

Titel der Arbeit:

*Das theoretische Selbstverständnis
der Heilpädagogik
im Licht
existenzphilosophischer Reflexion,
im Blick auf Gefährdungen des Menschen
mit schizophrenem Erleben*

*Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität
München*

vorgelegt von:

*Ulrike Hess
aus Starnberg*

München, im März 2007

Erstgutachter: Herr Prof. Dr.phil. Konrad Bundschuh

Zweitgutachter: Herr PD Dr.phil. Michael Wagner

Tag der mündlichen Prüfung : 16.07.2007

„Und nun ?

Wir geben den Menschen frei, damit er selbst wähle, wie er sich binde.

Wir sagen: Du bist nie fertig mit dir selbst und es gibt Neues unter der Sonne.

Das Gräslein wird zur Palme, das gewöhnliche Fahrrad enthüllt Wunder um Wunder.

Wir warnen vor den Weltverengerern und Weltverdüsterern.

Die Welt ist uns aufgetan: wie weit und wie hoch und wie tief!

Und wo wir sie anpacken, da ist sie interessant.“

(Heinrich Hanselmann, 1933,109)

Vorwort

Die Motivation, Berührungspunkte und den Dialog verschiedener existenzphilosophischer Ansätze mit heilpädagogischem Denken aufzunehmen, liegt in meinen Studienjahren an der Universität Würzburg.

Hier ist ein grundlegendes Interesse erwacht, das mich motiviert hat, Menschen mit Schwerstbehinderungen oder auch Lebenswelten von Menschen mit paranoid-halluzinatorischen Erscheinungen zu begegnen, das mein bisheriges Wissen, Verständnis und Selbstverständnis in Frage gestellt, aber auch wieder neue Fragen an das Selbstverständnis einer Heilpädagogik aufgeworfen hat.

Neben den o.g. Begegnungen haben sich meine zahlreich persönlichen Erfahrungen in orthopädischen Kliniken bzgl. der Auswahl weiterführender Fragen an die Heilpädagogik eingereicht. E. Kobi, der die subjektive und existentielle Ebene in die heilpädagogische Wissenschaft integriert, hat meine Neugier auf weitere existenzphilosophische Reflexionen bei A. Camus eröffnet.

Bis heute reicht das Interesse in meine Berufspraxis, in der ich täglich Menschen mit paranoid-halluzinatorischen Erscheinungen begegne.

Daher werden in der vorgelegten Arbeit theoretische Skizzierungen exemplarisch erläutert.

Die Absicht der Arbeit liegt auch darin, nicht nur über Heilpädagogik und Menschen mit sog. behindernden Lebensbedingungen zu schreiben, sondern vor allem auch der Subjektivität der Betroffenen Geltung zu verleihen.

In meinen Fragen und Entwicklungen, Suchen und Finden heilpädagogischer Theorien hat mich Herr Prof. Dr. Konrad Bundschuh über viele Jahre unterstützt und ermutigt.

Insbesondere möchte ich auch Herrn PD. Dr. Michael Wagner danken, der sich als Zweitgutachter und Ansprechpartner zur Verfügung gestellt und fachlich konstruktive Impulse gegeben hat.

Besonders herzlich möchte ich Frau PD Dr. Elisabeth Sedlmayr-Länger danken.

Wertvolle Unterstützung leisteten Freunde und KollegInnen mit anregenden Diskussionen.

Gern denke ich an all jene Betroffenen mit schizophrenem Erleben, die mir zeitweise mit großer Offenheit und Vertrauen begegneten.

Großen Dank gilt Frau Andrea Damm, die in Notsituationen (Computer, Unterstützung beim Schreiben) präsent war, und

Frau Ursula Zeller, die neben der täglichen Arbeitsassistenz mich auch während meines Promotionsstudiums in der Praxis bzgl. Verwaltung, Korrespondenz, Telefonaten unterstützt und entlastet und somit zur Erstellung der Arbeit beigetragen hat.

Dank gilt vor allem auch meinen Eltern, die mir das Studium ermöglicht und damit die Basis für die vorgelegte Arbeit gesichert haben.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort.....	4
Einleitung und Problemaufriss	8
I. Existenzphilosophisches Menschenverständnis	18
1. Hinführung zu existenzphilosophischen Reflexionen	18
2. Existenzphilosophisches Verständnis bei JEAN-PAUL SARTRE	21
2.1. Die Erfahrung des personalen Blicks als existentielle Herausforderung im Verständnis Sartres	26
2.2. Zusammenfassung der Kerngedanken.....	30
3. CAMUS' Philosophie des Absurden	32
3.1. Die absurde Freiheit	32
3.2. Essenz.....	34
4. Existenzphilosophie und Heilpädagogik: Der Mensch in seiner Gefährdetheit.....	37
4.1. Kritische Würdigung der Existenzphilosophie.....	40
5. Existenzanalytisches Menschenverständnis nach VICTOR FRANKL.....	43
5.1. Theoretischer Hintergrund der Existenzanalyse VICTOR FRANKLS.....	44
5.1.1. Existenzphilosophische Anthropologie: Die noetische Dimension.....	49
5.1.2. Freiheit und Schicksal	50
5.1.3. Biologisches Schicksal.....	52
5.1.4. Psychologisches Schicksal	53
5.1.5. Soziologisches Schicksal.....	54
5.2. Selbstdistanz und Selbsttranszendenz	55
6. Zusammenfassung und kritische Würdigung	60
II. Pädagogik und Existenzphilosophie	65
1. Selbstbestimmung und Selbsterziehung	65
2. Begegnung und Bildung im Verständnis OTTO FRIEDRICH BOLLNOWS	67
2.1. Unstetige und stetige Erziehungsformen.....	73
2.1.1. Krise als Kern menschlicher Existenz.....	74
2.1.2. Erweckung als personale Aktualisierung	76
2.1.3. Ermahnung als Appell.....	78
2.1.4. Beratung	81
2.1.5. Wagnis und Scheitern.....	82

2.2.	Das Wissenschaftsverständnis der Pädagogik O. F. BOLLNOWS: Freiheit als Dimension der Offenheit	84
2.3.	Die Notwendigkeit stetiger Erziehungsformen	87
2.3.1.	Räumlichkeit	89
2.3.2.	Sprachlichkeit.....	90
2.3.3.	Zeitlichkeit	92
2.4.	Heilpädagogische Anschlüsse an Bollnow.....	94
2.5.	Existenzielle Freiheit: Gabe und Aufgabe des Menschen.....	95

III. Heilpädagogik als subjektive Wissenschaft: Hypothetische Implikationen einer existentialphilosophischen Heilpädagogik 99

1.	Verhaltensauffälligkeit als subjektiv sinnvoller Ausdruck	101
2.	Subjektive und objektive Ebene	107
3.	Subjektivität und Objektivierung in der Betrachtungsweise EMIL KOBIS.....	109
4.	Wahn und Sinn: Objektive und subjektive Umgangsweisen mit schizophrenem Erleben	112
4.1.	Die Problematik der Definition von Schizophrenie	112
4.2.	Existential-heilpädagogische Betrachtungsweisen „wahn-sinniger“ Erscheinungsformen.....	117
4.3.	Räumlichkeit und Schizophrenie: Wohnen als personale Autonomie. Überlegungen im Anschluss an O. F. Bollnow	121
4.4.	Objektive Umgangsweisen mit Schizophrenie.....	123
4.5.	Gefahren einseitig objektiven Denkens im Kontext schizophrener Krisen.....	127
4.6.	Mensch-Sein vor Patient sein.....	129
4.7.	Stimmenhören	134
5.	Existentialphilosophische Heilpädagogik und Kommunikation.....	138

IV. Zusammenfassung und Ausblick 143

Literaturverzeichnis.....	154
---------------------------	-----

Einleitung und Problemaufriss

„Kannst du dir vorstellen wie es ist in einem System zu leben das dich auf immer verrückt erklärt es ist die Inkarnation solcher auswüchse elementarer Bösigkeit dass es keine Beschreibung gibt ... aber die ohnegleichen eitlen Biester von wirren Pädagogen (taugen) erst recht nichts“ (Sellin, 1993, 54, 130)

„einer wie ich will eine ersten Ranges menschliche Person angenommen werden/jetzt und sicher auch später/wie einer unter anderen Menschen“ (Sellin, 1995, 64).

„Wissen Sie wie Menschen leiden, deren Verstand wach ist, die aber behandelt werden, als wären sie schwachsinnig und hätten keinen eigenen Willen“ (Zöllner, 1995, 131).

In diesen Selbstzeugnissen von Menschen mit Autismus werden nicht nur persönliche negative Erfahrungen mit einzelnen Pädagogen artikuliert. Sie verweisen auch auf die Auswirkungen eines Menschenverständnisses, welches Personen auf ihre Krankheit reduziert und dadurch objektiviert. Es besteht die Gefahr, dass Verhaltensauffälligkeiten nicht im Kontext der individuellen Persönlichkeitsentwicklung betrachtet, sondern einseitig als funktionale Störungen begriffen werden, die es zu beseitigen und zu beheben gilt.

Im Gegensatz dazu erhebt ein in vorliegender Arbeit aufzuzeigendes existenzheilpädagogisches Denken nicht den Anspruch, Menschen mit psychischen Defekten von ihrer Krankheit zu „befreien“. Statt den Blick auf die Symptome zu fixieren, nimmt sich der zu beschreibende Ansatz des ganzen Menschen an und bezieht dessen persönliche Lebenswirklichkeit in den Denk- und Handlungshorizont mit ein. Während eine einseitig medizinisch ausgerichtete Psychiatrie psychische Krankheiten als mehr oder weniger große Abweichung von objektiv beschreibbaren Normen definiert und in diesem Zusammenhang die gelungene Wiederanpassung des Patienten an diese Normen zum Maßstab des Erfolgs macht, deutet die existenzphilosophische Heilpädagogik die Symptome der Krankheit zunächst einmal als Ausdruck der Persönlichkeit des Patienten in seiner individuellen Besonderheit und versucht, sie als Chiffren seines spezifischen „In-der-Welt-Seins“ zu verstehen.

Nicht eine utilitaristischem Denken verpflichtete kurzfristige Wiederherstellung der Funktionsfähigkeit des Menschen ist das Ziel, sondern die Entdeckung und Entwicklung seiner individuellen Möglichkeiten, seiner Veränderungskompetenzen und seiner Phantasie – trotz erschwelter Lebensbedingungen.

Kobi diskutiert vor dem Hintergrund einer existenzialistischen Ebene Subjektivität als

„die Möglichkeit, jene bei Camus beschriebene ‚Drehung des Sisyphos‘ zu vollziehen, anders zu sein. ... Subjektivität ist Phantasie, Utopie ... Verwandlung: Freiheit“ (Kobi, 2004, 61).

Es stellt sich analog die Frage, welche „Drehung“ heilpädagogisches Denken aus Sicht der Existenzphilosophie vollziehen müsste, damit der Entfaltung und dem Wirken der jeweiligen Subjektivität genüge getan werden kann und entsprechende Lern- und Entwicklungsbedingungen arrangiert werden können.

Zwar müssen auch Heilpädagogen über ein breites Spektrum an wissenschaftlichen Grundlagen aus den relevanten Disziplinen verfügen. Anders aber als ein Schulmediziner betrachtet die Heilpädagogik Personen nicht als „Fälle“. Vielmehr nimmt sie diese in ihrer Subjektivität als einzigartige Persönlichkeiten wahr – als Menschen, deren ganze Erscheinung und deren *individuelle* Lebensgeschichte einen *individuellen* Sinn enthüllen, der *individuell* und *situativ* erst entschlüsselt bzw. jeweils neu konstruiert werden kann.

Die Anerkennung des „Patienten“ als Person und Individuum ist unabdingbare Prämisse eines heilpädagogisch orientierten Ansatzes und stellt eine besondere Herausforderung für den Heilpädagogen dar. Zunächst einmal verlangt der Aufbau einer fruchtbaren Beziehung, dass der Heilpädagoge zunächst von medizinischen und psychologischen Diagnoserastern absieht und dem Patienten vorurteilsfrei gegenübertritt. Der dem Pädagogen begegnende Mensch werde, so Kobi, als Subjekt wahrgenommen, indem

„wir (ihn) als unseresgleichen, nicht als ein Ding, sondern als Person anerkennen, deren Existenz -und Daseinsberechtigung a priori dieselbe Qualität und Bedeutung hat, wie jene der beurteilenden Definition und Instanzen“ (Kobi, 2004, 55).

In diesem Zusammenhang begreift die Heilpädagogik die Beziehung als existentielle Begegnung im Sinne Bollnows, das heißt,

„dass der Mensch hier auf etwas stößt, das ihm unvorhergesehen und unvorhersehbar, vielmehr schicksalhaft entgegentritt und das ganz anders ist, als er es in seinen bisherigen Vorstellungen erwartet hatte, und ihn so zwingt, sich neu zu orientieren“ (1983, 99).

Anders formuliert muss Heilpädagogik nach dieser Auffassung bereit sein, sich einer fremden Lebenswirklichkeit zu stellen, diese zu akzeptieren und sich auf sie einzulassen. Erst dann könne der Aufbau einer dialogischen Begegnung einsetzen, die das Leben eines anderen Menschen nicht planvoll verändern, sondern Entwicklungsmöglichkeiten ausloten und eine selbstbestimmte Lebensweise fördern will. Dies schließt – auch und besonders in der Begegnung mit schizophrenen

Menschen – ein, Widersprüchliches oder Absurdes zuzulassen und nach dem Sinn scheinbar auffälliger Verhaltensweisen zu fragen.

Ziel existential-heilpädagogischer Ansätze wäre demnach, im Dialog mit dem anderen möglichst authentische Informationen über ihn und *sein* Erleben, seine Nöte und Wünsche, sein Wohl und sein Wollen, seine Lebensgestaltung zu erhalten, seinen Lebensentwurf und sein soziales Umfeld wie auch seine individuelle Lebensgeschichte zu verstehen. Nur so können individuelle Ressourcen und Kompetenzen aktiviert und für ein sinnerfülltes Leben fruchtbar gemacht werden.

„Ganzheitlichkeit, Verstehen, Erleben, zwischenmenschliche Prozesse, Befähigung zum Erleben und Gestalten seiner selbst und der Welt sind Schlüsselbegriffe im Erziehungsgeschehen, insbesondere im heilpädagogischen Feld, speziell im Rahmen heilpädagogischer Beziehungen“ (Bundschuh, 2001, 294).

Heilpädagogisches Denken steht dem Utilitarismus der Gegenwart entgegen – einer Geisteshaltung mithin, die Wert und Würde eines Menschen nach seinem ökonomischen Nutzen vor allem für die Gesellschaft bemisst. Hinweise darauf, dass die utilitaristische Denkweise in der heutigen Zeit vermehrt um sich greift, kommen aus der Politik. Menschen mit wenigen Chancen auf Wiedereingliederung in die Arbeitsgesellschaft erhalten unter Umständen weniger Therapien, Hilfsmittel, individuell notwendige Interventionen. Wollte man dies in extremer Form in Worte fassen: Der Mensch, als programmierbare Maschine betrachtet, die möglichst effizient funktionieren soll, wird zum Fokus globaler Ökonomisierung.

Beim theoretischen Selbstverständnis einer Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Reflexion hingegen wird das individuelle menschliche Verhalten nicht als lenk- oder programmierbar begriffen, sondern als Ausdruck einer ursprünglichen, freien Subjektivität anerkannt. Dies gilt nicht nur für den „gesunden“, sondern auch für den sog. „kranken“ Menschen. Begriffe wie Krankheit und Gesundheit werden im jeweilig individuellen Horizont von Freiheit, Subjektivität und Selbstentwurf trotz und mit erschwerten Lebensbedingungen verstanden und befragt.

Die Inblicknahme des ganzen Menschen in seiner individuellen Einzigartigkeit und mit seinen einzigartigen Nöten verbindet heilpädagogisches Denken mit dem existenzphilosophischen Verständnis im Sinne Sartres. Freiheit wird nach Sartre nicht durch Faktizität (Widerstand der Dinge) aufgehoben. Jenes „en-soi“ (An-sich) ist lediglich Begrenzung innerhalb eines Lebensentwurfes, aber nicht determinierend. Sartre wendet sich dem einzelnen Menschen in seiner nackten Existenz zu und

versucht, sein besonderes In-der-Welt-Sein zu verstehen. Der Mensch wird bei ihm nicht als Geschöpf Gottes betrachtet, sondern als kontingentes Dasein, das in die Welt geworfen und zunächst sich selbst überlassen ist. Zwar wird die – auch in Erfahrungen wie Einsamkeit, Verlassenheit und Sinnlosigkeit spürbar werdende – Lösung des Menschen aus allen Bindungen hier durchaus deutlich und sogar vielfach mit der Infragestellung bis dahin fraglos gültiger Werte verknüpft. Zugleich führt diese Infragestellung aber zu einer Rückbesinnung auf die Subjektivität des Menschen und seiner Fähigkeit, von sich selbst aus Werte zu setzen.

Jean-Paul Sartre hat in seinen existenzphilosophischen Grundannahmen bezüglich der besonderen Verfasstheit des menschlichen Daseins eine Freiheitsphilosophie entwickelt, welche die Freiheit des Menschen nicht als eine Gabe, die ihm geschenkt oder weggenommen werden könnte, begreift. Freiheit sei vielmehr die dem menschlichen Dasein eigentümliche Seinsweise, die den Menschen vor allen anderen Seienden auszeichnet. Als ein Seiendes, dessen Existenz der Essenz vorausgeht, sei der Mensch – so Sartre – „nichts anderes als das, wozu er sich macht“ (Sartre, 2005a, 150). Er existiere und engagiere sich in der Welt im beständigen Entwurf seiner selbst auf die Möglichkeiten seines Sein-Könnens hin. Als Entwurf sei der Mensch nicht nur Autor seines Schicksals, er übernehme zugleich Verantwortung für sich, gehe Bindungen ein und beziehe die ganze Menschheit in diese Bindungen ein. Denn die in dem Entwurf seiner selbst zum Ausdruck kommende Wahl, dies oder jenes zu sein, sei mit einer Bejahung oder Wertschätzung verknüpft, die selbst Werte setzend sei.

Menschliche Freiheit im Sinne Sartres ist nicht mit der Willkür schrankenloser Subjektivität zu verwechseln. Im Gegenteil kommt sie erst durch den Widerstand der Dinge und in konkreten Situationen zum Tragen, wird sich gewissermaßen ihrer selbst bewusst. Dies gilt in besonderer Weise für Situationen, in denen der Mensch als nicht-setzendes Bewusstsein von sich anderen begegnet und vom Blick des anderen getroffen wird. Zwar – so lässt sich das Ergebnis von Sartres berühmter Beschreibung der Situation eines auf frischer Tat ertappten Voyeurs zusammenfassen – wird sich ein Mensch unter dem Blick des anderen zunächst als Objekt dieses anderen Blicks bewusst. Nichtsdestotrotz übersteigt er diese entfremdenden Objektivationen auf sein Selbst hin und macht sich so von ihnen los.

In Deutschland hat sich vor allem Otto Friedrich Bollnow von Sartre, aber auch von Karl Jaspers, inspirieren lassen, um die Pädagogik auf der Grundlage einer existenz-

philosophischen Anthropologie neu zu begründen. Wie für Sartre, so gelangt der Mensch auch für Bollnow erst in der Begegnung mit anderen zu sich selbst und zum Bewusstsein seiner Freiheit. Während nun Sartre die Wirkungen, welche die Begegnung mit anderen zeitigt, durch die Analyse alltäglicher Situationen zu erhellen versucht, stehen bei Bollnow die außerordentlichen Begegnungen im Mittelpunkt. Die Begegnung mit einer anderen menschlichen Wirklichkeit habe für die Beteiligten dann eine existentielle Bedeutung, wenn sie von dieser bis ins Innerste erschüttert, aus ihrem Lebenszusammenhang heraus und auf sich selbst zurückgeworfen werden (Bollnow, 1983a, 89).

Die Begegnung mit der anderen Wirklichkeit führe in diesem Falle vielfach zu einer Infragestellung des bisherigen Selbstverständnisses – eine Infragestellung, die in eine Neuorientierung des ganzen Lebens münden kann.

Das Wesen der existentiellen Begegnung sieht Bollnow in der Herausforderung,

„daß der Mensch hier auf etwas stößt, das ihm unvorhergesehen und unvorhersehbar, vielmehr schicksalhaft entgegentritt und das ganz anders ist, als er es in seinen bisherigen Vorstellungen erwartet hatte. Und ihn so zwingt, sich neu zu orientieren“ (1983a, 99).

So kann sich gemäß Bollnow eine spannende Oszillation von gegenseitigem *Wahrnehmen* und *Wahr-geben* herausbilden, die von erheblich existential-heilpädagogischer Relevanz wird. Nicht nur die Begegnung mit einem anderen Menschen könne für ein Ich eine existentielle Bedeutung haben. Auch die Begegnung mit einem ausgezeichneten geistigen Gehalt, wie er beispielsweise in den Werken großer Dichter und Denker überliefert ist, könne zu einer Infragestellung des bisherigen Selbstverständnisses und dessen Modifizierung führen. Die Begegnung mit den großen Werken der Kulturgeschichte fordere zu einer Stellungnahme heraus, mit der sich der Rezipient für oder gegen die ihm begegnende geistige Welt entscheide und dadurch einen Standpunkt gewinne, dem er sich verpflichtet wisse. In diesem Zusammenhang ist für Bollnow jeder Akt des Verstehens mit einer Wertung verbunden und daher – ebenso wie die Bindung bzw. das Engagement im Sinne Sartres – selbst Werte setzend.

Die existentielle Begegnung als ein Ereignis, das den Menschen aus seinem bisherigen Lebenszusammenhang reißt, auf sich selbst zurückwirft und eine Änderung seines Lebensentwurfs provoziert: Anhand dieser Merkmale lassen sich auch persönliche Lebenskrisen beschreiben, mit denen gerade Pädagogen in ihrer erzieherischen Praxis von Neuem konfrontiert werden, ohne dass dies – so Bollnow –

von den „Stetigkeitspädagogiken“ (ebd., 18) berücksichtigt worden wäre. Dieses Defizit auszugleichen und die Pädagogik für unstetige (ebd.) Vorgänge zu sensibilisieren, ist das Anliegen Bollnows. Entgegen pädagogischen Theorien, die auf die eine oder andere Art davon ausgehen, menschliche Entwicklungen planen, steuern und so den Menschen formen zu können, gibt er zu bedenken, dass der Wesenskern eines Menschen sich der Formbarkeit entziehe. Wie die existentiellen Begegnungen und die persönlichen Lebenskrisen zeigten, habe der Mensch die Freiheit, sich gegenüber einer Situation so oder anders zu verhalten, eine Stellung zu ihr einzunehmen und so eine Position gegenüber der Welt zu beziehen. Der Wesenskern des Menschen sei keiner äußeren Determinierung zugänglich. In diesem Sinne sei der Mensch verantwortlich für sich. Eine Pädagogik, die diese anthropologische Konstante berücksichtige, müsse nicht nur mit der Freiheit des Menschen rechnen. Sie habe auch die Aufgabe, dem Menschen diese Freiheit bewusst zu machen. Persönliche Krisen, aber auch pädagogische Maßnahmen wie Erweckung und Beratung können Einsatzpunkte für solche unstetigen Erziehungsformen bilden.

Auch Victor Frankl setzt die Freiheit des Menschen nicht mit subjektiver Willkür oder völliger Bindungslosigkeit gleich. Wie für Sartre und für Bollnow, so zeigt sie sich auch für Frankl in der Fähigkeit, Position in einer konkreten Situation zu beziehen und sich so aus der Verstrickung mit dieser Situation zu befreien. Nach Frankl geht der Mensch nicht restlos in seiner Umwelt auf. Auch in äußerst lebensbedrohlichen Situationen sei er in der Lage, Distanz zu gewinnen und sich so einen Freiraum zu schaffen, der den Blick für mögliche Auswege und Alternativen öffnet. Person ist das,

„was sich-zu welchem Sachverhalt auch immer – frei verhalten kann. Die geistige Position ist dasjenige im Menschen, was allemal und jederzeit opponieren kann – opponieren gegen jede Position; nicht nur äußere, sondern auch innere Position“ (Frankl, 1984, 143).

Ziel Frankls ist es deshalb, Menschen, deren Lebensmöglichkeiten aufgrund ihrer besonderen psychischen oder somatischen Disposition eingeschränkt sind, Lebensperspektiven und Handlungsspielräume – das heißt ihre Freiheit – zurückzugeben. Ähnlich fragt Paul Moor aus heilpädagogischer Sicht, wie z. B. ein entwicklungsgehemmtes Kind trotz seiner beschränkten Möglichkeiten in den Genuss eines sinnerfüllten Lebens kommen kann (vgl. Moor, 1965, 13).

Das theoretische Selbstverständnis der Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Reflexion wirft daher folgende Fragen auf:

Unter welchen Bedingungen und mit welcher Einstellung und inneren pädagogischen Haltung kann Heilpädagogik einer Person, deren Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt sind oder scheinen, zu einem sinnerfüllten Leben und existentieller Selbstgestaltung verhelfen? Wie sind Selbstbestimmung, Selbstentwurf, menschliche Freiheit sowie die Absurdität dessen, was das Leben existentiell ausmacht, die insbesondere die Existenzphilosophie Sartres und Camus' exponierte, zu verstehen und welcher existential-heilpädagogische Ansatz korrespondiert damit?

Nach Otto Speck ist die Selbstbestimmung der erste Grundwert, der wesentlich zum Menschsein zählt. Alle Selbstbestimmung habe sich aber vor den anderen zu rechtfertigen und sei sozialen Normen und Beschränkungen unterworfen.

„Für die Selbstbestimmung bedeutet dies, dass der Grad ihrer Verwirklichung dann am größten ist, wenn sich das Individuum weder von einem inneren Zwang (überhöhtes personales Selbst, Ansprüche; rücksichtslose Bedürfnisdurchsetzung; zwanghafte Triebhaftigkeit) aus leiten, noch durch ein starres, von außen aufoktroiertes, entwicklungshemmendes Normengefüge festlegen und bestimmen lässt. Zur Entwicklung einer solchen Fähigkeit bedarf es einer ‚Halt‘ gebenden Lebenswelt, die es versteht, Autonomieprozesse zu erkennen, wertzuschätzen und zu unterstützen, ohne dabei eine ‚moralische Erziehung‘ zu vernachlässigen. Denn Selbstbestimmung im Sinne von Empowerment ist weder ein naturhafter Mechanismus, den man sich selbst überlassen könnte, noch ein Freibrief für subjektive Willkür“ (Speck 2001, 179).

Wenn Selbstbestimmung aber nicht nur einer lediglich rhetorischen „Empowerment-Diskussion“ oder leeren Floskel unterliegen soll, bedarf es eines Denkhorizontes, der Widersprüchliches, Absurdes, Spannungen und Antinomien theoretisiert, gleichsam aushält und authentisch lebt und wirkt. Existentialistische Strömungen nach Sartre, Camus, Frankl und Bollnow tragen hierzu Erkenntnisse bei, die bisher im theoretischen Selbstverständnis der Heilpädagogik wenig berücksichtigt wurden.

Frankl konkretisierte die Wahrnehmung der „geistigen Person“, während die nationalsozialistische Diktatur humane Grundwerte, insbesondere Werte von Personen mit psychischen, physischen und kulturellen „Auffälligkeiten“ als nicht lebenswert definierte. Das beginnende 21. Jahrhundert scheint von einer schleichenden Entwertung menschlicher Grundrechte bedroht zu sein, vor allem durch die globale Ökonomisierung, die Methoden von Qualitätsmanagement des wirtschaftlichen Sektors auf Bereiche humanistisch geisteswissenschaftlicher Wirkens versucht ist zu transferieren. Eine darüber hinaus zunehmend zu erkennende Tendenz der Reduktion von psychischen Problemen auf Gehirnvorgänge fordert

Konzeptionen der Heilpädagogik, die dieser Inflation humanistischer Ideale entgegentreten. Die vorliegende Arbeit soll daher das Konzept eines heilpädagogischen Selbstverständnisses entwerfen, das vor dem Hintergrund eines existenzphilosophischen Menschenverständnisses Hypothesen erarbeitet, bei denen der Mensch hinter allen scheinbar pathologischen Erscheinungen als „geistige Person“ theoretisiert und ihm damit a priori Würde verliehen wird. Existential-heilpädagogisches Handeln versteht sich als eine ethisch reflektierte Haltung, die jeweils zum Ziel hat, eine personale und soziale Desintegration abzuwenden.

Analog zum einleitenden Problemaufriss wird die vorliegende Arbeit wie folgt strukturiert:

Ziel ist es zunächst, die Berührungspunkte zwischen Existenzphilosophie und Heilpädagogik offenzulegen und zu zeigen, ob, wie und wo auf dieser Basis Einspruch gegen die den Menschen objektivierenden Tendenzen in den modernen Humanwissenschaften und speziell in der Psychiatrie erhoben und dabei die individuelle Besonderheit und Unvergleichlichkeit eines jeden Menschen betont werden kann.

Entsprechend der skizzierten Aufgabenstellung wird im ersten Kapitel zunächst die Existenzphilosophie in ihren Grundzügen umrissen und dabei das Denken Jean-Paul Sartres einer näheren Betrachtung unterzogen, gilt Sartre doch als derjenige unter den existenzphilosophischen Denkern, der am konsequentesten die Freiheit als Seinscharakter der Existenz – als Existential – betrachtet und in das Zentrum seiner Philosophie gestellt hat.

Im Anschluss an die Darstellung und Würdigung der Existenzphilosophie werden die Ansätze Victor Frankls präsentiert, nicht zuletzt, um schon an dieser Stelle Hinweise darauf zu erhalten, ob und wie die Berücksichtigung menschlicher Freiheit im existenzphilosophischen Sinn für die heilpädagogische Praxis fruchtbar gemacht werden kann. Wie kein anderer Psychotherapeut hat Frankl die Freisetzung der Freiheit – verstanden als die den Menschen auszeichnende Fähigkeit, Stellung zu sich und der Welt zu beziehen – zum Dreh- und Angelpunkt seiner therapeutischen Bemühungen gemacht und damit zugleich gegen deterministische Theorien, die den Menschen zum bloßen Objekt, zum Spielball seines biologischen, psychischen und sozialen Schicksals machen, opponiert.

Im Anschluss an die Auseinandersetzung mit Victor Frankls Ideen und der Herleitung einer Negation eines utilitaristischen Menschenverständnisses sollen dann

in einem kurzen Exkurs neurobiologische Forschungsansätze beleuchtet werden, die das Verhalten des Menschen gänzlich aus unbewusst ablaufenden neuronalen Prozessen ableiten und sich deshalb gegen die Annahme einer unbedingten Willensfreiheit wenden.

Das zweite Kapitel beschäftigt sich mit Otto Friedrich Bollnows anthropologischer Grundlegung der Pädagogik als autonomer Wissenschaft und prüft die These, dass das existenzphilosophische Menschenverständnis in der Pädagogik als einer weiteren Wissenschaft, die auf der Grundlage eines bestimmten Menschenbildes Prämissen zum Umgang mit Menschen entwickelt, fruchtbar gemacht werden konnte. Ausgangspunkt ist, dass Bollnow in Ergänzung zu den normenvermittelten Stetigkeitspädagogiken fordert, dass die erzieherische Praxis das Freiheits- und Verantwortungsbewusstsein der ihr anvertrauten Menschen zu fördern habe. Zugleich verlangt er von der pädagogischen Theoriebildung, dass sie sich gegen die Vereinnahmung durch andere Wissenschaften oder Institutionen wehren und stattdessen in einer ständig neu einsetzenden Reflexion auf die pädagogische Praxis die Frage nach dem Sein des Menschen stellen müsse (Bollnow, 1969, 20).

Das dritte Kapitel skizziert das einer existenzialen Heilpädagogik zugrunde liegende Menschenbild und unternimmt den Versuch, im ständigen Rekurs auf die Erkenntnisse der vorhergehenden Abschnitte die Analogien zwischen diesem und dem des existenzphilosophischen Verständnisses bei Sartre, Camus, Frankl und Bollnow herzustellen. Die Annahme lautet, dass die Heilpädagogik, insofern sie den normsetzenden Wissenschaften vom Menschen kritisch gegenübersteht und vor diesem Hintergrund die Unterscheidung zwischen „normgerecht“ und „abnorm“, zwischen „gesund“ und „krank“ ablehnt, ähnlich den Ansätzen Sartres, Bollnows und Frankls, die Einmaligkeit und individuelle Besonderheit eines jeden Menschen in den Blick nimmt. Statt sich in ihrem Handeln von einem geschlossenen Menschenbild leiten zu lassen und jedes Verhalten, das sich diesem Bild nicht fügt, zu pathologisieren, geht die Heilpädagogik von der individuellen Subjektivität aus und versucht, Verhaltensauffälligkeiten aus dem Kontext der individuellen Lebensgeschichte zu verstehen. Nicht nur, dass heilpädagogisches Handeln in diesem Zusammenhang scheinbar regelwidriges oder nonkonformistisches Verhalten als Ausdruck menschlicher Freiheit und Widerspenstigkeit, als Form der Auflehnung gegenüber objektivierender Wissenschaften begreift. Die Anerkennung des anderen als Subjekt eröffnet dem heilpädagogisch Handelnden, so die leitende These dieses

Kapitels, zugleich die Möglichkeit, im Aufbau einer dialogischen Beziehung mit dem ihm anvertrauten Menschen dessen Ressourcen zur selbstbestimmten Lebensgestaltung – und Bewältigung zu erkunden – eine Perspektive, die die Heilpädagogik mit dem stärker diskutierten salutogenetischen Ansatz teilt. Nicht die Isolierung und Eliminierung von Krankheitssymptomen und ihren vermeintlichen oder wirklichen Ursachen ist das Ziel, sondern die Aufdeckung und Stärkung von personalen und autonomen Kompetenzen und Selbstheilungskräften.

Anliegen des dritten Kapitels schließlich ist es, auch unter Berücksichtigung exemplarischer Erläuterungen aus der Berufspraxis der Verfasserin, ein existenzphilosophisch-heilpädagogisches Verständnis von Psychosen aus dem schizophrenen Formenkreis als Alternative zu den gängigen psychiatrischen und psychologischen Behandlungen des Phänomens zu entwickeln und zu prüfen, ob der Aufbau einer heilpädagogischen Beziehung bei Menschen, die unter paranoid-halluzinatorischen Wahnvorstellungen leiden, sinnvoller ist als die übliche Isolierung der „Kranken“ und ihre Reduzierung auf den Status eines Objekts. Die wesentlichen heilpädagogischen Fragen ergeben sich, aus jenem Blickwinkel, in der Diskrepanz zwischen objektivem Befund und subjektiver Befindlichkeit einer betroffenen Person.

I. Existenzphilosophisches Menschenverständnis

1. Hinführung zu existenzphilosophischen Reflexionen

In der philosophischen Tradition wird der Begriff „Existenz“ gemeinhin in seinem Gegensatz zu dem Begriff der „Essenz“ verwendet. Während mit letzterem Ausdruck Termini wie der aristotelische Formbegriff oder der Substanz korrespondieren, die das in einer Menge verschiedener Singularitäten erscheinende Wesen eines Dings, Gegenstandes oder Sachverhalts meinen, bezeichnet „Existenz“ zunächst eine Eigenschaft unter anderen, die einfache Tatsache, das etwas gegeben bzw. vorhanden ist.

Existenz wird bei Schischkoff definiert als

„Dasein in seiner einfachen Tatsächlichkeit ...“ (Hrg.: Schischkoff, 1991, 194).

Wenn nun die Metaphysik auf die Erkenntnis und Schau des Allgemeinen, Notwendigen und Ewigen abzielt, muss für sie die Tatsache, dass ein Seiendes zur Existenz gelangen kann, unerheblich und kontingent sein. Das existierende Ding hat für sie nur Relevanz, insofern es Abglanz einer Idee oder eines allgemeinen Begriffs ist. Mag diese Betrachtungsweise für die Analyse beliebiger Gegenständlichkeiten in der Welt auch unproblematisch sein, wird sie dort fragwürdig, wo es um das Sein des Menschen geht, werden aus dieser Perspektive die vielen menschlichen Wesen doch als Exemplar einer Spezies Mensch betrachtet und ihre individuelle Einzigartigkeit negiert. Existenzphilosophische Denker in der Tradition Sören Kierkegaards, wie z. B. Sartre, Camus und Jaspers, wenden sich deshalb dem Menschen in seiner konkreten und singulären Existenz zu. Statt ein abstraktes Konzept des Menschen zu entwickeln, befragen sie ihre eigene Existenz und versuchen die Bedeutung von Phänomenen wie Angst, Verlassenheit und Einsamkeit zu erhellen.

Sie beschreiben die Reflexion des Subjekts über sich als eine in Grenzsituationen (Jaspers) oder in der Angst (Kierkegaard) erfahrene Erschütterung, in der das Selbst – auf sich zurückgeworfen und vor eine Wahl gestellt – seiner ursprünglichen und unhintergehbaren Freiheit gewahr werde.

„Wenn der Mensch ein Tier oder ein Engel wäre, dann würde er sich nicht ängstigen können. Da er eine Synthese ist, kann er sich ängstigen, und je tiefer die Angst, umso größer der Mensch, jedoch nicht in einem solchen Sinn, in dem es die Menschen gewöhnlich auffassen, daß also die Angst vor dem Äußeren besteht, vor dem, was außerhalb des Menschen ist, sondern dergestalt, daß er selbst die Angst produziert“ (Kierkegaard, 1992, 181).

Freiheit im Sinne der o. g. Existenzphilosophie hat nichts mit absoluter Willkür zu tun, sondern geht aus der dem Menschen eigentümlichen Distanz zum Sein hervor.

Sie erscheint in dem ständigen Hinausgehen über das Faktische, das der Mensch im Entwurf seiner selbst – wie Sartre sagen würde – bzw. im ständigen Vorlauf auf die Möglichkeiten seines Sein-Könnens (Heidegger) ist. In diesem Zusammenhang betrachtet Sartre den Menschen als ein Sein, das sich selbst wählt und selbst entscheidet, was es zu sein hat.

„Die menschliche Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und macht dieses möglich, das Wesen des menschlichen Seins steht in seiner Freiheit aus. Was wir Freiheit nennen, ist also unmöglich *vom Sein* der ‚menschlichen Realität‘ zu unterscheiden. Der Mensch ist keineswegs *zunächst*, um *dann* frei zu sein, sondern es gibt keinen Unterschied zwischen dem Sein des Menschen und seinem ‚*Frei-sein*““ (Sartre, 2005a, 84).

Deshalb kann ein Philosoph wie Sartre sagen, dass der Mensch das Wesen sei, dessen Existenz der Essenz vorausgehe.

So wenig wie die Freiheit im Sinne der Existenzphilosophie bei Sartre und Camus mit absoluter Willkür und Regellosigkeit gleichzusetzen ist, so wenig kann sie die völlige Unabhängigkeit des Menschen von biologischen und sozialen Bedingungen seiner Existenz meinen. Im Gegenteil ist der Mensch auch für existenzphilosophische Denker durch die Grenzen, die ihm sein Körper auferlegt, wie auch durch die konkrete geschichtliche Situation, in der er sich befindet, determiniert. Allerdings geht er nicht vollständig in der Natur seines Körpers oder seiner sozialen Existenz auf, sondern kann sich dank seiner Freiheit mit den Bedingungen, unter denen er lebt, auseinandersetzen, diese bejahen oder verneinen und dadurch die Verantwortung für sich übernehmen.

Die existenzphilosophische Sichtweise Sartres, Camus' und Jaspers kann, dies sei an dieser Stelle schon erwähnt, nach Frankl für den Menschen auch für eine Neuorientierung von Psychotherapie und Pädagogik fruchtbar gemacht werden. Die existenzphilosophische Absage an die vielen Versuche, das Wesen des Menschen a priori zu bestimmen und dadurch einen Leitfaden zu konstruieren, anhand dessen die Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen klassifiziert, beurteilt und verurteilt werden kann, kehrt bei Otto Friedrich Bollnow in der Skepsis gegenüber stetigen, konkrete Normen vermittelnden erzieherischen Praktiken wieder und erscheint bei Frankl in der Ablehnung einer psychotherapeutischen Praxis, die meint, menschliches Verhalten und menschliches Handeln programmieren und steuern zu können. Statt die ihnen anvertrauten menschlichen Vielfältigkeiten gemäß einem abstrakten Bild des Menschen zu modellieren, plädieren sowohl der Pädagoge Bollnow als auch der Psychiater Frankl im Rückgriff auf existenzphilosophische Denkansätze dafür, die

Freiheit jedes Einzelnen zu wecken und ihm die Chance zu einem selbstbestimmten Leben zu geben. Zum Zusammenhang zwischen Existenzphilosophie und Pädagogik, zwischen Sartre und Bollnow, konstatiert Böhm:

„Existenzphilosophie bezeichnet eine von Kierkegaard ausgehende philosophische Richtung des 20. Jahrhunderts, die auf der These vom Primat der Existenz vor der Essenz beruht, und sich selbst als Existenzerhellung (Jaspers), als Philosophieren über den Menschen in seiner subjektiven Existenz, als ‚Daseinsanalytik‘ (M. Heidegger) und insgesamt als Appell an den Menschen, zu sich selbst zu kommen, versteht.

Dadurch ist sie von Grund auf pädagogisch, freilich nicht im Sinne einer planend einwirkenden Erziehung, sondern in Gestalt von ‚unstetigen Erziehungsformen‘ (Bollnow). Von einem existenzphilosophischen Menschenbild her verbietet sich jede Axiomatik und Normierung; die eigentliche Erziehung vollzieht sich immer als Anruf in Situationen, in denen sich der Mensch stets neu zu entwerfen hat (Sartre), entsprechend den Prinzipien der Sachlichkeit und Mitmenschlichkeit“ (Böhm, 1988, 181).

Ein übergreifendes existenzialistisches Anliegen, den Menschen aus der Uneigentlichkeit herauszurufen zur entschiedenen, bewussten und engagierten Existenz- und Daseinsvollendung, überspannt die unterschiedlichen Weltdeutungen der einzelnen Existentialisten christlicher und atheistischer Denker.

Sahen die atheistischen (Sartre, Camus) und agnostischen Existentialisten (Jaspers) auch im heroischen Nihilismus, der sich trotz der Erkenntnis der Absurdität des menschlichen Lebens für die Verbesserung der sozialen Lebensbedingungen engagiert, die höchste Existenzweise (da illusionslos und mutig), während die anderen in der religiösen Daseinsweise (z. B. Gabriel Marcel, Peter Wust) die Vollendung der menschlichen Seelenkräfte und Hoffnungen erblickten, so eint sie doch die gleiche Grundannahme, die gleiche Fragestellung und Sensibilität für Existentialen menschlichen Seins.

Wenn im Folgenden die atheistischen Existentialisten näher beleuchtet werden, so liegt dem keine Abwertung der christlichen Denker zugrunde. Die Thematisierung des Existentialismus christlicher Denker (z. B. Gabriel Marcel, Peter Wust) würde zunächst nur eine Verlagerung des Schwerpunkts der Betrachtung der menschlichen Freiheit hin zum Aspekt der Gottesfrage und des Entwurfs eines jeweils spezifischen Gottesbildes fordern.

Die Wahl atheistischer Denker wurde bevorzugt, da im heilpädagogischen Kontext atheistisch existenzialistische Fragmente wieder aufgenommen werden; so von Kobi, der Subjektivität definiert als

„die Möglichkeit, jene bei Camus beschriebene ‚Drehung des Sisyphos‘“ (Kobi, 2004, 61)

zu vollziehen. Jener existentielle Horizont wird von Kobi allerdings nicht systematisch entwickelt. Sartres Philosophie, die eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Perspektive des Subjekts einerseits und jener des anderen als zwei verschiedene Seinsweisen impliziert, findet sich in Kobis Unterscheidung von subjektiver und objektiver Ebene wieder. Zur näheren Erläuterung folgt ein Blick auf den Denkansatz Sartres.

2. Existenzphilosophisches Verständnis bei JEAN-PAUL SARTRE

Sartre beschreibt den Menschen als ein Sein, das seine Freiheit nicht zerstören könne, weil eben diese die grundlegende Möglichkeit biete, sich neu zu entwerfen und das, was man vorher war, zu überschreiten. Dies bedeutet, dass der Mensch, qua anthropologischer Freiheit als unausweichliche Notwendigkeit, sich selbst bestimmen muss. Hierbei helfe auch die Existenz Gottes nicht, den Menschen aus seiner Verantwortung zu entlassen (vgl. Sartre, 1961, Bd. 23, 15). Es sei nötig, dass der Mensch sich selbst finde und sich klarmache, dass ihn nichts vor sich selbst retten könne (vgl. ebd.).

In seinem philosophischen Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ unternimmt es Sartre, die der besonderen Seinsweise des Menschen zugrunde liegende ontologische Struktur auf dem Wege einer phänomenologischen Untersuchung freizulegen. Ausgehend von der Beobachtung, dass wir die Wirklichkeit eines Sachverhalts, einer Erscheinung oder Gegebenheit in Frage stellen, dass wir Sätze, Hypothesen oder Vorstellungen in Zweifel ziehen oder verneinen können, stellt er zunächst fest, dass der Mensch die Fähigkeit zur Negation habe. Es sei der menschlichen Realität zwar nicht möglich, eine ihr gegenübergestellte „Seinsmasse“ (Sartre, 2005a, 83) zu vernichten, was sie aber dennoch könne, sei den Bezug zu dieser „Seinsmasse“ zu modifizieren (vgl. ebd., 83). Dies unterscheide ihn vom Sein der Dinge und anderen Wesen in der Welt (das An-sich), die sind, was sie sind: unbestimmt, undurchlässig, massiv und gestaltlos. Im Gegensatz dazu sei der Mensch ein Für-sich und (nicht setzendes) Bewusstsein von sich. Als solches existiere er in einem gewissen Abstand zu sich – ein Abstand, der im Zuge einer Entdichtung des Seins, im Zuge der Nichtung des An-sich im Für-sich auftauche und der den Menschen bzw. sein Bewusstsein auf den Weg des Staunens wie des Fragens, der Verneinung wie der Bejahung führe.

Sartre geht noch weiter: Die Nichtigkeit des An-sich, die das menschliche Bewusstsein in seiner individuellen Realität ist, erlaubt es ihm zugleich, die einen Seienden von anderen zu unterscheiden, sie dadurch zu bestimmen und Beziehungen zwischen ihnen zu stiften. Dank des Nichts an Sein, das das Für-sich konstituiert, wird auch eine Welt realer Gegenständlichkeit erzeugt, der der Mensch als nicht Seiender gegenübertritt. Der Mensch als Für-sich ist nicht eine von anderen Gegebenheiten in der Welt, sondern steht ihr gegenüber.

In die Distanz gebracht, die sich im Zweifel, im Fragen und im Staunen bemerkbar macht, wird das Sein an-sich für den Menschen zu etwas, das sich ihm fortwährend entzieht. Im Entzug des Seins bzw. in der Flucht vor ihm entdeckt der Mensch laut Sartre die Freiheit nicht als eine Eigenschaft, die er sich wie andere auch zuschreiben könnte, sondern als die ihn auszeichnende Seinsweise, die seine ganze Existenz betrifft. Loslösung, Trennung vom Sein einerseits und Freiheit andererseits sind für Sartre unlösbar miteinander verbunden. So, wie die Nichtigkeit des Seins die Freiheit schafft, so seien Fragen und Verneinen, Unterscheiden und Bestimmen nur auf dem Boden der Freiheit möglich (Sartre, 2005a, 84 ff).

Weil der Mensch ursprünglich frei sei, sei er eben das Wesen, das sich selbst zu dem macht, was es ist. So wenig wie die Vielzahl seiner Handlungs- und Verhaltensweisen Ausdruck einer den Menschen vorgängig bestimmenden Natur sein könnten, so wenig zeuge seine Zugehörigkeit zu Kollektiven und Gruppen von gesellschaftlichen Zwängen. Vielmehr weise die Individualität des Menschen zurück auf eine uranfängliche Wahl, durch die der Einzelne einen Entwurf von sich übernehme und Stellung zu ihm beziehe – oder, wie Sartre in der berühmten Streitschrift „Der Existentialismus ist ein Humanismus“ formuliert:

„Der Mensch, wie ihn der Existentialist versteht, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist. Er wird erst dann, und er wird so sein, wie er sich geschaffen haben wird. Folglich gibt es keine Natur, da es keinen Gott gibt, sie zu ersinnen. Der Mensch, er ist lediglich, allerdings nicht lediglich, wie er sich auffasst, sondern wie er sich will, und wie er sich nach der Existenz auffasst, ... der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht“ (Sartre, 2005b, 149f).

Als Wesen, dessen Existenz der Essenz vorausgeht, d. h. als Wesen, das nicht Geschöpf, sondern Schöpfer seiner selbst ist, übernehme der Mensch zugleich die Verantwortung für sich und sein individuelles Wesen:

„Wenn jedoch die Existenz wirklich dem Wesen vorausgeht, ist der Mensch für das, was er ist, verantwortlich. So besteht die erste Absicht des Existentialismus darin, jeden Menschen in den Besitz seiner selbst zu bringen und ihm die totale Verantwortung für seine Existenz aufzubürden“ (ebd. 2005b, 150).

Die Freiheit, die sich dem Menschen zunächst durch die Fähigkeit zur Infragestellung und Bestimmung der Welt eröffnet habe, biete ihm mehr noch die Möglichkeit, seine eigene Existenz zu befragen. Was er dabei entdecke, sei, dass er nicht an-sich, sondern für-sich in dem Sinne sei, dass er sein Sein zum Gegenstand einer Problematisierung machen könne und permanent mache. Dabei ergreife sich das Für-sich in der Nichtung des An-sich als ein Sein, das – so die wieder verwendete Floskel Sartres –

„das ist, was es nicht ist, und nicht das ist, was es ist“ (Sartre, 2005a, 159f.)

Für die in vorliegender Arbeit zu behandelnde Thematik ist zu fragen: Was will diese paradoxe Formulierung, die ja eigentlich nur auf die ursprüngliche Nichtung des An-sich im Für-sich zurückweist, besagen? Was bedeutet es für die konkrete Existenz des Menschen, zu sein, was er nicht ist, und nicht zu sein, was er ist (vgl. Sartre 2005a, 251)

In jenem Teil von „Das Sein und das Nichts“, das dem Sein des Für-sich gewidmet ist, beleuchtet Sartre drei wesentliche Aspekte der besonderen Verfasstheit des Für-sich in seinem Unterschied zum An-sich: den für das Für-sich konstitutiven Mangel an Sein und die damit zusammenhängende Notwendigkeit, Werte zu setzen, das permanente Überschreiten der Faktizität auf ein Mögliches hin und nicht zuletzt die besondere Beziehung des Für-sich zu den drei zeitlichen Dimensionen von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (Sartre 2005 a, 216).

Als Nichtung des An-sich ist das Für-sich zunächst dadurch gekennzeichnet, dass es der Fülle des Seins ermangelt und sich als Nichts an Sein konstituiert (vgl. ebd. 2005b, 181). Der Mangel an Sein ist keine Eigenschaft unter anderen Eigenschaften des Für-sich, sondern wird von ihm selbst als es auszeichnende und zugleich aufzuhebende Unzulänglichkeit entdeckt. Weil es ihn nicht akzeptiert, sondern in der ständigen Vorwegnahme seiner Aufhebung existiert, ist es, so Sartre,

„verweigerter Mangel“ (Sartre, 2005b, 195).

Mit der Weigerung, den Mangel an Sein zu akzeptieren, führt das Für-sich den Wert in die menschliche Wirklichkeit ein (vgl. ebd. 2005b, 195 ff). An den Werten interessiert Sartre nicht ihr propositionaler Gehalt, sondern ihre ontologische Struktur. Der Wert taucht zugleich mit der Nichtung des An-sich im Für-sich auf und wird als das Fehlende entdeckt. In diesem Zusammenhang erscheint auch der Wert als ein Sein, das das Für-sich nicht ist – als ein Modus des Existierens, den das Für-

sich in der auf die Aufhebung des Mangels hinzielenden Bewegung über sich selbst hinaus realisieren will.

In diesem Zusammenhang kann der Wert, den das Für-sich setzt, nicht als eine positive Norm formuliert werden. Als das vom Für-sich Verfehlte, mithin als das, was seine Unzulänglichkeit aufheben würde, ist der Wert das An-sich des Für-sich und damit das, was seinen in der ursprünglichen Wahl ergriffenen Entwurf von sich vervollständigen würde. Nicht nur, dass das Sein der Werte dadurch auf eine subjektive Setzung zurückgeführt wird. Zugleich behauptet Sartre damit, dass das menschliche Wesen in jedem Augenblick, in dem es in Erscheinung tritt und sich in der Welt engagiert, Werte setzt. Auf diese Weise könnte die viel zitierte These Sartres, dass der Mensch, indem er sich wählt, zugleich alle anderen Menschen wählt, erklärt werden (vgl. ebd. 2005b, 151).

Ähnlich dem Wert taucht das Mögliche mit der Nichtung des An-sich im Für-sich in der menschlichen Wirklichkeit auf (vgl. Sartre, 2005a, 200 ff). Das Mögliche beschreibt einen Aspekt der ausgezeichneten Seinsweise des Für-sich, insofern es sich durch ein Seiendes bestimmen lässt, das sein kann oder auch nicht sein kann. Wie das Erscheinen des Werts, so führt auch die Entdeckung des Möglichen eine Beunruhigung des Für-sich herbei und lässt es im Abstand zu sich, in einer gewissen Distanz zu sich selbst, existieren.

Insofern wäre also das Für-sich eine Seinsweise, die sich selbst in dem permanenten Herausgehen über die Faktizität des Gegebenen als ein Sein begreift,

„das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist“ (Sartre, 2005a, 251).

Insofern es sich überdies und damit zusammenhängend von einem Möglichen her bestimmen lässt, existiert es selbst in der ständigen Antizipation eines Zukünftigen und einer Zukunft, die nicht als determinierte Grenze am Horizont seines Denkens erscheint, die ihm vielmehr als das ihm jeweils Vorausliegende begegnet. In diesem Sinne kann das Zukünftige niemals in die Gegenwart geholt – gewissermaßen eingeholt – werden. In der ständigen Transzendierung des Jetzt durch das Für-sich entschwindet die Zukunft vielmehr sofort in die Vergangenheit und wird

„die vergangene Zukunft eines gewissen Für-sich oder zweites Futur sein“ (ebd. 2005a).

Vor diesem Hintergrund deutet Sartre die drei zeitlichen Dimensionen von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft als Komponenten des Für-sich, die gleichzeitig mit der Nichtung des An-sich auftauchen.

Die Gegenwart des Für-sich zeichne sich, so Sartre, dadurch aus, dass es sich als anwesend in der Welt, bei den Dingen und anderen Menschen entdecke und so bezeuge, dass es in Koexistenz mit anderen und von ihm unterschiedenen Seienden lebe (vgl. ebd. 2005a, 239 ff). Während die Dinge an sich beziehungslos nebeneinander stehen und deshalb nicht über eine Gegenwart verfügen, existiert das Für-sich in Beziehung zu einer Welt, die nicht es ist. Anders formuliert erhält es sein sich Gegenwärtigsein und sein „in Gegenwart von anderen sein“ dadurch, dass es in eine Distanz zur Welt tritt oder – wie Sartre formuliert –

„in Form von Flucht beim Sein anwesend ist“ (ebd. 2005a, 243).

Die zweite der drei zeitlichen Dimensionen des Für-sich ist die Vergangenheit, die sich ihm, ausgehend von der Gegenwart, als das, was nicht mehr ist, erschließbar mache (ebd. 2005a, 217 ff). Als eine Seinsform, in der sich das Für-sich als An-sich in den Blick nimmt, zwingt sich die Vergangenheit im Nachhinein auf. Dabei ergibt sich das Auftauchen der Vergangenheit zwangsläufig aus der Seinsweise des Für-sich, das in einem permanenten Herausgehen über die Faktizität existiert und dabei die Vergangenheit als das von ihm Überholte und Transzendierte entdeckt. In diesem Zusammenhang macht sich das Für-sich ständig von seiner Vergangenheit los und befreit sich von ihr.

Die dritte der drei zeitlichen Komponenten des Für-sich ist die Zukunft, die sich dem Für-sich enthüllt als das,

„was das Für-sich noch nicht ist, insofern sich das Für-sich nicht thetisch für sich konstituiert als ein Noch-nicht in der Perspektive dieser Enthüllung ...“ (ebd. 2005a, 248).

Nicht nur entziehe sich das Zukünftige als das dem Für-sich jeweils Vorausliegende einem Einholen in der Gegenwart. Im Blick auf die Zukunft enthülle sich diese dem Für-sich als unbestimmt. Denn die bestimmte Zukunft, auf die hin sich das Für-sich entwerfe, lasse auch andere Möglichkeiten offen. In dieser Hinsicht sei das Für-sich von seiner Zukunft getrennt und frei in seinem Verhalten.

Als dasjenige Sein, das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist, als das Sein mithin, das in dem ständigen Herausgehen über das faktisch Gegebene sich auf eine Zukunft hin entwerfe, führe das Für-sich eine diasporische Existenz. Es existiere nur außerhalb seiner selbst und laufe deshalb Gefahr, sich in der Zerstreung zu verlieren und aufzulösen. Wie versucht das Für-sich dieser Gefahr zu entgehen? Sartres Antwort lautet: durch eine Reflexion auf sich, mit der sich das Für-sich, das nicht setzende Bewusstsein (von) sich war, zum Gegenstand seiner Anschauung und

Reflexion macht (vgl. ebd. 2005a, 293 ff). Zwar nennt Sartre diese Reflexion „unrein“, insofern sie zunächst dazu tendiert, das Für-sich, das sie selbst ist, wie ein An-sich zu betrachten und sich die Dichte eines Objekts zu verleihen. Indem der reflexive Bezug auf sich aber das „Für“ des „Sich“ in den Blick nimmt, wird die Reflexion des Für-andere-Seins als eine der wesentlichen Dimensionen des In-der-Welt-Seins und des In-einer-Situation-Seins deutlich. Denn nicht nur vertieft und verdoppelt die Reflexion das Für-sich und seine ihm eigentümliche Struktur, zugleich erscheint es sich selbst in einer gewissen Äußerlichkeit, die das Für-andere-Sein vorwegnimmt.

„Als Bemühung eines Für-sich, ein Für-sich zurückzugewinnen, das es nach dem Modus des Nichtseins ist, ist die Reflexion also ein intermediäres Nichtungsstadium zwischen der Existenz des Für-sich schlechthin und der Existenz für Andere als Akt der Wiedergewinnung eines Für-sich durch ein Für-sich, das es nicht ist nach dem Modus des Nicht-seins“ (ebd. 2005a, 295).

Dies ist sicherlich eine in ihrer Kürze ausgesprochen komplexe Einführung in die Grundgedanken Sartres' Philosophie. Welche Implikationen dies für die Heilpädagogik mit sich bringt, soll an späterer Stelle geklärt werden. Um noch einen wesentlichen Punkt vorab zu verdeutlichen, soll im Folgenden Sartres Auffassung des Individuums vertieft werden.

2.1. Die Erfahrung des personalen Blicks als existentielle Herausforderung im Verständnis Sartres

Das Für-andere-Sein nun, das bereits in der Reflexion des Für-sich auf sich angekündigt sei, in der ein in ihm auftauchendes Gefühl, eine Empfindung, wie eine Sache betrachtet werde, sei, so Sartres Ansicht, ein unabdingbares Faktum der menschlichen Existenz und könne als solches nicht aus der Struktur des Für-sich abgeleitet werden. Für Sartre ist der andere kein abstraktes Wesen, sondern die Vielheit konkreter Individuen, die dem Menschen tagtäglich begegnen.

Der Blick, den ein anderes Bewusstsein auf das eigene Bewusstsein lenkt, bewirke, dass sich das angeblickte Bewusstsein auf seinen ureigensten personalen Kern geworfen fühlt. Die Blicherfahrung wird bei Sartre zu einem Phänomen, das grundsätzlich die Beziehung zwischen dem anderen und der eigenen Person stiftet. Diese Ansicht, die im folgenden Zitat noch deutlicher wird, könnte, so die Annahme, die später aufgegriffen werden soll, interessante Implikationen für jede Art von therapeutischer Beziehung, so auch für die Heilpädagogik, bieten.

„Werde ich vom Anderen im Blick erfasst, erlebe und erfahre ich ihn nicht auf der Ebene des Erkennens, sondern im Blick trifft mich der Andere auf der Ebene des Seins. Solange der Andere mich nicht anblickt, bleibt er für mich Objekt, kontingentes Da-Sein. ... Der Andere, der mich nicht anblickt, ist für mich nur der Objekt-Andere. Ich degradiere ihn zum Objekt meiner Dingwelt. Ich kann mich über ihn erheben. Hier besteht keine existentielle Begegnung auf der Seins-Ebene des Subjekts. Doch das ändert sich, sobald der Andere mich anblickt. Die Blicherfahrung entdeckt mir nämlich den Subjekt-Anderen“ (Lohner nach Sartre, 1997, 172 f).

Im Unterschied zu philosophischen Traditionen, die nach einem allen Menschen gemeinsamen Wesen fragen und die Pluralität in der Einheit auflösen, besteht Sartre auf dem Faktum der Fremdexistenz, der Andersartigkeit anderer, und stellt die Frage, welche Wirkung die Begegnung mit anderen auf das individuelle Selbst hat. In diesem Zusammenhang kritisiert er auch einen psychologischen Realismus, der die Existenz anderer als gegeben hinnehme und nicht problematisiere. Die Frage lautet nicht – so Sartre – was der andere sei, sondern, was es für das Menschenwesen bedeute, dass es nicht nur für sich, sondern für andere existiere? Welche Konsequenzen zeitigt das Auftauchen des anderen für mich als Für-sich und Cogito? (Sartre, 2005a, 457 ff).

Sartre selbst erläutert die Wirkungen, die das Auftauchen des anderen auf das Für-sich ausübe, indem er sich in die Situation eines Voyeurs hineinversetzt, der durch ein Schlüsselloch späht und an der Tür lauscht (vgl. ebd. 2005a, 467 ff): Sich unbeobachtet und allein wädhend, ist er zunächst reines Für-sich ohne setzendes Bewusstsein von sich und seiner Neugier. Er geht ganz in der Beobachtung des Schauspiels auf. Die Gebanntheit und das Hingegebensein an die Situation löst sich erst auf, als der Voyeur Schritte vernimmt. In diesem Moment wendet er den Blick von der Welt ab, reflektiert auf sich als Ich und schämt sich. Was Sartre an dieser Episode interessiert, sind nicht die Wirkungen, die das Auftauchen eines realen anderen für den Voyeur haben könnte, sondern die Veränderungen, die das Vernehmen der Schritte in ihm herbeiführt. War er bis dahin nicht setzendes Bewusstsein von sich, so erfasst er sich selbst jetzt als ein Ich und seine Neugier als Neugier. Dabei ist der Voyeur nicht in der Situation desjenigen, der sein Erblicktwerden erkennt, sondern zunächst in der desjenigen, der es erlebt und sich selbst wie vom anderen gesehen erfasst (vgl. ebd. 2005a, 471). In diesem Zusammenhang kann Sartre sagen, dass die Scham oder in anderen Kontexten der Stolz Anerkenntnis dessen ist,

„dass ich bin, wie Andere mich sehen“ (ebd. 2005a, 401).

Nicht nur, dass das Für-sich in der Begegnung mit dem anderen sich selbst wie vom anderen aus gesehen begreift. Unter dem Blick des anderen entdeckt es zugleich, dass es eine Außenseite hat, die sich seiner vollständigen Erkenntnis entzieht. Denn auch, wenn es unter dem Blick des anderen sich als erblickt erfährt: Was der andere sieht, bleibt ihm verschlossen. Das Bewusstsein kann nicht den Standpunkt des anderen einnehmen.

Das besonders in der Scham spürbar werdende Gefühl, dem fremden Blick ausgeliefert zu sein, die in der Begegnung mit dem anderen sich vollziehende Entdeckung, dass es seine Seite von mir gibt, die sich meiner vollständigen Erfassung und Kontrolle entzieht: All dies lässt den anderen zunächst als einen Faktor erscheinen, der meine Freiheit begrenzt, wenn nicht sogar vernichtet und mich einer vollständigen Objektivierung unterwirft. Tatsächlich aber bildet die Begegnung mit dem anderen die Grundlage für das reflexive Bewusstsein der Freiheit. Denn in dem Moment, in dem das Für-sich sich als vom anderen erblickt entdeckt und das andere als Nicht-Ich anerkennt, setzt es sich als dieses Objekt seiend und nicht seiend, entzieht sich ihm und überwindet es in Richtung auf das Ich selbst. Dadurch

„anerkenne und bestätige ich nicht nur den Andern, sondern die Existenz meines Ich-Für-Andere; ich kann ja nicht der Andere nicht sein, wenn ich nicht mein Objekt -sein für den Andern übernehme. Das Verschwinden des entfremdeten Ich zöge das Verschwinden des Andern durch Zusammenbruch des Ich-selbst nach sich. Ich entgehe dem Andern, indem ich ihm mein entfremdetes Ich in den Händen lasse. Aber da ich mich als Losreißen vom Andern wähle, übernehme ich dieses entfremdete Ich als meines und erkenne es als meines an“ (ebd. 2005a, 510).

In der gleichzeitigen Anerkennung des entfremdeten Ich, zu dem es unter dem Blick kommt, und dem sich Losreißen von diesem erhält das Für-sich seine Freiheit zurück – und bleibt doch auf den anderen bezogen. Als Subjekt gewinnt es Distanz zu seinen Objektivierungen und gewinnt Spielräume für neue und andere Entwürfe.

Der „Das Sein und das Nichts“ beschließende Entwurf einer „existentiellen Psychoanalyse“ versucht die Ergebnisse der ontologischen Untersuchung für die psychotherapeutische Praxis fruchtbar zu machen (vgl. ebd. 2005a, 956). Sartre definiert das Für-sich hier als „Seinsbegierde“. Seine phänomenologische Analyse hatte ja das zugleich mit der Nichtung des An-sich sich bemerkbar machende Seinsverfehlen als konstitutiv für das Für-sich herausgearbeitet. Weil es

„das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist“ (Sartre, 2005a, 251)

sei das Für-sich durch einen Mangel gekennzeichnet, den es durch all seine Projekte und Entwürfe hindurch aufzuheben suche. Gleichgültig, ob er sich als Kellner, als

Geliebte oder Liebender entwerfe, ob er als Schauspieler auf der Bühne stehe oder an einem Buch arbeite: Der Mensch verlange in der Verfolgung konkreter Ziele – insofern er Für-sich oder nicht setzendes Bewusstsein (von) sich sei –, „an-und-für sich“ zu werden und in Koinzidenz mit sich zu sein.

„So ist menschliche Realität Begierde nach An-sich“ (ebd. 2005a, 970).

Die Seinsbegierde sei kein abstraktes Schema, das ein der Existenzanalyse verpflichteter Psychoanalytiker hinter oder jenseits der Person zu entdecken hätte, sondern sie enthülle und offenbare sich in jedem Augenblick, in dem ein Individuum in Erscheinung trete:

„Übrigens ist es nicht so, dass die Seinsbegierde zunächst wäre und sich dann durch die Begierden a posteriori ausdrücken ließe; sondern es gibt nichts außerhalb des symbolischen Ausdrucks, den sie in den konkreten Begierden findet. Es gibt nicht zunächst eine Seinsbegierde, dann tausend einzelne Gefühle, sondern die Seinsbegierde existiert und manifestiert sich nur in der Eifersucht im Geiz, in der Liebe zur Kunst, in der Feigheit, im Mut, in den tausend kontingenten empirischen Ausdrucksweisen, die machen, daß die menschliche Realität uns immer nur als durch einen bestimmten Menschen, durch eine einzelne Person manifestiert erscheint“ (ebd. 2005a, 970).

Die in diesen Bemerkungen zum Ausdruck kommende Anerkennung dessen, dass die menschliche Realität sich nur in Individuen und Personen äußere, unterscheidet Sartre zufolge die existentielle Psychoanalyse von der von ihm so genannten empirischen Psychoanalyse im Gefolge Freuds. Während diese individuelles Verhalten anhand des Leitfadens der Theorie eines unbewussten Ödipuskomplexes und seiner traumatischen Wirkungen beurteile und dadurch die individuelle Ganzheit der Person in ein Bündel libidinöser Energien auflöse, könne die existentielle Psychoanalyse die ursprüngliche Wahl, die den individuellen Verhaltensweisen zugrunde liegt, aufdecken. Zwar trage auch die Psychoanalyse im Anschluss an Freud dem Umstand, dass das Individuum sich in einer spezifischen Situation befinde, Rechnung, zwar betrachten beide die menschliche Individualität als

„fortwährende Vergeschichtlichung und versuchen nicht so sehr statische und konstante Gegebenheiten zu entdecken, als den Sinn, die Orientierung und die Metamorphosen dieser Geschichte aufzudecken“ (ebd. 2005a, 977).

Nichtsdestotrotz verliert gemäß Sartres Ansatz, so die fundamentale Kritik, die freudianische Psychoanalyse dadurch, dass sie die individuellen Artikulationen auf unbewusste Triebe zurückführt, die individuelle Ganzheit der Person aus dem Blick. Dies bedeutet: Statt ihn als personale Ganzheit zu begreifen, betrachtet sie den Menschen als Ansammlung psychischer Gegebenheiten. Eine existentielle Psychoanalyse hingegen kann, so der Anspruch, die Symbolisierungsleistungen als

Ausdruck einer ursprünglichen Wahl und einer freien Entscheidung deuten. Nicht nur, dass sie in den Zeugnissen, die der Analytierte von sich gibt, einen Sinn entdecken kann, der sich aus der individuellen Geschichte ergibt. Darüber hinaus kann die Anerkennung dessen, dass Leiden und Nöte des Menschen einer ursprünglichen Wahl entspringen, eine Revision der Wahl und des eigenen Entwurfs von sich selbst herbeiführen. Dieser Zugang würde demnach erlauben, das, was vielleicht als schicksalhafter Zwang erfahren wurde, in einem neuen Licht zu sehen und sich so von den Zwängen zu befreien. Diese Möglichkeit ist der Kern dessen, was Sartres Philosophie für die Psychoanalyse und letztlich auch für Heilpädagogik bieten könnte.

Bevor ein anderer Philosoph, Albert Camus, ins Zentrum der Betrachtung rückt, folgt eine kurze Zusammenfassung der für den hier vorliegenden Kontext wesentlichen Gedanken Sartres.

2.2. Zusammenfassung der Kerngedanken

Sartre unterscheidet zwei Seinsdimensionen, das An-sich (objektive Welt, Faktizität, Sein der Dinge, die gegeben sind) und das Für-sich, das Sein des Subjekts des Bewusstseins, das durch Selbstreflexivität gekennzeichnet ist. Im Unterschied zu den Dingen, der objektiven Welt, ist der Mensch nie bloß das, als was gegeben ist, sondern entwirft sich als das, was er noch nicht ist. Er empfindet demzufolge einen „Mangel an Sein“, vollzieht aber andererseits dieses Nichts des Gegebenen, indem er die Wirklichkeit auf seine Möglichkeiten hin überschreitet. In seinem Werk „Das Sein und das Nichts“ entwickelt Sartre zunächst die Unterscheidung zwischen der Perspektive des Subjekts und der Perspektive des anderen, der seinen Blick auf das Subjekt lenkt, und grenzt dann noch jene Perspektive ab, die das Subjekt über einen objektiven Vermittler auf sich richtet. Die erste Perspektive ist die des subjektiven Bewusstseins. Es nimmt sich wahr als Handelndes. Die Objektivierung hingegen kann beispielsweise über ein Röntgengerät erfolgen, indem das Subjekt sein knöchernes Kniegelenk sieht. Hier wird das Subjekt nicht als Person gesehen. Die objektive, verdinglichte Sichtweise ist nach Sartre eine fundamental anders geordnete Seinswahrnehmung, so empfindet sich z. B. während eines Fußballspiels das Subjekt nicht als Knochen habend (Sartre 2005a, 367 f.). Sartre fügt nun dem An-sich und dem Für-sich noch ein drittes hinzu, nämlich das Für-sich-für-andere-Sein hinzu, das einen wichtigen Stellenwert einnimmt. Die Struktur des Für-andere-

Seins enthüllt Sartre an einer Analyse des Blicks. Erblickt-Sein bedeutet, dass das Sein des Einzelnen schon durch die Gegenwart von anderen konstituiert ist. Im Erblickt-Werden durch den anderen erstarrt er jedoch zum Objekt; er ist dem Urteil des anderen ausgeliefert. Um sich selbst zu kennen, bedarf es den anderen. Das darin liegende Ausgeliefert-Sein an den anderen wird überwunden, wenn der Einzelne sich bewusst auf seine Möglichkeiten hin entwirft. Er erfährt sein Selbstsein, indem er wahrnimmt, dass er nicht der andere ist.

Für Sartre spielt nur diese fundamentale Freiheit, die den Handlungsakt bestimmt, die wesentliche Rolle. Das Sein des Subjekts sind nur seine Akte. Das, was der Mensch ist (Vergangenheit, Erinnerungen, Körper etc.), muss er übernehmen. Indem er es übernimmt, wird das, was er ist, etwas anderes und ist auf Zukunft ausgerichtet. So besteht eine reziproke Polarität von objektiven Determinanten (Körperlichkeit, Vergangenheit, soziokulturelle Realität, etc.) und der menschlichen Freiheit. Die Existenz geht der Essenz voraus – dies bedeutet bei Sartre: Der Mensch muss sich qua anthropologischer Freiheit sein eigenes Wesen erst schaffen. Indem er darin leidet und kämpft, definiert er sich selbst nach und nach.

Aufgrund der radikalen Freiheit kann sich der Mensch nach Sartre nie aus der Verantwortung für sein Handeln ziehen. Seine Handlung auf eine reine Kausalität zurückzuführen hieße, unauthentisch zu sein.

Sartres Ansatz eröffnet heilpädagogischem Denken die Chance, sich dogmatischen Ansätzen zu entziehen. Vor dem Hintergrund der Wahlfreiheit und der Vorstellung, sich in die Zukunft eigenverantwortlich entwerfen zu können, werden Behinderung, Krankheit nicht zu unheilvollen Schicksalen, sondern zu Entwurfsmöglichkeiten, die im gemeinsamen Dialog gestaltet werden können. Gleichzeitig kann der o.g. Ansatz die Haltung des Heilpädagogen in Frage stellen und fordert Authentizität und Mut, sich zu zeigen und nicht als reiner Rollenträger unauthentisch zu fungieren.

Die Wahlfreiheit des Menschen fordert daher einen wahrhaftig offenen Zugang der Heilpädagogik zu der ihr anvertrauten Person und kann diese nicht a priori auf ein erklärtes Ziel formen, sondern ist aufgerufen, personale Potentiale und Entwürfe des anderen zu erhellen.

Ein weiterer Philosoph, der wertvolle Hinweise auf ein Menschenbild und eine Auffassung vom Sein liefern könnte, die wiederum die Heilpädagogik bereichern könnten, ist Albert Camus. Während Sartre die Radikalisierung der Wahl und steten

Verantwortung des Menschen qua anthropologischer Freiheit der Negation beleuchtet, fragt Camus nach dem Sinn der dahinter liegenden Absurdität. Wie Camus' Überlegungen für die Heilpädagogik fruchtbar gemacht werden könnten, wird an späterer Stelle thematisiert. Im Folgenden zunächst eine kurze Einführung in die wesentlichen Gedanken des Philosophen über Absurdität, Sinn und Sinnlosigkeit. Hintergrund der Ausführungen ist die für die Heilpädagogik immens wichtige Überlegung, wie ein als „sinnlos“ oder „absurd“ empfundenenes Leben als wertvoll gedeutet werden kann.

3. CAMUS' Philosophie des Absurden

Der Fokus von Camus' Überlegungen liegt auf der Suche nach dem Wert, der einer wertlosen, absurden Welt gegeben sein kann. Für ihn ist Sinn nur in der Auflehnung, der Revolte, gegeben. Das Leben sei umso mehr wert und müsse umso intensiver gelebt werden, je weniger es einen Sinn zu haben scheine.

Im diesem Kapitel werden die wichtigsten Thesen aus Camus' „Der Mythos des Sisyphos“ dargelegt, da im weiteren Verlauf die innere Veränderung des Sisyphos von Kobi in seiner näheren Bestimmung des Begriffes der Subjektivität

„als Möglichkeit, jene bei Camus beschriebene „Drehung des Sisyphos' zu vollziehen, anders zu sein ...“ (Kobi, 2004, 61),

aufgenommen wird. Dabei werde ich in zwei Schritten vorgehen: Zunächst werde ich Camus' Begriff des Absurden näher erläutern und in einem weiteren Schritt zur Illustrierung auf den Sisyphos-Mythos und Camus' Auslegung desselben eingehen.

3.1. Die absurde Freiheit

Camus geht in seiner Schrift „Der Mythos des Sisyphos“ vom Problem des Suizids und der Frage aus, ob es sich „lohnt zu leben“ (Camus, 2000, 11) oder nicht. Hinter jener Frage erscheint die Suche nach dem Sinn des Lebens. Der Entschluss, sich zu töten, ist laut Camus das Eingeständnis, ein nicht lebenswertes Leben zu führen.

Der Mensch scheint zunächst über zwei Möglichkeiten zu verfügen, der Absurdität des Lebens zu entgehen, nämlich entweder durch Selbsttötung oder durch Hoffnung. Um festzustellen, ob diese beiden Möglichkeiten ihre Berechtigung haben, beachtet Camus das Absurde genauer.

Subjektiv sei es dem Menschen, als Gefangener seiner selbst, nicht möglich, Gewissheiten über sich selbst als auch über die Welt, in der lebt, sicher zu gewinnen. Jedoch sei die Welt allein nicht absurd.

„Absurd aber ist der Zusammenstoß des Irrationalen mit dem heftigen Verlangen nach Klarheit, das im tiefsten Innern des Menschen laut wird. Das Absurde hängt ebenso sehr vom Menschen ab wie von der Welt“ (Camus, 2000, 33).

Das Absurde entstehe aus diesem Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem vernunftlosen Schweigen der Welt. Das Wesen des Absurden sei also als eine „Entzweiung“ (ebd. 2000, 44) zu verstehen und entstehe aus der Gegenüberstellung zweier Elemente und ihrer Differenz. Daraus ergibt sich folgende Schlussfolgerung: Sowohl die Welt als auch der Mensch, der dieser Welt gegenübersteht, sind unabdingbar für die Präsenz des Absurden. Tötet sich der Mensch, geht das Absurde mit ihm zugrunde. Falls aber das Absurde das einzige ist, welches als wahr betrachtet wird, verbietet sich im selben Moment der Suizid. Denn:

„Wenn ich ein Problem lösen will, dann darf ich durch diese Lösung zumindest nicht einen Bestandteil dieses Problems verschwinden lassen ... (ebd. 2000, 45).

Das Absurde muss also festgehalten werden, und man darf sich weder der Hoffnung hingeben, das Absurde irgendwann zu überwinden, noch darf man sich damit abfinden. Angesichts des Absurden müsse ein täglicher Kampf ausgefochten werden, im Wissen, dass dieser nicht gewonnen werden kann.

Eine Erfahrung, ein Schicksal leben heißt demnach,

„es ganz und gar auf sich zu nehmen. Man wird aber dieses Schicksal, von dem man weiss, dass es absurd ist, nicht leben, wenn man nicht alles tut, um vor sich selbst das vom Bewusstsein zutage geförderte Absurde aufrechtzuerhalten“ (ebd. 2000, 71).

„Auflehnung“ (ebd. 2000, 73) ist das, was Camus fordert. Aus dieser Haltung erwachse eine neue Handlungsfreiheit, denn bisher hätten die Ziele, die sich der Mensch gesteckt hat, dessen Handlungen bestimmt.

„Im selben Maße, wie er sich ein Ziel seines Lebens vorstellte, passte er sich den Forderungen eines zu erreichenden Zieles an und wurde Sklave seiner Freiheit“ (ebd. 2000, 77).

Das Erkennen des Absurden erschüttere den Glauben an das ewige Leben, es bleibe nur der Tod als einzige „Realität“ (ebd. 2000, 76). Diese Erkenntnis werde nun gerade zum Ursprung der Freiheit. Camus illustriert seine Idee am Beispiel des griechischen Sisyphos-Mythos, der wohl bekannteste Mythos der griechischen Sagenwelt und regelrecht Sinnbild für die Absurdität des Daseins.

Im Kern des Sisyphos-Mythos geht es um die Bestrafung Sisyphos' durch die griechischen Götter. Sisyphos respektiert diese nach deren Ansicht zu wenig und wird dazu verurteilt, immer wiederkehrend einen Felsblock den Berghang hinaufzurollen. Ist Sisyphos auf dem Gipfel angelangt, rollt der Stein wieder herunter. Erneut muss Sisyphos hinabsteigen und sein Werk von vorne beginnen, bis in alle Ewigkeit. In der Absurdität der Situation ist Sisyphos dazu verurteilt, eine Aufgabe zu erfüllen, die unerfüllbar ist. Obwohl Sisyphos weiß, dass seine Aufgabe nicht zu bewältigen ist, fängt er unermüdlich von vorne an. Camus bemerkt hierzu lakonisch:

„Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen“ (ebd. 160).

Sisyphos' Geschichte sei zwar durchaus tragisch, weil er sich seines Schicksals bewusst sei, doch dieses Bewusstsein sei auch die Quelle seines Triumphes.

„Die Klarsichtigkeit, die Ursache seiner Qual sein sollte, vollendet zugleich seinen Sieg. Es gibt kein Schicksal, das durch die Verachtung nicht überwunden werden kann“ (ebd. 2000, 158).

Oder in ähnlichem Sinne:

„Aber die erdrückenden Wahrheiten verlieren an Gewicht, sobald sie erkannt werden“ (ebd. 2000, 158).

Es gibt nach Camus keinen Ausweg, dem Absurden zu entgehen; die Entdeckung des Absurden könne sogar die Ursache für das Glück des Menschen sein, was die Freude des Sisyphos emporhebt:

„Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache“ (ebd. 2000, 159).

Dies ist eine fundamentale Einsicht, mit dem sowohl ein Menschenbild als auch eine Auffassung vom individuellen Leben („Schicksal“) einhergehen, die in jeglicher therapeutischer Praxis von großer Wirkung sein könnten. Hierzu später mehr.

3.2. Essenz

In „Der Mythos des Sisyphos“ ist das Heil, das der Mensch durch das Absurde erlangt, die Wiederherstellung der Handlungsfreiheit. Der Mensch muss nach Camus in der Lage sein, diese schwere Last der Sinnlosigkeit zu ertragen – täglich, so wie Sisyphos dauerhaft den Stein vor sich her wälzt. Der Mensch muss sinnbildlich das Gewicht seines Lebens, d. h. seine Verantwortung, selbst tragen.

Camus fasst die Freiheit und das Glück des Sisyphos in den oben schon zitierten kurzen Sätzen zusammen:

„Darin besteht die ganze verschwiegene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache“ (ebd. 2000, 159).

Entscheidend scheint bei Camus hier das Possessivpronomen, denn dies symbolisiert die ureigenste Entscheidung des Helden Sisyphos. *Sein* Fels ist *seine* Sache. Was zuvor i. S. der von den Göttern verhängten Strafe als ein unerträglicher, den Menschen entwürdigender Zwang erschien, macht Sisyphos nun zu seiner persönlichen Angelegenheit. Er akzeptiert den Stein, nicht weil er sich mit einem völlig reduzierten Sinnanspruch zufrieden gibt, sondern um, gerade im Gegenteil, seinen Anspruch auf eine eigene Identität zu demonstrieren. Sisyphos bejaht nach Camus' Deutung trotz aller Sinnwidrigkeit das Leben und bejaht damit auch die niemals zu verwirkende Menschenwürde. Diese Bejahung seiner selbst als eines Wesens, das seine Ziele frei zu bestimmen verlangt, drückt sich darin aus, dass Sisyphos das Auf und Ab seiner Tätigkeit nicht mehr als zwei disparate Momente einer fruchtlosen Bemühung versteht, sondern Aufstieg und Abstieg zu einer in sich geschlossenen Kreisbewegung integriert. Er erwartet nicht mehr, dass der Stein eines Tages doch einmal oben liegen bleibt und die Mühsal ein Ende hat. Solange er diese Erwartung in sich trägt, empfindet er das Herabrollen des Steins als ein Unglück. Erst wenn er das Herabrollen des Steins als ein Faktum annimmt, an dem er nichts ändern kann, gewinnt der Stein für sein Leben eine neue Bedeutung – und deshalb müssen wir uns laut Camus' Ansicht Sisyphos als glücklich vorstellen.

Sisyphos hat nach dieser Deutung dem Absurden zum Trotz seine Identität gefunden. Sein Ja zu seiner Situation ist nicht als Ausdruck der Resignation zu interpretieren, so als hätte er sich in sein Schicksal ergeben. Sisyphos, so wie Camus ihn versteht, hat im Gegenteil seine aussichtslose Lage erkannt. Er hat den schwachen Punkt entdeckt, an dem er das Absurde zwar nicht ändern, wohl aber seinen Herrschaftsbereich bestimmen kann. Der einzige Bereich, auf den sich die Herrschaft des Absurden nicht erstreckt, ist das lebendige menschliche Bewusstsein, weil es sich ausschließlich darin erzeugt.

Sisyphos begreift, dass er die Bedingungen des Daseins nicht ändern kann und er in diesem Punkt unfrei ist. Nach Camus ist Sisyphos nicht frei von den Bedingungen, die ihm von außen gesetzt werden, aber dennoch frei in der Entscheidung, sich zu dieser Situation so oder so zu verhalten. Die Frage ergibt sich, ob Sisyphos sich ein anderes, ein in dieser Situation selbstbestimmtes Ziel setzen kann, das seinem

Streben nach Sinn in dieser absurden Situation gerecht wird. Dazu muss er zunächst die Götter aus seinem Kosmos verbannen.

Auf den ersten Blick drängt sich die Frage auf: Verfällt Sisyphos nun nicht einfach einer Illusion von Freiheit, um das Unerträgliche auf ein tolerables Maß zu reduzieren? Sein Ziel ist im weiteren Verlauf nicht mehr der Gipfel, sondern das Gehen des Weges. Das Ziel steht nicht am Ende des Steinwälzens, sondern der Weg wird für ihn zum selbstbestimmten Ziel.

Camus meint hierzu: Es sei *sein* Weg, den er gehe, auch wenn dieser sich, objektiv betrachtet, nicht von jenem Weg unterscheide, den ihm die Götter auferlegt haben (ebd. 2000, 159). Im Bewusstsein seiner erkämpften Freiheit sei es ihm gelungen, die unfreien Bedingtheiten seines Lebens, die ihm von außen gesetzt wurden, in den eigenen Lebensentwurf zu integrieren. Darin bestehe die verborgene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehöre ihm.

Dies sei der Punkt, an dem das Absurde dem Ja des Menschen kein Nein entgegenzusetzen könne. Wenn Sisyphos „Ja“ sage, setzt er sein Leben als einen unbedingten und unzerstörbaren Wert, und in genau diesem Augenblick des Aktes der Setzung, der zugleich ein autonomer Akt der Selbstbestimmung ist, dokumentiert sich seine Freiheit. Diese eine Stelle, an der er den Herrschaftskreis des Absurden durchbrochen hat, ist der Ort seiner Freiheit: Dort bestimmt sein Ja, sein Geltungsanspruch, seine Forderung nach Sinn für sein Leben. Sisyphos lebt weiter, er begehrt, trotz der höchst sinnlosen Handlung des unentwegten Hinaufwälzens des Steins, keinen Selbstmord, sondern trotz seinem Leben einen Sinn ab.

Camus' Philosophie, dies illustriert die Deutung des Sisyphos-Mythos sehr gut, gründet in der Erfahrung einer absurden, sinnentleerten Welt, in der weder der Selbstmord noch ein Ausweichen in ideologische oder metaphysische Bindungen (z. B. den Glauben an Gott) eine Überwindung der existentiellen Situation des Menschen bedeutet. Aus der Spannung zwischen der Absurdität des Lebens und dem Verlangen, dem Grundbedürfnis nach Sinnerfüllung entwickelt sich bei Camus die Revolte. Die Kardinalfrage Camus' lautet, wie man sich verhalten soll, wenn alles absurd ist. Seine Antwort liegt im heroischen Nihilismus, einem heroischen Trotz, dem Standhalten gegen das Absurde mit dem Ziel, für eine bessere Welt zu kämpfen. Mit der Erkenntnis der eigenen absurden Situation werde der Mensch sich seiner Freiheit bewusst. Dadurch, dass der Mensch seinem eigenen Gewissen und nicht blind vorab gesellschaftlichen Konventionen folge, sei er an seine personale

Verantwortung gebunden. Suizid lehnt Camus kategorisch ab, da dies ein Davonstehlen aus jener Verantwortung sei:

„Der Selbstmord ist ein Verkennen“ (Camus, 2000, 74).

Das Leben an sich sei schon ein Werturteil, das jedoch der steten Bestätigung und des Respekts bedürfe. Selbstmord verbiete sich, weil die Destruktion des Lebens den endgültigen Sieg des Absurden zur Folge haben würde (ebd. 2000, 73). Jede Art von Tötung bedeute demzufolge den Verzicht auf Sinn und Menschlichkeit.

Die Pointe der Analogie bei Sisyphos scheint darin zu liegen, dass an einem unbedingten Sinnanspruch festgehalten wird, der nach Camus unbestreitbar scheint.

Auf eine separate Betrachtung von Camus' Ansatz im Hinblick auf die Heilpädagogik soll an dieser Stelle verzichtet werden, um im Folgenden gleich den Gesamtzusammenhang schaffen und Sartre miteinbeziehen zu können.

4. Existenzphilosophie und Heilpädagogik: Der Mensch in seiner Gefährdetheit

Der Verbindung der Ansätze bei Sartre und Camus liegt die Radikalität der Anerkennung des anderen, das Bewusstsein seiner Wahlfreiheit und Anerkennung dass der Mensch sein Leben subjektiv sinnvoll gestalten kann, gleichgültig aller möglich erscheinenden Absurdität zugrunde. Jene überzeugte Anerkennung des anderen in seiner Wahlfreiheit kann zur kognitiven Erweiterung der notwendigen Empathiefähigkeit führen, die insbesondere bei Menschen mit schizophrenem Erleben bzw. aller Formen von sog. Verhaltensauffälligkeiten unabdingbar ist.

Die Existenzphilosophien Sartres und Camus nehmen die Subjektivität des Menschen in ihrer individuellen Einzigkeit in den Blick und suchen die Spezifität menschlichen In-der-Welt-Seins zu erhellen. Sie wenden sich der konkreten menschlichen Existenz zu und entdecken dabei eine im Getriebe des Alltagslebens vielfach verleugnete Freiheit als die dem Menschen eigentümliche Seinsweise. Diese ursprüngliche Freiheit äußert sich in einer Vielzahl von Einstellungen wie der Sorge um sich oder der Wahl bzw. dem Entwurf seiner selbst. Sie erscheint in der Zukunftsorientierung des Menschen, in seinen Plänen und Hoffnungen, in seinen Ängsten und Erwartungen und wird in diesem Zusammenhang besonders in Entscheidungssituationen oder in Momenten, in denen es um Sein oder Nicht-Sein geht, manifest. Als das Merkmal des Menschen, das dessen durchgängige

Bestimmung durch ein abstraktes und a priori festgelegtes Wesen verunmöglicht, ist die Freiheit zugleich für den Wagnischarakter des Lebens verantwortlich – ist menschliches Leben als ein Entwerfen in Richtung auf ein Mögliches bzw. noch nicht Realisiertes doch dauerhaft mit dem Risiko des Scheiterns verbunden.

Das Bewusstsein dieser Freiheit im Menschen wachzurufen und den Wagnischarakter des Lebens anzuerkennen, ist das Anliegen der Existenzphilosophie, wie sie von Sartre und Camus formuliert wird. Trotz divergierender Ausgangspunkte eint die hier vorgestellten existenzphilosophischen Denker die Annahme, dass im Bruch mit dem Alltagsleben, im Herausgerissenwerden aus dem „Man“ uneigentlicher Existenz, der Einzelne auf sich selbst zurückverwiesen wird und zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangt.

Die Absage an alle Versuche, ein abstraktes Menschenbild zu entwerfen, und die dadurch provozierte Inblicknahme der Offenheit menschlicher Existenz für alle möglichen Selbstentwürfe kann auch für heilpädagogische Fragestellungen fruchtbar gemacht werden; muss aus dieser Perspektive die Klassifizierung von Menschen mit Verhaltensauffälligkeiten als „geistig behindert“ doch äußerst fragwürdig erscheinen. Stattdessen können Denkhorizonte, die Sartre und Camus einbeziehen, dazu beitragen, ein Verständnis sog. geistiger Behinderung zu entwickeln, das sie als individuelle Form der Lebensgestaltung und -bewältigung begreift.

Bereits Georg Theunissen hat in dem Artikel „Geistige Behinderung“ im Wörterbuch der Heilpädagogik auf die Fragwürdigkeit des Begriffs hingewiesen und im Anschluss an Speck dazu aufgefordert,

„geistige Behinderung zunächst einmal als normale Variante menschlicher Daseinsform zu sehen“ (vgl. Theunissen, in: Bundschuh, 1999, 98).

Nicht nur werde das Adjektiv „geistig“ vielfach mit Intelligenz und kognitiven Fähigkeiten gleichgesetzt und dadurch gerieten die dem Geistigen impliziten emotionalen und kreativen Potentiale aus dem Blick (vgl. ebd. 1999, 98). Der Ausdruck „Behinderung“ selbst wirke stigmatisierend und leiste einer Ausschließungs- und Ausgrenzungspraxis Vorschub, durch die der Stigmatisierte ins „gesellschaftliche Ghetto“ gedrängt werde (vgl. ebd. 1999, 97). Statt bei Verhaltensauffälligkeiten von „Lerndefiziten“ und „fehlender Anpassungsbereitschaft“ zu sprechen, sollten – so Theunissen – die Kompetenzen, positiven Fähigkeiten und Potentiale von Menschen, die als „geistig behindert“ bezeichnet werden, hervorgehoben werden. Dies eröffne nicht nur die Möglichkeit, den

„individuellen Unterstützungsbedarf“ zu ermitteln, sondern fördere auch die Bereitschaft, das Etikett „geistige Behinderung“ in einem neuen Licht zu sehen. Dieses beschreibe nämlich nicht eine individuelle Eigenschaft, sondern müsse als gesellschaftliches Konstrukt begriffen werden – als eine soziale Konstruktion, die auf der Unterscheidung zwischen normgerechtem und nicht normgerechtem Verhalten basiert (vgl. Theunissen, in: Bundschuh, 1999, 99).

Existenzphilosophische Ansätze nach Sartre und Camus fördern die Sensibilität für jene Ausgrenzungen, zu denen ein Denken, das Individuen am Maßstab vorab definierter Normen beurteilt und klassifiziert, führt, auch wenn es Kritikern auf den ersten Blick so erscheinen mag, als könne das Ich im Rahmen existenzphilosophischen Denkens nur im Zuge eines Rückzugs aus der Welt zu sich gelangen. Gerade das vorab präsentierte Beispiel des Sisyphos zeigt, dass eben das Bleiben in der Welt und das bewusste Schaffen eines Bereichs der Sinnstiftung für das Ich als Lösung betrachtet wird.

Wie Sartres Analyse des Blicks des anderen, aber auch die Bedeutung, die Otto Friedrich Bollnow der existentiellen Begegnung beimisst, zeigen, ist auch für existenzphilosophische Denker (hier ist auch Luijpen zu nennen) das Ergreifen des Selbst als Selbst nur durch die Begegnung mit dem realen anderen möglich. Der Körper des anderen ist nicht mehr nur *res extensa*, die eine andere Subjektivität verbirgt, sondern das Medium, durch das mir der andere zugänglich wird. Während cartesianische Philosophien den anderen als – wie Luijpen formuliert – „in einer Maschine verschollenes Subjekt“ (Luijpen, in: Lohner, 1971, 195) auffassen, erscheint er, der andere, für existenzphilosophische Denker durch seine Leiblichkeit, seinen Blick und seine ganze Körpersprache zugänglich. Nach Luijpen ist die andere Person, auf die ich schaue, nicht irgendein Körper, eine Maschine, die ich sachlich objektiv beschreiben kann, sondern ein menschlicher Leib.

„Es ist der andere ‚in seiner Person‘ den ich vor Angst zittern sehe, den ich seufzen höre in seinen Sorgen. Ich fühle die Herzlichkeit in seinem Händedruck, in der milden Sanftheit seiner Stimme, im Wohlwollen seines Blicks. Auch wer mich hasst, mich verachtet oder mir misstraut, wem ich gleichgültig bin, wer sich bei mir langweilt, wer mich tröstet, verführen oder tadeln, überzeugen oder amüsieren will, ist mir in eigener Person gegenwärtig...“ (ebd. 1971,195).

„Wenn sich menschliche Augen ansehen, begegnen sich Menschen. Ihr Zusammensein ist nicht das ‚Zusammensein‘ von Linsen, also von Dingen“ (ebd. 1971, 197).

Die Anerkennung des anderen als Person, deren Subjektivität mir durch ihre Mimik, Gestik oder Sprechweise zugänglich ist, ist auch Voraussetzung für den Erfolg jeder heilpädagogischen Beziehung. Besonders Kobi hat im heilpädagogischen Kontext häufig auf die Notwendigkeit der Anerkennung des anderen als Subjekt, das sich

durch seine ganze Leiblichkeit hindurch mitteilt, hingewiesen (vgl. Kobi, 2004, 55 ff).

4.1. Kritische Würdigung der Existenzphilosophie

In ausdrücklicher Ablehnung philosophischer Systeme, für die – wie Kierkegaard in Hinblick auf die Philosophie Hegels formuliert – „die Individuen in die Menschheit schrumpfen“ (zit. n. Seibert, 1997, 23), wenden sich existenzphilosophische Denker der einzelnen Subjektivität zu und befragen sie nach der Weise ihres In-der-Welt-Seins. Statt die faktische Existenz der Spezies Mensch hinzunehmen und ihr eine Position in der Ordnung des Welt-Ganzen zuzuweisen, nehmen sie sich der Problematik subjektiven Existierens an und entdecken, dass die menschliche Individualität sich vor allen anderen Lebewesen dadurch auszeichnet, dass sie sich selbst und den Sinn der Welt in Frage stellen kann.

Für existenzphilosophische Denker wie Sören Kierkegaard oder auch Albert Camus scheint der Sinn von Sein mit der Infragestellung des Selbstverständlichen verbunden, was die einzelne Subjektivität aus dem Getriebe des Alltags herausreißt und auf sich selbst zurückkommen lässt. Auf sich selbst zurückverwiesen wird sie sich nicht nur ihrer Endlichkeit, sondern auch ihrer Freiheit bewusst. Besonders Jaspers hat in diesem Zusammenhang betont, dass das Subjekt in solchen, von ihm „Grenzsituationen“ (Jaspers, 1991, 880) genannten, Momenten vor einer Entscheidung nicht einfach zwischen zwei Möglichkeiten zu wählen habe, sondern vor eine Entscheidung zwischen Selbst-Sein und Nichts gestellt sei – mithin vor eine Wahl, durch die es zum Bewusstsein seiner Freiheit und Verantwortlichkeit gelangt.

„In der Erfahrung der Grenzsituation geht der Weg zum Nichts oder zum Sein. Wenn die Grenzsituationen als solche erfahren werden, gibt es zwei Möglichkeiten: den Weg zum Nichts und den Weg zum eigentlichen Sein, und zwar so, dass der eine im andern sich verbergen kann“ (ebd. 1991, 880).

Der Mensch als das Wesen, das nicht einfach nur in der Welt vorhanden, sondern vor diese und vor seine eigene Existenz gestellt ist, und das deshalb sich und die Welt nicht als fraglos gegeben hinnehmen kann: Dieser Ausgangspunkt aller Existenzphilosophie bildet auch den Ansatzpunkt Jean-Paul Sartres, dessen Denken hier näher vorgestellt wurde. Existenz und Freiheit werden geradezu gleichgesetzt. Für Sartre ist die Freiheit nicht eine unter anderen Eigenschaften des Menschen, sondern die ihm eigentümliche Seinsweise. Er ist nicht erst nur da und dann frei, sondern der Mensch ist

„verurteilt frei zu sein“ (Sartre, 2005a, 950),

weil er durch kein Gattungswesen vorgängig bestimmt in seiner individuellen Existenz sich selbst schafft und wählt, was er zu sein hat. Nicht nur, dass der Mensch in der Wahl seiner selbst die Verantwortung für sich übernimmt: insofern sich diese Wahl im freien Entwurf seiner selbst äußert, ist der Mensch auch das Wesen, das sich selbst in Hinblick auf Möglichkeiten übersteigt und damit Werte setzt.

Für Sartre also zeigt sich die Freiheit des Menschen in dem beständigen Hinausgehen über die Faktizität, in dem permanenten Vorgriff auf die Möglichkeiten seines Seins-Könnens, wie sie in seinen Träumen und Hoffnungen, in seinen Plänen und Erwartungen zum Ausdruck kommen. In seinem philosophischen Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ hatte Sartre diese die menschliche Existenz auszeichnende Bewegung des Transzendierens als Flucht vor dem Sein beschrieben – als Nichtung des An-sich im Für-sich, das als nicht-setzendes Bewusstsein von sich – so die wiederholt verwendete Formulierung Sartres – „ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist“ (Sartre, 2005a, 251). Als solches ist das Für-sich durch einen Mangel an Sein gekennzeichnet, durch ein Seinsverfehlen, das es durch die Inblicknahme von Möglichkeiten und die Setzung von Werten aufzuheben sucht. Zwar könnte man annehmen, dass mit der Wertsetzung, die das Bewusstsein mit dem Entwurf seiner selbst unternimmt, der Mangel ausgeglichen wäre. Tatsächlich aber erscheint der Wert als das dem Für-sich oder nicht-setzendem Bewusstsein von sich fehlende An-sich, also als das, was es nicht ist, und wird damit als ein Modus des Existierens bestimmt, der dem Für-sich unmöglich ist – ja, der die ihm eigentümliche und seine Freiheit bedingende Struktur zerstören würde.

Die dem Für-sich eigentümliche Seinsweise bzw. Struktur, nämlich zu sein, was es nicht ist, und nicht zu sein, was es ist, ermöglicht auch die von Sartre so genannten „Verhaltensweisen der Unaufrichtigkeit“ (Sartre 2005 a, 132).

Sie werden von dem Philosophen als Strategien beschrieben, die das Bewusstsein anwendet, um seine ursprüngliche Freiheit zu verleugnen und die Verantwortung für sich selbst von sich zu weisen. Eine solche Verleugnung der Freiheit liegt zum Beispiel vor, wenn Menschen in der Weise des psychologischen Determinismus ihr jetziges Verhalten als notwendige Folge einer Verkettung kausaler Ursachen deuten und sich selbst ausschließlich als Produkt ihrer individuellen Geschichte und ihrer Sozialisation betrachten. Eine solche Form der Selbstreflexion führt notwendiger-

weise – so Sartre – eine Verdinglichung herbei. Das Bewusstsein nehme sich als An-sich in den Blick und betrachte sich als reine Faktizität.

Wie gezeigt wurde, kommt auch für Sartre das Bewusstsein nur durch die Begegnung mit dem anderen zu sich. Unter dem Blick des anderen erfasst es sich zunächst wie vom anderen aus gesehen und wird selbst zunächst Gegenstand. Zwar scheint es dadurch zunächst einer vollständigen Objektivierung ausgeliefert. Tatsächlich aber – so lässt das Ergebnis der Sartreschen Analyse zusammenfassen – entgeht es der Verdinglichung, insofern es sich als dieses Objekt zugleich seiend und nicht seiend setzt und in Richtung auf das Ich-Selbst übersteigt. In diesem Zusammenhang kann Sartre sagen, dass die Begegnung mit dem anderen zum reflexiven Bewusstsein der Freiheit führt. Durch die Distanzierung von der Erfahrung der Objektivierung gewinnt es Spielraum für neue und andere Entwürfe.

Während Jean-Paul Sartre die Freiheit des Menschen im Zuge des Cogito freilegt, wird sie für Camus in der je individuellen Erfahrung des Absurden existent. In dieser Erfahrung, in der sich christliche Heilsversprechungen und der Glaube an eine endgültige Erlösung als Illusion erweisen, erscheint das Leben mit seinen Nöten und Leiden zunächst zwar vollkommen sinnlos, alle Bemühungen, es auf einen transzendenten Sinn auszurichten vergeblich. Gleichzeitig aber eröffnet diese Erfahrung die Chance, das Dasein als solches mit seinen Licht- und Schattenseiten zu bejahen. Camus illustriert diese bejahende Haltung gegenüber dem Leben an Sisyphos, dem mythischen Helden, der von den Göttern dazu verurteilt wurde, einen schweren Stein einen Berg hinaufzuwälzen. Statt auf einen letztendlichen Erfolg seiner Mühen und eine Erlösung von seinen Qualen zu hoffen und dann angesichts der Tatsache, dass der Stein dauerhaft den Berg hinunterrollt zu verzweifeln, konzentriert sich Sisyphos auf die Pausen, die ihm in den Momenten, in den Stein zurückgleitet, gewährt werden. In diesen Momenten wird er sich seiner Lage bewusst und begreift, dass dies sein Schicksal ist. In dem er dieses übernimmt und als seine Sache begreift, macht er sich von dem Fluch der Götter los und gelangt zu einer Bejahung seiner Situation.

Entgegen der Annahme, dass das Ich sich nur seiner selbst, nicht aber der Welt und des anderen gewiss sein könne, insistiert Sartre auf der Realität des anderen, dessen Subjektivität durch seine Leiblichkeit zugänglich ist. Mehr noch: Wie Sartres Analyse des Blicks des anderen zu zeigen versucht, provoziert zuallererst das Auftauchen des anderen eine Reflexion des Bewusstseins auf sich, durch das es zur

Gewissheit seiner selbst und zu einem Freiheitsbewusstsein gelangt. Eine Kritik, die existenzphilosophischem Denken in der Tradition Sartres vorwirft, die Möglichkeit von Intersubjektivität zu leugnen, scheint deshalb nicht berechtigt. Zwar tritt der andere – so wie Sartre ihn sieht – mir als irreduzible Fremdexistenz gegenüber, allerdings wird er gerade durch die Wirkung, die sein Blick auszuüben vermag, als andere Subjektivität anerkannt.

Auch Karl Jaspers betont, dass zwischenmenschliche Kommunikation und damit auch menschliche Bindungen unentbehrlich für die Entwicklung von Freiheitsbewusstsein und Daseinserhellung seien:

„Nur inneres Handeln und Kommunikation von Existenz zu Existenz entscheiden“ (Jaspers, 1991, 79).

Zwar laufe jedes Gespräch – so Jaspers – auch Gefahr, allein gesellschaftlichen Konventionen Genüge zu tun und sich im Unverbindlichen zu verlieren. Zugleich aber bilde die Bereitschaft zu einer existentiellen Begegnung den Antrieb jeder Kommunikation. Zwar gelangt das Subjekt nach Jaspers Auffassung nicht erst in der Begegnung mit dem anderen zum Bewusstsein seiner selbst, allerdings könne eine nicht in jedem Gespräch realisierte und von Jaspers mit dem Etikett „existentiell“ versehene Form der Kommunikation zu einer wechselseitigen Stärkung der aufeinandertreffenden Selbstbewusstseine und zu einer Schärfung des Freiheitsbewusstseins führen.

„In der Kommunikation, durch die ich mich getroffen weiß, ist der Andere nur *dieser* Andere: die Einzigartigkeit ist Erscheinung der Substantialität dieses Seins. Existentielle Kommunikation ist nicht vorzumachen und nicht nachzumachen, sondern schlechthin in ihrer jeweiligen Einmaligkeit. Sie ist zwischen zwei Selbst, die nur diese und nicht Repräsentanten, darum nicht vertretbar sind. ... In der existentiellen Kommunikation bleibt der Andere ‚ganz er selbst, und ich ich selbst‘ ohne Verstellung und Falschheit“ (Jaspers, 1948, 345).

Die Bedeutung der Kommunikation, in der insbesondere die authentische Einzigartigkeit zum Tragen kommt, wird in der idiolektischen Gesprächsführung im weiteren Verlauf der vorliegenden Arbeit in Kapitel III aufgenommen.

Der im Folgenden vorgestellte Victor Frankl repräsentiert die Brücke zwischen den abstrakten Denkgebäuden eines Camus und Sartre und der Heilpädagogik, indem er über die existenzphilosophischen Ideen Jaspers zur Psychologie gelangt. Daher ist er im hier darzulegenden Zusammenhang ein wichtiges Verbindungsglied, dem entsprechende Aufmerksamkeit gewidmet werden soll.

5. Existenzanalytisches Menschenverständnis nach VICTOR FRANKL

In seinem vielschichtigen Werk hat es der Wiener Psychiater und Holocaust-Überlebende Victor Frankl unternommen, existenzphilosophische Denkansätze im theoretischen Horizont Karl Jaspers für die psychotherapeutische Praxis fruchtbar zu machen. Die von ihm entwickelte Existenzanalyse begreift den Menschen nicht oder nicht nur als neuronales Reflexwesen und Triebbündel, sondern als ein Wesen, das im Unterschied zum Tier Distanz zu einer Situation, in die es verstrickt ist, gewinnen und dadurch über diese hinausdenken, sich von ihr befreien kann.

Ziel des von Frankl Logotherapie genannten psychotherapeutischen Verfahrens ist es entsprechend, Menschen, die in scheinbar für sie ausweglosen Lagen gefangen und daher in ihren Entwicklungsmöglichkeiten eingeschränkt sind, zur Distanzierung von der Situation, in der sie sich befinden, zu befähigen und so mentale Blockaden aufzulösen.

Frankl zufolge werden solche sich vornehmlich in Angstzuständen und Zwangsneurosen äußernde Blockierungen dann aufgebaut, wenn der Mensch eigentlich nicht weiß, was er will und welche Richtung sein Leben nehmen soll. Vordringliches Ziel der Logotherapie müsse es deshalb sein, den Menschen einen Lebenssinn zurückzugeben und ihr Wollen auf einen Wert auszurichten. Dies könne natürlich nicht heißen, dass der Logotherapeut seinem Patienten vorschreibe, was denn nun der Sinn seines Lebens sei. Allerdings könne er ihn bei der Auflösung von Ängsten und anderen neurotischen Blockierungen unterstützen und dadurch seine Entscheidungsfähigkeit und sein Verantwortungsbewusstsein stärken.

Wie für Sartre, Camus und Jaspers, so zeichnet sich auch für Frankl der Mensch in seiner personalen Existenz dadurch aus, dass er jeder vollständigen Determinierung durch Kräfte der Natur oder der Gesellschaft entgeht und stattdessen selbst bestimmt, was er zu sein hat. Diese Freiheit äußere sich vor allen Dingen in der Fähigkeit, sich von sich selbst zu distanzieren und sich so selbst zu transzendieren. Mehr als jedes andere Vermögen zeuge diese Fähigkeit von dem

„anthropologischen Tatbestand, daß Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweist, das nicht wieder es selbst ist, – ... auf einen Sinn, den da ein Mensch erfüllt, oder auf ein mitmenschliches Sein, dem er da begegnet“ (Frankl, 1992, 201).

5.1. Theoretischer Hintergrund der Existenzanalyse VICTOR FRANKLS

Frankls Deutung menschlicher Entscheidungsfähigkeit als ein Vermögen, das auf der Freiheit des Menschen gründet, weist, wie schon erwähnt, zurück auf die Existenzphilosophie Karl Jaspers, der das Denken Frankls wesentliche Impulse verdankt. Zwar war Jaspers zuvor schon Gegenstand der Betrachtung, um jedoch die Verbindung zwischen dem Philosophen und dem Psychiater deutlich zu machen, seien im Folgenden einige Punkte (nochmals) herausgestellt.

Wie oben dargelegt, gelangt Jaspers zufolge der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst und seiner Existenz nur in sog. Grenzsituationen, in denen er vor die Wahl zwischen Sein und Nicht-Sein, zwischen Bejahung und Vernichtung gestellt ist.¹ Diese Wahl sei unbedingt – nicht, weil sie zu einer grundsätzlichen Entscheidung zwischen zwei Werten aufrufe, sondern weil der Mensch hier in seiner personalen Existenz auf sich selbst zurückkomme und erkenne, dass er es sei, der wähle. Die Wahl sei nicht

„das Resultat eines Kampfes der Motive, nicht die nur scheinbare Entscheidung nach Ausführung eines Rechenexempels, nicht Gehorsam gegen einen objektiv formulierten Imperativ.

Vielmehr ist das Entscheidende der Wahl, daß ich wähle ... Diese Wahl ist der Entschluß im Dasein, ich selbst zu sein.“ (Karl Jaspers: Philosophie. Bd. II: Existenzerhellung, zit. nach Seibert 1997, 91)

Zwar wird die Konfrontation mit der zu einer existentiellen Entscheidung zwingenden Grenzsituation als Angst und in der Angst erfahren. Allerdings ist diese Angst nicht mit der Angst vor dem Tod als dem unüberholbaren Fluchtpunkt jeden kreatürlichen Lebens gleichzusetzen. In der Angst entdeckt der Mensch Jaspers zufolge nicht seine Endlichkeit, sondern seine Freiheit und Verantwortlichkeit. In der existenziellen Angst

„sorge (ich) mich nicht mehr um mein Dasein, habe nicht die sinnliche Angst vor dem Tode, sondern die vernichtende Angst, schuldig mich selbst zu verlieren“ (ebd., 1997, 90).

¹ Vgl. hierzu auch die Ausführungen von Thomas Seibert in: Ders.: Existenzphilosophie. Stuttgart 1997. „In einer Grenzsituation steht mein Sein insofern zur Entscheidung, als ich augenblicklich zu einer gänzlichen und unbedingten Bejahung oder Verneinung aufgerufen bin.“ (Ebd. S. 90).

Der Durchgang durch die Angst, der „Mut zur Angst“ – wie Jaspers im Rückgriff auf Kierkegaard formuliert – erscheint deshalb als notwendige Bedingung der Möglichkeit, sich zu bejahen oder zu verneinen.

„Im ‚Mut zur Angst‘ erfahre ich mich als unbedingte Freiheit zur Verwerfung oder Annahme meiner selbst und insofern als Freiheit zur Verwerfung oder Annahme der Freiheit der selbst“ (ebd. 1997, 91).

Die Erfahrung der Angst als Moment der Entscheidung, der zur Verleugnung oder zur Annahme bzw. zur Bejahung der Freiheit und in der Folge zur Verleugnung oder zur Bejahung der Verantwortung des Selbst für sich führt, ist für Jaspers mit dem Vernehmen der Stimme des Gewissens verknüpft. Dabei ist das Gewissen für ihn keine Instanz, die dem Menschen von außen auferlegt oder z. B. von Gott empfangen wurde.

„Im Gewissen spricht eine Stimme zu mir, die ich selbst bin. Sie ist nicht einfach jeden Augenblick da; ich muß sie hören können, um ihr leises Wecken zu vernehmen; ... Es ist wie in einer Zerspaltung meines Seins die Kommunikation meiner mit mir selbst., Ansprechen meines empirischen Daseins durch den Ursprung meines Selbstseins. Niemand ruft mich an; ich selbst spreche zu mir. Ich kann mir weglaufen und kann zu mir halten.“ (Jaspers, 1948, 524)

Zurück zu Frankl: Wie für Jaspers, so ist auch für Victor Frankl das menschliche Dasein ein Sein, das – ständig über sich hinaus im Vorgriff auf die Möglichkeiten seines Sein-Könnens existierend – darüber zu entscheiden hat, was es zu sein hat. Während der Mensch für Jaspers vornehmlich in Grenzsituationen zur Entscheidung aufgerufen ist, entgeht er nach Frankl *in keinem Augenblick* dem Zwang zur Wahl unter einer Vielzahl von Möglichkeiten. Dies unterscheidet ihn von den Dingen, die sind, was sie sind, und mache seine Unberechenbarkeit wie auch seine Un-ergründlichkeit aus.

„Der Tisch, der vor mir steht, ist und bleibt so, wie er nun einmal ist ...; der Mensch jedoch, der an diesem Tisch mir gegenüber sitzt, entscheidet jeweils noch, was er in der nächsten Sekunde ‚ist‘, was er im nächsten Moment etwa zur mir sagen oder vielleicht mir verschweigen wird. Die Vielfalt verschiedener Möglichkeiten, von denen er in seinem Sein immer nur eine einzige verwirklicht, zeichnet sein Dasein als solches aus“ (Frankl, 1992, 120).

Als Wesen, das im Vorgriff auf die Möglichkeiten seines Sein-Könnens existiert und in diesem Zusammenhang die Gegenwart in Richtung auf die Zukunft transzendiert, lebt der Mensch auch im Wissen und der Gewissheit seines Todes als der unüberholbaren Zukunft seines Ich. Ist es nun angemessen, so fragt Frankl, aus der Vergänglichkeit und Endlichkeit des Daseins auf die Vergeblichkeit menschlicher Unternehmungen und Bemühungen zu schließen? Seine Antwort lautet: Nein. Im

Gegenteil nötige gerade die Tatsache, dass das Leben befristet ist und nur eine gewisse Zeit währt, den Menschen dazu, es mit Sinn zu erfüllen. Gerade weil der Mensch in seiner konkreten Existenz einmalig sei, sein Lebenslauf nicht wiederholt werden könne und jeder gelebte Augenblick unwiederbringlich verloren sei, solle er die ihm zur Verfügung stehende Lebenszeit nutzen.

„Wären wir unsterblich, dann könnten wir mit Recht jede Handlung ins Unendliche aufschieben, es käme nie darauf an, sie eben jetzt zu tun, sie könnte ebensogut auch erst morgen oder übermorgen oder in einem Jahr oder in zehn Jahren getan werden. So aber angesichts des Todes als unübersteigbarer Grenze unserer Zukunft und Begrenzung unserer Möglichkeiten, stehen wir unter dem Zwang, unsere Lebenszeit auszunützen und die einmaligen Gelegenheiten ... nicht ungenützt vorübergehen lassen“ (Frankl, 1992, 109).

Mit der Inblicknahme der den Menschen auszeichnenden Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten, und dem Unterfangen, diese Eigentümlichkeit des menschlichen Wesens für die Psychotherapie fruchtbar zu machen, grenzt sich Frankl sowohl von der Psychoanalyse Sigmund Freuds als auch von der Individualpsychologie Alfred Adlers ab, deren Einseitigkeiten er kritisiert. Indem die Psychoanalyse nach Freud neurotische Symptome auf die Verdrängung von Erlebnisinhalten zurückführe, die in der Analyse rückgängig gemacht werden solle, favorisiere sie einseitig die heilende Kraft des Bewusstmachens von Unbewusstem. Sie unterschlage, dass der Mensch mit der Bewusstwerdung des Verdrängten zugleich die Fähigkeit zur Distanznahme zurückgewinne und die Verantwortung für sich übernehme (vgl. Frankl, 1992, 121 ff).

Frankl bezieht sich hier auf die Ausblendung der Gewissensfreiheit bei Freud und seine Gleichsetzung des Gewissens mit dem von ihm sogenannten Über-Ich als einer Instanz, die die Triebansprüche des Es zensiert und dadurch neurotisierend wirken kann:

„Anders ist es im Falle der Angst vor dem Über-Ich. Hier hilft der Triebverzicht nicht genug, denn der Wunsch bleibt bestehen und lässt sich vor dem Über-Ich nicht verheimlichen. Es wird also trotz des erfolgten Verzichts ein Schuldgefühl zustande kommen, und dies ist ein großer ökonomischer Nachteil der Über-Ich Einsetzung, wie man sagen kann, der Gewissensbildung. ... Jeder Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz. ... Das Gewissen ist die Folge des Triebverzichts“ (Freud, Band 2, 1978, 411 ff).

Das individuelle Ich wird hier als Effekt der Konfrontation quasi überindividueller Kräfte betrachtet, seelische Prozesse als Mechanismen beschrieben. Die gerade in der Gewissensfreiheit zum Ausdruck kommende Fähigkeit zur Selbstbestimmung werde von Freud, so Frankls Kritik, nicht gesehen.

Demgegenüber hebe die Individualpsychologie Adlers, indem sie neurotische Symptome als Versuche des Neurotikers, sein Schuldigsein zu leugnen, deutet und in der Therapie diese Exkulationen rückgängig machen will, zwar die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Leben hervor. Im Gegensatz zur Psychoanalyse nach Freud betrachtet sie den Menschen durchaus als Gestalter seines Schicksals und als ein Wesen, das in Hinblick auf von ihm selbst entworfene Ziele lebt. Frankl bemängelt jedoch, dass die Individualpsychologie, indem sie den Gestaltungswillen des Menschen mit Geltungsstreben und Ehrgeiz gleichsetze, die Angewiesenheit des Ich auf ein Du ausblende. So führt Adler aus, alles Wollen und Streben des Nervösen stehe

„unter dem Diktat seiner Prestigepolitik, greift immer Vorwände auf, um Lebensfragen ungelöst zu lassen, und wendet sich automatisch gegen die Entfaltung des Gemeinschaftsgefühls. Was er im Munde führt und was seine Gedanken sagen, hat keinerlei praktische Bedeutung. Seine starre Tatrichtung spricht sich nur in seiner Haltung aus“ (Adler, 1930, 41).

Frankl ist jedoch der Ansicht: Erst in der Begegnung mit einem anderen Ich finde der Mensch zu sich.²

Die Berücksichtigung des Faktums, dass der Mensch auf andere und die menschliche Gemeinschaft angewiesen ist, mache den wesentlichen Fortschritt der Logotherapie und Existenzanalyse gegenüber der Psychoanalyse im Verständnis Freuds und der Individualpsychologie von Alfred Adler (vgl. Adler, A.: Praxis und Theorie der Individualpsychologie, 1930) aus. So werde durch die Einbeziehung dieses Aspekts menschlichen Daseins doch die psychotherapeutische Theoriebildung um eine ethische Dimension erweitert: Zu dem „Wollen“, dem allein die Individualpsychologie ihre Aufmerksamkeit widmete, tritt in der Logotherapie das „Sollen“ hinzu (vgl. hierzu: Frankl, 1992, 27).

² Frankl führt diese These in Zusammenhang seiner Erörterung mit dem für die psychoanalytische Praxis wichtigen Phänomen der Übertragung aus, das Freud Frankl zufolge selbst nicht adäquat gedeutet habe. „Was aber das zweite Prinzip, das der Übertragung, anlangt, so ist sie meines Erachtens recht eigentlich ein Vehikel existentieller Begegnung. So daß die nach wie vor akzeptable Quintessenz der Psychoanalyse die folgende, die beiden Prinzipien der Bewußtmachung und der Übertragung zusammenfassende Formulierung zuläßt: ‚Wo Es ist, soll Ich werden‘; aber das Ich wird Ich erst am Du.“ (Frankl, 1992, 24 f)

Zwar versuche auch die Schule Adlers den Menschen einen Lebenssinn zurückzugeben. Indem sie diesen Sinn aber intrapsychisch definiere und mit der Stabilisierung von Selbstwertgefühlen gleichsetze, stärke sie die Ich-Bezogenheit der Menschen, während der Sinn doch eigentlich über das Ich hinausreiche.

„Was ist der Unterschied zwischen der Finalität, von der die Individualpsychologie so viel spricht, als der Zielstrebigkeit einerseits, und der von der Logotherapie hypothesierten Sinnorientiertheit? Ich kann es ihnen sagen: Die Zielstrebigkeit geht auf ein intrapsychisches Ziel aus, während der Sinn den Menschen transzendiert. Mit der Selbst-Transzendenz der menschlichen Existenz soll ja eben ausgedrückt werden, daß Menschsein bedeutet, sich auf etwas beziehen, das nicht wieder es selbst ist – auf etwas oder auf jemanden, auf eine Sache, der wir dienen, oder auf einen Menschen den wir lieben“ (Frankl, 1994, 252).

Frankl hebt im Gegensatz zu Adler hervor, dass Sinnhaftigkeit über psychische Vorgänge hinausgeht, und der Mensch in der Lage sei, das jeweils Sinnhafte in einer Situation, in einer Sache oder einem anderen potentiell zu entdecken.

Der Mensch wird nach dieser Sichtweise nicht innerlich getrieben, auch gehe es ihm nicht um einen psychischen Zustand, sondern der Mensch lässt sich von transsubjektiven Gründen zu seinem jeweiligen Verhalten und Handeln bewegen.

Die Sinnfrage kann nach Frankl nur konkret für den Einzelnen in seiner gegenwärtigen Situation beantwortet werden. In psychotischem Erleben tritt das Suchen nach dem Eigenen und dem Sinn oftmals deutlich in den Vordergrund. Das Ringen um Sinnfragen, wie *wer bin ich* oder *wo liegen die Grenzen zwischen mir und der anderen* können in psychotischen Phasen zu existenziellen Kardinalfragen auftauchen. Fragen nach dem *wer bin ich für andere* und *was ist meine Aufgabe in dieser Welt* weist auf den Hinweis, dass Sinn im Frankl'schen Verständnis nach außen und überindividuell gerichtet ist.

Heilpädagogisches Denken wäre analog mit der Unterstützung in der Suche nach dem jeweils Sinnhaften im verbalen und nonverbalen Dialog verknüpft. Hier setzt die Bestimmung einer existenzial geprägten Heilpädagogik ein, die jene Suche nach dem Eigen-Sinn in der jeweiligen Lebenswirklichkeit einer Person unterstützt, Ressourcen, trotz der psychotischen Symptomatik, eruiert und das Anderssein als berechnigte Daseinsform anerkennt. Damit gewinnt jene heilpädagogische Sichtweise die Möglichkeit, persönliche Desintegrationen und soziale Isolationen abzuwenden.

5.1.1. Existenzphilosophische Anthropologie: Die noetische Dimension

Frankl nimmt für sich in Anspruch, mit der Inblicknahme der Freiheit des Menschen und der ihm daraus erwachsenen Fähigkeit, durch innere Distanznahme auch über

scheinbar ausweglose Situationen hinauszudenken, eine neue Dimension in die Psychotherapie eingeführt zu haben, die er die „noetische Dimension“ nennt. „Noetisch“ leitet sich nach der Definition von Schischkoff von „nous“ ab, dem griechischen Wort für „Geist“ bzw. „Vernunft“.

„Nous (griech.) Geist, Intellekt; die Weltseele bei Anaxagoras; bei Platon und Aristoteles die ‚denkende Seele‘, die der Mensch vor den Tieren voraus hat ...“ (Schischkoff, 1991, 525 f).

Frankl geht von einem dreistufigen Aufbau der Seele aus: von der somatischen über die psychische bis hin zur noetischen Dimension. Während die Tiere als trieb- und instinktgesteuerte Wesen in der somatischen und physischen Dimension gefangen seien, könne sich der Mensch über sie erheben, zur Geistigkeit aufschwingen und aus der Umklammerung durch das Somatische und das Psychische befreien. Zwar sei auch der Mensch ein Tier,

„aber er ist auch unendlich mehr als ein Tier und zwar nicht weniger als eine ganze Dimension, nämlich die Dimension der Freiheit“ (Frankl, 1994, 13).

Die den Menschen auszeichnende Fähigkeit, sich aus der Umklammerung durch das Somatische und das Psychische zu lösen, bedeutet nun nicht, dass der Mensch sich völlig unabhängig von den biologischen, psychologischen und soziologischen Faktoren, die sein Leben bedingen, entfalten könnte. Im Gegenteil nimmt Frankl an, dass sich die Freiheit des Menschen in der Auseinandersetzung mit den ihn bedingenden Kräften erweist – in der Fähigkeit, gegenüber diesen Kräften eine Stellung bzw. einen Standpunkt zu beziehen.

Die Tatsache, dass das menschliche Seelenleben schichtenförmig aufgebaut sei und der Mensch in seiner konkreten Existenz sowohl Leib als auch Seele als auch Geist sei, müsse ein verantwortungsvoller Psychotherapeut berücksichtigen, Er dürfe deshalb die Möglichkeit, dass eine psychische Krankheit somatische Ursachen haben kann, nicht von vornherein ausschließen:

„Trotz aller Einheit und Ganzheit des Wesens Mensch gibt es eine Mannigfaltigkeit von Dimensionen, in die hinein er sich erstreckt, und in sie alle hinein muß ihm die Psychotherapie folgen. Nichts darf da unberücksichtigt bleiben – weder die somatische, noch die psychische noch die noetische Dimension. So muß sich die Psychotherapie auf einer Jakobsleiter bewegen Sie darf weder ihre eigene metaphysische Problematik unberücksichtigt lassen noch den festen Boden klinischer Empirie unter ihren Füßen verlieren. Sobald sich die Psychotherapie in esoterische Höhen verstiegen hat, müssen wir sie wieder zurückrufen, zurückholen“ (Frankl, 1992, 13).

Die Dreischichtigkeit des menschlichen Seelenlebens schließt ein, dass Verhaltensauffälligkeiten aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden können. Dies bedeutet laut Frankl auch, dass die Ätiologie „multidimensional“ und

die Symptomatologie „mehrdeutig“ sein kann (vgl. Frankl, 1992, 51). Eine einseitig somatisch oder psychologistisch ausgerichtete Erklärung psychischer Krankheiten hingegen folge einem Zerrbild des Menschen; wirkliche oder vermeintliche Normabweichungen können nicht als Ausdruck eines besonderen und je individuellen In-der-Welt-Seins des Menschen gedeutet und begriffen werden.³

Die von Frankl ableitbare, ursprünglich von der Existentialphilosophie und Jaspers ausgehende Prämisse, der Mensch müsse eben im Rahmen eines solchen „In-der-Welt-Seins“ betrachtet werden, kann als leitender Gedanke einer entsprechenden Heilpädagogik aufgenommen und im Folgenden weiter verfolgt werden.

5.1.2. Freiheit und Schicksal

Für Victor Frankl wie für die anderen hier vorgestellten existenzphilosophischen Denker zeichnet sich der Mensch vor den Tieren dadurch aus, dass er nicht durch Instinkte und Triebe gesteuert in seiner Umwelt vollständig aufgeht. Während das Verhalten der Tiere ganz den Gesetzen folgt, die ihnen die Natur auferlegt, verhält sich der Mensch aus der Sichtweise Frankls frei gegenüber solchen Gesetzmäßigkeiten. Es fehlt ihm daher die instinktmäßige Sicherheit, mit der sich die Tiere in der Welt bewegen. Die Gefahr der Orientierungslosigkeit besteht. Hier setzt die Logotherapie ein, insofern sie Menschen, die ihr Lebensziel aus den Augen verloren haben, ermutigt, ihr Leben an einem Sinn und an Werten auszurichten – einem Sinn, den sie allerdings selbst wählen müssen. Frankl zitiert wiederkehrend US-Studien, die besagen, dass Orientierungsverlust und das Gefühl der Sinnlosigkeit seelische Krankheiten provozieren, und umgekehrt, dass

„das Ausgerichtet- und Hingeordnetsein des Menschen auf eine Welt des Sinnes und der Werte in einem proportionalen Verhältnis steht zur seelischen Gesundheit des betreffenden“ (Frankl, 1992, 18).

Auch in diesem Zusammenhang dürfe die Freiheit, so betont Frankl, nicht mit völliger Bindungslosigkeit verwechselt werden. Sie äußere sich im Gegenteil – wie

³ Frankl verweist hier auf Fjodor Dostojewski, der für ihn als Psychiater „nichts als ein Epileptiker wie andere Epileptiker auch“ gewesen sei, und auf Bernadette Soubirous – „nichts als eine Hysterikerin mit visionären Halluzinationen“. „Was sie darüber hinaus sind, bildet sich in der psychiatrischen Ebene nicht ab. Denn sowohl die künstlerische Leistung des einen als auch die religiöse Begegnung der anderen liegt außerhalb der psychiatrischen Ebene.“ (Frankl, 1992, 51)

oben schon erwähnt – in der Fähigkeit des Menschen, sich gegenüber einer Situation, in die er gestellt ist, so oder auch anders zu verhalten und dadurch in eine gewisse Distanz zu ihr zu treten. Zu der Situation nun, in die der Mensch gestellt ist und der gegenüber er Stellung beziehen muss, gehört sowohl seine körperliche und psychische Befindlichkeit als auch seine soziale Lage. Soma, Psyche und soziale Lage bilden die objektiven Bedingungen, unter denen der Mensch lebt, die er vorfindet und mit denen er sich auseinandersetzen kann und muss. Frankl nennt diese Bedingungen Schicksal. Weit davon entfernt, dass das Schicksal eines Menschen seine Freiheit eingrenzt und beschränkt, sei es vielmehr eine Macht, an der sich die Freiheit überhaupt entfalten könne (vgl. Frankl, 1992, 122).

In dieser Sichtweise ist das vergangene Schicksal eines Menschen, also das, was ihm im Laufe seines Lebens aus eigenem Antrieb oder unter fremden Einfluss widerfahren ist, zwar unabänderlich. Dennoch steht es dem Menschen frei, gegenüber seiner Vergangenheit Stellung zu beziehen, aus den Fehlern, die er gemacht hat, Lehren zu ziehen, und die Richtung seines Lebens gegebenenfalls zu ändern. Frankl nennt die Renitenz des Menschen gegenüber seinem Schicksal die „Trotzmacht des Geistes“. Sie sei überall dort am Werk, wo der Mensch sich dem vollständigen Aufgehen in eine Situation entziehe und eine Einstellung zu ihr finde, die Modifikationen, Standortwechsel, Umstellungen erlaube. Zu solchen Umstellungen gehört nach Frankl

„alles, was wir Erziehung, Nacherziehung und Selbsterziehung nennen, aber auch Psychotherapie im weitesten Wortsinn und Phänomene wie das der Bekehrung“ (Frankl, 1992, 124).

Exemplarisch zeige sich die „Trotzmacht des Geistes“ in den Einstellungen, die der Mensch gegenüber den biologischen, psychologischen und soziologischen Bedingungen seiner Existenz gewinnt, denen Frankl deshalb eine nähere Betrachtung widmet.

Jene Vorstellung der freiheitlichen „Trotzmacht des Geistes“ kann im heilpädagogischen Denken zur Erfahrung hinleiten, dass eine Behinderung oder Krankheit im Sein eingebettet bleibt, nicht fremd wird oder sogar ausgegrenzt wird. Wenn Behinderung und Krankheit nicht zum Sonderfall eines Lebens betrachtet wird, sondern Raum und Halt im sozialen Kontext gewinnt, kann ein Ja zur Faktizität aufkeimen. Heilpädagogisches Handeln kann vor dem Hintergrund dieses Horizonts einen Prozess einleiten, der das Ziel fokussiert, z.B. die Folgen eines Unfalls,

chronische Krankheit in das Leben zu integrieren. Die erworbene Körperbehinderung wird im medizinischen Sinn nicht heilbar sein, aber es kann nach existenzphilosophischem Ansatz nach Sartre, Jaspers und Frankl möglich werden, geistige Stellungnahmen zu entwickeln.

5.1.3. *Biologisches Schicksal*

Die Fähigkeit des Menschen, der Bedingtheit seiner Existenz zu trotzen, zeigt sich besonders bei Personen, die mit einer Beeinträchtigung ihrer körperlichen und seelischen Gesundheit leben müssen. Anhand einer Fülle von Beispielen weist Frankl nach, dass körperliche Behinderungen wie auch schwere Krankheiten nicht unbedingt als Einschränkung verstanden werden müssen, dass sie vielmehr als Herausforderungen begriffen werden können, an denen sich die Freiheit des Menschen, auch in schier unerträglichen Situationen Stellung zu beziehen, manifestiert. Als Beispiel sei hier ein Hinweis Frankls auf sein eigenes Schicksal als Insasse eines Konzentrationslagers genannt:

„Uns ist folgender Fall bekannt: In einem Konzentrationslager lagen in einer Baracke ein paar Dutzend Fleckfieberkranke beisammen. Alle waren delirant bis auf einen, der den nächtlichen Delirien auszuweichen bemüht war, indem er nachts absichtlich wach blieb; die fieberhafte Erregung und geistige Angeregtheit jedoch nützte er dazu aus, dass er ein noch unveröffentlichtes wissenschaftliches Buchmanuskript, das ihm im Konzentrationslager fortgenommen worden war, im Verlauf von 16 Fiebernächten rekonstruierte, indem er im Dunkeln auf winzige Zettel stenographische Stichworte hinkritzelte“ (Frankl, 1992, 133).

Frankl nennt die körperliche Konstitution eines Menschen und die Anlagen, die er mit auf die Welt bringt, „biologisches Schicksal“. Ebenso wenig wie die konkreten Situationen, denen sich Menschen gegenübersehen, sind seiner Auffassung nach die individuellen biologischen Schicksale unabänderlich. Frankl bezeichnet sie vielmehr als „das jeweils erst noch zu gestaltende biologische Material“, (Frankl, 1992, 127) zu dem sich der Mensch so oder anders verhalten könne. Entscheidend für Frankl ist eben nicht die körperliche Disposition als solche, sondern der Umgang mit ihr. In diesem Zusammenhang vergleicht er Menschen, denen es in vorbildlicher Weise gelungen ist, die ursprünglichen Einengungen und Beschränkungen ihrer Freiheit vom Biologischen her ...“ zu überwinden, mit Hochleistungssportlern, die an ihrem Körper arbeiten, ihn trainieren und formen. Analog könnte man feststellen, dass auch Menschen mit Behinderungen oder chronischen Erkrankungen, die ihrem biologischen Schicksal trotzen, ihr Bestes geben. Es kommt nach Frankl nicht auf die

Leistung als solche an, sondern auf die persönlichen Voraussetzungen, unter denen jeder Mensch sein Leben antritt und die er optimal nutzt.⁴

Frankls Auffassung des Verhältnisses von Freiheit und biologischem Schicksal ist für heilpädagogische Fragestellungen vor allen Dingen deshalb interessant, weil hier Menschen mit Beeinträchtigungen die Freiheit zugestanden wird, ihr Leben im Rahmen der ihnen gegebenen Möglichkeiten in die Hand zu nehmen und aktiv zu gestalten.

5.1.4. *Psychologisches Schicksal*

Mit dem psychologischen Schicksal eines Menschen verhält es sich ähnlich wie mit dem biologischen. Auch diesem gegenüber kann der Mensch sich frei verhalten, folgt man Frankls Auffassung. Dies gilt sogar für psychotische Zustände, wie das von Frankl überlieferte Beispiel einer Frau, die unter akustischen Halluzinationen litt, zeigt. Statt an ihrer Krankheit zu verzweifeln, versucht sie das Beste aus der Situation zu machen. Mit der Bemerkung

„dies Stimmenhören ist schließlich immer noch besser, als wenn ich schwerhörig wäre“ (Frankl, 1992, 132),

zeigt sie, dass sie ihr Leiden humorvoll aufnimmt und die Halluzinationen als Bestandteil ihres Lebens akzeptiert. In diesem Fall zeugt das Akzeptieren der Krankheit nicht von einem Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem Schicksal, sondern von der Fähigkeit, sich frei gegenüber der Krankheit zu verhalten: „Enthält“ – so fragt Frankl –

„diese ... Bemerkung unserer Patientin nicht gleichzeitig ein Stück Geistesfreiheit gegenüber der seelischen Krankheit?“ (ebd., 1992, 132 f).

Anders verhalte es sich im Fall des neurotischen „Fatalismus“ (Frankl, 1992, 128), den Frankl geradezu als Flucht in die psychische Krankheit beschreibt. Statt die Verantwortung für sich und ihr Schicksal zu übernehmen, greifen Neurotiker seiner Ansicht nach vielfach auf psychologisches Halbwissen zurück, um Fehler und

⁴ Vgl. hierzu (Frankl, 1992, 127): „Sein Bestes herzugeben, das jeweils Mögliche getan zu haben, heißt jedoch: die Relativität einer Leistung in deren Beurteilung einbeziehen, die Leistung in Bezug auf den Start beurteilen, in Bezug auf die konkrete Situation, mit all ihren Schwierigkeiten, d. h. äußeren Hemmnissen oder inneren Hemmungen.“

Schwächen zu entschuldigen. Statt den Versuch zu wagen, ihr Leben zu ändern und selbst zu gestalten, richteten sie sich in ihrer Krankheit ein und verharrten im Zustand der Stagnation. Diese Menschen verleugneten die Freiheit (vgl. Frankl 1992, 128 ff.)

5.1.5. Soziologisches Schicksal

In soziologischer bzw. sozialer Hinsicht scheint der Mensch – so Frankl – zunächst zweifach bestimmt. Wie die bereits vorgestellte Kritik am Ansatz Alfred Adlers deutlich macht, geht Frankl davon aus, dass der Mensch auf andere Menschen angewiesen ist. Und dies nicht etwa, weil er in einem Netz sozialer Abhängigkeiten gefangen wäre, sondern weil er erst in der Begegnung mit anderen zu sich selbst findet. In diesem Zusammenhang scheint für Frankl, ähnlich wie für Bollnow, die Erfahrung eines „Du“ die Voraussetzung für die Entwicklung von Freiheitsbewusstsein zu sein. Zwar impliziert das Angewiesensein auf andere die Ausrichtung individuellen Verhaltens auf den „sozialen Gesamtorganismus“ (Frankl, 1992, 133). Allerdings könne das nicht heißen, dass – wie die Individualpsychologie annimmt – nur sozial richtiges Verhalten als wertvoll zu betrachten ist. Im Gegenteil gebe

„es im Reiche der Werte individuelle Reservate, im Sinne von Werten, deren Verwirklichung jenseits und unabhängig von aller menschlichen Gemeinschaft vollzogen werden kann oder gar muß“ (Frankl, 1992, 134).

Anders formuliert kann der Mensch auch in der Einsamkeit Erfüllung finden und damit Werte setzen, die utilitaristischem Denken entgegenstehen.

Das eigentliche soziale Schicksal des Menschen allerdings wird wesentlich durch das soziale Umfeld, in das er hineingeboren wird, bestimmt. Auch Frankl anerkennt die Prägung und Ausbildung individuellen Verhaltens durch das soziale Milieu. Wie das biologische und das psychologische, so sei jedoch auch das soziale Schicksal des Menschen nicht unabänderlich. Auch hier könne der Mensch Stellung beziehen und durch innere Distanznahme die Voraussetzung für eine Veränderung seiner sozialen Lage schaffen (vgl. Frankl, 1992, 134).

5.2. Selbstdistanz und Selbsttranszendenz

Wie erwähnt zeigt sich für Frankl die menschliche Freiheit besonders in der Fähigkeit, sich von sich selbst zu distanzieren und sich so von psychophysischen Bedingtheiten zu lösen:

„Dieses Sich-Distanzieren von sich selbst, vom psychophysischen Organismus, konstituiert den Raum des Menschlichen als Geistigem“ (Frankl, 1994, 63).

Erst im Zuge dieser Distanznahme könne der Mensch Stellung zu seinem momentanen körperlichen und seelischen Zustand beziehen, diesen bejahen oder verneinen, ihn akzeptieren oder sich ihm entgegenstellen.

Diese Fähigkeit zur Distanznahme erklärt auch die menschliche Leidensfähigkeit und verleiht ihr einen Sinn. Denn im Unterschied zu einem Menschen, der Schmerz empfindet und in dieser Schmerzempfindung vollständig aufgeht, bezieht der Mensch, der leidet, Stellung gegenüber einem Zustand, der nicht sein soll. Er befindet sich – wie Frankl es ausdrückt – „in einem Zustand der Spannung zwischen dem faktischen Sein einerseits und dem Seinsollenden andererseits“ und transzendiert seine (leidvolle) Realität auf einen ideellen Wert hin. Im Grunde lebe jede schöpferische Aktivität – ja, jedes sinnerfüllte Leben – von dieser Spannung zwischen Faktizität und Idealität.

„Der Lebenskampf hält uns in ‚Spannung‘, weil der Lebenssinn mit der Erfüllungsforderung von Aufgaben steht und fällt, diese ‚Spannung‘ ist also wesensverschieden von jener, die von neurotischer Sensationslust oder hysterischem Reizhunger gesucht wird. Der Sinn der ‚Not‘ liegt gleichermaßen in einem Memento. ... Das, wovor das Leiden den Menschen bewahren soll, ist die Apathie, die seelische Totenstarre. Solange wir leiden, bleiben wir seelisch lebendig“ (Frankl, 1992, 148 f).

In vielen Fällen stimuliert nach dieser Ansicht die Erfahrung einer leidvollen Realität also die schöpferische Aktivität des Menschen und ermuntert ihn dazu, den Zustand, an dem er leidet, zu verändern und aufzuheben. In anderen Situationen steht ihm diese Möglichkeit nicht offen. Er habe sich zum Beispiel im Falle einer unheilbaren Krankheit in sein Schicksal zu fügen und sich auf irgendeine Weise zu diesem Schicksal zu verhalten. In diesem Sich-Verhalten gegenüber einem unabänderlichen Schicksal realisiert er einen von Frankl so genannten „Einstellungswert“ (vgl. Frankl, 1992, 145). Auch hier könne er negativ Stellung beziehen oder aber – wie der bereits zitierte Fall der Psychotikerin zeigt – das Unabänderliche akzeptieren und dulden (vgl. Frankl, 1992, 151).

In der psychotherapeutischen Praxis könnte dies die Möglichkeit eröffnen, dass die Stimulierung der Fähigkeit zur Distanznahme neurotische Symptome auflöst. Als Beispiel nennt Frankl Fälle von Angstneurosen, die erfolgreich therapiert werden konnten, weil es den Patienten gelang, die Symptome zu objektivieren und sich so von ihnen zu distanzieren. Dies kann z. B. dadurch geschehen, dass man die Patienten mit angstausslösenden Situationen konfrontiert. Das sich der Angst Aussetzen,

der Durchgang durch die Angst, löse dann einen Lernprozess aus, durch den der Kranke befähigt werde, an der Angst „vorbeizuleben“ (vgl. Frankl, 1992, 207 f).

Eine andere genuin logotherapeutische Form der Behandlung, welche die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung stimuliert, ist die von Frankl entwickelte Technik der paradoxen Intention. Diese zeichnet sich dadurch aus, dass sie phobische Patienten dazu animiert, sich das zu wünschen, wovor sie sich fürchten, und sie dazu zu bewegen, über sich selbst zu lachen. Humor und Selbstironie sind nach Frankl in mancher Hinsicht probate Mittel, Distanz zu sich selbst zu gewinnen und die Angst zu meistern:

„Schließlich ist der Humor ein wesentlich menschliches Phänomen und ermöglicht als solches dem Menschen, sich von allem und jedem und so denn auch von sich selbst zu distanzieren, um sich vollends in die Hand zu bekommen. Dieses wesentlich menschliche Vermögen der Distanzierung zu mobilisieren, ist unser eigentliches Anliegen, wann immer wir die paradoxe Intention anwenden“ (Frankl, 1992, 296).

Die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung schafft demnach die Voraussetzung dafür, dass der Mensch über eine gegebene Situation hinausdenken, Werte setzen und Sinn stiften kann. Wie für Sartre, so ist auch für Frankl der Mensch ein Wesen, das nicht selbstgenügsam dem Augenblick hingegeben lebt, sondern nur im Vorgriff auf die Realisation von – durchaus in Plänen und Projekten konkret werdenden – Möglichkeiten existiert. Deshalb kann Frankl sagen, dass

„die Transzendenz ihrer Selbst die Essenz der menschlichen Existenz“ ist (Frankl, 1984b, 9).

Nicht nur, dass diese Selbsttranszendenz jedes individuelle Leben auf einen Sinn ausrichtet; mehr noch ist sie Bedingung dafür, dass sich dem Menschen überhaupt eine Welt öffnet. Frankl macht dies am Beispiel des menschlichen Auges deutlich:

„Seine Fähigkeit, die Welt wahrzunehmen, ist unabdingbar davon abhängig, daß es nicht fähig ist, sich selbst wahrzunehmen“ (Frankl, 1992, 201).

Was für die Wahrnehmung und Erfahrung der Welt im Allgemeinen Gültigkeit hat, gilt stärker noch für die Beziehung zu anderen Menschen. Auch sie ist nur auf dem Boden der Selbsttranszendenz möglich. Speziell in der Liebe zu einer anderen Person löst sich der Mensch von sich und gibt sich ganz einem anderen hin.

Allein durch die Fähigkeit zur Selbsttranszendenz entgeht im Verständnis Frankls der Mensch dem Solipsismus und kann den Zirkel narzisstischer Selbstbespiegelung sprengen. Er bedarf deshalb nicht, wie Frankl an anderer Stelle in Form eines Gleichnisses feststellt, eines Spiegels, sondern eines simplen Fensterglases, durch

das er wieder die wirkliche Welt ringsum mit all ihren Anforderungen und Sinnmöglichkeiten erblickt, mit Werten, die hervorgebracht werden sollen.

Vor diesem Hintergrund muss eine Form der Selbstverwirklichung, in der der Mensch in seinem Wirken und in seinen Werken wie in einem Spiegel nur sich erblickt, zwangsläufig scheitern. Auf die pathogenen Wirkungen narzisstischer Formen der Selbstverwirklichung hat besonders der von Frankl zitierte Maslow aufmerksam gemacht:

„My experience agrees with Frankl's that people who seek self-actualization directly ... don't, in fact, achieve it ... I agree entirely with Frankl that man's primary concern is his will to meaning“ (zit. n. Frankl, 1994, 253).

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass der Mensch sich Frankl zufolge vor allen anderen Geschöpfen dadurch auszeichnet, dass sein Verhalten nicht instinkt- und triebgesteuert ist und er daher einer besonderen Orientierung bedarf. Weil er nicht restlos in seiner näheren und weiteren Umwelt aufgeht, weil er – wie Sartre sagen würde – vom Sein getrennt ist, fehlt ihm die instinktive Sicherheit, mit der sich die Tiere in der Welt bewegen. Statt selbstgenügsam vor sich hinzuleben, muss der Mensch aufgrund seiner besonderen Seinsverfassung, aufgrund der Tatsache also, dass das Instinktmäßige bei ihm verkümmert ist und Somatisches und Physisches von Geistigem umschlossen sind, sein Handeln an selbst gesteckten Zielen ausrichten, wenn er sich nicht in völliger Orientierungslosigkeit verlieren will. Gerade aber, weil er im Entwurf seiner Ziele in Hinblick auf noch nicht realisierte Möglichkeiten existiert, ist der Mensch zugleich das Wesen, das sich selbst, die Richtung seines Lebens wie auch seinen ganzen Lebenssinn wiederholt in Frage stellen kann. Deshalb gehört die Möglichkeit zur In-Fragestellung des Lebenssinns zu den Eigentümlichkeiten des Menschen und kann nicht als pathologisch denunziert werden. Frankl drückt diesen Sachverhalt so aus:

„Die Frage nach dem Sinn des Lebens, mag sie nun ausgesprochen oder unausdrücklich gestellt sein, ist als eine eigentlich menschliche Frage zu bezeichnen. Das In-Frage-Stellen des Lebenssinns kann daher niemals an sich etwa Ausdruck von Krankhaftem am Menschen sein; es ist vielmehr eigentlicher Ausdruck des Menschseins schlechthin – Ausdruck nachgerade des Menschlichsten im Menschsein“ (Frankl, 1992, 56).

Das In-Frage-Stellen des Lebenssinns als eine Haltung, die zu den Eigentümlichkeiten des Menschseins gehöre – würde für heilpädagogisches Denken in Frankls Horizont bedeuten, dass die Verzweiflung und Orientierungslosigkeit eines betroffenen Menschen im ersten Schritt nicht als Symptom einer psychischen Störung zu reduzieren ist, sondern nach einer in ihnen möglicherweise verborgenen

geistigen Problematik zu fragen hat. Das Gefühl der Sinnlosigkeit und des Lebensüberdrusses erscheint in diesem Zusammenhang als Ausdruck eines Ringens zwischen lebensbejahenden und lebensverneinenden Kräften im Menschen, in dem heilpädagogisches Wirken die lebensbejahenden Kräfte stimulieren sollte.

Zwar räumt Frankl ein, dass es einen vom Menschen unabhängigen und von ihm selbst nicht gesetzten Sinn des Weltganzen geben könnte. Mehr noch schreibt er einer solchen besonders im Glauben erfahrenen Instanz heilende Kräfte zu. Allerdings könne es in der Logotherapie nicht darum gehen, Menschen, die an Sinnverlust und Orientierungslosigkeit leiden, auf den Weg des Glaubens (zurück) zu führen. Vielmehr sei es ihr Ziel, einen Willen zum Sinn zu enthüllen – einen Sinn, der konkret Orientierung verleihe. Die Entdeckung eines individuellen Lebenssinns könnte demnach nicht nur die bejahenden Kräfte im Menschen aktivieren, sondern auch die Bereitschaft fördern, die Verantwortung für sich und sein Leben zu übernehmen.

Der Entwurf eines als schöpferische Aufgabe oder aber auch als Dienst an der Sache verstandenen Ziels ist nur eine von drei Möglichkeiten, Sinnreserven und so die lebensbejahenden Kräfte im Menschen zu aktivieren. Wie oben schon erläutert, sieht Frankl die anderen Optionen zum einen in der Bereitschaft zu lieben und zum anderen in der Fähigkeit, Leid in Leistung zu verwandeln. Sowohl in der Liebe als auch in der Leidensfähigkeit zeige sich – ebenso wie in der Ausrichtung des Lebens auf ein Werk oder eine Sache – das von Frankl „Selbsttranszendenz menschlicher Existenz“ (Frankl 1992, 201) genannte genuin menschliche Vermögen, sich von sich selbst zu lösen und aus sich herauszutreten. In der Liebe könne dies gelingen, indem der Mensch sich einer anderen Person öffnet, in seiner Leidensfähigkeit, indem der Mensch, der leidet, schon Stellung zu einem Zustand, wie er nicht sein soll, bezieht und dadurch Distanz gewinnt.

In vielen Fällen könnte die Distanznahme demnach die Möglichkeit eröffnen, den Zustand, wie er nicht sein soll, ideell oder realiter zu verändern und die Situation zu überschreiten. Allerdings gibt es Formen der Leiderfahrung, in denen der Mensch sich mit einem unabänderlichen Schicksal – z. B. einer unheilbaren Krankheit – konfrontiert sieht. Diesen Fällen gilt Frankls besondere Aufmerksamkeit, zeigt sich für ihn hier doch, dass der Mensch auch in extremen Situationen über die innere Freiheit verfügt, sich solchen Schicksalsschlägen gegenüber zu verhalten und sich ihnen zu stellen. Im Unterschied zu den schöpferischen Werten, die bei dem Entwurf

von Lebenszielen geschaffen werden, und im Unterschied zu den Erlebniswerten, die in der Liebe realisiert werden, handelt es sich hier um die oben schon erwähnten „Einstellungswerte“. Innerhalb der Hierarchie von Sinnerfüllungsmöglichkeiten, die Frankl mit seiner Unterscheidung zwischen schöpferischen, Erlebnis- und Einstellungswerten entwirft, nehmen die letzteren den ersten Rang ein – eben weil sich hier die Fähigkeit des Menschen zeigt, auch bei extremen Einschränkungen seiner Entwicklungsmöglichkeit, eine innere Freiheit zu bewahren. Frankl berichtet deshalb häufig von Menschen, die trotz schier unerträglicher Leiden ihren Lebensmut nicht verloren haben. An dieser Stelle sei zur Illustration Frankls Erinnerung an einen unheilbar kranken Mann erwähnt, der im Verlauf der Krankheitsentwicklung die ganze Folge der von Frankl entworfenen Werthierarchie durchlief:

„Es handelt sich um einen jüngeren Mann, der wegen eines inoperablen, hochsitzenden Rückenmarktumors im Spital lag. Beruflich tätig zu sein, war ihm längst versagt; Lähmungserscheinungen hatten ihn in seiner Arbeitsfähigkeit gehandikapt. So hatte er keinen Zugang mehr zur Verwirklichung von schöpferischen Werten. Aber noch in dieser Verfassung stand ihm das Reich der Erlebniswerte offen: Er unterhielt sich in geistig anregenden Gesprächen mit anderen Patienten ..., er befasste sich mit der Lektüre guter Bücher, vor allem aber mit dem Hören guter Musik im Rundfunk. Bis er eines Tages die Kopfhörer nicht mehr vertrug ... Jetzt gab er seinem Leben die zweite Wendung; nachdem er sich bereits vorher von den schöpferischen Werten auf die Erlebniswerte hatte zurückziehen müssen, war er nunmehr gezwungen, sich den Einstellungswerten zuzuwenden. Oder wie können wir sein Verhalten anders deuten, wenn er sich nun darauf verlegte, seinen Spitalsgenossen ein Berater und ein Vorbild zu sein“ (Frankl, 1992, 84).

Mit der These, dass sich der Mensch im Vergleich zum Tier dadurch auszeichnet, dass er nach dem Sinn der Welt fragen und in diesem Zusammenhang einen Willen zum Sinn artikulieren kann, wendet sich Frankl ausdrücklich gegen Denker, die – wie Freud – behaupten, dass das Ziel aller menschlichen Aktivitäten der Lustgewinn sei und dass menschliches Dasein ausschließlich durch das Lustprinzip bestimmt werde. Frankl bezieht sich in seiner Kritik auf den von Freud folgendermaßen formulierten Aspekt:

„In der psychoanalytischen Theorie nehmen wir unbedenklich an, daß der Ablauf der seelischen Vorgänge automatisch durch das Lustprinzip reguliert wird, das heißt, wir glauben, daß er jedes Mal durch eine unlustvolle Spannung angeregt wird und dann eine solche Richtung einschlägt, daß sein Endergebnis mit einer Herabsetzung dieser Spannung, also mit einer Vermeidung von Unlust oder Erzeugung von Lust zusammenfällt“ (Freud, Band XIII, Frankfurt 1972, 3).

In Abgrenzung von dieser Theorie gibt Frankl zu bedenken, dass sich Lustgefühle zwar infolge der Verwirklichung von menschlichem Wünschen und Wollen einstellen könnten, dass sie aber niemals das Ziel intentionaler Akte und Willensbekundungen seien

„Im allgemeinen will der Mensch nicht Lust, sondern eben schlicht das, was er will. Die Gegenstände des menschlichen Wollens sind untereinander verschieden, während die Lust immer das gleiche wäre, sowohl im Falle eines wertvollen Verhaltens als auch in dem eines wertwidrigen Verhaltens. Daraus läßt sich ersehen, daß die Anerkennung des Lustprinzips zu einer Nivellierung möglicher menschlicher Zielsetzungen führen müßte. Denn es wäre in diesem Aspekt gänzlich gleichgültig, was immer der Mensch täte“ (Frankl, 1992, 68).

Offensichtlich kann die Lust für Frankl nicht Ziel menschlichen Strebens sein, weil sie als Zustand nicht gegenständlich, in sich indifferent und nicht objektivierbar ist. In der Lust gelangt der Mensch nicht über sich hinaus und bleibt in sich eingeschlossen. Nur dadurch aber, dass er sich selbst transzendiert, findet er Zugang zur Wirklichkeit und kann eine Stellung in ihr und zu ihr beziehen. Durch die Stellungnahme vertrete er einen Wert, durch die Aufgaben, die er sich stelle, gebe er zudem seine einmalige Individualität zu erkennen, die intersubjektiv überprüfbare und bleibende Werte setze.

6. Zusammenfassung und kritische Würdigung

In der kritischen Distanz zu den Theorien Freuds und Adlers, die den Menschen als Spielball der auf ihn einwirkenden somatischen und psychischen Kräfte betrachten, insistiert Frankl auf der unhintergehbaren Freiheit des Menschen – auf seiner ihn vor allen anderen Geschöpfen auszeichnenden Fähigkeit, sich frei gegenüber den Begrenzungen, die ihm seine Leiblichkeit und seine Psyche auferlegt, zu verhalten. Zwar räumt er ein, dass menschliches Dasein auch eine somatische und eine psychische Dimension habe. Allerdings sind diese in der von Frankl so genannten noetischen Dimension eingeschlossen – eine Dimension, durch die der Mensch Geistigkeit und Freiheit wie auch die Verfügungsgewalt über sein Schicksal erhält. Nicht nur, dass das Noetische den Menschen befähigt, sich selbst zu transzendieren und seinem Leben Sinn und Orientierung zu geben; zugleich versetzt es ihn in die Lage, Stellung gegenüber seiner eigenen körperlichen und seelischen Disposition wie auch seiner sozialen Situation zu beziehen. Durch die Stellungnahme qua noetischen Vermögens kann er Distanz zu dem, was Frankl das biologische, psychische und soziologische Schicksal nennt, gewinnen, es ändern, gestalten oder auch annehmen und akzeptieren. Frankl beschränkt sich in seinem Ansatz allerdings auf die Kritik an Freud und Adler, wobei er nicht verschiedene Ansätze neuerer Strömungen psychoanalytischer oder individualpsychologischer Theorien differenziert.

Eine besondere Bedeutung kommt jener menschlichen Fähigkeit zu, sich frei gegenüber dem Schicksal zu verhalten, in scheinbar ausweglosen und vollständig

determinierten Situationen, wie sie z. B. eine unheilbare Krankheit darstellt. An einer Fülle von Beispielen zeigt Frankl auf, dass der Mensch auch in solch einer Lage zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen und Stellung beziehen kann. Zwar steht es dem Menschen auch offen, mit seinem Schicksal zu hadern. Die von Frankl so genannte „Trotzmacht des Geistes“ (Frankl, 1992, 124) kommt aber nicht da zum Zuge, wo der Mensch an sich und seinem Leben verzweifelt, sondern dort, wo er auch angesichts von schier unerträglichen Situationen eine bejahende Einstellung zum Leben beibehält. Nicht die Krankheit als solche ist für den Arzt und Psychiater Frankl das Entscheidende, sondern der individuelle Umgang mit ihr.

Analog ist es einer Heilpädagogik im Licht der o.g. existenzphilosophischen Vertreter ein Anliegen, jene Lebensbejahung zu finden, falls diese verschüttet, zu eruieren und eine Haltung zu präsentieren, in der Behinderung nicht als Sonderrolle, sondern als Daseinsform des Lebens betrachtet wird.

Die Freiheit im Sinne Frankls ist nicht mit absoluter Willkür zu verwechseln. Indem der Mensch sich ein Ziel und dadurch letztlich Werte setzt, bindet und verpflichtet er sich. Vor diesem Hintergrund benötigt die Bindung an eine Sache oder eine Person Freiheit. Umgekehrt ist der Schritt zur Freiheit an eine Bindung gekoppelt.

Für heilpädagogische Fragestellungen ist das Denken Frankls deshalb von besonderem Interesse, weil es das Verhalten des Menschen nicht gemäß a priori definierter Normen beurteilt und deshalb eine Abweichung von den gesetzten Normen nicht von vorneherein als pathologische Störung disqualifiziert. Frankl erhebt Einspruch gegen jene psychotherapeutischen Konzepten zugrunde liegende Anthropologien, die den Menschen als Gefangenen seiner psychophysischen Realität begreifen und seine noetischen Gabe, d. h. seine Fähigkeit, sich mit den biologischen, psychischen und sozialen Bedingungen seiner Existenz auseinanderzusetzen, ausblenden. Im Gegensatz zu solchen deterministischen Theorien besteht Frankl auf der freien Geistigkeit des Menschen, die es ihm erlaube, sich aus der Verstrickung in eine Situation zu lösen, Abstand zu gewinnen und so über sie hinaus zu sehen. Im Unterschied zu schulmedizinischen Ansätzen, die im Zuge einer lediglich medikamentösen Behandlung auf den Kranken einwirken und auf pharmakologische Weise den Betroffenen neu codieren beabsichtigen, zielt Frankl darauf ab, insbesondere Leiden auch durch die Entschlüsselung eines in diesem Leiden verborgenen Sinns aufzulösen. Sie appelliert an die freie Einsichtsfähigkeit

des Patienten, an seine Möglichkeit, sich vom Leiden zu distanzieren und so zu einem selbstbestimmten Leben zurückzukehren.

Zwar differenziert Frankl nicht zwischen normgerechtem und normwidrigem Verhalten, allerdings stellt sich aus heilpädagogischer Sicht doch die Frage, ob er die Unterscheidung zwischen normal und pathologisch auf einem Umweg gewissermaßen wieder einführt, indem er z. B. die sog. neurotischen Verhaltensweisen auf eine Verleugnung der Freiheit zurückführt und dadurch stigmatisiert. Überdies schließt die Forderung nach einem unbedingten Ja-Sagen zum Leben wie auch das diesem inhärente Versprechen, dass jedes zielgerichtete Leben gelingen würde, den Wagnis-Charakter des Lebens wie auch die Möglichkeit des Scheiterns von Lebensentwürfen aus. Man kann also durchaus die Auffassung vertreten, dass Frankl Menschen, die dem Leben keinen Sinn abgewinnen können oder die sich weigern, sich dem mit zielorientiertem Leben verbundenen Leistungsdruck auszusetzen, letztlich doch pathologisiert.

Nichtsdestotrotz: Die Tatsache, dass Frankl den Menschen als Wesen betrachtet, das über die Fähigkeit zur Distanz und zur Stellungnahme gegenüber sich und der Welt verfügt, die Tatsache überdies, dass er auch Menschen mit schwersten körperlichen und seelischen Beeinträchtigungen diese Fähigkeit zugesteht, erlaubt heilpädagogischem Denken, an ihn anzuschließen. Gesteht Frankl doch dadurch, dass er sein Interesse von der Krankheit selbst abwendet und seinen Blick ausdrücklich auf den Umgang mit der Krankheit richtet, auch den als behindert oder verhaltensauffällig bezeichneten Menschen Entwicklungsmöglichkeiten zu.

Ähnlich wie Sartre geht Frankl dagegen davon aus, dass der Mensch, indem er sein Leben an selbst entworfenen Zielen orientiert, Werte setzt und damit nicht nur Verantwortung für sich, sondern für alle Menschen übernimmt. Dies schließt ein, dass er leidende, kranke oder verletzte Menschen nicht ins Abseits drängt, sondern sich ihrer annimmt – ein Aspekt des Personseins, der bei Singer konsequenterweise nicht auftaucht.

Der Vorschlag Frankls, die individuellen psychophysischen Bedingungen, unter denen ein Mensch sein Leben lebt, nicht als Einschränkung seiner Freiheit, sondern als Herausforderung zu begreifen, an der seine Widerstandskraft, also das, was Frankl „Trotzmacht des Geistes“ nennt, erproben kann und an der er die ihm innewohnenden Fähigkeiten zur Lebensbewältigung und -gestaltung entwickeln

kann, korrespondiert mit dem in vorliegender Arbeit vorgestellten heilpädagogischem Ansatz.

Leidensfähigkeit könnte in diesem Verständnis eben auch Erweckung menschlicher Kräfte ebenso wie Erweiterung des Wertbewusstseins bedeuten. Pädagogisches Denken, das existenzphilosophisch geleitet ist, macht dagegen deutlich, dass es keinen deterministischen Standpunkt a priori vertritt: Es ist ein Lebensentwurf möglich, innerhalb dessen persönlicher Freiraum gestaltet wird, innerhalb und trotz aller von außen gesetzten sozialen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, körperlichen, seelischen und geistigen Bedingtheiten. Insbesondere die Resilienzforschung zollt dem Aspekt der Fähigkeit im Umgang mit erschwerten Lebensbedingungen Respekt und entsprechenden Handlungsraum.

„Es handelt sich dabei um die Eindeutschung des englischen Begriffs ‚resilience‘, der meist mit ‚Widerstandskraft‘, ‚Resilienz‘ übersetzt wird. Während die Risikoforschung untersucht, welche Risiken in welchem Maß und auf welche Art und Weise mit welchen Entwicklungsbeeinträchtigungen verknüpft sind, kehrt die Resilienzforschung die traditionelle pathozentristische Perspektive um und fragt in salutogenetischer Perspektive danach, welche Persönlichkeitsmerkmale und welche Lebensumstände jener Kinder auszeichnen, die sich trotz vorliegender gravierender Risikokonstellationen erstaunlich gut und gesund entwickeln. Resilienz ist somit ein relationales Konstrukt, das stets auf eine bestimmte Erwartungshaltung – nämlich die, dass problematische Entwicklungsumstände in der Regel zu entsprechend problematischen Entwicklungsverläufen führen – bezogen ist“ (Göppel, In: Bundschuh, 2000, 80).

Damit ist Heilpädagogik nicht a priori durch spezifische Methoden für Menschen mit Beeinträchtigungen definiert, sondern durch ein grundlegendes Menschenbild, das aussehen könnte wie das oben beschriebene und aus dem Existentialismus abgeleitete. Heilpädagogen, die eine existentielle Ebene einbeziehen, werden in ihrer Arbeit insbesondere bemüht sein, mit ihren anvertrauten Personen zusammen den wesentlichen Existentialen wie Freiheit, Isolation, Lebenssinn etc. nachzuspüren und deren Bedeutung für die Symptomatik oder Probleme in jedem einzelnen konkreten Lebensentwurf zu eruieren und möglichst zu integrieren. Es wird im Weiteren der Arbeit noch zu zeigen sein, dass Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Sichtweise Situationen und Begegnungen gestalten kann, die Erfahrung existentieller Wertgefühle ermöglichen können. Eine existenzialgeleitete Heilpädagogik könnte sich damit von gesellschaftlichen, politischen oder anderen instanzgebundenen Ideologien unabhängig machen und die Position einer autonomen Wissenschaft hervorheben. Jenes Verständnis stünde damit analog zum Wissenschaftsverständnis O.F. Bollnows, was in Kapitel II dargestellt wird.

II. Pädagogik und Existenzphilosophie

1. Selbstbestimmung und Selbsterziehung

Im Folgenden wird der Schritt zur Pädagogik vollzogen, wobei das Werk von Otto Friedrich Bollnow im Mittelpunkt stehen wird. Bollnows Pädagogik repräsentiert ein weiteres Verbindungsstück zwischen Existenzphilosophie und Heilpädagogik. Zunächst sei die Schnittstelle zwischen Frankl und Bollnow hergeleitet.

Bei Frankl gibt es Anhaltspunkte dafür, dass eine Erziehung des Noetischen zunächst unmöglich erscheint. Er führt aus, dass Geistiges nicht erzogen werden könne, sondern vollzogen werden müsse. Es sei keine Substanz, sondern etwas Dynamisches.

Daraus lässt sich zunächst schließen, dass die Möglichkeit der Einflussnahme von außen dem Wesensaspekt des Geistigen widersprechen würde. Noch viel mehr widerspricht diesem Aspekt der Versuch, das Geistige in bestimmter Form festzulegen, da die Möglichkeit, frei entscheiden zu können, in Opposition zu einer Festlegung steht. Das Noetische scheint dem Menschen und seinen Handlungen innovativ zukunftsgerichteten Charakter zu verleihen, da die Offenheit des Geistigen die Möglichkeit des Sich-Veränderns bietet. Der Mensch ist nach Frankl somit nicht Opfer seiner Vergangenheit oder seiner vererbten Charakterzüge etc. Diese Fähigkeit der Selbstdistanz kann aber nur von jedem freiwillig und eigenkräftig entwickelt und genutzt werden.

Das

„Anderswerden richtet sich letztendlich nicht nach dem Wollen der Eltern. Sondern nach einem Sollen, das vom Kind als je eigenes erlebt wird“ (Frankl, 1974, 164).

Erziehung ist in Frankls Verständnis Selbsterziehung, die vom Noetischen her getragen und gestaltet wird. Biographisch betrachtet ist das Leben eines Menschen eigentlich sein eigenes Lebens-Werk. Frankl versteht die Existenzanalyse nicht als eine Methode zur Sinnfindung im Unterricht, auch nicht als eine Methode der Gewissenslehre (vgl. ebd., 1974, 67). Er fordert explizit, dass an die Erziehung der Anspruch erhoben werden möge, nicht nur Wissen zu vermitteln, sondern auch das Gewissen zu verfeinern. Dabei versteht sich das Gewissen nach Frankl nicht als Internalisierung äußerer normativer Systeme, das sich anerziehen lässt, sondern als Dialog des Erschließens seiner freien personalen Werte (vgl. Frankl, 1994, 78). Nach Frankl erwächst eine Vorstellung von erzieherischem Handeln, was weder eine

didaktisch-methodisch ausgeklügelte Belehrung des Zöglings sein könne, noch als ein monolog einsames Ringen und Bemühen des Einzelnen um Wahrheit. Ausgehend von einem existenzphilosophischen Menschenverständnis vollzieht sich Erziehung im Dialog als Appell in Situationen an den Menschen; der Aufruf, sich zu aktuieren bzgl. Sachlichkeit und Öffnung zum Du (analog Jasperschem Denken der existentiellen Kommunikation, durch die der Mensch potentiell aus seiner Isolation herausgeführt werden kann). Diesen unsteten Formen der Erziehung des Appells und die existentielle Begegnung gilt Bollnows Augenmerk in seinem Werk „Existenzphilosophie und Pädagogik“. Er befasst sich intensiv mit diesen Formen und integriert sie schließlich als Bereicherung, als existenzphilosophisches Moment, in die Pädagogik.

Bevor dies näher erläutert wird, nochmals ein diesbezüglicher Blick auf Frankl: Dieser sieht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn eines konkreten menschlichen Lebens nicht als eine intellektuelle, sondern als eine existentielle:

„Wir antworten nicht in Worten, sondern unser ganzes Dasein ist die Antwort“ (Frankl, 1982, 28).

Im heilpädagogischen Handeln kann die Erzieherperson gleichsam sich nicht nur auf eine Rollenträgerschaft reduzieren, sondern wird, i. S. eines bewussten „Herausfallens aus der Rolle“ (Kobi, 2004, 424) als authentische Ganzheit der Person gefordert. Hier wird die Suche und Herausforderung der Authentizität zum sinnvollen Instrumentarium in der jeweils konkret belasteten Lebenswirklichkeit.

Analog Frankl müsste das Wesentliche einer Bildungstheorie dann in einem qualitativen Sprung liegen, i. S. der Befähigung, sich für ein Sein jenseits fremdbestimmter Normen, nämlich der eigenverantwortlichen Selbstbestimmung, zu entscheiden. Dies wäre eine Selbstbestimmung, die nicht in einem monologen Individualismus gipfelt, sondern in der Überwindung einer hyperbetonten Selbstbesinnung, womit die Voraussetzung einer Öffnung des Ich zum Du geschaffen wird. Erst in dieser existentiellen menschlichen Begegnung kommen Gewissensreifung und Wertverwirklichung zum Tragen.

Dieser theoretische Horizont fordert sowohl die Pädagogik als auch den Einzelnen auf, sich nicht von fremden normativen Systemen vereinnahmen zu lassen, wenn eine kritische Wissenschaftlichkeit angestrebt wird. Jenes Denken impliziert auch die Unmöglichkeit, eine pädagogische Theorie a priori als z. B. psychoanalytische, christliche, marxistische Pädagogik festzumachen. Erst a posteriori werden frucht-

bare Beziehungen zu Theologie, Psychologie, Psychiatrie, Soziologie, Empirie etc. hervorgebracht und der Dialog wird gesucht. Wenn also Richtlinien und vorgegebene Ordnungen fremder normativer Systeme nicht maßgeblich sind, erweist sich die Suche nach einer alternativen Instanz für moralisches Handeln als notwendig.

Beim existenzphilosophischen Denken der bisher aufgeführten Ansätze liegt die entscheidende Instanz des moralisch-ethischen Handelns im Menschen selbst, wobei wiederum nicht allein das Individuum ohne äußerliche Bedingungen und ohne Bezug zur Kommunität existent verstanden wird.

Im dialogischen Ansatz Kobis, der seine Wurzeln u. a. bei O. F. Bollnow und Martin Buber sieht, sind Erzieherperson und Kind zwei nicht aufeinander zurückführbare Wirklichkeiten, die ganzheitlich in der Begegnung und Erleben von Existenz-erfahrung und Existenzvergleich (Ich und Du) gemeinsam handelnd ihre Existenz interpretativ gestaltend verändern. Kobis dialogische Frage ist zugleich eine dialektische, i. S. einer Pädagogik der gegenseitigen Begegnung, die Widersprüche, Abnormes und Absurdes Raum gibt und Berechtigung verleiht.

Jenes Phänomen der Begegnung und deren pädagogische Relevanz arbeitet Bollnow systematisch heraus. Hierzu im nächsten Kapitel mehr.

2. Begegnung und Bildung im Verständnis OTTO FRIEDRICH BOLLNOWS

Unter dem Eindruck der geschichtlichen Katastrophen und sozialen Umwälzungen, die das 20. Jahrhundert prägten, fordert Bollnow eine Neuausrichtung der theoretischen Grundlagen der Pädagogik, die das gewandelte Selbstverständnis der Menschen in der Moderne berücksichtigen müsse. Angesichts der Erfahrungen, die die Menschen in der

„sehr viel härteren gewordenen Welt der Technik und ihrer Arbeitsatmosphäre“ (Bollnow, 1983a, 12)

machen müssten, sei das Bildungsideal der klassischen Pädagogik wenn nicht obsolet, so doch brüchig und ergänzungsbedürftig geworden. Das Ideal einer allseitigen und stetigen Persönlichkeitsentwicklung könne keine umfassende Gültigkeit mehr beanspruchen. In der Gegenwart seien die Menschen in höherem Maße persönlichen und gesellschaftlichen Krisen ausgesetzt und auf sich gestellt – eine Tatsache, der die pädagogische Theoriebildung durch eine Revision ihres Menschenbildes Rechnung tragen müsse (vgl. ebd., 1983a, 10 ff).

Zwar will auch Bollnow die überlieferte Vorstellung von der Formbarkeit des Menschen nicht aufgeben (vgl. ebd., 1983a, 16). Unter dem Einfluss seiner Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie schlägt er aber vor, die Einsatzbereiche und die Ziele der Menschenformung, deren Möglichkeit ja unabdingbare Voraussetzung jeder Pädagogik sei neu zu bestimmen und dabei das veränderte Selbstverständnis des modernen Menschen zu berücksichtigen (vgl. ebd., 1983a, 14 ff).

Im Zentrum seiner Theorie steht der Begriff der Begegnung, den er als Existenzbegriff einführt. Als solcher, d. h. als Existenzbegriff im strengen Sinne, bezeichnet der Ausdruck „Begegnung“ nicht etwa – wie der Alltagsgebrauch vermuten lässt – ein folgenloses Zusammentreffen von Menschen an einem Ort, sondern ein einander Gegenübertreten und Aufeinandertreffen, das die Beteiligten bis in Innerste berührt und auf sich als Selbst zurückwirft.

„Nicht eine schon in ihm vorhandene Substanz wird in der Begegnung bestätigt, sondern erst in der Begegnung wird der Mensch überhaupt er selber. Dieser letzte Kern des Menschen, den wir als Selbst oder als Existenz bezeichnen, ergibt sich grundsätzlich nie in der Einsamkeit des Ich, sondern nur in der Begegnung. Nur in der Begegnung mit einem Du kann der Mensch also zu sich selber kommen“ (ebd., 1983a, 100).

Wie für Sartre, so kann also auch für Bollnow nur die Begegnung mit dem anderen zu einer Reflexion auf sich als Ich führen. Erst in dem Moment, in dem ich den anderen als anderen wahrnehme, erfahre ich mich als besonderes Ich in seinem Unterschied zu einem Du.

Eine Begegnung im existentiellen Sinne zeichnet sich nach Bollnow durch folgende Momente aus: das Aufeinanderstoßen zweier nicht aufeinander zurückführbarer Wirklichkeiten, den Charakter des Plötzlichen und Unerwarteten sowie die Fremdheit der anderen Wirklichkeit (vgl. ebd., 1983a, 98). In einer existentiellen Begegnung werde der Mensch infolge der Konfrontation mit dem Unbekannten und Widerständigen aus seinem Lebenszusammenhang herausgerissen. Auf sich selbst zurückgeworfen, werde er gezwungen, sein Selbstverständnis in Frage zu stellen, sich neu zu orientieren und seinem Leben eine andere Richtung zu geben. Er werde zu einer Entscheidung genötigt, die seine ganze Existenz betreffe.

„Eine grundsätzliche Umkehr seines bisherigen, als unzulänglich erscheinenden Lebens wird vom ihm verlangt“ (ebd., 1983a, 100).

Die Begegnung mit einer fremden Wirklichkeit als Moment, der von dem Betroffenen eine Besinnung auf sich selbst verlangt und ihn zu einer Revision seines

Lebensentwurfes zwingt: Auch dies weist auf den Einfluss Sartres hin. Sartres Begriff der Wahl kehrt bei Bollnow als „Entscheidung“ wieder. In dem Moment, in dem der Mensch sich entscheidet, sein Leben zu ändern, wählt er einen neuen Lebensentwurf. In diesem Zusammenhang stellt die existentielle Begegnung vor eine Wahl und macht eine ursprüngliche Freiheit offenbar.

Existentielle Begegnungen finden Bollnow zufolge nicht nur zwischen Menschen, sondern auch zwischen Menschen und den geistigen Welten, die ihm in der Beschäftigung mit den überlieferten Dokumenten der kulturellen Menschheitsentwicklung entgegentreten, statt. So seien angesichts der Vielfalt der überlieferten Kulturzeugnisse die Geisteswissenschaftler, die sich der Auslegung und Bewahrung des Überlieferten widmen, gezwungen, ein Dokument, einen Dichter oder eine Kultur der anderen vorzuziehen und dadurch Stellung zu beziehen. Mit einer solchen Stellungnahme setze jeder Geisteswissenschaftler Prioritäten und nehme eine Wertung vor, die in Konkurrenz zu anderen Standpunkten trete (vgl. ebd., 1983a, 103 ff.) Unter Bezugnahme auf Sartres Begriff des Engagements streicht Bollnow das jedem Akt des Verstehens implizite Stellungbeziehen gegenüber der zu verstehenden geistigen Welt, die bejaht oder verneint werden kann, heraus. Durch diese Positionierung gewinne der Einzelne einen Standpunkt gegenüber der Welt und zugleich eine Identität, auf die er sein Selbst gründen könne (vgl. ebd., 1983a, 105). Auch in der Auseinandersetzung mit der geistigen Welt, so Bollnow, begegnet er einer anderen Wirklichkeit, die ihn im Innersten berührt und erschüttert. Verstehen könne deshalb niemals nur neutrales Erkennen sein, sondern sei damit verbunden, dass man sich vollständig dieser anderen Wirklichkeit aussetze.

In der Begegnung als *conditio sine qua non* für das existentielle Selbstsein tritt aus der geschichtlichen Welt unvorhersehbar dem Verstehenden eine Gestalt gegenüber,

„vor deren unbedingt fordernder Gewalt alles übrige versinkt, eine Gestalt also, die ihn als ganzen für sich in Anspruch nimmt, und wo auf der andern Seite der Verstehende selber bereit ist, sich ohne Rückversicherung dem Wagnis dieser Begegnung zu überantworten, auch auf die Gefahr, vor dieser Begegnung in seiner eignen Nichtigkeit offenbar zu werden. Aber dies Wagnis wird ihm nicht geschenkt, und nur in dieser rückhaltlosen Auseinandersetzung wird der Verstehende selber er selbst“ (ebd., 1983a, 111).

Ein Wagnis sei die Auseinandersetzung mit dem Werk, weil es wie die existentielle Begegnung mit einem anderen Menschen zu einer Infragestellung des eigenen Selbstverständnisses zwingt und dazu führe, eigene Positionen zu überdenken und zu revidieren.

Die für notwendige Bereitschaft, sich zu ändern und Neues zu wagen, unterscheidet das existentielle Verstehen nicht nur von dem auf Neutralität gegenüber dem zu erkennenden Gegenstand setzenden Erkenntnisbegriff des kritischen Rationalismus, sondern auch von „jeder militanten Weltanschauung“ (ebd., 1983a, 108). Diese zeichne sich dadurch aus, dass sie

„von einer gesicherten Position aus, mit einem von einer bestimmten gefühlsmäßigen Einstellung und einem von einer bestimmten Wertung geleiteten Blick an ein geschichtliches Dokument herangeht und deshalb nie etwas Neues, sondern nur eine Bestätigung ihrer Meinung oder Weltanschauung findet“ (ebd., 1983a, 109).

Existentielles Verstehen hingegen, die Berührung durch eine andere geistige Welt, fordere dazu heraus, sich auf diese andere Wirklichkeit einzulassen und zur Revision eigener Anschauungen bereit zu sein. In diesem Zusammenhang besteht Bollnow darauf, dass die Wahrheit niemals ein Besitz sein könne, sondern sich in der Begegnung mit herausragenden Werken der Kulturgeschichte und „maßgeblichen Menschen“ im Sinne Jaspers offenbare (vgl. ebd., 1983a, 109).

Für die traditionelle Hermeneutik erschließt die Beschäftigung mit beliebigen Texten der Vergangenheit und die Verlebendigung ihres Gehalts den Sinnhorizont der Gegenwart. Für die existentielle Hermeneutik hingegen können nur die herausragenden Schöpfungen der Vergangenheit eine Bedeutung für die Gegenwart haben. Ihr Sinn tritt dem Rezipienten als ein Wahrheitsgehalt gegenüber, der ihn ergreift und als Forderung an ihn ergeht, sich im Sinne dieser Wahrheit zu verpflichten und zu engagieren.

Entscheidend ist, folgt man dieser Auffassung, nicht mehr die verstehende reine Übernahme der mannigfaltigen geschichtlichen Wirklichkeit, sondern die in einer einzelnen historischen Gestalt begegnenden Wahrheit.

„Wo der eine Mensch mir entscheidend nahe tritt, da verlieren alle andern ihr Gewicht, und wo der eine Dichter mir überwältigend aufgeht, da habe ich kein Organ mehr für den andern, und er muss mir belanglos werden. Und wer dennoch behauptet, dass ihm mehreres nebeneinander begegnend nahe getreten wäre, der beweist nur, dass es ihm nach keiner Seite hin wahrhaft ernst gewesen ist.“ (Bollnow/Guardini, 1956, 34).

Verstehen verliert damit seinen rein methodisch-instrumentalen Charakter. Die Hermeneutik erfährt philosophisch eine Radikalisierung. Existieren und Verstehen werden gleichgesetzt und Verstehen als Sich-Entwerfen auf die Möglichkeiten seiner selbst in der Aneignung von Geschichte gedeutet. Dem erkenntnistheoretischen Problem wird die existentielle Wahrheit entgegengestellt. Das Methodische von Hermeneutik wird ins Ontologische gewendet.

„Vor allem Jaspers Bücher über Nietzsche und über Descartes, besonders aber sein neues Buch über ‚die großen Philosophen‘, sind der Ausdruck einer solchen Begegnung mit den großen Denkern der Vergangenheit“ (Bollnow, 1983a, 114).

Die Begegnung mit einer anderen geistigen Wirklichkeit lässt die verstehende Subjektivität also nicht unberührt, sondern provoziert eine Form der Reflexion auf sich, die zu einer Problematisierung des eigenen Selbstverständnisses und zu einer Neubestimmung ihres Standortes in der Welt führt.

Es ist die Quintessenz der Hermeneutik Bollnows, dass der Mensch nur in der Begegnung mit anderen und durch die Kommunikation mit anderen menschlichen und geistigen Wirklichkeiten zu sich selbst findet. Dies verbindet sie mit der Existenzphilosophie Karl Jaspers und unterscheidet sie von den klassischen Bildungslehren, insofern für diese die verstehende Aneignung fremder Kulturen nicht in eine – zu einer Neupositionierung führende – Reflexion des Selbst auf sich mündet, sondern einen Prozess der Entfaltung von im Subjekt a priori und bereits vor jeder Begegnung mit dem anderen angelegten Möglichkeiten initiiert (vgl. ebd., 1983a, 102 f). Einzig als Mittel zur Entfaltung subjektiver Möglichkeiten verstanden aber, verliert der Bildungsstoff – so Bollnow – seine Eigenbedeutung. Statt ihn als fremde Wirklichkeit ernst zu nehmen und sich mit ihm auseinanderzusetzen, findet die Subjektivität – so wie das klassische Bildungsdenken sie versteht – in den fremden Gestalten des Geistes nur sich selbst (vgl. ebd., 1983a, 120 ff).

Der existentiellen Hermeneutik hingegen gilt der fremde Bildungsgehalt als Herausforderung einer widerständigen Wirklichkeit, die jede subjektive Willkür zunichte macht. Diese Herausforderung tritt als unbedingter Anspruch dieser anderen Wirklichkeit auf und nötigt die angesprochene Subjektivität, aus der Einsamkeit ihrer Innerlichkeit herauszutreten und sich auf das andere einzulassen (vgl. ebd., 1983a, 111). In diesem Zusammenhang kann Bollnow sagen, dass die Verbindlichkeit des Verstehens nicht vom Subjekt, sondern vom Objekt her bestimmt wird.

„Die Objektivität der Erkenntnis bewährt sich daran, dass sie auf den Widerstand der Sache selbst stößt, dem sie standhält und der umgekehrt ihr Halt gibt“ (Bollnow, in: Danner 1989, 53).

In erkenntnistheoretischer Hinsicht scheint Bollnow sich damit zunächst zwar auf die Seite derjenigen zu stellen, die den Vorrang und die Eigenständigkeit des zu erkennenden Objekts gegenüber dem Subjekt behaupten. Tatsächlich aber erfährt der klassische Subjektbegriff durch die Behauptung, dass sich Verstehen in einer persönlichen Entscheidung für und einer persönlichen Positionierung gegenüber dem

Wahrheitsgehalt der Werke erfüllt, eine Radikalisierung. Das Subjekt Bollnows zeichnet sich nicht dadurch aus, dass es auf irgendeine Weise an allgemeinen Regeln des Erkennens und des Verstehens partizipiert, sondern dadurch, dass es sich – als eben dieses Individuum – in der Begegnung mit dem Werk aufs Spiel setzt und einsetzt. Diese von ihm so genannte „wesensmäßige Subjektivität“ (ebd. 1989, 54) charakterisiert Bollnow folgendermaßen:

„Sie ist ein inneres persönliches Beteiligtsein, ein Interessiertsein des Menschen am Gehalt der zu erkennenden Wahrheit ... Dies ist der Fall, wo innerste Tiefe des Subjekts nicht nur als auslösende Bedingung, sondern als konstitutiver Bestandteil mit in die Erkenntnis eingeht“ (ebd., 1989, 54).

Diese „wesensmäßige Subjektivität“ sei von der „schlechten Subjektivität“ (ebd., 1989, 53) zu unterscheiden, die sich dadurch auszeichne, dass sie eigentlich von nichts berührt werden könne, in sich selbst kreist und sich im Beliebigen verliere, in

„’bloßer *Befangenheit* in sich selbst und die gar nicht zur echten Berührung mit der Sache selbst vordringt“ (ebd., 1989, 53).

Mit diesem radikalisierten Subjektivitätsbegriff, demzufolge die Subjektivität erst durch die exklusive Begegnung mit einer fremden geistigen Wirklichkeit zu sich selbst kommt, ist zugleich das Ideal klassischer Bildung, die Entwicklung einer allseitig gebildeten Persönlichkeit, in Frage gestellt. Während dieses Ideal darauf abzielte, den Menschen dazu zu befähigen, die Vielfalt der überlieferten geistigen Gehalte in sich aufzunehmen und zu einem großen Ganzen zu integrieren, wird eine Pädagogik, die der existentiellen Hermeneutik verpflichtet ist, ihr Augenmerk auf den Augenblick der Begegnung richten – den Augenblick, in dem die Konfrontation mit einem Werk der Überlieferungsgeschichte die aufnehmende Subjektivität zu einer Selbstreflexion und zu einem Überdenken bisheriger Standpunkte zwingt. Nicht die Förderung der Gabe, sich die Mannigfaltigkeit der tradierten Bildungstoffe anzueignen, ist das Ziel dieser Pädagogik, sondern die Entwicklung der Fähigkeit, eine Entscheidung zu treffen und – durch die Präferenz für den einen oder anderen geistigen Gehalt – auch in einer unübersichtlich gewordenen Welt Stellung zu beziehen.

„Die Begegnung zwingt den Menschen vielmehr, zwischen den Möglichkeiten zu wählen und sich zu entscheiden, für das eine und gegen das andre. Der Mensch ist in den Widerstreit der Möglichkeiten hineingestellt und muss sich entscheiden. Aber erst in dieser Entscheidung stößt er durch zur letzten Härte seiner Existenz, der gegenüber alles Bildungsgeschehen nur vorläufig bleibt“ (Bollnow, 1983b, 63).

Hier schließt eine existenzphilosophisch orientierte Heilpädagogik an, die aus dieser Sichtweise bemüht sein wird, sich dieser jeweils aktiven und eigenständigen Positionierung gewahr zu werden und den Menschen dazu befähigt, seinen Platz in der Welt zu finden.

Trotz der scheinbaren Unvereinbarkeit des klassischen Bildungsbegriffs und einer an der existentiellen Hermeneutik orientierten Pädagogik: Beide schließen sich bei näherer Betrachtung nicht unbedingt aus, sondern ergänzen sich. Die klassische Bildungstradition kann in der neuen Pädagogik eine propädeutische Funktion erfüllen: Insofern der Augenblick der existentiellen Begegnung nicht geplant und nicht von außen bestimmt werden kann, erscheint es wohl notwendig, dem Schüler im Unterricht weiterhin die ganze Breite des klassischen Bildungstoffes zur Verfügung zu stellen und so die Voraussetzung für eine existentielle Begegnung im Sinne Bollnows zu schaffen (vgl. ebd., 1983b, 124 ff).

2.1. Unstetige und stetige Erziehungsformen

Schon mehrfach wurden die Begriffe „stetig“ und „unstetig“ verwendet, die von Bollnow maßgeblich geprägt wurden und für den hier vorliegenden Kontext eine wesentliche Rolle spielen. Bollnow unterscheidet zwischen stetigen und unstetigen Erziehungsformen. Während die stetigen Erziehungsformen (vgl. ebd., 1983b, 16 ff) voraussetzen, dass individuelle Entwicklungen kontinuierlich verlaufen, rechnen unstetige Erziehungsformen mit der Möglichkeit von Krisen und Einbrüchen in jeder Biographie. Statt den Menschen ausschließlich als formbares Material zu begreifen, anerkennen sie, dass der Wesenskern des Menschen sich der Formbarkeit entzieht (vgl. ebd., 1983b, 18 ff). Hier bezieht sich Bollnow auf die Existenzphilosophie, deren Menschenverständnis er durch „unstetiger Erziehungsformen“ für die Pädagogik fruchtbar machen will.

Zwar ist es die erklärte Absicht Bollnows, den unstetigen Erziehungsformen theoretische Geltung innerhalb der Pädagogik zu verschaffen. Dabei geht es ihm allerdings nicht darum, die unstetigen gegen die stetigen Formen auszuspielen, sondern darum, deutlich zu machen, dass unstetige Formen in der erzieherischen Praxis angewandt wurden, ohne dass dies in der pädagogischen Theoriebildung gewürdigt worden wäre.

„Es kann sich nicht darum handeln, eine neue Pädagogik oder auch nur einzelne neue pädagogische Grundbegriffe zu erfinden und diese dann an die Stelle der alten zu setzen. Es geht vielmehr darum, ... gewisse erzieherische Phänomene in den Blick zu bekommen, die

an sich nichts Neues sind, die in der unreflektierten Erziehung auch immer schon angewandt werden, aber die in der klassischen Theorie entweder gar nicht gesehen oder nicht in ihrer vollen Bedeutung erkannt sind und die darum auch in der erzieherischen Praxis nicht voll zur Geltung kommen“ (ebd., 1983b, 23).

In diesem Zusammenhang kann die Analyse unstetiger Erziehungsformen wie z. B. Ermahnung und Beratung, mit denen jeder Pädagoge tagtäglich arbeitet, einen Beitrag zur Entwicklung einer pädagogischen Anthropologie leisten und zeigen,

„wie das Wesen des Menschen beschaffen sein muss, damit ein unstetiges Phänomen einen sinnvollen Beitrag zum Gesamtverständnis des Menschen leisten kann, und wie umgekehrt das einzelne Phänomen verstanden werden muss, damit es eine spezifische Funktion im Ganzen des erzieherischen Lebens erfüllen kann“ (Bollnow, 1983b, 32 f).

Dabei weist gerade das Phänomen unstetiger Erziehungsformen darauf hin, dass der Mensch im Kern seines Wesens nicht determinierbar, dass jede individuelle Entwicklung nur bedingt steuerbar ist und in ihren Wendepunkten letztlich auf persönlichen Entscheidungen basiert.

Im Folgenden soll deshalb gezeigt werden, wie die in vorliegender Arbeit schon häufig zur Sprache gekommene unhintergehbare Freiheit des Menschen, die aus der Existenzphilosophie hergeleitet wurde, in Phänomenen wie Krise, Erweckung, Ermahnung und Beratung zum Tragen kommen kann oder – anders formuliert – wie die erzieherische Praxis dadurch, dass sie mit der Möglichkeit persönlicher Krisen rechnet und zu Maßnahmen wie Ermahnung und Beratung greift, schon diese Freiheit berücksichtigt hat.

2.1.1. Krise als Kern menschlicher Existenz

Bollnow geht davon aus, dass die Rezeption der Existenzphilosophie innerhalb der Pädagogik vor allem deshalb einen Beitrag zu deren theoretischer Weiterentwicklung leisten kann, weil sie den Blick für die unstetigen, unvorhersehbaren Momente im Leben, wie sie z. B. eine Krise darstellt, schärft.

Bollnow beschreibt Krisen als

„plötzliche und gewaltsame Ereignisse, die den stetigen Verlauf des Lebens in einer besorgniserregenden Weise unterbrechen. ... Solche Krisen sind Augenblicke einer letzten Entscheidung“ (ebd., 1983b, 65).

Für Bollnow gehören krisenhafte Erfahrungen zum Leben dazu, darüber sollte die etwas dramatische Wortwahl („Augenblicke einer letzten Entscheidung“) nicht hinwegtäuschen. Sie tragen zur Entwicklung der Persönlichkeit bei. Weil der Mensch gerade durch die Bewältigung krisenhafter Situationen Selbstvertrauen gewinnt,

sollte er nicht versuchen, ihnen auszuweichen, sondern sie durchzustehen. In diesem Zusammenhang schreibt er Krisen eine kathartische Wirkung zu. Sie markieren Wendepunkte in jedem individuellen Leben, insofern sie dem Einzelnen seine Freiheit, sich so oder so entscheiden zu können, vor Augen führen (vgl. ebd., 1983a, 36). Als Moment im Leben, der den Einzelnen vor eine Entscheidung stellt, übernimmt die Krise einer der existentiellen Begegnung analoge Funktion. Sie reißt den Betroffenen aus dem gewohnten Lebenszusammenhang, wirft ihn auf sich selbst zurück und fordert ihn zu einer Neuorientierung seines Lebens heraus.

Für den Pädagogen, der sich mit einem Schüler, der sich in einer krisenhaften Situation befindet, konfrontiert sieht, bedeute dies, dass er die Krise nicht durch beruhigende Worte beschönigen dürfe, sondern nach ihrem Sinn fragen müsse.

„Der Erzieher darf nicht versuchen, durch tröstende Beschönigung die Schwere der Krise abzuschwächen. Er muss dem Jüngeren vielmehr dazu verhelfen, den Sinn der Krise klar zu erkennen, sie in vollem Maße auf sich zu nehmen und sie, ohne ihr auszuweichen, bis zur befreienden Lösung durchzuhalten“ (ebd., 1983b, 67).

Da jede Krise in existenzphilosophischer Sicht den Menschen auf sich zurückwirft und vor eine Entscheidung stellt, ist Krisenbewältigung nach dieser Ansicht nicht lehrbar und nicht operationalisierbar. Zwar kann Übung im Umgang mit Krisen deren Bewältigung erleichtern, die Erkenntnis aber, die die Krise vermittelt, lässt sich kaum in Regeln und Verhaltensnormen übersetzen, da in der Krise, wie in der existentiellen Begegnung, das bisher Selbstverständliche in Frage gestellt und der Mensch jedes Mal vor neue Herausforderungen gestellt ist.

Obwohl Krisen für die Persönlichkeitsentwicklung fruchtbar gemacht werden können, wäre es nach Bollnow vermessen, sie künstlich zu initiieren. Bollnow warnt vor einer Forcierung krisenhafter Prozesse. Gegenüber einem solchen eigenmächtigen Umgehen mit der Krise ist zu bedenken, eine wie große Gefährdung des Lebens jede Krise darstellt. Es ist auch bei der sittlichen Krise nicht anders als bei der Krankheitskrise, die zur Genesung, aber auch zum Tode führen kann.

„Der Erzieher kann sie [die Krise] nicht herbeiführen oder sie beherrschen, er kann nur helfend versuchen, die Krise in ihrem Sinn klar zu begreifen und bis ans Ende durchhalten“ (Bollnow, 1983a, 37).

Nach Bollnow kann der Mensch nur durch einen aktiven Entschluss, infolge einer befreienden Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten seinem bisherigen Leben eine Wendung geben, wenn er in eine krisenhafte Situation gerät. Der Einzelne stehe dabei in der Verschränkung von Freiheit des Handelns und dem

Zwang, sich zu entscheiden. Die Bewältigung der Krise in der Entscheidung verlange eine radikale Änderung der Situation, einen zumindest partiellen Bruch (als un stetigen Vorgang) mit dem bisherigen Leben. Entscheidend für Bollnow ist, dass der Mensch sich nur im Durchgang durch eine Krise bewähren und zu einer eigentlichen Existenz gelangen kann. Er bezieht sich dabei auf Kant, der auf jene notwendige Unstetigkeit bei der Begründung des sittlichen Charakters hinweist,

„denn er hebt in seiner ‚Anthropologie‘ sehr scharf das Einschnitthafte dieses Ereignisses hervor ... ‚Fragmentarisch ein besserer Mensch werden zu wollen, ist ein vergeblicher Versuch‘“ (Bollnow, 1983, 33).

Zwar bietet nach dieser Ansicht die Krise eine ausgezeichnete Möglichkeit, der Uneigentlichkeit des Daseins zu entkommen. Da krisenhaften Situationen im Allgemeinen aber nur punktuell auftauchen, läuft der Mensch nach Bollnow zufolge dauernd Gefahr, sich in der Uneigentlichkeit zu verlieren.

„Es scheint allgemein zum Wesen des Menschen zu gehören, schuldhaft hinter den von ihm geforderten Möglichkeiten zurückzubleiben. Und darum ist immer wieder ein neuer Einsatz erforderlich, in dem er sich aus diesem Zustand der Schwäche herausreißt“ (ebd., 1983, 33).

Hier sieht Bollnow den adäquaten Einsatz un stetiger erzieherischer Formen wie die Erweckung, die Ermahnung und die Beratung.

2.1.2. Erweckung als personale Aktualisierung

Ein weiterer pädagogischer Begriff, der zur Kennzeichnung un stetiger Vorgänge in der erzieherischen Praxis herangezogen werden kann, ist jener der „Erweckung“ (Bollnow, 1983a, 42). Obwohl Bollnow konstatiert, die Initiierung und Lenkung von Erweckungsvorgängen gehöre zum pädagogischen Handwerkszeug, sind sie bisher nicht Gegenstand einer theoretischen Erörterung gewesen – ein Defizit, das offensichtlich der Ausrichtung der pädagogischen Theorie auf stetige Erziehungsvorgänge geschuldet sei (vgl. ebd.). Was aber bewirken erzieherische Maßnahmen, die man mit dem Ausdruck „erwecken“ beschreiben könnte? An wen bzw. an welche Schicht des Seelenlebens appellieren sie? Und welcher Stellenwert kommt ihnen im Rahmen einer Pädagogik un stetiger Vorgänge zu?

Zwar haben schon E. Spranger und J. Derbolav auf den Ausdruck „Erweckung“ zurückgegriffen, um die Wirkungen erzieherischen Handelns beschreiben zu können. Eine begriffliche Klärung und theoretische Durchdringung, was „Erweckung“ in der pädagogischen Praxis heißt, steht dennoch aus (vgl. ebd., 1983a, 42 ff).

Um die Bedeutung des Ausdrucks schärfer zu umreißen und seine Brauchbarkeit für die Beschreibung von Phänomenen, die in der pädagogischen Praxis auftauchen, prüfen zu können, untersucht Bollnow zunächst die unmittelbare Bedeutung des Wortes als Bezeichnung für den leiblich-physischen Vorgang des Aufweckens und geht dann den Bedeutungsveränderungen, die er durch seine Übertragung auf die religiöse Sphäre erfahren hat, nach.

Der leiblich-sinnliche Vorgang des Aufweckens zeichne sich durch eine mehr oder weniger abrupte Zustandsveränderung aus – einen Wechsel, durch den der Betroffene aus einem Zustand, wie er nicht sein solle, herausgerissen und in einen Zustand, wie er sein solle, versetzt werde. Schlafen und Wachen verhielten sich zueinander wie Licht und Dunkel, positiv und negativ, insofern der Mensch im Schlaf nicht bei sich sei und erst im Aufwachen zu sich selbst komme. Deshalb kann Bollnow sagen, dass

„das Aufwecken aus einem Zustand der Uneigentlichkeit zu einem Zustand der Eigentlichkeit“ (ebd., 1983a, 45) führt. Dabei schließt „die Erweckung auszeichnende Abruptheit des Übergangs von einem Zustand in den anderen ein, daß sie – ähnlich der existentiellen Begegnung – plötzlich und unerwartet geschieht und daß sie von außen provoziert wird“ (vgl. ebd., 1983a, 45 ff).

Infolge seiner Verwendung innerhalb der religiösen Sphäre erhält der Ausdruck „Erweckung“ eine Bedeutungserweiterung, die seine Brauchbarkeit auch zur Kennzeichnung un stetiger Vorgänge in der Erziehung und Bildung von Menschen deutlich hervortreten lässt – beschreibt der Begriff der Erweckung im religiösen Sprachgebrauch doch nicht nur den einfachen Wechsel vom Schlaf- in den Wachzustand, sondern eine innere Umkehr, die den ganzen Menschen betrifft. Zwar ist der Begriff der Erweckung mit dem ebenfalls der religiösen Sphäre entstammenden Begriff der „Bekehrung“ verwandt. Während der letztere aber vor allen Dingen dort Verwendung findet, wo der Wechsel von einem Glaubensbekenntnis zu einem anderen beschrieben werden soll, betont der Ausdruck „Erweckung“ den Moment subjektiven inneren Erlebens. In diesem Zusammenhang impliziert die Umkehr, die mit dem Ausdruck „Erweckung“ bezeichnet wird, eine Rückkehr des Menschen zu sich selbst (vgl. ebd., 1983a, 49).

Eine von außen bewirkte radikale Umkehr, die zur Aktualisierung eines – so Bollnow – bisher nur innerlich Schlummernden führt: Diese formale Struktur verbindet sowohl die leiblich-sinnliche als auch die religiöse mit der pädagogischen Erweckung und erlaubt es, die letztere in ihrem Verhältnis zu einer Pädagogik

unstetiger Vorgänge wie auch in ihrer Beziehung zu den klassischen Stetigkeitspädagogiken zu bestimmen.

Zwar sei der Vorgang der Erweckung selbst, insofern er – so Bollnow im Anschluss an Maria Montessori (vgl. ebd., 1983a, 52 ff) – nur den Anstoß zu einer Selbsterziehung in Richtung auf eine Sammlung innerer Seelenkräfte gebe, unzweideutig einer Pädagogik unstetiger Vorgänge zuzurechnen. Insofern die Erweckung selbst aber den Keim zur Entwicklung eines inneren Potentials lege, bleibe sie an die klassischen Stetigkeitspädagogiken gebunden. Dies gilt um so mehr, als dass die Erweckung nicht als einmaliger Vorgang begriffen werden kann, sondern neu initiiert werden muss, um durch neue Anstöße die Entwicklung eines stetigen Wachstums in Gang zu halten.

„Wir kommen so zu dem seltsamen Bild eines durch immer neue Anstöße in Gang gehaltenen und dennoch im letzten sich aus eigener Mitte entfaltenden Wachstums“ (ebd., 1983a, 58).

Damit wäre eine Herleitung der Begründung heilpädagogischer Förderung und Anstöße von außen aus existenzphilosophischer Sichtweise evoziert, damit inneres Wachstum möglich werden kann.

2.1.3. *Ermahnung als Appell*

Die Erweckung steht in enger Verbindung mit Ermahnung und Appell als den einfachsten Fällen unstetiger Erziehungsformen. Wie die Erweckung, so kann auch die Ermahnung als ein Eingriff von außen betrachtet werden, der durch die ihm implizite Aufforderung zur Selbstbesinnung zu einer Unterbrechung von kontinuierlichen Handlungsabläufen führt und diese gegebenenfalls in eine andere Richtung lenkt.

Zwar hat die Ermahnung in der pädagogischen Praxis eine wichtige Rolle gespielt, in den pädagogischen Lehrbüchern aber findet sie einzig als pädagogisches Instrument unter anderen Erwähnung oder wird sogar als Indiz für einen Misserfolg bzw. für ein Scheitern des Erziehers gewertet. Dabei kann gerade der Blick auf der Ermahnung eigentümliche Strukturmomente zu einer Revision des der pädagogischen Theorie zugrunde liegenden Menschenbildes beitragen und zur Grundlegung einer pädagogischen Anthropologie führen, rechnet die Ermahnung doch mit bestimmten Eigentümlichkeiten des menschlichen Wesens, die von der pädagogischen Theorie bisher nicht berücksichtigt und nicht reflektiert wurden. Eine Analyse der

Ermahnung und ihrer pädagogischen Funktion könnte jedoch Rückschlüsse auf wesentliche Aspekte des Mensch-Seins zulassen. Wie

„muß das Wesen des Menschen im ganzen verstanden werden, damit in ihm die Ermahnung als ein sinnvolles Erziehungsmittel begriffen werden kann? Und wie muß umgekehrt wiederum von hieraus die Ermahnung verstanden werden, damit sie diese Funktion erfüllen kann?“ (ebd., 1983a, 62).

Im Unterschied zum Lob und zum Tadel, die das Resultat einer Handlung sind oder das vergangene Verhalten eines Menschen betreffen und die

„als Lob zur Wiederholung desselben Verhaltens anspornen oder als Tadel vor einer Wiederholung zurückhalten wollen“ (ebd., 1983a, 42),

greift die Ermahnung unmittelbar auf die Zukunft vor: Indem sie den Ermahnten implizit dazu auffordert, etwas zu tun oder zu unterlassen, lenkt sie die Aufmerksamkeit auf ein zu realisierendes Ziel. Zugleich weckt sie im Ermahnten die Erinnerung an etwas bisher Unterbliebenes und bezieht dadurch die Vergangenheit mit ein. Zwar unterhält die Ermahnung in diesem Zusammenhang eine Kontiguitätsbeziehung zur einfachen Erinnerung. Im Gegensatz zu dieser aber enthält sie einen Vorwurf und versucht, den Angesprochenen auf ein Sein-Sollen zu verpflichten (vgl. ebd., 1983a, 63 f).

Nicht nur, dass die Ermahnung in diesem Zusammenhang mit der Freiheit des Menschen, sich so oder anders zu verhalten, rechnet. Darüber hinaus setzt sie voraus, dass der Mensch hinter seinen Möglichkeiten zurückbleiben, dass er das Unterlassene aber als Aufgabe ergreifen kann (vgl. ebd., 64).

„Die Ermahnung wendet sich an ein Wesen, zu dem die Möglichkeit gehört, schuldhaft gegenüber seinem Sein-Sollen zurückzubleiben, und dem dann die Aufgabe erwächst, im neuen Anlauf das Versäumte nachzuholen. Und nur bei einem solchen Wesen ist dann auch die Ermahnung eine notwendige und sinnvolle Maßnahme“ (ebd., 1983a, 64).

Anders als der Befehl, der den unbedingten Gehorsam des Befehlsempfängers verlangt, setzt die Ermahnung die Entscheidungsfreiheit des Menschen voraus. Sie appelliert an ein personales Gewissen, das als eine innere Autorität fungiert, und zielt auf die Einsicht des Ermahnten. Während der Befehl die Willensfreiheit nicht notwendig voraussetzen muss, ist in der Ermahnung die Freiheit des anderen grundsätzlich anerkannt. Der Mensch solle in der Dimension der Ermahnung selbst seinen Willen in eine inhaltlich vorgegebene Richtung lenken. Die inhaltliche Bestimmtheit der Ermahnung grenzt sie auch vom Appell ab, der in einem allgemeinen Sinn zur Entscheidung aufruft, den Inhalt aber nicht determiniert (vgl. ebd., 1983a, 65).

„Die Ermahnung wendet sich an die Freiheit in der Ausführung (es kann nicht erzwungen werden, dass der Mensch das Geforderte auch tut), der Appell dagegen wendet sich an die Freiheit der Entscheidung selber (die sich auch im Inhaltlichen jeder vorherigen Festlegung entzieht), und der Appell ist um so reiner Appell, je weniger er von dem möglichen Inhalt der Entscheidung vorwegnimmt“ (ebd., 1983a, 67).

Befehl, Mahnung, Appell als Erziehungsformen, durch die der Erzieher auf seinen Schützling einwirken und ihn beeinflussen kann: Insofern sich diese drei durch das Maß, mit dem sie mit der Freiheit des Menschen rechnen, unterscheiden, können sie, so Bollnow, in Korrelation zu drei aufeinanderfolgenden Phasen in der Entwicklung des Menschen gestellt werden (vgl. ebd., 1983a, 67 ff). Während beim Kleinkind, das noch nicht über die Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, verfüge, der Befehl das Selbstverständliche sein müsse, sei beim Heranwachsenden die Ermahnung die angemessene Erziehungsform. Zwar setze sie die Freiheit des Willens voraus, dennoch könne sie nur dort wirksam werden, wo ein Verhältnis der Über- bzw. Unterordnung zwischen Erzieher und Schützling besteht und der Ermahnende „dem Ermahnten sagt, was er tun soll“ (ebd., 1983a, 67).

Der Appell schließlich gehöre nicht mehr ganz in den Umkreis der Pädagogik, weil er eine schon voll entfaltete Freiheit voraussetze (vgl. ebd. 68). Zwar sei auch er mit einem Anspruch und einer Forderung verbunden, allerdings lasse er dem Angesprochenen die freie Wahl.

„Wenn Kierkegaard ohne Anspruch auf irgendeine Autorität nur noch aufmerksam machen will, so bedeutet das, daß er auch auf den letzten suggestiven Druck noch verzichtet. Der Appell behält eine affektive Note: Er will auf den andern einwirken, er will ihn beeinflussen, er will ihn aus der Verlorenheit seines gegenwärtigen Daseins herausreißen. Im bloßen Aufmerksam-machen ist das alles sehr viel leiser und zurückhaltender geworden. Es will nur etwas Bestimmtes sehen lassen und überlässt es dem andern, wie er sich dazu verhalten will. Es verzichtet, in tief verwurzelter Bescheidenheit, auf jeden Versuch einer Beeinflussung durch eine wie immer geartete Autorität“ (ebd., 1983a, 68).

Obwohl dies in der pädagogischen Theorie nie reflektiert wurde: Als eine Erziehungsform, die mit der Möglichkeit des Abweichens von vorgegebenen Bahnen rechnet und die in diesem Zusammenhang Abirrungen, Fehler und Versäumnisse zu korrigieren versucht, steht die Ermahnung unter der Voraussetzung der Annahme, dass Lebensvorgänge unstetig verlaufen können. Sie appelliert an die Fähigkeit des Menschen, sich selbst zu bestimmen und erkennt seine Freiheit an. Im Rahmen von traditionellen Stetigkeitspädagogiken hingegen kann die Wirksamkeit von Ermahnungen nicht sinnvoll erklärt werden. Sowohl die mechanischen Theorien, die von einer durchgängigen Formbarkeit des Menschen ausgehen, als auch die organischen Modelle, die Bildung teleologisch als sukzessive und gesetzmäßig

verlaufende Entwicklung innerer Vermögen begreifen, blenden die Möglichkeit un stetiger Entwicklungen aus und ignorieren die dem Menschen eigentümliche Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen. Die Tatsache, dass die Ermahnung mit der Unstetigkeit von Lebensvorgängen rechnet, kann nun nicht bedeuten, dass sie stetige Entwicklungen gänzlich ausschließt. Im Gegenteil verfolgen, aus dem Blickwinkel Bollnows, Ermahnungen im erzieherischen Alltag das Ziel, der Gefahr des Abweichens von bestimmten Bahnen entgegenzuwirken und stetige Entwicklungen zu fördern, denn – so Bollnow –

„der Mensch erscheint hier als ein Wesen, das weder stetig voranschreitet noch unverbesserlich immer wieder in die Ausgangslage zurückfällt, sondern trotz immer neuer Rückfälle dennoch vorankommt“ (ebd., 1983a, 74).

2.1.4. Beratung

Auch die Beratung rechnet nach Bollnow mit der Unstetigkeit von Lebensvorgängen (vgl. Bollnow, 1983 a, 84). Im Unterschied zur Ermahnung wolle die Beratung allerdings keinen Einfluss auf den Willen eines anderen Menschen nehmen. Vielmehr vermittele sie Sachkompetenz, zeige alternative Handlungsmöglichkeiten auf und setze dabei auf die Einsicht des Ratsuchenden. Während die Ermahnung nur dann Erfolg haben könne, wenn der Ermahnende im Verhältnis zum Ermahnten über ein gewisses Maß an Autorität verfüge, zeichne sich ein Berater durch sein Wissen und seine Kenntnisse aus. Er bewahre gegenüber dem Ratsuchenden Neutralität. Zwar werde er seine Meinung zu dem in Frage stehenden Sachverhalt äußern und auch Empfehlungen geben. Die Entscheidung darüber, ob die Ratschläge befolgt werden sollen, werde er allerdings ganz dem Ratsuchenden überlassen. Die Beratung appelliere an die Urteils- und Entscheidungsfähigkeit des Menschen.

Das der Beratung zugrunde liegende Kommunikationsverhältnis – hier der Berater, der aufgrund seiner Kompetenz Lösungsvorschläge unterbreitet, und dort der Ratsuchende, der nach Abwägung aller Argumente selbst eine Entscheidung über die Ablehnung oder die Annahme der Ratschläge zu treffen hat – stellt beide Gesprächspartner vor besondere Herausforderungen: Der Berater dürfe im Verständnis Bollnows aus seiner Sachkenntnis nicht den Anspruch ableiten, sein Ratschlag müsste auch befolgt werden. Umgekehrt soll der Ratsuchende offen für die angebotenen Lösungsmöglichkeiten und bereit sein, bereits gefasste Entschlüsse zu revidieren (vgl. ebd., 1983a, 81).

Beratungen finden in allen möglichen Lebenslagen statt. Gleichgültig, ob der Verkäufer seinem Kunden die Funktionsweise eines Haushaltsgerätes oder der Jurist seinem Klienten die Rechtslage erkläre: Ständig nehmen Menschen den Rat anderer in Anspruch. Pädagogische Relevanz können Beratungen allerdings nur dort beanspruchen, wo es um das ganze Leben des Ratsuchenden geht.

„Und je mehr der Kern der Beratung sich dem inneren Kern des Menschen nähert, je mehr er die sittliche Lebensführung berührt, desto mehr rückt auch die Beratung unter einen erzieherischen Gesichtspunkt“ (Bollnow, 19983 a, 84).

Dies ist nach Bollnow meist in krisenhaften Situationen der Fall. Nicht nur, dass solche Situationen im erzieherischen Alltag eines Lehrers beispielsweise die Ausnahme bilden: Da eine echte Beratung vom Berater Neutralität und Distanz verlangt, solle ein Erzieher bei Beratungen Zurückhaltung üben und eventuell einen Außenstehenden bei der Suche nach Problemlösungen hinzuziehen (vgl. ebd., 1983a, 85 f).

2.1.5 *Wagnis und Scheitern*

Nach Bollnow scheinen vor allem existentielle Begegnungen und persönliche Krisen dazu geeignet, dem Menschen seine ursprüngliche Freiheit vor Augen zu führen und ihm zu zeigen, dass er für sich selbst die Verantwortung trage (vgl. Bollnow, 1983 a, 132). In beiden Situationen werde der Mensch aus seinem gewohnten Lebenszusammenhang herausgerissen und auf sich selbst zurückgeworfen. In ihnen und durch sie werde er gezwungen, sein bisheriges Selbstverständnis in Frage zu stellen und etwas Neues zu wagen. Nur durch die Übernahme des Wagnisses, das als solches bereits die Möglichkeit des Scheiterns in sich birgt, könne der Mensch sich selbst gewinnen. Zwar solle auch ein Erzieher, der die Freiheit seiner Schützlinge anerkennt und ihr Freiheitsbewusstsein zu fördern sucht, Krisen nicht gerade provozieren, allerdings darf er ihnen auch nicht aus dem Weg gehen und sie einseitig als Störung auffassen. Vielmehr sollte er sie als Chance ergreifen und für die weitere Persönlichkeitsentwicklung seiner Schützlinge fruchtbar machen.

Was für die Schüler wichtig sei, gelte auch für den Erzieher: Sein persönlicher Einsatz in der Beziehung zu seinen Schützlingen ist ebenso mit einem Wagnis verbunden.

„Es sind die Krisen, die in seinem eignen Leben aufbrechen und die auf geforderten rückhaltlosen Einsatz seiner Person beruhen. Die verantwortungsbewusste Übernahme eines Wagnisses und die damit zugleich gegebene Möglichkeit des Scheiterns bezeichnen die unvermeidbaren existentiellen Momente im eignen Leben jedes Erziehers. ... Daß in der

Erziehung etwas misslingt, dass der Erzieher nicht zu einem Kampf wird, bei dem er schließlich eine Niederlage erleidet, ja dass er endlich mit seinem ganzen Einsatz scheitert, das alles sind Vorgänge, die jedem Erzieher aus der täglichen Erfahrung seines Berufs nur allzu vertraut sind“ (Bollnow, 19983 a, 132).

In dem abschließenden Kapitel von „Existenzphilosophie und Pädagogik“ wendet sich Bollnow deshalb den Gefahren zu, die dieser vom Erzieher geforderte vorbehaltlose Einsatz mit sich bringt.

Stärker noch als der Stetigkeitspädagogik verpflichtete Erzieher sind jene der Gefahr des Scheiterns ausgesetzt, welche die Freiheit des anderen in ihrer existenzphilosophisch analogen Tragweite anerkennen, da nach o.g. existenzphilosophisch konstruierter Wirklichkeit, Scheitern und Krise explizit theoretisiert und als notwendiges Phänomen betrachtet wird, in dem der Mensch zu seinem Kern gelange und damit inneres Wachstum erreiche. Während mechanische Erziehungsmodelle in der pädagogischen Praxis Misserfolge als vermeidbare Fehler begreifen, bezieht eine existenzphilosophisch orientierte Pädagogik die mit der Freiheit des anderen unweigerlich einhergehende letztendliche Unberechenbarkeit seines Verhaltens mit ein.

„In Wirklichkeit gehört aber der Wagnischarakter zum innersten Wesen der Erziehung selbst, sofern diese als Umgang mit freien und in ihrer Freiheit grundsätzlich unberechenbaren Wesen über ein bloß handwerkliches Tun hinausgeht. Denn der Zögling hat immer die Möglichkeit, aus unerforschlichen Gründen sich der Absicht des Erziehers zu entziehen oder sich gar gegen sie zu wenden und sie zu vereiteln. Darum ist die Möglichkeit des Scheiterns von Anfang an als ein bestimmender Faktor im erzieherischen Akt enthalten“ (ebd., 1983a, 133).

Offensichtlich gehören für Bollnow die Anerkennung der Freiheit des Schützlings, dessen daraus resultierende Unberechenbarkeit und die Möglichkeit eines Scheiterns des Erziehungsauftrages untrennbar zusammen. Gerade in der Einbeziehung eines möglichen Scheiterns bekundet sich der Respekt vor der Würde und Freiheit der anderen Person. Deshalb „degradieren“ Pädagogen, die das Scheitern ausschließlich als handwerklichen Fehler begreifen, nach Bollnows Ansicht

„notwendig andere Menschen zum bloßen Material der Bearbeitung“ (ebd., 1983a, 134).

Im Unterschied zu Versuch und Risiko zeichnet sich ein Wagnis dadurch aus, dass der Mensch sich hier selbst als Person und nicht etwa irgendeine Sache aufs Spiel setzt. Dies gilt in besonderer Weise für das Wagnis, das der Erzieher im Verhältnis zu seinem Schützling eingeht. Nicht nur, dass er die Verantwortung für die Beziehung auch im Falle eines durch ihn nicht verursachten Misslingens übernehmen muss. Darüber hinaus hat er seinen Schülern – gerade wenn er ihre Freiheit

anerkennt – ein Vertrauen entgegenzubringen, das als solches enttäuscht werden kann. Denn die Erfüllung der mit dem Vertrauen verbundenen Erwartungen hängt doch grundsätzlich von dem Willen eines anderen Menschen ab.

„Vertrauen heißt immer wieder: sich rückhaltlos an etwas auszuliefern, was nicht beweisbar und nicht erzwingbar ist, weil es von dem grundsätzlich nicht voraussehbaren Willen eines anderen Menschen abhängt. ... Der Erzieher kann aber auch dort scheitern, wo er alles genau richtig gemacht hat, eben weil die Enttäuschung des Vertrauens zu den im Wesen des Wagnisses gelegenen grundsätzlich nicht voraussehbaren, weil grundsätzlich nicht kausal bedingten Ereignissen gehört“ (ebd., 1983a, 145).

Bollnow schafft mit diesen Ausführungen nicht nur die Verbindung zwischen existenzphilosophischen Grundlagen und der Heilpädagogik, sondern eröffnet auch den Blick auf ganz konkrete Verfahrensweisen der pädagogischen Praxis. Er gibt mit seinen Betrachtungen Anstöße, über das Selbstverständnis des Pädagogen nachzudenken ebenso wie über die Haltung zum Gegenüber und dem Umgang mit diesem. Konsequenterweise verlangt Bollnow eine Selbstreflexion der Pädagogik als Wissenschaft, was nun folgend diskutiert wird.

2.2. Das Wissenschaftsverständnis der Pädagogik O. F. BOLLNOWS: Freiheit als Dimension der Offenheit

In einem Beitrag zu dem von ihm herausgegebenen Sammelband „Erziehung in anthropologischer Sicht“ fordert Bollnow eine methodische Selbstreflexion der Pädagogik, die ihren Status als eigenständige Wissenschaft sichern solle (Bollnow, 1969, 15 ff). Dies könne weder eine Einengung des Gegenstandsbereichs auf die empirische Forschung noch eine „Technologie der Erziehung“, sondern nur eine Rückbesinnung auf Aufgabe und Funktion der Pädagogik innerhalb einer geschichtlichen Wirklichkeit leisten. Sowohl eine einseitig empiristisch ausgerichtete Forschung als auch eine abstrakt normativ verfahrenende Pädagogik können nach Bollnows Ansicht dem wissenschaftlichen Anspruch nicht gerecht werden, da sie die wechselseitige Durchdringung von Theorie und Praxis in der Pädagogik unberücksichtigt lassen. So werde eine auf eine Technologie der Erziehung ausgerichtete Pädagogik zum bloßen Ausführungsorgan politischer, philosophischer und religiöser Autoritäten, die die Erziehungsziele vorgeben und es der Pädagogik überlassen, die Mittel zur Erreichung dieser Ziele zu erforschen und auszuarbeiten (vgl. ebd., 1969, 20). Ebenso gerate einer einseitig empiristisch ausgerichteten Forschung der mit dem Bildungsauftrag der Pädagogik per se verbundene ethische Anspruch aus dem Blick. Sie vergesse, dass in der pädagogischen Praxis empirisch gar nicht verifizierbare

Werte vermittelt werden und überdies viele Phänomene, die in den Bereich der Pädagogik gehören, mittels empirischer Verfahren gar nicht erfasst werden können. Als Beispiel nennt Bollnow das Vertrauen des Kindes in seine Erzieher, das entscheidend für das Gelingen oder Misslingen der Erziehung sei. Nicht nur lasse sich Vertrauen nicht quantifizieren; der Versuch, zum Beispiel im empirischen Experiment in Erfahrung zu bringen, welche Veränderungen ein zeitweiliger Vertrauensentzug mit sich bringen könnte, sei sittlich nicht zu verantworten (vgl. ebd., 1969, 26).

Mehr noch entpuppt sich, nach Ausführungen Bollnows, der Anspruch empirischer Forschung, einen Sachverhalt voraussetzungslos und vorurteilsfrei betrachten zu können, als illusionär, wenn man bedenkt, dass das Studium auch einfachster pädagogischer Tatsachen ein gewisses Vorverständnis über den zu untersuchenden Gegenstand verlangt.

„Tatsachen können nicht einfach als solche aufgelesen werden, sie ergeben sich überhaupt erst in einer bestimmten Fragestellung, die ihrerseits eine bestimmte Sinndeutung voraussetzt. Schon die reine unvoreingenommene Beschreibung eines Tatbestandes oder eines Vorgangs ist keineswegs so einfach, wie es zunächst scheint, sondern setzt ein höchstes Maß methodischen Bewusstseins voraus. Was endlich gar in Zahlen gefasst werden kann, das erfordert immer schon eine genaue sinnverstehende Analyse dessen, was in diese Zahlen eingeht. Was sich als Tatsache bietet, was überhaupt Gegenstand einer bestimmten empirischen Forschung ist, das hat nur im Rahmen eines Verständnisganzen und einer bestimmten Interessenrichtung einen Sinn“ (ebd., 1969, 24).

In diesem Zusammenhang läuft auch die empirische Forschung Gefahr, im hermeneutischen Zirkel gefangen zu sein.

„Empirische Forschung und philosophische Reflexion durchdringen also einander beständig“ (ebd., 1969, 24).

Umgekehrt aber benötige auch die hermeneutische Pädagogik, wenn sie sich nicht im Kreis bewegen will, empirische Ergebnisse. Denn erst die Auseinandersetzung mit dem empirischen Material, die Konfrontation mit dem „unvorhersehbar Neuen“, erlaube es, das eigene Vorverständnis zu überprüfen und gegebenenfalls zu korrigieren (vgl. ebd., 1969, 43). Auf diese Weise werden die Ergebnisse der empirischen Forschung

„auf ihren Sinn hin befragt, (ge-)deutet und in das Ganze ihres Erziehungsverständnisses als sinnvolles Glied ein-(ge-)ordnet“ (ebd., 1969, 44).

Eine pädagogische Theorie, die die Ergebnisse empirischer Forschung in ihre Überlegungen miteinbezieht, erschöpft sich nicht in der Auslegung der großen Klassiker, sondern wendet sich ständig von Neuem an die pädagogische Praxis und

versucht, das in ihr wirksame unausgesprochene Vorverständnis von Erziehung zu explizieren.

„Zusammengefasst also: Hermeneutische Pädagogik ist in dieser neuen Bedeutung nicht mehr Auslegung der Erziehungswirklichkeit, sondern zunächst erst einmal die diese allererst ermöglichende Auslegung des schon immer gegebenen Verständnisses der Erziehung und der mit ihr zusammenhängenden Lebensphänomene“ (ebd., 1969, 37).

Die Freilegung und Explikation des der empirischen Forschung und der pädagogischen Praxis impliziten Verständnisses von Erziehung erhellt zugleich das ihnen zugrunde liegende Menschenbild, setzt Erziehung doch ein bestimmtes Verständnis dessen, was der Mensch in seinem Sein ist, voraus. Hermeneutische Pädagogik im Sinne Bollnows leitet deshalb zu anthropologischen Fragestellungen über.

„Wie muß das Ganze des Mensch-seins beschaffen sein, damit ich in ihm diese bestimmte einzelne Erscheinung, für die ich mich aus irgendeinem Grunde interessiere, darin als sinnvolles und notwendiges Glied begreifen kann?“ (ebd., 1969, 46).

Die Sichtbarmachung des jede erzieherische Praxis leitenden Verständnisses dessen, was der Mensch in seinem Sein ist, führe jedoch nicht zu einem geschlossenen Menschenbild. Im Rahmen einer hermeneutischen Pädagogik übernimmt ein solches Menschenbild vielmehr nur eine heuristische Funktion, insofern es erlaubt, die Einzelercheinungen des menschlichen Lebens im Licht des ganzen In-der-Welt-Seins des Menschen zu sehen (vgl. ebd., 1969, 46).

In diesem Zusammenhang wirkt die hermeneutische Pädagogik (wiederum) offen für neue Erfahrungen und bereit, ihre Position in Auseinandersetzung mit anderen anthropologischen Einzelwissenschaften wie Soziologie oder Psychologie zu überprüfen und zu korrigieren (vgl. ebd., 1969, 46).

Auch deshalb kann und wird die hermeneutische Pädagogik dem Erzieher keine Techniken lehren. Ihr Sinn besteht nicht

„im konkreten Ratschlag, nicht im fertigen Rezept, sondern in der Bewußtmachung seines Tuns und der Weitung seines Blicks, in der Befreiung von der Zufälligkeit und im tieferen Verständnis der erzieherischen Zusammenhänge im ganzen, durch das er sein Tun besser verstehen und im einzelnen auch besser einzurichten lernt“ (ebd., 1969, 48).

Der Verzicht auf ein in sich geschlossenes Menschenbild ergibt sich für Bollnow aus den Besonderheiten des menschlichen Daseins, das sich nach existenzphilosophischer Auffassung ja durch seine prinzipielle Undeterminiertheit auszeichnet. Die hermeneutische Pädagogik Bollnows trägt dem Rechnung, insofern sie sich von dem „Prinzip der offenen Frage“ leiten lässt und sich gegenüber neuen Erfahrungen

öffnet. Die Forderung, ein verpflichtendes Menschenbild zu entwerfen, ist den Vertretern dieser Pädagogik auch deshalb suspekt, weil dieses determinierte Bild sie unter Umständen ihres wissenschaftlichen Status berauben und aus ihr ein Vehikel besonderer Ideologien machen würde. Für Bollnow ist es deshalb

„auch kein Zufall, daß die Forderungen, ein bestimmtes Menschenbild als verpflichtend zugrunde zu legen, in der Regel von außerpädagogischen, mit autoritärem Anspruch herantretenden Mächten ausgeht, die sich durch die Vorgabe eines solchen Menschenbildes der Erziehung zu bemächtigen versuchen“ (Bollnow, in: Loch/Muth, 1975, 51).

Für Pädagogen, die Handlungsanweisungen benötigen und nach Autoritäten rufen, ist das Denken Bollnows deshalb unbequem. Es zwingt sie zu einer Rückbesinnung auf sich selbst und nötigt sie, ihr pädagogisches Handeln ständig neu zu überdenken.

2.3. Die Notwendigkeit stetiger Erziehungsformen

Besonders in seiner Schrift „Existenzphilosophie und Pädagogik“ begründete Bollnow, so versuchten die vorhergehenden Betrachtungen zu zeigen, die Notwendigkeit einer Erweiterung der klassischen Stetigkeitspädagogiken durch unstetige Erziehungsformen mit dem Hinweis auf die Situation des Menschen in der modernen Welt. Die Tatsache, dass der moderne Mensch in weitaus stärkerem Maße als frühere Generationen Krisen und biographischen Brüchen ausgesetzt sei, erfordere, so Bollnow, eine Revision des der Pädagogik zugrunde liegenden Menschenbildes. Statt von einer durchgängigen Formbarkeit des Menschen auszugehen, müsse die pädagogische Theoriebildung der irreduziblen Freiheit des Menschen und der tendenziellen Unberechenbarkeit seines Verhaltens Rechnung tragen. In diesem Zusammenhang untersucht Bollnow traditionelle erzieherische Praktiken wie die Ermahnung und weist nach, dass in der pädagogischen Praxis von Anfang an mit der Möglichkeit der Abweichung von vorgegebenen Entwicklungslinien gerechnet wurde. Seine Erkenntnis lautet: Weil der Mensch in seinem Wesen sich einer durchgängigen Determinierbarkeit entzieht, kann die Anthropologie das, was das Sein des Menschen in seinem Wesen ausmacht, nicht positiv bestimmen. Statt von einem abstrakten Begriff des Menschen auszugehen, müssten sich Anthropologie und Pädagogik in ihrem Bemühen, eine Antwort auf die Frage nach dem Sein des Menschen zu finden, vom Prinzip der Offenheit (vgl. Bollnow 1983b, 128) leiten lassen.

„Es liegt am Wesen der philosophischen Anthropologie in dem hier vertretenen Sinn, dass sie auf die Geschlossenheit eines solchen Menschenbildes bewusst verzichtet. Ihr Kennzeichen ist vielmehr die grundsätzliche Offenheit. Sei setzt bei jeder Erscheinung,

die in das Interessenfeld der Pädagogik eintritt, neu ein und fragt, welche neuen (nicht aus einem bisherigen ‚Bild‘ ableitbaren) Einsichten sich von da aus für das Verständnis des Menschen ergeben. Diese grundsätzliche Offenheit bedeutet, dass sich diese neuen Züge nicht einfach in das Gefüge des vorher schon bestehenden Bildes einfügen lassen, dass jeder neue Ansatz vielmehr die Möglichkeit hat, zum Kern des Menschen vorzudringen und zu zwingen, das bisherige Bild grundsätzlich zu korrigieren. ... In der Bildlosigkeit, d.h. in der Bereitschaft, jedes Mal neu und unbefangen anzusetzen und dem voreiligen Wunsch nach einer geschlossenen Wesensbestimmung des Menschen zu widerstehen, zeigt sich das besondere Ethos einer solchen allem Neuen aufgeschlossenen anthropologischen Betrachtung“ (Bollnow, 1983b, 128 f).

Obwohl Bollnow in diesem Zusammenhang auf den Entwurf eines geschlossenen Menschenbildes verzichtet, geht er davon aus, dass die Betrachtung der menschlichen Kulturleistungen einschließlich des Phänomens der Erziehung Rückschlüsse auf die besondere Verfasstheit des menschlichen Daseins zulässt. Er fordert deshalb, sich dem besonderen Sein des Menschen durch eine Analyse seiner geistigen und kulturellen Schöpfungen zu nähern. In einer Modifikation der von ihm an anderer Stelle dargelegten anthropologischen Reduktion, die alle Kulturbereiche, Wirtschaft, Staat, Kunst und Wissenschaft in ihrer Abhängigkeit von ihrem Schöpfer, dem Menschen, betrachtet und die diese Objektivationen des menschlichen Geistes von der Funktion her, die sie im menschlichen Leben zu erfüllen haben, verstanden wissen will, wirft Bollnow die Frage auf, wie das Wesen des Menschen beschaffen sein muss,

„damit wir verstehen, wie er aus innerer Notwendigkeit diese Gebilde aus sich hervorgebracht hat“ (Bollnow, 1983b, 31).

Was nun die Analysen der Objektivationen des menschlichen Geistes über das Wesen des Menschen aussagen, steht in gewisser Weise dem Menschenverständnis entgegen, das die Existenzphilosophie entwickelt hat. Denn während diese den Blick auf die Heimatlosigkeit des Menschen und seine Endlichkeit lenkt, zeugen die Vielzahl und die Vielfältigkeiten der kulturellen Schöpfungen von einem Streben des Menschen, sich in der Welt einzurichten – ein Streben, das in dem Vertrauen darauf gründet, dass die anvisierten Ziele auch erreicht werden und das Leben gelingen kann. Angesichts dieses Strebens kann eine Pädagogik, gerade wenn sie die existenzphilosophischen Fragestellungen ernst nimmt, es nicht dabei bewenden lassen, auf

die Zerbrechlichkeit des menschlichen Wesens und seiner Lebensentwürfe hinzuweisen, sondern muss die Notwendigkeit der Entwicklung von Welt- und Menschenvertrauen in ihre Erziehungskonzepte mit einbeziehen (vgl. ebd., 1983b, 73–77).

Bollnow selbst unternimmt es, das dem Menschen eigene Streben nach Stetigkeit, Kontinuität und Dauer, das durch das Faktum unstetiger Lebensvorgänge unterbrochen werde, mit einer anthropologischen Erörterung des Verhältnisses des Menschen zum Raum und zur Zeit sowie mit einer Betrachtung der menschlichen Sprachlichkeit nachzuweisen. Die drei Determinanten Räumlichkeit, Sprachlichkeit und Zeitlichkeit stehen daher im Fokus der folgenden Erläuterungen.

2.3.1. *Räumlichkeit*

Ausgehend von Heideggers Bestimmung des Daseins als eines Seins, das in die Welt geworfen und deshalb nicht von vorneherein in ihr zu Hause ist (vgl. Heidegger, 1954), entwickelt Bollnow eine Anthropologie der Räumlichkeit, die den Raum, in dem sich der Mensch bewegt, als ein zunächst fremdes Terrain beschreibt, das der Mensch zu einer Heimstatt umbauen müsse. Aus einem fremden Raum solle

„ein Ort werden, an den er hingehört, mit dem er sich verbunden fühlt und an dem er zu Hause ist“ (ebd., 1983b, 80).

Dies könne verwirklicht werden, indem er einen bestimmten Bereich des Raumes abgrenzt und sich innerhalb dieses eingegrenzten Bezirks einrichtet – ein Bezirk, der ihm Schutz und Geborgenheit bietet. Die Schutzfunktion des abgegrenzten Bereichs sieht Bollnow auf paradigmatische Weise im Haus „mit seinen schützenden Wänden und seinem bergenden Dach“ (ebd., 1983b, 81) erfüllt. Der Ausdruck wird deshalb zur Metapher für eine ganze Reihe den Menschen bergenden Räume, wie sie das Dorf, die Stadt, der Staat oder die Heimat darstellen (vgl. ebd., 1983b, 81).

Die im Haus manifest werdende Räumlichkeit biete den Menschen nicht nur Schutz vor den „Angriffen einer feindlichen Außenwelt“ (ebd., 1983b, 80). Sie sei auch der Ort, von dem aus der Mensch die Welt erobern könne. Unter Bezugnahme auf Hannah Arendts Unterscheidung zwischen dem privaten Bereich des Haushalts, in dem der Mensch dem Blick Fremder entzogen ist, und dem öffentlichen Raum, in dem er sich als Handelnder exponiert und dadurch der Aufmerksamkeit anderer ausgesetzt wird, stellt Bollnow fest, dass der Mensch, um sich überhaupt in der Welt zu engagieren und mit anderen Menschen auseinandersetzen zu können, einer Rück-

zugsmöglichkeit, einer Intimsphäre, bedarf. Nur in ihr finde er Halt sowie Grund und Boden unter seinen Füßen. Er fühle sich nicht mehr grundlos in die Welt geworfen, sondern erhalte einen Ort in dieser Welt – ein Zustand, den Bollnow mit der auf Heidegger zurückgehenden Metapher des Wohnens beschreibt.

„Wir bezeichnen dieses Verhältnis des Menschen zu seinem Haus und, durch das Haus vermittelt, weiterhin allgemein zum Raum, als das Wohnen und haben mit diesem Begriff gegenüber der bloßen Geworfenheit das angemessene Verhältnis des Menschen zum Raum getroffen. Wohnen bedeutet: nicht mehr als Fremder an eine beliebige Stelle in einem seinerseits fremden Raum geworfen zu sein, sondern in ihm heimisch geworden sein, in ihm einen festen tragenden Grund gefunden haben, auf dem der Mensch sein Leben in den verschiedenen tragenden Bezügen aufbauen kann“ (ebd., 1983b, 83).

Übertragen auf die existentielle Situation des Menschen bedeutet „wohnen“ und „in der Welt heimisch sein“ auch einen Standpunkt in der Welt und Vertrauen in die Welt zu gewinnen.

Zwar scheine die augenscheinliche Wurzellosigkeit des modernen Menschen, so Bollnow, den Aufbau eines Vertrauensverhältnisses zur Welt unmöglich zu machen. Gerade aber die Anstrengungen, die die Menschen in der Geschichte erneut unternommen hätten, um einen Standpunkt zu gewinnen und ihrem Leben einen Sinn zu verleihen, zeugten von einem „Seinsvertrauen“, das der Mensch nur in der Tiefe seiner Seele finden könne (ebd., 1983b, 89).

2.3.2. Sprachlichkeit

In ausdrücklichem Gegensatz zu verschiedenen seit dem 17. Jahrhundert auftauchenden didaktischen Theorien mit ihrem Misstrauen gegenüber der Sprache als einem Mittel der Welterkenntnis (vgl. ebd., 1983b, 102), insistiert Bollnow unter Berufung auf Wilhelm von Humboldt darauf, dass die Sprache nicht einfach nur Wirklichkeit abbilde, sondern dem Menschen einen Zugang zur Welt eröffne und es ihm erlaube, die Dinge zu benennen und zu bezeichnen. Erst die Sprache erschließe dem Menschen seine Welt und gestatte ihm, sich in ihr zu orientieren (vgl. ebd., 1983b, 102).

Weil der Mensch in die Sprache quasi hineingeboren werde und diese schon vor ihm da gewesen sei, habe er die Muster der Weltdeutung, die ihm die Sprache zur Verfügung stelle, zunächst zu übernehmen und könne sie erst in einem zweiten Schritt mit konkreten Anschauungen füllen:

„Die Kinder bewegen sich, sobald sie überhaupt über Sprache verfügen ... schon immer in einer sprachlich verstandenen Welt, und der Umkreis des sprachlich Bekannten ist immer –

wie auch noch im Leben des erwachsenen Menschen – wesentlich größer als das aus eigener Anschauung Bekannte. ... Das in der Sprache schon unbestimmt Bekannte wird nachträglich und schrittweise mit eigener Anschauung erfüllt. Die Anschauung ist also in den meisten Fällen erst etwas Zweites, das das im Wort Vorweggenommene nachträglich zur Bestimmtheit bringt“ (ebd., 1983b, 103).

Mit dem „Netz von Beziehungen“, das sie dank des Systems ihrer Wörter – wie Bollnow unter Berufung auf Lipps formuliert – „über die Wirklichkeit wirft“, formt und gliedert sie zudem die Welt des Menschen (vgl. ebd., 1983b, 102 ff). In jedem Sprechakt spiegelt sich deshalb das besondere Welt- und Selbstverständnis eines Individuums wider.

„Wie seine Sprache ist, ob undifferenziert oder fein gegliedert, ob verschwommen oder klar artikuliert, ob unverbindlich dahingeredet oder verantwortlich ausgesprochen, so ist auch die Welt des betreffenden Menschen“ (ebd., 1983b, 104).

In diesem Zusammenhang sei die „Macht des Worts“ (ebd., 1983b, 104) nicht auf die Formung und Gliederung der Welt beschränkt. Stärker noch zeige sie sich in einer konkreten sprachlichen Äußerung, in der unbestimmte, in der Seele des Menschen schlummernde Gedanken zur Sprache kommen und Bestimmtheit gewinnen (vgl. ebd., 1983b, 105). Indem er das Wort ergreift und einen anderen anspricht, gibt der Mensch sich selbst zu erkennen und kommt dadurch zu sich selbst. Das Sprechen und das Sprechen zu anderen ist – insofern der Mensch sich hier zu erkennen gibt und sich dem Urteil der Anderen aussetzt – immer mit einem Wagnis verbunden,

„denn der Mensch tritt in ihm heraus aus den Dunkel einer unangreifbaren Unbestimmtheit, wird verwundbar und stellt sich dem Angriff eines möglicherweise feindlich gesinnten Gesprächspartners“ (ebd., 1983b, 105).

In besonderer Weise zeigt sich die „Macht des Worts“ über die Wirklichkeit in der Fähigkeit des Menschen, Versprechen zu geben. Bildet das Versprechen doch nicht einfach nur Wirklichkeit ab, sondern stellt etwas vor, was erst in Zukunft Wirklichkeit werden soll. Im Versprechen werde deshalb deutlich,

„wie das Wort das Frühere ist, ... das dann nachträglich in die Wirklichkeit umgesetzt wird“ (ebd., 1983b, 106).

Darüber hinaus zeige die Möglichkeit, Versprechen zu geben, die individuelle Freiheit des Menschen an. Im Akt des Versprechens erweise sich der Mensch als ein Wesen, das nicht affektgebunden und Launen und Trieben preisgegeben frei über seine Zukunft verfügen könne. Mit der Abgabe eines Versprechens verpflichte und binde sich der Mensch. Mit dem Versprechen gebe er sich als sittliche Person zu erkennen, die Verantwortung für sich und andere übernehmen kann (vgl. ebd., 1983b, 106 u. 107).

Sowohl das Versprechen als auch das Sprechen mit anderen sind Formen des Dialogs. Dieser zeichnet sich gegenüber den monologischen Formen der Rede, die dazu tendieren, das Gegenüber und seine Meinung zu missachten, dadurch aus, dass sich die Gesprächspartner dem Urteil des jeweils anderen aussetzen und dabei ihre – so Bollnow – „natürliche Sicherheit“ aufgeben. Auch die dialogische Rede sei deshalb mit einem Wagnis verbunden. Sie erfordere die Bereitschaft zum Hinhören und die Fähigkeit, den Standpunkt des anderen einzunehmen (vgl. ebd., 1983b, 108).

Die Sprache ist für Bollnow also nicht nur das Medium, durch das sich dem Menschen die Welt erschließt. Durch das mit jedem Sprechen verbundene Risiko, sich selbst aufs Spiel zu setzen, kommt der Mensch nach dieser Ansicht zu Bewusstsein seiner selbst und verpflichtet sich zugleich dem anderen gegenüber. Eine erzieherische Praxis, die das Ziel verfolgt, die ihr anvertrauten Menschen zu selbstbestimmten und selbstbewussten Persönlichkeiten heranzubilden, muss deshalb die Fähigkeit zur freien Rede und die Bereitschaft zum Dialog mit anderen fördern.

2.3.3. Zeitlichkeit

Zwar untersucht Bollnow unter dem Titel „anthropologische Erörterung der Zeit“ nicht die physikalische Vorstellung von Zeit und Zeitlichkeit. Allerdings weicht sein Zeitbegriff doch auch ab von dem, der Sartres Phänomenologie der drei zeitlichen Dimensionen zugrunde liegt. Während die Erfahrung der Zeit und der Zeitlichkeit dort der dem Für-sich eigentümlichen Seinsweise, im Abstand zu sich zu sein, entsprang, erscheint sie bei Bollnow als Reflex einer Ordnung, die sich dem Menschen in seiner konkreten Existenz von außen auferlegt und Struktur und Rhythmus in sein Leben bringt. Dies gilt nicht nur für den Wechsel von Tag und Nacht oder der Jahreszeiten, sondern auch für die Gliederung der Lebenszeit in Arbeitszeit, Essenszeit und Schlafenszeit, an die sich – so Bollnow – schon das neugeborene Kind gewöhnen muss. Das Kind

„lernt durch Gewöhnung, wann es Zeit zum Schlafen und zum Wachen, zur Nahrungsaufnahme usw. ist. Aber so ist auch das Leben des erwachsenen Menschen gegliedert: Es ist Arbeitszeit, Schlafenszeit, Essenszeit, Freizeit usw. Alle Zeit ist in einer vorgegebenen Weise Zeit für etwas, und der Mensch muß lernen, sich in der richtigen Weise in diesen Rhythmus einzufügen und die aus ihm entspringenden Anforderungen zu erfüllen“ (ebd., 1983b, 92).

Folgt man dieser Ansicht, so würde dies für den Menschen bedeuten, dass er sich dem Rhythmus der zeitlichen Ordnungen anzupassen hat und wissen müsse, wann es Zeit zum Arbeiten ist oder wie viel Zeit die Bewältigung dieser oder jener Aufgabe

erfordert. Unnötige Hast bei der Bewältigung seiner Arbeit, aber auch Trägheit und Nachlässigkeit würden den Menschen verwirren (vgl. ebd.) so Bollnows Annahme. Er fordert deshalb, dass der Mensch Gelassenheit in seinem Verhältnis zur Zeit entwickeln müsse. Weder dürfe er den Orientierungspunkten, die die Zeit ihm bietet, gleichgültig gegenüber stehen, noch sollte er sich von ihr unter Druck setzen lassen.

„Die große Tugend im Verhältnis zur Zeit ist die Geduld, die etwas anderes ist als bloße Gleichgültigkeit, vielmehr die Fähigkeit, unter Verzicht auf das eigenmächtige Vorwärtsdrängen im Einklang mit dem zu leben, was sich nach eigener Gesetzmäßigkeit entwickeln will. Wir können in vereinfachender Sprache auch sagen: im Einklang mit der Zeit leben“ (ebd., 1983b, 91).

Zwar ist die Vergangenheit als eine der Dimensionen der Zeitlichkeit nicht mehr veränderbar – vergangene Ereignisse sind geschehen und können nicht rückgängig gemacht werden. Dennoch kann der Mensch sich gegenüber seiner Vergangenheit so oder auch anders verhalten. Indem er sich vergangener Geschehnisse erinnert und sie in die Kontinuität seines Lebens oder in den Gang der Geschichte einordnet, deutet und interpretiert er sie im Licht der Gegenwart. In diesem Zusammenhang ist der Mensch in eine ständige Auseinandersetzung mit seiner Vergangenheit verwickelt und bezieht Stellung zu ihr. Er „übernimmt“ sie – wie Bollnow ausführt – und gelangt dadurch zu einem tieferen Verständnis der Gegenwart.

„So entwickelt sich das menschliche Leben im beständigen, fortentwickelten Gespräch mit der Vergangenheit, sowohl der individuellen des einzelnen Lebens wie auch der überindividuellen der geschichtlichen Vergangenheit. Das richtige Verhältnis zur Vergangenheit bedeutet also die beständige deutend-erwandelnde Einbeziehung vergangenen Lebens in das gegenwärtige Leben“ (ebd., 1983b, 95).

Während die Vergangenheit nur auf dem Umweg ihrer Deutung im Lichte der Gegenwart „gestaltet“ werden kann, hat der Mensch die Möglichkeit, auf seine Zukunft unmittelbar Einfluss zu nehmen. Deshalb fordert Bollnow vom Menschen zunächst, dass er diese Gelegenheit ergreift und seine Zukunft planvoll gestaltet.

„Der Mensch soll nicht einfach in den Tag hineinleben, er soll und muß sich für seine Zukunft verantwortlich fühlen“ (ebd., 1983b, 96).

Trotz aller Voraussicht aber werde sich der Plan nicht mit Zwangsläufigkeit erfüllen. Die Planbarkeit der Zukunft stoße vielmehr dort an ihre Grenzen, wo unvorhergesehene Ereignisse – Krisen oder Katastrophen – die Verwirklichung des Plans durchkreuzen und der Mensch sich mit etwas Unvorhersehbarem konfrontiert sieht (vgl. ebd., 1983b, 97). In solchen Situationen tritt an die Stelle des planenden Denkens, welches das Unvorhersehbare ausschließt und dem Bollnow deshalb „Gedankenlosigkeit“ attestiert (ebd., 1983b, 97), die Hoffnung, die – insofern sie den

Menschen auch bei schweren Schicksalsschlägen nicht verlässt – „der letzte, alle Planung und alle Erwartung übergreifende Grund des Lebens“ ist (ebd. 1983b, 98). Die Hoffnung stehe nicht nur der Verzweiflung, sondern auch der Gewissheit, die das planende Denken bestimmt, gegenüber. Sie schaffe Weltvertrauen und fördere die Tapferkeit, insofern der Mensch hier das Streben nach Sicherheit hinter sich lasse.

„Diese Hoffnung ist so eine letzte und tiefste Lebenserfahrung, die in den Tiefen der eigenen Seele freigelegt wird, sobald der Mensch gelernt hat, unter Verzicht auf die Sicherung sich vertrauensvoll dem Leben zu überlassen. ... Wie das Wohnen so muß ... der Mensch [auch] das Hoffen erst lernen, und das gelingt nur, wenn er auf alles Streben nach Sicherung verzichtet und sich ganz in diesem in keinen bildhaften Vorstellungen mehr faßbaren Grund überläßt“ (ebd., 1983b, 99).

2.4. Heilpädagogische Anschlüsse an Bollnow

Im deutschsprachigen Raum geht der Einfluss der Existenzphilosophie Sartres, Camus' und Jaspers auf die Pädagogik nicht über hauptsächlich in den fünfziger und sechziger Jahren verfolgte Ansätze hinaus. Er zeigt sich nur in wenigen auf Bollnow Bezug nehmenden Einzelstudien. Diese Marginalisierung existenzphilosophischen Denkens steht möglicherweise in Zusammenhang mit der Dominanz einer streng empirisch ausgerichteten Forschung einerseits und ideologiekritischen Theorien andererseits. So muss einer dem Empirismus verpflichteten Pädagogik ein Forschungsansatz, der wissenschaftliches Erkennen und existentielles Werten bzw. Entscheiden nicht nur gleichsetzt, sondern sogar davon ausgeht, dass alle Erkenntnis auf Wertungen basiere, suspekt erscheinen. Darüber hinaus können die für die Entwicklung der existentiellen Pädagogik so bedeutsamen un stetigen Lebensvorgänge nicht mit den Mitteln der Empirie erforscht werden, da sie nicht quantifizierbar sind und ihre Analyse niemals die vom naturwissenschaftlichen Denken geforderte Objektivität, Validität und Reliabilität erreichen kann.

Im Unterschied zur empirischen Forschung geht Bollnow nämlich nicht von einem abstrakten Begriff des Menschen aus, der dann zur Erklärung aller möglichen Erscheinungen im pädagogischen Feld herangezogen wird, sondern versucht umgekehrt, dem Wesen des Menschen durch eine Analyse einzelner Phänomene der menschlichen Wirklichkeit auf die Spur zu kommen.

Gegenüber einem Denken, das menschliches Verhalten durchgängig durch äußere Faktoren – seien sie physiologischer, seien sie gesellschaftlicher Natur – determiniert sieht, hat Bollnow die irreduzible Freiheit des Menschen in den Vordergrund

gerückt. Seine Ablehnung eines in sich geschlossenen Menschenbildes schließt ein, auf die Entwicklung eines Regelwerks von Verhaltensnormen zu verzichten. Verhaltensauffälligkeiten können im Rahmen eines solchen theoretischen Ansatzes nicht mehr als Abweichungen von einer Norm begriffen, sondern müssen als Ausdruck einer individuellen Besonderheit beschrieben werden. Diese der Bollnowschen Theorie implizite Möglichkeit ist besonders im heilpädagogischen Umfeld von Kobi aufgegriffen und in heilpädagogische Grundfragen einbezogen worden (vgl. Kobi, 2004, 225 ff).

Analog wäre es vonnöten, in der Heilpädagogik eine Anthropologie herauszustellen, die Erscheinungen wie z. B. Autismus oder Schizophrenie nicht von vorneherein pathologisiert, sondern als sinnvollen Ausdruck eines individuellen In-der-Welt-Seins begreift. Nicht nur, dass eine solche Anthropologie die Voraussetzungen dafür schafft, ein alternatives Verständnis psychischer Krankheiten zu entwickeln. Zugleich könnte sie die Wirkungsweise heilpädagogischer Verfahren wie unterstützende Kommunikation, Frühförderung, Frühdiagnostik oder Empowerment transparent machen.

2.5. Existentielle Freiheit: Gabe und Aufgabe des Menschen

Wie erläutert wurde, ist es das Anliegen O. F. Bollnows, der Pädagogik den Status einer autonomen Wissenschaft zu geben und sie aus der Umklammerung durch fachfremde Disziplinen und politische, religiöse oder philosophische Autoritäten zu befreien. Statt sich ihre Aufgaben und die Ziele der pädagogischen Praxis von nicht-pädagogischen Instanzen vorschreiben zu lassen, solle die Pädagogik – so der Vorschlag Bollnows – die erzieherische Praxis selbst in Hinblick auf das ihr implizite Menschenbild befragen. Jenes theoretische Konstrukt bedeutet dann für o.g. heilpädagogische Fragestellungen, dass diese sich in ihrem fachspezifischen Fokus autonom mit nachbarwissenschaftlichen Erkenntnissen auseinandersetzt. Was sie dabei entdecken kann – und Bollnow hatte mit seiner Betrachtung stetiger und unstetiger Erziehungsvorgänge einer entsprechenden Entwicklung den Weg gewiesen – ist die unhintergehbare Freiheit des Menschen, die sich jeder vollständigen Determinierung entzieht, was speziell neuere neurobiologische Ansätze thematisieren. Speziell Bollnows Analyse existentieller Begegnungen und persönlicher Lebenskrisen zeigt, dass diese Freiheit dem Menschen nur in außergewöhnlichen Situationen bewusst wird – in Situationen, in denen er aus

seinem bisherigen Lebenszusammenhang herausgerissen und sein ganzes Selbstverständnis in Frage gestellt wird. Auf sich selbst zurückgeworfen, muss er eine Entscheidung über sein zukünftiges Leben treffen und erkennen, dass er für sich selbst verantwortlich ist.

Die Freiheit ist für Bollnow – wie für Jean-Paul Sartre – also keine Gabe, die dem Menschen geschenkt oder die ihm weggenommen werden kann, sondern die ihn auszeichnende Seinsweise, die er verleugnen oder auf sich nehmen kann. Statt sein Verhalten an fremden Normen auszurichten, habe der Mensch die Freiheit, sich die Gesetze seines Handelns selbst aufzuerlegen.

Wenn aber der Mensch – als konkretes Individuum – sich die Gesetze seines Handelns selbst schafft, stellt sich die Frage, wie sittlich verbindliches Handeln möglich sein kann. Wie für Jean-Paul-Sartre, so ist auch für Bollnow jede existentielle Entscheidung mit einer Wertung, einer Wertschätzung, verbunden, durch die sich der Mensch verpflichtet und bindet. Nicht dass er, indem er sich für einen bestimmten Wert engagiert, diesen absolut setzt, im Gegenteil eröffnet ihm die Erkenntnis der Freiheit, und das heißt, die Erkenntnis dessen, dass er selbst es ist, der die Werte setzt, die Möglichkeit, andere Standpunkte einzunehmen und die Freiheit der anderen anzuerkennen.

Wie für Bollnow, so kommt auch für Romano Guardini die Freiheit in jenen Akten, „die Wesen und Sinn auffassen, die Stellung nehmen und entscheiden“ (Guardini, 1963, 112).

zur Geltung. Deshalb müsse der Mensch nach Guardini das Bewusstsein seiner Freiheit wieder neu erringen. In seinen Briefen über die Selbstbildung stellt er daher die Frage: Wer ist frei? Wann hat ein Mensch das Recht, sich frei zu nennen? Um diese Frage einer Antwort näher zu bringen, beschreibt Guardini zunächst Situationen, in denen sich der Mensch als unfrei erlebt.

„Und solcher Unfreiheit gibt es viel. Manche stecken tiefer darin, manche weniger. Irgendwie aber haben wir alle damit zu tun, denn jeder steckt in Verhältnissen, die er nicht ändern kann“ (Guardini, 1961, 105).

Guardini unterscheidet zwischen innerer und äußerer Freiheit:

„Äußerlich mag so einer frei sein wie ein Vogel, im Innern ist er Knecht. Wessen Knecht? ... So kann man nicht nur Knecht einer öffentlichen Meinung, Gruppe oder eines Einzelnen sein, sondern auch Knecht der Dinge ... Jemand sieht ein Wandergerät ..., ein Fahrrad, ein Faltboot und will sie um jeden Preis ... alles Mögliche kann so den Menschen unter seine Gewalt bringen“ (ebd., 1961, 111).

Offenbar ist der Mensch für Guardini nur dann wirklich frei, wenn er Herr über seine inneren Bedürfnisse und Leidenschaften wird. Nicht durch die Befreiung von allen äußeren Zwängen, sondern nur dank der Entwicklung der Fähigkeit, gegenüber den eigenen Wünschen und Launen Distanz zu gewinnen und sie zu kontrollieren, gelange der Mensch zu Unabhängigkeit und Freiheit. Guardini vertritt deshalb die Hypothese, dass der Mensch nur frei sei,

„...wenn der innere Mensch über den äußeren, Gewissen und Herzensfreiheit über Trieb und Leidenschaft herrschen. Das erst ist die eigentliche Freiheit, die sittliche. Sie macht, dass der Mensch aus seinem tiefsten Kern heraus lebt, dem Gewissen ... Sie erst macht, dass der Mensch Persönlichkeit wird“ (ebd., 1961, 114).

Also erst infolge des Bewusstseins einer inneren Freiheit, die im Zuge existentieller Entscheidungen heranreift, gelangt der Mensch – so Guardini – zu seinem eigentlichen Selbst. Diese Freiheit kann in diesem Verständnis auf zwei Wegen errungen werden: auf dem Weg der Erkenntnis und durch die Begegnung mit anderen. Ein Mensch steckt um so tiefer in der Knechtschaft, je weniger er weiß, dass er Knecht ist. Wird er sich aber irgendwann dessen bewusst, dass er unkritisch zum Beispiel öffentliche Meinungen übernimmt, wird sich der Weg zur Freiheit eröffnen.

Anders formuliert benötigt die tägliche Auseinandersetzung mit den äußeren und inneren Zwängen (Herr werden über seine Umgebung und subjektiven Bedürfnisse) den Menschen zu einer Selbstdisziplinierung, die die Erfahrung der Freiheit möglich macht.

„Wer es nicht fertig bringt, zur rechten Zeit anzufangen und aufzuhören, ist mit einem Stück seines Wesens Knecht, sei es der Stimmung oder der Gesellschaft, oder der Hindernisse und Zufälle“ (ebd., 1961, 121).

Wie für die anderen hier vorgestellten existenzphilosophischen Denker, so kommt der Mensch auch für Guardini durch die Begegnung mit anderen zu sich und wird sich seiner Freiheit bewusst. Eine existenzphilosophisch inspirierte Pädagogik könnte daher niemals einer monologischen Subjektivität das Wort reden, sondern müsste die Bereitschaft zum Dialog und die Fähigkeit, andere Standpunkte anzuerkennen, fördern.

Auch eine existenzphilosophisch ausgerichtete Heilpädagogik im Verständnis Bollnows will die ihr anvertrauten Menschen zu einer selbstbestimmten Lebensweise befähigen, indem sie die Dialogbereitschaft und den Mut zu einer existentiellen Berührung mit sich und dem anderen sowie der Welt stimuliert. Dies kann – wie die

Ausführungen Bollnows zum Selbstverständnis von Erziehern nahelegen – nur gelingen, wenn der Heilpädagoge sich authentisch zeigt und zudem bereit sei, sich selbst in Frage zu stellen.

In einer so verstandenen Beziehung ist der heranwachsende oder der erwachsene Mensch nicht einfach nur Zielscheibe heilpädagogischer Bemühungen, sondern existentielles Subjekt, das in der Begegnung mit der anderen Person die ihm innewohnenden Möglichkeiten entdeckt und analog förderliche Bedingungen für Kommunikation und Kontakt mit sich und der Welt zu gestalten versucht.

Als eine Theorie, die auf die unhintergehbare Freiheit des Menschen setzt, muss eine existenzphilosophische Pädagogik sämtlichen – neuerdings wieder aktuell gewordenen – Vorstellungen, die menschliches Verhalten aus der neuronalen Beschaffenheit seines Gehirns erklären wollen, eine Absage erteilen. Die von einer neurobiologisch ausgerichteten Psychiatrie unternommenen Versuche, menschliches Verhalten am Leitfaden abstrakter Normen zu beurteilen, zu pathologisieren und zu optimieren, sind ihr suspekt. Statt Menschen mit Verhaltensauffälligkeiten zu stigmatisieren, zielt sie auf die Freisetzung individueller Möglichkeiten.

In diesem Zusammenhang kann Heilpädagogik in dem bisher dargestellten Denkhorizont auch als Gegenbewegung zu einem Zeitgeist verstanden werden, der an eine mögliche Perfektionierung des Menschen durch Eingriffe in ihn vermeintlich determinierende Lebenszusammenhänge glaubt, dabei aber möglicherweise vergisst, dass der Mensch in seinem Wesen vielleicht gar nicht determinierbar ist.

III. Heilpädagogik als subjektive Wissenschaft: Hypothetische Implikationen einer existential- philosophischen Heilpädagogik

Wie die Existenzphilosophen Sartre, Camus und Jaspers, so kann auch die Heilpädagogik jedem Menschen eine unhintergehbare Freiheit zugestehen, die es ihm erlaubt, Verantwortung für sich zu übernehmen und sein Leben aktiv zu gestalten. Sowohl die Existenzphilosophie als auch eine in ihrem Sinne agierende Heilpädagogik setzen diese unhintergehbare Freiheit weder mit absoluter Willkür gleich, noch begreifen sie diese als eine Eigenschaft oder Gabe, die dem Menschen geschenkt oder abgenommen werden könnte. Vielmehr enthüllt sie sich in der jedem Menschen eigentümlichen Fähigkeit, Stellung zu der konkreten Situation, der er sich gegenüber sieht, zu beziehen, sich mit ihr auseinanderzusetzen und über sie hinauszudenken.

Die Annahme einer ursprünglichen Freiheit des Menschen, verstanden als die Fähigkeit, Stellung zu sich selbst und zu seiner Situation zu beziehen, sich so von ihr zu lösen, sie zu ändern und folglich im Vorgriff auf selbstbestimmte Ziele zu leben, unterscheidet existenzphilosophisches und entsprechendes heilpädagogisches Denken von jenen Theorien, die davon ausgehen, dass das Verhalten des Menschen vollständig durch psychologische und/oder soziale Faktoren determiniert sei. Während jene anthropologischen Modelle Verhaltensauffälligkeiten als Störung begreifen, die es durch eine Veränderung der sie bedingenden Faktoren zu beseitigen gilt, gesteht heilpädagogisches Handeln jedem Menschen die Möglichkeit zu, sich anders zu verhalten und in seinen individuellen Lebensäußerungen von mehr oder weniger willkürlich gesetzten Normen abzuweichen. So genannte verhaltensauffällige Menschen sind für heilpädagogisch Handelnde deshalb nicht zwangsläufig pathologische Fälle, sondern Individuen, deren besondere und einzigartige Subjektivität es anzuerkennen gilt. Und die Verhaltensauffälligkeiten selbst werden von in diesem Sinne heilpädagogisch Handelnden nicht als Defekt, sondern als Ausdruck des besonderen In-der-Welt-Seins dieser Person begriffen.

Die Anerkennung der besonderen Subjektivität sog. verhaltensauffälliger oder behinderter Menschen als Voraussetzung heilpädagogischen Handelns eröffnet die Möglichkeit, dass der heilpädagogisch Handelnde und der ihm anvertraute Mensch im Zuge des Aufbaus einer dialogischen Beziehung ihre individuelle Selbst- und Welterfahrung wechselseitig interpretieren und gestalten. Das Sich-Einlassen des

heilpädagogisch Handelnden auf die andere Lebenswirklichkeit und sein Bemühen, die andere Selbst- und Welterfahrung zur Sprache kommen zu lassen, kann es auch behinderten Menschen erlauben, Lebensperspektiven zu entwickeln und so Gesundheitsressourcen zu mobilisieren, die helfen, den Lebensalltag autonom zu gestalten.

Wie bei den bisher diskutierten Existenzphilosophen, so geht auch heilpädagogisches Handeln davon aus, dass der Mensch nur in der Begegnung mit dem anderen zu Selbstbewusstsein und zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangt und dass nur in der Begegnung mit den anderen die Fähigkeit zur Selbstbestimmung stimuliert wird. Gerade für behinderte und verhaltensauffällige Menschen erscheint es daher wichtig, in eine Beziehung zu anderen zu treten, die ihnen einen Freiraum für die persönliche Selbstentfaltung verschafft. Umgekehrt kann sich die in der schulmedizinisch orientierten Psychiatrie weit verbreitete Haltung, den Kranken bzw. die Krankheit durch das Anlegen eines diagnostischen Rasters zu objektivieren, ihn ruhig zu stellen oder abzuschieben, fatal auf seinen Willen zu einem selbstgestalteten Leben auswirken.

Ein existential-heilpädagogischer Ansatz könnte besonders im Umgang mit Menschen, die als schizophren bezeichnet werden, positive Wirkungen zeitigen. Anders als schulmedizinisch orientierte Betrachtungsweisen begreift heilpädagogisches Denken auch den Wahn nicht als einen Defekt, sondern als Zeichen des besonderen In-der-Welt-Seins der von ihm betroffenen Person – als ein Zeichen, dessen Sinn im Rekurs auf die Lebenswirklichkeit und -geschichte der Person enthüllt werden kann. Die Aufdeckung des dem Wahn eigenen Sinns könnte sich demgemäß nur im Zuge des Aufbaus einer dialogischen Beziehung vollziehen, die es dem an Wahnvorstellungen Leidenden gestattet, sein Erleben zur Sprache zu bringen und „über“ es zu sprechen. Hierdurch könnte er nicht nur die Chance erhalten, sich von den Wahnvorstellungen zumindest partiell zu distanzieren. Das Bemühen, eine dialogische Beziehung herzustellen, kann zudem eine Vertrauensbasis schaffen, die es dem Schizophrenen gestattet, gewissermaßen aus sich herauszutreten.

Die oft beobachtete Weigerung schizophrener Menschen, sich dem anderen gegenüber zu öffnen und in eine Beziehung zu ihm zu treten, kann aus heilpädagogischer Sicht auch als eine Abwehrhaltung gedeutet werden, mittels derer sich ein Mensch gegen Eingriffe in seine Persönlichkeitssphäre wehrt. Eine durch existentielle Begegnung provozierte Öffnung auf den anderen hin kann nicht durch didaktische Mittel herbeigeführt werden. Der heilpädagogisch Handelnde vermag analog den

vorangegangenen Ausführungen nur den Boden bzw. das Milieu für eine solche Begegnung zu bereiten

In der Folge wird Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Reflexion nicht den Anspruch auf eine allgemeingültige Definition von Schizophrenie erheben, sondern die Schulung einer geistigen Haltung fördern, die es ermöglicht, *auch* einer nicht auflösbaren Widersprüchlichkeit wahnhafter Phänomene Geltung zu verleihen, das Defizit an Verstehen nicht pathologisch zu erklären, sondern es unter Umständen als spezifisches Wesen des Wahns in den Blick nehmen zu können.

Diese kurz skizzierten Möglichkeiten und Chancen einer existenzphilosophisch ausgerichteten Heilpädagogik werden im Folgenden etwas detaillierter betrachtet und erläutert. Der Zusammenhang zwischen Existenzphilosophie und Heilpädagogik soll anhand dieser Ausführungen klarer herausgearbeitet werden.

1. Verhaltensauffälligkeit als subjektiv sinnvoller Ausdruck

Existenzphilosophisch orientierte Heilpädagogik wird vom o.g. Verständnis getragen, in dem menschliche Schwächen und Stärken, Symptome und Ressourcen nicht nur pathologisch betrachtet und klassifiziert werden, sondern in anthropologischen Kontext gestellt werden. Vor diesem Hintergrund werden Autonomiewünsche, trotz aller Tragweite einer Erkrankung oder Behinderung eruiert, respektiert und gefördert.

Daraus erschließt sich die Notwendigkeit der Abkehr von jeglichen reduktionistisch Krankheitskonzepten und die Zuwendung zu anthropologischem Bezug psychischer und somatischer Erkrankungen mit ihren jeweils subjektiven Bedeutungen.

Psychosen können aus dieser Sichtweise nicht mehr nur als klassifiziertes Krankheitsbild diskutiert werden, sondern erreichen jene Kluft von objektivem Befund und subjektiver Befindlichkeit, in der heilpädagogisches Handeln zum Tragen kommt. Der Mensch in psychotischer Krise lebt in einem menschlichen Konflikt, ggf. kann dieser in bestimmten Lebenssituationen sogar eine vorübergehende Lösung ersetzen, die allein mit Medikation nicht zu therapieren ist.

Es wird daher heilpädagogisch notwendig, den jeweiligen Eigensinn eines Phänomens zu befragen, der sich meist nicht kurzfristig erschließt, sondern oftmals einer intensiven Auseinandersetzung mit der jeweiligen Lebenswelt bedarf, damit die jeweils subjektive Sinnhaftigkeit Raum gewinnt und ggf. verstanden werden kann.

„Eine veränderte Sichtweise in der Heilpädagogik begreift jedes Verhalten von Kindern mit (psychischen) Auffälligkeiten zunächst als für diese sinnvoll. So müssen Aggressionen, Autoaggressionen, Tic, Apathie und Passivität als Ausdruck der Befindlichkeit und Bedürfnisse dieser Kinder interpretiert werden, denn gerade diese Auffälligkeiten können Isolation, Frustration, Deprivation und vielleicht auch subjektive Vernachlässigung signalisieren. D.h. die unmittelbaren Bezugspersonen scheitern häufig an Barrieren der Kommunikation, der Wahrnehmung und damit des Verstehens ... *Theunissen* geht davon aus, dass jeder Mensch als aktiv handelndes, sein Leben gestaltendes, kompetentes Individuum betrachtet und wertgeschätzt werden möchte, so dass es im Umgang mit Verhaltensauffälligkeiten darum geht, Kompetenzen, individuelle und soziale Ressourcen freizulegen und zu aktivieren, damit der/die Betreffende seine/ihre Situation möglichst autonom bewältigen kann ... Für den naturwissenschaftlich orientierten Fachmann, der von Beobachtbarkeit, Operationalisierbarkeit, vom ‚objektiven Sachverhalt‘ ausgeht, differenzierte Begriffe für das binnendisziplinäre Fachgespräch benötigt, mögen solche Denkweisen eine Zumutung sein. Aber bleiben Definitionen und Beschreibungen nicht theoretisch, oberflächlich, ja ‚unmenschlich‘, vielleicht sogar unwissenschaftlich, wenn die Person in ihrer Betroffenheit nicht zur Sprache gebracht, nur über sie ‚verfügt‘ wird? Heilpädagogik distanziert sich von traditionellen Störungsbegriffen ...“ (Bundschuh, 1999, 310).

Aus existenzphilosophischer Sicht liegt dem hier formulierten Credo bzw. dem hier beschriebenen Ethos der Heilpädagogik ein Menschenbild zugrunde, das von einer Definition dessen, was das Wesen des Menschen ausmacht, absieht und sich dem anderen in seiner personalen Existenz und individuellen Einmaligkeit zuwendet. Im Unterschied zu traditionellen therapeutischen Verfahren, die Verhaltensauffälligkeiten als Abweichung von allgemein anerkannten Normen betrachten und die sich in diesem Zusammenhang darauf beschränken, die „Störung“ zu beseitigen, begreift heilpädagogisches Denken aus der Sichtweise Frankls Phänomene wie Aggressivität, Autoaggressivität, Apathie und Passivität als Signale, die von den betreffenden Personen ausgesendet werden und deren Sinn es zu entschlüsseln gilt. In diesem Zusammenhang erscheinen die Verhaltensauffälligkeiten nicht als Symptome einer Krankheit, sondern als Zeichen, die auf die einzigartige und unverwechselbare Befindlichkeit dieser Person, auf ihre besonderen Bedürfnisse und individuellen Nöte verweisen. Insofern Phänomene wie Apathie und Passivität Ausdruck von Angst und Unsicherheit im Umgang mit anderen sein können, insofern sie aus existenzphilosophischer Sicht oft auf verfehlte Begegnungen mit anderen verweisen, muss heilpädagogisches Handeln das Ziel verfolgen, durch den Aufbau einer dialogischen Beziehung eine Vertrauensbasis zu schaffen, die es erlaubt, gemeinsam und partnerschaftlich individuelle Entwicklungsmöglichkeiten auszuloten. In diesem Zusammenhang setzt eine heilpädagogische Beziehung voraus, dass der andere als autonome Person anerkannt ist und ihm deshalb per se zugetraut wird, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und zu gestalten. Dies bringt folglich zwei ganz konkrete Anforderungen an die Praxis einer existenzphilosophisch geprägten

Heilpädagogik mit sich: Aufbau einer dialogischen Beziehung und Akzeptanz des Gegenübers als autonome Persönlichkeit.

Zwar berücksichtigt heilpädagogisches Handeln aus o.g. Perspektive, dass jedes individuelle Leben von bestimmten körperlichen, psychischen und soziokulturellen Faktoren – also durch das, was Victor Frankl biologisches, psychisches und soziologisches Schicksal nennt – geprägt oder beeinflusst ist. Allerdings betrachtet Heilpädagogik nach existenzphilosophischen Vorzeichen diese Faktoren nicht als Hindernisse, welche die Entwicklungsmöglichkeiten von Menschen von vorneherein beschränken, sondern lediglich als Rahmenbedingungen, innerhalb derer sich die Entdeckung und Freisetzung der individuellen Ressourcen vollzieht.

Der Mensch als das Wesen, das sich jeder positiven Bestimmbarkeit entzieht, das sich frei gegenüber seinem individuellen Schicksal verhalten kann und in diesem Zusammenhang über Potentiale verfügt, die erst in der Begegnung mit anderen, in kommunikativen Beziehungen also, freigesetzt, zum Ausdruck und zur Geltung gebracht werden können: Diese anthropologische Voraussetzung heilpädagogischen Handelns schließt im Grunde aus, dass sich die Heilpädagogik ihre Ziele und Methoden durch andere Disziplinen oder Wissenschaften vorschreiben lassen kann.

Im Unterschied zu vielen wissenschaftlichen Verfahren der benachbarten Disziplinen steht heilpädagogisches Handeln nicht unter der Prämisse, dass das Verhalten von Menschen durch eine Veränderung der genetischen, psychischen oder soziokulturellen Faktoren planend gesteuert oder umprogrammiert werden könnte. Die Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Reflexion wird demnach eben über kein in sich geschlossenes Menschenbild verfügen, mittels dessen die Vielfältigkeit menschlicher Verhaltensweisen als normgerecht und abnorm beurteilt werden könnten, sondern jedem menschlichen Wesen zugestehen, im Rahmen der konkreten Situation Bedürfnisse zu artikulieren, die in ihm schlummernden Fähigkeiten zu entwickeln und sein Leben mit Sinn zu erfüllen.

Die von Otto Friedrich Bollnow in Hinblick auf die von ihm geforderte anthropologische Grundlegung der Pädagogik als autonomer Wissenschaft formulierte Frage kann deshalb auch im Rahmen der Heilpädagogik aufgeworfen werden und zur Erhellung heilpädagogischen Selbstverständnisses beitragen: Wie muss das Ganze des Menschseins in einer belastenden, erschwerten Lebenssituation verstanden werden, damit der Heilpädagoge in ihm bestimmte einzelne Erscheinungen, wie z. B. (Auto)-Aggression, Autismus, Mutismus, Psychosen etc.,

für die er sich interessiert, als sinnvolles und notwendiges Glied des Ganzen begreifen kann? Die Frage fordert von heilpädagogisch Handelnden, im Zuge des Aufbaus einer dialogischen Beziehung zu dem augenscheinlich leidenden Menschen den verborgenen Sinn der Verhaltensauffälligkeit aufzudecken. Denn auch hier gilt das schon mehrfach Gesagte: Nur, wenn das Leiden als sinnvoller Ausdruck eines besonderen In-der-Welt-Seins begriffen wird, können individuelle Ressourcen und Entwicklungsmöglichkeiten aktiviert werden.

Verhaltensauffälligkeiten nicht als krankhafte Störung, sondern als sinnvollen Ausdruck eines besonderen In-der-Welt-Seins zu begreifen: Der umgangssprachliche Ausdruck für Psychosen aus dem schizophrenen Formkreis scheint einer solchen Deutung entgegenzukommen. Zwar ist der alltagssprachliche Gebrauch des Kompositums „Wahnsinn“ zur Kennzeichnung normabweichenden Verhaltens auch mit einer Stigmatisierung oder Pathologisierung verbunden. Andererseits aber stellt sich doch die Frage, ob der Begriff, insofern in ihm der „Wahn“ und der „Sinn“ eine Verbindung eingehen, das bezeichnete Phänomen nicht weitaus treffender beschreibt als die entsprechenden medizinischen und psychologischen Fachausdrücke. Hierzu können einige Beobachtungen aus der Praxis erhellende Aspekte beitragen:

Die Verfasserin der vorliegenden Arbeit ist während ihrer Berufstätigkeit 109 Personen mit (paranoid-halluzinatorischen) schizophrenen Erkrankungen in den verschiedensten Stadien begegnet. Obwohl das Verhalten der Erkrankten zunächst vielfach „eigen-sinnig“ erschien, war bei genauerer Betrachtung die Tendenz, unabhängig von Alter und Geschlecht, erkennbar, dass der Wahn oftmals einen Sinn hatte, den die Heilpädagogin gemeinsam mit den „Kranken“ unter Einbeziehung ihrer individuellen Lebensgeschichte entschlüsseln konnte. Die persönlichen Stellungnahmen zu Erscheinungen wie Stimmenhören und Leibeshalluzinationen ließen eine erste Vermutung zu, dass solche Erfahrungen auch einem kreativen Impetus folgen und schöpferischer Ausdruck persönlicher Leiderfahrung sein können.

Eine 56-jährige Frau mit chronischer Psychose aus dem schizophrenen Formenkreis berichtet, sie höre Stimmen von fremden Personen, die in der Küche ein Fest ausrichten. Sie selbst sei aber nicht eingeladen. Einerseits sei sie empört, dass die Fremden ihre Küche benutzten, andererseits sei sie aber froh, die Stimmen zu hören, da sie dann nicht alleine sei.

In dem hier darzustellenden Zusammenhang vergleichbar sind die Leibeshalluzinationen einer Betroffenen, die den Körperpersensationen durchaus etwas

Positives abgewinnen konnte, da sie mit diesen ihren Körper spüre. Sämtliche Neuroleptika seien bei ihr nicht in der Lage, ihre Gedankenwelt und ihr Spüren zu nehmen, ja im Gegenteil, fühle sie sich durch diese beeinträchtigt, so sie selbstredend.

Damit scheint jene Erkenntnis verbunden zu sein, dass ein sog. Eigen-Sinn in psychotischer Ausdrucksform nicht nur pathologisch betrachtet werden kann, sondern, existenziell betrachtet, als eine Umdeutung der Symptome vor dem Hintergrund des jeweiligen Seins. Rössler dokumentiert in einer Studie, dass Patienten, mit „idiosynkratischen Krankheitskonzepten“ (vgl. Rössler, 1999, 142-148) also mit sog. eigensinnigen Bedeutungszusammenhängen eine bessere Lebensqualität zu haben scheinen. Dieser Hinweis jener Studie muss logischerweise die Vermutung folgen lassen, dass Psychoedukation nicht zum Patentrezept werden kann, sondern Voraussetzungen für den Handlungsspielraum individueller und dialogischer Suche nach jeweils subjektiven Interpretationen Raum gewinnen.

Wie eine ganze Reihe von Veröffentlichungen in den letzten Jahren zeigt, werden auch in der psychiatrischen Forschung Zweifel an einem Verständnis von Krankheit laut, das diese einseitig als somatische und psychische Störung begreift. So schlägt Margit Schmolke in ihrer Studie „Gesundheitsressourcen im Lebensalltag schizophrener Menschen“ (Schmolke, 2001) vor, die in der Schizophrenie-Forschung und in der Behandlung schizophrener Menschen vorherrschende pathogenetische durch eine salutogenetische Perspektive zu ergänzen. Statt die Aufmerksamkeit auf die in den Symptomen manifest werdenden emotionalen und kognitiven Defizite zu richten, sollten auch die bei einer Schizophrenie vorhandenen Stärken, Lebenserfahrungen, Selbsthilfepotentiale und Kompetenzen gefördert und als Ressourcen zur Lebensbewältigung genutzt werden. Die von Schmolke vorgestellten Ergebnisse der Leipziger Lebensqualitätsstudie (Schmolke, 2001, 101 ff) zeigen, dass Menschen, die an Schizophrenie leiden, über eine Vielzahl von Möglichkeiten verfügen, mit ihrer Krankheit umzugehen und ein selbstbestimmtes Leben führen können.

Bereits Aaron Antonovsky, der Pionier der Salutogeneseforschung, hat festgestellt, dass durch die Inblicknahme und Förderung individueller Kompetenzen Resilienz – dies ist für Antonovsky eine im Menschen verankerte Überzeugung, dass das Leben und die Welt es wert sind, sich zu engagieren – auch unter ungünstigen Bedingungen hergestellt werden kann (vgl. Antonovsky, 1979). Auch für Antonovsky wird die Pathogenese durch die Entwicklung salutogenetischer Konzepte nicht grundsätzlich

in Frage gestellt. Vielmehr begreift er die Salutogenese als Ergänzung zur Pathogenese, die deren Einseitigkeiten ausgleiche.

Im Gegenzug zu den pathologisierenden Ansätzen verleiht die Förderung individueller Kompetenzen den von Schizophrenie Betroffenen möglicherweise ein neues Selbstwertgefühl und erlaubt ihnen, die Welt als für sie sinnvoll zu erfahren. Till Bastian hat das von Antonowsky beschriebene und als Resilienz bezeichnete Kohärenzgefühl mit „Eigensinn“ übersetzt. Er schreibt hierzu:

„Aus den ‚Fragmenten‘ einer unübersichtlichen Welt, an die man unendlich viele Fragen stellen kann, wird quasi eine Bühne gezimmert, die es unserem Selbst möglich macht, eine sinnvolle Rolle zu spielen“ (Bastian, 2000, 23).

In dem sie den Blick auf die individuellen Möglichkeiten und Stärken der „Kranken“ lenkt, erlaubt es die salutogenetische Perspektive, psychotische Krisen als existentielle Krisen zu deuten, in denen die betroffenen Personen ihr ganzes In-der-Welt-Sein in Frage stellen. Erscheinungen wie Stimmenhören und Wahnvorstellungen müssen dann nicht mehr – wie die hier angeführten Beispiele der Frauen mit schizophrenen Symptomen zeigen – als sinnwidrig oder abnorm disqualifiziert werden, sondern können als durchaus sinnvoller Ausdruck individueller Erfahrungen und Ängste begriffen werden. Die heilende Wirkung einer existentiellen Deutung schizophrener Symptome hat Thomas Bock hervorgehoben:

„Wenn ich die Psychose auch als Ausdruck der Lebenskrise eines besonders dünnhäutigen Menschen ansehe, helfe ich zu entängstigen. Wenn ich bei der Dünnhäutigkeit auch biologische Aspekte nicht ausschließe, wenn ich offen bin, die psychotische Zuspitzung als Ausdruck eines interaktionellen Konflikts zu begreifen und vor allem die Psychose selbst nicht nur als passives Leiden, sondern auch als aktiven Ausdruck eines verzweifelten Ringens zu verstehen, dann kann ich Handlungsspielräume öffnen und den Patienten und seine Familie als Partner gewinnen.“(Bock, 2003, 78).

Ähnlich deutet auch Manfred Thalhammer Autoaggressivität bei Menschen mit Schwerstbehinderungen als sinnvollen Ausdruck, in dem sich das Bedürfnis, den eigenen Körper zu spüren, artikuliert.

„Dem sprachlos schwerbehinderten Menschen im Rollstuhl oder im Bett bleibt ausschließlich das Warten, ob Kommunikationsprozesse begonnen oder wieder fallengelassen werden, ob Inhalte von Erwartungen erreichbar geworden sind, in welchem defizitärem Ergebnis auch immer ... Autoaggressive Versuche machen nur bedingt deutlich, wie sehr die Wartezeit als unerfüllte Zeit, als vertröstete Zeit, als ausweglose Zeit den Körper als letzten Bezugspunkt entdecken ließen, um ‚Körpersensationen‘ und Schmerzen zu erfahren, damit letzte Reste subjektiven Lebens und Erlebens noch erfahrbar werden, auch bleiben [müssen]“ (Thalhammer, 1986, 127).

In Auseinandersetzung mit anthropologischen Modellen, die menschliches Verhalten mechanistisch als Reaktion auf einen Reiz beschreiben, betont auch Thalhammer,

dass der Mensch sich dadurch auszeichne, dass er in jeder Situation Stellung zu Bedingungen und Tatsachen nehmen und dadurch Sinn stiften oder verweigern könne. So ist er der Ansicht, dass ein Kind mit schwerer Behinderung trauere, nicht weil seine Lebensqualität eingeschränkt sei, sondern weil ihm die Objektivierung seiner Verhaltensauffälligkeit durch Psychiatrisierung den Weg zur Entwicklung der Potentiale, die es in sich selbst spüre, versperre.

„Das Kind mit schwerer Behinderung trauert, allem Anschein und aller Vermutung nach, weil es Möglichkeiten in sich fühlt, die nicht zum Tragen kommen können, weil es immer wieder schwachsinnig, andersartig ... hört und ... weil es Medikamente einnehmen muß, die es belasten und spürt, damit würden andere entlastet ...“
(Thalhammer, 1986, 138).

Thalhammer wendet sich mit seinen Ausführungen implizit in leidenschaftlicher Weise gegen eine Haltung, die die Verfassung jener Menschen mit Behinderung als ein Defizit definiert und damit in seinem Eigenwesen unberücksichtigt bleibt.

Er begreift geistige Schwerbehinderung als ein „Anderssein“ (Thalhammer, 1974, 30 ff.) und spricht insbesondere von einem „kognitiven Anderssein“ (ebd.)

Die Aufgabe einer Anthropologie des Menschen mit geistiger Behinderung, in der logischen Folge dann auch des Menschen mit schizophrenem Erleben die Bemühung der achtsamen Rekonstruktion dieser nicht unmittelbar verständlichen Seinsform, weil diese dann die Voraussetzung eines adäquaten kommunikativen Verhaltens ermöglicht. Dabei wäre aber nicht nur die kognitive und kommunikative, sondern auch die existentielle Ebene zu erhellen, worauf Thalhammer betont hinweist (Thalhammer, 1974, 31).

Jene existenzielle Dimension der jeweils zu schauenden Lebenswelt findet insbesondere bei Sartre intensive Zuwendung, die sich in der bereits vorangegangenen „Blickerfahrung“ dargestellt wurde.

2. Subjektive und objektive Ebene

Wie bereits hingewiesen wurde, ist für Sartre der Blick der anderen konstitutiv für die Bildung des reflexiven Bewusstseins und damit des Selbstbewusstseins. Unter dem Blick des anderen erfasse ich mich zunächst zwar als Objekt dieses anderen Blicks. Insofern ich mich im Moment des Erblicktwerdens als dieses Objekt nicht seiend setze, entgehe ich der vollständigen Verdinglichung und übersteige sie in Richtung auf mein Selbst und meine Freiheit.

„Ich erfasse den Blick des andern gerade innerhalb meiner *Handlung* als Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten. Ich fühle durch die Furcht, durch das ängstliche oder vorsichtige Warten, dass sich diese Möglichkeiten, die ich *bin* und die die Bedingung meiner Transzendenz sind, woanders einem andern darbieten als solche, die ihrerseits durch seine eigenen Möglichkeiten transzendiert werden müssen. Und der andere als Blick ist nur das: meine transzendierte Transzendenz.“ (Sartre, 2005a, 474)

Dabei führt das Losreißen vom anderen nicht zu einer völligen Ablösung vom Objekt-Ich. Im Gegenteil bestätige ich in dieser Bewegung meine Existenz für andere und erkenne damit das Subjekt-Sein des anderen an. Der andere in seiner irreduziblen Fremdexistenz ist für mich eben nicht nur Gegenstand unter anderen, sondern taucht als das Subjekt, das mich erblickt, auf.

Die Beziehung zum anderen, den ich als das Subjekt, das mich erblickt, anerkenne und der mir dadurch meine Existenz für andere zu Bewusstsein bringt, kann in heilpädagogischen Beziehungen beeinträchtigt sein. Irritationen in der Blick-erfahrung oder sogar Blicklosigkeit bergen die Gefahr einer völligen Verdinglichung der Person und die Tendenz, den anderen (z. B. mit seiner Schwerstbehinderung) nicht als Subjekt wahrzunehmen, sondern als Objekt, über das gesprochen wird. Heilpädagogisches Handeln, das die existenzphilosophische Sicht auf den Menschen beherzigt, hätte hier die Aufgabe, unter Anerkenntnis seiner Subjektivität und im Dialog mit dem betreffenden Menschen, ihn aus der isolierenden Verdinglichung herauszuholen, ihn zu Interaktion zu ermuntern und ihn dazu zu bewegen, Bezüge zur Welt und zu anderen Menschen herzustellen..

Auch wenn Sartres These, dass das Für-sich nur durch das Losreißen vom anderen zu sich selbst und zum Bewusstsein seiner Freiheit kommt, zunächst die Vermutung nahelegt, die Freiheit könnte nur im Rückzug aus der Welt entdeckt werden, so erscheint sie aber tatsächlich in der negatorischen Distanznahme zu Gegebenen und damit im Engagement, in der ständigen Auseinandersetzung mit der Welt und in der Stellungnahme zu ihr.

„Ein freies Für-sich kann es nur als engagiert in eine Widerstand leistende Welt geben. Außerhalb dieser Engagiertheit verlieren die Begriffe Freiheit, Determinismus, Notwendigkeit sogar ihren Sinn“ (Sartre, 2005a, 836) ... Es gibt Freiheit nur in Situation, und es gibt Situation nur durch Freiheit“ (ebd., 2005a, 845).

Hier sei noch einmal an Victor Frankl erinnert, für den sich menschliche Freiheit ja in der Fähigkeit zur Distanznahme auch gegenüber schier unerträglichen Situationen konkretisiert. Durch diese Fähigkeit und das heißt auch durch seine Freiheit ist der Mensch in der Lage, über seine konkrete Situation hinauszudenken und sich neuen Möglichkeiten zu öffnen. Gerade für existential-heilpädagogisches Handeln bedeutet

dies, Menschen, die als behindert bezeichnet werden, zu befähigen, Stellungnahme zu sich selbst und ihrer Situation zu beziehen, als auch mit ihnen gemeinsam engagiert Entwicklungsmöglichkeiten zu erkunden.

3. Subjektivität und Objektivierung in der Betrachtungsweise EMIL KOBIS

In der heilpädagogischen Theoriebildung hat besonders Emil Kobi auf die Gefahr einer Objektivierung des Subjekts durch die definatorische Gewalt (frei nach Kobi) einer wissenschaftlichen Praxis, die richtig und falsch, Normalität und Abnormität aller erst erzeugt, aufmerksam gemacht. Gerade heilpädagogisches Handeln müsse sich dessen bewusst sein, dass die Wirklichkeit, in der wir uns bewegen, von solchen Festsetzungen aller erst hervorgebracht werde.

Für Kobi ist die Realität nichts an sich Gegebenes, sie umfasst vielmehr das, was für subjektives Bewusstsein in erlebnis- und erfahrungsmäßiger Selbstverständlichkeit als real gilt, und fußt damit – so könnte man in einer Weiterführung der Ausführungen Kobis sagen – auf einem Konsens, der heterogene Erlebniswelten und Erfahrungsformen ausschließt. Zwar brauchen wir, damit wir uns einigermaßen sicher in der Welt bewegen können, allgemein anerkannte Orientierungspunkte. Gerade aber die Heilpädagogik muss offen gegenüber nonkonformistischen Wirklichkeitsentwürfen sein und bedarf eines offenen Wirklichkeitsbegriffs, wenn sie den objektivierenden Tendenzen wissenschaftlicher Definitionen entgegentreten will. Kobi fordert deshalb, die Heilpädagogik als subjektive Wissenschaft neu zu begründen – als eine Wissenschaft, die nicht einfach nur auf allgemein verifizierbaren Axiomen fußt, die vielmehr anerkennt, dass auch die sog. Objektivität das Ergebnis der gemeinsamen Reflexion von Subjekten ist.

„Objektivität kann nicht Subjekt-Unabhängigkeit, sondern lediglich situative und temporale Kongruenz in der Wahrnehmung und Interpretation von Subjekten bedeuten. Objektivität ist nicht eine vorfindbare Gegenstandseigenschaft, sondern Erzeugnis gemeinsamer Reflexion. Objektivität verlangt somit die unbedingte Anerkennung des Subjekts“ (Kobi, 2004, 55).

Objektivität bzw. Wirklichkeit als Konstruktion, die das Ergebnis der Interaktion und gemeinsamen Reflexion von Subjekten ist: Für Kobi bildet dieses erkenntnistheoretische Prinzip nicht nur den abstrakten Hintergrund für die Grundlegung der Heilpädagogik als subjektiver Wissenschaft, sondern auch die Grundlage jeder heilpädagogischen Beziehung. Statt den ihm anvertrauten Menschen, das behinderte Kind oder den behinderten Erwachsenen einzig als Träger einer Verhaltensstörung

zu betrachten, das Symptom zu isolieren und das Interesse auf seine Beseitigung zu richten, wird der heilpädagogisch Handelnde umgekehrt zunächst sein eigenes Verhalten kritisch in Frage stellen:

„Wie stelle ich mich einem Kind dar, dass es mich in einer Art und Weise erlebt, die ihm ein angemesseneres Verhalten ermöglicht?“ (Kobi, 2004, 61).

Verhaltensauffälligkeiten haben auch für Kobi keinen immanenten Sinn, sondern sind das Ergebnis von Erfahrungen mit anderen Menschen und können deshalb auch nur durch eine Erfahrungsänderung modifiziert werden. Anders formuliert gilt es in der heilpädagogischen Beziehung einen Raum gemeinsamer Erfahrung und gemeinsamen Erlebens zu schaffen, in dem der eine den anderen als Subjekt anerkennt (vgl. hierzu: ebd., 2004, 61).

Die Einbeziehung und Problematisierung seiner selbst verlange vom Erzieher ein Heraustreten aus seiner Erzieherrolle,

„um nicht mehr einen Erzieherberuf auszuüben, sondern ein Erzieher zu sein“ (Kobi, 2004, 424).

Er sei aufgefordert, im Aufbau einer dialogischen Beziehung und in der Stiftung einer gemeinsamen Welt auch an sich selbst zu arbeiten und sich zu verändern. In diesem Zusammenhang entwickelt Kobi ein Modell der Erzieher-Kind Beziehung, das von der Gleichberechtigung und Partnerschaft beider und nicht von der Dominanz des einen über den anderen getragen ist. Für ihn sind Erzieherperson und Kind zwei nicht aufeinander zurückführbare Wirklichkeiten, die gemeinsam handelnd ihre Existenz wechselseitig interpretieren, gestalten und verändern. Er entwirft eine Pädagogik des existentiellen Bezugs, welche an die Idee einer „wesensmäßigen Subjektivität“ von Bollnow anschließt.

„Weil dem Erzieher nicht ein Objekt oder ein objektiver ‚Sach‘-Verhalt gegenübersteht, sondern ein Subjekt, muss er ihm – um ihm gerecht zu werden – in und mit seiner Subjektivität begegnen“ (ebd., 2004, 421).

In einer so gestalteten heilpädagogischen Beziehung geht es nicht mehr um die Heilung eines Defekts, sondern darum, gemeinsam eine Antwort auf die Frage nach den Möglichkeiten eines sinnerfüllten Lebens zu finden. Die Beseitigung der Störung scheint demgegenüber unwesentlich und kann sich als sekundärer Effekt ergeben.

Kobi zufolge setzt der Aufbau einer dialogischen Beziehung, in die sich der Erzieher selbst einbringt, einen dynamischen Prozess in Gang, in dem Ziele modifiziert werden können. Statt als neutrale Instanz den Erziehungsprozess zu leiten, zu

beobachten und Abweichungen gegebenenfalls zu korrigieren, ist er am Erziehungsprozess auch insofern beteiligt, als dass er sich selbst in Frage stellen und selbst erziehen muss. Die der dialogischen Beziehung implizite Dynamik, die Möglichkeit der Modifikation von Zielen, das Sich-Einlassen des Erziehers auf die besondere Erfahrungswelt des verhaltensauffälligen Kindes schließt ein, auch Widersprüchliches und Absurdes zuzulassen.

„Subjektivität wird hier also verstanden als die Möglichkeit, die unerwartete 'Drehung des Sisyphos' (Camus, A., 1964) zu vollziehen, anders zu sein, Voraussagen Lügen zu strafen, aus dem Gesetz auszubrechen, unwahrscheinlich zu handeln, Ausnahme zu sein, sich die Freiheit zu nehmen und nicht nur zugestehen zu lassen“ (Kobi, 2004, 57).

Nach Kobi können die verschiedenen Möglichkeiten, auf Menschen therapeutisch einzuwirken und eine Veränderung ihrer Existenz herbeizuführen, folgendermaßen klassifiziert werden:

Im Falle einer Operation oder einer medikamentösen Behandlung wird der Objektstatus des betreffenden Menschen verändert. Hier wird nicht in das Seelenleben, sondern in den Organismus eingegriffen. Insofern ein solcher Eingriff Einschränkungen und Behinderungen beheben kann, kann er durchaus neue Perspektiven eröffnen (vgl. Kobi, 2004, 353).

Durch die Ausweitung personaler Kompetenzen – Kobi nennt als Beispiel die Vermittlung der Lautsprache bei einem gehörlosen Kind – wird die Behinderung zwar nicht behoben, wohl aber können die Beschränkungen, die sie mit sich bringt, gemildert werden. Hier findet der Eingriff auf der subjektiven Ebene statt (vgl. Kobi (2004, 353).

Die „Subjektebene der Partner“ (vgl. ebd.) also die Ebene, auf der der Mensch in Gemeinschaft mit anderen existiert, ist angesprochen, wenn der Erzieher sich dem Erfahrungshorizont des Kindes nähert, seiner soziale Sprache lernt und dadurch die Grundlage für eine bessere zwischenmenschliche Verständigung schafft.

Vor dem Hintergrund der oben erläuterten These, dass Behinderungen und sog. psychischen Krankheiten keine objektive Realität zukommen kann, dass sie vielmehr Ergebnis gesellschaftlicher Konstruktionen und wissenschaftlicher Praktiken sind, die darüber entscheiden, was als normal und was als pathologisch gilt, definiert Kobi den Begriff der Behinderung neu. Für ihn ist nicht derjenige behindert, dessen Verhalten von allgemein anerkannten Normen abweicht, sondern nur derjenige, der sich selbst behindert und in seinen Entwicklungsmöglichkeiten beeinträchtigt fühlt.

„Behindert in einem heilpädagogisch bedeutsamen Sinne ist ein Mensch, der als auffällig gilt und sich als abgehoben erlebt, der als nonkonform gilt und sich als unpassend erlebt, dessen Entwicklungsgang als unzeitig gilt und der sich als unzeitgemäß erlebt, der als abhängig gilt und sich als ausgeliefert erlebt, der in einem als negativ erachteten Sinne als abnorm gilt und sich als minderwertig erlebt, dessen Gestaltbarkeit reduziert erscheint und der sich in seinen Handlungsmöglichkeiten als beschränkt erlebt, der im partnerschaftlichen Bezug Distanzphänomene auslöst und sich als isoliert erlebt.“ (ebd., 2004, 68).

Kobi richtet den Fokus vor dem Hintergrund des o. g. Verständnisses einer Behinderung auf die bewusste Reflexion subjektiver Konstruktionen. In diesem Zusammenhang fordert er von Heilpädagogen zunächst, zu beachten, dass die Phänomene, die ihnen begegnen, selbst Konstruktionen seien, die in einem interaktionellen Raum, in dem Normen und Erwartungen artikuliert würden, erzeugt würden. Gerade Menschen mit mehr oder weniger auffälligen Behinderungen sind durch die pädagogischen Vorkehrungen, die ihre Situation erfordert, ständig in Gefahr, objektiviert und Individuelles erstickt zu werden (vgl. Kobi, 2004, 39, 44 ff).

„Die Angst vor der Unberechenbarkeit und Vereinzelung ... lässt dieses Sekuritäts- und Kontrollbedürfnis verständlich werden, ist es doch ausschließlich das Subjekt, welches ... Definitionen negieren, aus zugewiesenen Rollen ausbrechen, Rahmenbedingungen unterlaufen kann und zum Revertieren und Revoltieren imstande ist. Subjekte sind so lange unzuverlässig, als sie frei sind. Die ostinate Larmoyanz objektivierender Forschung bezieht sich denn auch bezeichnenderweise auf zu geringe Objektivität, Signifikanz, Korrelation, Reliabilität, Validität ...; auf Subjektanteile, die auch raffiniertesten Rasterungen entschlüpfen und die man – wenn man ihrer nicht habhaft werden kann – wenigstens als irrelevant, irrational, unwissenschaftlich, inexistent erklären muss. Mit Bedauern – statt mit Freude! – wird die Unberechenbarkeit und Unzuverlässigkeit – d.h. die Freiheit! – des Subjekts registriert“ (Kobi, 2004, 48-50).

4. Wahn und Sinn: Objektive und subjektive Umgangsweisen mit schizophrenem Erleben

Im Anschluss an Kobis Darstellung der Unterscheidung subjektiver und objektiver Ebenen, die jeweils unterschiedliche Grundhaltungen und unterschiedliches Handeln enthüllen, rückt die Darstellung der subjektiven Ebene schizophrener Erlebnisweisen in das Zentrum der Betrachtung. Auch hier gibt es analog unterschiedliche Zugangsweisen zum Phänomen der sog. Schizophrenie, die im Folgenden skizziert werden.

4.1. Die Problematik der Definition von Schizophrenie

Bevor die heilpädagogische Annäherung an die Psychosen aus dem schizophrenen Formenkreis einer näheren Betrachtung unterzogen wird, möchte ich zunächst auf

die Vielfalt der teilweise konkurrierenden Definitionen des Begriffs „Schizophrenie“ hinweisen. Dabei kann es nicht darum gehen, die divergierenden Vorstellungen, die mit dem Ausdruck verbunden werden, umfassend darzustellen, sondern nur darum zu zeigen, dass bis heute kein Konsens darüber besteht, was Schizophrenie eigentlich ist. Eben diese Uneinigkeit macht Ansätze wie die oben dargestellten interessant, weil auch diese eine bestimmte Auffassung des Phänomens nahelegen.

In seiner Studie „Die Poesie der Psychosen“ vertritt Georg Milzner die Ansicht, die verschiedenen Definitionen und die aus ihnen abgeleiteten psychotherapeutischen Verfahren basierten auf Suggestionen – insofern der Psychotherapeut sich in seinem Umgang mit dem Patienten von Ideen über die Krankheit leiten lasse und diese auf die ihm anvertrauten Menschen übertrage (vgl. Milzner, 2001, 17). Ohne an dieser Stelle den Vorschlag Milzners, die in der Therapeut-Patient-Beziehung wirksam werdende Suggestivkraft des jeweiligen Schizophrenieverständnisses therapeutisch einzusetzen, einer kritischen Würdigung unterziehen zu können: Seine Darstellung gibt einen guten Überblick über die verschiedenen Definitionen und macht zugleich die Problematik von therapeutischen Verfahren offenbar, denen ein a priori festgelegtes Menschenbild zugrunde liegt.

Außer der heutzutage weit verbreiteten „biologischen Suggestion“, die Veränderungen von hirnrnorganischen Zusammenhängen für den Ausbruch der Psychose verantwortlich macht, diese selbst vielfach aus einer entsprechenden genetischen Disposition erklärt und sich auf die medikamentöse Behandlung der Symptome beschränkt, sei hier zunächst „die Suggestion der familiären Dysfunktion“ genannt, die psychotische Zustände auf die pathologisierenden Effekte bestimmter familiärer Konstellationen und damit im weitesten Sinne auf kulturelle Sachverhalte zurückführt. Die Psychose als Resultat einer konflikterfahrenen gesellschaftlichen Wirklichkeit: Diesem Schema ist auch die von Deleuze/Guattari verfochtene Meinung von der „Suggestion des Anti-Kapitalismus“ verpflichtet, die dem sog. Schizophrenen attestiert, sich nicht nur bestimmten singulären Familienstrukturen, sondern kapitalistischen Kommunikationsformen zu verweigern.⁵

⁵ Zur „biologischen Suggestion“ vgl. Milzner (2001, 29); zur „Suggestion familiärer Dysfunktion“ vgl. ebd., 30; zur „Suggestion des Anti-Kapitalismus“ vgl. ebd., 31.

Demgegenüber behauptet „die Suggestion kultureller Unabhängigkeit“ (Milzner, 2001, 32), dass Schizophrenie ein kulturübergreifendes Phänomen sei, insofern schizophrene Menschen in jeder Gesellschaft und in jeder Kultur als besondere Gruppe wahrgenommen werden, die aufgrund der Merkmale, die man ihnen zuschreibt, einander sehr viel ähnlicher sind als die Gruppen der sog. normalen Menschen – eine Beobachtung, die – so Milzner – die biologische Suggestion unterstützt (vgl. Milzner 2001, 32).

Während sowohl die biologische als auch die Suggestion familiärer Dysfunktion bzw. die des Anti-Kapitalismus nach den möglichen Ursachen für psychotische Zustände fragt, tritt bei anderen von Milzner beschriebenen Suggestionen der nosologische Aspekt in den Vordergrund. Dies gilt sowohl für Deutungen, die von der völligen Andersartigkeit des Psychotikers ausgehen, als auch für Ansätze, die das Phänomen zu relativieren versuchen oder es gar ablehnen, die Psychose mittels bestimmter Merkmale zu objektivieren.

Zu denjenigen, die die Idee einer völligen Andersartigkeit psychotischen Erlebens und seiner Unvereinbarkeit mit „normalen“ Erfahrungsweisen postulieren, gehört Karl Jaspers, der als Psychiater davon ausging, dass sich Psychosen im Unterschied zu Neurosen jeder Verstehbarkeit entziehen und deshalb erklärt werden müssten (vgl. Jaspers 1913) – ein Diktum, das den Psychotikern Kommunikationsunfähigkeit attestiert und in diesem Zusammenhang zugleich die Möglichkeit des Aufbaus einer kommunikativen Beziehung zu schizophrenen Menschen verneint. Zurecht kritisiert Milzner an diesem Postulat, das im Übrigen in der Tradition einer Auffassung stehe, die Geisteskrankheiten mit Krankheiten des Gehirns gleichsetze, dass es die Betroffenen exkommuniziere und zum „Spielball“ von Erklärungen mache (Milzner, 2001, 19).

Milzner „Suggestion der Spaltung“ (Milzner, 2001, 25) geht von einer zumindest tendenziell gegebenen Beeinträchtigung der Kommunikation des Psychotikers aus. Aus der Beobachtung einer Inkongruenz zwischen Körpersprache und gesprochener Sprache, zwischen Intonation, Stimmmodulation und dem Inhalt des Gesagten, hat der J. Haley auf die Unfähigkeit des Psychotikers, Erfahrungen adäquat mitzuteilen, geschlossen. Milzner bemängelt an diesem Konzept, dass es Kommunikationsfähigkeit einzig an dem Erfolg kommunikativer Akte und ihrer Wirkung auf andere bemesse und darüber die Fähigkeit zur „Selbstkommunikation“ vergesse (vgl. Milzner, 2001, 25).

Nicht nur „die Suggestion der Nicht-Verstehbarkeit“ (ebd., 25) und „die Suggestion der Spaltung“, sondern auch die von Milzner so bezeichnete „Suggestion des Nicht-Erkennen-Könnens“ und die der Persönlichkeitsveränderung leisten – so scheint mir – einer Exkommunikation schizophrener Menschen Vorschub: Die Suggestion des Nicht-Erkennen-Könnens spricht ihnen die Fähigkeit ab, zu erkennen, und erhebt damit das, was allgemein als Realität anerkannt ist, zur Norm. Die Suggestion der Persönlichkeitsveränderung geht davon aus, dass Schizophrenie die ganze Persönlichkeit angreift und reduziert den Psychotiker damit auf sein Leiden (vgl. Milzner, 2001, 27 f).

Neben diesen Theorien, die auf der Andersartigkeit des Psychotikers beharren und die Psychose selbst als fundamentale Störung beschreiben, stellt Milzner auch Ansätze vor, die die Neigung zur Psychose als eine latent vorhandene Disposition betrachten, die vorübergehend akut werden kann. Ein solcher auf der „Suggestion der Wandelbarkeit“ (ebd., 22) aufbauender Ansatz scheint in besonderer Weise geeignet, der Krankheit den Schrecken zu nehmen und einer Stigmatisierung entgegenzuwirken (vgl. ebd.). Ähnliches gilt für die „Suggestion allgemeiner Zugänglichkeit“ (ebd., 23), die nicht eine besondere, sei es eine einer biologischen, einer psychischen oder einer ungünstigen familiären Konstellation entspringende, Disposition für den Ausbruch der Psychose verantwortlich macht, die vielmehr davon ausgeht, dass es jeden Menschen treffen kann. Milzner zufolge betrachten solche Ansätze die Psychose als eine Art Übergangsphänomen, das bei

„Identitätssprüngen, also ebenso radikalen wie auf kurze Zeiträume begrenzten Entwicklungen der Person eintreten kann“ (ebd., 23).

Im Gegenzug führt die „Suggestion der Dünnhäutigkeit“ (vgl. ebd, 27) psychotische Zustände auf eine außergewöhnliche Labilität zurück. Die sog. Vulnerabilitätskonzepte machen eine Reizüberflutung für den Ausbruch der Psychose verantwortlich und versuchen die betroffene Person entweder durch eine Vermeidung krasser Reize oder durch eine Kräftigung der psychischen Konstitution zu stabilisieren. Milzner zufolge führen solche Therapieansätze nicht in jedem Fall zum Ziel, da sie unterschlagen, dass ein Mensch möglicherweise nach besonderen Reizen und nach psychotischen Zuständen sucht (vgl. Milzner, 2001, 27).

Psychoanalytische Konzepte im Anschluss an C. G. Jung gehen – so Milzner – davon aus, dass im Falle der Psychose das nur schwach ausgebildete Ich dem Ansturm des

Es nicht standhält und dadurch die Inhalte eines kollektiven Unbewussten freigesetzt werden (vgl. Milzner, 2001, 26).

Während Ansätze, die auf der Suggestion der Wandelbarkeit oder allgemeiner Zugänglichkeit basieren, noch davon ausgehen, dass es allgemeine Charakteristika psychotischer Zustände gibt, die es erlauben, von Psychose oder Schizophrenie zu sprechen, behauptet Ch. Scharfetter in seiner Studie von 1982, dass es die Schizophrenie nicht gebe, weil die Erlebnisse der Menschen, die wir mit dem Etikett „schizophren“ versehen, in jeder Weise einmalig und besonders seien (vgl. Milzner (2001, 22). Zwar scheint dieser auf der „Suggestion der Besonderheit“ basierende Ansatz, insofern er die Individualität und Einzigartigkeit eines jeden Menschen hervorhebt, dem in der vorliegenden Arbeit vertretenen heilpädagogischen Ansatz zu entsprechen. Tatsächlich aber stellt sich doch die Frage, ob er nicht – indem er die Singularität psychotischer Zustände hervorhebt und damit suggeriert, dass sie nicht kommunizierbar seien, die sog. Schizophrenen isoliert und damit heilpädagogische Bemühungen, im Aufbau einer dialogischen Beziehung einen in den schizophrenen Symptomen sich verbergenden Sinn zu enthüllen, konterkariert.

Zu den Ansätzen, die einen fruchtbaren Zugang zu dem Problem der Psychosen und ihrer Behandlung zu eröffnen scheinen, zählt Milzner auch die Annahme E. und M. Bleulers, die Schizophrenie als Lockerung der Verbindung von sonst integrierten Funktion wie Denken, Imaginieren, Sprechen, Zählen und Symbolbildung beschrieben haben (vgl. Milzner, 2001, 23 f.).

Während die feste Verbindung der verschiedenen Funktionen beim „normalen“ Menschen garantiert, dass er sich sicher in der Welt bewegen kann, führt die Lockerung der Verbindung dazu, dass der Betroffene den Boden unter den Füßen, seine Verankerung in der Welt verliert. Zwar gibt es – so Milzner – auch Menschen, die sich gern in Gefahr begeben und – statt längerfristigen Zielen zu folgen – spontanen Impulsen nachgeben, die sie in die Irre führen und ungewöhnliche Wirkungen nach sich ziehen. Insofern diese mangelnde Verankerung in der Welt auch Ängste hervorrufen und verstörend wirken kann, müsste es das Ziel eines Therapieansatzes, der an Bleuler & Bleuler anschließt, sein, die Integration der

verschiedenen Funktionen zu bewerkstelligen, um dem Schizophrenen einen Halt zu geben.⁶

4.2. Existential-heilpädagogische Betrachtungsweisen „wahn-sinniger“ Erscheinungsformen

Trotz aller Unterschiede, Divergenzen und Unvereinbarkeiten: Die von Milzner vorgestellten Auffassungen über Ursache und Symptomatik der Schizophrenie beschreiben schizophrene Erlebnis- und Verhaltensweisen unter dem Aspekt einer Abweichung vom Normalen und intendieren in diesem Zusammenhang eine Normalisierung des betroffenen Menschen. Der in dieser Arbeit vorgestellte, im Anschluss an Sartre, Camus, Frankl, Bollnow und Kobi entwickelte heilpädagogische Ansatz hingegen begreift schizophreses Erleben nicht als pathologische Störung, sondern als Ausdruck einer jeweiligen Daseinsform, und schlägt vor, im Aufbau einer dialogischen Beziehung zu den leidenden Menschen partnerschaftlich und gemeinsam den Sinn der schizophrenen Ausdrucksweisen zu erkunden. Dies setzt zunächst voraus, auch scheinbar Absurdes nicht als widersinnig zu bewerten, scheinbar abstruse Gedanken nicht abzulehnen oder zu überzeugen, dass der andere im Irrtum lebt, sondern nach seinem Sinn zu fragen, und fordert vom heilpädagogisch Handelnden die Bereitschaft, sich in eine fremde Erlebniswelt hineinzusetzen.

⁶ „Normalerweise sind diese Funktionen wie die Teile eines gut gebauten Gerüsts miteinander ‚verschraubt‘ und ‚vernietet‘. Das bewirkt, dass, um im Bild zu bleiben, das Gerüst fest und sicher begehbar ist. Stellt man sich jedoch vor, alle Schrauben, Plomben und Nieten seien ein wenig lockerer als gewöhnlich, einige vielleicht sogar schon ganz herausgefallen, so sieht die Sache anders aus. Auf Schritt und Tritt wackelt und schwankt das Gerüst, es schlägt und kracht beim Gehen, und wenn nun womöglich auf Grund der gelösten Verbindungen ein Brett aus der Verankerung springt, so wird es gefährlich. Lösen sich sogar viel Bretter heraus, so wird das Gerüst am Ende ‚lebendig‘ und ständig neue, aber niemals haltende Verbindungen sind die Folge. Zweifellos gibt es nicht viele, die gern auf lockeren Gerüsten spazieren herumspazieren – viele nicht, aber es gibt sie. Denn was den ‚Normalmenschen‘ erschreckt und ihm als furchtbare Bedrohung erscheint, das ist für andere ein wildes Spiel mit dem Feuer oder ein herausfordernder Tanz auf dem Vulkan. Nicht alle Schizophrenen sind unglücklich mit ihrem Gelockertsein; manche im Gegenteil wirken zufriedener als der verstörte Normalmensch“ (Milzner, ebd., 24).

Über einen gemeinsamen Weg kann die Bedeutung wahnhafter Ausdrucksformen ggf. erschlossen und ihr Bezug zu der Persönlichkeit und der besonderen Lebenswirklichkeit des Menschen, der sich ihrer bedient, hervorgebracht werden.

Zwar ist es das Ideal heilpädagogischer Bemühungen im Sinne Emil Kobis, einen Erfahrungsraum zu schaffen, in dem sich der heilpädagogisch Handelnde und der ihm anvertraute Mensch existentiell begegnen und austauschen können. Gerade aber im Umgang mit Schizophrenen ist dies oftmals nicht möglich. Oft verweigern sie sich der Kommunikation – der Wahn kann, gemäß Bock, als Ausdruck ihrer Eigensinnigkeit gedeutet werden, als Ausdruck der Flucht in ein nur ihnen zugängliches Refugium, als Schutz vor erlebtem Zugriff Professioneller, Angehöriger etc. (vgl. Bock, 2003, 113). Eine betroffene Person in einer Schizophrenie könnte sich nämlich ggf. auch in einem existentiellen

„Spannungsfeld befinden, zwischen dem sozialen Angewiesensein und der unausweichlichen Einsamkeit eines jeden Menschen, in der er sich zurechtfinden muss. ... Er prüft gewissermaßen das Bemühen des anderen um Verständnis und entflieht gleichzeitig in einen Bereich, in dem letztlich niemand folgen kann. Das bedeutet Einsamkeit und unangreifbare Eigenheit.“ (Bock, 2003, 113)

Die Grenzen des Verstehens, die der Wahn auch heilpädagogisch Handelnden setzt, müssen deshalb nicht voreilig als Zeichen dessen Versagens genommen werden. Sie können auch als Form des Protestes des Betroffenen begriffen werden, als ein Mittel des Widerstands, mit dem sich ein hypersensibler Mensch gegen Eingriffe in seine Persönlichkeitssphäre wehrt. In diesem Zusammenhang erscheint die Anerkennung der Grenzen, die Menschen, die in eine Psychose fliehen, den anderen setzen, weitaus sinnvoller als die therapeutischen und zugleich pathologisierenden Zugriffe von professionellen und nicht professionellen Helfern. Anders formuliert signalisiert die Anerkennung der unverständlichen Eigenheit des Wahnsinns mehr Respekt vor der betroffenen Person als die Rede vom Scheitern der therapeutischen Beziehung, dem Versagen des Therapeuten oder der Therapieresistenz des Patienten.

Die geradezu zerstörerische Wirkung, die die Rede vom Scheitern einer heilpädagogischen, aber auch therapeutischen Beziehung haben kann, zeigt sich insbesondere im Falle von diagnostiziertem Residualwahn, der im medizinischen Standardwerk „Psyhyrembel“ als „therapieresistenter Wahn“ (Psyhyrembel, 1998, 1398) bezeichnet wird. Schulmedizinisch orientierte Psychiater sprechen dann von Patienten, bei denen „nichts mehr zu machen“ sei, die „austherapiert“ seien. Wie eine solche Diagnose unmittelbar aufgenommen wird: Es ist wahrscheinlich, dass die

Erfahrung, gewissermaßen abgeschrieben zu werden, den Rückzug aus der Welt befördert und die Isolation verstärkt. Gerade beim Residualwahn scheint es notwendig, persönliche und soziale Ressourcen ausfindig zu machen und diese zu fördern. Heilpädagogisches Handeln zielt hier deshalb auf die Aktivierung von Selbstheilungskräften und versucht durch ununterbrochene Zuwendung dem leidenden Menschen Welt- und Selbstvertrauen zurückzugeben. Exemplarisch sei das Schicksal einer 56-Jährigen mit Leibeshalluzinationen genannt, die der Verfasserin aus ihrer beruflichen Tätigkeit bekannt ist. Die Frau, sie sei „Frau R.“ genannt, die allein in ihrer Wohnung lebt, berichtet, dass jemand ihr die Nase herausreißt, dass sie nachts geschlagen werde, dass ihr der Darm herausgerissen werde. Den Vorschlag, sie in eine therapeutische Wohngemeinschaft einzuweisen, lehnt Frau R. kategorisch ab. Sie wolle ihre Selbstständigkeit behalten und weiterhin in ihrer Mietwohnung leben. Die einzige Unterstützung, derer sie bedürfe, sei eine Person, die ihr helfe, ihre Ängste und die daraus resultierenden Alltagsschwierigkeiten zu bewältigen. Sie sei nicht krank, sondern habe einfach nur panische Angst vor anderen Menschen. Die Weigerung von Frau R., den Ratschlägen von medizinischer Seite zu folgen, kann ihr natürlich als mangelnde Kooperationsbereitschaft oder Non-Compliance⁷ ausgelegt werden. Aus existential-heilpädagogischer Sicht aber wird diese Weigerung auch als Wunsch nach einem selbstbestimmten Leben, in dem sich der Lebensmut der Frau äußert, interpretiert werden. Der heilpädagogisch Handelnde hat deshalb die Aufgabe, im Aufbau einer dialogischen Beziehung den in dem Wunsch sich verbergenden Daseinsentwurf mit Leben zu füllen und Frau R. dabei zu helfen, ihr Leben autonom zu gestalten und die Situation eventuell sogar zu verbessern.

⁷ Compliance: „1. Zusammenarbeit, Mitarbeit. Positive oder negative Haltung des Patienten beim Befolgen therapeutischer Anweisungen, z.B. Medikamenteneinnahme, Verhaltensvorschriften. Bei Verordnung von Psychopharmaka ist die Compliance auch von der Art des Medikaments Abhängig (Hauptwirkungen sind Begleitwirkungen): z. B. für Neuroleptika viel geringer als für Tranquilizer. 2. Willfährigkeit. In der Psychologie: relativ konfliktloses Sich-fügen in Verhaltensvorschriften, die der eigenen inneren Tendenz widersprechen. -Für das engl. *Compliance* gibt es keine genaue dt. Entsprechung. Es bedeutet soviel wie Hörigkeit, mit dem Unterton der Erfüllung der Wünsche anderer bis zur Selbstverleugnung. *Compliance* ist daneben auch die freundliche Übereinstimmung zwischen zwei Menschen. – Es gibt bisher keine Eindeutschung für diese engl. Bez. *e: compliance*“ (Peters, U. H.: Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie, München-Wien-Baltimore, 1990, 94)

Die Verbindung zu den theoretischen Überlegungen vorliegender Arbeit ist sehr deutlich: Eine solche Haltung gegenüber Frau R. basiert auf der Überzeugung, dass kein menschliches Wesen Spielball seines biologischen, psychologischen oder soziologischen Schicksals ist, sondern auch unter ungünstigen Bedingungen frei über sich verfügen kann. Dem entspricht die existenzphilosophische Grundannahme, dass sich die Freiheit des Menschen gerade in der Auseinandersetzung mit der konkreten Situation, in die er gestellt ist, erweist. Die Anerkennung der Tatsache, dass er in eine konkrete Situation geworfen ist, in ihr lebt und handelt, impliziert nach Victor Frankl, Friedrich Bollnow, aber auch Jean-Paul Sartre eine bejahende oder verneinende Stellungnahme des Menschen zu dieser Situation und damit eine Positionierung, mit der das menschliche Wesen die Verantwortung für sich übernimmt. In diesem Zusammenhang ist die besondere Erfahrung des eigenen Körpers, die sich in den schizophrenen Leibeshalluzinationen äußert, keine pathologische Erscheinung. Vielmehr können diese Leibeshalluzinationen selbst als Ausdruck eines höchst eigenwilligen Verhältnisses zu körperlichen Sensationen begriffen werden – als eine eigene Sprache, deren Sinn es zu entschlüsseln gilt. Auch wenn dies nicht gelingt: Allein die Tatsache, dass ein Mensch wie Frau R. seine Ängste mitteilen und „über“ sie sprechen kann, zeigt, dass er es potentiell vermag, Distanz zu ihnen zu gewinnen. In dieser Distanz liegt der Kern von Frankls Konzept der Freiheit trotz faktischer Bedingtheiten.⁸

Das heilpädagogische Bemühen, im Aufbau einer dialogischen Beziehung zu Menschen, die als behindert gelten, Entwicklungsmöglichkeiten auszuloten und Lebensziele zu bestimmen, kann in diesem Sinne der auch in der heutigen Gesellschaft durchaus noch verbreiteten Stigmatisierung nonkonformistischen Verhaltens und der Ausgrenzung verhaltensauffälliger Menschen entgegenwirken. Über diese Forderung nach Aufbau einer dialogischen Beziehung hinaus ergeben sich aus den beschriebenen Denkansätzen noch weitere Implikationen für die heilpädagogische Praxis. Bollnows Deutung der Funktion des geschützten Raumes ist hierfür ein Beispiel.

⁸ Frankl, V.: „Trotz allem bleibt auch dem Schizophrenen noch jener Rest von Freiheit gegenüber dem Schicksal und auch der Krankheit, der dem Menschen als solchem und auch noch als krankem in allen Situationen und in jedem Augenblick des Lebens, bis zum letzten, übrigbleibt.“ (1992, 268)

4.3. Räumlichkeit und Schizophrenie: Wohnen als personale Autonomie. Überlegungen im Anschluss an O. F. Bollnow

Es scheint laut Bollnow dem Menschen ein Grundbedürfnis zu sein, sich einer geschützten Wohnung oder einer festen Verortung sicher sein zu wollen, oder zumindest in bestimmten Situationen sich eines sicheren „Zufluchtsorts“ gewiss zu sein. Über keine Wohnung oder kein Refugium zu verfügen, signalisiert eine besondere Form von Orts-, und Heimatlosigkeit. Obdachlosigkeit ist existentiell deutlich relevanter als finanzielle Armut. Das Wohnen gilt als „Daseinsform“ (vgl. Bollnow: Mensch und Raum, 1980), die in der Psychose repräsentative Abwandlungen erfährt.

Nach Bollnow bedarf der Mensch, um sich überhaupt sicher in der Welt bewegen zu können, eines umgrenzten Raums, der ihm Schutz und Sicherheit gibt, in den er sich zurückziehen und von dem aus er die Welt erkunden kann. Im Allgemeinen wird dieser Raum Haus, Heim oder Wohnung genannt. Diese Orte zeichnen sich dadurch aus, dass der Mensch hier Gelegenheit findet, sich fremden Blicken zu entziehen. Vor äußeren Zugriffen geschützt, kann er sich innerhalb der Grenzen seiner sprichwörtlichen „vier Wände“ häuslich niederlassen und den von ihnen umgrenzten Raum zu seinem Refugium machen. Die vier Wände bilden die Schranke zwischen privater und öffentlicher Sphäre. Sie symbolisieren die Grenzen zwischen Eigenem und Fremden. „Wohnen“ wird daher für Bollnow zur Metapher für das menschliche Streben, einen Standort zu gewinnen, sich in Raum und Zeit zu verorten und fest in der Welt verankert zu sein. Erst aufgrund dieser Verankerung könne der Mensch auf Entdeckungsreise gehen und sich die Welt erschließen. Sie bilde, wie die Wohnung, den Bezugspunkt, zu dem er wieder zurückkehren könne. Genau dieser Bezugspunkt scheint sich in der Psychose aufzulösen und verloren zu gehen. Das Wohnen gilt als „Daseinsform“, die in der Psychose charakteristische Abwandlungen erfährt (vgl. Bollnow, 1963).

Die Grenzen zwischen Innenwelt und Außenwelt verschwimmen, das Innen wird zum äußersten Außen, das Außen zum Innen. Zumindest die Erfahrungen, die viele Psychotiker während eines Schubs in ihren eigenen vier Wänden machen, scheinen dies und damit die Sinnfälligkeit der Bollnowschen Metapher zu belegen. Vielfach hat gerade die Wohnung in wahnhaften Psychosen ihre schützende und bergende Funktion verloren. Sie wird zu einem Ort der Angst. Ein Mensch in einer paranoid-halluzinatorischen Psychose erlebt sich selbst als an eine buchstäblich grenzenlose

Räumlichkeit ausgeliefert, in der unbekannte Verfolger aufmarschieren, die der Bedrohte durch allerlei Gegenmaßnahmen abzuwehren versucht: Durch das Abreißen von Tapeten sollen die Quellen der schädlichen Strahlen, die die Wände durchdringen, ausfindig gemacht und verschlossen werden. Um das Beobachtet- und Abgehörtwerden durch fremde Blicke und Ohren zu unterbinden, werden Fenster abgedeckt und Türen verriegelt.

„Nicht selten versucht der Kranke, die erlebte Entgrenzung seiner Wohnwelt rückgängig zu machen. Er baut beispielsweise materielle Sicherungen ein, kauft Schlösser und Riegel, verbarrikadiert sich“ (Kruse/Stoffels, Bonn 1996, 16).

Der Verfasserin dieser Arbeit schilderten Betroffene ihre Erlebnisse und Maßnahmen: Den Würmern, die durch die Abflussleitung in die Wohnung dringen, wird der Weg durch die Abdichtung der Rohre versperrt. Die bedrohlichen Geister und Teufel, die in der Wohnung auftauchen, sollen z. B. durch das Entfachen eines offenen Feuers verscheucht werden. Es ist offensichtlich: In der paranoid-halluzinatorischen Schizophrenie erscheint das Eigene und Nächste fremd, die Außenwelt bricht in die Innenwelt ein. Wenn umgekehrt ein Mensch in einer akut manischen Phase extrem zutraulich wird und zum Beispiel völlig Fremden den Zutritt zu seiner Wohnung gestattet, so ist das nicht minder problematisch und kann sogar gefährlich werden. Auch hier ist die notwendige Balance zwischen Nähe und Distanz, Fremdheit und Eigenheit nicht mehr gegeben, die Grenze, die Innen- und Außenwelt voneinander schied, löst sich auf.

Zwar sind gerade in Fällen einer paranoid-halluzinatorischen Schizophrenie therapeutische Nothilfemaßnahmen schon allein deshalb nicht zu umgehen, weil der Ausbruch selbstzerstörerische Auswirkungen nach sich ziehen kann. Zielstellung wäre es im Sinne Bollnows aber, die Betroffenen in ihrer Wohnung, und das heißt in ihrer Innenwelt, wieder heimisch werden zu lassen. Nur so haben sie die Möglichkeit, sich neu zu verorten, der Außenwelt Grenzen zu setzen und dadurch wieder Grund und Boden unter die Füße zu bekommen. Der Aufenthalt in der geschlossenen Abteilung einer psychiatrischen Klinik mit der Verabreichung von Neuroleptika bedeuten zwar auf der objektiven Ebene Möglichkeiten, um einen dialogischen Bezug neu zu eröffnen, sind jedoch existenzphilosophisch-heilpädagogisch betrachtet keinesfalls ausreichend, um den Menschen, deren vertraute Umgebung gefährdet wurde, wieder dazu zu verhelfen, ihr autonomes Wohnen und ihre innere Verortung zurückzuerobern.

Ganz konkret würde dies für die Praxis heißen: Heilpädagogisch orientierte Hausbesuche können hier unterstützend wirken – gerade wenn der heilpädagogisch Handelnde signalisiert, dass er mit dem Besuch fremdes Terrain betritt und dadurch die Integrität der Person und ihre Unantastbarkeit anerkennt.

Doch fängt eine heilpädagogisch orientierte Verfahrensweise schon auf einer sehr viel grundlegenden und allgemeineren Ebene an, nämlich auf jener der Einordnung menschlicher Verhaltensweisen und der sich daraus ergebenden Denk- und Vorgehensweise.

4.4. Objektive Umgangsweisen mit Schizophrenie

Zu den objektivierenden Verfahren im Umgang mit Schizophrenie zählen aus heilpädagogischer Sicht wohl all jene Theorien, die das Phänomen mittels allgemein verifizierbarer Kriterien beschreiben und dadurch von anderen Phänomenen abgrenzen wollen. Ein solches Verfahren verführt nicht nur zu der stigmatisierenden Unterscheidung zwischen „normal“ und „pathologisch“, sondern führt auch zur Entwicklung eines abstrakten Krankheitsbildes, das gleich einem Raster an die Menschen, die unter Schizophrenieverdacht stehen, angelegt wird, um zu erfahren, ob sich der Verdacht bestätigt oder nicht. Als Beispiel für solche diagnostischen Raster seien die von der WHO und anderen Gesundheitsorganisationen entwickelten Modelle erwähnt, die sich dadurch auszeichnen, dass sie im Laufe ihrer Weiterentwicklung eine feinere Rasterung menschlicher Verhaltensweisen ermöglicht und dadurch das ihre zur Vervielfältigung von Verhaltensstörungen beigetragen haben.

„Die moderne Diagnostik (ICD-10 und DSM-IV) wird gemessen am Anspruch der Erklärung immer bescheidener, bezogen auf den Umfang der zu klassifizierenden Störungen hingegen immer unbescheidener“ (Bock, 2003, 43).

Das von Thomas Bock hier Konstatierte hat zu einem Umdenken in der Ursachenforschung geführt. Statt nach einer singulären Ursache zu suchen, nimmt man heutzutage an, dass das Zusammenspiel endogener, exogener und reaktiver Ursachen für den Ausbruch verantwortlich ist. Die These, dass Schizophrenien genetisch bedingt seien, ist damit nicht mehr haltbar. Zwar gehen Mediziner und Psychologen auch heute von der Möglichkeit einer genetisch bedingten Disposition aus, dass eine solche aber mit Zwangsläufigkeit in die Psychose münde, gilt als widerlegt. So stellt Thomas Bock fest,

„dass Psychosen nicht auf direktem Wege vererbt werden. Die Frage bleibt, welche genetisch vermittelnden Eigenarten die Entwicklung einer schizophrenen und/oder affektiven Psychose begünstigen und wie dies zu bewerten ist. Unbestritten ist ebenfalls, dass Gene nicht deterministisch wirken, d. h., sie legen den Menschen nicht fest. Gene können ‚schlafen‘ und durch bestimmte Einflüsse von außen ‚geweckt‘ werden. Nicht ein, sondern mehrere Gene werden mit dem Phänomen der psychischen Dünnhäutigkeit in Verbindung gebracht. Das heißt, dass insgesamt ein hoher Anteil aller Menschen (die Schätzungen reichen bis 40-50 Prozent) eine entsprechende Veranlagung haben, die meisten ohne jemals zu erkranken“ (Bock, 2002, 45 ff.).

Ein anderes nicht im Sinne der Genetik argumentierendes biologisches Modell führt die Schizophrenie zurück auf strukturelle Veränderungen des Gehirns, die wiederum exogene Ursachen haben. Zu den möglichen Verursachern der strukturellen Hirnveränderungen, die die Psychose auslösen können, zählt Bock nicht nur immunologische oder toxische Störungen und perinatale Traumata, sondern auch „frühe psychosoziale und interpersonelle Belastungen“ (Bock, 2003, 47), die als solche die Entwicklungen des Gehirns beeinflussen. Er unterstützt damit indirekt die auch dieser Arbeit zugrunde liegende existenzphilosophische Annahme, dass die Begegnung mit dem anderen und die Beziehung zu anderen entscheidend für die Persönlichkeitsentwicklung sind.⁹

Die Annahme, dass die Schizophrenie ausschließlich somatische Ursachen habe, ist demnach kritisch zu betrachten. Darüber hinaus muss sogar davon ausgegangen werden, dass die psychosoziale Situation Einfluss auf die frühkindliche Hirnentwicklung hat: Unbestritten ist, dass sich Psychosen auf die Ausschüttung von Botenstoffen im Gehirn auswirken können. Aber auch hier muss die simplifizierende Annahme einer Überaktivität des Dopamins relativiert werden:

„Es ist inzwischen weitgehend unbestritten, dass sich in Psychosen die Ausschüttung von Botenstoffen im Gehirn verändern kann. Verschiedene Neurotransmitter sind daran beteiligt,

⁹ Vgl. Bock, 2003, 47: Auch frühe psychosoziale bzw. interpersonelle Belastungen können die Entwicklung des Gehirns beeinflussen. Außerdem wird nicht ausgeschlossen, dass es sich um eine Variante des Entwicklungsspektrums handelt, das unabhängig von jeder Erkrankung bei ungefähr 0,5 % der Bevölkerung auftritt. Die Konsequenzen einer möglichen Beeinträchtigung durch diese Veränderungen werden sehr widersprüchlich diskutiert. Möglicherweise ist die Fähigkeit, Informationen zu filtern und Sinneswahrnehmungen rückzukoppeln, beeinflusst. Doch gilt das nicht spezifisch für Psychosen und ist allenfalls als einer von mehreren Risikofaktoren anzusehen. Ganz grundlegend ist zu beachten, dass das Gehirn ein plastisches Gebilde ist, dessen spezifische Ausgestaltung wesentlich von seiner Inanspruchnahme und seinen Funktionszuweisungen beeinflusst wird. So kann insbesondere eine frühkindliche Isolation oder eine spätere einseitige Hirnnutzung bestimmte Bahnungen prägen. Umgekehrt hat das Gehirn die ausgeprägte Fähigkeit, Funktionen umzuleiten und Fehlentwicklungen zu kompensieren.

Impulse zwischen den Nervenzellen zu übertragen. Die Hypothese einer simplen Überaktivität des Dopamins wurde inzwischen relativiert. PET-Untersuchungen an neuroleptisch unbehandelten Patienten stellten die Bedeutung des Dopamins sogar in Frage (ALANEN, 2001, 123). Über 40 Transmitter und ein Vielfaches an Rezeptoren (Andockstellen) sind inzwischen bekannt. Mindestens drei von ihnen – Dopamin, Serotonin und Glutamat –, die überdies in einer hochkomplexen Wechselwirkung zueinander stehen, sind vermutlich an den meisten Psychosen beteiligt. Dabei kann ein Transmitter gleichzeitig in bestimmten Hirnregionen über- und in anderen unterrepräsentiert sein“ (Bock, 2003, 47 f).

Im Anschluss an Luc Ciompi vermutet der Autor deshalb, dass in der Psychose das Gleichgewicht von biologischen und psychologischen Prozessen gestört ist:

„Bestimmte Entwicklungsanforderungen, äußere Stressoren, innere Konflikte, hormonale Veränderungen oder Drogenkonsum können das Gleichgewicht stören. In einem kritischen Moment wird das psychisch-biologische System in eine neue strukturell desorganisierte Konstellation, die psychotisch ist, gezwungen“ (ALANEN 2001, 123). Demgegenüber greift die isolierte Betrachtung der schizophrenen Psychose als reine Transmittermangelerscheinung entschieden zu kurz“ (Bock, 2003, 48).

Die Annahme, dass psychosoziale und interpersonelle Faktoren zu strukturellen Veränderungen des Gehirns führen können, liegt offensichtlich auch dem Ansatz P. K. McGuires zugrunde. Zwar habe er in seiner Studie von 1993, so Thomas Bock, das Phänomen des Stimmenhörens in Verbindung mit einer Unterfunktion eines Bereichs des seitlichen Temporallappens gebracht. Allerdings nehme McGuire an, dass eine solche Unterfunktion auf dem Wege einer Psychotherapie ausgeglichen werden könne und werfe neurologisch ausgerichteten Psychiatern in diesem Zusammenhang vor, Ursache und Wirkung zu verwechseln (vgl. Bock, 2003, 48). Bock zieht aus den Beobachtungen McGuires den Schluss, dass die Veränderung des Hirnstoffwechsels in der Psychose nicht Ursache, sondern Folge der psychotischen Krise ist.

„Wenn sich also der Hirnstoffwechsel in einer Psychose verändert, ist dies mit hoher Wahrscheinlichkeit eher die Folge als die Ursache der psychischen Krise. Allerdings können die Veränderungen eine Eigendynamik entwickeln und für neuen Stress noch empfänglicher machen. Diese Eigendynamik rechtfertigt, über die Möglichkeiten der medikamentösen Einflußnahme unabhängig von der Frage der Verursachung nachzudenken. Aber auch eine Psychotherapie kann funktionelle Einschränkungen des Gehirns ausgleichen helfen. Gerade aus naturwissenschaftlicher Sicht lässt sich der Auftrag, Psychoseerfahrene psychotherapeutisch zu begleiten, gut begründen“ (Bock, 2003, 49).

Obwohl Bock die Reichweite naturwissenschaftlicher Erklärungen anzweifelt, erkennt er doch die Leistungen moderner Hirnforschung an, insofern sie zum Beispiel nachgewiesen hat, dass der Stimmenhörer die fremden Stimmen wirklich vernimmt und sie sich nicht einfach nur einbildet. Der Nachweis, dass nicht so sehr das Hörzentrum, sondern das Sprachzentrum an der Produktion der Stimmen beteiligt ist, weist darauf hin, dass das Stimmenhören einem inneren Monolog

entspricht – nur, dass der Stimmenhörer die Gedanken und Worte, die ihm durch den Kopf schießen, nicht als die seinen anerkennen kann.

„Im Zusammenhang mit dem Stimmenhören stellte P.K. Mc Guire u.a. (1993) besondere Aktivitäten des Sprachzentrums fest. Er interpretierte das Stimmenhören deshalb als eine Form des inneren Dialogs. In einer weiteren Untersuchung glaubte er eine Unterfunktion eines Bereichs im seitlichen Temporallappen festzustellen, den er unter anderem für die Fähigkeit des ‚Monitoring‘ verantwortlich macht. ‚Menschen, die Stimmen hören, nehmen ihre in Worte gefassten Gedanken nicht als solche wahr. Sie rechnen sie fälschlicherweise der Außenwelt zu. Psychologische Behandlung kann helfen, die Stimmen als eigene Gedanken wiederzuerkennen‘. Er forderte die Psychiatrie dazu auf, die Stimmen inhaltlich ernster zu nehmen und eine mögliche Unterfunktion des Gehirns psychotherapeutisch auszugleichen!“ (Bock, 1997, 48).

In diesem Zusammenhang haben naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse einen Beitrag zur Entwicklung eines besseren Verständnisses schizophrener Phänomene geleistet. Die fremden Stimmen können nun auch von schulmedizinisch ausgerichteten Psychiatern nicht mehr als reine „Albernheit“ abgetan, sondern müssen als Wirklichkeit anerkannt werden. Statt sie durch Medikamente zum Verstummen zu bringen, wäre es Aufgabe der Psychotherapie, die Stimmen zu inneren Vorgängen, eigenen Hoffnungen und Ängsten in Beziehung zu setzen und psychologisch nachzuholen, was physiologisch nicht gelingt (vgl. Bock, 1997, 33).

Nicht nur in theoretischer, sondern auch in ethischer Hinsicht fragwürdig werden Untersuchungen, die bestimmte Vermutungen über schizophrenes Denken und Wahrnehmen auf dem Wege ausschließlich empirischer Experimente verifizieren wollen.

So haben Daprati et al. in einer Studie (vgl. Daprati/Franck, et al., Cognition, 1997, 65, 71-86) zu zeigen versucht, dass bei schizophrenen Menschen eine Dysfunktion hinsichtlich der Fähigkeit, zwischen eigenen und fremden Handlungen zu unterscheiden, vorliegt. 30 nicht-psychotische Probanden und 30 schizophrene Patienten mit und ohne Halluzinationen und/oder Wahnvorstellungen wurden gebeten, einfache Bewegungen mit den Fingern und dem Handgelenk auszuführen, ohne dabei eine direkte visuelle Kontrolle über ihre Hand zu haben. Auf einem TV-Monitor wurden zeitgleich entweder die eigene Hand oder eine fremde Hand, die die gleiche oder eine andere Bewegung ausführte, gezeigt.

Die Aufgabe der Probanden bestand darin, herauszufinden, ob die auf dem Bildschirm gezeigte Hand ihre eigene war oder nicht. Den schizophrenen Patienten mit Halluzinationen und Wahnvorstellungen fiel es bedeutend schwerer, die eigene

Hand von der fremden zu unterscheiden als den nicht-halluzinierenden. Sie neigten dazu, die fremde Hand mit ihrer eigenen zu verwechseln.

Um die Hypothese zu belegen, dass Schizophrene nicht in der Lage seien, ihr eigenes Handeln und Wollen und ihre eigenen Gedanken zu überprüfen, hat Frith schizophrene Menschen einem empirischen Experiment (vgl. Frith/Done, 1989, Experiences of alien control in schizophrenia reflect a disorder in the central monitoring of action, *Psychological Medicine*, 1989, 19, 359-363) ausgesetzt. Die Beobachtung, dass sie Elemente aus ihrem Langzeitgedächtnis nicht mehr ihrem eigentlichen Ursprung, aus dem Ziele und Pläne gebildet werden, zuordnen können, führe dazu, dass sie sich selbst nicht als willentlich Handelnde, sondern als fremdgesteuert erfahren – nicht aus ihrer eigenen kognitiven Funktion entstehen, wodurch dann paranoid-halluzinatorische Symptome entstehen können.

Es erscheint aber heilpädagogisch durchaus lohnenswert, die beschriebene Einschränkung der Fähigkeit, zwischen Fremdem und Eigenem zu unterscheiden, ggf. auf die Verschmelzung von Innen- und Außenwelt zurückzuführen, die – wie in der vorliegenden Arbeit auf Basis existenzphilosophisch-anthropologischer Überlegungen dargelegt – zur Produktion paranoid-halluzinatorischer Wahnvorstellungen führen kann.

4.5. Gefahren einseitig objektiven Denkens im Kontext schizophrener Krisen

Wie in den vorhergehenden Abschnitten gezeigt wurde, existiert auch heute noch in der schulmedizinisch psychiatrisch-wissenschaftlichen Theoriebildung ein Verständnis, das psychische Krankheit einseitig als Verhaltensstörung begreift. In diesem Zusammenhang werden Verfahren zur Rasterung menschlicher Verhaltensweisen entwickelt, mittels derer Verhaltensauffälligkeiten und Normabweichungen isoliert und zu Symptomkomplexen gebündelt werden, die dann ggf. das Etikett „Schizophrenie“ erhalten. Damit geht die Gefahr einer psychotherapeutischen Praxis einher, die sich in der Sicherung der Diagnose erschöpft oder sich auf die Verschreibung von Neuroleptika beschränkt. Hier wie dort wird im ungünstigsten Falle die konkrete Lebenswirklichkeit der leidenden Menschen ignoriert. Die Frage nach dem Sinn, den das Leiden im Kontext einer individuellen Lebensgeschichte haben könnte, stellt sich einem Psychiater der traditionellen Schulmedizin unter Umständen gar nicht oder nicht im aus existenzphilosophisch-heilpädagogischer Sicht ausreichenden Maße. In aller Schärfe formuliert könnte das bedeuten: Die

Bejahung der Frage, ob der Patient fremde Stimmen höre, genügt, um sich ein Bild vom Gegenüber zu machen. Dieser wird auf das Stimmenhören reduziert.¹⁰

Entgegen dieser noch verbreiteten Form des Umgangs mit Schizophrenie- bzw. Psychoseerfahrenen mehren sich Stimmen, die wie der Wahrnehmungsforscher H. Emmrich (vgl. Emmrich, in: Romme & Escher 1997) vor einer vorschnellen Pathologisierung des Seelenlebens warnen. Auch Thomas Bock lehnt eine isolierte Betrachtung des Phänomens des Stimmenhörens, die die Person des Hörers selbst ausblendet, ab. Zwar kann Bock zufolge die Verabreichung von Medikamenten als begleitende Maßnahme sinnvoll und nützlich sein. Letztlich aber müsse der Psychotherapeut den ganzen Lebenszusammenhang des Stimmenhörers in die Therapie miteinbeziehen. Nicht das Stimmenhören als solches sei entscheidend, sondern der Umgang mit ihm.

„Nicht das Hören von Stimmen ist kennzeichnend für eine Psychose, sondern die Unmöglichkeit, sich mit ihnen zu arrangieren. Diese Definition oder Konstruktion holt die Psychologen und Psychiater aus der bequemen Rolle des distanzierten Diagnostikers heraus und macht sie mitverantwortlich: Ihre Fähigkeit, das Arrangement des einzelnen mit seinen Stimmen zu verstehen und zu stützen, ihm bei der Integration oder bei der Abgrenzung von den Stimmen zu helfen, entscheidet mit darüber, ob die unheimlichen Kräfte Oberhand gewinnen bzw. ob sich eine physiologische Eigendynamik entwickeln kann. Die kulturelle Offenheit für besonderes Seelenleben bestimmt mit, ob wann und wie ein Mensch, der Stimmen hört, ‚in die Psychose abgedrängt‘ wird“ (Romme/ Escher, 1993, 34).

Dieses Beispiel des Stimmenhörens, das nun schon mehrfach angeführt wurde, um die Möglichkeiten verschiedener Denk- und Herangehensweisen zu illustrieren, führt noch zu einem weiteren generellen Thema, das im vorliegenden Kontext von Bedeutung ist: zur Frage der Wahrnehmung. Diesem Aspekt sollen einige Überlegungen gewidmet werden, bevor in einem weiteren Schritt die Möglichkeiten und Schwierigkeiten, das Gegenüber die eigene Wahrnehmung ausdrücken zu lassen und einen Dialog zu eröffnen, erörtert werden. Diese Betrachtungen führen zurück zur heilpädagogischen Praxis.

¹⁰ Vgl. hierzu auch: „In einer Zeit, in der die Medikalisierung der Psychiatrie und Klinischen Psychologie (Keupp, 1991; Auckenthaler, 1977) wieder starken Auftrieb bekommt und zunehmend den klinischen Alltag bestimmt, ist ein Menschenbild, das den Patienten nicht zum bloßen Träger einer Krankheit reduziert, umso notwendiger“ (Schmolke, 2001, 13).

4.6. Mensch-Sein vor Patient sein

Die folgende Definition von Wahrnehmung nach FRÖHLICH als eines komplexen Geschehens, das durch das Zusammenspiel unterschiedlichster Faktoren bewirkt wird, zeigt, dass Wahrnehmung nicht einsinnig als eindeutige Abbildung von Wirklichkeit in dem wahrnehmenden Bewusstsein begriffen werden kann. Vielmehr sind die Wahrnehmungsakte und damit auch die Objekte der Wahrnehmung selbst durch die Subjektivität des Wahrnehmenden und die sozialen wie auch emotionalen Schemata, die er verwendet, geprägt.

„Wenn wir unter Wahrnehmung die sinngebende Verarbeitung von Reizen verstehen, so wird sehr schnell deutlich, dass Wahrnehmung und Sinnesleistung nicht identisch sind. Die Wahrnehmung ist ein ‚zentraler Prozeß‘, der das bioelektrische Informationsmaterial, das die Sinnesorgane bereitstellen, so verarbeitet, dass für das Individuum Bedeutung entsteht. Die Vorstellung von einer ‚Bedeutung für mich‘ zeigt schon, daß dabei auch soziale, emotionale und andere Faktoren eine Rolle spielen. Wahrnehmung ist also weder von der organischen Seite, den Sinnesorganen, noch von der sozialen abzulösen, sie ist Teil eines ganzheitlichen Geschehens und Erlebens. Eine detaillierte Kenntnis von Lebensprozessen und ihren möglichen Störungen hat den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen deutlich gemacht, daß eine isolierende Sicht von Einzelphänomenen nicht mehr der erkennbaren Wirklichkeit entspricht. Dieser Sichtwandel betrifft auch die Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen, damit auch unser Verständnis von Wahrnehmungsstörung“ (Fröhlich, 1986, 9).

Individuen nehmen dem zu Folge die Welt aus verschiedenen Perspektiven wahr und beziehen unterschiedlich Stellung zu ihr. Die Wirklichkeit als solche ist dem Menschen nicht zugänglich. Real erscheint daher nur das, was subjektiv als real erkannt wird. Dies schließt ein, dass es Menschen gibt, deren Wahrnehmung sich jenseits der allgemein anerkannten Realität bewegt und die deshalb Dinge wahrnehmen, die andere nicht sehen oder hören können. Heilpädagogisches Handeln, das den zitierten Wahrnehmungsbegriff ernst nimmt, wird deshalb im konkreten Umgang mit abweichenden Wahrnehmungsformen den subjektiven Faktor berücksichtigen müssen. Nicht nur wird es den besonderen biographischen und lebensweltlichen Hintergrund eines Menschen mit paranoid-halluzinatorischer Wahrnehmung einbeziehen. Im Zusammenhang des Aufbaus einer dialogischen Beziehung wird heilpädagogisch herauszufinden sein, welche Bedeutung die Wahnvorstellungen für den Betroffenen haben und welche Stellung er zu ihnen bezieht. Fühlt er sich durch sie tatsächlich in seiner Lebensqualität beeinträchtigt oder stellen sie zunächst nur eine Störung für seine Umwelt dar, die nicht adäquat reagiert und dadurch die Störung als Störung erst sichtbar werden lässt? Aus der beruflichen Praxis sind der Verfasserin einige Fälle bekannt, in der die Reaktionen der Angehörigen und nicht der Wahn selbst zu einer Beeinträchtigung des

Lebensgefühls führten und überdies pathologisierend wirkten. So berichtet die Mutter eines 32-jährigen Mannes mit paranoid-halluzinatorischer Wahrnehmung, sie höre schon die „Flöhe husten“, sobald sie nur eine geringfügige Stimmungsänderung ihres Sohnes feststelle. Im Verlaufe mehrerer Gespräche konnte eruiert werden, dass sie sich mehr vor den paranoiden Schüben ihres Sohnes ängstigte als dieser selbst. Zudem konnte in Erfahrung gebracht werden, dass sie die Krankheit auf eigenes Versagen zurückführte und die negativen Reaktionen des sozialen Umfelds fürchtete.

Im Unterschied zu schulmedizinischen Theorien, die sich – wie im vorherigen Abschnitt dargelegt – damit begnügen, den Wahn mittels allgemeiner und abstrakter Erkenntnisraster von anderen Phänomenen abzugrenzen, geht der hier vorgestellte heilpädagogische Ansatz davon aus, dass dem Wahn eine individuelle Bedeutung, die sich aus der Lebensgeschichte des Betroffenen erschließt, immanent sein kann. Diese Bedeutung kann auch nur im Aufbau einer personalen Beziehung ggf. freigelegt werden.

Dies setzt dies in der heilpädagogischen Haltung voraus: Zum einen sein eigenes Selbst- und Menschenverständnis von neuem zu hinterfragen. Zum zweiten fordert gerade die Arbeit mit paranoid-halluzinatorischen Erscheinungen von Professionellen, sich von gesellschaftlichen Vorurteilen und Konventionen zu befreien. Es kann nicht darum gehen, darauf hinzuwirken, dass sich der Mensch unbedingt gesellschaftlichen Normen anpasst. Im Gegenteil wird das Augenmerk darauf liegen individuelle Bedürfnisse zu erkennen und ihm die Möglichkeit zu geben, Bedingungen zu schaffen, sein Leben diesen Bedürfnissen gemäß zu gestalten. Existenziell gesprochen geht es darum, den Menschen mit schizophrener Erleben zu befähigen, einen Wert zu setzen sowie diesen Wert und damit zugleich sich selbst zu bejahen. Dies kann nur gelingen, wenn die konkrete Situation der Person berücksichtigt wird. Dazu gehört nicht nur ihr engeres und weiteres soziales Umfeld, sondern auch die individuelle psychische Disposition. Nicht sinnvoll wäre es, das Leiden und die Beeinträchtigungen, die es mit sich bringt, zu leugnen. Sehr allgemein fasst dies Bock in die Worte:

„Kranksein gehört zum Menschsein wie die Gesundheit. Die prinzipielle Verletzbarkeit des Menschen schließt Krankheiten des Körpers wie der Seele mit ein“ (Bock, 2003, 67).

Heilpädagogisches Handeln, das unter der Prämisse steht, die vielfältigen menschlichen Verhaltensweisen als Ausdruck individueller Besonderheit zu begreifen und zu akzeptieren, wird die ihm anvertrauten Menschen nicht in eine

passive Rolle drängen wollen, sondern sie dazu ermuntern, Individuellem Raum und Leben zu geben. Dies schließt ein, auch scheinbar Absurdes, Eigensinn, Widersinniges und Widersprüchliches zuzulassen. In einer existenzheilpädagogischen Beziehung kann es deshalb nicht darum gehen, dass der heilpädagogisch Handelnde eigene Wertmaßstäbe durchzusetzen versucht. Im Gegenteil sollte er sich darum bemühen, die Sichtweise seines Gesprächspartners zu verstehen und sich in seine Lage versetzen. Nur wenn der andere sich als gleichberechtigter Partner in die Beziehung einbringen kann, wird es möglich, ihn aus seiner Isolation zu lösen und damit die Voraussetzung zu schaffen, dass er sein Leben mit Sinn erfüllen kann. Dies fordert im heilpädagogischen Wirken die Bereitschaft, sich selbst zurückzunehmen und den Entwurf des anderen von sich, seine Sehnsüchte, Wünsche und Ängste, zu ergründen – was auch heißt, sie zur Sprache kommen zu lassen, auch wenn dies mühsam erscheint. Zwar erscheint es, wie oben erläutert, unangemessen, zu behaupten, eine Kommunikation mit Psychotikern wäre gänzlich ausgeschlossen. Allerdings ist der Aufbau einer dialogischen Beziehung auch mehrfach nicht einfach zu bewältigen:

„Sie kann allerdings schwierig sein, so schwierig, dass ein besonders hohes Maß an Professionalität in der Fähigkeit der Beziehungsgestaltung und der Kommunikation auf der nicht-kognitiven Ebene gefordert ist“ (Zander, In: Zeitschrift: Btprax 2002, 21).

Meist wird der heilpädagogisch Handelnde dem zu Folge zunächst Rahmenbedingungen schaffen, die es seinem Gesprächspartner erlauben, aus sich herauszutreten und sich sowie seiner Ausdrucksformen der Symptomatik zu öffnen. In diesem Zusammenhang ist es seine wesentliche Aufgabe, sich darum zu bemühen, die Sprache des anderen und seine Lebenswirklichkeit zu verstehen. Beachtenswert ist die Erfahrung, dass insbesondere Menschen mit paranoid-halluzinatorischen Wahrnehmungen Begriffe der Alltagssprache oft auf höchst unorthodoxe Weise verwenden und diese mit neuen und eigensinnigen Bedeutungen aufladen, die es zu entziffern gilt. Dies erfordert nicht nur Ruhe und Geduld, sondern auch die Fähigkeit, sich auf den Sprachcode des anderen einzulassen. In diesem Zusammenhang wird der heilpädagogisch Handelnde den Mut aufbringen, sich von seinem Gesprächspartner auf seine Reise mitnehmen zu lassen und mit in eine ver-rückte Welt einzutauchen.

Die Bereitschaft, die ver-rückte Sprache des anderen zu verstehen und die in ihr formulierten Erfahrungen nachzuvollziehen, soll nun nicht dazu führen, die Wahnvorstellungen des anderen zu bestätigen. Nicht weil die fremde Wahrnehmung

unzutreffend wäre, sondern weil eine Bestätigung unwahrhaftig und nicht authentisch wäre. Wenn zum Beispiel eine Person von Krokodilen unter ihrem Bett berichtet und einen heilpädagogisch Handelnden fragt, ob dieser sie auch sehe, würde jener wahrscheinlich unglaublich wirken, wenn er die Frage bejahen würde. Genauso falsch wäre es allerdings, dem anderen nicht zu glauben, dass *er* die Krokodile sieht. Statt die Wirklichkeit der Wahrnehmung zu bestreiten, gilt es zu versuchen, die Bedeutung dieser Wahrnehmung für den Gesprächspartner in Erfahrung zu bringen und seine innere Einstellung zu ihr herauszufinden, neben der medikamentösen Therapie.

In dem Zusammenhang sei noch einmal auf das Schicksal von Frau R. verwiesen, die an anderer Stelle schon beispielhaft vorgestellt wurde. Im Laufe des Aufbaus der heilpädagogischen Beziehung stellte sich heraus, dass sich in den Leibeshalluzinationen die traumatisierende und von der Frau nicht verarbeitete Erfahrung eines gewaltsamen Eingriffs in ihr Leben verdichtet findet: An ein und demselben Tag sei sie krankheitsbedingt zwangsweise von ihren Kindern getrennt und zugleich von der Polizei in einer akuten Phase, die laut Akte von erheblicher Selbstgefährdung begleitet war, in eine psychiatrische Klinik eingewiesen worden. Dort seien ihr gegen ihren Willen Medikamente gespritzt worden. Sie hätte das Gefühl gehabt, man wolle ihr Gift verabreichen und ihr das Herz herausreißen. Noch heute mache jemand dauerhaft etwas mit ihrem Körper: Entweder würden ihr Herz oder Nase herausgerissen oder jemand schlage sie auf den Kopf. Wiederholt wies Frau R. während des Gesprächs daraufhin, dass ihr in der Klinik niemand zugehört und geholfen hätte. Mittlerweile allerdings sei das Gefühl, gefoltert und gequält zu werden, nicht mehr so schlimm.

Offensichtlich überlässt sich Frau R. nicht mehr ohne weiteres ihren Halluzinationen. Sie scheint gelernt zu haben, ihre Wahrnehmungen zu überprüfen und anzuschauen. Sie fragte die heilpädagogisch Handelnde zum Beispiel, ob diese eine Frau, die sie selbst sehe, auch wahrnehme. Im Gespräch über die bedrohliche Person wird thematisiert, was diese gerade mache, wie sie aussehe und welche Stimmung sie verbreite. So verliert sie ihre Aufdringlichkeit. Sie tritt in den Hintergrund, Frau R. gewinnt Distanz zu ihr. Obwohl die Fremde für Frau R. nach wie vor wirklich anwesend ist: In dem Maße, in dem sie sich aus der Umklammerung befreien kann, zeigt sie ein gewisses Verständnis für ihr Leiden und zudem eine minimale Bereitschaft, mit Medikamenten begleitet zu werden.

Offensichtlich versetzen o. g. Gespräche Frau R. in die Lage, das, was Eugen Bleuler einmal „doppelte Buchführung“ genannt hat, zu betreiben. Bleuler hatte beobachtet,

„daß viele Kranke ihre Halluzinationen und Wahnideen zwar bewahren, aber dennoch in scheinbarem Widerspruch dazu sich als Kranke empfinden und ihre durch Wahn und Halluzinationen charakterisierte Krankheit auch behandeln lassen. Er hat dies mit dem anschaulichen Begriff der doppelten Buchführung belegt“ (Bleuler, in: Häfner, 2000, 94).

Obwohl das Phänomen der „doppelten Buchführung“ – wie der Fall von Frau R. zeigt – als Zeichen der Leidenslinderung und als Hinweis auf die auch Menschen mit Residualwahn innewohnenden Entwicklungsmöglichkeiten gedeutet werden kann, wird es in psychiatrischen Gutachten heute noch als Symptom der Krankheit betrachtet:

„Äußerlich ist er wohl zumindest in der Lage, ein geordnetes Verhalten zu zeigen. D. h. er betreibt erkennbar eine doppelte Buchführung, wobei z. B. der Laie von seiner Geisteskrankheit gar nicht so viel bemerken muß, zumal der Proband wohl auch gelegentlich dissimuliert. Problematisch ist eben, dass obwohl bei der paranoiden Form die Persönlichkeit meist recht gut erhalten bleibt, der Wahn, trotz neuroleptischer Therapie, fast nie aufgegeben wird. So heilt er ohne Medikamente gewöhnlich nicht ab“. (Auszug aus einem psychiatrischen Gutachten, München 2000).

Statt das Phänomen zu pathologisieren, geht der hier verfolgte heilpädagogische Ansatz davon aus, dass die „doppelte Buchführung“ einen Hinweis darauf gibt, dass auch bei schweren psychischen Beeinträchtigungen eine geistige Person (vgl. „noetische Dimension“ bei Frankl) existiert, die innere Stellung zu ihrem Erleben beziehen kann und mithin Entfaltungsmöglichkeiten bestehen. So schildert Frau R. nicht nur ihre Wahnvorstellungen. Die Gespräche geben auch Aufschluss über ihre persönlichen Ressourcen: Ihr religiöser Glaube gibt ihr Halt. Wenn sie bete, verspüre sie die Körperqualen nicht so sehr, dann habe sie das Gefühl, dass sie mit ihren Sorgen angehört werde. Ihre Wohnung biete ihr Schutz und Geborgenheit. Ihr sozialer Rückzug bedeute einerseits Einsamkeit, andererseits gebe er ihr auch Sicherheit, weil sie sich draußen von den Menschen bedroht fühle. Sie freue sich, wenn ihr Sohn komme, was leider viel zu selten geschehe. Bei ihm habe sie keine Angst. Sie führt aus, dass sie nicht krank sei, sondern dass sie von den Leuten im Krankenhaus und den Ärzten krank gemacht werde.

Bereits M. Bleuler hatte beobachtet, dass eine intensive Zuwendung schizophrene Menschen aus ihrer Verkapselung herausholen kann und in diesem Zusammenhang die Behandlung der Kranken in den psychiatrischen Einrichtungen kritisiert.

„Je mehr und je geschickter man sich mit Schizophrenen abgibt, je günstiger die Umstände zur Entfaltung ihrer Interessen, Talente und Leidenschaften sind, um so mehr treten Stumpfheit und Passivität zurück. Je weniger man sich hingegen um sie kümmert, je mehr

man sie in überfüllten Anstalten ohne genügend Personal sich selbst überlässt, um so häufiger und schwerer treten Stumpfheit und Passivität an den Tag“ (Bleuler, M., 1972).

Auch der heilpädagogische Ansatz im Umgang mit schizophrenen Welten verfolgt das schon mehrfach erwähnte Ziel, die Menschen zu ermuntern, die im Rahmen ihrer Möglichkeiten von ihnen selbst gesetzten Lebensziele zu verfolgen. Eine an existenzphilosophischem Denken sich anlehrende Heilpädagogik wird eine paranoid-halluzinatorische Schizophrenie deshalb niemals isolieren und die Betroffenen auf ihre Krankheit reduzieren. Vielmehr versucht sie, den Menschen in seiner ganzen Lebenswirklichkeit zu begreifen, seine Wahrnehmung zu akzeptieren, die psychotisch wirkenden Äußerungen als Teil seiner ganzen Lebenswirklichkeit zu verstehen und diese im (unter Umständen schwierigen) Aufbau einer dialogischen Beziehung in einen komplexen Lebensentwurf zu integrieren.

Um dies an der Praxis nachvollziehbar und anschaulich zu machen, sei nochmals genauer auf das Phänomen des Stimmenhörens eingegangen. Zunächst gilt es, den beschriebenen Ansatz von den Möglichkeiten der rein medikamentösen Behandlung abzusetzen.

4.7. Stimmenhören

Wie bereits oben gezeigt werden sollte, wird eine Heilpädagogik im Licht der dargestellten existenzphilosophischen Reflexion den Menschen nicht nur im Hinblick pathologischer Symptome betrachten, sondern auch insbesondere deren Sinnhaftigkeit der jeweilig konkreten gesamten Lebenswirklichkeit des Daseins befragt. Erkenntnisse aus nachbarwissenschaftlichen Forschungen werden dabei keineswegs abgewertet oder abgelehnt, vielmehr aber diese in Bezug zu setzen zu subjektiven Bedeutungen der betroffenen Person.

Jenes heilpädagogische Denken erkennt zwar die Leistungsfähigkeit naturwissenschaftlicher Verfahren an, allerdings wendet sie sich gegen einen erhebenden Ausschließlichkeitsanspruch und fordert stattdessen, im Umgang mit Menschen von deren besonderer Subjektivität auszugehen. Schulmedizinisch ausgerichtete therapeutische Techniken und hier besonders die medikamentöse Behandlung psychischer Leiden können quälende Stimmen und Denkstörungen positiv beeinflussen, aber oftmals nicht beseitigen.

Dies gilt in besonderer Weise für die Vergabe von Neuroleptika an die Stimmenhörer. Die Verfasserin ist im Rahmen ihrer beruflichen Tätigkeit 76

ausgeprägten Stimmenhörern begegnet. Sie berichten von den positiven und negativen Wirkungen der Medikamente, die das Stimmenhören mildern oder beseitigen können. Dabei schien die medikamentöse Behandlung besonders jenen Menschen eine Erleichterung zu bringen, die bedrohliche oder befehlende Stimmen hörten. Personen hingegen, die freundliche und lachende Stimmen wahrnahmen, waren nicht unbedingt bereit, die Nebenwirkungen der Neuroleptika, die oftmals mit einer Minderung von Vitalität und Lebensfreude einhergehen, hinzunehmen.

Eine Betroffene führte im Erstkontakt gegenüber der Verfasserin aus, sie gehe auf keinen Fall in eine Klinik. Sie lasse sich von den Psychiatern ihre Stimmen nicht nehmen oder irgendwelche Medikamente „aufschwätzen“, so ihre eigenen Worte. Die Stimmen seien für sie manchmal sogar erheiternd und sie empfinde diese nicht als störend. Man solle ihr doch ihr „Verrücktsein“ lassen.

Hier scheint eine offensichtliche Kluft zwischen klinischem Befund und der subjektiven Befindlichkeit der Betroffenen zu bestehen. Eben hier kann existenzheilpädagogisches Denken einsetzen. Jene Kluft zwischen Befund und Befindlichkeit wird zum Ziel und zum Diskussionsgegenstand heilpädagogischer Denkhorizonte.

Bei einer Mehrheit der Stimmenhörer scheint sich das Phänomen tendenziell infolge eines Rückzugs aus der sozialen Welt und wachsender Einsamkeit und Verlassenheit zu verstärken. Eine extrem isolierte Frau, die Stimmen aus ihrer Küche hört, stellt fest, dass sie sich einerseits über die Stimmen ärgere, dass sie sich bei ihrem Lautwerden aber auch weniger einsam fühle. Zwar schien es in diesem Fall zunächst naheliegend, der Betroffenen zu helfen, soziale Kontakte aufzubauen, dennoch konnte sie z. B. einer therapeutischen Wohngemeinschaft mit psychologischer Betreuung keine subjektiv positive Bedeutung abgewinnen.

Statt dies als Erleichterung zu deuten, hatte sie die Integration in die Gemeinschaft als angstausslösende Belastung empfunden und deshalb einem zwar isolierenden, aber autonomen Leben in der eigenen Wohnung den Vorzug gegeben. Heilpädagogisches Handeln, das die Freiheit des anderen anerkennt, hat diesen Wunsch zu akzeptieren und im Dialog gemeinsam mit der Leidenden herauszufinden, warum sie einerseits die menschliche Gemeinschaft flieht, andererseits aber die damit verbundene Einsamkeit nur dank des Stimmenhörens erträgt.

Nach einem Verständnis o.g. heilpädagogischer Auffassung liegt solch paradoxes Streben menschlichem Dasein inne. Gerade in Psychosen können diese Paradoxien

offenbar werden. So können scheinbar „nicht-religiöse“ Menschen in der Psychose unmittelbar von Gott Befehle erhalten – und auf diese Weise eine innere Zerrissenheit zum Ausdruck bringen. Der Verfasserin der vorliegenden Arbeit ist ein Betroffener bekannt, dessen Wahn sich in der Behauptung, er sei Johannes der Täufer, äußerte. Es stellte sich im Verlauf mehrfacher Gespräche heraus, dass sich der junge Mann mit einem ungelösten familiären Konflikt belastete, der möglicherweise aus einem vergangenen schwerwiegend familiären Zerwürfnis bezüglich seiner Taufe in frühen Jahren hervorgebracht wurde. Der Betroffene konnte selbst einen Bezug der schizophrenen Symptomatik zu seiner Biographie entdecken.

Stimmen, im Rahmen einer Schizophrenie, können ein Barometer für das „innere Wetter“ (Romme und Escher, 1997, 159 f.) sein. Um ihre Bedeutung und ihren Sinn in Hinblick auf die Befindlichkeit des Stimmenhörers erschließen zu können, wird es notwendig, dem Phänomen des Stimmenhörens Raum zu geben und eine bestimmte Gesprächshaltung zu entwickeln.

Auch wenn die Stimmen ggf. gedeutet und auch beeinflusst werden können: Sie verschwinden häufig nicht ganz und können jederzeit aus dem Hintergrund wieder hervortreten. Doch kann der Stimmenhörer lernen, mit ihnen umzugehen und eine Stellung zu ihnen zu beziehen. Wenn die Stimmen zu selbst- oder fremdgefährdendem Handeln auffordern, ist es – neben der neuroleptischen Behandlung – notwendig, die nicht aggressiven Persönlichkeitsanteile zu stärken. Wenn diese selbst durch andere Stimmen repräsentiert werden, so ist es möglich, diese freundlichen Stimmen zu ermutigen, mit den aggressiven in Verhandlungen zu treten. Dies sei – so Esche/Romme – in jedem Fall sinnvoller, als die Stimmen zu ignorieren (ebd. 1997).

Obwohl es durchaus im Sinne des hier vorgestellten heilpädagogischen Ansatzes ist, mit dem Stimmenhörer über seine Wahrnehmung zu reflektieren und sie ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken, dürfen die Gefahren, die eine solche Kommunikation in sich birgt, nicht vernachlässigt werden.

Sandra Escher berichtet von einer 30jährigen Frau, die feststellt:

„Immer wenn ich über das Stimmenhören rede, werden die Stimmen in der Nacht aktiver. Dennoch überwiegen auf jeden Fall die Vorteile“ (ebd., 1997, 53 f.).

Romme geht davon aus, dass die Stimmen weniger bedrohlich wirken, wenn sie aus ihrer Anonymität heraustreten können und dürfen. Er schlägt vor, sich nach den Stimmen zu erkundigen und Interesse für das, was sie sagen, für die Häufigkeit ihres Auftretens oder ihren Tonfall zu zeigen. Dazu bedarf es allerdings einer Offenheit gegenüber der Erlebnisweise des Gesprächspartners und einer Haltung ihm gegenüber, die ihn nicht auf den Status eines Objektes reduziert, sondern den Raum lässt, seine Erfahrungen mit den Stimmen zu artikulieren.

Nicht nur lassen sich so authentische Informationen über die Halluzinationen gewinnen. Wie bereits dargelegt, scheint das Sprechen „über“ die Stimmen die Stimmhörer auch dazu zu befähigen, Distanz gegenüber Halluzinationen zu gewinnen und damit die Voraussetzung für die Entwicklung von Handlungskompetenz und kommunikativen Fähigkeiten, kurz: für die Aktivierung persönlicher Ressourcen zu schaffen. Heilpädagogisches Handeln in o.g. Sinn setzt dann wesentlich ein, wenn es gelingt, scheinbar therapieresistente Symptomatik und der damit verbunden gesellschaftlich stigmatisierenden Wirkung abzuwenden und in menschliches Dasein zu integrieren, damit der Prozess einer Entpersonalisierung abgewandt werden kann. Es bedarf daher einer offenen Haltung im Gespräch, um soweit wie möglich in der Eigensprache des anderen authentische Informationen über das Erleben der akustischen Halluzinationen zu gewinnen.

Wenn man nun, gemäß Frankls oben erläuterten Ansatz, zudem von der Erkenntnis ausgeht, dass Menschen in psychotischen Krisen trotz allem auf der existentiellen Ebene noch die (letzte) Freiheit bleibt, Stellung gegenüber der Krankheit zu beziehen (vgl. Frankl, 1992, 268), so bedarf es auch der Frage nach der Methode, diese innere Freiheit zu aktivieren und hervorzubringen.

Fokus des Selbstverständnisses einer o.g. existenzphilosophisch beeinflussten Heilpädagogik wird daher jene Weise sein, einen Zugang zum Mitmenschen zu eröffnen, welcher von der subjektiven Sprache des anderen als Ausdruck seiner konkreten Lebenswelt und seiner subjektiven Wahrnehmung ausgeht. Damit kann es gelingen, auch scheinbar nach außen erscheinende bizarre oder unverständliche Äußerungen, Ausdrucksweisen in einen konkreten Kontext zu stellen und in, sofern bei Sinnkrisen notwendig, in einen existenziellen Bezug zu setzen.

5. Existentialphilosophische Heilpädagogik und Kommunikation

In den vorhergehenden Abschnitten wurde in Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlich bzw. schulmedizinisch orientierten Psychose-Theorien und unter Berücksichtigung existenzphilosophischer Denkansätze eine Möglichkeit zur Deutung und zum Umgang mit schizophrenen Verhaltensweisen entwickelt, das diese nicht – wie in quantifizierenden Verfahren üblich – nach dem Grad ihrer Abweichung von einer abstrakten Norm beurteilt, sondern als Chiffre des individuellen In-der-Welt-Seins der sich so verhaltenden Person begreift. So wird eher die *Wahl* der Symptome innerhalb der Lebenswelt eines Menschen in den Vordergrund gerückt als die isoliert pathologische Symptomatik.

Eine solche Betrachtungsweise erkennt nicht nur den anderen, der dem Handelnden in Gestalt des schizophrenen Menschen begegnet, in seiner Subjektivität an. Überdies eröffnet sie die Möglichkeit, nach dem Sinn der auf den außenstehenden Beobachter vielfach bizarr und absurd wirkenden schizophrenen Erscheinungsweisen zu fragen. Statt Phänomene wie Leibeshalluzinationen und Stimmenhören als abnorme Sinnestäuschungen, die durch Neuroleptika zum Verschwinden gebracht werden können, zu behandeln, geht die hier vorgelegte Arbeit davon aus, dass die Phänomene eine Bedeutung haben, die sich im Rekurs auf die individuelle Lebensgeschichte und -wirklichkeit enthüllen kann. Dabei kann es nicht darum gehen, ein als Symptom verstandenes schizophrener Phänomen auf dem Wege eines analytischen Gesprächs aufzulösen, sondern darum, im Aufbau einer langfristigen dialogischen Beziehung die sich in ihm verbergende Selbst- und Welterfahrung zu verstehen, um auf diese Weise individuelle Entwicklungsmöglichkeiten auszuloten. Im Unterschied zu psychiatrischen Theorien geht der hier präsentierte und weiterentwickelte heilpädagogische Denkansatz eben nicht davon aus, dass sog. Schizophrene einfach nur Spielball ihres biologischen, psychologischen oder sozialen Schicksals im Sinne Frankls sind. Eine an existenzphilosophischem Denken geschulte Heilpädagogik traut vielmehr allen Menschen zu, in Auseinandersetzung mit der konkreten Situation, in die sie gestellt sind, die ihnen aufgrund ihres Mensch-Seins eigene Freiheit zu ergreifen, Stellung zu sich selbst zu beziehen und so über sich hinauszuwachsen.

Die o.g. heilpädagogisches Handeln leitende Idee, im Aufbau einer dialogischen Beziehung Menschen zu befähigen, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen und zu

gestalten, trotz Krankheit oder Behinderung, braucht entsprechende Konzepte der Kommunikation.

Ein solches Konzept, das dem Telos der o.g. Heilpädagogik, jeweilige Existentialien der konkreten Daseinsform einer Person aufzuspüren, entgegenkommt, scheint jenes der idiolektischen Gesprächshaltung von Jonas zu sein.

Der Psychoanalytiker A.D. Jonas ist der Begründer der sog. idiolektischen Gesprächsführung. Das Konzept greift die Beobachtung auf, dass das Sprechen und die Sprache eines jeden Sprachteilnehmers durch Wortwahl, Wortschatz und Ausdrucksweise, aber auch durch Mimik, Gestik und Körperhaltung individuell getönt ist, um sie für die Therapien fruchtbar zu machen. Jonas selbst versteht unter Idiolekt bzw. Eigensprache die Gesamtheit der Ausdrucksmöglichkeiten eines Menschen, einschließlich der durch sie hindurch artikulierten individuellen Bedeutungen.

In einem Vortrag 1986 erklärt er die Idiolektik (Eigensprache) wie folgt:

„Der inhaltliche Aspekt der Sprache, die Eigensprache des Menschen, ist zwar nach Außen hin oberflächlich gesehen leicht zu dechiffrieren, wenn man sich an die lexikalische Bedeutung der benützten Wörter hält. Im jeweiligen Kontext der Äußerung kommt man bei einer üblichen Situation in der Regel auch gut zurecht, wenn man sich darauf verlässt. Wie schwierig es werden kann, zeigen jedoch schon Diskussionen im politischen Bereich: es wird um Definitionen und um Gemeintes gestritten. Der Mensch, der ja ein autonomes biologisches System darstellt, welches sich als eine Einheit in anderen Systemen bewegt, entwickelt viele individuelle, einzigartige Charakteristika: Gangbild, Handschrift, Körpergeruch, Fingerabdrücke, Mimik und Gestik, Sprache und vieles andere. All diese Zeichen und Muster, die eine Person hervorbringt, wollen wir als seine Eigensprache, seinen Idiolekt, bezeichnen. Diesen äußerlich bemerkbaren Eigenarten stehen jeweils bestimmte Vorstellungen und Bedeutungen im Innern gegenüber. ... In der modernen biologischen Systemforschung wurde von F. Varela die Bezeichnung ‚eigen behavior‘ geprägt“ (Jonas, in: Poimann, 2000, 15 f).

In o. g. Verständnis der Eigensprache wird der einzelne Mensch in seiner Gesamtheit und in seiner Einzigartigkeit exponiert. Schlüsselwörter, die die Person verwendet, fungieren wie Schlüssel, die Türen zur Welt eines anderen Menschen öffnen können. Idiolektische Gesprächsführung nach Jonas stellt eine Grundhaltung und eine Umgangsweise dar, die nicht versucht, Eigenideen, eigene Konzepte, eigene Wertvorstellungen durchzusetzen (Jonas, in: Poimann, 2000, 51).

Während es in traditionellen psychiatrischen Gesprächen nicht ganz unüblich scheint, dass der Mediziner die in den Sprechakten seines Gegenüber zum Ausdruck kommende individuelle Bedeutung überhört und die strukturelle Mehrdeutigkeit der Worte nicht wahrnimmt, sondern sie mit eigenen Assoziationen verknüpft, wird jener

Heilpädagoge, der ein Gespür für die idiolektische Sprachebene entwickelt hat, es vermeiden, die Worte des anderen vorschnell zu interpretieren und seinem Gegenüber so eigene Überzeugungen zu vermitteln, anzuerziehen oder überzustülpen. Der Verzicht darauf, durch eindeutige Interpretation der Worte des Gegenübers den individuellen Rest der Bedeutung zu vernachlässigen, zeugt – so Jonas – von einem Respekt vor der inneren Weisheit jedes Menschen, der in seinem Wesen unzugänglich bleibt.

Diese innere Weisheit (ebd. 2000, 114) ist für Jonas ein Prinzip des Lebens, das darin besteht, dass das Einzelwesen die Anforderungen der Umwelt mit ganz individuellen Antworten und Verhaltensmustern pariert und dabei gegebenenfalls auch Krankheitssymptome erzeugt. Der Grund für die individuelle Reaktion auf die Anforderungen der Umwelt bleibe letztlich unergründlich und sei das, was sich der Verstehbarkeit entzieht. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob die innere Weisheit des Menschen nicht gerade in dem Vermögen, sich dem objektivierenden Zugriff der anderen zu entziehen, besteht und ob sie nicht Metapher für seine ursprüngliche Transzendenz und Freiheit ist.

Das Konzept der idiolektischen Gesprächsführung – insofern es Respekt vor der individuellen Eigentümlichkeit des anderen fordert – entspricht demnach heilpädagogischem Denken. Zudem kann die Konzentration der Aufmerksamkeit auf die idiolektische Ebene der Sprechakte beim Aufbau einer heilpädagogischen Beziehung hilfreich und nützlich sein. Dies gilt gerade auch für den Umgang mit Psychosen aus dem schizophrenen Formenkreis.

Berichtet z. B. eine Person in einer schizophrenen Krise, dass auf „ihr Herz geschossen“ worden sei, so kann das Erzählte in einem heilpädagogischen Gespräch aus verschiedenen Perspektiven hinterfragt werden: Wodurch ist die Person getroffen? Wie fühlt es sich für den anderen an, getroffen zu sein? Welche subjektive Bedeutsamkeit wird dem Getroffensein beigemessen? Für die idiolektische Gesprächsführung ist entscheidend, aus den Erzählungen zunächst authentische Mitteilungen über das Erleben und die innere Stellungnahme des Leidenden zu seiner Situation herauszuhören. Die Gesprächsführung ermöglicht nach Jonas eine neue Weise des Zugangs zum Patienten, die sich schwerpunktmäßig an seiner subjektiven Sprache als

„Ausdruck seiner Bild- und Lebenswelt und seiner Wahrnehmung orientiert“ (ebd. 2000, 112).

Ähnlich wie bei Jonas bleibt auch für Luc Ciompi der andere rätselhaft und im Kern seines Wesens letztlich unzugänglich. Ähnlich wie Jonas geht auch er davon aus, dass sich im Verhalten und in den Sprechakten der Menschen eine individuelle Besonderheit, „Fundamentalbotschaften“ (Ciompi, 2001, 177), artikuliert findet, die sich der Objektivierbarkeit und Verallgemeinerbarkeit entzieht. Anders als Jonas aber geht es Ciompi nicht darum, im Dialog mit dem Psychotiker den individuellen Rest in Erscheinung treten zu lassen, sondern darum, ihm in der akuten Psychose beizustehen – auch um ihm die Möglichkeit zu geben, seine Zerrissenheit zu exponieren:

„Ich weiß, dass Du ein ganzer, auch intakter Mensch bist, obwohl Du mir jetzt zugleich zersplittert und verrückt (d. h. in eine andere und mir schwer zugängliche Sphäre weggerückt) vorkommst“ (Ciompi, 2001,177).

Die authentische Exposition des psychotischen Erlebens kann deshalb natürlich nur gelingen, wenn der Therapeut im Dialog mit dem Psychotiker sein Wissen über die Krankheit suspendiert. Ciompi fordert deshalb von professionellen Therapeuten eine Haltung, in welcher

„trotz des Bewusstseins von der Unmöglichkeit jeder wirklichen Theoriefreiheit versucht wird, von allen gelernten Theorien, Krankheitslehren abzusehen und sich auf das zu konzentrieren, was in der Begegnung unmittelbar fühl- und erlebbar wird“ (ebd., 2001, 177).

Zwar scheint der Ansatz Ciompis, insofern er bei der Exposition des Wahns im Dialog ansetzt, konsequenter als der Jonas'. Allerdings erscheint seine Forderung, dem Psychotiker Gelegenheit zur Exposition seines Fühlens und Erlebens zu geben, nicht in jedem Fall praktisch umsetzbar. Im Falle von akut selbstgefährdendem Verhalten zum Beispiel wäre es unverantwortlich, dem Wahn unreflektierten Raum zu geben. Auch in anderen Fällen kann das idiolektische Verfahren fruchtbar sein und helfen, herauszufinden, was im Interesse des leidenden Menschen liegt. So kann man auf dem Weg der idiolektischen Gesprächsführung Informationen über Bedürfnisse und Nöte seines Gegenübers gewinnen, ohne Gefahr zu laufen, das Gespräch in Richtung auf die Verwirklichung a priori festgesetzter Maßnahmen und therapeutischer Ziele zu manipulieren. Dennoch kann das Konzept Ciompis dort, wo es bei der existentiellen Beziehung ansetzt, Relevanz beanspruchen. Es fordert von professionell Handelnden, sich nicht hinter der Maske des Allwissenden zu verstecken, sondern aus dieser Rolle zu fallen und sich dem anderen unverstellt zu zeigen. Aus heilpädagogischer Sicht im Verständnis der in dieser Arbeit dargelegten

Positionen kann allein durch diese Form der Begegnung die Freiheit des anderen aktiviert und der Weg zur Entfaltung persönlicher Potentiale geebnet werden.

Menschen mit schizophrenem Erleben beziehen innerlich nicht nur individuell unterschiedlich Stellung zu ihrer Lebenswelt. Sie verfügen auch über individuell unterschiedliche Ressourcen und entwerfen ihr Leben auf ihre ganz individuelle Weise. Margit Schmolke bezieht dies ein, wenn sie darauf hinweist, dass wissenschaftliche Studien

„zu Gesundheitsressourcen und -strategien von psychiatrischen, insbesondere schizophren erkrankten Menschen“ fehlen, und in diesem Zusammenhang einen Perspektivenwechsel fordert, der über eine pathogenetische, d. h. symptomatologische und defizitorientierte Betrachtungsweise hinaus(geht)“ (Schmolke, 2001, 207).

Auch heilpädagogisches Handeln steht unter der Voraussetzung, im Gespräch mit dem leidenden Menschen individuelle Entfaltungsmöglichkeiten zu eruieren, und ist bemüht durch die Erkundung des Sinns wahnhafter Ausdrucksformen, individuellen Lebensentwürfen zur Artikulation zu verhelfen. Das Sich-Einlassen auf den anderen und seine idiolektische Sprach- und Lebenswelt verkleinert die Kluft zwischen den Dialogpartnern und lässt die Person mit psychotischen Erfahrungsweisen

„menschlich eher so erscheinen wie sie selbst sind – eine Sichtweise, die Sullivan bereits 1953 in seiner Arbeit mit psychotischen Menschen immer wieder betont hat und die zunehmend von Psychiatrieerfahrenen sowie Vertretern des Empowerment-Ansatzes thematisiert und gefordert wird“ (Schmolke, 2001, 209).

Gespräche, die sich an einer existenzphilosophisch geschulten Heilpädagogik orientieren, können Lebensmöglichkeiten entwerfen und fördern dadurch autonome Kräfte, die den Gesprächspartner in die Lage versetzen können, von ihm selbst gewählte Ziele zu akzentuieren und zu leben, die Freiheit zu der jeweiligen Lebenswirklichkeit zu exponieren und damit die personalen Kräfte und autonomen Bestrebungen zu fördern. Entscheidend in der Kommunikation und Begegnung mit schizophrenen Erscheinungsformen scheint die Akzeptanz von vordergründig Widersprüchlichem zu sein sowie nicht nach entweder-oder zu ringen, sondern jene Widersprüchlichkeiten antinomisch zu begreifen, Absurdes anzuerkennen, die Klippe von objektivem Befund und subjektiver Befindlichkeit zu erkennen.

Kommunikation aus der Perspektive eines existenzial-heilpädagogischen Grundverständnisses bedarf analog einer Erweiterung des rein informationstheoretischen Ansatzes und zeigt sich in Offenheit gegenüber verschiedenster Formen des Ausdrucks, die es jeweils situativ und subjektiv zu dechiffrieren gilt.

IV. Zusammenfassung und Ausblick

Ziel der vorliegenden Arbeit war es, Verbindungslinien zwischen existenzphilosophischen Subjekttheorien und dem heilpädagogischen Verständnis von Subjektivität offenzulegen und damit die Bedingungen für die Begründung einer existenzialen Heilpädagogik herauszuarbeiten.

Die sowohl die Existenzphilosophie als auch die Heilpädagogik leitende Grundannahme, dass der Mensch sich gegenüber anderen Wesen dadurch auszeichnet, dass er eine Stellung zu sich und seiner Situation, in die er gestellt ist, beziehen und diese dadurch gegebenenfalls ändern kann, steht im Widerspruch zu den im Zuge der jüngsten Entdeckungen jener Ansätze neurobiologischer Hirnforschung wieder Auftrieb erhaltenden deterministischen Theorien, welche die menschliche Willensfreiheit als Illusion betrachten.

Der Annahme, dass menschliches Handeln und Wollen vollständig durch physische, psychische und soziale Faktoren determiniert sei, liegen jene Denkansätze zugrunde, die bemüht sind, Verhaltensauffälligkeiten auf somatische, psychische oder soziologische Dimensionen reduktionistisch zurückzuführen. Dieser Annahme inhärente Tendenz, die Menschen zu objektivieren, haben besonders Heilpädagogen wie Emil Kobi aufmerksam hingewiesen. Kobi und andere hier vorgestellte Denker haben diesen Versuchen, die Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen durch die Veränderung der sie bedingenden Faktoren zu regulieren, die menschliche Freiheit entgegengesetzt, die sich dem Zugriff objektivierender Wissenschaften und Institutionen auch durch die Flucht in nonkonformistisches Verhalten entziehe. Für Heilpädagogen, die auch existenzielle Dimensionen reflektieren, sind Verhaltensauffälligkeiten zunächst Ausdruck der individuellen Besonderheit des betreffenden Menschen und seiner einmaligen Subjektivität – eine Betrachtungsweise, welche heilpädagogische Kardinalfragen mit der Existenzphilosophie des 20. Jahrhunderts verbindet. Diese philosophische Richtung kann deshalb zumindest in Teilen eine Begründung der Heilpädagogik als subjektive Wissenschaft leisten.

Wie kein anderer existenzphilosophischer Denker hat Jean-Paul Sartre radikal auf die unhintergehbare Freiheit jedes einzelnen Menschen bestanden. Wie im ersten Kapitel dargelegt wurde, ist die Freiheit für Sartre keine Eigenschaft oder Gabe, die dem Menschen geschenkt oder genommen werden könnte. Der Mensch ist nicht erst „da“

und dann frei, sondern von Anfang an als Entwurf zur Freiheit verurteilt und deshalb aufgefordert, sich zu dem zu machen, was er in seinem Lebensentwurf projiziert.

In seinem philosophischen Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ hat Sartre diese Freiheit als sog. Nichtung des An-sich im Für-sich als nicht setzendem Bewusstsein von sich beschrieben – als eine Negation des An-sich, die das Für-sich von vorneherein als Mangel an Sein konstituiert und es dazu führt, im Vorgriff auf die Aufhebung dieses Mangels und damit in Hinblick auf zu realisierende Möglichkeiten und in der Vorwegnahme von Zukünftigem zu leben. Die Freiheit erscheint für Sartre in einer Entdichtung des Seins An-sich, in einer uranfänglichen Lösung des Für-sich vom Sein, die es zugleich nötigt und befähigt, im ständigen Überstieg über das Faktische und in der Vorwegnahme von ihm entworfener Ziele zu leben.

Zwar weist für Sartre schon die als Negation des An-sich im Für-sich beschriebene Struktur des präreflexiven Cogito dieses als frei aus. Zum reflexiven Bewusstsein seiner Freiheit aber gelangt der Mensch erst durch die Begegnung mit dem anderen. In seiner berühmten Darstellung eines sich ertappt fühlenden Voyeurs zeichnet Sartre die Wirkungen des Blicks des anderen nach. Wie dargelegt wurde, kann die von Sartre illustrierte und im ersten Teil vorliegender Arbeit ausführlich erläuterte Form der Beziehung zum anderen, durch die das Selbst aller erst zum Bewusstsein seiner Freiheit gelangt, bei Menschen, die aufgrund einer körperlichen oder seelischen Beeinträchtigung den anderen nicht anblicken können, gestört sein. Das sich hier augenscheinlich äußernde Gefühl, dem Blick des anderen hilflos ausgeliefert zu sein, kann durch objektivierende Blicke, die Menschen mit Schwerstbehinderungen oftmals ausgesetzt sind, noch verstärkt werden. Heilpädagogisches Handeln kann hier fruchtbare Wirkungen erzielen, indem es die Subjektivität des anderen anerkennt und im Aufbau einer dialogischen Beziehung den anderen aus seiner Isolation zu lösen versucht. Die Blickerfahrung auf der existentiellen Ebene bei Sartre wurde im Anschluss bei der Erörterung heilpädagogischer Grundfragen bzgl. der Gefährdung des Menschen auf der objektiven Ebene bei Kobi wesentlich.

Die existenzphilosophische Denker wie Jean-Paul Sartre beschäftigende Idee einer unhintergehbaren Freiheit des Menschen, die diesem erlaube, sich aus der Verstrickung in die konkrete Situation zu lösen, hat ein vielfältiges Echo hervorgerufen – insbesondere in den Wissenschaften und Berufen, die sich mit der Veränderung und Formung von Menschen befassen. Als Beispiele wurden in der vorliegenden Arbeit

die Logotherapie Victor Frankls sowie Otto Friedrich Bollnows Grundlegung der Pädagogik als autonomer Wissenschaft vorgestellt.

Ausgehend von der Beobachtung, dass Menschen mit psychischen Erkrankungen unter inneren Blockaden leiden und in ihren Entwicklungsmöglichkeiten gehemmt sind, weil sie den Sinn ihres Lebens aus den Augen verloren haben, hat Victor Frankl die heilende Wirkung einer Psychotherapie, welche die Sinngebungsfähigkeiten des Menschen aktiviert, hervorgehoben. Ähnlich wie für Sartre, so zeichnet sich der Mensch auch für Frankl dadurch aus, dass er Distanz zu sich und seiner augenblicklichen Situation gewinnen und über sie hinausdenken kann. In dieser von Frankl genannten Gabe der „Selbsttranszendenz des Geistes“ äußere sich die Freiheit des Menschen als Aufgabe seines Daseins. Sie sei das, was den Menschen vom Tier unterscheide und ihm erlaube, sich aus der Umklammerung durch sein biologisches, psychisches und soziales Schicksal zu lösen. Frankl sieht diese „Trotzmacht des Geistes“ genannte Gabe des Menschen besonders dort am Werk, wo der Mensch eine Einstellung zu den somatisch, psychophysisch und sozialen Bedingungen seiner Existenz findet, die Modifikationen und Veränderungen erlaubt.

Frankl zufolge wird die Selbsttranszendenz des Geistes aber nicht nur dort virulent, wo der Mensch sein Leben in den Dienst einer schöpferischen Aufgabe stellt, sondern auch dort, wo er sein Selbst – wie in der Liebe – in Richtung auf eine andere Person überschreitet, oder dort, wo er einer als leidvoll erfahrenen Situation gegenübertritt. Zwar eröffnet das Letztere in vielen Fällen die Möglichkeit, einen Zustand, wie er nicht sein soll, real oder idealiter aufzuheben. Allerdings gibt es Fälle wie unheilbare Krankheiten, in denen eine reale Veränderung kaum möglich oder ganz und gar ausgeschlossen ist. An einer Fülle von Beispielen aus seiner ärztlichen Praxis zeigt Frankl, dass selbst solch ein unabänderliches Schicksal nicht in Resignation münden muss, dass der Mensch vielmehr auch in solchen Situationen Sinnreserven aktivieren und einen von Frankl sog. „Einstellungswert“ (Frankl, 1992, 81) realisieren kann. In diesem Zusammenhang sei hier nochmals auf die Stimmenhörer und die Menschen mit Leibeshalluzinationen hingewiesen, die lernen können, mit ihren Wahnvorstellungen umzugehen und die dadurch die Fähigkeit zur Selbstbestimmung zurückgewinnen in der Lage sind. Offensichtlich scheint es potentiell möglich, auch bei ihnen im Zuge des Aufbaus einer dialogischen Beziehung das in jedem Menschen schlummernde Vermögen, Distanz zu sich herzustellen.

Die von Frankl „Selbsttranszendenz des Geistes“ oder „noetische Fähigkeit“ genannte Gabe des Menschen, über eine gegebene Situation hinaus weit voraus in die Zukunft zu blicken, führt in das menschliche Leben eine Differenz ein zwischen Gegenwart und Zukunft, zwischen Realität und Idealität, zwischen faktischem Sein und Sein-Sollen. Nicht nur eröffnet erst diese Differenz die Möglichkeit zum Fragen überhaupt und damit auch die Möglichkeit zum Fragen nach dem Sinn. Zugleich verleiht sie – so Frankl – dem Leben die Spannung, derer es bedarf, um erfüllt und gelungen zu sein.

Obwohl Frankl an der Unterscheidung zwischen „normal“ und „abnorm“ festzuhalten scheint, insofern er Menschen, deren Fähigkeit zur Selbsttranszendenz blockiert ist, pathologisiert, kann sein Ansatz für heilpädagogische Fragestellungen fruchtbar gemacht werden. Erstens wendet er sich gegen Anthropologien, die den Menschen als Gefangenen seines psychophysischen und sozialen Schicksals betrachten. Er besteht ihnen gegenüber auf der in der Fähigkeit zur Selbsttranszendenz sich äußernden freien Geistigkeit des Menschen, die diesen zum Herrn seines Schicksals mache. Zweitens ist es das Ziel der von Frankl entwickelten Logotherapie, einen sich in den psychischen Leiden verbergenden Sinn zu entschlüsseln. Er appelliert an die freie Einsichtsfähigkeit der Patienten und versucht, ihre Fähigkeit zur Distanznahme zu stimulieren. Drittens hebt Frankl hervor, dass es sowohl bei körperlichen als auch bei psychischen Krankheiten nicht in jedem Fall um Heilung gehen kann, sondern auch um den Umgang des Kranken mit seinem Leiden, und nimmt damit salutogenetische Konzepte vorweg.

Wie Frankl existenzphilosophische Einsichten für die psychotherapeutische Praxis nutzte, so hat Otto Friedrich Bollnow sie für seine Grundlegung der Pädagogik als autonomer Wissenschaft fruchtbar gemacht. Im Zentrum von Bollnows Vorschlägen zur Neuausrichtung pädagogischer Theoriebildung steht der im Anschluss an Denker wie Karl Jaspers und Romano Guardini entwickelte Begriff der „existentiellen Begegnung“. Dabei bezeichnet der Begriff kein folgenloses Zusammentreffen von Leuten an einem Ort, sondern das Aufeinandertreffen zweier menschlicher Wirklichkeiten, das die Beteiligten bis ins Innerste erschüttert und aus der Kontinuität ihres bisherigen Lebenszusammenhangs herausreißt. Auf sich selbst zurückgeworfen, wird der mit der anderen Lebenswirklichkeit konfrontierte Mensch gezwungen, sein bisheriges Selbstverständnis in Frage zu stellen und sich zu ändern. Er wird vor eine Entscheidung gestellt und zu einer Wahl aufgerufen, die seine ganze Existenz betrifft

und zu einem neuen Entwurf seiner selbst führt. In diesem Zusammenhang macht die existentielle Begegnung die unhintergehbare Freiheit des Menschen offenbar.

Was für die existentielle Begegnung mit anderen Menschen gilt, muss, so Bollnow, auch für die Begegnung mit den Zeugnissen der Kulturgeschichte Gültigkeit beanspruchen. In Abgrenzung zu dem Bildungsbegriff der klassischen Pädagogik stellt Bollnow fest, dass es nicht darum gehen kann, dass ein Mensch die ganze Breite und die ganze Fülle des überlieferten Geisteslebens in sich aufnimmt, sondern darum, durch die Auswahl bestimmter Werke oder die Präferenz für eine bestimmte Kultur Stellung zu beziehen und damit einen Wert zu setzen. In Abgrenzung zu dem Objektivitätsideal des Szientismus und unter Berufung auf Jean-Paul Sartre und dessen Begriff des Engagements behauptet Bollnow, dass die verstehende Aneignung eines Gegenstands der geistigen Welt mit einer Wertschätzung, d. h. einer Ablehnung oder Bejahung des geistigen Gehalts verbunden sei und eine Stellungnahme impliziere, durch die der Verstehende einen Standpunkt gegenüber der Welt und damit eine Identität gewinne. Eine als existentielle Begegnung verstandene Auseinandersetzung mit einem Produkt der Kulturgeschichte stellt für Bollnow ein Wagnis dar, insofern es zur Selbstbesinnung zwingt und zur Revision von persönlichen Überzeugungen anregt.

Die in den existentiellen Begegnungen erfahrenen Erschütterungen, die den Einzelnen aus dem alltäglichen Lebenszusammenhang herausreißen und zur Infragestellung seines Selbstverständnisses führen, rechnet Bollnow zu den un stetigen Lebensformen, die kontinuierliche Entwicklungen unterbrechen und in diesem Zusammenhang zu fruchtbaren Auseinandersetzungen mit bisherigen Positionen und Standpunkten führen können. Zwar empfiehlt Bollnow dem pädagogisch Handelnden, solche Unterbrechungen nicht nur negativ zu sehen, sondern die hier stattfindende Selbstreflexion für die weitere Entwicklung des ihm anvertrauten Menschen zu nutzen. Allerdings rät er auch davon ab, solche krisenhaften Erschütterungen zu provozieren und unterstreicht, dass der Mensch ein Wesen ist, das nach Dauer, Kontinuität und Stetigkeit strebt. Zu den Stetigkeit erzeugenden und das Streben nach Stetigkeit dokumentierenden Faktoren im Leben eines Menschen zählt Bollnow neben den zeitlichen Ordnungen, die das Leben einteilen und regulieren, besonders das Wohnen sowie die Sprache. So führt er das Wohnen als Metapher an für die Fähigkeit des Menschen, sich einen Bereich zu schaffen, der ihm Schutz und Geborgenheit bietet, in den er sich zurückziehen kann.

In diesem Zusammenhang bilden die sprichwörtlichen „vier Wände“ eine Grenze zwischen der Aufmerksamkeit der anderen entzogenen Privatsphäre und der Außenwelt. Eine solche Sphäre bzw. eine solche Rückzugsmöglichkeit ist nach Bollnow unabdingbare Voraussetzung dafür, dass der Mensch sich in der Welt engagieren kann. Die eigenen „vier Wände“ symbolisieren die Verankerung des Menschen in ihr und bringen nach Bollnow das Gefühl der Unbehaustheit und Unsicherheit zum Verschwinden.

Unter Bezugnahme auf Bollnows Ausführungen zum Wohnen und zur Räumlichkeit wurde in der vorliegenden Arbeit die Frage aufgeworfen, ob Menschen, die unter paranoid-halluzinatorischen Psychosen leiden und die sich in ihrer eigenen Wohnung oft von unbekanntem Verfolgern umzingelt sehen, nicht die Fähigkeit verloren haben, zwischen ihrer Innenwelt und der Außenwelt zu trennen. In diesem Zusammenhang wurde der Vorschlag gemacht, Menschen mit den genannten Symptomen das Gefühl, in ihrer Wohnung heimisch zu sein, zurückzugeben, indem man Respekt vor den Grenzen, welche die eigenen vier Wände der Zudringlichkeit anderer setzen, signalisiert.

Nur wenn er in der Welt verankert ist und einen Standpunkt gewonnen hat, kann der Mensch aus sich heraustreten und sich dem Blick der anderen aussetzen. Bollnow zufolge vollzieht sich das Heraustreten mit dem Mittel des Sprechens und Redens mit anderen. In dem Sprechen mit und zu anderen setzt sich der Mensch dem Urteil anderer aus, setzt sich selbst aufs Spiel und macht so seine Freiheit offenbar. Besonders eindringlich zeige sich die menschliche Freiheit in dem Sprechakt des Versprechens, insofern der Mensch sich auch hier auf etwas noch ausstehendes Zukünftiges bezieht, sich gegenüber einem anderen verpflichtet und damit als sittliche Person zu erkennen gibt.

Für heilpädagogische Fragestellungen sind Bollnows Ausführungen zur Sprache von besonderer Bedeutung, insofern sie die Relevanz bestätigen, die der Aufbau einer dialogischen Beziehung für Menschen mit Verhaltensauffälligkeiten hat. Vor dem Hintergrund der sprachphilosophischen Reflexionen kann man bestärkt sehen, dass die intensive Zuwendung beispielsweise zu Menschen in schizophrenen Lebenswirklichkeiten in einem partnerschaftlichen Gespräch eine Vertrauensbasis schaffen kann, die es diesen Menschen erlaubt, sich aus ihrer Selbstbezogenheit zu lösen und sich dem anderen gegenüber zu öffnen.

Der Versuch Bollnows, die Pädagogik als autonome Wissenschaft zu begründen, nimmt einige Überlegungen Kobis zur Grundlegung der Heilpädagogik als subjektiver Wissenschaft vorweg. Beide sind sich einig in ihrem Misstrauen gegenüber Wissenschaften und Institutionen, die der Pädagogik ihre Ziele diktieren wollen. Nicht nur, dass die Pädagogik dadurch auf den Status eines Laboratoriums zur Entwicklung von Erziehungstechniken reduziert würde. Mit der Vereinnahmung durch fremde Instanzen, aber auch durch religiöse Institutionen liefe sie Gefahr, sich von einem geschlossenen Menschenbild leiten zu lassen. Dies aber lehnen beide Theoretiker ab. Statt von einem positiv bestimmbareren Wesen oder einer allgemeinen Idee des Menschen, die einem formbaren Individuum eingeprägt würde, auszugehen, bestehen sie darauf, die in jedem Menschen schlummernde Fähigkeit, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und zu gestalten, zu aktivieren. Zwar räumt Otto Friedrich Bollnow ein, dass jede erzieherische Praxis von einem unausdrücklichen Verständnis dessen, was der Mensch in seinem Sein ist, geleitet wird, allerdings sollte dies problematisiert und durch neue Erfahrungen revidiert werden können. In diesem Zusammenhang schlägt er nicht nur vor, dass pädagogische Theoriebildung und erzieherische Praxis aufeinander bezogen werden, sondern auch, dass Erzieher im Umgang mit den ihm anvertrauten Menschen sich gegenüber neuen Erfahrungen offen halten.

Pointierter noch als Otto Friedrich Bollnow fordert Emil Kobi in seiner Grundlegung der Heilpädagogik als subjektiver Wissenschaft vom heilpädagogisch Handelnden, sich im Dialog mit dem ihm anvertrauten Menschen auf dessen fremde Erfahrungswirklichkeit einzulassen und zusammen mit ihm einen gemeinsamen Erfahrungs- und Erlebensraum zu stiften. Kobi geht davon aus, dass die Wirklichkeit, so wie wir sie wahrnehmen, das Ergebnis einer Konstruktion und der Interaktion von Individuen ist. Eine erfahrungsunabhängige Wirklichkeit gibt es für Kobi ebenso wenig wie für die Konstruktivisten. Dies bedeutet zwar zum einen, dass sich Wirklichkeitsentwürfe, die sich nicht dem allgemeinen Konsens fügen, leicht für „verrückt“ erklären lassen. Andererseits aber erlaubt es die Erkenntnis, dass uns die Wirklichkeit nur als eine jeweils subjektive konstruierte zugänglich ist, über den begrenzten Horizont der allgemein anerkannten Wirklichkeit hinauszusehen und sich auf alternative Wirklichkeitsentwürfe einzulassen, für andere Erfahrungen offen zu sein.

Offenheit gegenüber nonkonformistischen Erfahrungen ist – so Kobi – unabdingbare Voraussetzung für den Erfolg heilpädagogischer Bemühungen. Statt den ihm anvertrauten Menschen objektivistisch einzig als Träger einer Verhaltensstörung zu betrachten, ist der heilpädagogisch Handelnde angehalten, sein eigenes Verhalten zu hinterfragen – sollte eine heilpädagogische Beziehung doch partnerschaftlich ausgerichtet sein und den Beziehungspartnern ermöglichen, ihre Erfahrungen wechselseitig zu interpretieren und zu gestalten. Nur so kann es gelingen, Gesundheitsressourcen zu mobilisieren und eine Antwort auf die Frage nach den Möglichkeiten eines sinnerfüllten Lebens zu geben.

Diese umfangreichen theoretischen Überlegungen mündeten in die Erläuterung der aus der Existenzphilosophie ableitbaren Aufgabe des heilpädagogischen Handelns als unablässiges Engagement im Umgang mit Menschen, deren besondere Selbst- und Welterfahrung zur Sprache kommen zu lassen und im Aufbau einer dialogischen Beziehung Entwicklungsmöglichkeiten zu erkunden.

Im dritten Teil der vorliegenden Arbeit sollte beispielhaft illustriert werden, dass diese Art der Annäherung an Menschen mit schizophrener Erlebniswelt, gerade auch unter Abkehr von der objektiven Ebene, in subjektiver Umgangsweise konstruktiv sein kann und den individuellen besonderen Bedürfnissen und dem besonderen In-der-Welt-Sein dieses Personenkreises entgegenkommen könnte.

In diesem Zusammenhang wurde die heilpädagogische, subjektive Umgangsweise mit schizophrenem Erleben als Alternative zu den objektivierenden schulmedizinisch ausgerichteten Heilverfahren dargestellt. Denn auch wenn es mittlerweile als gesichert gilt, dass nicht eine singuläre organische Ursache, sondern das Zusammenspiel verschiedener exogener und endogener, somatischer und psychosozialer Faktoren für psychotische Entwicklungen verantwortlich ist: Noch heute werden Menschen, die an Halluzinationen leiden, ausschließlich mit Hilfe von Neuroleptika *behandelt*, und nicht mit ihnen *verhandelt*. Das Leiden wird hier einseitig als schwerwiegende Störung, als Defekt, aufgefasst, den es zu beseitigen gilt.

Dem entspricht eine beinahe pharmakologisch wahnhaftige Forschung, die durch eine feinere Rasterung seiner Ausdrucksformen den Wahnsinn einzukreisen versucht. Zwar wurde auch in dieser Arbeit nicht bestritten, dass die Verabreichung von Neuroleptika in bestimmten Situationen – so zum Beispiel, wenn die Gefahr einer Selbst- oder Fremdverletzung oder hoher subjektiver Leidensdruck besteht – als begleitende Maßnahme nützlich und sinnvoll sein kann. Der in der Psychiatrie weit

verbreitete Glaube aber, sich im Falle von Psychosen auf eine medikamentöse Behandlung beschränken zu können, wurde in der vorliegenden Arbeit kritisiert und als tendenziell kontraproduktiv beschrieben – als kontraproduktiv, insofern eine solche Beschränkung die Frage nach dem Sinn des Leidens ausblendet, dadurch Entwicklungspotentiale im Keim erstickt und Gesundheitsressourcen verkümmern lässt.

Statt Betroffene zu pathologisieren und „abzuschreiben“, geht die hier aufgezeigte existentialphilosophische Heilpädagogik davon aus, dass Menschen, die unter Wahnvorstellungen leiden, sich mit ihrer Situation, in die sie gestellt sind, auseinandersetzen können. Aus dieser Perspektive können die individuellen Ausdrucksformen des Wahns als Zeichen des besonderen In-der-Welt-Seins betrachtet werden; zugleich wird anerkannt, dass schizophrene Menschen ihr Leben selbstständig gestalten, sich entwickeln und potentiell in eine Distanz zu ihrem Wahn treten können.

Heilpädagogisches Handeln, das existentielle Prinzipien akzentuiert, wird, so ist als Ergebnis vorliegender Arbeit zu konstatieren, im konkreten Umgang mit schizophrenen Menschen diese in ihrer Subjektivität anerkennen, jedes Vorwissen über schizophrene Erkrankungen möglichst suspendieren und sich im Aufbau einer dialogischen Beziehung der fremden Erfahrungswelt gegenüber öffnen. In dem so geschaffenen interaktionellen Raum kann sich der Sinn des Wahns enthüllen. Darüber hinaus wird eine Vertrauensbasis geschaffen, die es dem leidenden Menschen erlaubt, aus sich herauszutreten, „über“ seinen Wahn zu sprechen und sich so von diesem zu distanzieren.

An dieser Stelle sei noch einmal an die Gespräche mit Frau R., einer 56-Jährigen mit diagnostiziertem Residualwahn, erinnert. Im Laufe der heilpädagogischen Gespräche konnte nicht nur die Bedeutung ihrer Leibeshalluzinationen entschlüsselt werden – der von der Betroffenen nicht verarbeitete und ihr erlebt traumatisierender Entzug des Sorgerechts für ihre Kinder und ihre anschließende Einlieferung in eine psychiatrische Klinik. Darüber hinaus nahm die Bedrohlichkeit der halluzinierten, sie peinigenden Person in dem Maße, in dem Frau R. über sie sprechen konnte, ab. Dies erleichterte ihr den Umgang mit dem Wahn und half ihr, die Autonomie zu bewahren, die sie brauchte, um selbstständig in ihrer Wohnung leben zu können.

Auch das Stimmenhören kann für die betroffenen Menschen seine Bedrohlichkeit verlieren, wenn Raum erteilt wird, über die Halluzinationen sprechen und sich dadurch von ihnen distanzieren können. Auch hier gilt, dass es – wie dargelegt wurde

– sehr viel sinnvoller und im Interesse der leidenden Menschen ist, gemeinsam mit ihnen Wege zum Umgang mit den Halluzinationen zu erschließen und Ressourcen für eine selbstbestimmte Lebensgestaltung zu aktivieren, als sie ausschließlich auf die Behandlung mit Psychopharmaka zu reduzieren. Die hier skizzierte Linie, die vom Aufbau einer dialogischen Beziehung im existential-heilpädagogischen Sinn und dem damit verbundenen Sich-Einlassen auf die fremde Lebenswirklichkeit zu einem Gespräch über die Halluzinationen führen kann, das es der leidenden Person erlaubt, in eine gewisse Distanz zu diesen zu treten und sich mit ihnen zu arrangieren, um auf diese Weise Freiräume für die Entwicklung neuer Lebensentwürfe zu schaffen, zeigt: Die Freisetzung der Freiheit – verstanden als Aktivierung der dem Menschen eigentümlichen und von Frankl „Selbsttranszendenz des Geistes“ genannten Gabe, sich von sich zu lösen und auf einen Sinn hin zu entwerfen, wird durch die Begegnung mit einer anderen Person und in der Öffnung des Ich auf ein Du möglich.

Zu den Eigentümlichkeiten schizophrener Menschen gehört es, dass sie oft die Kommunikation und damit die Öffnung des Ich auf ein Du zu verweigern scheinen. In der vorliegenden Arbeit wurde hingewiesen, dass eine solche Weigerung nicht als Zeichen eines Scheiterns der Beziehung Bedeutung erhält, sondern als eine Form des Protestes betrachtet werden kann, mit dem sich ein Mensch zunächst gegen Eingriffe in seine Persönlichkeitssphäre wehrt. Eine existentielle Begegnung im Sinne Jaspers und Bollnows kann nicht durch didaktische Mittel herbeigeführt werden. Die heilpädagogische Beziehung wird dennoch bemüht sein, die Voraussetzungen und den Rahmen zu schaffen, in dem sich eine solche Begegnung ereignen kann. Der heilpädagogisch Handelnde im Licht der o.g. existenzphilosophischen Reflexion wird daher nicht versuchen, dem anderen etwas aufzudrängen, aber dennoch trotzdem in seinen Bemühungen um den ihm anvertrauten Menschen nicht nachlassen und seine Lebenswelt zu verstehen.

Dem Selbstverständnis einer Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Reflexion liegt ein Wissenschaftsverständnis inne, das den Menschen oder Forscher nicht mehr unabhängig vom Untersuchungsgegenstand bestehen lässt.

Damit steht der existential-heilpädagogische Ansatz dem Anspruch einer objektiven Wahrheit nicht entgegen, wird diese aber nicht einseitig fokussieren, sondern bezieht die subjektive Lebenswirklichkeiten aktiv ein.

Das hier entwickelte Selbstverständnis einer existenzphilosophisch reflektierten Heilpädagogik kann mithin zu einer Unterbrechung des Kreislaufes von *Schizophrenie – Psychiatrisierung – self-fulfilling-prophecy – Stigmatisierung – Festschreibung der psychotischen Symptomatik aus dem schizophrenen Formenkreis* führen. Die Heilpädagogik eröffnet und fördert Wege, die autonome Selbstgestaltung, trotz biologischer, sozialer und psychischer Faktizitäten, ermöglichen können, und versucht, die Entwicklungspotentiale, die *diese* Person in *ihrer* Lebenssituation hat, zu erzielen. Diese Intention kann aber weder hergestellt noch methodisch, didaktisch operationalisierbar gemacht werden. Das theoretische Selbstverständnis einer Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Reflexion schließt analog ein Scheitern der Bemühungen ein und erhebt nicht den Anspruch auf Allgemeingültigkeit, womit sie sich, gleichsam analog dem Prinzip der Offenheit (Bollnow) selbst ad absurdum führen würde. Dagegen hält sie sich offen, mit nachbarwissenschaftlichen Erkenntnissen zu korrespondieren und a posteriori spezifisch heilpädagogische Reflexionen anzustellen.

Es besteht Handlungs-, und Forschungsbedarf bzgl. der Humanisierung und Integration von Menschen in wahnhaften Lebenswelten sowohl innerhalb der schulmedizinisch orientierten Psychiatrie als auch im Bereich der Heilpädagogik. Eine Erweiterung bisheriger heilpädagogischer Ansätze im Umgang mit schizophrenen Krisen sowohl die Inblicknahme als auch die Pointierung der existentiellen Ebene des Menschen ist unabdingbar, wenn Pädagogik

„eine Wissenschaft vom Auslösen der Freiheit sein soll“ (Ritzel, in: Kobi, 2004, 378).

Dabei scheint das Wesentliche darin zu liegen, sich im heilpädagogischen Dialog jeweils aufzuschwingen, die Eigensprache (die eine dahinterliegende konstruierte Lebenswirklichkeit widerspiegelt) des anderen *verstehen zu wollen*, und damit bestimmte Bedingungen zu schaffen, damit sein authentischer Wunsch und Selbstentwurf eruiert werden kann sowie die noetischen Kräfte des Menschen auch dort, wo sie kurzfristig oder langfristig verschüttet scheinen, freigesetzt und lebendig werden können.

Auch wenn Scheitern jedem menschlichen Handeln innewohnt, so entzündet sich ein wesentliches Ethos der Heilpädagogik in der Verleihung von Menschlichkeit im aussichtslos Scheinenden, Unverständlichem, vor dem Hintergrund der bewusst geistigen Auseinandersetzung mit existentiellen Grenzen und Scheitern.

Literaturverzeichnis

Adler, A.:

Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Frankfurt 1930⁴

Antonovsky, A.:

Health, stress and coping. San Francisco 1979

Bach, H.:

Sonderpädagogik im Grundriss. Berlin 1985¹²

Bastian, T.:

Eigensinn hält gesund. In: *Psychologie heute* (26), 2000, 20-25

Benedetti, G.:

Ich-Strukturierung und Psychodynamik in der Schizophrenie. In: *Angst*. J.& Bleuler, M.(Hrsg) : Die Entstehung der Schizophrenie. Bern 1971

Benedetti, G.:

Todeslandschaften der Seele. Göttingen 1985

Bieri, P.:

Das Handwerk der Freiheit. Frankfurt./Main 2005⁴

Bieri, P.:

Interview In: *Tagesspiegel* vom 24.09.2004

Bleidick, U. (Hrsg):

Theorie der Behindertenpädagogik. Berlin 1985

Bleuler, M.:

Die schizophrenen Geistesstörungen im Lichte langjähriger Kranken -und Familiengeschichten. Stuttgart 1972

Bock, Th.:

Umgang mit psychotischen Patienten. Bonn 2003

Bock, Th.:

Lichtjahre-Psychosen ohne Psychiatrie. Krankheitsverständnis und Lebensentwürfe von Menschen mit unbehandelten Psychosen. Bonn 1997

Böhm, W.:

Erkennen und Handeln aus der Sicht von Erziehung und Pädagogik. In: Wie erkennt der Mensch die Welt? Stuttgart 1984

Böhm, W.:

Wörterbuch der Pädagogik. Stuttgart 1988¹³

Bollnow, O.F. Guardini, R.:

Begegnung und Bildung. Würzburg 1956

Bollnow, O.F.:

Französischer Existentialismus. Stuttgart 1965

Bollnow, O.F.:

Krise und Neuer Anfang. Beiträge zur pädagogischen Anthropologie. Heidelberg. 1966

Bollnow, O.F.:

Erziehung in anthropologischer Sicht. Zürich 1969

Bollnow, O.F.:

Die pädagogische Atmosphäre. Untersuchungen über die gefühlsmäßigen zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. In: Anthropologie und Erziehung. Bd. 12, Heidelberg 1970⁴

- Bollnow, O.F.:**
Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik. In: Loch, W./Muth, J.(Hrsg): neue pädagogische bemühungen. Essen 1975³
- Bollnow, O.F.:**
Mensch und Raum. Stuttgart 1980⁴
- Bollnow O.F.:**
Existenzphilosophie und Pädagogik. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983 (a)⁶
- Bollnow, O.F.:**
Anthropologische Pädagogik. Bern, Stuttgart 1983 (b)³
- Buber, M.:**
Reden über Erziehung. Heidelberg 1986
- Bundschuh, K.:**
Heilpädagogische Psychologie. München 1992
- Bundschuh, K. (Hrsg):**
Wahrnehmen-Verstehen-Handeln. Bad Heilbrunn 2000
- Bundschuh, K.:**
Heilpädagogische Beziehungen aus pädagogisch-psychologischer Perspektive. In: Behindertenpädagogik in Bayern. 44.Jahrgang, 4, 2001, 294
- Bundschuh, K.:**
Heilpädagogische Psychologie. München 2008 ^{4.erw. neue Auflage}
- Bundschuh, K. Heimlich, U. Krawitz, R. (Hrsg.):**
Wörterbuch Heilpädagogik. Bad Heilbrunn 1999
- Bundschuh, K. Heimlich, U. Krawitz,, R. (Hrsg.):**
Wörterbuch Heilpädagogik. Bad Heilbrunn 2007 ³
- Camus, A.:**
Der Mensch in der Revolte. Reinbeck 1969, übersetzt von Streller, Justus
- Camus, A.:**
Der Fremde. Reinbeck 1982
- Camus, A.:**
Unter dem Zeichen der Freiheit. Hamburg 1993
- Camus, A.:**
Der Mythos des Sisyphos. Reinbeck, 2000, übers. von Wroblewsky, von, Vincent
- Ciampi, L.:**
Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung. Stuttgart 1982
- Ciampi, L.:**
Zur Integration von Fühlen und Denken im Licht der „Affektlogik“. Die Psyche als Teil eines autopoietischen Systems. In: Psychiatrie der Gegenwart. Band 1. Berlin. Heidelberg, New York, Tokio. 1986
- Ciampi, L.:**
Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Göttingen 1997
- Ciampi, L Hoffmann, H. Broccard, M. (Hrsg):**
Wie wirkt Soteria? Bern 2001
- Cloerkes, G.:**
Einstellung und Verhalten gegenüber Körperbehinderten. Berlin 1979
- Danner, H.:**
Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik. München 1989²

Daprati, E. Franck, N. et. al.:

Looking for the agent: An investigation into consciousness of action and Self-consciousness in schizophrenic patients. Cognition, 65, 1997, 71-86

Dienelt, K.:

Von der Metatheorie der Erziehung zur sinn-orientierten Pädagogik. Frkft 1984

Dörner, K.:

Irren ist menschlich. Bonn 1985²

Finzen, A.:

Schizophrenie. Die Krankheit verstehen. Bonn 2000

Fischer, D. Breitinger, M.:

Neues Lernen mit Geistigbehinderten. Intensivbehinderte lernen leben. Würzburg 1981

Frankl, V.:

Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus. Stuttgart 1959

Frankl, V.:

Grundzüge der Neurosenlehre. München-Berlin-Wien 1972

Frankl, V.:

In: Lindenthalinstitut (Hrsg): Altes Ethos-neues Tabu. Köln 1974

Frankl, V.:

Der Wille zum Sinn. Bern-Stuttgart-Wien 1982 a³

Frankl, V.:

...trotzdem Ja zum Leben sagen. München. 1984 a³

Frankl, V.:

Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern-Stuttgart 1984 b

Frankl, V.:

Die Psychotherapie in der Praxis. München 1986 a

Frankl, V. Kreuzer, F.:

„Am Anfang war der Sinn“. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. München 1986 b

Frankl, V.:

Theorie und Therapie der Neurosen. München-Basel 1987⁶

Frankl, V.:

Psychotherapie für den Laien. Freiburg 1989 a¹³

Frankl, V.:

Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. München 1989 b⁷

Frankl, V.:

Ärztliche Seelsorge. Frankfurt. 1992⁴

Frankl, V.:

Logotherapie und Existenzanalyse. Berlin, München 1994

Freud, S.:

Anwendungen der Psychoanalyse, Band 2, Frankfurt 1978

Freud, S.:

Gesammelte Werke, Band XIII. Jenseits des Lustprinzips. Frankfurt 1972⁷

Freud, S.:

Gesammelte Werke. Band V. Werke aus den Jahren 1904-1905. Frankfurt. 1972⁵

- Frith, C.D. Done, D.J.:**
Experiences of alien control in schizophrenia reflect a disorder in the central monitoring of action. *Psychological Medicine*, 19, 359-363, 1989
- Fröhlich, A. D.:**
Wahrnehmungsstörungen und Wahrnehmungsförderung. Heidelberg 1986⁵
- Fromm, E.:**
Haben oder Sein. München 1981⁵
- Gadamer, H.G.:**
Lob der Theorie. Frankfurt 1983
- Göppel, R.:**
Die Ursprünge der seelischen Gesundheit. Risiko- und Schutzfaktoren in der kindlichen Entwicklung. Würzburg 1997⁷
- Glaserfeld, E. von:**
Einführung in den radikalen Konstruktivismus. In: Watzlawick, P. (Hrsg): Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben. München 1995⁹
- Gröschke, D.:**
Praxiskonzepte der Heilpädagogik. München, Basel 1997²
- Gröschke, D.:**
Psychologische Grundlagen der Heilpädagogik. Bad Heilbrunn 1999²
- Guardini, R.:**
Der Raum der Meditation. Mainz 1980
- Guardini, R.:**
Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien. Mainz 1963²
- Guardini, R.:**
Briefe über Selbstbildung. Mainz 1961
- Guardini, R.:**
Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1985³
- Guardini, R.:**
Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. München 1979
- Hanselmann, H.:**
Fröhliche Selbsterziehung. Erlenbach, Zürich, Leipzig 1933, 109
- Hanselmann, H.:**
In: Haeberlin, U.: Selbständigkeit und Selbstbestimmung für alle -Pädagogische Vision und gesellschaftliche Realität. In: *Zeitschrift für Heilpädagogik* 12, 1996, 486
- Haupt, U. Jansen, G.W.:**
Modelle der integrativen Erziehung von körperbehinderten und nicht behinderten Kindern und Jugendlichen. In: Haupt, U./Jansen, G.W. (Hrsg): Pädagogik der Körperbehinderten. Handbuch der Sonderpädagogik. Bd. 8. Berlin 1983
- Heidegger, M.:**
Bauen, Wohnen, Denken. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954
- Häfner, H.:**
Das Rätsel Schizophrenie. München 2000
- Henner, G.:**
Die Pädagogik im Denken Romano Guardinis. Paderborn, München, Wien Zürich 1990
- Jaspers, K.:**
Allgemeine Psychopathologie, Berlin, 1913

- Jaspers, K.:**
Philosophie. 3 Bände. Berlin, Göttingen, Heidelberg 1948
- Jaspers, K.:**
Von der Wahrheit.. München-Zürich 1991⁴
- Jaspers, K.:**
Was ist der Mensch? München 2003
- Kierkegaard, S.:**
Der Begriff Angst. Stuttgart 1992, übersetzt von Perlet, Gisela
- Kobi, E.:**
Grundfragen der Heilpädagogik. Berlin 2004⁶ überarb. u. ergänzt
- Kobi, E.:**
Heilpädagogik als Herausforderung. Luzern 1979
- Kobi, E. Nüesch, M. Schreyvogel K. (Hrsg):**
Kinder zwischen Medizin und Pädagogik. Ärztlich-Pädagogische Zusammenarbeit im Interesse des kranken und behinderten Kindes. Luzern 1979
- Kruse, G./Stoffels, H.:**
Der psychiatrische Hausbesuch. Hilfe oder Überfall? Bonn 1996
- Libet, B.:**
„Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action.”
In: “The Behavioral and Brain Sciences VIII, 1985, 529-539
- Libet, B.:**
MIND TIME. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt 2005
- Loch, W. Muth, J. (Hrsg):**
neue pädagogische bemühungen. Essen 1975
- Lohner, A.:**
Der Tod im Existentialismus. Paderborn 1997
- Luijpen, W. A. M.:**
Existentielle Phänomenologie. München 1971
- Lukas, E.:**
Von der Trotzmacht des Geistes. Freiburg 1986
- Marcel, G.:**
Sein und Haben. Paderborn 1954
- Milzner, G.:**
Die Poesie der Psychosen. Zur Hypnotherapie des Verrücktseins. Bonn 2001
- Moor, P.:**
Heilpädagogische Psychologie. Band I, Bern 1951
- Moor, P.:**
Heilpädagogik. Bern 1965
- Moor, P.:**
Heilpädagogik als Herausforderung. Luzern 1979
- Peters, U.H.:**
Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie; München, Wien, Baltimore 1990⁴
- Plessner, H.:**
In: Gesammelte Schriften. Band 5, Frankfurt/M. 1981
- Poimann, H.:**
vier ebenen der idiolektik. Würzburg 2000

Portin, P. Alanen, Y.O.:

A critical view of genetical studies of schizophrenia. In: *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 95, 1/5 1997

Pschyrembel:

Klinisches Wörterbuch. Berlin, New York 1998²⁵⁸

Rössler, W, u.a.:

Does the place of treatment influence the quality of life of schizophrenics? In: *Acta Psychiatrica, Scandinavica*, 1999, Vo. 100, 142-148

Romme, M. Escher, S.:

Stimmen hören akzeptieren. Bonn 1997

Roth, G.:

Seele und Gehirn. Ein Gespräch zwischen dem Neurobiologen Gerhard Roth und dem Sozialpsychologen Harald Welzer. In: *DIE ZEIT (WISSEN)*, 23.02.2006 a

Roth, G. Grün, K.J.:

Das Gehirn und seine Freiheit. Beiträge zur neurowissenschaftlichen Grundlegung der Philosophie. Göttingen 2006 b

Saner, H. Piper, K. (Hrsg):

Erinnerungen an Karl Jaspers. München 1974

Sartre, J. P. In: Richter, L.:

Jean Paul Sartre. Köpfe des XX. Jahrhunderts. Band 23, Berlin 1961

Sartre, J. P.:

Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Hamburg 2005 a11 übersetzt von: Hans Schöneberg und Traugott König

Sartre, J. P.:

Der Existentialismus ist ein Humanismus. Hamburg 2005 b³

Scheler, M.:

Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bern 1975

Schischkoff, G.:

Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart 1991²²

Schmolke, M.:

Gesundheitsressourcen im Lebensalltag schizophrener Menschen. Eine empirische Untersuchung. Bonn 2001

Seibert, Th.:

Existenzphilosophie. Stuttgart, Weimar 1997

Sellin, B.:

ich willkein inmich mehr sein-botschaften aus einem autistischen kerker. Köln 1993

Sellin, B.:

ich deserteur einer artigen autistenrasse. Köln 1995

Singer, P.:

Praktische Ethik. Stuttgart 1984

Singer, P. Kuhse, H.:

Muss dieses Kind am Leben bleiben? Erlangen 1993

Speck, O.:

Hirnforschung und Erziehung. Eine pädagogische Auseinandersetzung mit neurobiologischen Erkenntnissen; München 2008

Speck, O.:

Autonomie und Kommunität. In: Theunissen, G. (Hrsg): Verhaltensauffälligkeiten – Ausdruck von Selbstbestimmung? Bad Heilbrunn. 2001

Spence, S. A. Brooks, D. J. Hirsch, S. R. Liddle, P. F. Meehan, J. Grasby, P. M.:

A PET study of voluntary movement in schizophrenic patients experiencing Passivity phenomena delusions of alien control) *Brain*, 120, 1997, 1997-2011

Thalhammer, M.:

Geistige Behinderung, In: Spech, O./Thalhammer, M.: Die Rehabilitation der Geistigbehinderten, München, Basel, 1974

Thalhammer, M. (Hrsg):

Gefährdungen des behinderten Menschen im Zugriff von Wissenschaft und Praxis. München 1986

Thalhammer, M.:

Fragmente zur Erziehungswirklichkeit schwer körperlicher und geistigbehinderter Kinder. In: Zeitschrift für Heilpädagogik, 31, 1980

Theunissen, G.:

Pädagogik bei geistiger Behinderung und Verhaltensauffälligkeiten. Bad Heilbrunn 2005⁴ neub. und erw.

Theunissen, G. (Hrsg):

Verhaltensauffälligkeiten – Ausdruck von Selbstbestimmung? Bad Heilbrunn 2001

Tschamler, H.:

Wissenschaftstheorie. Eine Einführung für Pädagogen. Bad Heilbrunn 1996³

Watzlawick, P. (Hrsg):

Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben. München 1995⁹

Wilken, E. (Hrsg):

Unterstützte Kommunikation. Stuttgart, Berlin, Köln 2002

Wust, P.:

Ungewissheit und Wagnis. München 1962⁷

Zander, K.H.:

In: Zeitschrift: *Bt Prax* 1, 2002

Zimmermann, F.:

Einführung in die Existenzphilosophie. Darmstadt 1992

Zöllner, D.:

Was ich von der gestützten Kommunikation halte. In: Bundesverband Hilfe für das autistische Kind. 8. Bundestagung Autismus und Familie. Bonn 1995

Lebenslauf

Ulrike Katharina Hess

geb: 20.01.1965

Geburtsort: München

Diplom-Pädagogin

Voglweg 8

D-82319 Starnberg

Tel: 08151/ 44 83 83

ledig

Bisherige Tätigkeiten:

Seit 1995 hauptberuflich	Pädagogin in freiberuflicher Tätigkeit; Schwerpunkt: Beratung und Betreuung für Menschen mit schizophrenen Erscheinungsformen
Seit 2006 nebenberuflich	Verfahrenspflegschaften für Minderjährige nach § 50 FGG
Seit 2002 nebenberuflich	Beauftragung von Stiftungsfachhochschule für Sozialpädagogik; München: Veröffentlichung von Beiträgen für Fachzeitschrift
2001-2002 nebenberuflich	Beauftragung vom Institut für Forschung und Weiterbildung der Stiftungsfachhochschule für freiberufliche Referententätigkeiten
1997-2000 nebenberuflich	Beauftragung vom Amt für Jugend und Sport Starnberg: Erziehungsbeistandschaften

Inauguraldissertation: „Das theoretische Selbstverständnis der Heilpädagogik im Licht existenzphilosophischer Reflexion im Blick auf Gefährdungen des Menschen mit schizophrenem Erleben“

Leitung: Herr Prof. Dr. Konrad Bundschuh

Prüferwunsch: Hauptfach: Herr Prof. Dr. Konrad Bundschuh
Nebenfach/Psychologie: Herr Prof. Dr. Dieter Frey

Schulbildung:

1981-1986 Abschluss des Abiturs
Albert-Einstein Gymnasium Kaarst / NRW

1976-1981 Realschule Dillingen / Saarland

1975-1976 Realschule Niedernhall / Baden – Württemberg

1971-1975 Grundschule Ernsbach / Baden Württemberg

Starnberg, den 10.03.2007