

Aus: Textarchiv H. G. Petzold et al. Jahrgang 1996

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

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Hückeswagen.

*Hilarion G. Petzol* (1996k):  
Der „Andere“ - das Fremde und das Selbst.  
Tentative, grundsätzliche und persönliche  
Überlegungen für die Psychotherapie anlässlich des  
Todes von Emmanuel Lévinas (1906-1995). \*

Erschienen in: *Integrative Therapie* 2-3, 319-349.

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

**Textarchiv H. G. Petzold et al.**

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

---

\* Aus der „Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit“ (EAG), staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung (Leitung: Univ.-Prof. Dr. mult. Hilarion G. Petzold, Prof. Dr. phil. Johanna Sieper, Hückeswagen <mailto:forschung.eag@t-online.de>, oder: [EAG.FPI@t-online.de](mailto:EAG.FPI@t-online.de), Information: <http://www.Integrative-Therapie.de>).

## Diskurs und Ko-respondenz

### Der „Andere“ – der Fremde und das Selbst

Tentative, grundsätzliche und persönliche Überlegungen für die Psychotherapie anlässlich des Todes von *Emmanuel Lévinas* (1906-1995)

*Hilarion G. Petzold, Amsterdam/Düsseldorf\**

„Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen“ (*Lévinas* 1983, 224).

Mit *Emmanuel Lévinas* (12.01.1906 – 25.12.1995) ist ein bedeutender Philosoph dieses Jahrhunderts aus der Welt des intellektuellen Lebens gegangen. Neben *Yeshayahou Leibowitz* (1903 – 1994), diesem in Riga geborenen, großen und eigenwilligen jüdischen Philosophen, dessen politisches Engagement und radikale politische „Philosophie der Verständigung“ unverdientermaßen im deutschsprachigen Bereich wenig Beachtung fand, ist *Lévinas* als einer der wichtigsten modernen jüdischen Denker anzusehen (*Krewani* 1992). Seine geistigen Spuren müssen – und ich sage bewußt „müssen“ – weiterverfolgt werden, aufgenommen werden, in Praxis umgesetzt werden. *Lévinas'* Tod hat mich angeregt, einige Überlegungen niederzuschreiben, die mir in meiner fortlaufenden metahermeneutischen Arbeit des „Nachspürens“, „Nachsinnens“ und „Nachdenkens“ mit dem Instrument der „Triplexreflexion“ (*Petzold* 1994a) und in der Relektüre klarer geworden sind. Ich habe in den vergangenen Jahren bei der Fertigstellung meines großen, dreibändigen Werkes (1991-1993) und bei der Vorbereitung der dritten, revidierten Auflage von Bd. I, 1 und 2 (1988n/1996a) viele Konzepte erneut überdacht und Entwicklungen und Erkenntnisse aus der Säuglingsbehandlung und -forschung einerseits (*Petzold* 1993c, 1994j), der Psychotherapieforschung andererseits (*Märtens, Petzold* 1995a, b) und Erfahrungen aus der Arbeit mit schwerstraumatisierten Menschen (*Josic', Petzold* 1995; *Petzold, Iturra* 1996) zu verarbeiten und zu integrieren versucht. Es gab auch persönliche Herausforderungen, Infragestellungen, Angriffe, schwere

\* Aus der „Europäischen Akademie für Psychosoziale Gesundheit“ in der Trägerschaft des „Fritz Perls Instituts“ und der Abteilung Gesundheitswissenschaften, Faculty of Human Movement Sciences, Freie Universität Amsterdam.

Erkrankung. Das Miterleben posttraumatischer Streßprobleme, persönliche traumatische Streßerfahrungen, Arbeiten zu Fragen der Macht und der Mythen in der Psychotherapie (Petzold, Orth 1996) waren ein Hintergrund, die *Kernfrage* der Psychotherapie – und das ist die nach der Beziehung, erst dann kommt die nach der Wirksamkeit –, mit der ich mich wieder und wieder befaßt hatte (idem 1980g, 1988p, 1991b), erneut zu überdenken. Meine klinische Weiterarbeit – an sehr frühe Studien anschließend (idem 1968a, b) – hatte sich erneut auf das Überforderungs- und Streßkonzept, auf Grenzsituationen gerichtet, kognitiven, sozialökologischen (idem et al. 1994a) und neurowissenschaftlichen Momenten stärker nachgehend (idem 1994c; Petzold, Orth 1996b), um unsere kurzzeittherapeutischen Modelle (Petzold, Heintl 1980) weiter zu elaborieren (idem 1993p) – als prinzipielle Behandlungsmöglichkeit, nicht als opportunistische Anpassung an den Trend zu „kostenoptimalen“ Modellen. Dies ist ein besonderer Grund, die Quellen in der „kritischen Theorie“ (idem 1994c; Petzold, Schuch 1991) und an dieser Stelle die phänomenologisch-hermeneutische Tradition der Integrativen Therapie – ihren Bezug auf Marcel, Ricoeur, Lévinas u.a. (Petzold 1988a, b; Jacquenoud, Rauber 1978) wieder in die Aufmerksamkeit zu heben.

Es findet keineswegs eine „positivistische Wende“ in der Integrativen Therapie statt, denn Pflege empirischer Wissenschaft braucht keineswegs in positivistische Verkürzungen zu führen, auch wenn das derzeitige Klima, in dem die Effizienznachweise der Wirksamkeitsforschung das dominierende Thema sind, unter dem Druck verknappter Ressourcen in die Richtung technokratischer und kostenoptimierender Lösungen „zu Lasten der Betroffenen“ (Petzold, Petzold 1996a) weist und sich in der „psychotherapeutic community“ ein kühler Pragmatismus und eine zunehmende Monetarisierung breitmacht. Gerade in einem solchen Klima, das die Zunahme konservativer Strömungen in der Gesellschaft widerspiegelt, gilt es herauszustellen *und zu leben*, daß Psychotherapie als Wissenschaft nicht nur Heilmethode, sondern eine kritische Kulturwissenschaft und ein Instrument der Kulturarbeit ist (idem 1987d, 1988n, 277).

Akzentverschiebungen, die ich für mich in meiner Praxis der Integrativen Therapie und ihrer theoretischen Weiterentwicklung über die letzten Jahre aufgrund der erwähnten Einflüsse glaubte vornehmen zu müssen, sind vor diesem Hintergrund und in diesem Kontext zu sehen. Klinische Beobachtungen, Forschungsergebnisse aus eigenen und fremden Untersuchungen, persönliche Erfahrungen mit komplexen institutionellen Dynamiken, Erlebnisse mit Menschen, die ich sehr gut, wirklich sehr gut zu kennen glaubte und die ich, wie ich erfahren mußte, doch nicht kannte, oder mit fremden Menschen, zu denen Nähe entstand, Menschen aus anderen Kulturen, weil ihr Schicksal mir naheging, haben mich dazu geführt, dem *Prinzip der*

*Alterität*, der Andersheit, dem *Prinzip der Differenz* des Anderen (idem 1993d, 1994d, 1995f), neben dem *Consorsprinzip* „koexistiver Verbundenheit mit dem Anderen“ (idem 1978c, 1980g) größere Bedeutung zuzumessen. Dies ist keine Revision der Integrativen Therapie, ihrer „Theorie der Intersubjektivität und Relationalität“ (idem 1988p, 1991b), keine Revision auch ihrer Positionen, was den „Gewinn von Hominität“ (idem 1992a, 559 f) anbetrifft – ich bevorzuge diesen Term gegenüber dem der „Individuation“, denn der Mensch als Subjekt gewinnt sein Menschsein (*hominité*) aus dem Miteinander der menschlichen Gesellschaft (*humanité*), aus persönlich und gemeinschaftlich verantworteter und praktisch gelebter Humanität. Es geht mir mit Referenz – im Doppelsinn dieses Wortes – zu *Lévinas* darum, die Fragen der „therapeutischen Beziehung“ als besondere Situation des „Menschlichen in Bezogenheit“ im Bemühen um die Vertiefung und das Nach-vorne-Bringen einer wichtigen Seite der Theorie „Integrativer Therapie“ zu beleuchten. Damit soll eine kritische Infragestellung ihrer Praxis angeregt werden und darüber hinaus eine kritische Infragestellung des psychotherapeutischen **Diskurses** (*Foucault*) insgesamt, der psychotherapeutischen *Metaerzählungen* (*Lyotard*) in ihren verschiedenen Ausfaltungen. Dies ist erforderlich, weil der Integrative Ansatz eingebettet ist in diesen Diskurs und von der humanistisch-psychologischen (über die Gestalttherapie) wie von der tiefenpsychologischen bzw. psychoanalytischen Metaerzählung (über die „aktive Analyse“ *Ferenczis*) als zweien seiner Quellen geprägt ist. Kritische Äußerungen diesen beiden Strömungen gegenüber sind deshalb keineswegs nur als Argumentation „nach außen“, sondern immer auch als kritische Hinterfragungen „nach innen“ zu betrachten.

*Ich möchte betonen:* Es sind *meine* Akzentverschiebungen aufgrund meiner Erfahrungen, Denk- und Nach-denkarbeit, meiner „Identitätsarbeit“ (*Petzold* 1991o) – *Lévinas* war und ist mir dabei ein wichtiger Helfer. *Ich möchte herausstellen:* Es sind sehr grundsätzliche Fragen, die angeschnitten werden, und *Infragestellungen*, welche psychotherapeutische Konzepte zur zwischenmenschlichen Beziehung im allgemeinen und zur therapeutischen Beziehung im besonderen betreffen und die m.E. seit langem überfällig sind. Die Begrenztheit und Einseitigkeit des psychoanalytischen Diskurses zur zwischenmenschlichen Relationalität im allgemeinen und zur therapeutischen Beziehung im besonderen, nämlich unter Ausblendung des reichen Fundus sozialpsychologischer und kommunikationswissenschaftlicher Theorienbildung und Forschung *therapeutische Beziehung* nur unter den Kategorien „Übertragung, Gegenübertragung, Arbeitsbündnis“ zu sehen (so wichtig diese klinische Perspektive auch ist), wird in eklatanter Weise deutlich, wenn man auf die Erträge der „Philosophie des Zwischenmenschlichen“, die Werke der großen Beziehungsphi-

losophen *Lévinas, Marcel* und *Buber* schaut. Sie haben für das Verstehen von Interpersonalität – letztlich auch für das Verstehen und die notwendige kritische Reflexion und gegebenenfalls Neubestimmung des Übertragungs-/Gegenübertragungsmodells – grundsätzliche Bedeutung. Die Borniertheit (oder Ignoranz?) solcher Ausblendungen muß benannt werden! Sonst trifft eine Kritik wie die äußerst herbe von *Leibowitz* (1994, 186) gegenüber der Psychoanalyse – und dabei interessiert nicht, ob die Aussage richtig oder wahr ist, sondern ob sie wahr sein *könnte*. Das bedeutet, sich einer Infragestellung ernsthaft auszusetzen, und bietet die Chance des Fortschritts in Erkenntnis und Handlungsmöglichkeiten: „In der Theorie ist sie [die Psychoanalyse sc.] nicht wissenschaftlich, sondern nur eine Mythologie, in der Praxis ist sie nicht effektiv“, ja, so meinte der Mediziner, Philosoph, engagierte Kulturkritiker und Professor für organische Chemie und Neurophysiologie an der Hebräischen Universität in Jerusalem, „sie beeinträchtigte sicherlich die seelische Wohlbefindlichkeit von unzähligen Menschen, die von der Psychoanalyse abhängig wurden“ (ibid. 187). *Lévinas* – in seinen Publikationen die Psychoanalyse übergehend – äußerte ähnliche Bedenken in seinen Seminaren mit Blick auf die mangelhafte Reflexion der therapeutischen Beziehung und die Negierung des Ethikproblems; letzteres habe fatale Folgen.

Infragestellungen oder Kritik gefallen der psychotherapeutischen „professional community“ in der Regel nicht, wie die Geschichte und Gegenwart der Psychotherapie zeigen – ich bin froh, in Konzepten von *Lévinas* geistigen Rückhalt zu haben. *Ich möchte unterstreichen*: Es sind tentative Überlegungen, Hinweise, die ich hier gebe. Sie wollen niemandem Arbeit abnehmen, die bei diesen Themen von jedem selbst getan werden muß. Ich bin nicht auf die Polemiken zu meinem Text gespannt, sondern auf Positionen von Kolleginnen\* und Kollegen zum Thema „Alterität, Fremdheit, Beziehung“ und therapeutischer Theorie und Praxis. Zu meinen praktischen Umsetzungen in der Linie von *Lévinas* gibt es etliches an alten (idem 1986b, 1985h) und neuen Publikationen (idem 1993p; *Petzold, Orth* 1996b). Ich möchte klarstellen: Ich adaptiere keineswegs alle Positionen von *Lévinas*, sondern nehme Impulse aus seinem Werk in meiner Lesart für meine Fragestellungen in der Integrativen Therapie.

Mit der Philosophie von *Lévinas* seit meinen Pariser Studienjahren (1963-1970) bekannt – ich habe einige seiner Vorträge und Vorlesungen besucht –, bin ich doch im Strom des beziehungsphilosophischen

\* Ich bin sensibilisiert worden auch für die Gewalt der Sprache durch Geschlechterformen. Gerade deshalb – ich schreibe ja als Mann – verwende ich nicht durchgängig Doppelformulierungen, weil ich mir nicht anmaße, alles auch aus weiblicher Perspektive sehen zu können. Ich gebe davon aus, daß meine Leserinnen die erforderlichen Ergänzungen oder Korrekturen vornehmen werden.

Denkens von *Gabriel Marcel*, bei dem ich promovierte, verblieben und in der hermeneutischen Tradition seines Freundes *Paul Ricoeur*, durch den sich mir die Fragen von Verstehen und Erklären erschlossen. Dennoch ist der Einfluß von *Lévinas* auf die Integrative Therapie nicht unwichtig, was nicht nur durch die Zahl der Zitationen deutlich wird (*Petzold* 1993a, 1503), sondern durch die Orte der Verweise: im Kontext der Intersubjektivitätstheorie (idem 1991a, 15, 505), der Identitätsarbeit (ibid. 370), der Ethik der Verantwortung (ibid. 509). Aber es sind noch andere Einflüsse, die mir erst in den letzten Jahren deutlicher geworden sind, welche auf die *Lévinas*-Lektüre meiner Pariser Zeit (1963-1971) zurückgehen: der postmoderne Gedanke der *Pluralität*, den ich an *Foucault*, *Lyotard* u.a. gebunden hatte, mein „Polymorphieprinzip“ (*Petzold* 1978c/1991e, 54), wurde noch von *Lévinas'* (1947b, 170f) Idee eines wesensmäßig *pluralen Seins* geprägt. Im Korrespondenzmodell – insbesondere die dort vertretene Idee „*engagierter Verantwortung für die Integrität des Anderen*“ und das „*Consorsprinzip*“ – sowie im Gedanken der „*Differenz*“ – er nimmt nicht nur auf *Derrida* Bezug – finden sich seine Spuren: „Ich habe mein Gegenüber nicht als Besitz, als ein Objekt, sondern ... ich versuche, mich ihm mit meinem ganzen Sein mitzuteilen“ (*Maurer, Petzold* 1978, 97f).

Auch meine Überlegungen zur „Hermeneutik des nichtsprachlichen Ausdrucks“ (idem 1988a, b), die – anders als bei *Ricoeur* – mit der leiblichen Wahrnehmung ansetzen, haben eine Referenz zu *Lévinas* (1983, 275): „Die Unmittelbarkeit der Sinnlichkeit ist Ereignis der Nähe und nicht des Wissens.“ – „Aber das Sinnliche muß in einer primordialen Hinsicht als Berühren gedeutet werden“ (ibid.). Sein Gedanke, daß das *Antlitz (visage)* des Anderen mich nicht in erster Linie über sein Inneres informiert, sondern daß es ihn als Anderen, der mich berührt, präsentiert, präsent macht, bis hin zur Zumutung und *Heimsuchung*, der ich mich letztlich – will ich Mensch bleiben – nicht entziehen kann, hatte mich seinerzeit stark betroffen. Ich hatte damals die Gesichter der Menschen in Zagreb noch vor Augen – ich war bei der Flutkatastrophe durch die Save-Überschwemmung im Oktober 1964 in Jugendbrigaden als Helfer tätig –, als ich seine Gedanken zur „*Ordnung des Personalen*“, zur „*Abstraktheit des Antlitzes*“ als „*Heimsuchung*“ durch den Anderen als Absoluten las (*Lévinas* 1963/1983, 221f):

„Das Antlitz öffnet uns diese Ordnung und stürzt das Bewußtsein um, das auf diese Abstraktheit antwortet. Seiner Form entkleidet, ist das Antlitz durch und durch Nacktheit. Das Antlitz ist Not. Die Nacktheit des Antlitzes ist Not, und in der Direktheit, die auf mich zielt, ist es schon inständiges Flehen. Aber dieses Flehen fordert. In ihm vereinigt sich die Demut mit der Erhabenheit. Und dadurch kündigt sich die ethische Dimension der Heimsuchung an“ (S. 222).

Im August 1963 hatte ich solche Gesichter als Helfer in Skopje gesehen (Beben vom 26. Juli 1963). In den vergangenen Jahren sah ich diese Gesichter bei Menschen im und aus dem ehemaligen Jugoslawien (*Josić, Petzold* 1995), und wieder erinnerte ich mich an die Texte von *Lévinas*, und es kam in mir die Frage auf, was ich wohl an ihm beiseite gestellt hatte.

Vielleicht war es damals der Einfluß von *Marcel*, dessen Denken ich bewunderte. *Lévinas* kritisierte später *Marcel*s Vorstellung vom „absoluten Du“ und setzte ihm die „Illeität“ entgegen, ein Begriff, der „die ganze Enormität, die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen, der sich der Ontologie entzieht“ (*Lévinas* 1963, 199/1983, 230; vgl. *Casper* 1984) aufzeigen will. Ich hatte *Lévinas* – damals war ich Anfang zwanzig – in seiner Tiefe nicht *verstanden*, obwohl ich in jener Zeit Schlimmes gesehen und auch begriffen hatte: „Das Eigene wird am Fremden“ (*Petzold* 1995f). Aber Schlimmes und Fremdes muß man *erfassen* können! Zumindest muß man seine Unermesslichkeit erahnen, die Unendlichkeit des Anderen (*Lévinas* 1987), bevor man zu *verstehen* beginnen kann – im Bewußtsein der Grenzen des Verstehens. Es gibt Dinge, „über denen kann man den Verstand verlieren“, oder die man nur in der Liebe tragen kann (*ibid.*).

Gesichter muß man erfassen lernen. Ich sehe heute in Gesichtern unendlich viel mehr als damals – auch sehr viel mehr Böses –, und das nicht nur in Kriegsgesichtern, sondern in den Alltagsgesichtern von Kolleginnen, Mitarbeitern, von Patienten, Menschen auf der Straße, den Gesichtern von so vielen „wohlmeinenden“ Leuten – selbstgerecht, moralinsauer, bösartig, glatt, herzlos. Die Herzlosigkeit ist die am schwersten wiegende Massenerkrankung unserer Zeit. Das Böse konnte ich damals und auch später nicht gut sehen, wollte es nicht heranlassen; denn auch das schafft *Nähe*, die Nähe zu eigenen Schatten, und die muß man erst einmal zulassen. Eine mühsame Sache! Sicher waren mir engagiertem Pazifisten auch die Thesen von *Lévinas* über den Krieg, der aus der naturgegebenen Machtentfaltung des Seienden erwachse, eine Barriere. Die Totalitätsqualität des *Kommerziums*, in dem der Einzelne in die Verfremdung des „Marktes“ eingebunden ist, wie es *Lévinas* darstellte, lag mir da schon näher in der kritischen Linksorientierung, die mein Elternhaus und natürlich auch das studentische Milieu der 68er Jahre in Paris mir vermittelt hatten. Bei *Marcel* wie bei *Lévinas* hatte ich stets mit dem konservativen Moment – etwa im Unterschied zu *Merleau-Ponty*, *Foucault* oder *Deleuze* – Mühe. Man darf sich davon aber nicht abschrecken lassen, denn die Essenz dieser Philosophie hat revolutionäre Qualitäten.

Das Gesicht des Krieges, Kriegsgesichter waren mir stets vertraut. In einem Haushalt von aktiven Friedensarbeitern aufgewachsen – meine Eltern hatten im Dritten Reich ihr Leben riskiert, Verhöre,

Folter, Haft ertragen und nach dem Krieg bis in ihre letzten Lebensjahre mit Vereinsgründungen, Flugblättern, Teilnahme an Demonstrationen Friedensarbeit betrieben –, habe ich viele Menschen in meiner Jugend kennengelernt, die vom „Krieg gezeichnet“ waren. In meinen ersten Lebensjahren, im mit Verwandten aus dem Osten überfüllten Haus, waren viele Kriegsgesichter – meine älteren Cousins und Cousinen hatten Grauenhaftes erlebt –, und das wirkte unter uns Kindern. Ich habe über Gesichter, die „vor mir auftauchten“, oft nachgedacht, auch darüber, was in meinem eigenen Gesicht und den Gesichtern der Menschen um mich herum gestanden haben mag bei den Bombenangriffen im Luftschutzkeller, wo nur ein Haus, das Haus, in dem wir wohnten, stehengeblieben war. Ich habe mich in meiner Psychoanalyse, in therapeutischer Selbsterfahrung mit Körpertherapie und Psychodrama, mit Primärtherapie und vor allen Dingen in der eigenen „Erinnerungsarbeit“ und den Gesprächen mit meinen Eltern um Rekonstruktion, um das Verstehen *der* prägnanten Einflüsse bemüht und bin zu dem Ergebnis gekommen, das mir auch die Longitudinalforschung bestätigte (Rutter 1988; Petzold et al. 1993): Es waren viele Einflüsse – schädigende und schützende –, und es waren viele Gesichter – gute und böse (idem 1985t; Petzold-Heinz, Petzold 1985). Ich muß Leibowitz (1994, 263) zustimmen: Es ist ungeheuer schwer, „ein Selbstbildnis seiner Jugend zu zeichnen. ... Ein Mensch kann nicht selbst die Faktoren und die Menschen rekonstruieren, die ihn geprägt haben. ... Ich denke überhaupt, ein Mensch kann keine Selbstanalyse durchführen. Es ist schon schwierig, einen anderen Menschen zu analysieren, aber eine Selbstanalyse – sicher ist das kaum möglich.“ *Nach-spüren* – man muß beim Leibe, beim „Leib als Geschichte“ (Marcel) ansetzen – *Nach-sinnen* und *Nach-denken* ist essentiell, um aus Fragmenten der Vergangenheit Klarheit zu gewinnen. Aus Atmosphären, Bildern und Szenen, die zurückliegen und die – schon von späteren Gegenwarten und der Aktualität durchfiltert – ins Gedächtnis kommen, so sie ins Gedächtnis kommen und nicht verloren, verdrängt, dissoziiert wurden (Loftus 1993; Bremner, Marmar 1996), sind ko-respondierend mit Anderen *Konzepte* und Entscheidungen für die Gegenwart und Zukunft zu erarbeiten, die die Verantwortung und die Chancen für das Leben nicht Determinierungen vergangenen Schicksals überlassen *wollen*, weil selbst wenn man glaubt, „die ganze Welt sei determiniert ... immer noch die Tatsache bestehen bleibt, daß der Mensch das Faktum seines Wollens erlebt“ (Leibowitz 1994, 206). „Das Problem liegt darin, was Menschen *wollen*“ (ibid. 224). Ich muß mich entscheiden, ein anderes Leben zu *wollen*, und diese Entscheidung mir und meinen Mitmenschen gegenüber verantworten. Hier ist weder von der unsäglichen Verkürzung der *responsibility* zur *response-ability* durch Perls (1969, 52) die Rede, noch von sozial sinnvoller oder selbstauferlegter moralischer Ver-

pflichtung (Jonas 1985), sondern von einer *existentiellen Entscheidung dem Leben gegenüber*. Da ich immer nur Anderer für Andere bin, trage ich Verantwortung dem Anderen gegenüber, durch den ich Selbst sein kann. „Es ist diese Verantwortung für das Geschöpf, die sich zum ‚Sich‘ macht. ... ‚Sich‘ sein heißt eben verantwortlich zu sein, bevor man etwas begangen hat“ (Lévinas 1983, 326). „Von daher bedeutet Ich-Sein, sich der Verantwortung nicht entziehen können“ (ibid. 224).

Die Themen *Willen, Wollen und Verantwortung* sind – von wenigen randständigen Ausnahmen (Rank, Assagioli) abgesehen – in der gesamten Psychotherapie so eklatant vernachlässigt worden, daß ich geneigt bin, hier die *Vermeidung eines strukturellen Problems* zu sehen. Wollen Therapeuten Patienten in der Abhängigkeit halten? Das Ernstnehmen, Stärken und Aufbauen eines Willens kann Patienten nicht in der Abhängigkeit belassen. Es muß zu Infragestellungen des Therapeuten, der Therapie, der Therapieideologien führen, existentielle Infragestellungen vom Anderen zum Anderen – ein potentiell sehr fruchtbarer Prozeß, auf den die Psychotherapie weder theoretisch noch methodisch vorbereitet ist, allenfalls sind es einige Kolleginnen und Kollegen aus ihrer Lebenserfahrung und ihrer „clinical wisdom“ (Petzold 1991a, 395). Ich bereite derzeit eines meiner schulenübergreifenden Buchprojekte zum Thema „Wollen und Wille in der Psychotherapie“ (idem 1997) vor, um diesen Bereich zu explorieren. Die strukturellen Dependenzverhältnisse und Muster in der Psychotherapie und ihre Funktionen müssen klarer und das Problem der *Bemächtigung eines Anderen durch Psychotherapie* und in ihr muß konfrontiert werden.

Die tagtäglichen Ereignisse der „Unterwerfung des Anderen“ haben in mir immer wieder die Frage aufgeworfen: *Wie kann man Frieden trotz der Omnipräsenz des Krieges denken*, des Krieges zwischen den Völkern, „the war between the rich and poor, the war between the man and the woman“? Auch Leonard Cohen zeigt in seinem hier zitierten Lied die Allgegenwart des Krieges auf (Petzold 1986a). Lévinas öffnet für diese Frage Horizonte und zwingt die Frage nach der *Bemächtigung des Anderen durch Andere*, durch ein anderes Ich zu stellen. Diese Zentralfrage jeder Psychotherapie ist in den Überlegungen der Psychotherapietheoretiker keiner Schule bislang befriedigend gelöst, und an ihr scheitern therapeutische Beziehungen tagtäglich (auch wenn sie „funktionieren“ oder gerade dann). Die Frage wird ja keineswegs durch das Prinzip der „Abstinenz“, etwa im psychoanalytischen Sinne (vgl. Cremerius 1984), gelöst. Es gibt wenige Strategien, die machtvoller sind, ohnmächtiger machen und deshalb bemächtiger sind als die Abstinenz, die absolute Situationskontrolle gewährleistet und für den Patienten den „locus of control“ external fixiert (Flammer 1990). „Learned helplessness by psychotherapy“ ist die Folge. Auch das „Ich bin Ich und Du bist Du“ aus dem

„Gestaltgebet“ von *Fritz Perls* (1969) bietet keine Klarheit, weil es eine höchst bedenkliche „Ethik der Beliebigkeit“ impliziert – nicht zu reden von absurden Gedanken einer „organismischen Ethik“ (*Höchstetter* 1988) – und die Begriffe „Kontakt“ und „Grenze“ im gestalttherapeutischen Diskurs theoretisch nicht ausgearbeitet sind und biologische bzw. physiologische Verkürzungen enthalten oder unzulässige Analogisierungen (*Stammmer* 1996). Auch der Encounter-Begriff von *Rogers* (1970) bleibt unbestimmt, unscharf, der Dialog zwischen *Buber* und *Rogers* (*Friedman* 1992) ist hierfür ein Beispiel. Konzepte wie *difference*, *altérité*, die in jedem Nachdenken über Du und Ich, Selbst und Andere wesentlich sind, implizieren ein Verständnis von Grenze.

»Das Wahrnehmen und Anerkennen der Andersheit des Anderen, das Wahrnehmen und Anerkennen der Differenzen konstituiert den Ort der Grenze, wo Begegnung möglich wird als das Aufeinandertreffen von Anderen, die zueinander wollen, Proximität herstellen, ohne die Grenze im letzten jemals aufheben zu können. Das Du bietet eine letzte Grenze, deren Widerständigkeit und Wiederhall – Resistenz und Responsivität zugleich – ein Ich erst ermöglicht. Das Du liegt dem Ich voraus – auf immer! Mit *Lévinas* ist *Buber* invers zu lesen: Du und Ich« (*Petzold* 1971b).

Nach jedem Verschmelzungserlebnis, nach größter Proximität (*Libertson* 1982) ist man wieder bei sich. Seinen Tod stirbt jeder allein (*Sternberger* 1981). „Niemand kann mich ersetzen in meinem Tod“ (*Lévinas* 1983, 192). Das Ich ruft in der Sehnsucht, im Bedürfnis nach Proximität und ist damit in der Disponiertheit eines beständigen Zugriffs auf den Anderen. Es ist in einer kontinuierlichen Not nach dem Anderen, weil es darauf hofft, sich in ihm und durch ihn selbst zu finden. Das Bedürfnis verlangt nach Bemächtigung, Einverleibung und muß sich genau darin verfehlen. Der Andere bleibt im letzten unerreichbar, genauso wie die eigene Tiefe unauslotbar bleibt. Darin liegt die Möglichkeit, mit dem „Urgrund der Freiheit“ (*Berdjajew*) verbunden zu sein.“

„Erfüllung liegt in der Bescheidung – sowohl des Bemächtigungswunsches gegenüber dem Anderen als auch des Hungers nach sich selbst“. Das Glück liegt in der Annäherung und Nähe. Deshalb ist Proximität ohne Beschränkung und Selbstbeschränkung nicht möglich“ (*Petzold* 1971b)\*.

---

\* Der Hunger, die „Gier nach sich selbst“ nimmt bei 1000stündigen Lehranalysen und über Jahrzehnte gehenden Selbsterfahrungsreisen auf der „Suche nach dem wahren Selbst“ (what ever that may be) durch die Methoden des humanistischen und transpersonalen Therapiemarktes höchst bedenkliche Formen an, zumal, wenn man sieht, daß wirkliche Veränderungen – die doch so sehr gesucht und immer wieder behauptet wurden –, nicht erfolgen. Ich habe zu viele Leute dieser Art kennengelernt – ich rede hier nicht von „Exkursionen professioneller Neugier“! Dieser z.T. maligne „Hunger nach sich selbst“ ist eine schlimme Art, sich zu verfehlen – durch Therapie!

Lévinas zwingt dazu, die Frage nach dem Bezug zum Anderen neu zu überdenken: „Wie kann der Selbe, der sich als Egoismus ereignet, zu dem Anderen in Beziehung treten, ohne ihm sogleich seines Andersseins [*altérité*] zu berauben?“ (idem 1961, 8). Diese Frage kann nicht leicht beantwortet werden oder mit „guten Absichten“ oder den wohlmeinenden Humanismen der „humanistischen Psychologie“ (Völker 1980; Quittmann 1985; Portele 1989), die in der Szene gängig sind (Krapf 1995; Signer-Brandau 1995). Die Humanismuskritik von Foucault (vgl. Dreyfus, Rabinow 1994), von Leibowitz (1994, 209ff.) u.a. wurde dabei übergangen! Diese Frage muß auf allen Ebenen der Theorie und vor allem der Praxis angegangen werden (Deutungspraxis, Schweigepflicht, Regression, Bindung, Grenze, Macht usw.), und dazu muß man sich der Frage eines „grundsätzlichen Egoismus des Menschen“ stellen. Für Helfer eine schwierige Frage, die durch alleinigen Rekurs auf die Narzißmustheorie (Schmidt-Lellek 1995) in der Gefahr steht, eher verdeckt als erhellt zu werden, weil damit – soziologische, soziobiologische, politökonomische Dimensionen ausblendend – der Egoismus zu einem Problem der Psychopathologie gemacht wird. Lévinas reflektiert ihn als „Qualität der Existenz“ (Halder 1984), und er beantwortet die aufgeworfene Frage nach der Möglichkeit nicht-bemächtigender Relationalität klar: Im *Diskurs*, wenn ich das Wort an den Anderen richte, ohne ihn zu vereinnahmen, ohne mich selbst zu entgrenzen, ohne Egozentrismus zu verleugnen, in einem Abstand, der Nähe schafft und Getrenntheit erhält, wird *Alterität* erhalten. In einem solchen Diskurs – ich nenne ihn „Ko-respondenz“ (Petzold 1978c) – erhält sich das Ich aufrecht und neigt sich zugleich vor dem Anderen – *Apologie*, so der Term von Lévinas –, was die wechselseitige Bestätigung der *Integrität* (idem 1991e) bedeutet.

Man muß sich von der Lévinas-Lektüre betreffen lassen. Das macht sie nicht einfach. Sie stellt die Machtfrage nicht auf der Ebene des Tuns oder Bewertens oder der Selbstreferenz – wo sie Psychotherapeuten in der Regel ansiedeln (Schmidt-Lellek, Heimannsberg 1995; Portele 1989) –, sondern wiederum auf der Ebene der Existenz. Er ist hier affirmativer als Leibowitz (1994, 225), für den „Macht und Herrschaft ... absolut Wichtiges [sind]. Menschen sind bereit zu töten und zu sterben für die Macht. Das gehört ... zu den Dingen, die man nicht erklären kann.“

Der Tod von Lévinas ist ein guter Anlaß – so würde er es sehen (Lévinas 1961, 258, vgl. 1983, 217) – [*über*] ihn nachzudenken, aus dem Abstand, der Nähe schafft. Aus dem „Intervall“, das in der Diskontinuität der Zeit schöpferisch ist, wird eine „Generativität“ gespeist, in der der verstorbene Denker mit der *Spur*, die er hinterlassen hat, und die Nachdenker, die in seiner *Spur* gehen, zusammen Neuheit stiften. Eine solche Ko-kreativität (Petzold 1970c; Iljine et al. 1990) hat die Psychotherapie, die zu einer „*Metatherapie*“ als *Humantherapie* – den

Fundus aller Schulen einbeziehend – werden muß, dringend nötig. Das verhindert Epigonentum, welches in den gründerzentrierten Therapieschulen Fortschritt blockiert hat und noch verhindert und über der Pflege der Hagiographie nicht mehr in der Lage ist, kritische Grundsatzfragen zu stellen oder sich kritische Fragen stellen zu lassen. „Der ewige Krieg um Freud“ ist keineswegs nur im Gange, weil Freud zu gefährlichen Wahrheiten vorgestoßen ist, die ängstlich Verdecktes enthüllen, wie Bernd Nitzschke (1996) in seiner Verteidigungsschrift meint, ein Nietzsche-Zitat auf Freud ummünzend, das Schopenhauer galt (wobei er zwei große Entdecker „psychoanalytischer“ Wahrheiten nennt, ohne das zu benennen), sondern weil auch viele dieser „Wahrheiten“ inzwischen banal, also keineswegs mehr gefährlich sind. Viele sind auch schlichtweg falsch und machen Korrekturen erforderlich, nicht zuletzt in der Frage der therapeutischen Beziehung. Freud – auch darin liegt seine Größe – hat sich oft genug selbstkritisch korrigiert, deshalb hat neben Kritisierbarem (wie sollte es bei einem solchen monumentalen Oeuvre anders sein) auch vieles von seinen Erkenntnissen Bestand. Wie Lévinas, Leibowitz u.a. hat er um das Destruktive im Menschen gewußt. Der „Todestrieb“ ist als klinisches Konzept wohl wenig überzeugend, als anthropologisches aber sicher ein wichtiger Anstoß für vertiefende Reflexionen. Man muß sich dem Problem der ganz „gewöhnlichen Schlechtigkeit des Menschen“, wie Hannah Ahrend es nannte, stellen, genauso wie dem Problem der individuellen und kollektiven Aggressivität – nicht zuletzt in ihren Formen der Gleichgültigkeit und der Herzlosigkeit, die sich nicht berühren läßt, eine kollektive Krankheit, die jeden Tag vor Millionen von Fernsehern bei den Abendnachrichten über Kriegs-, Katastrophen- und Elendsgebiete manifest wird: Millionen sehen und wissen von unsäglichem Elend. Sie hätten genug zu geben, und sie geben nichts oder Brosamen. Die Mächtigen hätten genug Macht zum Einschreiten, aber sie betreiben Kosmetik. Auch die Psychotherapeuten sehen das alles, aber sie arbeiten nicht in den Notstandsgebieten vor unserer Tür (man muß ja nicht weit gehen), sondern behandeln – gut remuneriert – Wohlstandsneurosen. Wo wurden, seit dem beispiellosen Einsatz von Wilhelm Reich (Sharaf 1994), von Psychotherapeuten Hilfs- und Beratungsdienste für Elende und Notleidende eingerichtet? Reich (1947) hatte Tausende von Stunden unbezahlter Arbeit und sein privates Geld in den Arbeiterkliniken eingesetzt. – Er wurde diskriminiert, verleugnet oder idealisiert (letzteres ist für kritische Menschen nichts Wünschenswertes). Sein klinisches Werk mag umstritten bleiben. Sein Engagement für den Anderen sollte erinnert und die Erinnerung sollte wachgehalten werden.

Ich kenne viele engagierte Psychotherapeuten und Psychotherapeutinnen und weiß von den Lasten, die sie tragen. Ich finde es aber zunehmend beunruhigend, daß mit der Differenzierung des klini-

schen Diskurses, seiner sinnvollen und notwendigen Fundamentierung durch Wissenschaft und Forschung, die ich befürworte, die *Frage nach dem Anderen* aus dem Blick gerät und die Fragen nach Grundqualitäten des Menschlichen – Würde, Leiden, Trost, Reue, die Liebe zum Nächsten, Demut, Treue, Opfer, Sinn – aus dem therapeutischen Diskurs zu fallen drohen (transpersonale Bewegungen, von den wenigen ernstzunehmenden Ansätzen bis zu den nostalgischen, krausen und manchmal gefährlich bemächtigenden Richtungen, rechne ich aus guten Gründen nicht zu diesem Diskurs; überdies hielt *Lévinas* sein philosophisches und sein theologisches Werk aus prinzipiellen Erwägungen immer klar voneinander getrennt, bis in die Publikationen). Es muß etwas mit der therapeutischen „professional community“ selbst zu tun haben, daß sie die „Krankheit der Herzlosigkeit“ und die der Gleichgültigkeit nicht in ihren Diagnoseschlüsseln hat, trotz des „*Jargons der Betroffenheit*“, mit dem man sich in einer gewissen Szene produziert und der zuweilen naiv und oft im tiefsten verlogen ist. *Man kann verblendet sein, Fehler machen, fehlen gar, wer wäre davon frei?* Aber es muß die Bereitschaft da sein zur Infragestellung – in aller Grundsätzlichkeit –, zur Reue auch (ein Begriff, der im Vokabular der Psychotherapie fehlt). *Metanoia* ist eine Chance, einen neuen Weg zu neuem Engagement zu finden. Die Pseudobetroffenheit, die Pseudoernsthaftigkeit und das Als-ob-Engagement sind besonders subtile, verdeckte Formen der „Krankheit der Herzlosigkeit“. Oft sind sie Ausdruck alter Pathologie, oft auch Zeichen der „Erosion persönlicher Tragfähigkeit“ und des Engagements für den Anderen: Krankheitsformen der Behandler, die manchmal – bei *malignem Burnout* (*Petzold, Petzold 1996b*) – auch in manifeste und subtile Formen der Ausübung von Gewalt in der Psychotherapie umschlagen (*Sonntag et al. 1996*) – die subtilen Formen sind besonders problematisch, weil sie so schwer greifbar sind.

Schaut man mit der Unbestechlichkeit des Blickes von *Marcel, Lévinas* oder *Leibowitz*, bleiben nur die Konsequenzen: Rigorosität und Nachsicht und eine sehr realistische Sicht des Menschen in seiner Wirklichkeit und seinen Möglichkeiten, eine aufmerksame Skepsis. „Ich habe nicht allzuviel Vertrauen – weder in die Intelligenz der Menge noch in das Gute im Menschen ...“, sagt *Leibowitz* (1994, 220) und lebte ein für Menschen engagiertes Leben. Und das ist die weitere Konsequenz: Man muß mit seinem eigenen Engagement eintreten für Menschen, das kostet Lebenskraft und Zeit, das erfordert materielle Verzichte (Zeit ist ja Geld), das geht sicher über den Brotberuf Psychotherapie (*ibid.* 180) hinaus. Was ist an ihm härter, besonderer als am Beruf der Krankenschwester, die mit Not, Leiden, Schmerzen, Tod täglich zu tun hat und patientenzentrierte Pflege ernst nimmt? Muß man ihn zum „unmöglichen Beruf“ (*Freud*) stilisieren? Man sollte ihn engagiert und in Bescheidenheit tun!

*Engagement* für Menschen im Beruf ist immer der Einsatz, der über den Brotberuf und das Geld, das man dafür erhält, hinausgeht, und immer auch Einsatz über den Bereich des Betroffenen hinaus für ein Übergeordnetes (Jonas 1985). Man wird dadurch kein besserer Mensch oder gar ein guter, aber man hat sich entschieden, etwas zu tun, und tut es für den Anderen und für sich selbst, weil man etwas erkannt hat und *weil man es will!* Das zeigt die Ethik in der „Sozialphilosophie“ von Lévinas mit aller Konsequenz (Burggraeve 1981; Raalfen 1969). Er zeigte es auch in seinem praktischen Handeln. Die Realität des Bösen, des Negativen im Menschen und von Menschen erfährt überall dort eine Grenze, wo man sich entscheidet, sich ihr entgegenzustellen, und das auch tut, ganz gleich, ob man Erfolg hat oder nicht. *Ethik erweist sich als Praxis von Ethik*. Sie ist nicht „naturwüchsig“, kein evolutionäres Programm, das mit 32 Monaten *post partum* angeschaltet wird. *Ethik ist für diese Gesellschaft und für jeden einzelnen Menschen eine schwere Aufgabe. Sie muß hart erarbeitet werden.* Sozialisation und Erziehung liefern Materialien. „Gewissensarbeit“ (Petzold 1992a, 512f) muß jeder selbst leisten. Der Andere kann dabei helfend zur Seite stehen.

Leibowitz zählt Lévinas, anders als Buber, dessen Denken er eher als „gefällig“ ansieht – „a ladies philosopher“ (Leibowitz 1994, 60), dessen „Philosophie man unmöglich ernst nehmen“ könne, „wenn man in philosophischen Kategorien denkt“ (ibid.) –, zu den großen eigenständigen Denkern dieses Jahrhundert, der – wie kein anderer vor ihm – sein Philosophieren vom Anderen her aufgebaut hat (Strasser 1978a, 1983; Laruelle 1980). Hierin ist er grundsätzlicher als Buber (Strasser 1978b) und radikaler als Marcel, der vom Subjekt her zum Anderen hin philosophierte (also nicht vom Anderen zum Subjekt) und den Begegnungsgedanken zentral stellte. Lévinas (1947b, 1963, 1972) sieht den Anderen von der Differenz her: der, die, das „Andere“ ist die radikale Differenz. Er setzt damit – ähnlich wie Franz Rosenzweig, der ihn beeinflusste – einen Diskurs, der von dem zum Gesellschaftlich-Normativen hingewendeten Denken der Philosophie in „griechischer Tradition“ – ausgehend von der Ethik des Aristoteles oder der Politeia Platonis – sehr verschieden ist und der sich auch gegen die griechische Logik und die Totalität der Vernunftsgeschichte sperrt, welche unser abendländisches wissenschaftliches Denken bis heute prägt. Lévinas philosophiert aus einer phänomenologischen Haltung und, was Leibowitz (1994, 68) betont, seiner jüdischen Existenz heraus (McColleston 1968), aus der Tiefe der talmudischen Tradition, der Ungeheuerlichkeit des jüdischen Schicksals durch die Jahrhunderte und aus der daraus entspringenden Erkenntnis einer letztendlichen Unverfügbarkeit des Anderen – sei es Mensch, Welt, Gott –, die sich im Sinai-Ereignis der Moses-Geschichte zeigt: Offenbarung, die zugleich verhüllt, Mitteilung, die den Anderen als Sprechenden erfahr-

bar macht, die das „Verstehen des Anderen eine Hermeneutik und eine Exegese“ werden läßt (Lévinas, Die Spur des Anderen, Alber, Freiburg 1983, alle folgenden Zitate aus den Seiten 209-235) und ihn dabei in seiner ultimativen Unerfaßbarkeit beläßt. Ein solches Denken „zwischen Philosophie und Prophetik“ (de Boer 1976) hat für die ethische Fundierung und für die Praxis von Psychotherapie, der es um eine „Tiefendimension“ geht (Strasser 1983, 263), grundsätzliche Bedeutung (Halling 1975). Es widersetzt sich dem Anspruch nach restloser Offenbarung (des Patienten oder irgend eines Anderen), ein Anspruch, wie er in der (subtil bemächtigenden, weil nicht mutuellen) psychoanalytischen Grundregel *Freuds* zum Ausdruck kommt. *Lévinas'* Denken stellt sich jeder Form invasiver, bestimmender und vereinnahmender psychotherapeutischer Zugriffe auf die Existenz des Anderen, auf die andere Geschichte entgegen. Das, was mitgeteilt wird, zählt. Das, was hervorgeholt wird, gerät in die Nähe des Übergriffes. Zwar ist „der Andere ... gegenwärtig in einem kulturellen Ganzen“, doch kommt er „uns nicht nur aus dem Kontext entgegen, sondern unmittelbar, er bedeutet durch sich selbst“, ist „horizonthaft“, wird zu einem „Eintreten“ in uns, ja, zuweilen eine „Heimsuchung“. Das verlangt eine Haltung, die „durch und durch Verantwortlichkeit“ ist.

Das radikale Gegenüber des Anderen als *Antlitz* – ein zentrales Konzept von *Lévinas* (Peperzak 1975; Bouckaert 1976) –, das *Antlitz*, welches in seiner absoluten Einmaligkeit „spricht“, in Not, Nacktheit, Persönlichkeit spricht, ist eine „Aufforderung zur Antwort“. Schweigende oder wortkarge *Abstinenz*, wie sie manche Psychotherapeuten praktizieren, ist weder *ethisch noch notwendig*. Des Anderen „Gegenwart“ ist eine Aufforderung zur Antwort und eine Infragestellung. „Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen.“ Welch ein Grund – profundissime – für psychotherapeutische Haltung, therapeutisches Handeln! Welche Möglichkeit, *Gegenübertragung* metatheoretisch zu fundieren! Mancher Schaden in der Psychotherapie könnte verhindert werden, wenn die *strukturelle Intrusion*, die das psychotherapeutische Setting von *Freud* bis *Perls* kennzeichnet, unter den Prämissen des Denkens von *Lévinas* reflektiert würde. Das *Eintreten* eines *Antlitzes* – man denke an die frühen Blickdialoge, die Begegnung „Blick in Blick getaucht“ in der Liebe, an das Tauschen letzter Blicke, bevor das Auge bricht –, das *Eintreten* eines *Antlitzes* also vermag „die Ich-Bezogenheit des Ich umzustürzen“, weil es „im Ausgang von einer absolut fremden Sphäre“ geschieht, „was übrigens der eigentliche Name der tiefen Fremdheit ist“, die es wertzuschätzen gilt, die der ultimative Wert ist, weil sie uns *sein* läßt.

Auch *Adorno* affirmiert die letztendliche Fremdheit des Anderen, selbst des nächsten Menschen. Deshalb ist Verbundenheit und Begeg-

nung nicht zu lösen vom Denken der *Freiheit des Anderen* und der Wechselseitigkeit des Bezugs und nicht abzulösen von einem rigorosen Respekt vor der Andersheit, *weil das andere Antlitz mir ein eigenes Antlitz gibt*. „So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung“ (*ordre* ist hier in der Dreifachbedeutung von Ordnung, Anweisung, die Verantwortung fordert, und Struktur zu verstehen), imperative Weisung, kategorischer als die *Kants*, die „dem Ich seinen Imperialismus und Egoismus austreibt ... Sie bestätigt es in seiner Selbstheit, in seiner Funktion als Träger des Universums“. Der Andere gibt mir in seinem Anderssein eine Eigenartigkeit und eine ultimative Eigenwertigkeit.

Wie ich nicht für den Anderen antworten kann, kann „niemand an meiner Stelle antworten“. Es ist aber sehr grundsätzlich die Frage zu stellen, wie Antworten zustande kommen, inwieweit das Eindringen in der Analyse und durch die Analyse in die Seele des Anderen oder die „Deutung“ (von *dût, digitus*, der hindeutende – oft verletzende – Zeigefinger) nicht *Intrusion* ist. Wird es nicht ständige Grenzüberschreitung, wenn nicht wirkliche Offenheit und Bereitschaft da ist, den Anderen hereinzulassen? Dabei muß der Andere darum wissen und sich dessen bewußt sein, daß das Einlassen keineswegs bedeutet, daß er alle Zimmer betreten dürfe, ja, könne.

*Emmanuel Lévinas* hat seine Philosophie aus seiner Lebensgeschichte, die zugleich Zeitgeschichte ist, entwickelt. In Kaunas, dem jüdischen Zentrum Litauens 1906 geboren, also unmittelbar nach den Unruhen von 1905, zog seine Familie 1914 in die Ukraine, ein geschichtsträchtiges Jahr. Die Situation der jüdischen Gemeinden war dort nicht leichter. Die russische Revolution, die er als Zwölfjähriger in all ihrer Grausamkeit miterlebte, hat in ihm tiefe Spuren hinterlassen. Als Franzose 1939 in den Krieg gezogen, erlebte er Niederlage, Gefangenschaft, totalen Krieg, Holocaust, dem seine ganze Familie in Litauen zum Opfer fällt. *Lévinas* hat den Krieg, hat uneingeschränkte (zaristische und faschistische) Staatsgewalt erlebt, und das hat sein Denken, sein Philosophieren zutiefst geprägt (*Strasser* 1978a, 1983). Die russische Kultur, insbesondere die großen, sozial engagierten, humanistisch orientierten Autoren, z.B. *Dostojewsky* oder *Gogol*, sind eine Inspiration für das Werk von *Lévinas* – gerade *Dostojewsky* zeigt immer wieder die letztendliche Unverfügbarkeit des Anderen –, auch in seinem eigenen Lebensschicksal. In Frankreich, in der Emigration, kommt *Lévinas* mit *Bergson* in Kontakt. In Deutschland beschäftigt er sich mit *Husserl* und *Heidegger* (*Strasser* 1978a) – beide beeinflussten ihn nachhaltig und führen ihn zu einer Sicht des „Judentums in der Geschichte“, die in aller *Differenz* oder eben durch diese *Differenz* das Modell eines „transhistorischen Individualismus“ konstituiert. Es ist das *Jenseits*, aus dem das *Antlitz* kommt, eine Andersheit, die uns „aus der Fassung bringt“, die wir nie ganz ergreifen, begreifen, erinnern.

„Sartre sagt treffend, der Andere sei ein bloßes Loch in der Welt“, so *Lévinas*. Wir finden ihn, den Anderen, in seinen Spuren, seine Zugänglichkeit und letztendliche Unzugänglichkeit.

*Illeität* (*Casper* 1984, von lat. *ille* = jener) wurde von *Lévinas* (1983, 230ff, 252ff) als Begriff eingeführt, um eine Dimension zu kennzeichnen, die die ganze *Jenseitigkeit* all *jener* Anderen, die „ganze Unendlichkeit des absolut Anderen“ umfaßt, wie sie im Antlitz, das *da* ist, erfahrbar wird. „Die höchste Anwesenheit des Antlitzes ist untrennbar von jener höchsten und unumkehrbaren Abwesenheit“, die den Anderen in der Zeit, als Sprechenden, Ausgesprochenen, als Geschichte, Einzelnen und Kollektiven kennzeichnet. Deshalb können wir einen Anderen niemals *haben*, sondern wir können seinen Spuren folgen, zu ihm hin, ihm nahe kommen, ganz nah, ohne ihn letztendlich jemals zu erreichen. Ist diese Bewegung eine wechselseitige, gehen wir in der gleichen *Spur*, folgend oder nebeneinander. Wie in guten Partnerschaften, Therapien, Liebesbeziehungen, kann ein „Sagen“ (*dire*) geschehen, in dem bestätigt wird, daß das Antlitz des Anderen da und zugleich letztlich unverfügbar ist – das aber begründet *Freiheit*. Für *Lévinas* ist in aller Konkretheit, mit der er bei Menschen war, in der Welt stand, in der praktizierten Phänomenologie und in der Unergründlichkeit talmudischer Weisheit (*Quaknin* 1990), ein Quellgrund entstanden, welcher in seiner Verschiedenheit, in seinem Spannungsreichtum – *Lévinas* hält die Quellen auch geschieden (1983, 331) – der Ort ist, von dem her er seine Idee des „Anderen“ formen kann (*de Jong* 1975; *Forthomme* 1979). Der Andere ist da, gegeben. Er ist Grundbedingung des Eigenen. Von ganz anderem Hintergrund her hat *Mead* (1934) diesen Gedanken entwickelt. *Mead* affirmierte, daß das Kind erst „ein Anderer“ gewesen sein müsse, um ein „Selbst“ zu werden. Die Mutter, der Vater, ein anderer Mensch also wird konstitutiv für die eigene Identität. *Lévinas* ermöglicht, die entwicklungslogische Argumentationsfigur ontologisch zu unterfangen und zu differenzieren: Weil immer Andere *zuvor* da sind, vor der Erkenntnis des Eigenen, vor der Ausbildung eines Eigenen – weil immer „das eigene am Fremden wird“ (*Petzold* 1995f), wird dieses zu einer Herausforderung für das Subjekt. Um mich zu finden, muß ich den anderen suchen, muß ich mich selbst beschränken. Ich muß ihn erkennen, ohne mich seiner zu bemächtigen. Das Ich in seinem Bedürfnis, ja, in seiner Intentionalität, wird begrenzt durch den Anderen und durch die *Widerständigkeit des anderen Antlitzes*, das solches Bedürfnis in Frage stellt, und zwar derart, daß das Ich sich beschränken muß, soll es letztlich seine Selbstheit bewahren. Die Wehrlosigkeit, Schutzlosigkeit des *Antlitzes* (die auch die meine, die eines jeden Menschen ist, denn Menschen sind zerbrechlich), schafft einen *ethischen Widerstand*, der sich gegen die geheime egoistische Tendenz des Ich richtet, den Anderen zu entmachten, ihm seine grundsätzliche „Exteriorität“ (*Lévinas* 1983,

61f, 198f; Treziak 1975) zu nehmen, und der zugleich dem Ich die Chance gibt, sich zu begrenzen, zu verzichten, zu einem wirklichen *Verstehen* der ultimativen Schutzlosigkeit des Antlitzes zu finden.

„Gewiß, der Andere bietet sich all meinen Vermögen dar, unterliegt allen meinen Listen, allen meinen Verbrechen; oder widersteht mir mit seiner ganzen Kraft und allen unvorhersehbaren Ressourcen seiner eigenen Freiheit. Ich messe mich mit ihm. Aber er kann sich mir auch jenseits allen Maßes entgegenstellen – und dann zeigt er mir sein Antlitz – mit dem vollkommen ungedeckten und der vollkommenen Blöße seiner schutzlosen Augen, mit der Gradheit, der unbedingten Offenheit seines Blickes. ... Das wahre Außen ist in diesem Blick, der mir alle Eroberung untersagt. Nicht, daß die Eroberung meine zu schwachen Kräfte überstiege; nein, *ich kann nicht mehr können*. Die Struktur meiner Freiheit [...] kehrt sich vollkommen um. Hier entsteht nicht eine Beziehung zu einem sehr großen Widerstand, sondern eine Relation zum absolut Anderen, zum Widerstand dessen, was nicht widersteht, zum *ethischen Widerstand* [meine Hervorhebung]. Der ethische Widerstand ist es, der die Dimensionen des Unendlichen selbst öffnet, den Bereich dessen, was dem unwiderstehlichen Imperialismus des Selben und des Ich Einhalt tut“ (ibid. 198f).

Wer hier überschreitet – mit intrusivem Wort, Denken, Berühren – verletzt Integrität (Petzold 1991e, 27ff, 509f), die des Anderen und seine eigene.

Schaut in die Gesichter der Leidenden, der Gefolterten, der Mißhandelten! Wer sie nicht spürt, nicht berührbar von ihnen ist, nicht einschreitet – praktisch, nicht nur mit *lip service* im „Jargon der Betroffenheit“ –, steht in der Gefahr, seine *Hominität* zu verlieren! Ich möchte es unterstreichen: Das, was ich in der Psychotherapieszene als den – recht verbreiteten – „Jargon der Betroffenheit“ bezeichne (er ist immer mit saturiertem Nicht-Handeln oder *Handeln ohne Opfer* verbunden und hat mit „existentieller Betroffenheit“ nichts zu tun), ist ein Phänomen, das unbedingt der kritischen Untersuchung und Bearbeitung bedarf. Wo Dramatisierung an Stelle der Besonnenheit steht, wo Echauffierung an Stelle der Nüchternheit, Betroffenheit an Stelle des Handelns – auch wenn es Opfer kostet –, ist das „rechte“ Maß verlorengegangen und etwas in sehr fundamentaler Weise falsch. Es verhindert, daß man sich dem *Antlitz* des Anderen wirklich aussetzt, sich berühren, heimsuchen läßt, bereit ist, auch seine Häßlichkeit zu tragen und mit der Darbietung des eigenen Gesichts sich einzusetzen für die Möglichkeit eines Guten.

*Lévinas* kann anstoßen, solche Gesichter aufzusuchen, ihre *Spur* aufzunehmen, in der Arbeit in Notgebieten, wie in der Arbeit als Therapeut, in der Begleitung Schwerstkranker und Sterbender. Diese Arbeit ist „Arbeit von Angesicht zu Angesicht“: Die Reflexionen von

*Lévinas* haben meine Erkenntnisse aus der Babybehandlung und Säuglingsforschung (Petzold 1994j) bekräftigt, daß Blickdialoge die Grundform menschlichen Miteinanders sind, oder mein Erleben mit Flüchtlingen und Folteropfern (idem 1986a; Josić, Petzold 1995; idem, Iturra 1996), daß man im Mitleiden, das sich der Erfahrung des Anderen aussetzt, der Fragilität des menschlichen Wesens und seiner eigenen Zerbrechlichkeit gewärtig wird – eine starke Motivation, Hilfe und Schutz zu geben und in die Arbeit für und mit Menschen zu investieren. Die tiefgründigen Reflexionen von *Lévinas* versicherten mich auch in meinen Erfahrungen aus der Sterbebegleitung (idem 1984c), daß der Austausch letzter Blicke Zugang zum Wesen menschlicher Existenz eröffnet. Sie bestätigen auch meine über Jahre (nicht ohne Verletzen und Verletzt-Werden) gewachsenen und – so hoffe ich – noch wachsenden Erfahrungen in der Liebe: Wenn die Blicke ineinandertauchen, ich den Anderen in seiner Offenheit und damit Schutzlosigkeit sehe und mich schutzlos mache, mich sehen lasse, erfahre ich mich in der Tiefe und profunden Nähe zum Anderen. Das gilt für die sexuelle Liebe, für die Freundschaftslove, für die Liebe zu Kindern. Im Zulassen und Verstehen solcher Schutzlosigkeit entsteht Nähe (*proximité*), weil ich den Anderen eintreten lasse, und es ist Unendlichkeit (*infini*) da, weil diese Erfahrung des Anderen, mit dem Anderen und damit mit mir selbst, mit meinem Selbst, unermesslich sind: „homo absconditus“ – der Andere und das Selbst sind unauslotbar.

Ich entdecke trotz all der Jahre helfender und psychotherapeutischer Arbeit immer wieder, wie wenig ich letztendlich über dieses alles weiß – und ich habe mich vielen Erfahrungen ausgesetzt und war sehr um *Erfassen* und *Verstehen* bemüht. Der Gedanke der „leiblichen Begegnung“ aus *Koexistenz* bei Marcel (1985), der Grundlage meiner *Leibtherapie* und ihr Konzept der *Zwischenleiblichkeit* ist, wurde durch Erfahrungen der Praxis von „leiblicher Begegnung“ aus der *Andersheit*, der Fremdheit (im Sinne von *Lévinas*) sehr grundsätzlich ergänzt. Die bedingungslose Qualität solcher Therapie – die sich ereignet – habe ich wenige Male versucht zu vermitteln (Petzold 1980a, 1985h, 1986b). Sie sperrt sich gegen Worte. Im Antlitz voller Tränen, Schmerz, Lachen, Lust verstehe ich den anderen – nicht weil ich ihn begreife (wie könnte dies je gänzlich geschehen?), sondern weil er ist. Im Antlitz, von dem ich mich berühren lasse, weil ich mich berührbar mache, kommt mir der Andere als ein Seiendes nahe, das sich *kath' auto* offenbart und mein Sein bekräftigt durch die Fremdheit, das absolute Getrennte (*Lévinas* 1961, 8), das in äußerster Nähe und Innigkeit noch fern bleiben darf. Das Geheimnis der Nähe, jeder heilsamen, tröstenden, beglückenden Nähe, erfordert, daß ich mein Antlitz zeige und mich hiermit dem Anderen öffne. Damit bestätige ich sein und mein Menschsein: Wir sind Fleischgenossen (*syssarkoi*) –,

und es entsteht die Chance einer *nicht vereinnahmenden Intersubjektivität*. Das gilt selbst für die größte Innigkeit des Zusammenfließens zwischen Liebenden .

Mit *Lévinas* kann man sehr grundsätzliche Fragen stellen, indem man sich ihnen aussetzt. Es sind letztlich immer Fragen des Anderen, Anderer. Er zeigt: Nur wenn ich mich nicht abschließe, Leiden an mich heranlasse, „von Angesicht zu Angesicht“ (der gleichnamige *Bergmann*-Film macht dies übrigens beeindruckend deutlich), nehme ich Ungerechtigkeit wahr, werde ich betroffen, kann ich engagiert und damit heilsam werden. Eines der großen Probleme, die es noch in einer „Vergangenheitsbewältigung“ anzufassen gilt – zumal von Psychotherapeuten, weil sie dieses vielleicht analysieren könnten – ist die Frage, wie es geschieht, daß Menschen sich durch extreme Not und Elend nicht (nicht mehr) affizieren lassen. Was die Mechanismen der Brutalisierung sind, die dazu führen, daß einen ein „flehendes Antlitz *kalt läßt*“? Aus den Praktiken des rechten (und z.T. auch linken) Faschismus kennen wir die Strategien der „Dehumanisierung“ des Anderen (hier des Juden): ihm das *Antlitz* wegnehmen! Das „jüdische Gesicht“ sei ein minderwertiges und letztlich dann kein menschliches Gesicht mehr. Die methodisch durchgeführte Stigmatisierung, z.B. durch verrohete Sprache – *Victor Klemperer* (1975) hat dies gezeigt – führt in Verrohung (*Petzold* 1996j), und man muß *diesen* Phänomenen gegenüber äußerst wachsam sein – was keineswegs in ausreichender Weise geschieht, schaut man auf die Schriften der rechten Szene – und nicht erst tätig werden, wenn der Tatbestand der Volksverhetzung vorliegt oder die Fäuste fliegen. Das Wissen um die Gewalt von Sprache, über die Prinzipien von Stigmatisierung, schützt vor Fehlern nicht. Wer spricht nicht von „Narzißten“, von „Borderlinern“, „Indexpatienten“, vom „schwierigen Fall“, „Fallbericht“, von „Objektbeziehung“, der „psychotoxischen Mutter“, sexistischer Ge-

---

\* Vereinigung, die nicht in die Andersheit zurückfließt, tantrisch verschmelzende *Paarsynthese* anstrebt und *Paardifferenz* verliert, steht in der Gefahr der *Vereinnahmung als Gewalt*, die wechselseitig wird, auch wenn sie zunächst die Schwächeren trifft (man denke an die Situation der Frauen in den fernöstlichen Kulturen bis heute, wo in der Bevölkerungsstatistik Indiens und Chinas fast zwanzig Prozent der Frauen, die vorhanden sein, leben müßten, fehlen! Genozid! Abtreibung weiblicher Föten, Aussetzen weiblicher Säuglinge, Vernachlässigung kleiner Mädchen bis zum Tode, Mitgiftmord – welche Weltanschauungen und religiöse Traditionen haben das bewirkt? Die Wirkungsgeschichte zählt, nicht die hehren Postulate. Schaut sie daraufhin an! Die Benachteiligung von Frauen, Kindern, Alten in unserer Kultur männlicher, vereinnahmender *Vaterliebe* – was hat der religiöse Diskurs des jüdischen und christlichen *Vatergottes* und christlichen *Gottessohnes* hier angerichtet, ein Diskurs, der den Frauen das Thorastudium, das Zentrum der geistigen Erkenntnis im Judentum, verwehrt und in Teilen des Christentums den Zugang zum geistigen Amt! Das damit verbundene Implikat der Minderwertigkeit weiblicher Arbeit und geistiger Leistungs- und Erkenntnisfähigkeit wirkt als kryptoreligiöse Fortschreibung im säkularen Raum bis heute.

brauch von *labels* wie „Hysterika“ sollten in unserer „professional community“ sprachkritisch hinterfragt und abgeschafft, d.h. durch adäquate Termini und Sprachformen ersetzt werden. Begriffe für Patienten wie „Therapeutenkiller“, „Rentenneurose“, „Vermeider“, „Verdränger“ und Schlimmeres („Gesindel“, Freud; „Saboteure“, Perls) dürfen nicht „unterlaufen“. Sie bedürfen der Revision. Wer hätte sich nicht einmal „im Ton vergriffen“, verletzt? Das schafft Schmerz oder Leid, und das sollte dem, der seinen „faux pas“ bemerkt oder rückgemeldet bekommt, „leid tun“. Das zeigt sich im Gesicht, wird mitgeteilt.

Um dieses alles, besonders um die subtilen Formen von Stigmatisierung, Definitionsmacht, sprachlicher Gewalt, Marginalisierung und die damit verbundenen Gefahren der *Verletzung von Integrität* und der *Identitätszerstörung* sollte man wissen – kognitiv und emotional. Vieles davon ist Grundwissen der Sozialpsychologie. Es ist genauso wenig Gegenstand schulischer Curricula wie die Grundprinzipien einer engagierten Ethik. Ist es in ausreichendem Maße Gegenstand in Ausbildungscurricula von Psychotherapeuten? Greifen Therapeuten von sich aus zu Marcel „Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund“ (1967), „Die Spur des Anderen“ von Lévinas?

Die ethische Feinfühligkeit des Menschen wurzelt in leibhaftiger Mitbetroffenheit. Marcel wie Lévinas unterstreichen das. Die Verwundung des Anderen muß ich als Verwundetwerden „am eigenen Leib“ zulassen. Ich kann es eigentlich nicht anders – ohne Verhärtung, Abschottung, Panzerung –, *weil der lebendige Leib affizierbar ist*, von seiner Natur her. Ich muß diese meine Verletzlichkeit und die der anderen, die ich als Therapeut an mich heranlasse, *von Berufs wegen* (im Doppelsinn des Wortes Beruf/Berufung) nicht nur in guter Professionalität, sondern auch „in der Geduld des Lebens“ ertragen, tragen. In der Gemeinsamkeit wird dies heilsam oder leichter. Intersubjektive Leibtherapie, Psychotherapie, d.h. Therapie mit Menschen, nein, *zwischen Menschen*, vor dem Hintergrund des Diskurses von Marcel und Lévinas, steht quer zum Diskurs der Abgrenzung, der verweigernden Abstinenz, der Analyse *hinter* der Couch, dem Diskurs der klassischen Psychoanalyse Freuds, in der der Analytiker mit seinem *Antlitz* unerreichbar bleibt, hinter dem Patienten sitzend und sich dabei nochmals verschließend, wenn er Freuds Rat folgt, „undurchsichtig wie ein Spiegel“ zu sein. Wie anders war da die „praktizierte Mutualität“ von Ferenczi! *Intersubjektive Therapie* steht aber auch quer zum Habitus der abgrenzenden Konfrontation, wie sie Perls, Simkin und andere Gestalttherapeuten entwickelt haben, in ritualisierten sprachlichen Kommunikationen (*rules and games*, vgl. Perls 1980), die dem Anderen einen Stil des Sprechens aufzwingen (Perls [1969, 202f] brach die Sitzung ab, wenn diese Regeln, z.B. nur in der Gegenwart zu sprechen, nicht eingehalten wurden). Der Strategien der „Verweigerung des

Antlitzes“ sind viele. Jeder wird sich und seine Praxis daraufhin zu befragen haben. Es wäre falsch, diese ganze Problematik auf stilistische und konzeptuelle Eigenheiten bestimmter psychotherapeutischer Schulen zu reduzieren. Die Probleme liegen grundsätzlicher. Bei jedem!

Das tiefe anthropologische Mißverständnis der *Freudschen* Psychoanalyse – *Lévinas*, *Marcel*, *Leibowitz* u.a. weisen, jeder auf seine Weise und mit seinem Denken, mit dem Finger darauf – liegt in der Verkennung des *Wesens* der menschlichen Natur als Anderer und Selbst, und dieser Aufweis wiegt schwerer als die durchaus wichtigen sozialpsychologischen und vor allem entwicklungspsychologischen Kritiken der „Einpersonenpsychologie“ *Freuds*. Sie setzen zu flach an. Und weil die Kritiken nicht fundamental genug ansetzten, verfangen auch die Bemühungen der „Zweipersonenpsychologie“ oder „Dreipersonenpsychologie“ nicht. *Balint* und *Winnicott* blieben in ihren Konzeptualisierungen stecken. *Roy Schafers* (1976) fundamentale Sprach- und Begriffskritik blieb ohne Resonanz. Die Objektbeziehungstheoretiker bezeichnen immer noch zwischenmenschliche, intersubjektive Beziehungen als *Objektbeziehungen* – und Sprache schafft Fakten! Auch die Rezeption der Säuglingsforschung über *Stern* (1985) – selbst bei *Dornes* (1994) als einem sehr offenen Rezipierenden wird dies deutlich – bringt keine wirkliche Veränderung der verdinglichenden Seiten des *Freudschen* Paradigmas mit seinen physikalistischen Hintergründen (*Russelman* 1983), wie es in aller Härte – und man muß immer Extremes betrachten, um zum Kern eines **Diskurses** im Sinne von *Foucault* (vgl. *Dauk* 1989) zu gelangen – in *Freuds* Ratschlägen für die psychoanalytische Behandlung zum Ausdruck kommt:

„Ich kann den Kollegen nicht dringend genug empfehlen, sich während der psychoanalytischen Behandlung den Chirurgen zum Vorbild zu nehmen, der alle seine Affekte und selbst sein menschliches Mitleid beiseite drängt und seinen geistigen Kräften ein einziges Ziel setzt: die Operation so kunstgerecht als möglich zu vollziehen ... Die Rechtfertigung dieser vom Analytiker zu fordernden Gefühlskälte liegt darin, daß sie für beide Teile die vorteilhaftesten Bedingungen schafft, für den Arzt die wünschenswerte Schonung seines Affektlebens, für den Kranken das größte Ausmaß von Hilfeleistung, das uns heute möglich ist.“ (*Freud* 1912, GW 8, 380f).

Dies ist – und das kann nicht deutlich genug unterstrichen werden – nicht der ganze *Freud*. Man würde diesem engagierten Menschen, legte man ihn nur auf diese Linien in seinem Werk fest, nicht gerecht, aber gerade deshalb muß man sie aufzeigen, *il faut bien le dire!* Um *Freuds* willen und um der starken Wirkungsgeschichte gerade der „Ratschläge“ für die Behandlungspraxis – „*Être juste avec Freud*“ (*Derrida* 1992) ist keine leichte Sache.

Die Gegenposition zu einer solchen, in den „Ratschlägen“ dringend anempfohlenen Haltung findet sich in der Psychoanalyse des späten *Ferenczi* (1988) mit seinem Konzept der *Mutualität*, das dem Denken von *Lévinas* nahekommt und dem wir uns in der „Integrativen Therapie“ verpflichtet fühlen. Diese Position hatte und hat keine Chance in der Psychoanalyse, wie die Wirkungsgeschichte des von *Freud*, *Jones*, *Grunberger* u.a. bis in die jüngste Zeit zu Unrecht stigmatisierten *Ferenczi* zeigt, ohne eine Fundamentalkritik ihrer Axiome und anthropologischen Annahmen, ohne Analyse ihrer kryptoreligiösen **Diskurse** und ohne Wiederaneignung ihrer bedeutenden Quellen in der jüdischen Tradition (nebst einer Analyse der Vermeidung dieser Quellen, vgl. *Blumenberg* 1996). Schritte zu diesen Quellen hin werden jüngst wieder gemacht (*Yerushalmi* 1992; *Blumenberg* 1996).

Therapie als *Leibtherapie* verstanden – etwas anderes kann sie, rigoros gedacht, auch nicht sein –, Therapie als *Zwischenleiblichkeit* (*Marcel* 1985; *Petzold* 1988n) praktiziert – wie wäre sie anders auch zu praktizieren, Du und Ich leibhaftig im Gespräch von Angesicht zu Angesicht –, führt zu Qualitäten und Strukturen, die das Denken von *Lévinas* umkreist und aufgezeigt hat:

„So bedeutet die Anwesenheit des Antlitzes eine nicht abzulehnende Anordnung, ein Gebot, das die Verfügungsgewalt des Bewußtseins einschränkt. Das Bewußtsein wird durch das Antlitz in Frage gestellt. Diese Infragestellung läuft nicht auf das Bewußtsein dieser Infragestellung hinaus. Das absolut Andere spiegelt sich nicht im Bewußtsein. Es widersteht dem Bewußtsein so sehr, daß nicht einmal sein Widerstand sich in Bewußtseinsinhalte verwandelt. Die Heimsuchung besteht darin, sogar die Ichbezogenheit des Ich umzustürzen, das Antlitz entwapfnet die Intentionalität, die es anzielt. Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins und nicht um ein Bewußtsein der Infragestellung. Das Ich verliert die unumschränkte Koinzidenz mit sich, seine Identifikation, durch die das Bewußtsein siegreich auf sich zurückkommt, um in sich selbst zu ruhen. Angesichts der Forderung des Anderen wird das Bewußtsein aus dieser Ruhe herausgetrieben und ist nicht das schon siegreiche Bewußtsein dieser Vertreibung. Alle Selbstgefälligkeit würde die Direktheit der ethischen Bewegung vernichten. Aber die Infragestellung dieser wilden und naturwüchsigen Freiheit, die ihrer Zuflucht in sich sicher ist, reduziert sich nicht auf diese negative Bewegung. Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen. Die Epiphanie des absolut Anderen ist Antlitz, in dem der Andere mich anruft und mir durch seine Nacktheit, durch seine Not, eine Anordnung zu verstehen gibt. Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zur Antwort“ (*Lévinas* 1963/1983, 224).

In der Antwort aber finde ich mich und wird der Andere in mir lebendig, komme ich ins Leben. Strasser (1983, 251) stellt dies heraus: „Der Andere lebt nicht in mir, wenn ... ich der Getarnte bleibe, der sieht, ohne gesehen zu werden, wenn ich der im innersten unbeteiligte Zuschauer bin [vgl. den oben zitierten Freud-Text, s.c.], während ich das Verhalten von alter egos observiere. Wenn ich dagegen dem Anderen etwas zu verstehen gebe [von mir zu verstehen gebe, s.c.], dann trete ich aus meinem Versteck hervor, dann wende ich mich dem Anderen zu.“ Ich zeige mein Antlitz.

Sartre (1943), der bei Lévinas an der Sorbonne Husserls Philosophie kennenlernte, hat den „bemächtigenden Blick“ (*regard*) zu einem Kernpunkt seines Philosophierens gemacht – einen Gedanken, der gleichfalls für die Psychotherapie nicht fruchtbar gemacht wurde, denn der *hinter* der Couch sitzende Analytiker, *vor* dessen bemächtigendem Blick der Analysand liegt – dem *regard* ausgesetzt –, ist dem Blick des Patienten entzogen. So kann keine machtfreie Situation *wahrhaftiger Wechselseitigkeit* entstehen, keine Intersubjektivität, kein „Dialog der Blicke“, der von Säuglingszeiten an Identität stiftet und Sozialisation ermöglicht, keine *Mutualität* als „wechselseitige Empathie“, die Ferenczi ein so großes Anliegen war, und keine wirkliche Infragestellung. Das Milieu des „ethischen Widerstandes“ wird beeinträchtigt, vielleicht verhindert. Aber gerade die Analyse Sartres zeigt uns auch, daß es keineswegs nur um den Blick als solchen geht, sondern auch um die Intention des Schauens. Das skrutinöse Observieren des anderen Leibes im „*body reading*“, wie es uns Lowen (1975) demonstriert, um dann mit massiven Körperinterventionen „Blockierungen“ zu durchbrechen, „*breaking through the character armour*“, sind oft genug Verletzungen leiblicher Integrität, *Intervention* im bellikösen Sinne (militärische Intervention) und kein „Dazwischentreten“ und Zur-Hilfe-Kommen (*intervenire*), das helfend zugreift und stützend berührt. Das wache Beobachten der Nonverbalität des „Organismus“, wie sie uns Perls mit höchster Kunstfertigkeit in seinen Therapiesitzungen zeigte, negiert den Unterschied von *Körper* und *Leib* und verkennt, daß „der Leib nicht nur das Bild oder die Gestalt [ist]; er ist vor allem das *An-sich-* und *In-sich-Selbst* und die Kontraktion der Selbstheit“ und kein „biologischer Begriff“ (Lévinas 1983, 311). Perls' Observationshaltung, verbunden mit seinem ungeheuerlichen Rat, nicht auf den „bullshit“ zu hören, den die Patienten von sich geben: „A good therapist doesn't listen to the content of the bullshit the patient produces but to the sound ... Verbal communication is usually a lie“ (Perls 1969b, 53), diese Haltung ist keineswegs besser als die Blickverweigerung „hinter der Couch“.

Auch hier gilt: Das ist nicht der ganze Perls – Blick, Berührung und Ansprache (*dire* im Sinne von Lévinas) müssen eine spezifische Qualität haben, die der Nähe (*proximité*), des Willens, „nahe zu sein“.

Damit wird der Blick nicht Bemächtigung, und es erfolgt ein „Ausgang von der *Berührung*, die wir nicht als Betasten, sondern als Liebkosung gedeutet haben, sowie ... Ausgang von der *Sprache*, die wir nicht als Informationsfluß, sondern als Berührung verstanden haben ...“ (Lévinas 1983, 296). „*Liebkosung ist die Einheit der Annäherung [approche] der Nähe [proximité]. In ihr ist die Nähe auch immer Abwesenheit*“ (ibid. 283). Hier liegen die Grundlagen für eine therapiegerechte Ethik leibtherapeutischer Berührung und für eine menschengerechte Fundierung des zwieschlächtigen *Abstinenzkonzeptes* (es will vor Verletzung durch Intrusion bewahren und riskiert Verletzung durch unbillige Verweigerung und Zurückweisung; ein „operationaler Gebrauch“ [Cremerius 1984] bleibt als fundierendes Modell unzureichend). Man soll sich niemandes bemächtigen, auch und gerade nicht durch Verweigerung und Entzug. Die Schäden der Deprivation können enorm sein.

Der Gott des Talmuds ist keiner, der sich der Bemächtigung durch Benennung oder durch bildliche Darstellung (1. und 2. Gebot) aussetzt (Bernhard 1956). Er offenbart sich, aber er läßt sich nichts entreißen. Lévinas philosophierte vor dem Hintergrund des talmudischen Judentums, in dem er groß wurde. Er verstand es als ein *radikales Anderssein*, das sich jedem totalitären Zugriff widersetzt und deshalb der Assimilation in den verschiedenen Ländern und Kulturen, die die jüdische „Wanderung durch die Geschichte“ durchmessen hatte, widerstehen konnte. Eine solche *Eigenheit* kann bedrohlich werden und wird bedrohlich, wenn man – wie viele Individuen und Kollektive – die eigene Identität nur über Abgrenzung, minengesicherte Demarkationslinien gewinnen kann, die eigene Identitätssicherung nur über belliköse Invasionen, Eroberung und Bemächtigung gewährleisten kann und nicht über *Kontakt, Begegnung, Beziehung* und *Bindung*, die die Verpflichtung zur Treue einschließt und die Wertschätzung des anderen (Petzold 1991b), was auch immer Widerspiegelung zur eigenen Wertschätzung hin werden kann. Lévinas hat dies nachdrücklich vertreten. Das darf aber nicht harmonistisch mißverstanden werden. Auch die wertschätzende Konfrontation und das Ringen miteinander um Klarheit gehören hierzu.

Die Individualisierungen von Lévinas stellen sich keineswegs gegen eine kollektive Perspektive. Sie ermöglichen sie vielmehr. Die Herbheit, mit der Leibowitz wie Lévinas philosophieren, macht uns Zugänge schwierig. Buber ist da ein-gängiger, wie u.a. seine fragmentarische Rezeption durch die humanistisch-psychologische Szene zeigt, die ihn harmonistisch verbraucht, ohne sein fruchtbares Gesamtwerk (Waldenfels 1971) kritisch zu nutzen und seine sozialphilosophischen und anarchistischen Schriften ausreichend zur Kenntnis zu nehmen (das gilt sowohl für die klientenzentrierte als auch in Sonderheit für die gestalttherapeutische Buber-Rezeption). Lévinas ist mit

seiner radikalen Affirmation des Anderen in seiner Sozialphilosophie und Ethik eine Konfrontation, und vielleicht wird deshalb die Auseinandersetzung mit seinem Werk in Psychotherapeutenkreisen vermieden. Affirmiert *Buber*, daß das Du wichtig ist, fordert *Marcel* den grundsätzlichen Respekt vor dem Anderen als Grundlage der Möglichkeit intersubjektiver Begegnung, so stellt *Lévinas* mit der Betonung der Radikalität der Andersheit das Intersubjektivitätsprinzip an der Stelle in Frage, wo es in der Gefahr steht, in eine *harmonisierende Bemächtigung* zu verfallen. *Adorno* (1951) hat sich heftig gegen den bemächtigenden „Zwang zur Identität“ – besonders einer „konsistenten“ – gewehrt, der Subjektivität zerstöre. Mit *Lévinas* ist es möglich, einen „Zwang zur Intersubjektivität“ abzugrenzen und sie genau dadurch in ihrer grundsätzlichen Qualität zu ermöglichen. Seine Position einer grundsätzlichen *Pluralität*, die in einer unendlichen Generativität gründet und sie begründet (*Lévinas* 1961), führt für den Einzelnen wie für die Gesellschaft zu einer „*infinition*“, zu unendlicher, immer neuer Entfaltung im „Sagen“ (*dire*) mit den Anderen und zum Anderen hin, Entfaltung aus leiblicher Existenz zu leiblicher Existenz hin, aus einer „Nähe des Nächsten“, die zugleich eine „Abwesenheit“ ist und „Fremdheit“ bleiben darf. Therapeuten müssen darum ringen, das *Antlitz* des Anderen zu sehen, und ihr *Antlitz* in der *Zuwendung* sehen zu lassen, um zu einem Milieu von „Nähe und Verschiedenheit“ beizutragen, in dem Heilung als „Ganzheit in Differenz“ (*Petzold* 1970c) möglich wird.

„*Den Anderen in dem Selben*“, dieses anthropologische Postulat von *Lévinas* – und ein solches ist es und weist dabei „Ethik als erste Philosophie“, als Essenz aller Philosophie aus (*Strasser* 1983) – stellt den Menschen vor die schwerste Aufgabe des Menschseins. Deshalb werden psychotherapeutische Beziehungspragmatiken, die sich diesen ethischen und anthropologischen Grundsatzfragen nicht stellen – auch wenn sie vordergründig gute Effizienz haben, die man nicht geringerschätzen darf –, zu kurz greifen. Die meisten Schulen im psychotherapeutischen Feld, betrachtet man sie unter Perspektiven der Philosophie von *Lévinas*, reproduzieren basale Probleme des Gewinns von *Hominität*, d.h. der Selbstfindung des Menschen, ja, tragen teilweise zu ihrer Verhinderung bei, z.B. durch verhaltenstherapeutische Versachlichung und Instrumentalisierung, durch klassisch-psychoanalytische Objektivierung von „Objekt-Beziehungen“, Deutungsmacht und behandlungstechnische Abgrenzung, durch humanistisch-psychologische Affiliation mit ihren z.T. vereinnahmenden Begegnungs- oder flachen Autonomie-Ideologien, wie wir sie bei *Perls*, *Rogers* u.a. finden. Das alles sind die Wege nicht mehr, jedenfalls nicht mehr in ihrer jetzigen Form. Diese Aussagen bitte ich nicht als Abwertungen zu betrachten – *Rogers*, *Freud* und *Perls* haben wesentliche Arbeit geleistet, genauso wie die von ihnen begründeten Schu-

len –, sondern als eine zuweilen akzentuierte Herausforderung, Grundannahmen in Frage zu stellen oder zumindest zu hinterfragen. Vielleicht führt das zu erneuter Bestätigung, zu Teilkorrekturen oder zu fundamentalen Neukonzeptualisierungen. Für die „Integrative Therapie“ hat uns *Lévinas* viel zu sagen. Wir stehen hier wieder einmal vor der Aufgabe, unsere Konzepte und vor allen Dingen unsere Praxis unter der Perspektive der „Philosophie des Anderen“ zu reflektieren.

Die Philosophie von *Lévinas* ist eine Herausforderung an Menschen, weil sie zentrale Themen der *Hominität* (Petzold 1992a, 559f), der Herausforderung des Mensch-werdens zur Sprache bringt. Die Ausblendung von Philosophen wie *Marcel*, *Leibowitz*, *Lévinas* in den Diskursen der Psychotherapie – in der „Psychoanalyse“ als „jüdischer Wissenschaft“ (Leibowitz 1994, 186f; Blumenberg 1996) sogar des populären *Buber* –, Philosophen, die sich mit dem Kernbereich der Psychotherapie, der zwischenmenschlichen Beziehung befassen, diese Ausblendung ist als solche schon ein Skandalon, zumindest ist sie sehr befremdlich. Schaut man auf die Grundsätzlichkeit der aufgeworfenen Fragestellungen, z.B. zu den Themen Verantwortung, Beziehung, Intentionalität, Ethik, die auch eine grundsätzliche Infragestellung wichtiger psychotherapeutischer, in Sonderheit psychoanalytischer (aber auch klientenzentrierter und gestattherapeutischer) Positionen bedeutet, wird diese Ausblendung auch in ihrer Qualität als Vermeidung (*avoidance*) und Abwehr deutlich.

„Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen“ (*Lévinas* 1963/1983, 222). Diese Aussage läßt sich auch auf Kollektive, z.B. auf psychotherapeutische Schulen, wenden. Hermetik führt nicht weiter – der apologetische Beitrag von *Nitzschke* (1996) zur Psychoanalyse als „geschmähter Wissenschaft“ (in dem nicht einmal versucht wurde, zu verstehen, was an der gegenwärtigen Welle der *Freud*-Kritik Substanz hat) zeigt das wieder einmal. Wenn man nicht hört (hören will), was die Anderen meinen, so verfehlt man den Anderen und sich selbst. Für Psychotherapie ist dies fatal. Deshalb wäre es wünschenswert, ja, von grundlegender Wichtigkeit, daß Psychotherapeuten und Psychotherapieschulen sich dem Denken von *Emmanuel Lévinas* aussetzen, in seiner „Spur“ nach-denken – um ihrer Patienten und um ihrer selbst willen.

### Zusammenfassung

Vor dem Hintergrund der radikalen Philosophie des „Anderen“ und der Ethik des Zwischenmenschlichen von *E. Lévinas* wird die These aufgestellt: Keine der großen Psychotherapieschulen hat das Problem der zwischenmenschlichen Beziehung als therapeutischer Beziehung auch nur annähernd gelöst. Das Übertragungs-/Gegenübertragungsmodell der Psychoanalyse und mehr noch das Kontaktmodell der Ge-

stalttherapie sind mit Blick auf Lévinas „simplizistische“ Konzepte. Der Tod dieses bedeutendsten Beziehungsphilosophen wird zum Anlaß genommen, Grundgedanken von Lévinas aufzuzeigen, Überlegungen für den therapeutischen Kontext anzustellen und neben das für die Integrative Therapie so wesentliche Moment der grundsätzlichen Verbundenheit mit dem Anderen (*G. Marceles Koexistenzprinzip*) das Faktum seiner letzten, uneinholbaren Andersheit (*Alteritätsprinzip*) und Fremdheit zu stellen (*Differenzprinzip*), das fundamental anerkannt und respektiert werden muß, um „wechselseitige Integrität“ zu sichern.

**Summary: The “Other” – the stranger and the self. Considerations concerning psychotherapy on the occasion of the death of Emmanuel Lévinas (1906-1995)**

On the ground of E. Lévinas' radical philosophy of the “Other” and his interpersonal ethics the statement is made: The traditional schools of psychotherapy have not solved the problem of interpersonal relations or even approached a solution. The transference/counter transference-modell of psychoanalysis and even more so the contact-model of Gestalt therapy are with respect to Lévinas very simplistic concepts. The death of this philosopher who can be considered as the greatest thinker concerning the theme of relatedness is taken as an occasion to delineate some of the basic ideas of Lévinas, to develop concepts for the therapeutic context and to place beside the *coexistence-principle* of G. Marcel, so important for Integrative Therapy, the fact of the ultimate otherness (*alterity-principle*) and strangeness of the Other (*difference-principle*) which has to be fundamentally acknowledged and respected in order to assure “mutual integrity”.

**Keywords:** Philosophy of interpersonal relations, Integrative Therapy, self and other, difference.

### Literatur

- Adorno, T.W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt 1951, 1964, 1973.
- Berdajew, N., *Die Philosophie des freien Geistes*, Darmstadt 1930.
- Berdajew, N., *Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie*, Darmstadt 1954.
- Bernhard, K., *Gott und Bild*, Berlin 1956.
- Blumenberg, Y., *Psychoanalyse – eine jüdische Wissenschaft*, *Forum Psychoanalyse* 12 (1996) 156-178.
- Boer, Th., de, *Tussen filosofie en profetie. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn 1976.
- Bouckaert, L., *Emmanuel Levinas. Een filosofie van het gelaat*, Nimwegen, Brügge 1976.
- Bremner, J.D., *Marmor, C.R.*, *Trauma, memory and dissociation*, Washington 1996.
- Burggraefe, R., *Emmanuel Lévinas. The ethical basis for a human society*, Löwen 1981.
- Casper, B., *Illéité. Zu einem Schlüsselbegriff im Werk von Emmanuel Lévinas*, *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984) S. 273-288.
- Cremerius, J., *Die psychoanalytische Abstinenzregel. Vom regelhaften zum operationalen Gebrauch*, *Psyche* 9 (1984) 769-800.
- Dauk, E., *Denken als Ethos und Methode. Foucault lesen*, Berlin 1989.
- Derrida, J., *L'écriture et la difference*, Paris 1967; dtsh. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1972.
- , *„Être juste avec Freud“*, in: *Roudinesco, E.*, *Penser la folie. Essais sur Michel Foucault*, Paris 1992, 139-195.
- Dornes, M., *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*, Frankfurt 1993a.

- Dreyfus, H., Rabinow, P., Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik, Weinheim 1994<sup>2</sup>.
- Ferenczi, S., Journal clinique, Paris 1985; dtsh. Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch von 1932, Frankfurt 1988.
- Flammer, A., Erfahrung der eigenen Wirksamkeit. Einführung in die Psychologie der Kontrollmeinung, Bern 1990.
- Forthomme, B., Une philosophie de transcendance. La métaphysique d' E. Lévinas, Paris 1979.
- Freud, S., Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung (1912c), in: GW, Bd. VIII, Frankfurt 1973, 376-387.
- Friedman, M., Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, *Integrative Therapie* 3 (1992) 245-261.
- Halder, A., Ontologie – Ethik – Dialogik. Zum Problem der Mitmenschlichkeit im Ausgang von Emmanuel Lévinas, *Philosophisches Jahrbuch* 91 (1984), 107-118.
- Halling, S., The implications of Lévinas – totality and infinity for therapy, in: *Giorgi, A., Fischer, C., Fischer, F., Murray, E.L., Duquesne Studies in phenomenological psychology*, II, Pittsburgh 1975, 206-223.
- Höchstetter, K., Gestalttherapie – eine organismische Ethik, in: *Münchener Gestalttage* 1988, 152-162.
- Iljine, V.N., Petzold, H.G., Sieper, J., Kokreation – die leibliche Dimension des Schöpferischen – Aufzeichnungen aus gemeinsamen Gedankengängen, in: *Petzold, Orth* (1990a) 203-213.
- Jonas, H., Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1985.
- Jong, Th. J., de, Het gelaat en het onzichtbare bij Emmanuel Levinas, Diss., Nimwegen 1975.
- Josić, S., Petzold, H.G., Kriegstraumatisierung, posttraumatischer Streß – diagnostische und therapeutische Dimensionen, Zentrum für Kriegshilfe, Belgrad 1995 (serb.).
- Krapf, B., Grenzmarken zwischen humanistischer Psychologie und Gestalt – Berührungen zweier Theorieentwürfe, in: *Signer-Brandau* (1995) 19-54.
- Krewani, W.N., Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen. Eine Einführung, Freiburg 1992.
- Laruelle, F., v. (Hrsg.), Textes pour E. Lévinas, Paris 1980.
- Leibowitz, Y., Gespräche über Gott und die Welt, Frankfurt 1994.
- Lévinas, E., La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, Paris 1930.
- , De L'existence à l'existant, Paris 1947a.
- , Le temps et l'autre, in: *Wahl, J.* (Hrsg.), *Le choix, le monde, l'existence*, Paris 1947b.
- , Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, Den Haag 1961.
- , La trace de l'autre, Paris 1963.
- , Humanisme de l'autre homme, Paris 1972.
- , Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag 1974.
- , Ethique et infini. Dialogues avec P. Nemo, Paris 1982.
- , Die Spur des Anderen, Freiburg 1983, 1992.
- , Totalität und Unendlichkeit. Versuche über Exteriorität Freiburg 1987.
- , Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg 1992.
- Libertson, J., Proximity. Levinas, Blanchot, Bataille and communications, Den Haag 1982.
- Loftus, E., The reality of repressed memories, *American Psychologist* 3 (1993) 518-537.
- Lowen, A., Bioenergetik. Der Körper als Retter der Seele, Bern 1975.
- Marcel, G., Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt 1967.
- Marcel, G., Leibliche Begegnung, in: *Kraus, A.* (Hrsg.), *Leib, Geist, Geschichte*, Heidelberg 1978, 47-73, und in: *Petzold* (1985g) 15-46.
- Maurer, Y., Petzold, H., Die therapeutische Beziehung in der Gestalttherapie, in: *Battagay, R., Trenkel, A.*, *Die therapeutische Beziehung unter dem Aspekt verschiedener psychotherapeutischer Schulen*, Bern 1978, 95-116.
- McColleston, Ch., Emmanuel Levinas and modern jewish thought, Diss., Phil. Fac., Univ. Leuven 1968.

- Mead G. H., *Mind, self and society*, Chicago 1934; dtsh. Geist, Identität, Gesellschaft, Frankfurt 1968, 1973, 1975, 1988.
- Nitzschke, B., Der ewige Krieg um Freud: 100 Jahre Psychoanalyse sind 100 Jahre Psychoanalyse-Kritik, *Die Zeit* 29 (1996) 29-30.
- Peperzak, A., *Het menselijk gelaat*, Bilhoven 1975.
- Perls, F.S., *Gestalt Therapy Verbatim*, Laffayette 1969; dtsh. Gestalttherapie in Aktion, Stuttgart 1974.
- , *Gestalt, Wachstum, Integration*, Paderborn 1980, 1987<sup>3</sup>.
- Petzold, H.G., *Überforderungserlebnis und nostalgische Reaktion bei ausländischen Arbeitern in der BRD, Genese, Diagnose, Therapie*, Paris 1968a.
- , *Arbeitspsychologische und soziologische Bemerkungen zum Gastarbeiterproblem in der BRD*, *Zeitschrift f. Prakt. Psychol.* 7 (1968b) 331-360
- , *Thérapie du mouvement, training relaxatif, thymopratique et éducation corporelle comme integration*, Paris 1970c.
- , *Eschatologie und Anthropologie aus der Sicht ostkirchlicher Religionsphilosophie und -psychologie*, II 1971b, Diss. Fac. phil., Institut St. Denis, Paris 1971.
- , *Das Ko-respondenzmodell in der Integrativen Agogik*, *Integrative Therapie* 1 (1978c) 21-58.
- , *Integrative Arbeit mit einem Sterbenden*, *Integrative Therapie* 2/3 (1980a) 181-193; engl. *Gestalt Therapy with the dying patient*, *Death Education* 6 (1982) 246-264.
- , *Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung*, Paderborn 1980f.
- , *Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung in der integrativen Therapie*, 1980g, in: *Petzold* (1980f) 223-290.
- , *Integrative Therapie – der Gestaltansatz in der Begleitung und psychotherapeutischen Betreuung sterbender Menschen*, 1984c, in: *Spiegel-Rösing, Petzold* (1984) 431-501.
- , *Mit alten Menschen arbeiten*, München 1985a.
- , *Der Schrei in der Therapie*, 1985h, in: *Petzold* (1985g) 547-572.
- (Hrsg.), *Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven*, Paderborn 1985g.
- , *Autobiographisches Postscriptum*, 1985t, in: *Petzold* (1985a) 573-580.
- (Hrsg.), *Psychotherapie und Friedensarbeit*, Paderborn 1986a.
- , *Was nicht mehr vergessen werden kann. Psychotherapie mit politisch Verfolgten und Gefolterten*, 1986b, in: *Petzold* (1986a) 357-372; auch in: *Integrative Therapie* 3/4 (1986) 268-280.
- , 1987d. *Kunsttherapie und Arbeit mit kreativen Medien – Wege gegen die „multiple Entfremdung“ in einer verdinglichenden Welt*, in: *Richter, K.* (Hrsg.), *Psychotherapie und soziale Kulturarbeit – eine unheilige Allianz? Schriftenreihe des Instituts für Bildung und Kultur*, Bd. 9, Remscheid, 38-95; repr. in: *Matthies, K.*, *Sinnliche Erfahrung, Kunst, Therapie*, Bremer Hochschulschriften, Univ. Druckerei, Bremen 1988.
- , *Integrative Therapie als intersubjektive Hermeneutik bewußter und unbewußter Lebenswirklichkeit*, Fritz Perls Institut, Düsseldorf 1988a (erw. in: 1991a, 153-332).
- , *Zur Hermeneutik des sprachlichen und nichtsprachlichen Ausdrucks in der Integrativen Therapie*, Fritz Perls Institut, Düsseldorf 1988b (erw. in 1991a, 91-152).
- , *Integrative Bewegungs- und Leibtherapie. Ausgewählte Werke Bd. I*, Paderborn 1988n, 3. revid. Aufl. 1996a.
- , *Beziehung und Deutung in der Integrativen Bewegungstherapie*, 1988p, in: *Petzold* (1988n) 285-340.
- , *Integrative Therapie. Ausgewählte Werke Bd. II, 1: Klinische Philosophie*, Paderborn 1991a.
- , *Die Chance der Begegnung*. Dapo, Wiesbaden 1991b; repr. in: *Petzold* (1993a) S. 1047-1087.
- , *Das Ko-respondenzmodell als Grundlage der Integrativen Therapie und Agogik*, 1991e, überarbeitet und erw. von (1978c); repr. in: (1991a) 19-90.
- , *Zeit, Zeitqualitäten, Identitätsarbeit und biographische Narration – Chronosophische Überlegungen*, Düsseldorf 1991o, in: *Petzold* (1991a) 333-395.

- , *Integrative Therapie. Ausgewählte Werke Bd. II, 2: Klinische Theorie*, Junfermann, Paderborn 1992a.
- , *Integrative fokale Kurzzeittherapie (IFK) und Fokaldiagnostik – Prinzipien, Methoden, Techniken*, 1993p, in: *Petzold, Sieper* (1993a) 267-340.
- , *Integrative Therapie. Ausgewählte Werke Bd. II, 3: Klinische Praxeologie*, Paderborn 1993a.
- , *Identität und Entfremdung*, Fritz Perls Institut, Düsseldorf 1993d.
- , *Mehrperspektivität – ein Metakzept für die Modellpluralität, konnektivierende Theorienbildung und für sozialinterventives Handeln in der Integrativen Supervision*, 1994a, *Gestalt und Integration 2* (1994) 225-297.
- , „Das Fremde, die eigene Identität und die Angst – Chancen und Hindernisse interkultureller Arbeit“, Vortrag auf dem Studententag des Carl-Orff-Institutes am 14.12.1993 in Salzburg, Fritz Perls Institut, Düsseldorf 1994d.
- , *Die Kraft liebevoller Blicke. Psychotherapie und Babyforschung, Bd. 2*, Paderborn 1994j.
- , *Fremdheit, Entfremdung und die Sehnsucht nach Verbundenheit – anthropologische Reflexionen*, Vortrag auf dem internationalen Symposium des Orff-Institutes am 29.06.1995 in Salzburg, 1995f, in: *Orff-Schulwerk Forum Salzburg* (Hrsg.), *Das Eigene – das Fremde – das Gemeinsame*, Dokumentation, Mozarteum, Salzburg 1995, 20-32.
- , *Identitätsvernichtung, Identitätsarbeit, Solidarität – persönliche Überlegungen aus Anlaß der Tagebücher von Victor Klemperer und dem hundertsten Geburtstag von Wilhelm Reich*, 1996j, in: *Petzold, Orth* (1996).
- , *Wille und Wollen in der Psychotherapie*, Paderborn 1997 (in Vorbereitung bei Junfermann).
- , *Beek, Y van, Hoek, A.-M. van der*, *Grundlagen und Grundmuster „intimer Kommunikation und Interaktion – Intuitive Parenting“ und „Sensitive Caregiving“ von der Säuglingszeit über die Lebensspanne*, 1994a, in: *Petzold* (1994j) 491-645.
- , *Goffin, J.J.M., Oudhof, J.*, *Protektive Faktoren und Prozesse – die „positive“ Perspektive in der longitudinalen, „klinischen Entwicklungspsychologie“ und ihre Umsetzung in die Praxis der Integrativen Therapie*, in: *Petzold, Sieper* (1993a) 173-266 und in: *Petzold* (1993c) 345-497.
- , *Heinl, H.*, *Gestalttherapeutische Fokaldiagnose und Fokalintervention bei Störungen aus der Arbeitswelt*, *Integrative Therapie 1* (1980) 20-57.
- Petzold, H.G., Iturra, P.*, *Working with traumatized refugees, an integrated body oriented approach*, Postgraduate Programme IBT, Faculty of Human Movement Sciences, Free University of Amsterdam 1996.
- , *Orth, I.*, *Die neuen Kreativitätstherapien. Handbuch der Kunsttherapie, 2 Bde.*, Paderborn 1990a.
- , *Orth, I.*, *Body narratives, Lebensspanorama, Erinnerungsarbeit*, 1996, *Integrative Therapie* (in Vorber.).
- , *Orth, I.*, *Mythen in der Psychotherapie*, Paderborn 1996 (im Druck bei Junfermann).
- , *Petzold, Ch.*, *Erosion persönlicher Tragfähigkeit, traumatischer Job-Stress, maligner Burnout – Ursachen und Strategien des Debriefings*, Fritz Perls Institut, Düsseldorf 1996b.
- , *Sieper, J.*, *Integration und Kreation, 2 Bde.*, Paderborn, 1993a, 2 Aufl. 1996.
- Petzold-Heinz, I., Petzold, H.G.*, *Mutter und Sohn – Poesie und Therapie*, in: *Frühmann, R.*, *Frauen und Therapie*, Paderborn 1985, 339-359.
- Portele, H.*, *Autonomie, Macht, Liebe, Konsequenzen der Selbstreferentialität*, Frankfurt 1989.
- Quaknin, M.A.*, *Das verbrannte Buch – Den Talmud lesen*, Weinheim 1990.
- Quittmann, H.*, *Humanistische Psychologie*, Göttingen 1985.
- Raalten, F. van*, *Versuch einer neuen Grundlage der Ethik*, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 1* (1969) 245-268.
- Rogers, C.*, *Encounter-Gruppen. Das Erleben der menschlichen Begegnung*, München 1970.

- Russelman, G.H.E., Van James Watt tot Sigmund Freud, Deventer 1983.
- Rutter, M., Studies of psychosocial risk. The power of longitudinal data, Cambridge 1988.
- Sartre, J.-P., L'être et néant, Paris 1943.
- Schmidt-Lellek, Chr., Narzisstischer Machtmißbrauch in der Psychotherapie, in: Schmidt-Lellek, Heimannsberg (1995) 171-194.
- , Heimannsberg, B. (Hrsg.), Macht und Machtmißbrauch in der Psychotherapie, Köln 1995.
- Schafer, R., A new language for psychoanalysis, Yale Univ. Press, New Haven 1976; dtsh. Eine neue Sprache für die Psychoanalyse, Stuttgart 1982.
- Sharaf, M., Der heilige Zorn des Lebendigen, Berlin 1994.
- Signer-Brandau, D., Grenzen, Chance und Bedrohung, Zürich 1995.
- Spiegel-Rösing, I., Petzold, H.G. (Hrsg.), Die Begleitung Sterbender. Theorie und Praxis der Thanatotherapie, Paderborn 1984, 1992<sup>2</sup>.
- Staemmler, F.-M. Grenze – welche Grenze? Zur Problematik eines zentralen gestalttherapeutischen Begriffes, *Integrative Therapie* 1 (1996) 36-68.
- Stern, D.N., The interpersonal world of the infant, New York 1985; dtsh. Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart 1992.
- Sternberger, D., Über den Tod, Frankfurt 1981.
- Strasser, S., Jenseits von Sein und Zeit. Eine Einführung in Emmanuel Lévinas' Philosophie, Den Haag 1978a.
- , Buber und Lévinas. Philosophische Beziehung auf einem Gegensatz, *Revue Internationale de Philosophie* 32 (1978b) 512-525.
- , Emmanuel Lévinas: Ethik als Erste Philosophie, in: B. Waldenfels, Pänomenologie in Frankreich, Frankfurt 1983, 218-265.
- Treziak, H., Die konkrete Intentionalität der Exteritorität. Untersuchungen zur Apriori-Struktur der Intersubjektivität nach E. Lévinas, Diss., Phil. Fak. Univ. München, München 1975.
- Völker, U., Humanistische Psychologie, Weinheim 1980.
- Wyschogrod, E., Emmanuel Levinas – the problem of ethical metaphysics, Den Haag 1974.
- Yerushalmi, Y.H., Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1988.
- , Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum, Berlin 1992.

**Anschrift des Autors:**

Prof. Dr. Dr. Hilarion G. Petzold

Küsterstraße 49

D-40225 Düsseldorf