzipien sind insofern in ihrer Geltung begründet, als sie den konfliktethischen Bedingungen genügen, und darum von allen Personen, die sich auf diesen Standpunkt stellen, anerkannt werden können. Damit ist aber noch kein Grund dafür gegeben, warum ich mich überhaupt auf diesen Standpunkt stellen und den moralischen Prinzipien unterwerfen soll. Einen Grund geben würde heißen, mir aufzeigen, dass ich unvernünftig, irrational, unklug oder wie auch immer handeln würde, wenn ich nicht tue, was ich moralisch gesehen tun sollte. Warum, so lautet die Frage, wie sie H.L. Bradley in der Philosophie der Neuzeit als einer der Ersten wieder prägnant gestellt hat, soll ich moralisch sein, »Why should I be moral?« im Sinne von »Is it profitable, beneficial, advantageous ect. to be moral?« (Bradley ²1927, 58 u. 64).

Damit ist formal auch die Frage nach dem guten Leben wieder gestellt: Es geht nicht bloß um das, was ich tun, sondern um die Ziele, die ich mir setzen, d.h. das, was ich *wollen* soll. Stillschweigend vorausgesetzt wird dabei, dass wir zunächst einmal anderes wollen, als wir eigentlich sollen. Wer, wie Bradley selbst, diese Voraussetzung nicht akzeptiert, für den ist diese Frage sinnlos oder höchstens Anlass zur Explikation dessen, was wir ohnehin schon wollen (Bradley ²1927, 64).

Doch was heißt, dass wir immer schon moralisch sein wollen? Entweder ist dies eine empirische Behauptung, dann steht sie auf reichlich schwachen Füßen, oder es ist eine kontrafaktische Behauptung von der Art: letztlich, eigentlich, von Natur aus oder wie auch immer, streben wir danach, moralisch zu sein. In dem Fall aber – und so ist Bradleys Explikation auch zu verstehen – muss mir erst einsichtig gemacht werden, dass moralisch zu sein Bestandteil eines objektiv gesehen guten oder glücklichen Lebens ist, damit ich mein aktuelles Wollen entsprechend auch auf dieses eigentliche Wollen ausrichten kann. Und damit wären wir wieder bei der bekannten These der Antike, dass wir nur dann wirklich glücklich sind, wenn wir moralisch sind. Wie der Verlauf der Diskussion über die möglichen Gründe, moralisch zu sein, zeigt, ist dies in der Tat die Position, auf die man immer wieder zurückzukommen scheint. Ein kurzer Blick auf einige der Hauptetappen dieser Diskussion mag dies verdeutlichen.

Erstens: Eine der möglichen Optionen hat uns Kant gewiesen: Die Verbindlichkeit des moralischen Sollens ist ein Gebot der Vernunft, und soweit wir nicht nur sensible, sondern auch intelligible Wesen sind, haben wir – im Gefühl der Achtung vor dem Gesetz – auch schon die »Triebfeder«, die uns dazu motiviert, das zu wollen, was die Pflicht uns gebietet. Diese Antwort hat mit den neueren transzendentalphilosophischen Ansätzen von Apel (Apel 1973, 358-435; vgl. dazu auch Oelmüller 1978), Habermas (Habermas 1983; 1973) und der Erlanger Schule (Lorenzen/Schwemmer 1975, 148-180) auch außerhalb Deutschlands neuen Auftrieb

erhalten⁶: es gibt nicht nur ein hypothetisches Sollen in Bezug auf die kontingenterweise von uns angestrebten Zwecke, sondern auch das moralische Sollen jener Normen, die in jeder vernünftigen Argumentation immer schon vorausgesetzt werden. Die Schwäche⁷ dieser Antwort ist allerdings nicht unentdeckt geblieben, und die Frage bleibt, ob sie sich überhaupt anders als bloß zirkulär begründen lasse.

Zweitens: Für hoffnungsvoller wird darum von vielen Autoren der direkte Weg angesehen, den schon Platon eingeschlagen hat: der Versuch nachzuweisen, dass moralisches Verhalten – im Hinblick auf die unmittelbaren Folgen für den Handelnden selbst – im Selbstinteresse eines jeden sein müsste. Wie Phillipa Foot (1978) und ähnlich auch Kurt Baier (1965, 148-157), Hare (1981, 188ff.), Wertheim (1964, 375-387) u.a. argumentieren, liegt die Antwort auf der Hand: Wenn man das Leben als Ganzes und nicht einzelne Handlungen für sich betrachte, sei es nicht allzu schwierig »to show that justice is more profitable than injustice« (Foot 1978, 129). Denn wer nur auf sein Selbstinteresse bedacht sei, müsse dies vor den Anderen ständig verbergen, aber dies sei nicht nur ein allzu anstrengendes Unterfangen, es führe auch dazu, jede personenhafte Beziehung zu anderen zu untergraben (a.O., 128ff.).

Das Problem dieses Rechtfertigungsversuchs liegt darin, dass die Antwort auf die Frage, welche »Politik« für den einzelnen Akteur auf lange Sicht am meisten lohnt, keineswegs auch schon die Frage beantwortet, warum ich in einer bestimmten Situation und zu einem Zeitpunkt mein Selbstinteresse der Moral unterordnen soll. Die Prämisse jedenfalls, dass in der Welt, wie sie nun einmal beschaffen sei, Selbstinteresse und moralisches Interesse in jedem Fall koinzidieren, ist mehr als fraglich. Worin die Schwierigkeit liegt, hat vor allem D.P. Gauthier unter Verwendung spieltheoretischer Überlegung herauszuarbeiten versucht. Entscheidungssituationen von der formalen Struktur des so genannten Gefangenendilemmas zeigen, dass auch eine Alternative, die von allen als die beste betrachtet wird, in bestimmten Situationen vom einzelnen aus Gründen des Selbstinteresses verworfen werden muss. Gauthier veranschaulicht dies am Beispiel zweier Atommächte im neuen Hobbesschen Naturzustand: Abzurüsten wäre für beide besser als die Fortsetzung ihres Wettrüstens; aber noch lohnender für jede ist es, unentdeckt von der anderen als Einzige weiterzurüsten. Wenn jede Macht das für sie Beste will, müsste sie daher rationalerweise den Zustand wählen, den sie beide nicht wollen: den Zustand des Wettrüstens. Um aus diesem Dilemma herauszukommen, müssten sich beide, ohne Rücksicht darauf, ob es sich lohnt oder nicht, das minimalste Prinzip einer Konfliktethik, das Effizienzprinzip zu Eigen gemacht haben, das ihnen gebietet, keine Alternative zu wählen, zu der es noch eine andere gibt, die für einige besser und für keinen schlechter ist (Gauthier

1967, 460-475; 1970, 166-180, 19-23). Gauthier verfißt in seinen späteren Arbeiten die These, dass es zwar nicht im Naturzustand, wohl aber im sozialen Zustand der »independent action« für alle lohnender sei, dieses Prinzip zu einem rationalen Handlungsprinzip zu erheben (Gauthier 1975, bes. 424ff.; vgl. auch 1974, 53-65). Es ist allerdings auch unter diesen Bedingungen nicht einzusehen, warum es für den Einzelnen im Einzelfall tatsächlich besser sein sollte, dieses Prinzip nicht nur öffentlich hoch zu halten, sondern ihm auch zu folgen. Ob Naturzustand oder nicht, eine Welt, in der die spieltheoretischen Dilemmata unvermeidbar sind, scheint keine Welt zu sein, in der moralisch sein sich in jedem Fall lohnen würde.

Noch radikaler ist der Einwand, den schon H.A. Prichard gegen jeglichen Versuch einer Versöhnung von moralischer Pflicht und prudentialem Interesse gelten gemacht hat: zwischen Selbstinteresse und Pflicht bestehe nicht die geringste Verbindung; denn »in order to maintain that for an action to be right, it must be advantageous, we have to maintain that advantageousness is what renders an action right« (Prichard 1968, 213). Aber der fatale Einwand gegen diese Behauptung sei, »that no one actually thinks it« (a.O., 214). Prichard scheint hier zwar die Begründung für die Gültigkeit des Sollens zu verwechseln mit den motivationalen Gründen, sich dem moralischen Sollen zu unterwerfen. Wenn man aber, im Sinne Kants oder Kierkegaards, die entsprechende Motivation, den Willen zum Guten oder zum Einen, selbst schon zum Definiens des moralischen Sollens erhebt, erscheint die These nicht abwegig, dass prudentiales Selbstinteresse und Moral sich entweder in sich selbst schon ausschließen oder spätestens dann, wenn sich die Frage überhaupt stellt: bei einem Konflikt zwischen Pflicht und Selbstinteresse; denn wenn einer nur Klugheitsgründe gelten lässt, wäre es, wie Hospers hervorhebt, ein Widerspruch, »to give him a reason in accordance with his interest for acting contrary to his interest« (Hospers 1962, 194; ähnlich auch J.C. Thornton 1964, 32).

Falls man es nicht bei dem unbefriedigenden Ergebnis belassen will, am Ende bleibe nur noch eine rein subjektive Entscheidung für oder gegen die Moral⁸, wird man – auf der Suche nach anderen Begründungen – unweigerlich zu der Frage nach der objektiven Bestimmung eines glücklichen Lebens zurückkehren müssen.

Drittens: Zu gleichem Ergebnis kommt man auch auf dem Wege einer parallelen Diskussion. Wer nach prudentialen Gründen für moralisches Verhalten fragt, geht offensichtlich davon aus, dass die entscheidenden Gründe, die uns zu moralischem Verhalten bewegen können, in den Sanktionen der anderen bestehen: vom Liebesentzug über Tadel und Verachtung bis hin zum Zufügen von Strafen. Das moralische Sollen würde darum nicht kategorisch, sondern nur hypothetisch gelten, »abhängig von Wunsch und Macht des anderen, wegfallend mit seiner Abwesenheit oder

der Änderung seines Wollens«, wie dies Moritz Schlick formuliert (1984, 132ff.).

Der kritische Punkt innerhalb dieses Ansatzes, für den sich in jüngster Zeit vor allem Ernst Tugendhat stark gemacht hat, bleibt die Frage, wie die für das moralische Sollen charakteristische Art von Sanktionen genauer abgegrenzt werden kann von den äußeren, strafrechtlichen Sanktionen legaler Normen oder von dem sozialen Druck, der auf gewöhnlichen sozialen Normen lastet. Wenn hinter dem moralischen Soll nur äußere Sanktionen stünden, so wendet etwa Ursula Wolf gegen Tugendhats Sanktionentheorie ein, dann wäre moralisches Handeln kein Handeln aus moralischer Einstellung, sondern nur moralkonformes Verhalten. Moralische Sanktion müsste daher eine innere Sanktion der moralischen Verachtung sein, aber eine solche Erklärung wäre zirkulär und definierte zudem eher eine affektive Reaktion als eine – auch von anderen verwendbare »Sanktion« (Wolf 1984, 200f.). Auf der Suche nach einer solchen moralischen Sanktion führt Tugendhat den Begriff der begründeten Ablehnung ein: Eine Ablehnung ist insofern begründet, als das abgelehnte Verhalten als schlecht betrachtet wird und darum Empörung bei den anderen und Scham beim betreffenden Individuum auslöst – immer vorausgesetzt allerdings, dass dieses das Gut-sein-Wollen, das Zur-moralischen-Gemeinschaft-gehören-Wollen in seine Identität aufgenommen hat (Tugendhat 1993, 46 mit Anm. 7). Dem moralischen Sollen bzw. Müssen liege darum »notwendigerweise ein (freilich so gut wie nie explizites und bewusstes) ›ich will‹ zugrunde« (a.O., 61), das seine tiefere Motivation, wie Tugendhat im Anschluss an Erich Fromm und Adam Smith darlegt, daraus ziehe, dass ich nicht einsam sein will (a.O., 280) und darum – und sei es zunächst auch nur von den mir nahe stehenden Personen – berechtigterweise (im Sinne des unparteiischen Beobachters) gebilligt werden will (a.O., 311). Die Explikation dieses letzten und eigentlichen Wollens aber kann wohl in nichts anderem bestehen als im Nachweis, dass – objektiv gesehen – nur ein Glückskonzept akzeptabel sein kann, das die moralische Billigung der anderen mit einschließt, dass ich also – um ganz Mensch sein zu können – das wollen sollte, was menschliche Natur mir gebietet. N. Rescher führt darum – über den Begriff des wahren »Selbstinteresses« – auch dieses Moralisch-Sein-Wollen nochmals auf ein Sollen zurück: die »ontologische Verpflichtung«, das zu sein, was wir von Natur schon sind und nach unserem Selbstverständnis auch zu sein beanspruchen: »free, rational agents« (Rescher 1989, 102), für die nicht moralisch sein zu wollen schlicht irrational wäre (a.O., 104 ff.), weil sie ihren Wert allein daraus ziehen, als Mitglied der moralischen Gemeinschaft ab erkannt zu werden (a.O., 100 ff.).

So viel in Kürze zu dem Hauptgrund Nummer 1, der die Konfliktmoral nötig, die antike Frage nach dem guten Leben wieder aufzugreifen.

Grund Nr. 2 für die Rückkehr zu objektiven
Bestimmungen des guten Lebens: Die internen
Schwierigkeiten einer zielbezogenen Moral

Zielbezogene Ethiken, gleichgültig ob in hedonistischer Form oder in Form einer Wunscherfüllungstheorie, leiden unter dem immer wieder festgestellten Defekt, dass sie keinen Unterschied zu machen erlauben zwischen den offensichtlich höchst unterschiedlichen Quellen des subjektiven Glücks, zwischen erwünschten und unerwünschten, berechtigten und nicht berechtigten Präferenzen. Durch John Rawls Wiederbelebung der Gerechtigkeits-theorien hat diese Schwierigkeit eine neue Dimension bekommen. Sie kristallisiert sich in der Frage: Welches sind denn nun eigentlich die Güter, die wir verteilen wollen, wenn es um eine gerechte Verteilung geht? Für Rawls steht fest, dass die Maß- oder Vergleichseinheit der zielbezogenen Ethik nicht »welfare« und nicht subjektiver Nutzen – der in der Entscheidungstheorie übliche Ausdruck für die Erfüllung subjektiver Präferenzen sein kann. Seine zwei Haupteinwände sind das Argument des »offensiven Geschmacks« (»offensive tastes«) und das Argument des »teuren Geschmacks« (»expensive tastes«).⁹

Das Argument des offensiven Geschmacks zielt auf jene Fälle ab, in denen eine Person ihre Lust daraus zieht, andere zu diskriminieren, zu quälen oder zu unterdrücken. Aus der Sicht einer Theorie der Gerechtigkeit dürfen derartige Präferenzen im Gerechtigkeitskalkül keine Berücksichtigung finden. Dieses Argument führt allerdings nicht notwendigerweise dazu, das Konzept einer nutzenorientierten, zielbezogenen Ethik preiszugeben; es genügt, den Nutzenkalkül auf die nicht offensiven Präferenzen zu beschränken, obwohl bereits diese Abgrenzung einige Schwierigkeiten bieten dürfte.

Das Argument des teuren Geschmacks ist in dieser Hinsicht radikaler. Für Rawls liefert es den entscheidenden Grund, den Nutzen als Bezugsgröße fallen zu lassen und die so genannten Grundgüter (»primary goods«) als die für eine gerechte Verteilung in Frage kommenden Entitäten ins Spiel zu bringen (1972, 100ff.). Zu den Rawlsschen Grundgütern gehören dabei höchst unterschiedliche Dinge wie Rechte und Privilegien, insbesondere aber auch Güter im ökonomischen Sinn oder zumindest die Möglichkeit, solche Güter zu erwerben.

Um das Problem der teuren Geschmacks zu illustrieren, führt uns Rawls zwei Personen vor Augen: die eine ist zufrieden mit einer bescheidenen Diät von Milch, Brot und Bohnen, die andere aber braucht, um auf ihre Rechnung zu kommen, erlesene Weine und exotische Gerichte. Diese zweite, epikureische Person hat, mit einem Wort eben, teuren Geschmack, die erste Person dagegen nicht. Wenn man beiden Personen in gleichem

Maße Befriedigung verschaffen will, müsste man als Nutzentheoretiker dem teuren Epikureer ein entsprechendes höheres Einkommen geben als der ersten Person. Rawls hält aber auch diese Konsequenz für inakzeptabel: Jeder, so lautet sein Argument, ist bis zu einem gewissen Grad verantwortlich für die Präferenzen, die er hat. Teurer Geschmack ist nicht gott- oder naturgegeben, sondern unterliegt unserer Kontrolle. Die betreffende Person könnte darum die Kultivation ihrer Präferenzen auch anders gelenkt haben, und es sei nicht einzusehen, warum andere die Kosten tragen sollen für den Mangel an Voraussicht und Selbstdisziplin, die die Person mit dem teuren Geschmack an den Tag gelegt habe (Rawls 1982, 168f.).

Einen solchen alternativen Weg hat Sen 1980 in einem Epoche machenden Aufsatz dargelegt, der sich kritisch gegen das von Rawls vorgeschlagene Konzept der Grundgüter wendet. Sens Ausgangspunkt ist der Umstand, dass Personen in höchst unterschiedlichem Grad imstande sind, aus einer bestimmten Menge von Gütern subjektiven Nutzen zu ziehen. Ein Paraplegiker im Rollstuhl z.B. wird weit mehr an Güterzuwendung brauchen als eine gesunde Person, um ein vergleichbares, seine Wünsche befriedigendes Leben führen zu können. Auf der anderen Seite wiederum könnte der Paraplegiker ein sonniges Gemüt sein, das sich mit wenig schon – einem Regenbogen am Himmel etwa – glücklich fühlt (Sen 1980, 217f.). Wenn man nur auf den Nutzen blickt, brauchte man dieser sonnigen Person womöglich nicht einmal einen Rollstuhl zu verschaffen – eine offensichtlich inakzeptable Konsequenz. Was die Nutzentheoretiker mit ihrem starren Blick auf mentale Reaktionen, Glücksgefühle oder Wunschbefriedigung ignorieren, sind die unterschiedlichen Glücksfähigkeiten der Menschen. Gefragt wird nicht, wie viel Nährwert eine Person aus ihrem Essen ziehen kann, sondern bloß wie viel Nutzen – im Sinne der subjektiven Befriedigung – sie damit verbindet (a.O., 218). Aber dieser Nutzen, so argumentiert Sen, sei eine höchst unzuverlässige Größe; denn eine Person könne ihre Präferenzen auch der Situation anpassen, sich bescheiden, sich mit tapferem Lächeln mit Widrigkeiten abfinden. Doch dies sei wohl kein Grund, ihr die nötigen Kompensationen vorzuenthalten (ebd.; vgl. auch Sen 1985, 21f., 29).

Der entscheidende Begriff, auf den es in Gerechtigkeitsfragen – aber selbstverständlich ebenso auch in utilitaristischen und generell in allen konfliktethischen Erwägungen – ankommt, ist darum nach Sen der Begriff der Glücksfähigkeit (*capability*), der sowohl die Mittel wie auch die Fähigkeit und das Vermögen einer Person umfasst, grundlegende Dinge so zu tun, dass die von ihr gewünschten positiven Zustände realisiert werden können. Elementare Bestandteile der Glücksfähigkeit sind die so genannten »functionings«, die nicht unbedingt nur in einem Tun, sondern auch in einem Sein bestehen können, von guter Ernährung und guter Gesund-

heit über die Fähigkeit zu lesen und zu schreiben bis hin zur sozialen Integration und zur Erhaltung der Selbstachtung.

Ihren Wert erlangen die Fähigkeiten und »functionings« nicht nur aufgrund der mit ihrer Hilfe tatsächlich erreichten Zustände, sondern aufgrund dessen, dass eine Person diese Zustände selber, aus eigener Kraft herbeiführen kann. Das Gewicht auf die Fähigkeiten und nicht auf die erreichten Zustände zu legen, hat deshalb den großen Vorteil, dass bei jedem zu beurteilenden Zustand die Frage gestellt werden kann, wie weit er gewollt oder nicht gewollt sei, und nicht nur, ob jemand Hunger leidet, sondern aus welchen Gründen er Hunger leidet. Um das freiwillige Fasten des Reichen brauchen wir uns dann zum Beispiel nicht zu kümmern, sondern nur um den nicht frei gewählten Hunger des Armen.¹⁰

Unterschiedliche soziale, ökonomische und politische Bedingungen mögen jeweils anderen Fähigkeiten besonderes Gewicht und besonderen Wert geben; aber entscheidend ist, dass die Lebensqualität nicht primär über Wohlbefinden und mentale Zustände definiert wird, sondern mit Hilfe der Dinge, die es Personen – objektiv gesehen – ermöglichen, selber zu wählen, welche Ziele sie sich setzen und welches Leben sie für lebenswert ansehen wollen. Es geht, wie Sen dies prägnant ausdrückt, nicht um »well-being achievement«, sondern um »well-being freedom« (Nussbaum/Sen 1993, 43).

Mit diesem Ansatz hat Sen die Grenzen einer zielbezogenen Ethik eindeutig gesprengt: als Grundlage konfliktethischer, moralischer und politischer Entscheidungen sollen nicht mehr die aktuellen Präferenzen oder Glückszustände der betroffenen Personen dienen, sondern die Fähigkeiten eines Menschen, die – nach Ansicht des Urteilenden – ein gelingendes menschliches Leben möglich machen. Damit ist die Frage nach dem guten Leben auf breiter Front wieder eröffnet, und die Rückkehr zu der aristotelischen Ethik eine der nächstliegenden Optionen. Im Unterschied zu Martha C. Nussbaum¹¹ ist Sen allerdings zurückhaltend, seinen, wie er selber zugesteht, bereits von Aristoteles gewiesenen Weg bis zum Ende zu gehen, »by introducing an objective normative account of human functioning and by describing a procedure of objective evaluation by which functionings can be assessed for their contribution to the good human life« (Nussbaum/Sen 1993, 47). Für Sen lässt die durch Aristoteles eröffnete Frage verschiedenste Wege offen, die verschiedenen Grundfähigkeiten zu bestimmen und ihren relativen Wert festzumachen.

Was diese Offenheit und Unvollständigkeit für die neuzeitliche Konfliktmoral bedeutet, wird noch zu klären sein; aber eines zumindest steht – auch nach dieser Erörterung des zweiten Grundes für die Wiederbelebung der antiken Glücksfrage – wohl endgültig fest: die Frage nach dem guten Leben wird aus der Ethik nicht mehr zu verdrängen sein. Dass diese

Einsicht Fuß zu fassen begonnen hat, beweist die bereits unabsehbar gewordene Flut neuer Publikationen¹² zum Thema »Glück« und »gutes Leben« und die bemerkenswerten systematischen Ansätze zu einer so genannt integrativen, Sollens- und Strebenethik umfassenden Ethik.¹³

Anmerkungen

- 1 Vgl. dazu etwa Toulmin 1950, 145 oder Haslett 1974, 26. Selbst dort, wo Begriffe wie »soziale Harmonie« oder »Konfliktbewältigung« nicht schon in der Definition moralischer Prinzipien auftauchen, wird entweder – wie bei R. Firth, R.M. Hare und J. Rawls – ein formaler Apparat entwickelt, der auf die Wahl harmonisierender Prinzipien hin angelegt ist, oder es werden, wie bei P. Strawson, G. Warnock und H.A. Hart, harmonisierende Prinzipien wie »benevolence«, »non-maleficence« und »fairness« zum notwendigen Inhalt jeder Moral erklärt.
- 2 Rawls behauptet zwar, dass seine Theorie nicht zielbezogen (want-regarding) sei (vgl. Rawls 1972, 326f.); aber er befindet sich darüber, wie Barry (1973, 22ff.) nachgewiesen hat, im Irrtum.
- 3 Vgl. dazu Brandts (1979) instruktive Analyse eines »rationalen Wunsches« als jene Art von Wunsch, die der Einzelne haben würde, wenn er dem Prozess, den Brandt »cognitive psychotherapy« (11) nennt, ausgesetzt gewesen wäre (vgl. dort bes. Kap. 5 und 6).
- 4 Über einige dieser Probleme vgl. Hügli 1989, Sp. 447 ff.
- 5 Vgl. Rescher 1989, 84, sowie Tugendhat 1984, 157, und 1993, 85.
- 6 Im englischen Sprachraum etwa Gewirth 1978; Watt 1975, 40-57, bes. 40; Peters 1974, 114 ff.
- 7 Tugendhat 1984; ders. 1992; Bittner 1983, 44-64, 115-172; Zimmermann 1985, §§ 17-20, 269-349.
- 8 So die Haltung von Nielsen 1963, 293ff.
- 9 Rawls richtet diese Kritik gegen den Utilitarismus. Wie Sen gezeigt hat, trifft sie aber alle zielbezogenen, von ihm »Welfarism« genannten Theorien, auch die der Gerechtigkeit (vgl. Sen 1980, 211).
- 10 Vgl. Sens weitergehenden Explikationen in Nussbaum/Sen 1993, 30-53.
- 11 Vgl. Nussbaum, in: Nussbaum/Sen 1993, 242-269.
- 12 Aus der Fülle der Titel vgl. etwa Bien 1978; Nozick 1989; Krämer 1992; E.F. Paul/Miller/J. Paul 1992; Annas 1993; Forschner 1993; Seel 1995; Wolf 1996; Schummer 1998; Steinfath 1998. – Ein besonders bemerkenswertes Dokument ist die Studie des »World Institute of Development Economics Research« (Nussbaum/Sen 1993).
- 13 Vgl. etwa das Buch mit dem gleichnamigen Titel von Hans Krämer 1992 und die daran anknüpfende Diskussion (Endress 1995) sowie die Versuche einer Wiederbelebung der »Philosophie als Lebenskunst« (Schmid 1998).

Literatur

- Annas, J.: *The Morality of Happiness*. Oxford (1993).
- Apel, K.-O.: *Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft und die Grundlagen der Ethik*. In: Apel, K.-O.: *Transformationen der Philosophie*. Bd. 2, Frankfurt a. M. (1973), 358-435.
- Baier, K.: *The Moral Point of View*. New York (1965).
- Barry, B.: *The Liberal Theory of Justice. A Critical Examination of the Principal Doctrines in »A Theory of Justice« by John Rawls*. Oxford (1973).
- Bien, G. (Hrsg.): *Die Frage nach dem Glück*. Stuttgart (1978).
- Bittner, R.: *Moralisches Gebot oder Autonomie*. Freiburg (1983).
- Bradley, F.H.: *Ethical Studies*. 2. Aufl., Oxford (1927).
- Brandt, R.B.: *Ethical Theory. The Problems of Normative and Critical Ethics*. Englewood Cliffs N.J. (1959).
- Brandt, R.B.: *A Theory of the Good and the Right*. Oxford (1979).
- Cohen, G.A.: *Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities*. In: Nussbaum, M., Sen, A.: *The Quality of Life*. Oxford (1993). 9-29.
- Endress, M. (Hrsg.): *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik: für Hans Krämer*. Frankfurt a. M. (1995).
- Foot, P.: *Moral Beliefs*. In: *Virtues and Vices*. 110-131. Oxford (1978).
- Forschner, M.: *Über das Glück des Menschen*. Darmstadt (1993).
- Gauthier, D.P.: *Morality and Advantage*. *Philosophical Review*: 76 (1967) 460-475.
- Gauthier, D.P. (Hrsg.): *Morality and Rational Self-Interest*. New Jersey (1970).
- Gauthier, D.P.: *Rational Cooperation*. *Noûs* 8 (1974) 53-65.
- Gauthier, D.P.: *Reason and Maximisation*. *Canadian Journal of Philosophy* 4 (1975) 411-433.
- Gewirth, A.: *Reason and Morality*. Chicago (1978).
- Habermas, J.: *Wahrheitstheorien. Wirklichkeit und Reflexion*. In: Fahrenbach, H. (Hrsg.): *Festschrift für W. Schulz*. Pfullingen (1973). 211-265.
- Habermas, J. (Hrsg.): *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a. M. (1983).
- Hare, R.M.: *Freedom and Reason*. London (1963).
- Hare, R.M.: *Moral Thinking. Its Levels, Methods and Points*. Oxford (1981).
- Haslett, D.W.: *Moral Rightness*. Den Haag (1974).
- Hügli, A.: *Pflichtenkollision*. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 7 (1989) Sp. 440-456.
- Hospers, J.: *Human Conduction. An Introduction to the Problems of Ethics*. London (1962).
- Krämer, H.: *Integrative Ethik*. Frankfurt a. M. (1992).
- Lorenzen, P., Schwemmer, O.: *Konstruktive Ethik und Wissenschaftstheorie*. Mannheim (1975).
- Nielsen, K.: *Why Should I Be Moral?* *Methodos* 15 (1963) 293ff.
- Nozick, R.: *The Examined Life. Philosophical Meditations*. New York (1989).
- Nussbaum, M., Sen, A. (Hrsg.): *The Quality of Life*. Oxford (1993).
- Nussbaum, M.: *Non-Relative Virtues. An Aristotelian Approach*. In: Nussbaum, M.; Sen, A. (1993) 242-269.
- Oelmler, W. (Hrsg.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*. Göttingen (1978).
- Paul, E.F.; Miller, F.D. jr.; Paul, J.: *The Good Life and the Human Good*. Cambridge (1992).
- Peters, R.S.: *Psychology and Ethical Development*. London (1974).

- Prichard, H.A.: *Moral Obligation and Duty and Interest*. Oxford (1968).
- Rawls, J.: *A Theory of Justice*. London (1972).
- Rawls, J.: *Social Unity and Primary Goods*. In: Sen, A.; Williams, B. (Hrsg.): *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge (1982) 159-185.
- Rescher, N.: *Moral Absolutes. An Essay on the Nature and Rationale of Morality*. New York (1989).
- Scanlon, T.: *Values, Desire, and Quality of Life*. In: Nussbaum, M.; Sen, A. (1993) 185-200.
- Schlick, M.: *Fragen der Ethik*. Frankfurt a.M. (1984).
- Schmid, W.: *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt a.M. (1998).
- Schummer, J. (Hrsg.): *Glück und Ethik*. Würzburg (1998).
- Seel, M.: *Versuch über die Form des Glücks*. Frankfurt a.M. (1995).
- Sen, A.: *Equality of What?* In: McMurrin, S.: *Tanner Lectures on Human Values*. Cambridge (1980).
- Sen, A.: *Commodities and Capabilities*. Amsterdam (1985).
- Sen, A.: *Capability and Well-Being*. In: Nussbaum, M.; Sen, A. (1993) 30-35.
- Steinfath, H. (Hrsg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. (1998).
- Thornton, J.C.: *Can the Moral Point of View be Justified?* *Australian Journal of Philosophy* 42 (1964).
- Topitsch, E.: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Wien (1958).
- Toulmin, S.: *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge (1950).
- Tugendhat, E.: *Probleme der Ethik*. Stuttgart (1984).
- Tugendhat, E.: *Sprache und Ethik*. In: E. Tugendhat: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt a.M. (1992) 275-314.
- Tugendhat, E.: *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt a.M. (1993).
- Watt, A.J.: *Transcendental Arguments and Moral Principles*. *Philosophical Quarterly* 25 (1975) 40-57.
- Wertheim, P.: *Morality and Advantage*. *Australian Journal of Philosophy* 42 (1964) 375-387.
- Wolf, U.: *Das Problem des moralischen Sollens*. Berlin (1984).
- Wolf, U.: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*. Reinbek b. Hamburg (1996).
- Zimmermann, R.: *Utopie, Rationalität und Politik. Zu Kritik, Rekonstruktion und Systematik einer emanzipatorischen Geschichtstheorie bei Marx und Habermas*. Freiburg (1985).

Surrogate – Projektion für Glücksvorstellungen

Ina Hinnenthal und Ulrike Hoffmann-Richter

Zusammenfassung

Der Begriff des Surrogats bezeichnete ursprünglich eher etwas Stellvertretendes denn einen minderwertigen Ersatz für das Gewünschte. Verschiedene Formen von Konsum und von Tätigkeiten in unserer Gesellschaft legen die Annahme nahe, dass sie Surrogat im Sinne eines minderwertigen Ersatzes für Erfüllung, Befriedigung oder Glück sind. Dazu gehören beispielsweise Drogenkonsum oder Extremsportarten und – unter Umständen – Formen von Psychotherapie. Surrogat zu sein ist aber keine Eigenschaft eines Produkts oder einer Tätigkeit, vielmehr entsteht der Surrogat-Charakter durch eine spezifische Erwartung an die Tätigkeit oder das Produkt. Die Autorinnen postulieren, dass übermäßiger Drogenkonsum, Betreiben von Extremsportarten oder Konsum von Psychotherapie als Surrogat für Glück stehen. Trifft dies zu, bietet die Betrachtung des Konsums indirekte Hinweise auf aktuelle Glückserwartungen. Sie werden beschrieben und auf dem Hintergrund der Vorstellung vom »verlorenen Paradies« diskutiert.

...weil nun jeder mensch wohl fühlt, dasz er das paradies verloren hat und sich daher irgendein surrogat erschaffen möchte... (Clemens Brentano, 1852)

Das Glück ist schwer zu fassen. Nicht nur in seinem realen Erleben des Einzelnen wird ihm Flüchtigkeit zugeschrieben. Es ist auch schwer, glückhafte Augenblicke, glückhaftes Erleben zu beschreiben oder mitzuteilen. Benennbares wie Gesundheit, Wohlstand, Liebe ..., kann das Erleben des Glücks weder erfassen noch vermitteln. Neben der philosophischen Durchdringung schien uns deshalb die Suche nach einem indirekten Zugang lohnend. Der Begriff des Surrogats ist uns in ausgewählten Zusammenhängen begegnet, die auf Glücksvorstellungen zurückweisen. Er ist u.W. bisher nicht systematisch untersucht worden, sodass wir darauf nicht zurückgreifen können. Die Beschäftigung mit dem Begriff und seiner aktuellen Verwendung, so nehmen wir an, wird solch einen indirekten Zugang zu zeitgenössischen Glücksvorstellungen eröffnen. Clemens Brentanos Äußerung

impliziert, dass das Paradies unwiederbringlich verloren ist. Die Suche danach wird nicht einmal erwogen. Aber auch nicht die Annahme, dass es das Paradies nicht gebe oder nicht gegeben habe. Die Vorstellung vom Paradies bleibt unhinterfragt. An ihm richtet sich die Bemühung um ein Surrogat aus.

Zur Begriffsbedeutung

Das Eingangszitat ist ein Beispiel aus dem Grimm'schen Wörterbuch für die Verwendung des Begriffs Surrogat. Surrogat, so erfahren wir, ist die Bezeichnung für ein Ersatzmittel, etwas Stellvertretendes oder Verwechselltes. Damit wird zunächst eine reine Sachfeststellung gemacht. Das so bezeichnete Ersatzmittel steht *für einen anderen gegenstand, dessen übliche verwendung aus bestimmtem grunde oder für längere dauer nicht möglich ist*. Im übertragenen Sinne wird Surrogat seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts eingesetzt: *...neben der eigentlichen verwendung ebenso gern von geistigen dingen und seelischen vorstellungen gebraucht, zunächst gleichfalls zu bloszer sachfeststellung*. Erst danach wird das Surrogat abgewertet: *als ausdruck der minderwertigkeit und geringschätzung. durch ton und ausdruck lässt der verfasser zunächst in übertragener verwendung oft erkennen, wie er von seinem standpunkt aus das surrogat nicht als vollwertigen ersatz, sondern als minderwertig gegenüber dem ersetzten beurteilt und innerlich ablehnt* (1984, Bd. 20/1267-1268). Das Brentano-Zitat ist ein Beispiel für die letzte, uns vertraute Bedeutung.

In Freuds Gesammelten Werken ist vor allem vom »Ersatz« und der »Ersatzbefriedigung« die Rede (z.B. 1915; 1930). Beide Begriffe sind insofern interessant, als sie nicht zuletzt auf die Sublimierung verweisen. Kernpunkt der Neurosenlehre ist die Annahme, dass die erwünschte (sexuelle) Befriedigung nur bedingt erreichbar und auch nicht immer Ziel sein sollte. Vielmehr geht es um die Kunst der Sublimierung. Das Einzige, das der momentan erstrebten Befriedigung dienen könnte, birgt also eine Gefahr in sich. Die Kunst des Lebens besteht darin, mit dem Ersatz leben zu können und zugleich um das Provisorische zu wissen. Auch ein Ersatz kann etwas bieten. Womöglich sind seine Grenzen sichtbarer und deshalb erträglicher. Unter Umständen ist der Ersatz, ist das Surrogat das Erstrebenswerte und gerade nicht die (vermeintlich) einzige Quelle der Lust.

Die Beschreibungen implizieren zwei widersprüchliche Prämissen:

1. Glück ist kein Zustand, sondern muss (immerfort) gesucht werden.
2. Glück ist etwas, was wir herstellen können.

Die Allegorie der Fortuna (zu den anderen Glücks-Allegorien siehe

Sollberger 2000) ist über die Jahrhunderte nicht konstant geblieben. Während die Fortuna der Renaissance erstmals ermöglicht, die Schicksalsmächte durch willentliche Einflussnahme günstig zu stimmen, war sie in der Antike fremdbestimmt (durch die Planeten, die Götter) und im Mittelalter an Gott gebunden. Das bedeutet nicht, dass die Renaissance das Schicksal als selbstbestimmbar betrachtet. Sie geht aber davon aus, dass das Schicksal mit Hilfe Fortunas günstig gestimmt, in Richtung der eigenen Vorstellungen umgelenkt werden kann. Klaus Reicherts subtile Beschreibung der Wandlungen Fortunas in der Renaissance (1985) eröffnet den Blick auf zeitgenössische Schicksalsvorstellungen. Sie bewegen sich zwischen dem Anspruch auf Glück und dessen Herstellbarkeit. Während noch die Nachkriegsgeneration von einem Lebensgefühl des Ausgeliefertseins berichtet, wächst in den letzten 20 Jahren der Anspruch auf ein mehr oder weniger glückliches Leben. Der amerikanische »pursuit of happiness« und die europäische skeptische Erwartung haben sich hier angenähert. In Frage steht allenfalls, wie weit Glück machbar ist, also im Bereich der eigenen Einflussnahme liegt. Dass diese Vorstellung nicht zwingend mit den realen Gegebenheiten übereinstimmt, steht auf einem anderen Blatt (Beck et al. 1995).

Hier setzt unsere Betrachtung der Surrogate ein: Ersatz zu sein ist keine Eigenschaft, die einer Sache oder Handlung innewohnt. Vielmehr beschreibt die Tatsache, dass eine Substanz oder Handlung zum Surrogat geworden ist, die Entfremdung. Am Ende und nach dem zweiten Weltkrieg wurden Chicorée oder Malz Ersatz für Kaffee. Nur solange der Kaffee fehlt, solange Malz und Chicorée anstatt Kaffee zubereitet werden, sind sie Surrogate – Kaffee-Ersatz. Als Malz oder Chicorée sind sie es nicht. In analoger Weise gehen wir an aktuellen Beispielen – Extremsportarten, Drogen, Sexualität, Psychotherapie – der Frage nach, inwiefern, auf welche Weise und wofür sie Surrogate geworden sind.

Extremsportarten

Der technische Fortschritt hat nicht nur in den motorisierten Sportarten zu einer rasanten Beschleunigung geführt, sondern auch in klassischen Disziplinen wie dem Ski- oder Radsport. Nur der synchrone Nahrungsaufbau bis hin zu Mästmethoden können den Sportlern während der Saison ausreichend Kalorien bereithalten. Die Höchstleistungen gehen mit einem Energieverbrauch von Tausenden von Kalorien einher – und mit hohen Adrenalin ausschüttungen. Sie sind über Ausdauersportarten wie Joggen oder Marathonlauf zu haben. Aber damit hat die Steigerung noch kein Ende gefunden. Extremsportarten wie Canyoning oder Freizeitver-

gnügen wie Bungee-Jumping erfreuen sich zunehmender Beliebtheit. Tödliche Zwischenfälle wie der im Herbst 1999 im Berner Oberland führen nicht zum Umdenken, sondern allenfalls zu einer Bedenkpause. Die physiologische Reaktion auf die gesuchten Situationen ist bekannt: Ängste im Ausmaß von Todesangst werden provoziert und führen zu übermäßigen Adrenalinausschüttungen mit nachfolgendem Glücksgefühl. Sport hält den Körper gesund, stellt Gemeinschaft her, erleichtert Beziehungen und befriedigt in ritueller Form die Sehnsucht nach Herausforderung und Kampf. Aber wie kommt es dazu, dass Extremsituationen wiederholt und für eine wachsende Gruppe der Bevölkerung erstrebenswert erscheinen? Hat hier nicht längst die Suche nach einem Surrogat für Bewährung und Selbstwahrnehmung eingesetzt, die dem Alltag abgeht? Inwieweit geht es noch um sportliche Herausforderung und Betätigung?

Drogen

Heroin ist in englischen Sterbekliniken kein Surrogat für Glück, sondern ein Schmerzmittel, das es den Patienten erlaubt, für eine Weile aktiv am Leben teilzunehmen und sich in Ruhe auf den Tod vorzubereiten. Als Droge ist Heroin wie Ekstasy – im Gegensatz zu Alkohol, Nikotin und Kaffee – in unserer Kultur nicht über Jahrhunderte ritualisiert verankert. Der »Kick« ist beim »Schuss« wie bei Kokain derzeit das entscheidende Erlebnis. Nicht Dämpfung oder Entspannung sind überwiegend gefragt, sondern das intensive, in Sekunden aufbrausende Gefühl, das wegen der Kürze ständig wiederholt werden muss.

Das physiologische Suchtmodell bietet eine finalistische, einfache Erklärung für das Glücks-Surrogat Droge: Mäuse, denen eine richtig platzierte Elektrode im Gehirn erlaubt, ihr zentrales Belohnungssystem durch Knopfdruck zu stimulieren, befriedigen sich immer und immer wieder auf diese Weise. Sie sorgen nicht mehr für Nahrung und Trinken und lassen sich schließlich auch nicht mehr durch mögliche Verletzungen an einer heißen Platte o.Ä. vom Knopfdruck abhalten. Folge sind Krankheit und Tod (Olds 1976; Stoler mann 1992). In diesem Modell wird die Sucht als Abkürzung auf dem Weg zum Glück verstanden. Sie war von der Natur so nicht vorgesehen, da zwischen Suche und Befriedigung die Aktivitäten zur Erhaltung von Individuum und Art liegen sollten. In diesem Modell bleibt offen, ob die Elektrodenstimulation als solche eine schlechtere Befriedigung darstellt als Essen, Trinken, Schlafen, Lieben. Offensichtlich ist die Selbstbeschädigung im Gefolge des unaufhörlichen Knopfdrucks. Im Modell gedacht, können Menschen zwar den »biologischen Belohnungsapparat« umgehen, nicht aber Schuld- und Schamgefühle ausschalten.

Wurmser sieht den Haupt-Erklärungsansatz für Drogensucht oder »Drogenzwang«, wie er es nennt, in einem Ungleichgewicht von Schuld und Scham: Er versteht die Fähigkeit zur Scham als Schutz vor der Verletzung durch Andere und das Bewusstsein von Schuld als Schutz vor Verletzung Anderer. In gutem Zusammenspiel und richtigem Maß führen sie zu sozial angemessenem und realitätsbezogenem Verhalten, gleichsam wie Steuermänner auf dem Weg zum Glück. Ist die Scham zu stark, wird das Schiff ständig gebremst, und die Schamangst verhindert die aktive Bewegung. Dies führt zu Groll und impotenter Wut, die bei allen Suchterkrankungen eine große Rolle spielen. Wird die Schuldangst zu groß, bleibt das Schiff zwar aktionsfähig, verliert aber die Orientierung. Die Lust sieht Wurmser nicht als scham-, sondern als schuldbezogen. Sie werde vom Abhängigen angstbesetzt und deshalb vermieden. Die übermäßige, unangemessene Schuld- und Schamangst werde so zu einem negativen Reiz auf dem Weg zur Befriedigung. Die Abkürzung über den Drogenkonsum ermöglicht es, der Angst auszuweichen (Wurmser 1997). Nach Wurmser geht es beim Drogenkonsum nur insofern um Glück, als dieser auf dem Weg zur Befriedigung weniger Angst bereitet als alltägliche Befriedigungsformen. Folgt man Wurmsers Ansatz, ist die unmittelbare Befriedigung nur ein begrenztes Vergnügen.

Sexualität

Masters und Johnson untersuchten Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre Sexualstörungen. In ihren Sexualtherapien führten sie schließlich auch Surrogat-Partnerinnen ein. Nach der »sexuellen Revolution« erschien diese Form der Therapie nicht als anstößig. Ab Ende der 70er Jahre war davon jedoch kaum mehr die Rede (Ausnahme: Gödtel 1998). Martin Shepard interviewte Patientinnen und Patienten, die mit ihren Therapeuten sexuell verkehrt hatten. Noch 1973 klingt die Darstellung überwiegend von wissenschaftlicher Neugier und erst in zweiter Linie von Skepsis geprägt. Shepards Regeln für den Therapeuten lauten:

1. Er darf seinen Patienten weder sexuell noch gefühlsmäßig zu »nötig« haben.
2. Er muss bereit sein, über die Intimitäten mit dem Patienten zu sprechen.
3. Er darf sich nicht sexuell mit jemandem abgeben, für den solche Intimitäten nur eine Wiederholung früherer schlechter Erfahrungen wären.
4. Sich zur Verfügung stellen ist etwas anderes als an einer Bindung festhalten wollen.

Die Regeln für den Patienten lauten:

1. Er sollte sich als Klient oder Schüler betrachten, nicht als Patient.
2. Der Patient sollte misstrauisch gegen jeden Therapeuten werden, der allzu sehr von ihm Besitz ergreift...
3. Der Patient ist verpflichtet, stets alle Reaktionen, geheimen Wünsche, Zweifel und Gefühle, die sich auf den Therapeuten beziehen, vorzubringen.

Letztlich aber überwiegt bei Shepard doch die Skepsis, wenn er zusammenfasst:

Ich habe den Verdacht, dass aufgrund der egoistischen Besitzansprüche, der Unklarheit über die Rollenverteilung und die Schuld- und Schamgefühle der meisten Therapeuten im Allgemeinen von solchen Beziehungen abzuraten ist. Wenn ein Therapeut sich auf Intimitäten einlässt, sollte er nicht nur in seiner eigenen Sexualität befriedigt und frei sein, sondern auch ein anständiger, respektierender und unabhängiger Mensch.

Welche Vorstellung befriedigender Sexualität liegt der Annahme zugrunde, dass der Geschlechtsverkehr mit einem Surrogat-Partner oder einer -Partnerin »geübt« werden könnte? Ist der Orgasmus als Höhepunkt das entscheidende Merkmal eines geglückten Sexualaktes? Und enthält die Idee des heilsamen sexuellen Kontaktes zwischen Therapeut und Patientin nicht die Vorstellung, der Therapeut sei ein besserer Liebhaber?

Psychotherapie

»Als hätte ich mit einem Gott geschlafen« ist der Titel eines ansonsten sachlichen und kompetenten Ratgebers über sexuelle Beziehungen zwischen Therapeuten und Patienten. Der sensationsheischende Titel formuliert Phantasien, die um die Psychotherapie seit ihrem Bestehen kreisen: Ist die psychotherapeutische nicht so etwas wie die ideale Beziehung? Und – dürfen dann sexuelle Annäherungen um keinen Preis versucht werden? Die »Liebe« in der Psychotherapie ist ein Thema, das Behandelnde und Behandelte seit deren systematischer Durchführung beschäftigt. Freud reflektierte über die *Übertragungsliebe* (1915). Krutzenbichler und Essers fragten *Darf denn Liebe Sünde sein?* (1991). Finzen und Hoffmann-Richter haben 1995 die deutschsprachigen Monographien hierzu zusammengestellt. Nach den Jahren der Göttermythen (Finzen/Hoffmann-Richter, unveröffentlicht) ist heute keine Frage mehr, dass sexuelle Kontakte in der Therapie ein Kunstfehler sind. Die Probleme von Nähe und Distanz, der Notwendigkeit per-

sönlicher Zuwendung und der Grenzen der Sympathiebezeugungen sind damit aber nicht grundsätzlich gelöst. Das ist auch nicht möglich.

Zu fragen ist nach wie vor, wie eine therapeutische Beziehung beschaffen sein soll und muss, um wirken zu können. Und welche Wünsche hier gerade nicht befriedigt werden sollen. Darf die therapeutische Beziehung unter Umständen oder anteilig Ersatzbeziehung sein? Wann wird sie zum Surrogat für Beziehungen im Alltag? Darf sie überhaupt etwas oder jemanden »ersetzen« oder sollte sie sich nicht vielmehr jeder Nähe zum Surrogat enthalten? Und wiederum – ist dies möglich? Wird nicht während der Therapie ein Teil persönlicher Kontaktwünsche absorbiert? Nach klassischer analytischer Lehre ist die Therapie gescheitert, wenn die Beziehung zum Surrogat für Freundschaft, Partnerschaft, Elternschaft oder Kindschaft wird (Kutter/Paramo-Ortega/Zagermann 1988; Thomä/Kächele 1996/1997). Und doch ist die »Übertragungsliebe« ein Postulat. Ist sie nicht zumindest anteilig real? (vgl. dazu Krutzenbichler/Essers 1991; Mann 1997). Über die reale Beziehung in der Psychotherapie ist die Literatur durchaus überschaubar (z.B. Bräutigam 1988). Seit Jahren wird in der Psychoanalyse eine Diskussion um die Art der Beziehungsgestaltung in der Therapie geführt: Die Notwendigkeit der fehlenden Befriedigung in der Therapie, die gerade im Leben gesucht werden muss, steht gegenüber dem Anspruch an den Therapeuten oder die Therapeutin als »Container« oder als reale Person, an der die Patientin erlebt, dass ein befriedigendes Miteinander im Leben möglich ist (s. Kutter/Paramo-Ortega/Zagermann 1988; Thomä/Kächele 1996/1997). Ihr kann hier nicht nachgegangen werden. Sicher ist aber, dass es einen unvermindert großen Markt der Psychotherapie gibt, auf dem die Therapie zur Ware und nicht selten zum Surrogat für vielerlei Ansprüche ans Leben geworden ist (Psycho-Boom; Finzen/Hoffmann-Richter »Markt«)

Psychotherapie als solche ist kein Surrogat. Anscheinend aber läuft sie Gefahr, dazu zu werden oder dazu missbraucht zu werden. Der Patient kann die Therapie so spendend erleben, dass die Notwendigkeit entfällt, sich neue, befriedigendere Situationen im Alltag zu suchen. Für die Therapeutin kann das Behandlungszimmer zum Ersatzleben werden. Liebe, erotische Erlebnisse, Freundschaften können ersatzweise durch den Patienten erlebt und abgehandelt werden, auch wenn das Abstinenzgebot formal eingehalten wird. Dass in den USA seit einiger Zeit Surrogat-Freundschaften angeboten werden, die wie Therapien funktionieren, aber gegen viel Geld eine 24-Stunden-Erreichbarkeit einschließen, wirft Fragen an zeitgenössische Vorstellungen von Freundschaft auf.

Das verlorene Paradies

Der Anspruch auf Herstellbarkeit des Glücks widerspricht der Idee des verlorenen Paradieses. Bisher scheinen diese beiden Annahmen nebeneinander zu existieren, ohne dass sie einander gegenübergestellt werden. Die Phantasie vom Paradies, das es einst gab – oder in der Zukunft geben wird, impliziert, dass das gegenwärtige Leben unbefriedigend ist. Das Paradies existiert zwar, ist aber nicht erreichbar. Extremsportarten, Drogen und Sexualität wie Psychotherapie stehen als Surrogat nicht mehr für sich, sondern für etwas, was im Leben fehlt. Dieses Fehlende scheint als unerreichbar betrachtet zu werden, sodass nach Ersatz Ausschau gehalten wird. Zugleich ist mit dem Konsum von Drogen, dem Betreiben von Extremsport, Psychotherapie als Ersatzbeziehung der Anspruch auf die Herstellbarkeit des Glücks erfüllt.

Gemeinsam ist den beschriebenen Tätigkeiten der Drang nach beliebiger Verfügbarkeit, nach Steigerung und zeitlicher Unbegrenztheit. Tom Waits bekennt: *Ich bin immer davon ausgegangen, dass die Welt für Menschen gedacht ist, die nicht in der Lage sind, sich den Drogen zu stellen* (1999, Übersetzung I.H.). Alle genannten Eigenschaften gehen dem Glückserleben – soweit wir wissen ab: Intensive Lebenssituationen, insbesondere wenn sie mit Todesgefahr einhergehen, sind in der Regel von kurzer Dauer. Zum Glück. Auch wenn sie die Erinnerungen ein Leben lang prägen, lebt der Nachhall der Erfahrungen von ihrer glücklichen Bewältigung oder zumindest Beendigung, nicht davon, dass sie aktiv aufgesucht wurden. Kein Mensch, auch nicht der beste Freund, die intimste Freundin oder Partnerin ist immer und beliebig verfügbar. Nicht beliebig ersetzbar. Und das Erleben der Nähe ist zeitlich begrenzt. Auch wenn es sich immer wieder neu einstellen kann, gibt es dafür keine Garantie. Befriedigende Sexualität kann nicht beliebig mit jedem potenziellen Partner und auch mit der Ehefrau nicht jederzeit erlebt werden.

Die Vorstellung von der Unerreichbarkeit des Glücks war bis vor einer, höchstens zwei Generationen so präsent, dass das Ziel darin bestand, den Kindern zu ermöglichen, was für einen selbst nicht Wirklichkeit wurde. Mit der Projektion des Paradieses in die Zukunft ließ es sich – zumindest vorübergehend – leben. Nun haben sich aber einige Erwartungen erfüllt, die mit Glück assoziiert wurden: Immer satt zu werden; einen gewissen Wohlstand zu erreichen; reisen zu können; die »freie Liebe« zu leben. Doch das Glück ist weiter in die Zukunft – oder in die Vergangenheit gerückt. Glück ist nicht mehr Sattheit, Geld und Sex, sondern – ja sondern. Vielleicht ist dies die Frage. Vielleicht sind die Surrogate ein Hinweis darauf, dass wir in einer Übergangszeit leben, in der nicht benennbar ist, was das Glück ausmacht.

Müssen Surrogate – eben weil sie Ersatz sind – verfügbar, beliebig herstellbar und verlängerbar oder wiederholbar sein? Oder werden sie wegen dieser (vermeintlichen) Eigenschaften gar bevorzugt – als Instant-Glück? Ist das reale Glück gar nicht so gefragt – eben weil es nicht einfach herstellbar ist? Die ständige Verfügbarkeit fast aller Dinge, seien es Kleider, Reisen (das gewünschte Klima, die gewünschte Umgebung – fast sofort), Musik, Nahrung ... ist zu einem selbstverständlichen Anspruch geworden. Zwölf Monate im Jahr sind fast alle Früchte und Blumen dieser Erde erwerb- und konsumierbar. Nur sind sie überwiegend ihres Geschmacks und Duftes beraubt und haben keine optischen Fehler mehr. Sie sind zu einem Surrogat ihrer selbst geworden. In dieser Welt voller verfügbarer Ersatzbefriedigungen wird Wünschen schwer: Ist die innere Wahrnehmung von Bedürfnissen und Sehnsüchten noch möglich? Gibt es noch die Suche nach Glück, Sinn und Bedeutung auf die je eigene Weise? Oder haben sich in die Vorstellungen schon Surrogate eingeschlichen? Stellen sie sich ein, sobald ein Wunsch, ein Gedanke nicht erreichbar erscheint?

Vielleicht wird angesichts der fast beliebig verfügbaren Güter umso schmerzlicher spürbar, dass sich die an sie geknüpften tiefen Gefühle mit ihrem Besitz nicht von selbst einstellen. Was erreichbar ist, scheint nicht befriedigen zu können. Die kleinen Alltagsfreuden zu entdecken, gehört schon zur Lebenskunst (Löffler 2000). Das Erleben intensiver Gegenwart ist eine Seltenheit geblieben (Woolf 1976/1984). Und ein sehr intensives Gefühl wird aus der Erwartung an das Glück ausgeschlossen – die Sehnsucht, das Gefühl der Unerfülltheit. Dieser Zustand soll so schnell wie möglich beseitigt werden, während sich das Bild vom verlorenen Paradies hartnäckig hält. Sich in der Sehnsucht wiederzufinden würde bedeuten, dass das Prinzip der Herstellbarkeit in Frage steht.

Literatur

- Beck, U.; Vossenkuhl, W.; Erdmann Ziegler, U.: Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekanntere Gesellschaft, in der wir leben. München: C.H. Beck 1995
- Bräutigam, W.: Realistische Beziehung und Übertragung. In: Kutter, P.; Paramo-Ortega, R.; Zagermann, P. (Hg.): Die psychoanalytische Haltung. Auf der Suche nach dem Selbstbild der Psychoanalyse. Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse 1988
- Finzen, A.; Hoffmann-Richter, U.: Sexualität in psychotherapeutischen Beziehungen. Die deutschsprachigen Monographien Teil I. Psychiatrische Praxis 22 (1995), 83-86
- Finzen, A.; Hoffmann-Richter, U.: Göttermythen. Sexuelle Beziehungen zwischen Behandelnden und Behandelten und unter Institutsmitgliedern in der Geschichte der Psychoanalyse. Unveröffentlichtes Manuskript
- Finzen, A.; Hoffmann-Richter, U.: Psychotherapie im Angebot. Die Kleinanzeigen im »Markt« von Psychologie heute. PpM 46 (1996), 76-81

- Freud, S.: Bemerkungen über die Übertragungsliebe. (1915). Gesammelte Werke X. Frankfurt: S. Fischer 1999, 305-321
- Freud, S.: Das Unbehagen in der Kultur. (1930). Gesammelte Werke XIV. Frankfurt: S. Fischer 1999, 419-506
- Gödtel, R.: Surrogate. Bericht der Ersatzpartnerin Karen B. über ihre Arbeit und die Tätigkeit des Sexualtherapeuten Dr. K. an die psychoanalytische Gesellschaft. Roman in zwölf Bildern. München: Universitas 1998
- Grimm, J.; Grimm, W.: Deutsches Wörterbuch. München dtv 1984, Bd. 20, 1267-1269
- Hoffmann-Richter, U.; Finzen, A.: Sexualität in psychotherapeutischen Beziehungen. Die deutschsprachigen Monographien Teil II. Psychiatrische Praxis 22 (1995), 126-129
- Krutzenbichler, H.S.; Essers H.: Muss denn Liebe Sünde sein? Über das Begehren des Analytikers. Freiburg/Br.: Kore 1991
- Kutter, P.; Paramo-Ortega, R.; Zagermann, P. (Hg.): Die psychoanalytische Haltung. Auf der Suche nach dem Selbstbild der Psychoanalyse. Stuttgart: Verlag Internationale Psychoanalyse 1988
- Löffler, K.: Kleinigkeiten: wieviel man heute braucht, um glücklich zu sein. In: die Psychotherapeutin 12 (2000), 23-32
- Mann, D.: Psychotherapie: Eine erotische Beziehung. Stuttgart: Klett-Cotta 1999
- Olds, J.: Rewards and drive neurons. In: Waquier, A.; Rolls, E.T. (Ed.s): Brain stimulation rewards. Amsterdam/Oxford/New York: Elsevier 1976, 1-27
- Reichert, K.: Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels. Frankfurt: Suhrkamp 1985
- Seidenberg, A.; Honegger, U.: Methadon, Heroin und andere Opiode. Bern: Hans Huber 1998
- Shepard, M.: Sex als Therapie. Sexuelle Intimität zwischen Patienten und Psychotherapeuten. Köln: Kiepenheuer und Witsch 1973
- Sollberger, D.: Konzeptionen des Glücks. Anstelle eines Editorials. In: die Psychotherapeutin 12 (2000), 5-22
- Stolerman, I.: Drugs of abuse: behavioral principles, methods and terms. TiPS Trends in pharmacol Sci. 5 (1992), 170-176
- Thomä, H.; Kächele, H.: Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie. Berlin: Springer, 2. überarbeitete Aufl. Bd. 1: Grundlagen 1996; Bd. 2: Praxis 1997
- Waits, T.: zit. nach: Gino und Michele: Anche le formiche nel loro piccolo si incazzano. Milano: Baldini & Castaldi 1999, 80
- Woolf, V.: Moments of Being. Unpublished Autobiographical Writings. Brighton 1976. deutsch: Augenblicke. Skizzierte Erinnerungen. Frankfurt: S. Fischer 1984
- Wurmser, L.: Psychodynamik des Drogenzwangs. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997

Glück auf Rezept: Prozac in den Medien

Asmus Finzen, Florian Wick,
Barbara Alder, Ulrike Hoffmann-Richter

Zusammenfassung

Kein Psychopharmakon ist während des letzten Jahrzehntes in der Öffentlichkeit umfangreicher und heftiger diskutiert worden als »Prozac«. Die Volltextanalyse von zehn Jahrgängen deutschsprachiger meinungsführender und meinungsbildender Zeitungen und Wochenschriften auf CD-Rom führt zu dem überraschenden Ergebnis, dass diese Diskussion im deutschen Kulturraum auf einer Metaebene geführt worden ist. Sie ist im Wesentlichen ein Medienereignis in dem Sinne, dass die untersuchten Zeitungen und Zeitschriften sich nicht mit dem Antidepressivum Fluoxetin auseinandersetzen, sondern mit dem amerikanischen Medienecho auf das Medikament mit dem Namen Prozac und auf Peter Kramers Buch »Listening to Prozac« (Deutsch: Glück auf Rezept). Dies wird durch weitere amerikanische Bücher unterstrichen, die ins Deutsche übersetzt wurden. Die Inhaltsanalyse der deutschsprachigen Tages- und Wochenzeitungen zeigt, dass die Diskussion trotz überwiegend negativer Aussagen über das Medikament eine neue Note in die traditionell ablehnende Auseinandersetzung um die Psychopharmaka gebracht hat. Das schlägt sich insbesondere darin nieder, dass der Anspruch, auf pharmakologischem Wege »Glück« herbeizuführen, kaum bezweifelt, sondern mit kulturkritischen Argumenten abgewertet wird. Zwei Dinge sind besonders bemerkenswert: Zum einen ist Prozac innerhalb kurzer Zeit zur häufig gebrauchten Metapher avanciert; zum anderen ähnelt sein Profil in den untersuchten Medien eher jenem der Tranquilizer als jenem der Antidepressiva.

Prozac als Buchthema

Es kommt nicht oft vor, dass über ein seriöses Medikament innerhalb von knapp zwei Jahren ein halbes Dutzend Bücher [5, 3, 13, 15, 6, 11] erscheinen, die sich zudem nicht an ein Fachpublikum wenden, sondern an die breite Öffentlichkeit. Bei Prozac (Fluoxetin) sind diese Bücher allenfalls

die Spitze des Eisberges oder, um ein anderes Bild zu wählen, Ausläufer einer schier unermesslichen Flut von Veröffentlichungen in Presse und Fernsehen. Parallel dazu stieg der Umsatz von Prozac Anfang der Neunzigerjahre in den Vereinigten Staaten auf über 1, 2 Milliarden Dollar an. Sechs Millionen Amerikaner nahmen im gleichen Jahr Prozac ein [4]. Kaum zu glauben, dass es sich um ein ganz gewöhnliches Antidepressivum handelt, einen selektiven Serotoninwiederaufnahmehemmer. Die Bücher werden zunächst skizziert:

Listening to Prozac

Ohne Zweifel hat Peter Kramers Buch »Listening to Prozac« [11] (deutsch: Glück auf Rezept 1995) zur Erfolgsgeschichte wie zur Mythenbildung um das Medikament ebenso beigetragen, wie es davon profitiert hat. Mehr als alle anderen Veröffentlichungen zu Prozac symbolisiert es einen gesellschaftlichen Prozess, der die Wirklichkeit von Psychiatrie und Psychotherapie in den kommenden Jahren vermutlich tief greifend verändern wird. Was sich verändert, ist nicht mehr und nicht weniger als die in unserer Kultur verwurzelte Vorstellung von psychischer Gesundheit und Krankheit und von der »richtigen« – und moralisch vertretbaren – Art und Weise, mit Symptomen psychischer Krankheit umzugehen. Bislang war der Königsweg psychiatrischer Behandlung im allgemeinen Verständnis die Psychotherapie – idealtypisch die Psychoanalyse. Kramer stellt sich in seinem Buch als überwiegend psychotherapeutisch tätigen Psychiater dar, der durch die klinischen Erfahrungen mit Prozac eine Art Bekehrung erlebte.

Anhand ausführlicher Darstellungen einzelner Patientinnen und Patienten, die vorgängig zumindest in psychotherapeutischer Behandlung waren, meist außerdem ein bis mehrere Antidepressiva eingenommen hatten, beschreibt Kramer die Erfolgsgeschichte von Prozac in deren Leben. Im Vordergrund der Symptomatik stehen neben depressiven Symptomen Zwänge, Überempfindsamkeit, Stress bzw. manisch-depressive Episoden in Form von Rapid Cycling, aber auch »geringes Selbstbewusstsein«, Mangel an Freude und Denkhemmung, die Kramer als abortive Formen von Depression bezeichnet. In die Kapitel eingestreut sind ausführliche Darstellungen der Geschichte der Antidepressiva, Informationen über den Transmitterstoffwechsel und die Auseinandersetzung mit der Ethik der Psychopharmakaverordnung. An den Anfang stellt Kramer sein eigenes Misstrauen gegenüber dem vorherrschenden zeitgenössischen Denken, das von Biologismen durchzogen sei. Die Reaktionen der Patientinnen und Patienten werden fast durchweg mit »besser als gut« bezeichnet. Zusätzlich zu der neu aufgetretenen Stabilität, der Besserung von Allgemeinbe-

finden und Stimmung werden Persönlichkeitsveränderungen beschrieben, beispielsweise wenn eine langjährig depressive Patientin sich nicht mehr auf Beziehungen mit alkoholabhängigen Männern einlässt, oder wenn ein depressiver Patient nach der Einnahme von Prozac sein vorher auffallendes Interesse an Hartpornos verlernt. Die Schilderungen suggerieren, dass nach der Einnahme von Prozac die Patientinnen und Patienten sich zu »moralisch besseren Menschen« entwickelten. Künftig wird der Königsweg psychiatrischer Behandlung – zumindest in den USA – mit einiger Wahrscheinlichkeit die Pharmakotherapie sein, die Manipulation von Neurotransmittern und Neurorezeptoren, die in der Öffentlichkeit bis heute einen zweifelhaften Ruf hat [1, 2].

Talking back to Prozac

Den zweifelhaften Ruf der Pharmakotherapie greift Breggin [3] mit seinem Buch »Talking back to Prozac« auf: Er beschreibt die Erfolgsgeschichte von Prozac als mit ungeheurem Marketingaufwand betriebene Aktion der Firma Eli Lilly. In kürzester Zeit wurde der Serotoninwiederaufnahmehemmer nicht mehr nur verschrieben zur Behandlung depressiver Syndrome, sondern bei einer wachsenden Anzahl von Beschwerden und Missempfindungen wie saisonalen affektiven Störungen, Adipositas, Anorexie, Bulimie, Angstsyndromen, Panikstörungen, Chronic-Fatigue-Syndrom, prämenstruellem Syndrom, Abhängigkeitsproblemen, Migräne ... Einen wesentlichen Beitrag zur überschwappenden Welle des Prozac-Konsums, so betont Breggin, habe auch Kramers »Listening to Prozac« beigetragen, das 21 Wochen lang auf der New York Times Bestsellerliste stand. Neben der finanziellen Einflussnahme beschreibt Breggin die Tricks der Firma Eli Lilly in der Prüfphase des Medikaments; die Verpflichtung der Pharmafirma mit vielerlei verschiedenen politischen Gruppen. Dem stellt Breggin die Darstellung der Schauer geschichten über Zunahme von Depressionen bis hin zum Suizid, zu Gewalttätigkeit und paranoiden Syndromen sowie weiteren Nebenwirkungen als Folge der Fluoxetin-Einnahme gegenüber. Ehemalige Konsumentinnen und Konsumenten organisierten sich und bezeichneten sich als »Überlebende« des Konsums. Die Darstellung des Autors der »giftigen Psychiatrie« ist zweifellos mit Vorsicht zu lesen. Sie bildet jedoch den fehlenden Gegenpol zur Euphorie, mit der Prozac in den USA eingeführt und über Jahre konsumiert wurde. (Ähnliches gilt für das von Mark Rufer [13] verfasste Buch »Glückspillen. Ecstasy, Prozac und das Comeback der Psychopharmaka« 1995.)

Prozac Revolution

Die amerikanische Psychiatrieanthropologin Sue Estroff [7] ist davon überzeugt, dass die »Prozac-Revolution« eine größere Bedeutung für die Entwicklung der Psychiatrie haben wird, als die Einführung des ersten Neuroleptikums, des Chlorpromazins, Anfang der Fünfzigerjahre. Anhaltspunkte dafür, dass sie recht hat, vermittelt neben vielen anderen die amerikanische Bestsellerautorin Colette Dowling [5] – in ihrer Familie mehrfach von manisch-depressiver Krankheit betroffen – mit ihrem Buch »Befreite Gefühle – neue Wege aus Depression, Angst und Abhängigkeit«. Es ist vor allem die Art, wie sie den kompetenten Pharmakotherapeuten dem vergeblich bemühten Psychotherapeuten gegenüberstellt, die den Schimmer der Morgenröte, des Aufbruchs in eine neue Zeit aufscheinen lässt. Den meisten Leserinnen und Lesern dürfte Colette Dowling als Bestsellerautorin des »Cinderella-Komplexes« bekannt sein. Dort hatte sie die Minderwertigkeitsgefühle, auch akademischer Frauen, treffend beschrieben, vehement zur Selbstreflexion und gegebenenfalls Psychotherapie aufgefordert. Auf diesem Hintergrund wirkt die Beschreibung der Erfahrungen mit den kranken Familienmitgliedern und deren Behandlung seltsam schlicht. Als Grundlage der folgenden Kapitel dient die Beschreibung des Transmitterstoffwechsels überwiegend als Folge von Störungen des Serotonin-Haushalts. Auf seine Störung werden im Folgenden Angst und phobische Symptome, spezifische weibliche Depressionen, Essstörungen verschiedenster Art, frühkindliche Depressionen und Abhängigkeitsprobleme zurückgeführt. Wie bei Kramer [11] bleibt für den kritischen Leser nicht nachvollziehbar, dass nach dem Vorwissen, wie komplex das menschliche Seelenleben ist, Serotoninwiederaufnahmehemmer als »die Lösung« erscheinen können.

From the Era of the Asylum to the Age of Prozac

Die unkritische Euphorie des kanadischen Sozialhistorikers Edward Shorter [14] unterstreicht diese hoffnungsvolle Perspektive durch den Untertitel seiner »History of Psychiatry«: »From the Era of the Asylum to the Age of Prozac« – ein neues Zeitalter ist angebrochen. Nicht zuletzt ist Shorter bekannt durch seine Arbeiten zur Arzt-Patienten-Beziehung, zu weiblichen Nervenkrankheiten und zur Geschichte psychosomatischer Störungen. Seine Geschichte der Psychiatrie beginnt etwa um die Jahrhundertwende vom 18. zum 19. Jahrhundert mit einigen Exkursen in die Zeit davor. Sie ist gekennzeichnet durch ein profundes Detailwissen. Mit der Fülle der Quellenverweise ist es eher ein Fachbuch als ein Sachbuch, als das

es beworben wurde und dem Leser erscheint. Demgegenüber kontrastieren aus europäischer Sicht zwei grobe Veränderungen der historischen Grundlinien: Erstens ist das Dritte Reich mit seinen Folgen für die vor allem deutschsprachige Psychiatrie fast vollständig ausgeklammert. Zweitens wird die historische Entwicklung des Fachgebietes nicht beschrieben als Pendelbewegung zwischen sozialpsychiatrisch-psychotherapeutischen und biologischen Schwerpunkten, sondern als Entwicklung eines biologisch zu verstehenden Fachgebietes, das einen »psychoanalytischen Hiatus« zu verzeichnen hatte.

Dahinter steht – auch hier – ein neues Bild vom Menschen und eine neue soziale Repräsentation [12] von Pharmakotherapie. Es ist nicht mehr die psychosoziale Entwicklung, insbesondere jene in der frühen Kindheit, die über seelische Gesundheit und Krankheit entscheidet – das Gleichgewicht von Ich, Es und Über-Ich. Es sind die Gene; es ist die Balance der Neurotransmitter. Wir tun gut daran, zur Kenntnis zu nehmen, dass die langanhaltende Theoriekrise der Psychoanalyse, verbunden mit der Unfähigkeit oder dem Unwillen der Psychoanalytiker, sie zu bewältigen, nunmehr konkrete und fassbare Ansätze einer neurobiologisch determinierten Gegenkultur gezeitigt hat.

Prozac Nation

Der Begriff der »kosmetischen Pharmakotherapie«, den Peter Kramer [11] in seinem Buch einführt, beleuchtet schlaglichtartig, dass es hier um mehr geht als um die richtige Art und Weise, psychische Störungen zu behandeln. Es geht im Sinne des amerikanischen Traums auch um den Anspruch auf das »Streben nach Glück«, wie er in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung formuliert ist. Dazu passt, dass die manisch-depressive Elisabeth Wurtzel [15] ihren autobiographischen Bericht »Prozac Nation« überschreibt: »Young and depressed in America« (Deutsch: Verdammte schöne Welt). Das Buch hat nur wenig mit Fluoxetin zu tun, dafür aber viel mit dem zwangsläufigen, bedrückenden Auf und Ab des Lebens mit einer affektiven Psychose – und mit dem Streben nach Glück. Die junge Frau erzählt aus ihrem Alltag in New York: Von Parties; der Einsamkeit in ihrem Loft; dem Kampf um die Alltagsbewältigung; die Mühen der Berufstätigkeit und des Erwachsenseins. Augenblicksschilderungen wechseln sich mit biographischen Rückblenden der Biographie, insbesondere aber der Krankheitsgeschichte ab. Verschiedenste Versuche mit einer langen Reihe von Antidepressiva begleiteten ihr Erwachsenwerden ebenso wie das Aussetzen von Drogen. In ihrer Schilderung ist Prozac keine Glücksspielle. Auch Psychotherapie ist keine Lösung. Indem sie ihr eigenes Leben beschreibt

und ihr Lebensgefühl zu ergründen sucht, kommt sie zu der Erkenntnis, dass ihr eigenes Lebensgefühl symptomatisch für das ihrer Generation in den USA ist.

Living with Prozac

Ähnliches gilt für die von Debra Elfenbein [6] herausgegebene, und von Peter Kramer mit einem Vorwort versehene Sammlung autobiographischer Zeugnisse »Living with Prozac«. Diese könnte genau so gut den Titel tragen: Glück und Elend in Amerika. In drei große Abschnitte gegliedert – überschrieben mit »Prozac«, »Zoloft«, »Praxil« – beschreiben Personen auf wenigen Seiten ihre Lebenssituation und den therapeutischen Erfolg des jeweiligen Serotoninwiederaufnahmehemmers. Die Titel lauten beispielsweise: »Denis Williams lebt in Kalifornien«, aber auch »Dan Leiber ist Wissenschaftler, glücklich verheiratet und hat zwei Kinder« oder »Henry Fernandez ist praktischer Arzt in Minnesota«. Es soll demonstrieren, dass es »ganz normale Menschen« sind, die Serotoninwiederaufnahmehemmer nehmen – und dass sich ihr Leben »mit Prozac« gebessert, um nicht zu sagen erfüllt hat.

Alles dies gilt für die Vereinigten Staaten. Wie nun ist die Situation im deutschsprachigen Raum? Sind hier ähnliche Tendenzen erkennbar? Zunächst fällt auf, dass das Medikament nach seiner Zulassung unter dem Handelsnamen Fluctin in Deutschland, Österreich und der Schweiz Anfang der Neunzigerjahre ein eher unauffälliges Dasein führte. Es machte nicht mehr von sich reden als andere Serotoninwiederaufnahmehemmer. Die Verordnungshäufigkeit ließ aus der Sicht der Herstellerfirma manche Wünsche offen. Als der Medienwirbel um Prozac 1994 nach Deutschland überschwappte, änderte sich daran nur wenig. Patientinnen und Patienten fragten vereinzelt danach. Aber eine Mythenbildung wie in den USA blieb aus. In den Medien allerdings setzte mit der Veröffentlichung von Kramers [11] Buch eine lebhaftere Diskussion über die mutmaßlichen Qualitäten des neuen, wenngleich mittlerweile seit vier Jahren verfügbaren Medikaments ein. »Heiterkeit auf Rezept« titelte »Der SPIEGEL« (13.01.1994). »Wie ein Medikament die Psychiatrie verändert«, lautete der Untertitel eines Artikels in der Neuen Zürcher Zeitung (06.07.1994). Dabei ist fast immer von Prozac die Rede, dem amerikanischen Spezialitätennamen. Der Bezug auf den internationalen Freinamen Fluoxetin oder den hiesigen Spezialitätennamen Fluctin erfolgt, wenn überhaupt, nur am Rande. Wir wollen im vorliegenden Beitrag untersuchen, ob die Mediendiskussion über Prozac in deutschsprachigen Zeitungen und Zeitschriften Anhaltspunkte dafür bietet, dass sich der für die Vereinigten Staaten festgestellte Einstellungs-

wandel zu den Psychopharmaka im Allgemeinen und den Antidepressiva im Besonderen auch bei uns vollzieht. Wir beschränken uns im vorliegenden Beitrag auf die Analyse des metaphorischen Gebrauches von Prozac. Exemplarisch wird zunächst die Berichterstattung in den beiden Wochenzeitungen »Die Tageszeitung« (taz) und »Der SPIEGEL« untersucht.

Prozac als Metapher

Der metaphorische Gebrauch ist es, der den Umgang und die Bedeutung von Prozac in den untersuchten deutschsprachigen Printmedien erhellt. Als Erwähnung taucht Prozac zwar auch an anderen Stellen auf. Der Informationsgehalt dieser Artikel ist aber gering. Es spricht einiges dafür, dass die seit Beginn der Neunzigerjahre zunehmende Auseinandersetzung mit Antidepressiva allgemein in der taz im Zusammenhang mit der Prozac-Diskussion zu sehen ist. Durch unsere Daten lässt sich dies allerdings nicht erhärten. Bedeutsam erscheint, dass Prozac im Vergleich zu anderen Antidepressiva eher zum Gegenstand von Kommentaren als von Meldungen und Berichten wird. Ähnlich wie im SPIEGEL ab Ende 1994 wird Prozac im übrigen auch in der taz Ende 1994 und 1995 nur noch in metaphorischer Form oder als Modulation im Sinne Goffmans [8] verwendet. Als Metapher scheint Prozac eine eigene Dynamik und eine eigene Symbolkraft zu entwickeln. Wie das im Einzelnen aussieht, zeigen die folgenden Beispiele aus dem SPIEGEL und aus der taz.

SPIEGEL 49/94; Sie werfen alles über Bord: »Wir sollten gegen die depressive Grundstimmung in unserem Bezirk den Stimmungsaufheller *Prozac* ins Trinkwassernetz des Castro-Viertels [San Francisco] geben«, sagt der Psychotherapeut Tom Moon, 46, HIV-negativ trotz langjährigen Zusammenlebens mit einem HIV-positiven Partner, der »als einer der Ersten an Aids zugrunde ging«.

SPIEGEL 4/95; An die Decke spucken: Die Musikzeitschrift *Spin* fühlte sich an die frühen Beatles erinnert, das Lifestyle-Magazin *Details* jubelte: »Ramonés auf *Prozac*« [Die ›Ramonés‹ sind eine ebenso eintönige wie legendäre Punk-Rock-Band der ersten Stunde].

SPIEGEL 19/95; Hängende Schultern, Tränen im Whisky: Mal geht [der düstere britische Popbarde Stuart] Staples als neuer Leonard Cohen oder Nick Cave durch, mal gilt er gar als Leitfigur des *Prozac*- und Depressionsjahrzehnts.

Prozac steht für einen allgemeinen Muntermacher, ist Sinnbild überhaupt gegen »depressive Grundstimmung«. Es wird auch prädikativ benutzt und

hat damit einen alltagssprachlichen Aspekt gewonnen (diese Band ist wie Ramones auf Prozac), wird gar zur Metapher für ein ganzes Jahrzehnt: die depressiven Neunziger. Besonders auffallend ist die Nähe von Prozac und Drogenkonsum. Die »Ramones auf Prozac« reihen sich ein in ähnliche Erwähnungen in der taz. Das wird an den folgenden Zitaten besonders augenfällig (Hervorhebung d.A.):

taz 4270/94; »Kosmetische Psychopharmakologie: und nicht nur das: Prozac, so der US-Psychiater und Buchautor (»Listening to Prozac«) Peter Kramer, »ist nur die Spitze eines pharmakologischen Eisbergs« – von Drogen, die nicht nur depressive Patienten auf ihr gesundes Normalniveau zurückbringen, sondern die gesamte Persönlichkeit verändern: die Leute »fühlen sich besser als gut«. Kramer hat auch schon einen Namen für diese Art von Therapie gefunden: »Kosmetische Psychopharmakologie«.

taz 4765/95: »Infomercials«: Volkstümliche Scherze über Zellulitis und »diese hässlichen Rettungsringe an den Hüften« motivieren das Publikum zu herzhaftem Gelächter. Entweder diese Leute werden gut bezahlt, sind vollkommen schwachsinnig oder auf Prozac – wahrscheinlich alles zusammen.

taz 4855/95; »ran an die Schenkel«: Auch die Interview-Partner sind stets mit ihrer Zukunft als ravende, mit Prozac, Daten oder Images zugehörnte Gemeinde voll zufrieden – Steve Roberts lebt seit geraumer Zeit bereits ohne festen Wohnsitz lediglich auf seinem Fahrrad, das allerdings rundum mit High-Tech ausgestattet ist.

Prozac in der taz: ein Kunstobjekt

Im Wissenschaftsteil der taz kommt Prozac nicht vor. In den Themenbereichen Kunst und Kultur hat es sich offenbar – in Übernahme der amerikanischen Diskussion um das Glück aus der Chemiefabrik – bereits als Sinnbild für einen Fröhlichmacher durchgesetzt, der nur oberflächlich wirkt. Als Metapher gewinnt der Begriff eine eigene Bedeutung, die eine weitere Diskussion erübrigt. Mit ihm ist die kulturelle Vorstellung des zwar anrühigen, aber nebenwirkungsfreien Glücks verbunden. Das schlägt sich beispielsweise dort nieder, wo Prozac zu einem Element in der Symbolik einer künstlerischen Darstellung wird. Die beiden folgenden Beispiele belegen das.

taz 4694/95; »Pissspur statt Fettnapf«: Selbstverständlich staffiert Nicole Eisenman ihre Welt mit den Erfahrungen und Bildern ihrer Generation aus, weswegen das bestsellerwürdige Antidepressivum »Prozac« neben dem Aschenbecher liegt und »Bambi« zum acht-

beinig geflügelten Insekt mutiert. Die Frage, ob das eine die Folge des anderen ist, sei dahingestellt.

taz 4648/95; »*Mal oben ohne*«: Ohne Schonung hat Krystufek den Kater danach, die Depressionen und Migränen abgebildet. Mehr Dorian Gray als Marilyn Monroe, in die sie sich sonst gerne hineinversetzt. Zusätzlich sind die Bilder mit Kommentaren zu *Prozac*-Pillen, Bulimie, Einsamkeit und der Wut auf Malerei vollgekrakelt. Edie Sedgwick erscheint als Leitmotiv auf sechs Blättern und blickt ebenfalls gespenstisch leer, ausgehöhlt wie Schieles Modelle der Wiener Moderne. Ein Psycho-Realismus, der sich auf übermalten Bettbezügen fortsetzt. Die Talsohle von Kunst, Leben und Lieben, für deren Zusammenwirken Krystufek sich so sehr interessiert, ist erreicht.

In diesen Artikeln wird Prozac zwar als Metapher oder Modulation benutzt, aber aus der Beschreibung von Kunstobjekten übernommen. Damit ist der amerikanische kulturelle Kontext vom deutschen abgrenzbar; Prozac wird als Bestandteil und Symbol einer anderen Kultur nicht direkt auf den deutschen Sprachraum bezogen oder für deutsche Verhältnisse diskutiert.

Diskussion

In den eingangs vorgestellten amerikanischen Büchern wird Prozac als Glücks-Träger beschrieben. In den von uns untersuchten deutschsprachigen Zeitungen und Zeitschriften ist Prozac demgegenüber in erster Linie ein Medienereignis, das gleichsam von Medium zu Medium transportiert wird. In der Neuen Zürcher Zeitung besteht die Auseinandersetzung mit Prozac in Hinweisen auf ein Radio- und ein Fernsehprogramm und einer ebenso unkritischen wie oberflächlichen Rezension von Peter Kramers Buch. Die Süddeutsche Zeitung und die FAZ reagieren anders: Bei ihnen findet das Ereignis nicht statt. In der ZEIT wird Prozac nur am Rande erwähnt – als Antidepressivum aber abwertend. Das eigentliche Spektakel findet in der *taz* und im SPIEGEL statt. Schon die Artikelüberschriften machen das sichtbar. Selbst dort, wo es im Wissenschaftsressort um Prozac als antidepressives Mittel geht, sind die Schlagzeilen unernst, sind sie auf den Schaeffekt aus: »Heiterkeit auf Rezept« oder »Zweifel am Sorgenbrecher«. Ähnlich ist das in der *taz*.

In der zweiten Jahreshälfte 1994 wird eine spannende Entwicklung sichtbar. Von da an ist Prozac im SPIEGEL wie in der *taz* nur noch Metapher, nur noch Sinnbild für Alternativ- und Plastikultur, Technowelt und Chaosgesellschaft. Prozac ist Lifestyle.

Die amerikanische Kleinstadt, in der ein Psychologe großzügig Prozac verteilt, wird zur »Hauptstadt des Glücks«. Elisabeth Wurtzels [15] »Verdammte schöne Welt« ist jung und hoffnungslos. Prozac im Trinkwassernetz des Castro-Viertels von San Francisco zum Rezept gegen die Verzweiflung im Zeichen von Aids. Eine Punk-Rock-Band wird zu den »Ramones auf Prozac«, der britische Popbarde Stuart Staples zur »Leitfigur des Prozac- und Depressionsjahrzehnts«.

Wo es vereinzelt als »ganz gewöhnliches Antidepressivum« auftaucht, erfolgt der Verweis auf die chemische Grundsubstanz Fluoxetin, oder den Spezialitätennamen Fluctin. Aber darum geht es nur am Rande. Im Wesentlichen ist die Verbindung Fluoxetin-Fluctin-Prozac ohne Belang. Die Prozac-Diskussion ist keine Fluctin-Debatte. In der taz kommt die Bezeichnung im Untersuchungszeitraum gar nicht vor.

Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang die Nähe von Prozac zu Ausdrücken aus dem Drogenmilieu. Der kulturkritische Tenor ist der einer künstlichen, unwahren Welt, die mit Prozac in den Köpfen geschaffen werde. Prozac, so heißt es, leiste einer emotionalen Monokultur Vorschub, einer fröhlich undifferenzierten Gleichmut gegenüber der Umwelt. Sprachlich wird diese Nähe durch Jargon-Sprache angedeutet, wie »auf Prozac sein« oder mit Prozac »vollgedröhnt sein«.

Die Bewertung von Prozac in den Beiträgen ist in 14 von 21 Fällen negativ; nur in drei Beiträgen ist sie positiv. Die Inhaltsanalyse ergibt jedoch, dass diese Bewertung nur auf den ersten Blick eindeutig ist. In Wirklichkeit ist die Angelegenheit komplexer. Allzu oft ist von »Heiterkeit«, von »Glück«, von »Sorgenbrechen«, von »Glückseligkeit«, von »sich besser fühlen als gut«, von »Zufriedensein« die Rede.

Dieser Kontrast ist erklärungsbedürftig. Er spricht für eine Hoffnung, der man nicht so recht traut, die man in einer puritanischen Welt eigentlich nicht haben darf, die, wie die kosmetische Psychopharmakologie, der professionellen Moral widerspricht. Die Nähe zur Terminologie des Drogenmilieus (»auf Prozac sein«, mit »Prozac vollgedröhnt sein«) unterstreicht das. Im Vergleich der verschiedenen Psychopharmakagruppen ähnelt Prozac im Übrigen jener der Tranquilizer und nicht so sehr derjenigen der Antidepressiva [9, 10].

Obwohl die Diskussion mehr oder weniger losgelöst von Prozac als Antidepressivum geführt wird, spielt seine Bedeutung als stimmungsaufhellendes Mittel im Hintergrund der Debatte dennoch eine Rolle. Der Eindruck, den diese Debatte hinterlässt, vermittelt ein Bild, das bislang im Zusammenhang mit Antidepressiva oder Neuroleptika unbekannt ist. Die kleine Zahl der Beiträge, die uns für unsere Analyse zur Verfügung stand, mahnt uns in unseren Schlussfolgerungen zur Zurückhaltung (ein erster Blick in die Volltextaufzeichnungen des Jahres 1996 bestätigt den Trend zur

Metaphorisierung). Dennoch spricht einiges dafür, dass die Prozac-Debatte gerade wegen ihrer Loslösung vom konventionellen Bild der klassischen Antidepressiva nachhaltigen Einfluss auf die Vorstellungen der Menschen von der Wirkungsweise und dem Stellenwert der Psychopharmaka haben wird – auch in unserem Kulturraum.

Literatur

- 1 Angermeyer MC. Einstellung der Bevölkerung zu Psychopharmaka. Determinanten der Compliance mit psychopharmakologischer Behandlung. In: Naber N, Müller-Spahn F (Hg.). *Pharmakologie und Klinik eines atypischen Neuroleptikums*. Springer. Berlin, Heidelberg, New York 1994, 112-123
- 2 Benkert O, Kepplinger HM, Sobota K.: *Psychopharmaka im Widerstreit*. Springer. Berlin, Heidelberg; New York 1995
- 3 Breggin PR, Breggin GR. *Talking back to Prozac. What Doctors aren't telling you about today's most controversial drug*. St. Martin's Press. New York 1994
- 4 Cowley G. *The Culture of Prozac*. Newsweek (1994) 41-42
- 5 Dowling C. Befreite Gefühle – neue Wege aus Depression, Angst und Abhängigkeit. S. Fischer. Frankfurt am Main 1994. Englisch: *You Mean I Don't Have to Feel This Way? New Help for Depression*. Charles Scribner's Sons. New York: 1991
- 6 Elfenbein D. *Living with Prozac and other selective serotonin-reuptake inhibitors*. Harper Collins Publishers. San Francisco 1995
- 7 Estroff S. *Persönliche Mitteilungen* 1994, 1997
- 8 Goffman E. *Rahmenanalyse*. Suhrkamp. Frankfurt 1979 (Amerik. Original 1974)
- 9 Hoffmann-Richter U, Alder B, Wick F, Finzen A. *Antidepressiva in der Zeitung. Eine Medienanalyse* 1998. *Fundamenta Psychiatrica* 1998; 12: 167-173
- 10 Hoffmann-Richter U, Wick F, Alder B, Finzen A. *Tranquilizer in der Zeitung. Eine Medienanalyse* 1998 (in Vorbereitung)
- 11 Kramer P. *Listening to Prozac. A Psychiatrist Explores Antidepressant Drugs and the Remarking of the Self*. Fourth Estate. London 1993. Deutsch: *Glück auf Rezept. Der unheimliche Erfolg der Glücksspieler Fluctin*. Kösel. München 1995
- 12 Moscovici S: *Geschichte und Apolität sozialer Repräsentationen*. In: Flick U (Hg.). *Psychologie des Sozialen*. Rowohlt. Reinbeck 1995, 266-314
- 13 Rufer M. *Glückspillen. Ecstasy, Prozac und das Comeback der Psychopharmaka*. Th. Knaur Nachf. München 1995
- 14 Shorter E. *History of Psychiatry. From the aera of the asylum to the age of Prozac*. John Wiley & Sons. New York, Chichester, Brisbane 1997
- 15 Wurtzel E. *Prozac Nation. Young and depressed in America*. Deutsch: *Verdammte schöne Welt*. Byblos. Berlin 1994

»O ich bin sehr glücklich« Glück als Zeichen spiritueller Heilung in der pietistischen Krankenpflege des 19. Jahrhunderts

Silvia Leonhard

Zusammenfassung

Der Artikel beschäftigt sich anhand eines historischen Quellentexts mit der Rolle der Emotionen in der pietistischen Krankenpflege. Im Kommentar kommen grundlegende pietistische Vorstellungen über Gesundheit und Krankheit ebenso zur Sprache wie die Frage nach dem Anteil der Krankenpflegerin am therapeutischen Geschehen und der Krankheitsbewältigung ihrer PatientInnen. In der pietistischen Krankenpflege wird das Glück der Patienten und Patientinnen als emotionales Zeichen für eine geglückte Bekehrung und daher für ein Zeichen spiritueller Heilung gedenkt. Das Glücklichein der PatientInnen ist demgemäß auch Ziel der Therapie. Die Krankengeschichte aus dem frühen 19. Jahrhundert markiert einen historischen Ort, an dem Körper und Psyche, Medizin und Psychotherapie noch nicht getrennt waren.

Am 26. Februar 1832 schreibt die Bernerin Sophie von Wurstemberger (1809-1878) folgende Begebenheit in ihrem Tagebuch nieder.¹ Es ist eine von vielen, einander ähnlichen, Krankengeschichten, die die spätere Hausmutter des Berner Diakonissenhauses in dieser Form festhält.

»Sonntags, 26 t. Hornung

Wie ich nach hause kam, erhielt ich die Nachricht, Hans Uli sey plötzlich in einen Zustande der völligen Bewusstlosigkeit versetzt worden, der jeden Augenblick sein nahes Ende erwarten lasse: – mein Gewissen machte mir Vorwürfe, ihn während seiner Krankheit so wenig besucht und seine, damals noch vorhandene Besinnung so wenig benutzt zu haben, und bereits ernst gestimmt ging ich mit Marie und Wenger hinauf; Welch ein Anblick both sich mir dar! – der junge, hübsche und sonst so starke Mann, – er lag da, auf seinem Lager, mit starren, aufgesperrten Augen, die nicht einmal zuckten, wenn man ihm schon die Hand nahe vorhielt, – schmerzliche Bewegungen, ein ängstliches Wälzen, heftige Bewegungen mit den Gliedern verriethen zur Genüge, dass er sehr litt, aber von Sprechen war

so wenig die Rede als von Hören, – man mochte ihn auch noch so laut rufen als man wollte! – Um ihn her die tiefbetäubten Seinigen, deren Schmerz mir um so tiefer in die Seele drang, weil sie immer jammerten, – »ach, dass er doch nur wieder Besinnung erhalte, – ach nur seine arme Seele, alles andere möchte dann gehen wie es wollte!« – Ich selbst theilte ganz ihr Gefühl, und obschon ich beynahe nichts zu sagen vermochte, so weinte ich doch heisse Thränen zum Herrn um Erbarmung; (...) – Ich kam tieferschüttert nach Hause, und warf mich vor den Erbarmer nieder, mit Unglauben kämpfend, von ihm *ein Wunder* zu erlehen, ein Wunder daran ich kaum glauben durfte (...); ich bath nämlich, so dringend als *ich* es vermochte nur um *eine einzige Viertelstunde* Wiederkehr des Bewusstseyns und gesegnete Anwendung derselben; der Herr verlieh mir ein Fünckchen Vertrauen auf seine Verheissungen, – und auf diese gestützt, bestürmte ich noch einmal und zwar vereinigt mit Marie (nach der Verheissung Jesu) den Gnadenthron, und erwartete dann den Erfolg. – Wer sollte sich nicht des Herrn freuen! Montag morgens frühe mache ich mich auf den Weg nach Stukis, treffe unterwegs mit ihrem Knechte zusammen und frage ihn wie es geht? – Ach es hat wenigstens mit dem Bewusstseyn etwas gebessert, er weiss wieder etwas von ihm selber etc.! – Wäre mein Herz nicht von den undankbarsten eines, so würde es sich vor Dank und Wonne nicht gefühlt haben, – zumal da wirklich mir dann Mutter Stucki erzählte, er habe ihr in der Nacht einige Worte nachgebethet, und da ich mich seinem Bette nahte und ihm einige Worte des ewigen Lebens sagte, antwortete er mir leise dreymal ja! – O wie treu ist der Herr! und ich, – ich konnte es bis auf den Abend anstehen lassen, Ihn dafür zu preisen! Wenger besuchte den lieben Kranken Mittags, und bethete mit ihm; – man fängt wieder an, einige Hoffnung zu schöpfen, – ach ich bin nur erfreut über das was schon da ist! (...) – Schon erfreut, und in erbaulichem Gespräche begriffen, besuchten wir noch spät unsern Kranken, – und ich muss gestehen, eine heilige Freude durchbebte uns, als wir hörten er habe lange gebethet, habe seiner Mutter gesagt: *Ich bin ein ganz anderer Mensch*, und als er mir selbst, auf einige ermunternde Worte die ich zu ihm sprach, aus eigenem Antriebe sagte, *O ich bin sehr glücklich*. Auch war es mit einem Herzen voll Liebe dass wir mit dem lieben Kranken betheten, und Wenger und ich empfin(gen) den wahren Segen an diesem Krankenbette. – Auch Dienstag war noch ziemlich Besinnung da; Mittwochs aber nahm sie so bedeutend wieder ab, dass wir abends spät nach der Physik keine verständigen Antworten mehr erhalten konnten; heute donnstag abends liegt er in den Fiebern, und kannte niemanden, aber so Gott will ist er vor dem Herrn als Sein

Eigenthum erkannt, – denn sollten wir wohl in unserer Hoffnung getäuscht seyn, dass der Herr sein Werk in diesen Tagen in ihm angefangen, und ihn zu seinem Kinde gemacht hat? – Doch welch' eine Ermahnung für einen jeglichen unter uns, wohl zuzusehn, das auch Öhl in unseren Lampen sey, dieweil wir nicht wissen zu welcher Stunde unser Herr kommen wird! – Er selbst wolle uns doch durch Seinen Heiligen Geist so zubereiten, dass wir ihm leben und ihm sterben können; dass wir Sein Eigenthum seyen und bleiben in Ewigkeit – Amen! –«

Gesundheit und Krankheit im Pietismus

Der Tagebuchausschnitt aus der Mitte des 19. Jahrhunderts stammt aus der Feder einer Frau, deren Leben ganz im Zeichen ihrer pietistischen Frömmigkeit stand. Sophie von Wurstemberger war Mitglied der Berner Erweckungsbewegung, einer spätpietistischen Frömmigkeitsbewegung, die ein »tätiges Christentum« zu leben versuchte, indem sie ein weit verzweigtes sozialkaritatives Engagement entwickelte. Die aus einer Berner Patrizierfamilie stammende Tochter gründete bereits 1836 zusammen mit Freundinnen einen privaten Krankenverein, 1844 das Diakonissenhaus in Bern. Der vorliegende Tagebucheintrag aus dem Jahr 1832 vermittelt einen plastischen Eindruck von der täglichen Frömmigkeitspraxis der Erweckten: Im Rahmen privater Krankenbetreuung wurden »arme Kranke« der Stadtgemeinde aufgesucht, um mit ihnen »ernste Gespräche«² über Armut und Elend als Folge ihres sündhaften Lebenswandels zu führen und sie von der Notwendigkeit von Buße und Bekehrung zu überzeugen.

Heutige Leserinnen und Leser wird überraschen, dass den körperlichen Symptomen des Patienten in dieser Krankengeschichte keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt wird.³ Sie werden zwar genannt (*starre, aufgesperrte Augen, die nicht einmal zuckten, wenn man ihm schon die Hand nahe vorhielt, – schmerzliche Bewegungen, ein ängstliches Wälzen, heftige Bewegungen mit den Gliedern*), scheinen aber für eine Diagnose und für die Krankenpflege selbst keine größere Bedeutung zu besitzen. Die Aufmerksamkeit ist vielmehr auf das Bewusstsein (*Besinnung*) des Kranken gerichtet: Erst der Verlust des Bewusstseins alarmiert die Krankenpflegerin und lässt sie ans Krankenbett eilen. Auch die Familie des Kranken misst der Bewusstlosigkeit des Patienten höchste Priorität zu: *Ach, dass er doch nur wieder Besinnung erhielte, – ach nur seine arme Seele, alles andere möchte dann gehen wie es wollte!* Vom Zustand des Bewusstseins, der *Besinnung* der *armen Seele* hängt offenbar die gesundheitliche Verfassung des Kranken überhaupt ab, *alles andere* ist nebensächlich. Die vereinigten therapeu-

tischen Bemühungen der Anwesenden zielen dementsprechend auf einen Appell an das Bewusstsein des Kranken. Dabei bleiben sie zunächst erfolglos: *Von Sprechen war so wenig die Rede als von Hören, – man mochte ihn auch noch so laut rufen als man wollte.*

Pietistische »Medizin« erscheint hier als fundamental auf *Sprechen und Hören* angewiesen. Die Tagebucheinträge Sophie von Wurstembergers verdeutlichen die pietistische Auffassung von Gesundheit, Krankheit und Heilung: Es geht darum, im Gespräch mit den Kranken ihre psychische Verfassung festzustellen. Pietistische Medizin betrachtet die körperlichen Symptome ihrer Patienten als nicht aussagekräftig für den Gesamtzustand des Menschen; vielmehr gilt es, Symptome zu erkennen, die den spirituellen Zustand des Kranken zum Ausdruck bringen. Pietistische ÄrztInnen müssen daher ihre PatientInnen dazu bringen, von ihrem spirituellen Zustand zu sprechen. An die »spirituelle Symptomatik« ist nur durch Sprechen und Hören zu gelangen. Technik der Diagnosestellung ist somit das Gespräch, und dafür ist die Ansprechbarkeit, das bei Bewusstsein-Sein der PatientInnen unabdingbare Voraussetzung. Vor dem Hintergrund dieser spezifischen Krankheitsauffassung wird klar, warum im vorliegenden Fall unter allen Umständen versucht werden muss, das Bewusstsein des Patienten wiederherzustellen. Daher die Bitte um göttliches Eingreifen, um ein *Wunder, um eine einzige Viertelstunde Wiederkehr des Bewusstseyns und gesegnete Anwendung derselben.*

Ist das Bewusstsein der PatientInnen wiederhergestellt, versucht die pietistische Ärztin in einer Art »Gesprächstherapie«, ihren Patienten entsprechend zum Reden zu bringen. Es geht in der pietistischen Therapie immer darum, die PatientInnen zum Sprechen zu bringen, damit sie zunächst einmal ihren seelischen Zustand formulieren können. Die psychischen Symptome werden dann einer spirituellen Deutung unterzogen und bieten damit die Grundlage für eine Diagnose der organischen Krankheit. Gesundheit und Krankheit sind nach diesem Verständnis schlechthin immer psychische Gesundheit oder Krankheit. In der pietistischen Krankheitskonzeption nämlich erzeugt erst der Zustand der Seele entsprechend »signifikante« Symptome auf der somatischen Ebene. Der Einblick in den seelischen Zustand ihrer PatientInnen erlaubt es den pietistischen »ÄrztInnen«, die körperlichen Symptome richtig zu »lesen« und zu deuten.

Emotionen als spirituelle Symptome

Die pietistische Psyche bewegt sich in einem streng vorgegebenen religiösen Konfigurationsraum. Dieser konstituiert sich mit dem Erweckungserlebnis, dem Übergangsritual⁴ in die neue pietistische Welt. Der rituelle

Übergang vollzieht sich in drei Phasen: Die Trennung vom früheren sündigen Leben wird zunächst durch eine affektive Erschütterung, durch eine besondere gemütshafte Rührung oder emotionale Betroffenheit angezeigt. Darauf folgt als zweite Phase ein Schwebestadium zwischen dem alten und neuen Leben, der durch radikale Selbstkritik, Glaubenszweifel und Sündenangst gekennzeichnet ist. In der dritten Phase kommt es dann zum Übertritt ins neue »erweckte« Leben und zur Eingliederung in die Gemeinschaft der Erweckten, die sich selbst *Kinder Gottes* nennen. Die sicheren Anzeichen dafür sind das plötzliche Auftreten von Freude, Glück, Gelassenheit und Zuversicht.⁵ Der Verlauf einer pietistischen Bekehrung wird somit durch ganz bestimmte Emotionen angezeigt. Emotionale Zustände stehen jeweils zeichenhaft für die verschiedenen spirituellen Phasen im Ablauf der Bekehrung. Die Bekehrung lässt sich damit als ein ritualisiertes emotionales Geschehen betrachten, welches zum Übertritt in einen neuen psychischen Konfigurationsraum führt. Die Psyche der Bekehrten wird einer umfassenden emotionalen Umkodierung unterzogen. Ihr Gefühlshaushalt wird neu kodiert, indem den Emotionen spirituelle Bedeutungen unterlegt werden, welche wiederum durch das Bekehrungsschema festgelegt sind: Traurigkeit steht für das verworfene, sündige Leben; Angst, Zweifel, Skepsis für den Schwebestadium; Glück, Gelassenheit und Zuversicht zeugen von einer gelungenen Bekehrung und damit von der ewigen Heilsgewissheit.

Auch nach der abgeschlossenen Bekehrung haftet den Emotionen ihr spiritueller Zeichencharakter weiterhin an. Versichern also nach der Bekehrung Gefühle von Freude und Zuversicht die affektive Gewissheit der Gotteskindschaft, so muss umgekehrt das neuerliche Auftreten von Gefühlen wie Angst und Traurigkeit die Heilsgewissheit wieder in Frage stellen und die Gefahr eines Rückfalls in das alte Leben anzeigen.

Das therapeutische Szenario: Verpflichtung zum Glück

Worin besteht aber nun die Krankenpflege Sophie von Wurstembergers? In erster Linie besteht sie in dem Gespräch, das sie mit dem Kranken führt. Unter Zuhilfenahme eines göttlichen Wunders, welches die Ansprechbarkeit des Kranken wiederherstellt, wird der Patient zunächst zum Reden gebracht. So können Auskünfte über seinen spirituellen Zustand eingeholt werden. Hierbei zeigt sich nun eine grundsätzliche Schwierigkeit: Aufgrund der Unsichtbarkeit der spirituellen Symptomatik muss der Patient möglichst frei und aus eigenem Antrieb sprechen, damit sich die Krankheit authentisch mitteilen kann. Die Aufrichtigkeit und Ehrlichkeit des Patienten im Gespräch ist also grundlegende Voraussetzung dafür, um ›an die Symptome zu kommen‹. Aber nicht nur die Unehrlichkeit seitens des Pa-

tienten ist eine Gefahr, auch die Heilerin kann durch suggestive Fragen oder durch sonstiges manipulatives Verhalten den Patienten dazu bringen, falsche Auskünfte zu geben. Sie muss daher in einem Frage- und Antwortspiel versuchen, dem Patienten möglichst authentische Auskünfte über seinen spirituellen Zustand zu entlocken. Da die emotionale Befindlichkeit des Patienten wie gezeigt zeichenhaft für seine spirituelle Verfassung steht, wird er dementsprechend nach seinen Gefühlen befragt. Ein einziger kurzer Ausspruch – der Satz »O ich bin sehr glücklich« – genügt der Pflegerin als Antwort, in der sie die geglückte Bekehrung zu erkennen vermag. Der Hinweis auf die Glücklichkeit ist das zentrale Signal für die Heilsgewissheit und – nach pietistischem Verständnis – für die geglückte Heilung. Das Bekenntnis des Patienten von seinem Glücklichein ist damit die entscheidende Achse, um die herum sich das gesamte therapeutische Gespräch organisiert und auf die auch die Struktur des Textes fokussiert ist. In der Einzigartigkeit und Singularität der Äußerung liegt ihr Gewicht und ihre Bedeutsamkeit (und gerade nicht etwa in ihrer inflationären Verwendung).

Auf beiden Seiten besteht ein Konsens darüber, dass am Ende einer erfolgreichen pietistischen Krankenpflege das Glück des Patienten stehen muss. Hieraus ergibt sich aber auch ein gewisser Zwang zum Glück: Auf Seiten der Heilerin besteht die Gefahr, ihre Patienten zum Glück zu drängen, um die eigene Krankenpflege von Erfolg gekrönt zu sehen. Auf Seiten der PatientInnen besteht ebenfalls eine Verpflichtung zum Glück, ansonsten ihnen schon zu Lebzeiten der Verlust der ewigen Heilsgewissheit droht. Dass in der Offenbarung des Glücks (die einer Art Geständnis gleichkommt) der zentrale, zugleich aber auch der kritische Punkt des therapeutischen Gesprächs liegt, wird auch daran deutlich, wie die entscheidende Antwort des Patienten im Text motiviert wird. Einerseits spricht er *aus eigenem Antrieb*, unmittelbar darauf räumt Sophie von Wurstemberger jedoch ein, auch gezielt nach entsprechenden Symptomen geforscht zu haben (*auf einige ermunternde Worte, die ich zu ihm sprach*). Einerseits sollen also die Worte des Patienten wie Leuchtsignale das Fortschreiten des therapeutischen Prozesses markieren, andererseits werden sie ihm wie kostbare Reliquien von den Lippen abgerungen.⁶ Die letzte Aussage des Patienten macht noch einmal ganz deutlich, dass seine Bekehrung geglückt ist (*Ich bin ein ganz anderer Mensch!*), und dass damit auch der rituelle Übergang im Sinne einer »Adoption« in der Gemeinschaft der Kinder Gottes vollzogen ist (*der Herr hat ihn ... zu seinem Kinde gemacht*).

Das Glück des Patienten bleibt aber nicht nur auf diesen beschränkt, es ist in gewissem Sinne auch das seiner Pflegerin, denn diese ist gleichermaßen in das emotionale Bekehrungsgeschehen involviert. Sie hat einerseits das Wunder und die Bekehrungsfreude des Kranken herbeigeführt,

andererseits empfindet sie diesem gegenüber eine *heilige Freude* und betet mit einem *Herz voll Liebe* mit ihm. Das Glück des Patienten ist also stark mit der affektiven Beziehung zu seiner Pflegerin verbunden und resultiert vielleicht sogar aus dieser. Die Zuneigung der Pflegerin zu ihrem Patienten wie auch des Patienten zu seiner Pflegerin ist Teil des therapeutischen Prozesses und wird in den Krankenberichten Sophie von Wurstembergers regelmäßig konstatiert und festgehalten.⁷ Die gegenseitige Zuneigung reflektiert einen spirituellen Austauschprozess, innerhalb dessen sich die religiöse Gewissheit der Autorin kontinuierlich generiert.

Ausblick: Wer hat die Macht über das Glück?
Religion, Geschlecht und Medizin

Mit dem Anspruch, göttliche Wunder herbeizuführen, Kranke zu bekehren und ihnen dadurch zur Erlösung zu verhelfen, reiht sich Sophie von Wurstemberger ein in eine Traditionslinie religiös begeisterter Frauen. Sie sangen, dichteten, predigten, heilten oder spendeten pastoralen Trost. Die religiöse Begeisterung war in der Frühen Neuzeit ein legitimer weiblicher Weg, sich der nahe liegenden Frauenrolle als Ehefrau und Mutter zu entziehen, da sie auf der Basis einer religiös fundierten Gesellschaft stattfand und wie im Fall des Pietismus von einer kirchlichen Bewegung getragen wurde.⁸ Mit der Säkularisierung religiöser Deutungsmuster kam es jedoch zunehmend zu einer Medizinalisierung⁹ gerade auch des religiösen Enthusiasmus und damit verbunden zu seiner geschlechterspezifischen Aufspaltung: am Ende des 19. Jahrhunderts waren religiös begeisterte Frauen zu religiösen Fanatikerinnen, Paranoikerinnen und Hysterikerinnen – zu Patientinnen – geworden. Zuständig für ihre Heilung waren fortan die männlichen Beichtväter, Ärzte und Psychotherapeuten.

Anmerkungen

- 1 Sophie von Wurstemberger, Tagebücher 1825-1849, Manuskript, Diakonissenhaus Bern.
- 2 Sophie von Wurstemberger spricht auch von »avoir une conversation sérieuse« oder »reden über das Eine, das not thut«, um diese Frömmigkeitspraxis zu bezeichnen, vgl. etwa Tagebucheinträge vom 13. Nov. 1838, Noël 1838, 9. Oct. 1839.
- 3 Entsprechend fehlen auch Hinweise auf Therapie- und Pflegetätigkeiten, die auf das körperliche Wohl des Patienten zielten.
- 4 Nach Arnold van Gennep: Übergangsriten, (Les rites de passage), Frankfurt am Main/New York 1999, (1908). Die Interpretation der pietistischen Bekehrung als Übergangsritual folgt einer Anregung von Hans Medick, Göttingen/Erfurt.
- 5 Das modellhafte Bekehrungsschema geht auf den Hallenser PietistInnen August Hermann Francke (1663-1727) zurück, der in seinem Lebenslauf von 1701 einen Bericht von seiner Bekehrung wiedergibt, welche er 1687 erlebt hatte. Sein Bericht wurde nicht nur zum Vorbild der Bekehrung von Generationen von Pietisten, auch bereits Francke selbst systematisierte in seinen Predigten sein Erweckungserlebnis und baute es zu einem modellhaften Busskampf- und Bekehrungsschema aus.
- 6 Die Anregung, Wörter als Reliquien zu bezeichnen, stammt von Esther Baur, Basel.
- 7 Dieser Aspekt tritt im vorliegenden Fallbericht weniger klar hervor, ist jedoch ein wichtiges Element der Krankengeschichten in Wurstembergers Tagebuch. Die affektive Beziehung, die sich zwischen ihr und ihren Pflegenden aufbaut, ist wichtiger Bestandteil der Therapie überhaupt.
- 8 Vgl. Doris von der Brälie-Lewien: »Die Erlösung des Menschengeschlechts«. Prophetinnen, Besessene, Hysterikerinnen (1690-1890), in: Karsten Rudolph, Christl Wickert (Hg.): Geschichte als Möglichkeit: über die Chance von Demokratie; Festschrift für Helga Grebing, Essen 1995, S. 478-506, hier S. 504.
- 9 Zur sog. »Medizinalisierung der Besessenheit« vgl. Alfred Lorenzer: Intimität und soziales Leid. Zur Archäologie der Psychoanalyse, Frankfurt am Main 1993.

Der Gebrauch der Freiheit

Ein Gespräch mit Urs Thurnherr,
Philosophischer Praktiker in Basel

Zusammenfassung

Entstanden ist die moderne Philosophische Praxis aus einem Unbehagen gegenüber der »Universitätsphilosophie«. Diese bewege sich, wie Gerd Achenbach, Begründer der ersten Philosophischen Praxis 1981 in Deutschland, formuliert, »in einem akademischen Ghetto, wo sie den Zusammenhang mit jenen Problemen verloren hat, die die Menschen wirklich bedrücken« (Philosophische Praxis. Köln 1987, 5). Dieser Hinwendung zu lebensweltlichen und alltäglichen Problemen und Konflikten sieht sich auch Urs Thurnherr in seiner Tätigkeit als Philosophischer Praktiker verpflichtet. Das beratende Gespräch, Hauptinstrument dieser Tätigkeit, zeichnet sich dabei in besonderer Weise dadurch aus, dass nicht jemand durch den Praktiker beraten wird, sondern dass sich vielmehr zwei oder mehrere GesprächspartnerInnen miteinander beraten. Das Sich-Beraten bedingt allerdings, dass sich die Gesprächspartner als autonome Personen verstehen. In Abhebung etwa vom psychotherapeutischen Gespräch bedeutet dies, dass es nicht darum geht, Autonomie und eine möglicherweise eingeschränkte Freiheit wiederzuerlangen, sondern vielmehr die Freiheit zu gebrauchen. Im Gebrauch der Freiheit liegt denn auch der wesentliche Bezug zum Glück.

Daniel Sollberger: Als Einstieg möchte ich dir – sozusagen unvoreingenommen – die Frage stellen: Was ist Philosophische Praxis?

Urs Thurnherr: Um nicht die Entstehungsgeschichte der Philosophischen Praxis aufzurollen, beschreibt Philosophische Praxis, kurz gesagt, den Versuch, das Unternehmen »Philosophie« so aufzubereiten, dass Philosophie auch angewandt werden kann. Philosophische Praxis ist entstanden aus dem Umstand, dass Menschen auf der einen Seite in der Lebenswelt, im Alltag Probleme, Konflikte haben, die auf der anderen Seite von der Universitätsphilosophie zwar in gewisser, abstrakter Weise behandelt werden, philosophische Konzepte und Theoreme dabei allerdings kaum je dorthin kommen, wo sie dann auch wirklich etwas zur Problemlösung beitragen können. Die Philosophische Praxis versucht, diese Brücke zu schlagen zwischen denjenigen, die professionell philosophieren, den Philosophinnen und

Philosophen, und eben den Leuten, die mit konkreten philosophisch relevanten Konflikten und Problemen konfrontiert sind.

DS: Um später nochmals auf die Art der angesprochenen Konflikte und Probleme zurückzukommen, möchte ich nochmals nachhaken beim Philosophischen und beim Praktischen: Heißt Philosophische Praxis auch praktische Philosophie, insbesondere Ethik? Wie ist dieser Zusammenhang zu sehen?

UT: Natürlich steht im Zentrum die praktische Philosophie. Ich würde sogar sagen, im Zentrum steht die Ethik. Sei das nun als Sollensethik oder als Strebensethik. Sehr oft eben auch als Strebensethik. Man könnte vielleicht sagen: Die strebensethischen Probleme stehen bei der Einzelberatung im Vordergrund, während bei der Beratung von Institutionen, die ein wesentliches Moment der Praxistätigkeit ausmacht, vielleicht eher die moralphilosophischen Probleme im Mittelpunkt stehen. Aber es geht nicht ausschließlich um Ethik. Es geht auch nicht ausschließlich um praktische Philosophie. Es geht grundsätzlich darum, das, was im Elfenbeinturm und in der konzentrierten Stille entstanden ist, hinauszutragen, um dort nicht nur eine gewisse Bewährungsprobe zu bestehen, sondern eben auch weitergedacht zu werden. Das können auch wissenschaftstheoretische Dinge sein oder ganz andere Problem- und Fragestellungen.

DS: Könntest du etwas näher ausführen, was das Tätigkeitsfeld eines Philosophischen Praktikers umfasst? Du hast bereits von Einzelberatung und der Beratung von Institutionen gesprochen.

UT: Es gibt natürlich das konkrete Tätigkeitsfeld in meiner Praxis. Auf der anderen Seite gäbe es so etwas wie ein ideales Tätigkeitsfeld, wo meiner Ansicht nach die Philosophische Praxis wirklich einspringen könnte. Was die institutionelle Seite meiner Tätigkeit angeht, berate ich beispielsweise seit einiger Zeit die Abteilung Zivildienst in Thun bei der Umsetzung des Gesetzes über den zivilen Ersatzdienst.

So gibt es in unserer Gesellschaft ganz konkrete Fragen und Probleme, die letztlich einer philosophischen Antwort bedürfen. Früher hätte man vielleicht in ähnlichen Zusammenhängen, wenn es etwa um Gewissen, Moral und Ethik geht, den Theologen gefragt. Den fragt man heute auch immer noch, weil wir ja auf der christlichen Tradition aufbauen. Aber in einer multikulturellen Gesellschaft sind die Theologen eigentlich nicht mehr diejenigen, die für alle sprechen können. Hier wäre die unmittelbare Anlaufstelle die Philosophie. Gegenwärtig wendet man sich dann an die Universität, wenn man die Philosophen ansprechen möchte. So werden Pro-

fessorinnen und Professoren über ihren Auftrag in Forschung und Lehre hinaus in Anspruch genommen. Eine Anlaufstelle außerhalb der Universität gibt es bei andern Fachrichtungen viel eher, weil es dort eben auch das Berufsbild beispielsweise der Psychologin oder des Psychologen gibt. Etwas Entsprechendes braucht es zunehmend auch in der Philosophie. Viele Kommissionen, ich meine etwa all die Ethikkommissionen, behandeln Fragen, die wirklich philosophisch anzugehen sind. Es ist nicht einzusehen, weshalb hier nicht zunehmend ausgebildete Philosophinnen und Philosophen Einsitz nehmen, die das entsprechende Know-how mitbringen, um eine professionelle philosophische Bearbeitung und Beratung zu garantieren.

DS: Das würde heißen, dass Philosophische Praxis sich zu einem guten Teil als gesellschaftliche Institution mit einem gesellschaftlichen Auftrag etablieren müsste? Könntest du diese gesellschaftliche Dimension Philosophischer Praxis noch etwas näher konkretisieren?

UT: Das eine hängt natürlich mit meinem spezifischen Konzept angewandter Ethik zusammen, wo die Philosophische Praxis vor allem in der Zukunft eine größere Rolle spielen könnte. Eines der Probleme, das wir im Moment haben, besteht darin, dass wir im Bereich der Ethik alle Fragen wieder zu Fragen von Spezialistinnen und Spezialisten machen. Wir stellen uns vor, wenn wir ein entsprechendes Problem haben: Wir fragen den angewandten Ethiker, und der gibt uns dann die Lösung. Wir übersehen dabei, dass es der Ethik in erster Linie um den besten Gebrauch der eigenen Freiheit geht. Und den Gebrauch der eigenen Freiheit, den kann man nicht delegieren, auch nicht an einen Ethiker. Freiheit muss man selber gebrauchen, sonst verkehrt sie sich eben in ihr Gegenteil, in Unfreiheit. Angewandte Ethik müsste vermehrt in der Weise angegangen werden, dass ethische Theoreme vermittelt und entsprechende philosophische Begriffsbearbeitung begleitend mit jenen Leuten betrieben wird, die die Probleme haben. Ich bin der Ansicht, dass es vermehrt von jenem *Beraten*, das von angewandter Ethik zumeist erwartet wird, zu einem *Sich-Beraten* kommen müsste. Hier haben die PhilosophInnen einen ganz entscheidenden Beitrag zu leisten. Nicht indem sie jetzt jeweils die ethische oder philosophische Theorie beisteuern, sondern indem sie die Leute dazu bringt, die eigenen moralischen Anschauungen zu prüfen, das moralische Gesichtsfeld etwas auszudehnen, deren Implikationen weiter kennen zu lernen, zu durchdenken und zu begreifen, um dann die eigene Verantwortung auch vollumfänglich wahrzunehmen. Das heißt, dass man als Philosoph mit jemandem in einem Gespräch steht, durch das man ihn kritisch begleitet, bei dem man ihn auch provoziert, vielleicht polemisch ist, ihn aufrüttelt – aber

nicht um ihn irgendwo hinzubringen, wo man selber schon steht, sondern um ihn eigentlich beim Gebrauch der eigenen Freiheit zu begleiten. Es geht am Ende eigentlich immer darum, nicht als der Philosoph aufzutreten, als einer der sechs Siebengescheiten, sondern vielmehr Philosophie so zur Verfügung zu stellen, dass die Leute – und das ist mein Hauptanliegen – ihre Freiheit und ihre Verantwortung möglichst selber gebrauchen bzw. wahrnehmen können.

DS: Im Grunde genommen besteht deine Tätigkeit also jeweils im direkten Gespräch, in welchem du gut sokratisch deine GesprächspartnerInnen kritisch hinterfragst, auf Konsequenzen bzw. Inkonsequenzen ihres Denkens aufmerksam machst. Es geht offenbar weniger darum, beispielsweise in einer Firma die Kommunikationsstrukturen zu untersuchen und zu sehen, ob da irgendwelche Machtverhältnisse im Spiel sind, die nicht sein sollten und die möglicherweise den Produktionsprozess stören. Es geht eher darum, Einzelpersonen in ihren Positionen und Funktionen ins Gespräch zu führen oder zu ziehen, um sie auf ihren eigenen Umgang mit dem, was sie tun, zu sensibilisieren?

UT: Ja, es geht schon darüber hinaus. Etwa im Zusammenhang mit der betreffenden Arbeit in einer Kommission. Natürlich gilt es auch bei der Kommissionsarbeit, einen Input zu geben, dass Bestehendes oder neue Entwürfe analysiert werden. Man zeigt, welche Konsequenzen sich ergeben, wenn man mit diesen Begriffen operiert oder mit jenen. Oder was bestimmte Anschauungen philosophisch implizieren. Insgesamt soll das Gespräch darin bestehen, dass man versucht, aus den verschiedenen Gesichtswinkeln die Sache gemeinsam zu durchdenken, um dann am Ende vielleicht im Idealfall einen Konsens zu finden, wo alle sagen: Wenn ich das aus meiner fachlichen Perspektive betrachte, dünkt mich das eine gute Lösung zu sein. Das ist ja eigentlich die Idee des Sich-Beratens. Beim Philosophen kommt natürlich dazu, dass es nicht einfach nur darum geht, dass er sagt: Aus meiner persönlichen ethischen Anschauung scheint mir dies eine gute Sache zu sein, sondern dass es dabei eben auch darum geht, an der Stelle jedes anderen mitzudenken.

DS: Das würde heißen: Der Philosophische Praktiker ist nicht derjenige, der sich mit einer Einzelperson ins Kämmerchen zurückzieht und sich da privat berät und keinen gesellschaftspolitischen Auftrag mehr wahrnimmt? Man könnte den Vorwurf ja machen, dass man sagt: Im Grunde genommen haben sich die Philosophen jetzt endgültig aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen und sitzen in ihren Praxen und beraten Einzelpersonen. Man hört nun nicht mehr die »Gewissensstimmen«, die vor zwanzig,

dreißig Jahren noch eher von Schriftstellern und Philosophen übernommen wurden.

UT: Nein, in keiner Weise. Das angesprochene Sich-Beraten kann schließlich auf allen Ebenen stattfinden. Natürlich gibt es das Einzelgespräch, etwa wenn jemand in einer persönlichen Krise zu einem Philosophischen Praktiker kommt, jedoch deutlich sagt: »Ich bin nicht krank. Aber ich sehe im Moment nicht genau, wie ich aus einer gewissen Lebenslauheit hinauskommen könnte.« Neben solchen Einzelberatungen gibt es dann die spezifische Kommissionsberatung, wo es darum geht, Papiere zu erstellen oder Konzepte zu entwerfen oder so etwas wie die Umsetzung eines Gesetzes vorzubereiten. Wenn man hilft, ein Gesetz umzusetzen, in dem philosophische Begriffe im Vordergrund stehen, dann ist dies nicht im engeren Sinn politische Arbeit. Dann ist in erster Linie auch eine gewisse Loyalität gegenüber dem Gesetzgeber gefordert. Natürlich gibt es andere politisch bedeutsame Bereiche, wo in der Gesellschaft über bestimmte Entwicklungen noch keine Klarheit besteht. Wenn man etwa an das Problem der Arbeit bzw. Arbeitslosigkeit denkt, da können Philosophen Grundsätzliches zur Diskussion beitragen und auch die betreffenden Verantwortungsträger unterstützen, die Dinge etwas mutiger anzudenken, als es bis anhin geschehen ist. Das ist dann natürlich eine eminent politische Arbeit. Ich würde das nie irgendwie so definieren wollen: Ein Philosoph, eine Philosophin macht jetzt nur noch dies oder jenes. Im Zentrum soll eigentlich die Entscheidung fürs Denken stehen. Und die Entscheidung mit anderen zusammen nachzudenken, um zu sehen, dass es wesentlich zur Kultur unserer Freiheit gehört, dass wir über den Gebrauch der Freiheit philosophieren.

DS: Vielleicht knüpfen wir gleich auch hier mal an, um neben der institutionellen und politischen eine andere wichtige Seite deiner Beratungstätigkeit zu beleuchten. Ganz am Anfang hast du ja gesagt, dass es Konflikte und Probleme von Menschen in unserer Gesellschaft gibt, die einer philosophischen Klärung bedürften, und dass die Menschen auch das Interesse haben, die Probleme philosophisch zu klären. Meine Frage jetzt vielleicht im Zusammenhang mit dem Gebrauch der Freiheit: Was ist die Voraussetzung, die ein Klient oder eine Klientin einer Philosophischen Praxis mitbringen muss, um so ein Gespräch überhaupt aufnehmen zu können?

UT: Ich glaube, dass dies für mich persönlich der entscheidende Punkt ist. Ich bin der Ansicht, dass der Begriff der Freiheit hier ein wesentliches Kriterium benennt für die Abgrenzung von anderen Beratungsangeboten. Die Voraussetzung, dass wir gemeinsam philosophieren können, besteht darin, dass wir uns in gewisser Weise auf der selben Ebene bewegen. Wir

sind beide mündige Personen. Wir sind beide autonom. Und wir sind bereit, uns unsere Gedanken vorzuspinnen, uns mit unseren Gedanken auseinander zu setzen, und auch fähig, mit den Konsequenzen, die sich daraus ergeben, umzugehen. Das heißt, dass wir das auch psychisch verkraften. Es sind letztlich zwei oder mehrere Persönlichkeiten, die die Sache, die zur Diskussion steht, ihr Leben, das Problem, was auch immer, von einem ganz spezifischen Standpunkt der Vernünftigkeit aus betrachten, angehen und gestalten wollen. Und diese Voraussetzung ist unhintergebar.

DS: Für die Zeitschrift »die Psychotherapeutin« ist es sicher interessant, die Differenz zur Therapie zu thematisieren, insbesondere zur Psychotherapie: Machst du so etwas wie eine Psychotherapie im weiteren Sinn? Oder wodurch unterscheiden sich die beiden Gesprächsformen?

UT: Also da möchte ich einen dicken Strich ziehen. Ich bin nicht Therapeut, schon gar nicht Psychotherapeut; ich bin Philosoph. So wie ich das sehe, versuchen die meisten Psychotherapien mit ihrem emanzipatorischen Impetus primär, Leute von Zwängen, von psychischen Fallstricken zu befreien oder sie zumindest darin zu unterstützen, sich davon frei zu machen. Die Psychotherapie hat mit Sicherheit Mittel zur Verfügung, Menschen zu helfen, das Ziel der eigenen Freiheit zu erreichen. Das ist eine ganz andere Arbeit als jene, die die Philosophie leistet. Die Philosophie beginnt genau dort, wo Menschen sich eben auch als frei verstehen, d.h., wo diese Arbeit der Emanzipation bereits gemacht worden ist. Für mich ist das entscheidende Unterscheidungskriterium zwischen Psychotherapie und Philosophischer Praxis dieses: Die Psychotherapie arbeitet auf die *Erlangung der Freiheit* hin, während die Philosophie daran arbeitet, die Freiheit zu gebrauchen. Der Philosophischen Praxis geht es um die Arbeit, die sich mit dem *Gebrauch der Freiheit* verbindet.

Die Abgrenzung ist natürlich in doppeltem Sinne und auf beide Seiten hin brisant. Zum einen gibt es nach wie vor viele Philosophische Praktiker, denen so etwas wie eine Vermengung von Psychotherapie und Philosophischer Praxis vorschwebt. Das halte ich für sehr unheilvoll, weil man schon grundsätzlich diese beiden Dinge nicht zur selben Zeit tun kann. Ich kann jemanden nicht darin unterstützen, sich von gewissen Dingen zu befreien, und zugleich mich mit ihm über den Gebrauch dieser Freiheit unterhalten. Dabei habe ich es bei derselben Person in gewisser Weise mit zwei verschiedenen Gesprächspartnern zu tun. Ich rede jetzt natürlich als ein Philosoph, der sich philosophisch darüber Gedanken macht, wie die Grundsituation in der Psychotherapie aussieht. Das möchte ich unterstreichen. – Die Grundsituation in der Psychotherapie scheint mir die zu sein,

dass zwei autonome Personen ein Vertragsverhältnis eingehen. Niemand ist restlos fremdbestimmt, über den Leidensdruck kommt ja irgendwo die autonome Persönlichkeit ins Spiel, die sich entscheidet, etwas zu tun und zu einer Therapeutin oder einem Therapeuten zu gehen. Also zwei autonome Personen schließen einen Vertrag darüber ab, dass jetzt eine Therapie stattfinden soll. Was man dabei aber unterschätzt, ist – vielleicht auf beiden Seiten: bei der Psychotherapie und der Philosophischen Praxis –, dass der eigentliche »Gesprächspartner« in der Psychotherapie im Anschluss daran ja nicht diese autonome Person ist, sondern eigentlich das, was der Autonomie ein Stück weit widerstrebt, was sich aus einem dunklen Bereich meldet. Wenn ich es richtig verstehe, macht sich der Psychotherapeut, die Psychotherapeutin weitgehend zu einem Resonanzboden für die Andeutungen des Unbewussten, versucht diese zu verstärken, um gemeinsam dann zu begreifen: Was ist hier passiert, dass solche Dinge wie Zwänge entstehen konnten oder dass diese psychische Fremdbestimmung ein solches Gewicht haben kann. Der eigentliche »Gesprächspartner« ist dann gewissermaßen das Unbewusste desjenigen, der die Therapie machen möchte und nicht sein Bewusstsein. Wenn es dagegen um den Gebrauch der Freiheit geht, gebe ich mir ja sehr bewusst bzw. autonom Ziele vor, setze ich Zwecke. Das ist eine äußerst bewusste Arbeit. Von da her würde ich sagen, dass die Gesprächspartner der Philosophischen Praxis von jenen der Psychotherapie grundverschieden sind, sodass es von vorneherein ausgeschlossen ist, dass diese Arbeit gleichzeitig stattfinden könnte.

DS: Sind sie wirklich so grundverschieden? Um einen Fall zu konstruieren: Es kommt jemand zu dir in die Praxis mit so etwas wie einer Midlifecrisis. Er hat also nicht unbedingt ein konkretes Eheproblem oder etwas in der Richtung, sondern ist mit seinem eigenen Leben an einen Punkt gekommen, wo er das Gefühl hat: So kann ich nicht mehr weiterfahren, sonst hab' ich mein Leben verpasst. Oder es sind vielleicht auch Befürchtungen, einer Lebenslüge aufzusitzen und möglicherweise jahrelang an etwas geglaubt zu haben, etwas aufgebaut zu haben, was nun langsam zu bröckeln beginnt. Die Person kommt mit dir ins Gespräch und möchte über ihr biographisches Problem der Midlifecrisis Klarheit finden. Das ist zum Teil ja sicher auch ein psychologisches Problem. Ist das jetzt jemand, den du als möglichen Klienten für die Philosophische Praxis annehmen würdest?

UT: Es kommen sicher solche Leute hier in die Praxis. Es gibt natürlich Situationen, wo ältere Lebenskonzepte brüchig geworden sind, ganz einfach, weil sie erschöpft sind. Ich meine, wenn ich das Ziel habe, beruflich irgendetwas zu erreichen, eine Familie zu haben, und über Jahrzehnte et-

was aufbaue, dann kommt vielleicht einmal der Zeitpunkt, wo ich all das, was ich mir vorgenommen habe, auch erreicht habe. Es kommt die Frage auf, welche weitergehenden Konzepte jetzt in meinem Leben gelten könnten? Ich denke nicht, dass das zuvorderst eine Arbeit ist, die eine psychologische Grundausbildung braucht, sondern da sind wir natürlich mitten in philosophischen Fragen, etwa nach dem Sinn des Lebens. Aber selbstverständlich beobachte ich dabei auch, dass es gewisse aus psychischen Gründen tabuisierte Bereiche gibt, für die man als Philosophischer Praktiker mit der Zeit eine gewisse Sensibilität bekommt. Daran möchte ich jeweils auch nicht weiter arbeiten, sondern ich gebe den Leuten dann die Empfehlung, das spezifische Problem mit einem Psychologen oder einer Psychologin anzuschauen. Selbstverständlich frage ich an diesem oder jenem Punkt nach. Aber es ist mir wichtig, die jeweiligen Arbeitsschritte wie auch die jeweiligen Kompetenzen zwischen Psychotherapie und Philosophischer Praxis auseinander zu halten. Allerdings bin ich der Auffassung, dass es zwischen Psychotherapie und Philosophischer Praxis einer intensiveren Zusammenarbeit bedarf. Das muss nicht unbedingt in Form einer Doppelkompetenz angestrebt werden; durchaus wären auch vermehrt Gemeinschaftspraxen vorstellbar. Ich habe auch die Erfahrung gemacht, dass Leute zu mir kommen und sagen: »Ich bin in einer Psychotherapie, ich leide unter dem und jenem. Aber ich habe überdies noch diese und jene Fragen, die ich in der Psychotherapie nicht diskutieren kann, weil der Psychotherapeut dann sagen wird: ›Jetzt lenken Sie wieder ab.« Ich bin aber nicht nur eine ›kranke‹ Person, sondern ich bin auch eine ›gesunde‹ Person und ich möchte mich ganz einfach auch als ›gesunder‹ Mensch über gewisse Dinge unterhalten.« Dieses Bedürfnis wächst oft in dem Maß, wie die Psychotherapie erfolgreich gewesen ist. Philosophische Praxis und Psychotherapie haben in ihrer Verschiedenheit beide ihr je eigenes Tätigkeitsfeld und ihre Legitimation. Ihre enge Zusammenarbeit scheint mir dabei nicht bloß wünschenswert, sondern notwendig.

Ich möchte ein Beispiel geben. Wir können auch versuchen, ein konkretes Problem wie den Begriff der Toleranz auf dem Hintergrund solcher philosophischer Erörterungen zu lösen auf einer Ebene, die nicht mehr eindeutig der Praxis oder der Theorie zuzuordnen ist. Oft übersehen wir dabei in anderen Zusammenhängen, dass ein Aspekt nur durch harte psychologische Arbeit abgedeckt werden kann, nämlich der entscheidende Punkt der Umsetzung, nicht zuletzt die Entwicklung einer gewissen Ich-Stärke, die die Toleranz beispielsweise zur Voraussetzung hat – dies kann durch keine philosophische Arbeit eingeholt werden. Im entscheidenden Moment muss ich wirklich fähig sein, mit gewissen Dingen in mir umzugehen. Ich kann kein Problem allein philosophisch lösen, umgekehrt aber auch keines allein psychologisch.

Die Zusammenarbeit muss wirklich gesucht und ausgebaut werden. Das ist auch eine Aufgabe der Ausbildung an der Universität. Das passiert im Moment leider noch nicht. Es herrscht hier eine Art Schreckgespenst: Es kämen da irgendwelche Leute, dann auch noch Philosophen, die andere Leute zu behandeln versuchen. Ich hoffe, ich habe deutlich genug gemacht, dass es mir genau darum geht, dass das mit der notwendigen Abgrenzung und Selbstbeschränkung nicht passiert. Umgekehrt gilt natürlich dasselbe für die Philosophie bei den PsychologInnen. Oftmals bekommt man von dieser Seite das Hausbackenste an Philosophie bzw. an Lebensweisheit vorgesetzt, immer noch ein bisschen aufgemotzt mit Esoterik. Auch hier gilt dann unter dem Strich: Inkompetente und unseriöse Arbeit ist für die geistige Gesundheit ebenso schädlich wie für die psychische Gesundheit.

DS: Gibt es nicht auch in der Philosophischen Praxis, wie es typisch ist für psychoanalytische Psychotherapiesituationen, beispielsweise das Phänomen der Übertragung und der Gegenübertragung – allerdings mit dem Unterschied, dass es in psychotherapeutischen Zusammenhängen genutzt wird als möglicher therapeutischer Ansatzpunkt, während es im philosophischen Gespräch möglicherweise unerkannt bleibt? Gibt es in der Philosophischen Praxis dieselben Phänomene nicht ebenso? Erliegt man möglicherweise nicht der Illusion, man bespreche etwas bewusst durch, während im Gegenteil Wesentliches verdeckt bleibt und nicht an die bewusste Oberfläche kommt?

UT: Ich kann sagen, ich würde mit gewissen Leuten sicher kein philosophisches Gespräch aufnehmen, wenn ich nicht wüsste, dass sie zugleich in einer umfassenden Psychotherapie sind. Das ist für mich sehr wichtig. Nicht zuletzt weil mir das, was du jetzt ansprichst, als Problem natürlich nur zu bewusst ist. Ich meine, man muss vielleicht in gewissen Fällen ganz besonders vorsichtig sein. Das kann die Philosophische Praxis tun, indem ich als Philosophischer Praktiker meine Einwendungen und Gedanken immer zugleich kenntlich mache als eine Stimme unter vielen möglichen – zum Beispiel. Oder dass ich sie explizit als meine persönliche philosophische Sichtweise zu erkennen gebe. Und das kann man in gewissen Gesprächszusammenhängen oder gewissen Personen gegenüber eigentlich fast nicht oft genug tun. Anderenfalls besteht die Gefahr, dass man ins Ideologische abgleitet.

DS: Meine Frage bezüglich Phänomenen wie Übertragung und Gegenübertragung, mit denen die Psychotherapie arbeitet, und die möglicherweise auch das philosophische Gespräch prägen, zielt letztlich auf eine weitere Konkretisierung der Abgrenzung zwischen philosophischem und psycho-

therapeutischem Gespräch. Ich möchte dazu nochmals beim Punkt des Freiheitsgebrauchs ansetzen. Kannst du vielleicht da noch etwas weiter ausführen, was diese Formel impliziert? Was unterscheidet den psychotherapeutischen Patienten, dessen Ziel es ist, seine Freiheit wiederzuerlangen, von den philosophischen GesprächspartnerInnen, die mit ihrer Freiheit umgehen sollen, die versuchen, ihre Freiheit zu gebrauchen? Gibt's noch andere Eigenschaften, die diese beiden Personengruppen charakterisieren? Man könnte auch umgekehrt fragen: Wie unterscheidet sich die Beziehung zwischen philosophischem Praktiker und GesprächspartnerIn von jener zwischen PsychotherapeutIn und Patient?

UT: Zu Beginn meiner praktischen Tätigkeit ist es vorgekommen, dass Männer gekommen sind, die von sich aus gedacht oder gespürt haben, oder denen von ihrer Frau oder Freundin geraten wurde, mit ihren Problemen einmal eine Fachperson aufzusuchen. Und weil man ja nicht zum »Psychiater« geht – man ist ja nicht krank – geht man am besten in eine Philosophische Praxis. Philosophische Praxis, das klingt gut, davon kann man auch eher erzählen. Dann kommen sie hierher. Am Anfang versuche ich dann jeweils, gemeinsam mit meinen GesprächspartnerInnen das Problem zu formulieren, um dessentwillen sie kommen, um dadurch deren Erwartungen bezüglich der Problemlösung zu erfahren. So kann ich relativ schnell die Leute auseinander halten und ihnen allenfalls sagen: »Schauen Sie, das was Sie von mir erwarten, das kann ich Ihnen nicht geben. Das will ich Ihnen auch nicht geben. Das liegt nicht in meiner Kompetenz.« Und verweise sie dann an jene Stellen, wo ich das Gefühl habe, dass sie das bekommen, was sie suchen.

DS: Du hast einmal geschrieben, dass das Ziel solcher Gespräche – mindestens zu Beginn – wesentlich auch den Gesprächsinhalt bildet. Das Ziel, das man gemeinsam anstrebt, was überhaupt Sinn und Zweck dieser Gespräche sein soll – liegt darin möglicherweise auch ein Unterschied zur Psychotherapie, bei welcher die Ziele nicht explizit formuliert werden bei Therapiebeginn?

UT: Nicht nur das Ziel des Gesprächs, sondern vor allem auch die Ziele im Leben werden in der Philosophischen Beratung vorweg thematisiert. Darin liegt ein wesentlicher Unterschied. Ich kann's vielleicht an einem konkreten Beispiel verdeutlichen. Eine Frau, die zu mir kommt und zugleich in einer Psychotherapie ist, schreibt und malt gleichzeitig. Eines dieser Bilder, das mich sehr beeindruckt hat, wird von folgendem Text begleitet: »Verflucht sei die Macht der Therapeuten. Aus welchen inneren Erlebnissen setzen sich die Maßstäbe der Psychotherapeuten zusammen? An was

orientieren sie sich, ob etwas gut, böse, gesund, wahr ... ist. Ich werde mit ihren Maßstäben gemessen. An ihren Maßstäben orientiere ich mich, wenn ich depressiv und psychotisch bin. Es ist eine große Frage meines Schicksals, welchem Therapeuten ich gegenüber sitze.– Die Macht der Therapeuten ist groß.«

Das sind sehr eindrückliche Sätze. Zum einen ist mir dabei aufgefallen, dass auch PsychotherapeutInnen in der Therapie immer mit ihren eigenen Lebensanschauungen präsent sind, die aber in der Therapie nicht weiter thematisiert werden. Wesentlich dabei ist, dass die Leute, die in die Therapie gehen, natürlich unwillkürlich sich an diesen Lebensanschauungen oder an den Bruchstücken dieser Lebensanschauungen orientieren, weil sie darin eben die »Gesundheit« sehen. So kommt es in dieser Form von Gesprächen vor, dass Dinge gemeinsam angeschaut und gewisse Schlussfolgerungen gezogen werden, die auf dem Hintergrund nicht thematisierter Lebensanschauungen der TherapeutInnen erfolgen. Ob man dies nun Macht nennt oder auch nicht: Es werden so etwas wie stillschweigende Suppositionen von Lebensanschauungen, von Lebenssinn und Zwecksetzungen getätigt. Im Unterschied dazu, denke ich, gehört es zur Philosophischen Praxis, dass diese Dinge dort an erster Stelle thematisiert werden. Wenn ich jetzt die Freiheit als Begriff der Abgrenzung verwende, dann denke ich: In der Therapie sollte der Akzent darauf liegen, jemanden freizusetzen, um letztlich sich eben in dieser Freiheit eine Lebensanschauung anzueignen, die nicht fremdbestimmt ist, sei es durch eine krank machende Beziehung oder was auch immer. Ich würde die Psychotherapie eher auf einer Mittelebene ansetzen, in dem Sinn, dass sie Mittel und Instrumente bereithält, um jemandem zu helfen *sich zu befreien*. Bei der Philosophischen Praxis dagegen geht es um die Thematisierung der Zwecke, d.h. um den *Gebrauch* der Freiheit. Ich habe bei anderer Gelegenheit die Unterscheidung herangezogen, die Jürgen Mittelstrass in den Vordergrund gerückt hat, wonach dann die Psychologie und in deren Kontext die Psychotherapie eher im Feld der *Verfügungswissenschaften* zu situieren ist. Dort geht es darum, dass ich lerne, über mich verfügen zu können. Demgegenüber geht es bei der Philosophie, der Philosophischen Praxis, primär um Orientierung. Philosophie ist *die Orientierungswissenschaft*.

DS: Wenn wir schon bei der Philosophie als Orientierungswissenschaft angelangt sind, möchte ich gegen Ende das Thema unseres Heftes »Glück« einbringen. Frage: Ist das Glück ein Thema für dich in deiner Praxis?

UT: Im Hintergrund taucht der Begriff immer wieder auf. Es kommt aber niemand hierher und sagt: »Mich würde interessieren, was Glück ist, weil ich so unglücklich bin.« Die meisten Leute, die kommen, sind nicht wirk-

lich unglücklich. Sie sind meistens sehr zufrieden. Manchmal fühlen sie sich sogar zu zufrieden und haben das Gefühl einer gewissen Lauheit. Beginnt man sich mit dieser Lauheit auseinander zu setzen, so kommen die kritischen Fragen: Bin ich wirklich glücklich, könnte ich glücklicher sein? Was ist denn Glück? Und da machen dann die Leute die Erfahrung, die die Philosophen über 2000 Jahre gemacht haben, dass Glück eigentlich zunächst nur einen formalen Begriff darstellt. Die Schwierigkeit besteht dann darin, dem Glück einen konkreten Namen zu geben: für sich in diesem konkreten Leben oder in dieser konkreten Lebenssituation. Und dann ist man eigentlich wieder bei ganz konkreten Fragen, etwa beim Umgang mit der Lebenszeit oder beim Umgang mit eigenen Interessen, bei Interessenabwägungen etc. Und so verschwindet die Frage nach dem Glück, die so genannte Glücksfrage wieder in den Hintergrund.

DS: So könnte man sagen, dass sie implizit ein wichtiges Thema ist?

UT: Ich denke, bei den meisten ist dies tatsächlich der Fall, wenn sie hierher kommen, also bei der Einzelberatung. Es gibt daneben aber immer auch Fälle, bei denen es um ein konkretes, moralisches Problem geht. Die Mehrzahl aber kommt zu einem Zeitpunkt, den man, will man ihm einen Namen geben, als Krise bezeichnen könnte. Sie haben ihre Lebenspläne weitgehend in die Tat umgesetzt, oder sie sind ihnen abhanden gekommen, weil sie nicht mehr dem gegenwärtigen Lebensalter entsprechen. Man wächst ja auch aus den eigenen Lebensplänen hinaus. Oftmals fehlt ihnen in dieser Situation ein Gesprächspartner, um neue Lebenspläne oder neue Lebenskonzepte zu entwerfen, zumal der Anspruch an solche Gesprächspartner mit der Lebenserfahrung gestiegen ist.

DS: Wenn du vom Glück als zunächst einem formalen Begriff sprichst, was meinst du damit?

UT: Wie soll ich sagen? Manchmal lasse ich meine BesucherInnen an einem gewissen Punkt des Gespräches – als eine Art Provokation – eine Werte-Pyramide aufstellen. Es werden dann jeweils sehr konkrete Dinge genannt und gelegentlich kommt dann auch der Begriff »Glück« vor. Wenn ich dann weiter frage, was denn letztlich für sie Glück ist, dann kommen sie oft irgendwann an den Punkt, wo sie sagen: »Ja eben, wenn all das andere, was in der Werte-Pyramide genannt ist, erfüllt ist.« Das heißt: Wir können Glück als etwas begreifen, was mit einer Qualität des eigenen Zustandes und des eigenen Lebens verbunden wird. Aber die Schwierigkeit bleibt festzuhalten, was ich dann konkret zu tun habe, womit ich mich konkret beschäftigen soll oder wohin ich mich konkret entwickeln muss,

damit sich dieser »Zustand« oder das Bewusstsein des Glücks einstellt. Der Liedermacher Ludwig Hirsch singt davon, dass Glück jener Zustand sei, wo ich jauchzen und schreien werde: »Das gibt's nicht!« Eine Art Erfüllung also. Aber das Problem für die Leute ist weniger, dass sie sich diesen Zustand nicht vorstellen können oder nicht mehr wüssten, wo sie die Glückssuche beginnen müssten. Sie haben im Prinzip kein Problem mit dem Glück, sondern letztlich viel mehr mit der Orientierung insgesamt.

DS: Wenn ich vielleicht etwas pointiert fragen darf: Ist Philosophische Praxis nicht doch ein Stück weit eine Anleitung zum Glück? Wenn ich darauf zurückgreife, was du vorhin gesagt hast: den Gebrauch der Freiheit zu üben – hängen der Gebrauch der Freiheit und das Glück nicht eng zusammen? Wie siehst du die Verbindungen?

UT: Ich glaube, dass dieser Zusammenhang ganz wesentlich ist. Die meisten Menschen sind genau dann glücklich, wenn sie das tun können, was sie wollen, wenn sie sich im Prinzip frei fühlen und ihre Freiheit gebrauchen. Dann stellt sich auch das Glück ein. Dabei können sie Dinge tun, die von außen sehr anstrengend erscheinen und einen gar nicht so sehr an Glücksgefühle denken lassen. Der Konnex von Freiheitsgebrauch und Glück, könnte man sagen, ist sicher so eng, dass in der Philosophischen Praxis immer auch die Frage nach dem Glück zur Disposition steht. Es geht immer auch um das Sich-Beraten über das Glück.

DS: Gibt es denn auch Parallelen zwischen dem, was man als *Glücksfähigkeit* benennen könnte und dem angesprochenen Freiheitsgebrauch?

UT: In der Unterscheidung zwischen Psychotherapie und Philosophischer Praxis könnte man in dieser Hinsicht die Frage noch etwas weiterspinnen und sagen: Die Psychotherapie hat sozusagen die Aufgabe, die Leute wieder glücksfähig zu machen, während die Philosophische Praxis sie unter Umständen bei ihrer Glückssuche anleiten kann. Ähnlich wie die Leute, die hierher kommen, sich selber als freie, autonome Menschen verstehen müssen, müssen sie auch irgendwo fähig sein, glücklich zu sein, müssen sie sich auch fähig fühlen, glücklich zu sein. Erst unter dieser Voraussetzung wird ein Gespräch darüber möglich, in welche Richtung sich jemand entwickeln kann und soll, in welche Richtung bestimmte Probleme verstanden werden müssen, um eine umfassende Zufriedenheit oder Erfüllung zu erlangen.

DS: Ist Glücksfähigkeit nicht so etwas wie eine Fähigkeit, die Dinge herbeizuführen aus eigener Kraft, was dann sehr eng bei der Freiheit läge?

UT: Ja, das gehört zur Freiheit. Wenn ich nicht die Freiheit habe, konsequent über gewisse Dinge nachzudenken, um mir dann Ziele zu setzen und diese auch anzustreben, dann fehlt mir natürlich auch das Vertrauen darauf, dass ich, wenn ich dieses Ziel erreiche, eine Absicht erreicht habe, die ja zunächst einmal Lust, Zufriedenheit und Glück verspricht. Leute, die kommen und sagen: »Ich habe sowieso kein Glück im Leben, mir misslingt alles usw.«, da wären wir dann wieder am Anfang unseres Gesprächs. Das sind für mich Indizien, aufgrund derer ich sagen müsste: »Ich glaube nicht, dass ich Ihnen hier etwas geben kann, was Sie jetzt bei Ihrem Problem weiterbringt.«

DS: Vielleicht eine letzte Frage zu deinem Selbstverständnis als Philosophischem Praktiker: Siehst du dich in einer philosophischen Tradition? Hast du bestimmte Vorbilder?

UT: Also ich sehe mich in der Tradition des »philosophischen Geistes«, der manchmal ... (lachen) – Nein, ich habe auf diese Frage nicht nur provozierende Antworten. Es ist sicher die Tradition eines substanziellen Philosophierens, das bereit ist, sich im Leben an das zu halten, was es für sich als wahr erkannt oder eingesehen hat. Man könnte natürlich jetzt zurück bis auf Sokrates verweisen. Menschen treffen sich und versuchen, auf der Ebene einer gewissen Vernünftigkeit über bestimmte Dinge nachzudenken. Man versucht dann auch, die Konsequenzen dieses Nachdenkens zu tragen. Dabei ließen sich mehrere Stationen in der Philosophiegeschichte nennen, in deren Tradition ich mich situieren könnte. Aber das scheint mir etwas völlig Unwesentliches zu sein. Es ist die Lust am Denken. Es ist die Lust auch am gemeinsamen Nachdenken, eben am Philosophieren. Es ist letztlich auch die Freude daran, das Leben in die eigenen Hände zu nehmen, zu gestalten, sich zu orientieren und dann eben auch Dinge umzusetzen. Dabei gelegentlich auch auf die Nase zu fallen. Im Prinzip ist es eine Art Ausübung von Lebenskunst. Philosophie als Lebensform.... Am Ende eines solchen Gesprächs wartet man ja irgendwie auf eine besonders schöne Formulierung, und dann lehnen sich die Beteiligten zurück und denken: das könnte sie sein!

DS: Ich denke, das eben war sie. Ich bedanke mich herzlich für dieses Gespräch.

»Es ist schön, wieder am Leben teilnehmen zu können«

Fokussierte Interviews zum Leben nach dem Koma



Beatrice Alder und Ulrike Hoffmann-Richter

Zusammenfassung

Aus dem Koma zu erwachen heißt nicht, die Augen aufzuschlagen und zu fragen, »wo bin ich hier?«. Die vorliegende Arbeit analysiert einen Ausschnitt aus einer Interviewserie mit Beatrice Alder, die sich nach einem schweren Schlaganfall und lebensbedrohlichen Wochen im Koma erstaunlich gut erholt hat. Betroffene wie Angehörige beschäftigen nach einem solchen Ereignis ähnliche Fragen. Sie erweisen sich als falsch gestellt oder als nicht ohne weiteres beantwortbar. Das erste Ziel, Einsicht in die Bewusstwerdung und Rückkehr ins Leben zu erhalten, besteht deshalb darin, die richtigen Fragen zu finden. Mit diesem Prozess vor allem beschäftigt sich die Arbeit. Die Interviews werden nicht konsekutiv analysiert, sondern einzelne Aspekte herausgegriffen: Welches sind die (individuell) wichtigen Fragen? Was ist passiert? Was lässt sich über den Prozess der Bewusstwerdung sagen und verstehen? Die Erlebniskontinuität ist unterbochen. Lässt sich daran etwas ändern? Leben danach heißt zuerst – wieder am Leben teilnehmen zu können.

Das Interesse an Informationen und Verständnis von gestörten kognitiven Abläufen ist groß. Verschiedene Organisationen und Vereinigungen setzen sich für Menschen mit Hirnverletzungen unterschiedlichster Art (z.B. Fragile Suisse), für Menschen nach Schlaganfällen, für Multiple-Sklerose-Kranke, Alzheimer-Kranke... ein. Eine Reihe von Berichten über das Leben mit solchen Erkrankungen sind in den letzten Jahren erschienen (z.B. Droz 1996; McCrum 1998; Ullrich 1999). Sie konzentrieren sich auf das Leben mit der Erkrankung, Fragen nach dem Sinn der Krankheit und deren Bewältigung. Auf dem Hintergrund der Vorstellung, dass Gesundheit machbar, d.h. im Bereich persönlicher Verpflichtung liege (Herzlich 1984), werden solche Überlegungen verständlich. Menschen mit chronischen Krankheiten jeglicher Art müssen sich – zusätzlich zur notwendigen Bewältigung des eingeschränkten Lebens – erklären, wenn nicht gar rechtfertigen (Goffman 1975; Strauss 1975; Gerhardt 1986; Finzen 2000). Die Fragen nach dem vermeintlichen »Sinn« der Krankheit sind so dominie-

rend, dass die nächstliegenden Fragen darüber vergessen werden: Wie wird die Krankheit erlebt? Wie verändert sich das Selbsterleben und der Bezug zur Umgebung? Wie kann das Leben mit der Krankheit erfahren, organisiert, bewältigt werden? Sind Fragen nach Sinn und eigener Leistung nicht sekundär – Erklärungsversuche? Sind sie nicht Teil der Bewältigung?

Schon die Beschreibung des veränderten Welterlebens mit einer Niereninsuffizienz, koronaren Herzerkrankung u.a. bereitet den Betroffenen einige Mühe. Wieviel schwieriger werden Reflexion und Beschreibung von Selbst- und Weltbezug, wenn das Gehirn betroffen ist, d.h. das Wahrnehmen, Denken, Erinnern, Verarbeiten von Empfindungen. Es ist nicht erstaunlich, dass die bisherige Literatur zum Erleben von und Leben mit einer Hirnverletzung spärlich ist (z.B. Lucius-Hoene 1997). Das betrifft aber nicht nur Selbstdarstellungen, sondern auch qualitative Untersuchungen des Selbsterlebens und Verarbeitens.

Die Fakten

Eine der Autorinnen (B. A.) erlitt ein Hirnmassenblutung und lag etwa sechs Wochen im Koma. Die Schädeldecke musste eröffnet werden, um das Gehirn vom Druck der Blutung und Schwellung zu entlasten. Viele Wochen verbrachte sie auf den medizinischen und rehabilitativen Intensivstationen. Lange war nicht klar, ob sie überleben würde – und mit welchen bleibenden Schäden. Sie trug eine Hemianopsie, eine vorübergehende halbseitige Lähmung davon und Ansätze eines Linksneglekts. Fast alle Symptome bildeten sich erstaunlich gut zurück. Gut zwei Jahre nach dem Ereignis ist sie Frau ihres Lebens, wengleich in ruhigeren Bahnen: Sie ist wieder als Politikerin tätig, Zentrum der nicht kleinen Familie; verschiedene berufliche Tätigkeitsfelder hat sie reduziert. Mit dem Fortschreiten der Rehabilitation beschäftigten sie viele Fragen um das Ereignis und die Veränderungen nach dem Insult. Daraus entstanden Interviews mit der anderen Autorin. Weil die Interviewte weder an einer Aphasie noch an Gedächtnisstörungen (außer der Amnesie um das Ereignis und während des Komats) leidet, kann sie selten gut erzählen und ihre Eindrücke reflektieren. Einige der wesentlichen Gedanken werden in dieser Arbeit dargestellt, kommentiert und auf dem Hintergrund der bisherigen Literatur interpretiert.

Methodik

Die Autorinnen führten fokussierte Interviews durch. Das heißt, das Interview war im Wesentlichen offen und nur insofern strukturiert, als es sich auf das Wiedererlangen des Bewusstseins, die Unterbrechung der Erlebnis-kontinuität und die Rückkehr ins Leben konzentrieren sollte (vgl. Lamnek 1993; Mayring 1993; Flick 1991). Die Interviews dienten dazu, Eindrücke, Erlebnisse und Erfahrungen möglichst offen zu beschreiben und zu reflektieren. Zu Anfang bestand auf beiden Seiten die Erwartung, dass mit Hilfe der existierenden Berichte und der Erinnerungsfragmente die Lücken der Chronologie verringert werden könnten. Das anfänglich geplante, darauf abzielende systematische Vorgehen – von den aktiven Erinnerungen ausgehend sich den »Lücken« zu nähern – bewährte sich aber nicht. Die zum Zeitpunkt der Interviews aktuellen Fragen und Gedanken erwiesen sich als entscheidender und konstruktiver. Von ihnen nahmen Erinnerungen, Eindrücke und Empfindungen ihren Ausgangspunkt. Die Interviews dienten also nicht einer möglichst vollständigen Chronologie, sondern der Dokumentation des Erlebten aus der Sicht der Betroffenen ein Jahr nach dem Ereignis. Das war die Situation, in der die Interviews stattfanden (zu Methodik und Grenzen fokussierter Interviews s. Flick 1991; Hopf/Weingarten 1979; zu biographischen Interviews Rosenthal 1995; Jüttemann/Thomä 1998).

Ziel dieser Arbeit ist es, die wesentlichen Fragen zu erfassen, die sich für Betroffene und Angehörige stellen. Wo Antworten möglich sind, werden diese beschrieben. Weil aber mit den Fragen Grundprobleme der eigenen Identität und der Lebensperspektive berührt werden, ist das Spektrum zu groß, um in einer kurzen Arbeit beschrieben zu werden. Die Interviews sind deshalb nicht konsekutiv dargestellt. Die Zitate sind Ausschnitte aus den Transkripten, die in dieser Version die verbalen Äußerungen möglichst genau berücksichtigen, nicht aber paraverbale Parameter. Gesprochene Sätze entsprechen nicht immer der korrekten Grammatik. Manchmal wird ein Satz abgebrochen und anders weitergeführt. Im Gespräch fällt dies selten auf, wohl aber, wenn man gesprochene Sprache transkribiert. Die folgenden Zitate sind in diesem Sinne Transkript-Auszüge. Sie werden nicht grammatikalisch korrigiert. Die Interviews werden aber nicht gesamthaft analysiert. Persönliche Themen, aber auch viele anknüpfende Facetten wie das veränderte Zeiterleben, individuelle Neuorientierung oder Lebensplanung klingen nur an. All dies soll in einer späteren Publikation aufgegriffen werden. Die wenigen angesprochenen Punkte sind u.E. der Reflexion wert, auch wenn sie aus dem Kontext herausgegriffen sind. Im Rahmen einer Gesamtdarstellung mögen die hier berücksichtigten Ausschnitte ein anderes Gewicht bekommen.

Die richtigen Fragen finden

Familienmitglieder, Freunde und Freundinnen wie Fachleute interessieren einige Fragen brennend: Wie ist das Erwachen aus dem Koma? Welches sind die ersten Erinnerungen? Gibt es Erinnerungen, die aus der Zeit des Kommas stammen? Was wird im Koma wahrgenommen? Ist der Mensch nach dem Koma derselbe oder ein anderer als vorher? Wie wird die Welt erlebt? Solche und ähnliche Fragen tauchen in der bisherigen Literatur wiederholt auf (Lucius-Hoene 1997). Auch die Betroffenen selbst möchten Antwort auf diese Fragen. Es spricht aber einiges dafür, dass sie falsch gestellt sind. Dies ist u.E. ein wichtiges Teilergebnis der Arbeit. Die Versuche, Antworten auf diese Fragen zu finden – und ihr Scheitern – machen dies deutlich.

Die Interviewerin meint, nach dem Ereignis »vorne« anzufangen, wenn sie nach dem Erwachen fragt. Dies ist ein Irrtum, ebenso wie die Vorstellung, der Insult sei eine Todeserfahrung gewesen. Erst als die Interviewte selbst erzählt, was sie beschäftigt, kommen beide den Ereignissen auf die Spur.

Zum »Erwachen« aus dem Koma

(I, 1-2)

Kannst du dich erinnern an so was, wie wach werden oder ...?

Nein, leider nicht, überhaupt nicht. Eben leider nicht.

Kannst du was sagen von: Was wären die ersten Erinnerungen wieder nach Erlangen des Bewusstseins?

Nein, die erste Erinnerung ist immer noch diese Geschichte mit diesem Radio, was mich genervt hat und so. Aber ich weiß nicht genau, wann das war.

Also die können wir ja jetzt auf den 4. Mai datieren?

Ja, das stimmt. Aber ob ich da schon länger wach war, das weiß ich nicht. Das ist das Erste, woran ich mich erinnere. Aber der 4. Mai ... das ist immerhin drei Monate länger. Also muss ich vorher schon wach gewesen sein. Ich war, glaube ich, einen Monat im Koma. Zuerst war ich im Kantonsspital und dann im Reha im Koma, insgesamt glaube ich acht Wochen oder sechs/acht Wochen, glaube ich. Aber dann kam der 4. Mai.

Ist dann ein Monat später.

Ist zu spät! für eine erste Erinnerung. Ich muss vorher schon wach gewesen sein oder bei Bewusstsein gewesen sein.

Und gibt es zu dem Radio noch andere Eindrücke?

Ich weiss, dass da ein Mann im Bett neben/neben mir lag und dass immer seine Frau ihn immer besuchen gekommen ist und ich seh so den Raum noch ein bisschen vor mir. Dass da vorn eine Glaswand war. Das muss der so genannte große Raum in der Intensivstation gewesen sein. Der große und der kleine Raum sind durch eine Glasscheibe getrennt und rechts war eine Glasscheibe. Dahinter sitzen dann die Schwestern. Das sehe ich noch so vor meinen geistigen Augen. Aber sonst habe ich keine Erinnerungen. Das irritiert mich auch. Ich finde das so seltsam, dass ich mir da nicht die Frage gestellt habe, was ist denn eigentlich los, sondern es war einfach klar, ich liege hier im Bett und dieses blöde Radio läuft. Aber ich habe überhaupt keine Erinnerung daran, dass mir da irgendwelche Fragen aufgetaucht wären.

Die Interviewte hat sich diese Frage längst und wiederholt selbst gestellt. Sie ist ihre Erinnerungen wieder und wieder durchgegangen. Aber da hat sich kein erstes »Erwachen« oder »Bewusstwerden« gefunden. Einzelne Szenen, Bilder sind plastisch da. So erinnert sie sich an das laufende Radio, das mit Hilfe einer Agenturmeldung auf den 4.5.1998 datiert werden kann. Andere Ausschnitte sind nur mit Unterstützung der Familienmitglieder genau oder in etwa datierbar. Das Bemühen zielte denn zunächst darauf ab, die Szenen zu datieren, in ihrer Abfolge zu ordnen und – wenn irgend möglich – zu ergänzen. Mit ihren Fragen beginnt die Interviewerin an derselben Stelle, an der die Interviewte bis dahin nicht weitergefunden hatte. Beide müssen nun feststellen, dass sie auf diesem Weg selbst gemeinsam nicht weiterfinden. Die Interviewerin versucht deshalb einen anderen Zugang.

Todeserfahrung

(IV, 3)

... Das läuft nicht unter wissenschaftliche Untersuchung ... ist ... getönt von der Idee, ... dem Tode nahe gewesen zu sein. Und da zu sagen: Wie ist das?

Wie ist das, eine Todeserfahrung gemacht zu haben? ... Das war ja bei mir ... keiner weiß es. Ich weiß es ja nur theoretisch, dass ich hätte sterben können. Aber ich hab in dem Sinn keine Todeserfahrung gemacht.

Ich denke, alle diese Geschichten sind geprägt von dieser Idee, dass das so was Mystisches ist um das Koma, selbst auf einer Intensivstation.

Was mir eine Frau erzählt hat, ... dass sie einen Freund hatten, der im Koma lag. Sie sind häufig zu ihm und haben ihn auch gestreichelt, was man bei mir ja auch gemacht hat ... Wir konnten das nicht so vertiefen. Das hätte mich sehr interessiert. Ich weiß von vielen Menschen, auch meine Kinder und ... Viele Menschen haben mich besucht und mich gestreichelt oder mir die Hand gehalten. Wenn das tatsächlich physikalisch mit dem EEG oder was weiß ich, gemessen werden kann, ist das natürlich höchst interessant.

Die Interviewte greift die Frage nach dem Todeserlebnis sehr nüchtern auf: Sie weiß das nur theoretisch. Sie hat keine Todeserfahrung gemacht. Zugleich erzählen ihr nun viele Leute von ähnlich lebensbedrohlich kranken Menschen; vom Erleben des Nahestehenden im Koma. Und sie weiß, dass sie dem Tod sehr nahe war. Aber sie bleibt dabei – *nur theoretisch*. Sie lässt sich nicht auf Mysterien ein. Darüber Näheres zu wissen wäre *höchst interessant*. Aber vielleicht ist es auch hilfreich, dies nicht noch näher, nicht noch mit allen Gefühlen nacherleben zu müssen. Schon das Erzählen, sie sei *dem Tod ab der Schippe gesprungen*, wie ein Bekannter sagte, schon die Beschäftigung damit im Nachhinein gibt genug zu denken. Sie selbst hat eine ganz andere Frage.

Irgendwann muss ich doch gefragt haben

(I, 1)

... ich habe eben gesagt, irgendwann muss ich doch gefragt haben, was ist denn mit mir los? Weil so wie ich konstruiert bin, kann es ja nicht sein, dass ich da einfach im Spitalbett lag und nicht wissen wollte, was los war. Und man sagte mir dann, ich sei viel zu schlecht drauf gewesen. Ich hätte das nicht verstehen können. Und dann sei eine Zeit gekommen, später, wo ich immer gesagt habe, wie dumm, was ist denn mit mir los, aber bitte, erzähle es mir später. Da habe ich mich offenbar geschützt davor. Und dann erinnere ich mich an einen sonnigen oder relativ warmen Nachmittag – das muss irgendwo im Juni gewesen sein von der Temperatur her –, da erinnere ich mich, dass ich (unverständlich) gefragt habe, ist das richtig, wenn ich sage, ich hatte eine Gehirnblutung. So muss irgendwie der Aufbau gewesen sein, dass ich überhaupt begonnen habe wahrzunehmen und zu verstehen oder einzuordnen. Aber zuerst sei ich viel zu schlecht drauf gewesen, sodass man mir gar nichts hätte erklären können. Dann kam eine Zeit, wo ich das offensichtlich gar nicht wissen wollte. Und ich erinnere mich auch noch dran, dass ich gesagt haben muss, erzähl es mir

später. Ich sehe mich noch so im Bett liegen und das sagen. Ich weiß nicht mehr genau, wann das war. Wie gesagt, was ich lokalisieren kann, ist diese Erinnerung mit der Wärme und der Sonne und dass ich das so präzisierend gefragt habe.

Die Hauptfrage der Interviewten selbst ist nicht mehr die nach dem Erwachen, schon gar nicht nach einem Zeitpunkt, sondern nach sich selbst in der Situation des langsam wieder mit der Umgebung Kontakt Aufnehmens. Von dieser Frage her lassen sich auch die anderen Fragen aufrollen. Und sie enthält die Hoffnung, doch noch etwas über den Prozess des Bewusstwerdens zu erfahren. Überdies zielt sie auf die eigene Person; darauf, sich selbst, wie sie sich kennt, in der Situation wiederzufinden, quasi mit sich selbst nach dem Koma wieder eins zu werden. Mit dieser Frage ist das Umdenken schon eingeleitet. Von hier aus, so zeigt sich im weiteren Verlauf, sind einige Rekonstruktionsversuche möglich. Und das scheinbar fremde Verhalten wird verständlich. Jetzt ist auch die Interviewerin in der Lage, die Interviewte zu begleiten und ihr für die weitere Verstehensuche Anregungen zu bieten.

Ein weiterer Aspekt wird daran unübersehbar. Er wird beim Nachdenken aus der Distanz so evident, dass die Abstraktion der anfänglichen Fragen ins Auge springt: Die Interviewte erzählt von konkreten Dingen, von Sinneswahrnehmungen. Sie ermöglichen eine Chronologie. Sie sind in sich selbst fraglos und helfen deshalb zur Orientierung: das laufende Radio (Hören); die Wärme der Sonne (Fühlen); der Raum der Intensivstation (Sehen). Gleich darauf aber wird gerade dies der Interviewten fragwürdig: Wie konnte es sein, dass ihr diese Wahrnehmungen so fraglos erschienen?

Was ist passiert?

(III, 8)

Du hättest von dir erwartet, dann so in der Phase des Wieder-zu-Bewusstsein-Kommens, bestimmte Dinge zu fragen. Ich denke, das ist genau so etwas, was ich auch denken würde. Aber es ist eben nicht so. Es ist nicht so, wie man sich das vorstellt. Also es ist nicht etwas komisch da dran, dass du das nicht gemacht hast, sondern es ist so, dass man sich das abstrakt anders vorstellt, als es real passiert.

Ja, das (hat) mich einfach gewundert. Ich weiß halt nicht, ob das bei allen so ist. Ich hab's mehr auf meine Persönlichkeit bezogen, weil ich dachte: So wie ich gebaut bin, kann ich mir das gar nicht anders vorstellen. Dazu bräucht es natürlich Parallelerfahrungen.

Richtig.

... um dies auf ein allgemeineres Niveau zu heben.

Richtig, es bräuchte Parallelerfahrungen. Möglicherweise finden wir ja noch Literatur. Vielleicht ist diese ja im Moment nicht verfügbar. Aus der Situation heraus find ich eben/das Spannende ist jetzt, nicht dann zu sagen, na gut, das ist jetzt eben ein Beispiel, sondern da zu fragen, ob die Erwartung an den Prozess des Bewusstwerdens vielleicht eben nicht so zutrifft.

Oder was anderes.

Das scheint mir, je länger ich darüber nachdenke, sehr nahe liegend.

Die konkreten Wahrnehmungen sind die Bruchstücke, die aus der Zeit nach dem Koma übrig geblieben sind. Es sind die Wochen, in denen das Koma offiziell zu Ende war. Die Interviewte öffnete von Zeit zu Zeit die Augen, war insgesamt wacher, schlief aber die meiste Zeit. Und vor allem kann sie die ca. sechs bis acht Wochen nach dem Koma nicht mehr erinnern – bis auf jene Bruchstücke. So fehlen ihr subjektiv nicht sechs Wochen, sondern etwa drei Monate. Und bei Bewusstsein zu sein, ohne darüber nachzudenken, was geschehen ist, wo sie sich befindet, was ihre Umgebung bedeutet, erscheint ihr undenkbar. Zu hören, sie habe gesagt, erzähle es mir später, ist eine Beruhigung. Darin kann sie sich bis zu einem gewissen Grad wiedererkennen. Trotzdem ist ihr ihr eigenes Verhalten in diesen Wochen, die sie dazu nicht aktiv ins Gedächtnis rufen kann, so fremd, dass sie dazu immer wieder zurückkehrt. Wenn sie wüsste, dass da in der Tat etwas anderes vor sich geht, das auch andere in analoger Weise betrifft – dass das Ereignis also stärker ist als der Charakter – könnte dies möglicherweise entlasten. Aber auch das ist noch fraglich.

(I, 2-3)

Also d.h., dass war dann auch klar, dass du im Spital bist?

Ja, wenn ich mir das so zurück überlege, dann ja.

Oder kann man das sich auch anders vorstellen?

Nein, nein, ich glaube nicht. Auch vom Rückwärtsüberlegen scheint es mir klar, das es mir klar war: Ich liege im Spital. Auch so von rationalen Gründen her. Wo sollte ich sonst in einem Bett liegen und so in einer Situation mit so einem eindeutigen Pflegezimmer und so...? Neben mir liegt noch jemand und es läuft das Radio...

Was muss das für ein Bewusstseinszustand sein, in dem frau nicht mehr im Koma ist, aber sich nicht so verhält, wie sie sich selbst kennt? Im Nachhinein leuchtet ein, dass sie das Spitalzimmer als solches erkannt und zur Kenntnis genommen hat. Nur dass sie dann nicht nachgefragt haben soll,

bleibt seltsam. Mangels ähnlicher Berichte fasst die Interviewerin die Arbeit von Alfred Schütz über die Strukturen der Lebenswelt zusammen (1979/1984). Dort beschreibt Schütz den Umgang mit Problemsituationen, in denen die bis dahin gelernten Bewältigungsmechanismen nicht mehr greifen. Es liege nicht im Interesse des Einzelnen, sich ständig mit Konflikten zu beschäftigen. So würden viele Aspekte des Lebens, die sich stören oder widersprechen, nicht miteinander in Bezug gesetzt, solange dies nicht zwingend notwendig wird. Das Liegen im Spitalbett ist unter diesem Aspekt zunächst eine unproblematische Wahrnehmung. Erst wenn die Frage aufkommt, wie es denn jetzt weitergeht und wie frau selbst die Situation bestimmen kann, wird sie fragwürdig.

Auf diesem Hintergrund kann die Rekonstruktion weitergehen. Dennoch bleibt das Erstaunen über das eigene Verhalten über die weiteren Interviews bestehen und wird aus verschiedenen Zusammenhängen immer wieder Thema.

(I, 16)

Also das Bewusstsein davon, was war und so und wann sich das so aufgebaut hat, das weiß ich nicht. Das war ein Prozess. Auch als ich... fragte bei diesem sonnendurchfluteten Nachmittag: Ist es richtig, wenn ich sage, wenn mich jemand fragt und ich sage, ich hatte eine Gehirnblutung. Da war mir keineswegs klar, was das wirklich ist oder bedeutet. Keine Ahnung. Bis mir das passiert ist, habe ich früher noch nie von jemandem davon gehört. Jetzt höre ich von vielen Menschen in den letzten Monaten und Wochen, welche das hatten. Daher wusste ich vorher gar nicht, was das eigentlich ist. Und welche Konsequenzen das haben könnte.

Ganz offensichtlich gibt es nicht einen Moment des Bewusstwerdens nach dem Koma. Erwachen heißt nicht, die Augen aufzuschlagen und zu fragen: wo bin ich hier und was war denn los? Erwachen und Bewusstwerden sind Prozesse, die sich über längere Zeit – hier über sechs bis acht Wochen – hinziehen. Auch die erste Antwort auf die Frage – *ich hatte eine Gehirnblutung* – heißt nicht, dass nun alles klar ist. Sie ist eine Antwort, die der weiteren Erläuterung, des Nach- und Hinterherdenkens bedarf.

(I, 17)

...Das weiß ich eben auch nicht mehr. Das sind lauter so Sachen, wo ich denke: Wie schade ist es doch, dass mein Gedächtnis so zwischen- durch den Dienst versagt hat. Weil es mich sehr interessiert. Es würde mich nämlich sehr interessieren und ich würde mich selber am liebsten gerne fragen. Aber ich kann mir keine Antwort geben.

Trotz der möglichen Annäherungen, trotz des Bewusstwerdens, Verstehens und aktiven Bewältigens bleibt die Tatsache der Amnesie bestehen. Und mit ihr bleiben zwangsläufig viele Fragen unbeantwortet. Die Neugier lässt sich nicht beruhigen – nicht nur die der anderen, sondern auch die eigene. *Aber ich kann mir keine Antwort geben.* Das befriedigt nicht. Die schmerzliche Erfahrung, dass die Erinnerunginseln nicht zusammenwachsen, bleibt bestehen. Aber genau dies ist ein wichtiges Faktum.

(IV, 3)

Was mich nach wie vor eher neugierig macht, wie funktioniert es damit, wieder alles zusammen zu bringen. Das funktioniert offensichtlich nicht so, dass man die Augen aufschlägt nach dem Koma und sagt: Jetzt will ich wissen, was los war.

Nein. Ich meine, dass diese Geschichte mit dem Französisch relativ kurz nach dem Aufwachen stattgefunden hat ... Das wäre in dem Fall dann wirklich eine der frühesten Erinnerungen überhaupt. Sonst ist es so, dass man halt wie beim Aufwachen am Morgen. Man nimmt ja das Aufwachen als solches auch nicht wahr, sondern man ist dann halt eben wann plötzlich wach und weiß, jetzt muss ich aufstehen oder so. Aber das Aufwachen als solches nimmt man nicht wahr. Ich vermute, dass es mit dem Wachwerden aus einem Koma vergleichbar ist.

Ich denke erstmal nur: Es ist nicht so, wie wir uns das vorstellen.

Der Vergleich mit dem Wachwerden aus dem Schlaf dient dem Verständnis der seltsamen Lücke in der Erinnerung. Auch wenn der Vergleich nur begrenzt gestattet ist, ist er nützlich: Der Prozess des Erwachens wird nicht als solcher wahrgenommen und erinnert. Stattdessen sind die ersten Gedanken und Wahrnehmungen da. Sie sind ein indirekter Beweis für das wache Bewusstsein. Das hilft zu verstehen und ist zugleich eine Beruhigung: Wenn beim alltäglichen Erwachen etwas Ähnliches vor sich geht, kann das Erwachen aus dem Koma nicht so unheimlich sein, wie es erscheint.

Die Unterbrechung der Erlebniskontinuität

In den Fragen danach, was passiert ist, klingt die Beschäftigung mit dem Fragmentarischen der Erinnerung bereits an. Die Erinnerungslücke von etwa drei Monaten stellt nicht nur das Zeiterleben in Frage, sondern auch die Ganzheit der eigenen Identität. Sie kristallisiert sich in der durchbrochenen Erlebniskontinuität. Letztere ist Thema dieses Abschnittes, wenn gleich die Fragen an die Identität nach dem Koma dabei in vielfältiger Weise auftauchen.

(IV, 1)

... weiß ich ... dass ich nämlich gehört habe, wie die Pflegerinnen französisch geredet haben... Ich erinnere mich noch sehr gut an mein damaliges Gefühl oder Bewusstsein. – Ich dachte nämlich: Na, das kannst du auch und du bist bestimmt die einzige hier, die mit denen französisch reden kann ... Ich erinnere mich noch sehr gut an diesen Gedanken, der mir dabei durch den Kopf gegangen ist. Es kann also nicht etwas sein, was ich nachträglich integriert habe und meine, das sei nun meine Erinnerung, sondern es war wirklich eine eigene Erinnerung.

Das ist so der Moment, der davon geblieben ist? Die ganze Szene ist nicht mehr da?

Nein, das ist nur der Moment. Das Hören und das Gefühl des leichten Triumphs: Ha, ich kann das auch. Und ich bin sicher die einzige hier, wobei mich selber so interessieren würde, was ich mir da wohl dabei gedacht habe, mit »hier«. Weißt du, was ich überhaupt nicht rauskriege ist, wann hab ich überhaupt und wenn ja, wann, irgendwann mal kapiert, dass ich da in einer Klinik liege. Da ist gar nichts mehr da.

Wissen-Wollen, Rekonstruieren wollen hat zur Folge, dass die Familienmitglieder erzählen. Sie versuchen, die Lücken der Erinnerung zu schließen. Das ist wichtig, kann aber die eigenen Erinnerungen nicht wirklich ersetzen. Ja, es ist nicht irrelevant, bei dem Bemühen um die Chronologie zwischen den eigenen, »echten« Erinnerungen und dem Erzählen der Anderen, das sich ins eigene Gedächtnis einbaut, zu unterscheiden. Die hier beschriebene Szene – eine, in der die Schwestern Französisch sprachen – ist begleitet von den Gedankengängen, die sich daran anknüpften:

Die Interviewte kann gut Französisch. Und sie kann sich mit den Schwestern auf Französisch unterhalten (Dass sie das tat, wurde ihr auch später bestätigt). Im späteren Bedenken dürfte die Feststellung, dass sie wie vor dem Koma Fremdsprachen beherrscht, eine sehr entlastende Feststellung gewesen sein. Zunächst aber geht es darum, dass sich die Interviewte in ihren Gedanken, die sich zwischen das bewusste Hören des Französisch und das Antworten auf Französisch schieben, wiedererkennt: *Ich dachte nämlich: Na das kannst du auch...* Im Gegensatz zu der Tatsache, dass sie gar nicht bedachte, was »Hier« sei, wenn sie meinte, sie sei die einzige, die auf Französisch antworten könnte, findet sie sich im leichten Triumph wieder. Trotzdem bleibt ein leiser Zweifel: Das ist sie selbst, das ist ihre Erinnerung. Aber wenn sie das war, warum hat sie nicht gefragt – wo bin ich hier?

Die Annahme, dass es einfach eine Selbstverständlichkeit war in dem Moment, die befriedigt dich gar nicht?

Ich kann mir das schwer vorstellen, dass ich bei meinem Charakter einfach gedacht habe: Ja/na, jetzt liegst du halt. Das kann ich mir eigentlich gar nicht vorstellen.

Alle Facetten der Szene zu erfassen und zu reflektieren (das Französisch, selbst Französisch zu sprechen, das Spitalzimmer, festzustellen, dass ja gar nicht klar ist, wie es dazu gekommen ist, nachzufragen) hätte bedeutet, die Situation in ihrer kompletten Gestalt zu erfassen. Das war zu diesem Zeitpunkt nicht möglich. Und es sei nebenbei erwähnt, dass dies selbst bei vollem und aktivem Bewusstsein in einer Situation häufig nur ausschnitthaft gelingt.

Die weiteren Rekonstruktionsversuche knüpfen sich an Erinnerungen aus diesen Wochen des Erwachens an:

(I, 3)

Ja, da ist auch noch eine Erinnerung. Aber die ist nicht zeitlich zu lokalisieren, weil das offenbar mehrfach war. Und zwar erinnere ich mich, dass vor allem ... und ... in einer Ecke standen in einem Pflegezimmer. Und die beiden haben immer auf mich eingeredet und gesagt, du hast uns immer so gute Ratschläge gegeben. Ich weiß es nicht, ob die gesagt haben: Wach endlich auf oder du darfst uns nicht sterben. Das weiß ich nicht. Jedenfalls. Und ich hab dann ... mal gefragt, ob er das zeitlich lokalisieren kann. Denn das ist eine Erinnerung, die ich sehr präzise habe. Und dann hat ... gesagt, die hätten das mir einfach gesagt.

Aber das gehört dann in die Wochen vor dem 4. Mai, sicher?

Vermutlich, ja, vermutlich. Aber es ist nicht festzumachen. Leider auch nicht, denn ich habe ... auch gefragt, ob er sich noch daran erinnere, wenn irgendwie ein fürchterliches Gewitter draußen gewesen wäre, wo ich dann meine eigenen Erinnerungen daran hätte messen, lokalisieren können. Aber es war nix. Das einzige ist dann noch der A.S., der Besuch. Das (ist) dann alles. Ich weiß ja nicht, wann er da war. Aber ich kann mich sehr gut an seinen Besuch erinnern. Und zwar, weil ich unbedingt weg wollte aus dem Spital, weil ich mich so, so fremdbestimmt fühlte und so. Und das habe ich dem A. ja gesagt. Und in seiner Not hat (er) ... A.S. geholt.

Die Interviewte sucht nun bei weiteren Szenen, die sie erinnert, selbst nach solchen greifbaren Sinneswahrnehmungen. Sie hätten die Szenen für sie selbst womöglich noch plastischer gemacht. Sie hätten aber vor allem den

ändern eine Möglichkeit der zeitlichen Einordnung geboten. Das gelingt nicht. Die Szenen zeigen aber auch, dass es neben den Erinnerungen an Töne, Wärme und Bilder Gesprächsausschnitte gibt. Beide beschriebenen dürften in dieser Zeit von großer Bedeutung und von intensiven Gefühlen begleitet gewesen sein: Die Kinder wollten ihr klar machen, dass sie nicht sterben dürfe. Der weitere Besuch galt ihrem Drang, das Spital sofort zu verlassen. Einige der weiter oben beschriebenen Szenen sind auch unter dem Aspekt der Erlebniskontinuität von Relevanz (I, 1-2; I, 2-3; I, 17; III, 8). Selbst in Fragen an das, was sie nicht erinnert, z.B. die Wahrnehmung des Frühlings unmittelbar nach dem Insult, findet sich die Beschäftigung mit der Erlebniskontinuität wieder:

(V, 1:)

Ist ganz theoretisch. Es ist mir jetzt nur durch den Kopf gegangen, weil es eigentlich ein schöner Gedanke war, vor allem hier so einen großen Osterstrauß zu kreieren. Aber dabei ging mir einfach der Gedanke durch den Kopf, wie das gewesen wäre, wenn ich das letztes Jahr vor meinem Zimmer gehabt hätte. Aber ich weiß nicht, wie es gewesen wäre. Ich weiß es nicht. Ist ganz theoretisch.

Da gibt's also auch überhaupt kein Bild zum Frühling oder Sommer oder sowas letztes Jahr?

Nur insofern, als es teilweise eine – wie soll ich sagen? – eine Markierung ist, wann etwas war.

Die Erinnerung an den Frühling des Jahres zuvor fehlt vollständig. Das stimmt traurig. Es könnte aber auch sein, dass die fehlenden Wahrnehmungen, z.B. der Frühling, Blumen, Ostersträuße nicht ermuntert hätten, sondern das Ausgeschlossensein zu Bewusstsein gebracht hätten. Möglicherweise hat die fehlende Erinnerung auch ihre positiven Seiten. Aber die unterbrochene Zeit bleibt bestehen:

(V, 2:)

Also ich stelle immer wieder fest und da brauch ich immer ein Bild dafür, dass meine Uhr stehen geblieben ist. Die Zeit um mich herum, die ist weitergelaufen. Das stell ich immer wieder fest. Auch an so Kleinigkeiten oder Banalitäten, dass ich z.B. jemanden treffe und die Frau hat eine völlig andere Frisur und in meinem Kopf ist da immer noch das alte Bild fixiert. Daran stelle ich das immer wieder von neuem fest. Inzwischen weiß ich das natürlich, dass da vieles weitergegangen. Aber ich bin doch immer wieder verblüfft, wenn ich dann diese Frau sehe z.B.

(V, 3:)

Die Frage dahinter ist: Gibt es da sowas wie eine stehengebliebene

Zeit, aber es läuft jetzt alles weiter oder hat es trotzdem die Dinge danach verändert?

Ich vermute eher, dass die Zeit danach hat angefangen, neu zu laufen.

Es gibt kein Kontinuum des Erlebens von der Zeit vor dem Koma in die Zeit danach. Erleben, aber auch die Zeit und der Bezug zu ihr bleiben unterbrochen. Begegnungen mit anderen Menschen führen das immer wieder vor Augen. Die eigene Uhr, so scheint es, ist stehen geblieben. Die der anderen ist weitergelaufen. Damit muss frau sich irgendwie anfreunden. Das stellt auch das Selbstbild in Frage.

Wieder am Leben teilnehmen können

(II, 1:)

Ich muss ein bisschen überlegen. Es geht so irgendwie um die Stellung oder um das eigene Selbstbild, glaub ich. Mindestens nach so einer Krankheit musste ich oder muss ich – bin ich noch dran, so zu sagen – ein neues Selbstbild definieren und neue Koordinaten setzen. Deswegen ist »krank ist krank«, »gesund ist gesund« ist so eine Hürde, weil solange ich krank bin, ist es ganz klar, dass das eine Leidenszeit ist und dass ich da körperlich und psychisch leide und nicht weiß, wie es weiter geht, und immer denke, wenn ich doch bloß gesund wäre. Wenn es mir so genannt besser geht, dann merke ich, dass da eben noch ganz viel zu leisten ist an Arbeit und an, ja, doch an Arbeit eigentlich. Es ist nicht so sehr die körperliche Rekonvaleszenz. Das ist nicht so im Vordergrund. Da war bei mir ja auch nicht so ..., das mag in einem anderen Fall ganz anders sein, wenn jemand schwer körperlich krank war oder körperlich behindert ist, dann ist es bestimmt wieder anders. Aber eben so das Selbstbild revidieren und neue Koordinaten setzen im Leben.

Nicht nur das Wiedererlangen des Bewusstseins nach dem Koma ist ein Prozess. Auch das Gesundwerden. Das schließt sich an die schwerste Zeit – die ersten drei Monate an. Weder eindeutig »krank« noch »gesund« zu sein, ist ein schwieriger Zustand. Und es zeigt sich, dass Erleben und Befinden anders sind, ob frau dies aus der Perspektive der Krankseins oder des Gesundseins betrachtet. Dies allein würde genügend Ansprüche an die eigene Identität stellen. Aber der Insult, das Koma und die Folgen fordern die Reflexion des Selbstbildes zusätzlich. Die körperliche Rekonvaleszenz sieht die Interviewte hierbei nicht im Vordergrund. Ihre Erfahrungen da-

mit sind denn in diesem Kontext kein Thema. Was hat die Krankheit verändert und was wird sie in Zukunft ändern? Selbst wenn sie dieselbe geblieben ist – wie kann, wie soll das Leben jetzt aussehen? Es bedarf neuer Koordinaten.

(II, 2:)

Also, was für mich sehr schwierig war lange und was eigentlich bis so in die letzte Zeit hinein gedauert hat, ist das Vertrauen ins Leben wieder zu finden, weil ich ja derart aus dem Leben herauskatapultiert worden bin. Die sogenannte Leichtigkeit des Seins und da wieder ein Vertrauen zu finden. So lange Zeit war das Gefühl so präsent: Ich traue dem Frieden nicht.

Das Vertrauen ins Leben ist die wichtigste Ausgangsbedingung für die neuen Koordinaten. Solange die Sorge besteht, dass ein Insult jederzeit und unangekündigt wiederkommen kann, sind die Gedanken und Gefühle gefangen genommen. Es bedarf der neuen oder neuen alten Selbstverständlichkeiten im Alltag und in den Aktivitäten; es bedarf der Erfahrung, dass alles dies wieder oder neu möglich ist, um zu einer weitgehenden Unbeschwertheit zurückzufinden. Womöglich besteht gerade darin die Besonderheit des neuen Lebensabschnitts.

(II, 5-6:)

Ich fand das wunderbar, wieder so einen Tag zu haben. Das einzige, was mich irgendwo nicht grad belastet hat, aber schon begleitet hat, war die Frage, die ich ... ob es meinem Blutdruck schaden könnte, wenn ich so viel mache. Das war das einzige, was mich so begleitet hat ... Ich fand's ganz toll.

Morgen gehe ich wieder das erste Mal in den großen Rat.

Und eben gestern, die waren alle so lieb und haben sich so gefreut, dass ich wieder da bin. Es kann natürlich schon sein, mein Optiker z.B., als ich eine Brille brauchte, war gerührt, als er mich sah. Er hat es eigentlich ausgedrückt, was wahrscheinlich viele Leute empfunden haben, dass es mich als nicht alte Frau so getroffen hat, dass das natürlich für viele doch eine Art Schock war, so was zu erfahren. Dass sich deswegen so viele Leute so freuen. Also das Gegenteil von einem Schock! Der Schock betrifft einen persönlich und die Freude betrifft die alle auch persönlich, hab ich den Eindruck. Da war so viel liebevolle Wärme da, auch von Leuten, mit denen ich sonst nichts zu tun hatte. So z.B. mein Optiker, den kenn ich zwar und schon lange. Aber es ist nicht so, dass wir jetzt eng befreundet wären. Er hat sich so gefreut, als er mich sah.

Das heißt, es kann einem selber genau so passieren.

Gestern hat auch jemand erzählt von drei Leuten, von denen er

wüsste, die eine Hirnblutung gehabt hätten, und die würden alle nicht mehr leben.

Das gehört auch zu den Koordinaten neu setzen: Etwas Bleibendes ist von der Krankheit, das Leben wirklich als ein Geschenk zu betrachten und es zu genießen natürlich, aber auch sorgsam damit umzugehen. Und wirklich zu überlegen, was will ich denn und was will ich denn noch? Wie will ich es? usw.

(V, 1:)

Das ist das erste Frühjahr, was ich jetzt bewusst erlebe. Das letzte Mal war ich ja im Koma oder mindestens noch wirklich erst grad so richtig am Erwachen. Es ist wunderschön jetzt, das Gefühl wieder zu bekommen, auch das sinnliche Gefühl: Die Sonne auf der Haut, die Blumen überall, die erblühen – das wieder erleben zu dürfen, gibt mir so wirklich das Gefühl, dass ich wieder am Leben teilnehmen kann und wie ich jetzt grad eben durch die Halle gegangen bin ... stand da unten ein Osterstrauß, ein sehr schöner ... Dabei ist mir der Gedanke durch den Kopf gegangen, ob das wohl auch negativ sein könnte, dass wenn ich dann nämlich nicht am Leben teilnehmen kann und z.B. ein Feiertag kommt oder eben irgendwie die Rosen aufbrechen oder Kirschblüten, was auch immer, und ich sehe das in einer Vase oder in meinem Krankenzimmer, ob das nicht den gegenteiligen Effekt hat oder haben kann, dass ich da mich dadurch erst recht ausgesperrt fühle vom Leben.

Der Interviewten gelingt, was nicht selbstverständlich ist: Das wiedereroberte Leben als Geschenk zu betrachten. Sie fordert nicht zuerst viele Bedingungen ein, unter denen dies nun möglich sein sollte. Sie lässt sich darauf ein, dass sie nicht die Kontrolle über das Leben hatte behalten können. Sie war herauskatapultiert worden. Aber jetzt geht es darum, es zu genießen – das erste Frühjahr, die wieder möglichen Aktivitäten. Die Reaktionen der Anderen sind dabei nicht nur für die weiteren Kontakte, sondern auch in ihrer Rückwirkung auf die eigenen Gedanken wichtig: Die Freude und Wärme zu erleben bei der Feststellung, dass sie ins Leben zurückgekehrt ist.

In den theoretischen Gedanken über die Möglichkeit, sich ausgeschlossen zu erleben, schimmert demgegenüber die Gefährdung durch: Es hätte auch anders kommen können. Sie hätte sich auch ausgeschlossen fühlen können. Das Befremden ist noch nicht unmöglich. Aber der Wille, sich wieder einzulassen, dominiert. Und Möglichkeiten der Integration des Insults – des Ereignisses, das in bestimmter Weise unbegreiflich bleibt – in das eigene Leben, zeichnen sich schon ab. In der Verknüpfung von vertrau-

ter politischer Tätigkeit und der Erfahrung der Krankheit als möglicher Gefährdung bietet sich eine neue Aufgabe. Sie könnte sogar die fehlende Kontinuität überbrücken:

(V, 4:)

Aufwühlen tut es mich gar nicht. Im Gegenteil. Ich bin froh, dass ich etwas machen kann damit und dass ich da auch sozusagen die Erlebniskontinuität verknüpfen kann, wenn ich mein Selbstbild als Politikerin verknüpfen kann mit meinem Selbstbild als Erkrankte. Das kann ich jetzt in ein Ganzes einfließen lassen. Vielleicht kann ich auch mittelbar für Menschen, die an einer anderen Krankheit erkrankt sind, etwas tun, weil es gar nicht so sehr darauf ankommt, was für eine Krankheit man hat, sondern einfach jemand, der an einer schweren Krankheit erkrankt ist, was immer es dann ist, hat dagegen zu kämpfen, um zu überleben und sich irgendwie das Leben zurückzuerobern, hat wahrscheinlich gegen Vorurteile zu kämpfen ...

Diskussion

In der spärlichen Literatur zur Verarbeitung und Bewältigung von traumatischen Erfahrungen wird die Fähigkeit, eine Erkrankung oder einen Unfall in das eigene Leben zu integrieren als entscheidende Voraussetzung gesehen. In den vergangenen Jahren ist eine Fülle an Literatur zu Traumata und der nachfolgenden Versehrung erschienen (z.B. Bronfen/Erdle/Weigel 1999; Calhoun/Tedeschi 1999; Prigatano/Schacter 1991; Schacter 1999). Erst zögerlich setzt sich das Wissen darum durch, dass Leben selten ohne bedrohliche Einschnitte verläuft, und dass auch lebensbedrohliche Erfahrungen nicht zum Leben in fortgesetzter Depression führen müssen (Reemtsma 1999). Calhoun und Tedeschi sprechen von »posttraumatic growth« (1999). Auch bei bleibenden körperlichen Schäden ist es möglich, sich an die Behinderung anzupassen und sich mit ihr zu arrangieren, sodass die Selbstständigkeit mit den Jahren wächst (Lucius-Hoene 1997; McCrum 1998).

Das dominierende Bedürfnis, Antwort auf Sinnfragen zu erhalten oder Todeserfahrungen zu beschreiben, führt u.E. leicht auf mystische Abwege. Das Unbegreifliche an einer plötzlich hereinbrechenden Krankheit oder einem Unfall wird ins Transzendente gehoben und läuft Gefahr, Aktivitäten zur Bewältigung zu lähmen statt sie zu fördern. Wir meinen, dass schwere Erkrankungen nicht als solche Antworten auf Grundfragen des Lebens geben können, insbesondere dann nicht, wenn sie allgemein gestellt werden. Der Gedanke daran, dass Krankheiten oder Unfälle plötzlich hereinbrechen können, der eigenen Kontrolle entzogen sind und prin-

ziell jeden Menschen treffen können, ist sehr bedrohlich. Die Suche nach Sinn und Transzendenz bietet Trost. Sie hilft nicht zu verstehen.

Die klassischen (deutschen) medizinanthropologischen Arbeiten beschäftigten sich schwerpunktmäßig mit der Veränderung des Selbsterlebens durch eine körperliche Krankheit (von Gebtsattel 1954; Plügge 1967; von Weizsäcker 1973; Zutt 1953). Sie beschreiben die Unterschiede in der Wahrnehmung, je nachdem ob die Schmerzen, Beschwerden oder Behinderungen als Körper-Sein oder Körper-Haben erlebt werden (Plügge 1967). Mit der körperlichen Einschränkung verändert sich nicht nur die eigene Leistung, sondern auch das Selbsterleben und der Bezug zur Welt. Das ist nicht einer Hirnfunktionsstörung allein zuzuschreiben. Dieser Prozess vollzieht sich auch bei einer Herz-, Baucherkrankung oder peripheren Lähmung (Gerhardt 1986; Plügge 1967; Strauss 1975; Zutt 1953). In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg mag die Auseinandersetzung mit den Auswirkungen beschädigten Lebens nahe liegend gewesen sein. In den Publikationen von Selbsthilfe-Organisationen aus den letzten Jahren standen Erzählungen von Überlebensgeschichten und Fragen an Lebenswert und Lebenssinn im Vordergrund. Dies mag seine Berechtigung haben, leistet aber einer Mystifizierung und Verkehrung der Stigmatisierung in eine Bewunderung behinderter als »besserer« Menschen Vorschub. In den vorliegenden Interviews hat die Nüchternheit der erkrankten Autorin neben ihrem Erinnerungsvermögen zweifellos Wesentliches zur Analyse beigetragen.

Bevor allgemeine Aussagen über Leben und Erleben in Grenzsituationen möglich sind, geht es um das individuelle Erleben und Erzählen. Eine Reihe möglicher Lebensverläufe, je eigener Erfahrungen und Bewältigungsformen führen zu den Fragen, die die Betroffenen selbst stellen. Die ersten Fragen zielen auf das Geschehene und auf das Wiederfinden der Erlebniskontinuität und der eigenen Identität. Wir gehen davon aus, dass manche Fragen nicht beantwortet werden können, und dass auf andere nur Teil-Antworten möglich sind. Manche Fragen werden trotz der einen oder anderen Antwort die Betroffenen begleiten. Das Geschehene wird als fragwürdiges Ereignis bestehen bleiben.

Lohnend wäre deshalb eine detaillierte Befragung der Betroffenen. Sie gäbe Aufschluss auf viele offene Fragen. Sie führte womöglich zu mancher Ernüchterung, könnte aber auch Scheu, Gefühle des Unheimlichen und Bedrohlichen mindern und zum Verständnis des einen oder anderen merkwürdig erscheinenden Verhaltens von behinderten Menschen beitragen.

Literatur

- Bronfen, E.; Erdle, B.R.; Weigel, S. (Hg.): Trauma. Zwischen Psychoanalyse und kulturellem Deutungsmuster. Wien: Böhlau 1999
- Calhoun, L.G.; Tedeschi, R.G.: Facilitating Posttraumatic Growth. A Clinician's Guide. London: Lawrence Erlbaum Associates 1999
- Droz, R.: Mon Cerveau farceur. Vevey: de l'Aire 1996
- Finzen A.: Psychose und Stigma. Stigmabewältigung. Grundlagen und Hilfen für Psychose- kranke, Angehörige und Behandelnde. Bonn: Psychiatrie Verlag 2000
- Flick, U.; Kardorff, E. von; Keupp, H.; Rosenstiel, L. von; Wolff, S. (Hg.): Qualitative Sozialforschung. München: Psychologie Verlags Union 1991
- Gebattel, V. E.: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. Berlin: Springer 1954
- Gerhardt, U.: Patientenkarrerien. Eine medizinsoziologische Studie. Frankfurt: Suhrkamp 1986
- Goffman, E.: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt: Suhrkamp 1967
- Herzlich, C.; Pieret, J.: Malades d'hier, Malades d'aujourd'hui: de la mort collective au devoir de guérison. Paris: Payot 1984
- Hopf, C.; Weingarten, E. (Hg.): Qualitative Sozialforschung. Stuttgart: Klett-Cotta 1979
- Jüttemann, G.; Thomae, H. (Hg.): Biographische Methoden in den Humanwissenschaften. Weinheim: Beltz/Psychologie Verlags Union 1998
- Lamnek, S.: Qualitative Sozialforschung. 2 Bd. Weinheim: Beltz/ Psychologie Verlags Union 1993
- Lucius-Hoene, G.: Leben mit einem Hirntrauma. Autobiographische Erzählungen von Kriegshirnverletzten und ihren Ehefrauen. Bern: Hans Huber 1997
- Mayring, P.: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Weinheim: Psychologie Verlags Union 2. Aufl. 1993
- McCrum, R.: My Year off. Rediscovering Life after a Stroke. London: Picador 1998
- Plügge, H.: Der Mensch und sein Leib. Tübingen: Niemeyer 1967
- Prigatano, G.P.; Schacter, D.L. (Ed.s): Awareness of Deficit After Brain Injury. Clinical and Theoretical Issues. Oxford: Oxford University Press 1991
- Reemtsma, J.P.: »Trauma« – Aspekte der ambivalenten Karriere eines Konzepts. Persönlichkeitsstörungen 3 (1999), 207-214
- Schacter, D.L.: Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit. Reinbek: Rowohlt 1999
- Schütz, A.; Luckmann, T.: Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt Suhrkamp, Bd. 1: 1979; Bd. 2: 1984
- Ullrich, B.: Ich habe mich nie aufgegeben. Bergisch-Gladbach: Bastei/Lübbe 1999
- Weizsäcker, V. von: Der Gestaltkreis. Frankfurt: Suhrkamp 1973
- Zutt, J.: »Außersichsein« und »Auf sich selbst zurückblicken« als Ausnahmezustand. Nervenarzt 24 (1953), 24-30

Bücher

■ *Wurmser, Leon/Gidion, Heidi (1999): Die eigenen verborgensten Dunkelgänge. Narrative, psychische und historische Wahrheit in der Weltliteratur. 214 Seiten, 48,- DM, Vandenhoeck & Ruprecht*

Die enge und überaus fruchtbare Verbindung von Psychoanalyse und Literatur wird in diesem Buch deutlich aufgezeigt, sowohl durch den Zusammenschluss zweier Autoren aus den jeweiligen Fachbereichen wie auch den getrennt erarbeiteten, aber deutlich aufeinander bezogenen Inhalten.

Heidi Gidion, Literaturwissenschaftlerin, greift Wurmser's psychoanalytische Betrachtungsweise auf, insbesondere die der »absoluten Zentralität innerer Konflikte«, um sie zu nutzen für das Verständnis von verwirrenden Phänomenen, wie z.B. die der Fragmentierung und Zerrissenheit, charakteristisch für die Literatur der Moderne. Gleichzeitig misst sie, wie auch Wurmser, der Sinngebung von Symbolen und Metaphern hohe Bedeutsamkeit bei. Es geht ihr darum, die erzählten Geschichten und gestalteten Bilder in dem Gehalt zu erfassen, den Autor und Leser gemeinsam haben. Auf diese Weise wird Literatur zu einem triangulären Spiel-/raum, in dem, mit Hilfe des Verstehens, auch von Gespaltenheit und Fragmentierung, Neues, Verbindendes entsteht.

Im ersten Kapitel gibt Wurmser einen interessanten Abriss der verschiedenen Wahrheitsbegriffe, der narrativen, der psychischen und der historischen Wahrheit. In den folgenden Kapiteln geht es um die »doppelte und vielfache Realität« unter totalitärer Herrschaft. Tschechische und russische Literatur (Josef Conrad, Lou Andreas-Salome u.a.) wird unter Gesichtspunkten der Lügen und der »Seelenblindheit« betrachtet. In psychoanalytischen Falldarstellungen lassen sich detaillierte Parallelen finden zur zuvor aufgezeigten »Schuld der Verdinglichung«, zur »Scham der Inauthentizität«.

Dem zweiten Teil des Buches, dem der Literaturwissenschaftlerin Gidion, liegen vier literarische Texte zugrunde, in denen »Spaltung und innerer Konflikt« dem Verstehen zugänglich gemacht werden. Es sind dies zwei Texte von Autoren des vorigen Jahrhunderts: Henrik Ibsens »Wenn die Toten erwachen« und Fjodor Dostojewskis: »Aufzeichnungen aus dem Kellerloch« sowie zwei Texte von heutigen Autorinnen, nämlich Silvia Plaths »Die Glasglocke« und Christa Wolfs »Medea Stimmen«. Während für das Verstehen der ersten beide Texte Symbolik und Metaphern von hoher Bedeutsamkeit sind, sucht die Autorin für Sylvia Plaths Roman einen anderen Verstehenszugang. Sie stellt die den Roman schreibende Frau der Ich-Erzählerin des Romans gegenüber und schafft zwischen scheinbar zwei Persönlichkeiten die Verbindung der Gespaltenheit. Im letzten Text von Christa Wolf erweist sich der Wandel in der Sinngebung von Symbolik, abhängig vom zeitgeschichtlichen, kul-

turhistorischen und gesellschaftlichen Kontext wie auch der persönlichen Geschichte der Autorin von besonderer Bedeutung.

Es ist ein überaus bereicherndes Buch, das den üblichen begrenzten Rahmen unserer Fachliteratur bei weitem sprengt.



Astrid Kloth, Sulzburg



Bastian, Till (1999): Der Traum von der Deutung. Einhundert Jahre Psychoanalyse zwischen Viregia und Holzweg. 145 Seiten, 38,- DM, Sammlung Vandenhoeck

Dieses Buch ist eine sehr persönlich gehaltene Auseinandersetzung mit der klassischen Psychoanalyse Freuds und deren im Verlauf von 100 Jahren erfolgten Fortentwicklung, insbesondere aber auch mit der 100-jährigen Geschichte der Psychoanalysekritik.

Der Autor betont, keinen Anspruch auf Vollständigkeit zu stellen, distanziert sich deutlich von Autoren, die »Literaturverzeichnisse über Dutzende von Seiten hinweg vor der Leserschaft ausbreiten wie der Pfau sein Gefieder«. Dies macht sein Buch lebendig, bleibt aber auch nicht ohne Nachteile. Denn seine Gedankengänge sind gespeist aus breiter Literaturkenntnis, ohne dass der vielleicht weniger kenntnisreichen Leserin ausreichend Möglichkeit des Nachvollziehens eingeräumt wird. Seine gelegentlichen Verweise auf eigene Veröffentlichungen bleiben unbefriedigend. Auch ein immer wieder hervorbrechender ironi-

scher Schreibstil liegt keineswegs jedem.

Bastian geht kritisch mit der Kritik an der Psychoanalyse um, insbesondere mit politisch motivierter Kritik im Nationalsozialismus und Marxismus. Er selbst äußert aber ebenfalls reichlich Kritik. Dabei ist er bemüht, eine »trianguläre Position« zu beziehen, in angemessener Distanz zu Theorieverfechtern wie Kritikern den Überblick über beide zu behalten. Unverkennbar spricht auch der Friedensforscher aus seiner Argumentation. So fügt er z.B. der Freudschen »dritten großen Kränkung der Menschheit« die unausrottbare Bereitschaft der Menschen, Kriege zu führen, Gewalt auszuüben, hinzu. Bastian distanziert sich in diesem Zusammenhang deutlich von Freuds triebtheoretischen Thesen und sieht die Wurzeln für dieses menschliche Dilemma eher in dessen »Denkvermögen«. In der Ausführung seiner These – anhand brutalster Beispiele wie Auschwitz und Treblinka – geht es dem Autor auch um das Problem der Aggressivität der älteren Generation gegenüber den jungen, um Probleme der Macht und des Neides. Er lässt den Ödipus-Mythos dem Laios-Mythos entspringen.

In anderen Thesen zeigt sich der Kulturforscher. So stellt Bastian die Freudsche Psychoanalyse sowohl in den gesellschaftlichen Kontext seiner Zeit als auch in Freuds eigene familiäre Geschichte. Dieser Teil der Auseinandersetzung ist im Wesentlichen nicht neu, sondern – hoffentlich – von den meisten heutigen PsychoanalytikerInnen bereits mitvollzogen.

Auch scheint Bastians Kritik an angeblich »im Höhenflug zunehmenden

der sozialer Anerkennung in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg« in Veröffentlichungen mit wilden Deutungen um sich werfenden Analytikern sehr einseitig. Vielleicht hätten Psychoanalytiker gut daran getan, sich häufiger deutlich zu politischen Fragen, zu Fragen von Umwelt und Kultur zu äußern und nicht nur Einzelnen die Schwierigkeit überlassen, sich mit komplexen, differenzierten Gedanken, Gehör zu verschaffen und verständlich zu machen.

Ein kritisches Buch, das dennoch auch Anerkennung zollt. Es sollte kritisch gelesen werden.

■
Astrid Kloth, Sulzburg

■
Ludwig-Körner, Christiane
(1998): *Wiederentdeckt – Psychoanalytikerinnen in Berlin.*
288 Seiten, 39,80 DM, Bibliothek
Der Psychoanalyse Psychosozial-
Verlag

In diesem Buch werden 16 Biographien von Frauen vorgestellt, die auf unterschiedlichste Weise – oft auf eher stille Weise – für die psychoanalytische Bewegung bedeutsam geworden sind.

In Berlin, dem Zentrum der deutschen Geschichte und dem Zentrum der psychoanalytischen Geschichte in Deutschland zeigt sich vermutlich am dichtesten die komplexe Problematik psychoanalytischer Lehre und Arbeit im zeitlichen Umfeld des Nationalsozialismus. Dort wurden im Mai 1933 die Werke von Freud und anderer jüdischer wie nicht-jüdischer Psychoanalytiker verbrannt unter dem Feu-

erspruch »gegen seelenzerfasernde Überschätzung des Trieblebens, für den Adel der menschlichen Seele«.

Christiane Ludwig-Körner stellt in der Einleitung ihres Buches diese Geschichte noch einmal zusammenfassend dar. Danach kann der Leser sie in den einzelnen Frauenbiographien in aller Lebendigkeit, auch aller Dramatik wiederfinden. Der Titel des Buches »Wiederentdeckt« trifft das Erleben, das sich beim Lesen einstellt. Man kann Geschichte wiederentdecken im Einzelschicksal und im sich über die Einzelschicksale hinaus allmählich entfaltenden filigranen Netz von analytischen Verbindungen und persönlichen Beziehungen, deren konstruktiven wie auch destruktiven Entwicklungen. So wie sich in vielen Lebensläufen frühes In-Berührung-Kommen mit beeindruckenden Repräsentanten psychoanalytischen Denkens als wegweisend für die weitere persönliche wie berufliche Entwicklung erwies, so wird später oft die Entscheidung für oder gegen die Emigration (sofern überhaupt frei entschieden werden konnte) bedeutsam für Weiterentwicklungen oder aber Brüche in zuvor wichtigen persönlichen und beruflichen Beziehungen. Doch es wird auch beschrieben, wie Freundschaften – trotz unterschiedlicher politischer und menschlicher Vorstellungen bestehen bleiben, wie die Erschwernisse für die einen, Vorteile für andere mit sich brachten, so z.B. das rasche Avancieren zum Lehranalytiker, nachdem jüdische Lehranalytiker emigrieren mussten und – immer wieder frappierend und nachdenklich stimmend – manche Diskrepanzen zwischen im Beruf und

im Privatleben vertretenen und gelebten Einstellungen. Erneut wird auch deutlich, dass der Ausschluss der »Laienanalyse« Einschränkung und Verzicht bedeutet, nicht nur für die Betroffenen, sondern insbesondere auch für die psychoanalytische Bewegung.

Die Autorin beschreibt drei Epochen der psychoanalytischen Bewegung in Berlin: die Zeit der zwanziger Jahre, die Zeit des Nationalsozialismus und die Zeit nach 1945. Sie wählt Frauen (vorwiegend Laienanalytikerinnen) aus, die sich nicht durch bekannte Veröffentlichungen hervorgetan haben, die unterschiedlichen psychonalytischen Richtungen angehören und die ihre Ausbildung zumindest teilweise in Berlin verbracht haben.

Die dem Buch zugrunde liegende Arbeit umfassenden Recherchierens, die sich offenbar als äußerst schwierig erwiesen hat, ist beeindruckend. Faszinierend aber insbesondere ist, wie die Autorin mit großem psychoanalytischem Geschick Äußerungen der dargestellten Frauen so zitiert, dass sie mehr noch als Daten es könnten, eine markante Charakterisierung der Persönlichkeit und des sie prägenden Beziehungsgeschehens ermöglichen.

Die einzelnen Darstellungen sprechen für sich. Sie werden veranschaulicht durch fotografisches Material. Um nur zwei Beispiele herauszugreifen: Mit Edit Ludowyk Gyömrői 1896 (Budapest) – 1987 (London) wird das wohl schillerndste Leben beschrieben, mit Annemarie Wolff, geb. Richter 1900 (Breslau) – 1945 (KZ Jasenovac, Jugoslawien) das wohl dramatischste

Schicksal. Während die Erstgenannte zwar zeitweise materiell sehr arm war, doch immer reichhaltige Erfahrungen machte als Psychoanalytikerin in Berlin, Prag, Budapest, Colombo und London, widmete die Letztgenannte ihr Leben und ihr psychoanalytisches Interesse zunächst schwer erziehbaren und später den von den Nazis verfolgten Kindern und Jugendlichen bis zu ihrem eigenen Tod im KZ. Zudem gibt die Autorin Einblick ins Leben von Hildegard Ahlgrimm, Fanny du Bois-Reymond, Berta Bornstein, Stef Bornstein, Käthe Dühsler, Adelheid Fuchs-Kamp, Regina Lepsius, Gerda Leverkus, Ada Müller-Braunschweig, Margarete Seiff, Ruth Vanselow, Ilsabe van Viebahn, Marie Louise Werner, Nelly Wolff. Man erfährt über persönliche Details auch einiges über die im Allgemeinen bekannteren Lehr- und Kontrollanalytiker der Frauen, deren Arbeit und Einstellung.

Ein interessantes Buch, das eine Lücke füllt und einen wertvollen Zugang zu bisher eher im Verborgenen bleibenden Wurzeln und daraus entstehenden Verästelungen in der psychoanalytischen Bewegung ermöglicht.



Astrid Kloth, Sulzburg

Die Autorinnen und Autoren

- lic. phil. Barbara Alder
Bläsiring 154
CH-4057 Basel
- Prof. Dr. Asmus Finzen
Historikerin, Museumspädagogin
Psychiatr. Universitätsklinik Basel
Wilhelm Klein-Strasse 27
CH-4025 Basel
Nervenarzt und Psychotherapeut,
Sozialpsychiater, stv. ärztlicher
Direktor der Klinik
Via Strafforello 8
I-18100 Imperia
Psychiaterin und Psychotherapeutin;
Oberärztin einer Suchtambulanz
- Dr. med. Ina Hinnenthal
Pädagogisches Institut
Riehenstrasse 154
CH-4058 Basel
Professor für Philosophie, Direktor
des Pädagogischen Instituts Basel
- Prof. Dr. Anton Hügli
Historisches Seminar
Hirschgässlein 21
CH-4051 Basel
Historikerin, Universitätsassistentin
Institut für Europäische Ethnologie
der Universität Wien
Hanuschgasse 3
A-1010 Wien
Volkskundlerin, Universitäts-
assistentin
- lic. phil. Silvia Leonhard
Institut für Philosophische Praxis
Heuberg 16
4051 Basel
Philosophischer Praktiker
- Dr. phil. Klara Löffler
Hammerstrasse 75
4057 Basel
Historiker
- PD Dr. Urs Thurnherr
- lic. phil. Florian Wick

■ Edition Das Narrenschiff im Psychiatrie-Verlag

Die Edition Das Narrenschiff im Psychiatrie-Verlag wird von Beatrice Alder und Asmus Finzen herausgegeben. Sie macht es sich zur Aufgabe, anspruchsvolle wissenschaftliche Texte zur Sozialpsychiatrie, Psychiatriesozio­logie, Psychiatrie- und Psychotherapiegeschichte, -philosophie und -politik zu veröffentlichen. Herausgeberin und Herausgeber fühlen sich zeitkritischer Vernunft verpflichtet. Sie streben die Verbreitung von Büchern an, die jenseits von Zeitgeist und modischen Strömungen Bestand haben.

Die Themen seit 1994

- Heft 1 (1994): Psychotherapie und Psychiatrie
- Heft 2 (1995): Psychotherapie in Institutionen
- Heft 3 (1995): Psychotherapie und Recht
- Heft 4 (1996): Verletzliche Beziehungen (vergriffen)
- Heft 5 (1996): Psychotherapeutin werden
- Heft 6 (1997): Psychotherapie fürs Leben –
Leben für die Psychotherapie
- Heft 7 (1997): Fremde in der Psychotherapie
- Heft 8 (1998): Wieviel Alltag braucht die Psychotherapie?
- Heft 9 (1998): Das Böse
- Heft 10 (1998): Geschichte und Geschichten
- Heft 11 (1999): Wunder, Pillen und Placebos

Die neuesten Titel in der Edition Das Narrenschiff:
ANGERMEYER/ZAUMSEIL: Verrückte Entwürfe (1997)
MARNEROS: Sexualmörder (1997)
MÜLLER: Wer hat die Geisteskranken von den Ketten befreit? (1998)
FINZEN: Das Pinelsche Pendel (Sozialpsychiatrische Texte 1: 1998)
DÖRNER/PLOG: 1968. Reise durch die sozialpsychiatrischen Pionier-
einrichtungen der Republik (Sozialpsychiatrische Texte 2: 1999)
JÜRGEN MÜLLER: Der Pazient als Psychiater. Oskar Panizzas Weg
vom Irrenarzt zum Insassen. (1999)

Fordern Sie für weitere Informationen das Verlagsverzeichnis an.