

POLYLOGE

Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit

Eine Internetzeitschrift für „Integrative Therapie“

(peer reviewed)

2001 gegründet und herausgegeben von:

Univ.-Prof. Dr. mult. **Hilarion G. Petzold**, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen, Donau-Universität Krems, Institut St. Denis, Paris, emer. Freie Universität
Amsterdam

In Verbindung mit:

Dr. med. **Dietrich Eck**, Dipl. Psych., Hamburg, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen

Univ.-Prof. Dr. phil. **Liliana Igrić**, Universität Zagreb

Univ.-Prof. Dr. phil. **Nitza Katz-Bernstein**, Universität Dortmund

Prof. Dr. med. **Anton Leitner**, Department für Psychosoziale Medizin und Psychotherapie, Donau-Universität Krems

Dipl.-Päd. **Bruno Metzmacher**, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen
Lic. phil. **Lotti Müller**, MSc., Psychiatrische Universitätsklinik Zürich, Stiftung Europäische Akademie für psychosoziale
Gesundheit, Rorschach

Dipl.-Sup. **Ilse Orth**, MSc., Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen

Dr. phil. **Sylvie Petitjean**, Universitäre Psychiatrische Kliniken Basel, Stiftung Europäische Akademie für psychosoziale
Gesundheit, Rorschach

Prof. Dr. päd. **Waldemar Schuch**, M.A., Department für Psychosoziale Medizin, Donau-Universität Krems,
Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen

Prof. Dr. phil. **Johanna Sieper**, Institut St. Denis, Paris, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Düsseldorf/Hückeswagen.

Ausgabe 07/2009

Was heißt Integration?

Eine philosophische Meditation zu einigen Grundbegriffen im Integrativen
Ansatz der Therapie und Beratung von Hilarion G. Petzold

*Bernd Bösel, Wien**

* Aus dem „Department für psychosoziale Medizin und Psychotherapie“ (Leitung: Prof. Dr. med. Anton Leitner, Donau-Universität Krems, <mailto:anton.leitner@donau-uni.ac.at>), Master of Science Lehrgang „Supervision“ (wissenschaftl. Leitung: Univ.-Prof. Dr. H.G. Petzold), Donau-Universität Krems. Überarbeitete Fassung der Abschlussarbeit zur Erlangung des akademischen Abschlusses im Universitätslehrgang „Supervision und Coaching“ an der Donau-Uni Krems (eingereicht im November 2007).

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung

2. Die Integration

2.1. Etymologie, Begriffsanalyse und Begriffsgeschichte

2.2. Das Integrationsparadigma in der psychosozialen Beratung

2.3. Dialektik von Differenzieren und Integrieren

2.4. Typologie der Integration (stark/schwach, horizontal/vertikal)

2.5. Die „transversale Integrität“ als Kernkonzept der IT

3. Die Differenz

3.1. *Derridas* différance

3.2. Die Nachträglichkeit der Integration

4. Die Identität

4.1. Die prozessuale Persönlichkeitstheorie der IT

4.2. Identitätsarbeit und Narration

4.3. Das Dilemma der „Integrität“

5. Zusammenfassung und Schluss

Literaturverzeichnis

Diskurs: Johnna Sieper

1. EINLEITUNG

Wer jemals einen Blick in die Gesamtbibliographie des Schulenbegründers der Integrativen Therapie – *Hilarion G. Petzold* – geworfen hat, wird sich vermutlich die Frage gestellt haben, wie es eine einzelne Person auf dermaßen viele Publikationen bringen kann. In den Kernbereichen seines Schreibens (Psychologie, Psychotherapie, Pädagogik und Sozialwissenschaften) kam *Petzold* zwischen 1965 und 2006 auf 950 Publikationen; wenn man seine Veröffentlichungen zur Theologie, Philosophie und Orientalistik und die Varia miteinberechnet, sind es über tausend Texte – ein trotz des allgemeinen Trends zur Zunahme der Publikationstätigkeit im akademischen Raum rekordverdächtiges Ereignis.¹

Gewiss, *Petzold* hat, hier ganz seinem Konzept der Ko-kreativität entsprechend, in den letzten Jahren etwa die Hälfte seiner Schriften in Koauthorschaft mit Kollegen und Studenten verfasst; zudem berücksichtigt die Bibliographie auch sämtliche erweiterte Neuauflagen nicht nur seiner Bücher, sondern auch vieler Zeitschriftenartikel, sodass manche Texte trotz geringfügiger Veränderung gleich mehrmals angeführt werden. Doch all das verringert das Staunen über den Umfang der Publikationstätigkeit *Petzolds* nur unwesentlich – und davon abgesehen ist auch die Vielfalt seiner Interessen und Arbeitsschwerpunkte frappierend: sie erstreckt sich von der Theologie und Philosophie über die Geschichte der Psychotherapie mit ihrem gesamten theoretischen wie praxeologischen Spektrum von der klassischen freudianischen Psychoanalyse bis hin zur Verhaltenstherapie, weiters über die empirische und die Sozialpsychologie und Soziologie bis hin zu den naturwissenschaftlichen Disziplinen Biologie, Medizin und (neuerdings in verstärktem Ausmaß) den Neurowissenschaften.

Eine solche unermüdliche Publikationstätigkeit bei gleichzeitiger mehrfacher Beanspruchung als Therapeut, Lehrtherapeut, Supervisor, Universitätslehrer und Herausgeber wäre kaum begreifbar, stünden nicht nahezu alle Publikationen unter einem formalen Paradigma, für das *Petzold* seit 1965 sowohl praktisch als theoretisch einsteht und das als seine Grundintuition verstanden werden kann: nämlich das Paradigma der „Integration“ bzw. des „Integrierens“. Das Adjektiv „integrativ“ ist folgerichtig

¹ Die sehr gut gepflegte und regelmäßig aktualisierte Gesamtbibliographie findet sich im Internet unter <http://www.fpi-publikationen.de/bibliographie.htm>. Die dortige Zahl ist geringer, weil die in der Zeitschrift "Integrative Therapie" und anderen Orts erschienen Rezensionen nicht angeführt sind.

auch der kleinste gemeinsame Nenner in der Folge der „Ausgewählten Schriften“ *Petzolds*, deren sechs Bände sich auf die zweibändige „Integrative Bewegungs- und Leibtherapie“, die dreibändige „Integrative Therapie“ und die einbändige „Integrative Supervision, Meta-Consulting & Organisationsentwicklung“ aufteilen. Wie oft der Integrationsbegriff (ungeachtet seines substantivischen oder adjektivischen Gebrauchs bzw. seiner Zusammensetzungen wie z.B. in „Integrationsparadigma“) zudem in den übrigen Publikationen *Petzolds* schon im Titel genannt wird, davon überzeugt schon ein flüchtiger Blick in die Gesamtbibliographie.

Was aber heißt „Integration“? Dass dieser Begriff die Theorien *Petzolds* im Innersten zusammenhält und so für deren Kohärenz sorgt, ist unschwer zu erkennen. Aber was versteht *Petzold* genau unter diesem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts so beliebten Terminus²? Was zeichnet das Integrative aus, was befähigt es, eine solche immensive Text- und Theorieproduktion wie die von *Petzold* als eine fortlaufende Schrift, als eine unausgesetzte *écriture* im Sinne *Derridas* (einer seiner philosophischen Referenzautoren) erscheinen zu lassen? *Petzold* hat sich im Laufe der Jahre nicht mit einer einzigen Antwort auf diese Fragen begnügt. Immer wieder schickt er – auch bei spezielleren Themen – eine Meditation über die Begriffe des Integrierens und zumeist auch des Differenzierens (seines dialektischen Gegenspielers) voraus, sodass sich in seinem fortlaufenden Theorietext ohne Mühe eine Reihe von Stellungnahmen finden lassen zu dem, was man mit vielleicht nicht unberechtigtem Pathos das „Wesen des Integrierens“ nennen kann.

Diese Arbeit ist eine Auseinandersetzung mit diesem „Wesen des Integrierens“³ anhand der Stellungnahmen *Petzolds* zum Integrationsbegriff – wobei nicht nur der Differenz(ierungs)begriff eine irreduzible Ergänzung zum „Integrativen“ darstellt, sondern über und durch die Dialektik des Differenzierens und Integrierens hinaus auch der

² Prominente Vertreter für „integrative“ kultur- und geschichtsphilosophische Ansätze sind z.B. *Jean Gebser* und *Ken Wilber*.

³ Beide Begriffe dieser Wendung sind prozessual zu verstehen, nicht nur das „Integrieren“, sondern eben auch das „Wesen“ im Sinne *Heideggers*. Keinesfalls soll hier einer Resubstanzialisierung des Wesensbegriffs im Sinne eines naiven metaphysischen Realismus Vorschub geleistet werden. Dass dies auch und gerade bei *Heidegger* nicht der Fall war, mag sich für den Kenner der Integrativen Therapie bzw. Supervision mit ihrer philosophischen Fundierung daraus erhellen, dass die meisten von *Petzold* regelmäßig genannten Referenzphilosophen (*Merleau-Ponty*, *Derrida*, *Deleuze*, *Foucault*, *Bourdieu*) ihr Denken maßgeblich an *Heidegger* geschärft haben. Aus dieser Perspektive erscheint eine Auseinandersetzung der Integrativen Therapie bzw. Supervision mit ihrer Verwurzelung im Denken vor allem des späten *Heidegger* mehr als wünschenswert.

Identitätsbegriff, wie er in der Persönlichkeitstheorie (einer der Kerntheorien des integrativen Ansatzes) *Petzolds* spezifiziert wird.

Ich beschränke mich dabei auf eine Diskussion der Begriffe, die bei der Etymologie ansetzt und eine differenzierte Auseinandersetzung mit ihrem Gebrauch in *Petzolds* Schriften unternimmt. Andere Autoren aus dem Feld der Integrativen Therapie und Supervision bleiben aufgrund des begrenzten Rahmens dieser Arbeit weitgehend unberücksichtigt. Ziel ist es, mehr Klarheit in die Vielfalt der Bedeutungsebenen vor allem des Integrationsbegriffs zu bringen, seine irreduzible Verschränkung mit dem Differenzbegriff herauszuarbeiten und beider Fruchtbarkeit für den Identitätsbegriff der integrativen Persönlichkeitstheorie unter Beweis zu stellen.

Für die integrative Beratungspraxis soll sich aus der vorliegenden Arbeit der nicht unerhebliche Gewinn ziehen lassen, über Sinn und Gebrauch dieser Grundbegriffe in der IT Rechenschaft ablegen zu können und mögliche Missverständnisse – beispielsweise den immer wieder erhobenen Eklektizismusvorwurf oder eine vermeintliche Geringschätzung des Differenzierens – ausräumen zu können. Die Glaubwürdigkeit des integrativen Ansatzes wird sich vor allem von Klientenseite nicht zuletzt an der Fähigkeit des Beraters bemessen, diese Grundbegriffe klar und deutlich gebrauchen und sie auch erklären zu können – hinsichtlich ihrer dialektischen Bezüge, ihrer möglichen Ambivalenzen, aber natürlich auch ihres humanistischen und zukunftsöffnenden Gehalts.

2. DIE INTEGRATION

2.1. Etymologie, Begriffsanalyse und Begriffsgeschichte

Das seit dem 18. Jahrhundert gebräuchliche deutsche Lehnwort „Integration“ stammt von lat. *integrare*, „wiederherstellen, ergänzen“ ab; *integrare* deutet auf lat. *integer*, „unversehrt, unberührt, unbefangen, unbescholten“ hin, ein Wort, das auch im modernen Deutsch noch mit ähnlicher Bedeutung gebraucht wird. Die Übersetzung „unberührt“ ist die wohl direkteste, weil *in-teger* aus lat. *tangere*, „berühren“, gebildet ist (Kluge 1999, 403).

Das lateinische Basiswort *integer* bestimmt sich also durch seinen Negationspräfix. Bezogen auf das menschliche Individuum heißt das: wer integer ist, ist körperlich *unversehrt*, sogar *unberührt*, in seinem Verhalten und seinem Gemüt *unbefangen* und

sittlich-moralisch *unbescholten*. Diese Negationen deuten auf Reinheitsvorstellungen auf mehreren Ebenen hin – wie sich leicht sehen lässt, lassen sich schon bei der bloßen Wortübersetzung die drei menschlichen Ebenen von Körper, Seele und Geist herausarbeiten. Integrität bestünde aus dieser Sicht aus einer *umfassenden (ganzheitlichen) Unberührtheit der Person*. Passenderweise wird „integer“ auch als „heil“ und „ganz“ übersetzt. Das Heile wäre zu verstehen als die Ganzheit einer Person; wobei die Negation des *un-* auf einen personalen Urzustand hinzudeuten scheint, auf einen idealen Seinszustand, der erst durch die Berührung (auf körperlicher, emotionaler oder geistiger Ebene) aufgebrochen und „versehrt“ zu werden droht. Eine Versehrung, die sich sprachlich bereits vorbereitet, denn der Präfix bringt die Assoziation des „Noch-nicht“ mit sich. Der Integrität käme so gesehen eine wesentlich retrospektive Qualität zu: der Heilszustand ist einer, der von der Berührung bedroht wird und es scheint nur eine Frage der Zeit zu sein, bis diese Bedrohung tatsächlich zum Zerbrechen der Ganzheit führt. Die Integrität verwiese so in ihrer etymologischen Negativität auf *eine zu antizipierende Verfallsgeschichte*. Wird dieses Geschehen als ein lebensgeschichtlich unumgängliches aufgefasst, dann tendiert die Vorstellung einer personalen Integrität hin auf einen bloß *retrospektiven, erinnerten Idealzustand* (ich nenne dieses Denkmodell „Integrität I“).

Noch komplexer wird das Begriffsfeld, wenn wir dem Unterschied von *Integrität* und *Integration* nachgehen. Die *Integrität* (statisch) dient als Begriff für den unversehrten Seinszustand (das „Heil“) vor dem Aufbrechen der Ganzheit durch die Berührung; die *Integration* (dynamisch) wäre dann als Prozess zu denken, der nach dem Zerbrochensein der Ganzheit eben diese wiederherstellt. „Wiederherstellen“ ist (siehe oben) eine von zwei im Etymologischen Wörterbuch angeführten Übersetzungen für „integrieren“. Im „wieder“ spricht sich nun eine *zyklische* Vorstellung von Integrität aus: einst hat dieser Idealzustand bestanden (retrospektive Ebene), dann aber wurde er aufgebrochen und diese Versehrung des Ganzen besteht jetzt aktuell noch immer, so wie auch die Erinnerung an den Idealzustand noch besteht. Dies alles führt zur Antizipation einer *Wiederherstellung* dieses Idealzustands (prospektive Ebene), die zwar zeitlich in der Zukunft liegt, qualitativ aber eine Rückkehr bedeutet (Integrität II).

Das „wieder“ ist allerdings im lateinischen Begriff nicht enthalten (es müsste sonst *reintegrare* heißen), sodass einiges für die Starkmachung der zweiten Übersetzungs-

möglichkeit – „ergänzen“ – spricht. Im „ergänzen“ steckt das „Ganze“ drin: wir können diesen Bezug des Prozesses (er-) zur Ganzheit nun auch so denken, dass durch das Integrieren eine Ganzheit erst hergestellt wird – eine Ganzheit, die so noch gar nicht existiert hat. Diese dritte Variante von Integrität bestünde nun gänzlich im Starkmachen der Integration als Prozess, und zwar ohne dass dafür die Erinnerung oder auch nur die Hypostasierung eines vergangenen lebensgeschichtlichen Idealzustands nötig wäre. Die Integration wäre dann keine Wiederherstellung, sondern schlicht und einfach eine Herstellung der Integrität oder Ganzheit – sozusagen als *prospektiver, antizipierter Idealzustand* (Integrität III).

Auf die Begriffsgeschichte kann hier nicht detailliert eingegangen werden – dafür ist der Gebrauch des Wortes vor allem seit dem 19. Jahrhundert zu vielfältig, wenn nicht geradezu unüberschaubar. Als eine indirekte Ankündigung der späteren geistesgeschichtlichen Bedeutsamkeit des Integrationsbegriffs scheint mir die Entwicklung der Integralrechnung durch *Gottfried Wilhelm Leibniz* lesbar; insbesondere weil die Integral- und die Differentialrechnung als die zwei Seiten der mathematischen Analysis schon begrifflich die Wechselwirkung des Integrierens und Differenzierens zur Sprache bringen und damit auf eine Dialektik aufmerksam machen, die soweit ich sehen kann in allen Integrationstheorien maßgeblich wird: beispielsweise in der biologischen und psychologischen Entwicklungstheorie *Herbert Spencers* (ein Organismus integriert Materie, um seine Teile zu differenzieren), in der Persönlichkeitstheorie von *Pierre Janet*, in der Kultur- und Geschichtsphilosophie von *Jean Gebser* oder in der Systemtheorie von *Talcott Parsons* (Theorem einer gleichzeitigen Steigerung von Integration und Differenzierung in sozialen Systemen).⁴

2.2. Das Integrationsparadigma in der psychosozialen Beratung

Der Name „Integrative Therapie“ bzw. „Integrative Supervision“ (im folgenden steht das Kürzel „IT“ summarisch für *beide* Praxisfelder) ist auf engste mit dem Leben und Werk ihres Begründers verbunden; die Keimzelle dieses Werks liegt in der grundlegenden Intuition *Petzolds* in den 60er Jahren, dass eine humanistisch orientierte Psychotherapie ihre vielfältigen Aufgaben nur noch unter der Voraussetzung des Integrationsparadigmas wahrnehmen können (vgl. *Petzold* 2002b, 26-29). Diese Intuition wird von

Petzold und seinen MitstreiterInnen seit mehr als 40 Jahren theoretisch, praktisch und praxeologisch umgesetzt. Das alles könnte den Eindruck erwecken, das Integrationsparadigma sei gänzlich der IT zugehörig bzw. werde ausschließlich von ihr vertreten. Diesem Trugschluss tritt *Petzold* selbst immer wieder entgegen, indem er vom „neuen Integrationsparadigma‘ in Psychotherapie und klinischer Psychologie“ spricht (1992g in 2003a), zu dem er neben seinem eigenen die Ansätze von *Goldfried, Grawe, Lazarus, Norcross, Prochaska* und *Wachtel* zählt (2003a, 56). Zweifellos gehört die IT aber zu den frühesten Modellen dieses neuen Integrationsparadigmas.

Es ist den Schriften *Petzolds* eigen, dass sie auf jeweils frühere eigene Veröffentlichungen verweisen: *Petzold* zitiert sich sehr oft selbst, um bereits früher Gesagtes in Erinnerung zu rufen oder es durch eine neuere Darstellung zu kontrastieren.⁵ Da der Integrationsbegriff für die IT so überaus zentral ist, würde eine Anführung aller relevanter Aussagen und Definitionen den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Daher greife ich zur Begriffsklärung in erster Linie auf die sechs Bände seiner „Ausgewählten Schriften“ zurück und ergänze diese Auswahl durch weitere, meist jüngere Publikationen, in denen *Petzold* weitere relevante Differenzierungen vornimmt. In *Petzolds opus magnum* „Integrative Therapie“ findet sich im zweiten Band folgende Definition:

„*Integration* (von lat. *integer* = ganz, vollständig, unverletzt) bedeutet die Zusammenfassung differenzierter oder disparater Teile zu einem übergeordneten Ganzen bzw. das Lösen von Problemen und Aufgaben auf höherer Strukturebene.“ (2003a, 701)

Der erste Teil dieser Definition entspricht dem im vorigen Abschnitt erörterten Modell „Integrität III“, in dem Integration als das Herstellen einer Ganzheit aufgefasst wurde. Inwiefern der zweite Teil der zitierten Definition – das „Lösen von Problemen und Aufgaben“ mit dieser „Zusammenfassung differenzierter oder disparater Teile“ zusammengeht, muss an dieser Stelle offenbleiben.⁶ Doch mit dieser Definition lässt

⁴ Zu diesen geistesgeschichtlichen Bezügen siehe *Ritter* (1976), Spalte 428-431.

⁵ Dazu nimmt *Petzold* in der Einführung zu seiner Gesamtbibliographie Stellung (2007h).

⁶ Im dritten Band findet sich im Epilog (mit der eigenen Sigle 1993j) eine verbesserte Version dieser Definition, die vor allem durch einen Nachsatz mehr Klarheit in ihren zweiten Teil bringt: „... auf höherer Strukturebene durch Prozesse, in denen sinnvolle Verbindungen und konsistente Vernetzungen geschehen.“ (2003a, 1094)

Petzold es nicht bewenden. Er rekurriert auf *Herbert Spencers* „Auffassung der Integration als *Aggregation*“ und ordnet seinen eigenen Begriff in dessen ideengeschichtlichen Kontext ein, allerdings nicht ohne eine Überbietung von *Spencers* Auffassung zu markieren, indem er eine eigene ältere Definition zitiert:

„[Wir sehen] Integrieren als einen Prozeß, dessen Folge eine *Ganzheit* (nicht *das* Ganze) ist, in der Differentes nicht eingeschmolzen, eingeebnet wird, sondern erkennbar bleibt. Es geht um Verbindungen von Zerstreutem, Unterschiedlichem durch Vernetzungen, Synopsen, Synergieeffekte, so daß durch die *kokreative* Wirkung der Teilaspekte Sinnbezüge hergestellt werden und Innovationen geschehen, ein *Novum* auftauchen kann. Damit werden die Begriffe *Differenzierung*, *Integration* und *Kreation* in einen dialektischen Bezug gestellt.“ (ebd., nach *Petzold* 1975h, 8)

Diese zweite Definition überbietet die erste (und vermutlich auch die allerdings unzitiert bleibende von *Spencer*) in wenigstens drei Hinsichten: (1.) wird die Gefahr des „Einschmelzens“ von Differenzen gesehen und von der propagierten Sicht auf das Integrieren ausgeschlossen. *Petzold* schützt seinen Begriff also schon früh vor etwaigen Nivellierungsvorwürfen: Differentes soll „verbunden“, „vernetzt“ werden, und zwar so, dass es *als* Differentes auch *innerhalb* der Ganzheit „erkennbar bleibt“. (2.) wird die *kreative Dimension* des Vernetzens (später wird *Petzold* vom „Konnektivieren“ sprechen) von Differentem hervorgehoben, wodurch sich „Innovationen“ ereignen, etwas Neues („Novum“) auftritt. Und (3.) wird ein „dialektischer Bezug“ von Integration, Kreation und Differenzierung postuliert – obwohl das Differenzieren als Prozess in der Definition gar nicht auftaucht: sie geht bereits vom Vorhandensein von Differentem aus, welches nur zu integriert werden braucht.

Wenn hier aber ein dialektischer Bezug bestehen soll, dann stellt sich zumindest eine wesentliche Frage: ob nämlich das Neue (*Kreation*) nur durch den Synergieeffekt (die „kokreative Wirkung“) des Verbindens (*Integrierens*) entsteht oder auch durch den Teilungseffekt des Trennens (*Differenzierens*)? Anders gefragt: wie steht es um den *Status des Differenzierens in der IT*?

2.3. Dialektik von Differenzieren und Integrieren

Um den Status des Differenzierens in der Theorie der IT besser begreifen zu können, sei eine andere Stelle aus dem Band II/2 der „Ausgewählten Schriften“ zitiert:

„Der Begriff der **Integration**, der in den neueren Entwicklungen im Felde der Psychotherapie eine immer größere Bedeutung erhält, muß im dialektischen Bezug zum Begriff der **Differenzierung** gesehen werden.“ (2003a, 717)

Diese Anweisung macht (unter Verzicht auf den zuvor verwendeten Kreationbegriff) den dialektischen Bezug von Differenzieren und Integrieren deutlich. Was aber heißt hier „dialektisch“? Die Folgesätze des Zitats lauten:

„Nur, wo Vielfalt, Differentes, Divergentes gegeben ist, wird Integration möglich. Ihr liegen Differenzierungsprozesse voraus, zuweilen auch Prozesse der *Dekonstruktion* [...], ja der Destruierung, des Zerfalls, die Dynamik des *Chaos*. Integration bedeutet nun nicht, die Ganzheit eines einstmaligen Ganzen wiederherzustellen [...], bedeutet auch nicht, gegebene Differenzen und erfolgte Differenzierung einzuebnen, sondern Integration heißt, einen Zusammenhang (**contextus**) und damit **Sinn** herzustellen, denn in Zusammenhängen scheint **Sinn** (**consensus**) auf [...].“ (ebd.)

Die angesprochene Dialektik lässt sich hier als eine *zeitliche Folge* („liegen voraus“) aufschlüsseln: die Vielfalt, das Divergente ist das, was „gegeben ist“, ist das Erste – und nicht die Integrität eines nun wiederherzustellenden „einstmaligen Ganzen“ (hierin liegt eine Ablehnung des Modells „Integrität II“, siehe Kap. 2). Dieses Differente „ist“ aber nicht einfach, sondern es scheint sich selbst durch „Differenzierungsprozesse“ weiter aufzuteilen, bis hin zur Destruierung und zum Zerfall (unklar bleibt in dieser Beschreibung, wer oder was der Urheber dieser offenbar unaufhörlichen Differenzierungen ist). Dies alles ist die Bedingung der Möglichkeit von Integrationsprozessen. Diese werden erneut gegen die Vorstellung in Schutz genommen, sie würden Differentes einebnen oder nivellieren – stattdessen wird Integration hier als ein bloßes „Herstellen von Zusammenhängen“ beschrieben, welches Herstellen aus sich selbst heraus Sinn zu generieren scheint. Der Sinn hat in dieser integrativen Dialektik nun also die Rolle der vormals ins Spiel gebrachten Kreation übernommen – ein äußerst interessanter Rollentausch, der auf eine *funktionale Äquivalenz von Kreativität und Sinnhaftigkeit* hinweist.

Geht nun das Differenzieren, wie hier angedeutet, dem Integrieren einfach als notwendige Vorbedingung voraus? Ist die Dialektik darin erschöpft (dann wäre es auch gar keine Dialektik im strengen Sinne) oder besteht zwischen diesen beiden gegenläu-

figen Prozessen noch eine andere als nur zeitliche Beziehung? Und wie steht es mit dem Sinn des Differenzierens selbst? Beschränkt er sich darin, ein Integrieren möglich und notwendig zu machen, sozusagen als Geburtshelfer der Integration zu fungieren? Oder ist das Differenzieren selbst schon in sich sinnhaft? Petzold sieht selbst die Relevanz dieser Fragen und kommt zu folgender Einschätzung:

„Sinn wird gleichermaßen erkannt (*cognoscere*) in Prozessen der Integration wie in Prozessen der Differenzierung, in der Stiftung von Kohärenz wie in der *dekonstruktiven* Auflösung klar, allzu klar konfiguierter Zusammenhänge im Sinne eines „undoing“ – hier gewinnen die Überlegungen von Jacques Derrida Bedeutung.“ (ebd.)

Derridas Begriffe der *différance* und der Dekonstruktion werden uns im nächsten Kapitel beschäftigen. Das Zitat ist zunächst insofern bedeutsam, als der Differenzierung *dieselbe* Sinnerzeugungskapazität zugesprochen wird (die Selbigkeit steckt im Wort „gleichermaßen“) wie dem Integrieren (Differenzieren → Sinn; Integrieren → Sinn). Eine einseitige Verknüpfung von Sinn/Kreation mit dem Integrieren (aber eben nicht mit dem Differenzieren) wäre von daher problematisch – auch wenn die zuvor zitierte Definition von Integration eine solche Ausschließung nahelegt, indem sie Differenzierung und Integration in eine klare zeitliche Abfolge setzt (Differenzieren → Integrieren → Sinn).

Die Dialektik lässt aber wie bereits angedeutet noch eine andere, komplexere Ausdeutung zu: nämlich so, dass die Prozesse der Integration und der Differenzierung zusammen (im Wechselspiel) einen „dritten Weg“ möglich machen: die „kokreative Innovation“ (2003a, 724). Dieser Gedanke unterscheidet sich vom zuvor besprochenen Kreationspotenzial des Integrierens insofern, als dieses eben nur als (dynamisches) Integrieren von (statisch) vorgefundenem Differentem beschrieben wurde. Nun aber hebt Petzold beide Prozesse als „Wege“ hervor, d.h. als *Praktiken*, die dem Integrativen Therapeut und Supervisor beide gleichermaßen zur Verfügung stehen müssen und deren Synergie erst die „kokreative Innovation“, also die Kreation, freigibt.

Dieses Wechselspiel von Integration und Differenzierung erscheint mir wesentlich – und es wird auch von Petzold immer wieder ins Spiel gebracht: etwa wenn er den integrativen Ansatz als einen „differenziellen Ansatz“ identifiziert (Petzold/Orth/Sieper 2000a, 125) oder wenn er von einer „Integrativen Theorie differentiellen Integrierens“ spricht (2003a, 1094) – ein Ausdruck, den man versuchsweise auch zu „Integrativ-

differentielle Theorie“ oder umgekehrt „Differenziell-integrative Theorie“ verdichten könnte.

Ansätze zu einer solchen Theorie finden sich in dem mit *Johanna Sieper* verfassten Text „Die Spirale – das Symbol des ‚Herakliteschen Weges‘ in der Integrativen Therapie“, der in den ersten Band der „Integrativen Therapie“ aufgenommen wurde (2003a, 351-374). Dort wird im Anschluss an den späten *Merleau-Ponty* eine „Hyperdialektik“ in Aussicht gestellt, die der französische Philosoph als einzig „gute“ Dialektik bezeichnet hat, weil sie sich selber kritisiert „und sich als gesonderte Aussage hinter sich lässt“ (*Merleau-Ponty* 1986, 128). *Petzold*, dessen IT nach eigener Aussage nachhaltig durch *Merleau-Ponty* geprägt wurde (2003a, 357), schlägt nun von dessen Hyperdialektik eine Brücke zurück zum vorsokratischen Philosophen *Heraklit*. Beide teilen nämlich den Gedanken eines „Sichtbaren im Unsichtbaren“ und „Unsichtbaren im Sichtbaren“ mit der daraus resultierenden Folgerung, dass es jeweils ein „Verborgenes“ gebe, das sich nur anhand „umkreisender Denkbewegungen“ entdecken lasse. *Petzold/Sieper* setzen sich anhand einiger Fragmente *Heraklits* mit der „Dialektik Einheit-Vielheit, Ganzes-Teil, Figur-Grund“ auseinander, um diese für die IT so relevante Hyperdialektik zu umreißen:

„Wir müssen uns dieser Seite des heraklitischen Denkens noch näher zuwenden, um das Kernanliegen „Integrativer Therapie“, das Wesentliche des *Integrationsbegriffes* „zwischen *Differenzieren* und *Integrieren*“ zu verstehen [...] Integration, so wie wir sie verstehen, bringt „Widerstreitendes zusammen“ (DK 22, B 2), denkt Ganzheit *und* Differenz „in eins“ – und das *ist* GESTALT.“ (2003a, 358)

Sein Wesentliches liegt „zwischen Differenzieren und Integrieren“ – deutlicher kann man die innere Dialektik und damit auch Spannung des Integrationsbegriffes nicht ausdrücken. „Integration“ wird als Synthese („in eins“) von Ganzheit und Differenz gedacht – und schließlich mit dem Begriff „Gestalt“ (hier nicht ohne Pathos durch Großbuchstaben hervorgehoben) identifiziert.

Es ist das Zusammenspiel des Integrierens und des Differenzierens, das *Petzold/Sieper* bei *Heraklit* so besonders fasziniert. Diese beiden gegenläufigen Bewegungen löschen sich nicht gegenseitig aus, sondern sie „umkreisen sich“, erhalten und enthalten einander in gewisser Weise wechselseitig, so wie im Daoismus sich Yin und Yang unaufhörlich umkreisen und das antagonistische Prinzip bereits in sich tragen. Im Differenzieren liegt das Integrieren insofern schon verborgen, als es im Prozess der

Unterscheidung ja einen gemeinsamen Grund für eben diese emergierende Differenz gibt; umgekehrt trägt das Integrieren die Differenzierung insofern in sich, als das Integrierte (die „Gestalt“) ja schon wieder etwas *anderes* darstellt als die bloße Summe der konnektivierten Elemente.

Gegenüber der Dialektik platonischen oder hegelianischen Zuschnitts ist diese Bewegung eine nicht-synthetische, wenn unter Synthese die „Aufhebung“ und Unterordnung des Differenten zu verstehen ist. Die von *Heraklit* vorgezeichnete und von *Merleau-Ponty* begrifflich geprägte „Hyperdialektik“ verzichtet auf eine solche die Bewegtheit der Differenzierungen abschließende Synthese-Ebene (die Stufenbewegung) und bringt stattdessen eine Kreis- bzw. Spiralbewegung ins Spiel, die unabgeschlossen bleibt und deren Integrationen folglich auch nicht immerfort haltbar oder gültig sind (auf die sachliche Nähe dieser „Hyperdialektik“ zur sich ebenfalls von Hegel absetzenden „negativen Dialektik“ *Adornos* sei hier nur hingewiesen): „Wenn alles im Werden ist, dann ist die Welt grundsätzlich *unabgeschlossen*“ (2003a, 360) – eine Vorstellung, der sich *Petzold/Sieper* rückhaltlos anschließen und die *Petzold* auch für den Umgang mit seinen eigenen Texten stark macht (2003a, 54-59).⁷

2.4. Typologie der Integration (stark/schwach, horizontal/ vertikal)

Es dürfte aus dem bisher Erarbeiteten klar geworden sein, dass Integrieren nicht gleich Integrieren ist und dass es unterschiedliche Integrationsformen gibt, die bisher nicht näher benannt worden sind. *Petzold* hat dies in den letzten Jahren nachzuholen versucht und einige Anläufe zur begrifflichen Unterscheidung unternommen, die aber, wie wir gleich sehen werden, nicht immer konsistent bleiben.

Im Band II/1 „Klinische Philosophie“ wird eine Unterscheidung in den Integrationsbegriff eingebracht, die mir wesentlich für das Verständnis seines Gebrauchs durch *Petzolds* erscheint: er spricht dort von „schwacher“ bzw. „starker Integration“ (2003a, 61) und verweist auf eine neuere Publikation (2002b). Dort bestärkt er erneut die immer wieder-

⁷ *Johanna Sieper* weist darauf hin, dass die Vorstellung eines unabschließbaren Integrierens schon für den Begründer der Gestalttherapie, Fritz Perls, galt („there is no end to integration“). Sie kritisiert allerdings dessen „metabolisierenden Assimilationsgedanken“, der mit seinem Anklang an organismische Prozesse der „falschen Metaphorik“ folge (*Sieper* 2006, 127). Wo Integration innerhalb eines Organismus erfolgt, der alles funktional einordnet, ist tatsächlich wenig Platz für Differenz. Vielmehr wird diese schnell als parasitär oder schädlich wahrgenommen. Vgl. dazu auch die Debatte zum „organlosen Körper“ bei *Deleuze/Guattari*, wo es recht drastisch heißt: „Der Feind ist der Organismus.“ (1997, 218).

kehrende Charakteristik des Integrierens als ein „Konnektivieren“ und präzisiert anschließend wie folgt:

„Differentes wird vernetzt, in „bricolagen“ (*Lévy-Strauss* [sic!]) zusammengestellt (**schwache Integration**, auch „**collagierte Integration**“ genannt, vgl. *Petzold* „et al.“ 2001) oder in einer übergeordneten Synthese zusammengeführt (**starke Integration I**, auch „**dialektische Integration**“ genannt)...“ (2002b, 4)

In beiden Fällen wird offenbar Differentes zusammengebracht, auch wenn einmal vom „Zusammenstellen“ und dann vom „Zusammenführen“ die Rede ist. Schwach ist das Integrieren dann, wenn es bloß collagenartig geschieht, als ein Zueinanderstellen der Elemente, was *Petzold* als einen „Sammelprozess“ zu kennzeichnen scheint. Nicht recht deutlich wird, ob *Petzold* dieses Collagieren als jenen „systematischen, kritisch reflektierten Eklektizismus“ versteht, den er zuvor in Abgrenzung des offenbar gegen ihn erhobenen Eklektizismusvorwurfs als „Durchgangsphase“ verteidigt (ebd.). Dafür geht aus anderer Stelle eindeutig hervor, dass *Petzold* diese schwache Integration als „Konnektivierung“ auffasst (2003a, 61).

Von diesem Integrationstyp ist die „starke Integration I“ abzugrenzen, die mit gutem Grund „dialektisch“ genannt wird: führt sie doch das Differente in einer „über“geordneten Synthese zusammen. Während die Collage nur horizontal zusammenstellt, führt die Dialektik vertikal zu einer neuen Ebene – „im Sinne einer übergreifenden Modellbildung“ (ebd.). Die starke Integration ist also eine, die eine Hierarchie erzeugt, innerhalb der die differenten Elemente nunmehr auf der unter-geordneten Ebene angesiedelt sind.

Petzold bringt noch eine „starke Integration II“ ins Spiel, die er auch „emergente Integration“ nennt und die „aus nichtlinearer Vernetzung in systemischer Selbstorganisation [...] eine neue, jede einfache Dialektik aufsprenge, umfassende und offene Realität“ auftauchen lässt (2002a, 4). Diese Beschreibung wird leider nicht näher expliziert; wichtig erscheint mir allerdings, dass die emergente Integration nicht nur die dialektische Ebene transgrediert, sondern dass sie keiner Aktivität einer Person zu entspringen können scheint: sie *ereignet* sich einfach, wenn die systemischen Umstände passen, d.h. sie entzieht sich anders als die ersten beiden Formen dem menschlichen Zugriff.⁸

⁸ Anderswo werden die dialektischen Integrationen auch „intentional erarbeitete Überschreitungen“ genannt und die emergenten Integrationen eben „spontan emergierende Transgressionen“ (2002a, 33).

Affirmiert werden alle diese Typen des Integrierens – wobei durch den Text „Wissenschaftsbegriff, Erkenntnistheorie und Theorienbildung in der Integrativen Therapie“ (2000h) die Komplexität noch erhöht wird – denn hier bringt *Petzold* neben dem Kriterium der integrativen *Intensität* (stark/schwach) noch das Kriterium der integrativen *Richtung* (horizontal/vertikal) ins Spiel. Die Vielfalt des von ihm gebrauchten Integrationsbegriffs soll nun ihrerseits auf theoretischer Ebene integriert werden. *Petzold* wendet seine Praxeologie nun also auf sich selbst an.

Durch die Kombination dieser Unterscheidungsmerkmale ergibt sich nun ein Schema von vier Integrationstypen: die *schwach-horizontale*, die *stark-horizontale*, die *schwach-vertikale* und die *stark-vertikale Integration* – allerdings so, dass das Kriterium „horizontal/vertikal“ nun die Stelle von „schwach/stark“ einnimmt und diesen beiden Begriffe erst nachträglich Anwendung finden. Ohne Mühe lässt sich die „dialektische“ mit der „schwach-vertikalen“ Integration identifizieren, ebenso die „emergente“ mit der „stark-vertikalen“. Schwieriger ist es mit der „collagierten“ Integration. Sie besteht zwar prinzipiell in einem horizontalen Konnektivieren, doch es bleibt unklar, wie sich hier schwach von stark faktisch unterscheiden lässt – *Petzold* schreibt nur davon, dass die horizontale Orientierung „in stärkerer oder schwächerer Intensität, d.h. in Verbindungen von höherer oder geringerer Prägnanz realisiert werden kann, d.h. in unterschiedlichem Maße Kontingenz und Komplexität reduziert oder erhält“ (2000h, 3. Abschnitt). Horizontale Integration lässt sich demnach nur graduell einordnen, es lassen sich aber nicht wie bei der vertikalen Integration zwei Typen unterscheiden.

Die Klarstellungen in diesen jüngeren Texten (2000h, 2002b) machen deutlich, dass *Petzold* in früheren Definitionen des Integrationsbegriffs sich zu Einseitigkeiten hat hinreißen lassen, die schon damals kaum seinem mehrperspektivischen Denken entsprechen haben können – so etwa die Definition in „Integrative Therapie“, die ich oben zitiert habe (2003a, 701 sowie 1094). Bedauerlich ist aus der Perspektive des *Studenten* der IT, dass selbst in der 2003 erschienenen „überarbeiteten und erweiterten“ Neuauflage dieses Standardwerks die bereits anderswo vorgeschlagenen und didaktisch wertvollen Klarstellungen eben nicht in diejenigen Textstellen eingearbeitet wurden, in denen der so zentrale Integrationsbegriff definiert und erläutert wird.

Eine hilfreiche terminologische Ergänzung findet sich indes bei *Johanna Sieper*, die darauf hinweist, dass die Wurzeln des Integrationsbegriffs der IT im Französischen

liegen. Dort verweist die „*intégration*“ auf das „*ensemble*“, dem ein höherer Bedeutungsreichtum zukommt als verwandten deutschen Ausdrücken. „*Ensemble*“ sei von der Qualität deutlich anders zu sehen als die Begriffe „Gestalt“ oder „Synthese“, weil es einerseits zunächst unentschieden zwischen der bloßen Summe (Aggregation) oder der tatsächlichen Gesamtheit changiert, andererseits über eine sinnlichere Komponente verfügt – etwa im Sinne des „Zusammenspiels“ (Sieper 2006, 123f.). Das *ensemble* ist demnach Resultat von Integrationsprozessen, und zwar aller Typen. Hilfreich ist dies, weil bei vielen Integrationen zunächst nicht klar ist, welchem Typus sie zuzuordnen sind – einer Collage, einer Synthese oder einem Systemwechsel. Der Begriff *ensemble* erlaubt demnach eine unverfängliche Benennung, die freilich nicht von der Aufgabe entbindet, die Qualität eines Integrationsprozesses jeweils zu untersuchen (vgl. ebd., 124).

2.5. Die „transversale Integration“ als Kernkonzept der IT

In ihrem programmatischen Artikel erklärt *Johanna Sieper* die sogenannte „transversale Integration“ zu einem zentralen Moment des IT-Verfahrens (2006, 143). „Transversal“ bedeutet nun, wie der Duden informiert, „quer verlaufend, senkrecht zur Ausbreitungsrichtung stehend, schräg“ (Duden 2001, 1007). *Petzold* verwendet das Wort im Sinne von „nicht-linear“, „übergehend“, „überschreitend“, „durchquerend“, wobei stets ein Durchbrechen gewohnter, aber zu eng gewordener Muster im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln anvisiert wird. Transversalität kommt also da ins Spiel, wo jemand seine gewohnten Bahnen verlässt und explorativ eine neue Bewegungsrichtung einschlägt. Für die Psychotherapie ist dies eine methodische Notwendigkeit. Die Transversalität umfasst aber noch mehr. *Sieper* weist mehrfach darauf hin, dass transversale Integration permanent das Erreichte erneut überschreitet (2006, 108). Es ist also nicht nur der Ausrichtungswechsel, der das Transversale kennzeichnet, sondern ebenso die Überschreitung der bisherigen Ergebnisse – ganz im Sinne des Lebensprozesses, der ebenfalls nicht Halt macht und offensichtlich das Muster abgibt für diese Überschreitungspraxis.

So wichtig die Hervorhebung der Transversalität innerhalb des Integrationsparadigmas auch ist, so scheint sie mir als solche (wie eben beschrieben) noch kein hinreichendes Differenzierungsmerkmal für die IT innerhalb der Psychotherapielandschaft. Jede Therapie wird das Erreichte stets wieder überschreiten müssen, weil einerseits der/die

PatientIn neuen Input liefert, andererseits ohne Überschreitung und Durchquerung der Therapieprozess zum Stillstand käme. Es braucht also ein anderes Kriterium. *Sieper* stützt sich in ihrer Darstellung auf Aussagen von *Petzold*, worin die transversale Integrationsarbeit als ein „*metahermeneutisches* Unterfangen“ beschrieben wird, das

„den Begriff ‚*Integration*‘ selbst, sein Herkommen und die *jeweiligen Prozesse des Integrierens*‘ systematisch diskursanalytisch problematisiert (*Foucault*), dekonstruktivistisch in den Blick nimmt (*Derrida*), in Mehrebenenreflexionen (*Petzold*) erkenntniskritisch zu durchdringen sucht unter Anwendung kulturwissenschaftlicher Parameter und unter neurowissenschaftlicher Betrachtung dieses ganzen Geschehens selbst – wieder und wieder.“ (*Petzold* 2000h; vgl. auch 2003a, 34)

Ganz allgemein wird im Zitat deutlich, dass Transversalität insbesondere die Problematisierung der eigenen Leitbegriffe und Kernkonzepte umfassen muss. Ob diese Problematisierung und Hinterfragung diskursanalytisch, dekonstruktivistisch oder mehrebenenreflexiv anhebt, mag dabei von sekundärer Bedeutung sein. Entscheidend ist die Kompetenz zu einer solchen Problematisierung, die dem allzu bzw. vermeintlich selbstverständlichen Gebrauch der Leitbegriffe methodisch Einhalt gebietet, um eine quer gegen die Praxisrichtung verlaufende, langsam und behutsam vorgehende Begriffsprüfung vorzunehmen. In solcher Überschreitung des gewohnten Tuns und Sagens lässt sich erst jene Außenperspektive gewinnen, die für eine Mehrebenenreflexion nötig ist und die das metahermeneutische Umkreisen der gewohnheitsmäßig gebrauchten Begriffe ermöglicht.

Unter dieser Perspektive muss – in selbstreflexiver Beobachtung – festgestellt werden, dass die vorliegende Arbeit in diese Definition hineinfällt, insofern sie den Begriff der Integration und seine Verwendung innerhalb der Theorie der IT (wenn auch nicht erschöpfend, so doch anhand exemplarischer Stellen) untersucht und seine Bezüge zu anderen Leitbegriffen wie Differenz und Identität problematisiert. Im Idealfall könnte es sich hierbei um eine (dies kann aber wiederum nur aus einer Außenperspektive beurteilt werden) exemplarische Durchführung transversaler Integrationsarbeit handeln, wobei der geringe Umfang angesichts der Größe und Bedeutsamkeit der Fragestellung als Kritikpunkt zu veranschlagen ist. Da aber ohnehin nicht der Anspruch gestellt wird, geschweige denn gestellt werden kann, die hier leitende Problematisierung abschließend behandeln zu können, mag diese Arbeit einer noch bevorstehenden,

weiteren und weitergehenden transversalen Überschreitung – ganz im Sinne der permanenten Differenzierung *und* Integration – als Ansatzpunkt dienen.

Solche Transversalität zeigt sich nicht zuletzt auch in Erörterungen, wie sie *Sieper* hinsichtlich der „problematischen Seite“ des Integrationsbegriffes unternimmt. Gut bekannt ist, dass sich nach dem Ersten Weltkrieg einige Massenparteien zu totalitären „Integrationsparteien“ entwickelten, die auch vor „Zwangsintegrationen“ nicht zurückschreckten – sowohl unter faschistischen wie auch unter kommunistischen Vorzeichen. Das Problem ist aber viel älter und nicht auf diese dunkle Epoche beschränkt.

„Zu allen Zeiten – bis in unsere Gegenwart – standen religiöse und ethnische Minderheiten [...] oft unter heftigem Integrationsdruck, der bis zur erzwungenen **Integrierung/Assimilation** der noch als ‚artverwandt‘ zu Betrachtenden, aber auch zur Vertreibung oder Vernichtung der Nicht-Artverwandten führte [...]“ (*Sieper* 2006, 119)

Sieper erinnert zudem an die „strukturell gewaltsame Integrationen“, aber auch an „Desintegrierungen“ in der politischen Praxis der Gegenwart, also im Umgang mit AsylwerberInnen und sogenannten „illegalen MigrantInnen“. Den oft einer fragwürdigen Leitkulturdebatte angehängten Forderungen nach „*assimilierenden* bzw. *majorisierenden Integrationen*“ stellt *Sieper* im Namen der IT eine „**konnektivierende** bzw. **konviviale Integration**“ entgegen, die von Gastlichkeit getragen ist und einen Raum der Konvivialität, des gemeinsamen Lebens, herzustellen bemüht ist (ebd. 120-122).

3. DIE DIFFERENZ

3.1. *Derridas différance*

Die Bedeutsamkeit von „Differenz“ und „Differenzierung“ ist in der IT nicht frei von Ambivalenz. Einerseits heißt es bei *Petzold*, dass das Differenzieren selbst schon sinnerzeugend wirken kann – er räumt der Differenz damit eine (wie oben gesehen) wesentlich direktere Verbindung zur Sinnhaftigkeit ein als an anderen Stellen, an denen er die Differenz als die Vorausbedingung des Integrierens bezeichnet. Zudem suggeriert die „Hyperdialektik“ des Differenzierens und Integrierens eine theoretische Gleichstellung und –behandlung dieser beiden gegenläufigen Prozesse. Andererseits ist sie

gerade im Grundsatz dieser Hyperdialektik „in eins“ gedacht, also wiederum *integriert* (wenn auch, wie gesehen, nicht dialektisch, sondern bloß horizontal). Bekommt damit die Integration nicht doch wieder einen theoretischen Überhang durch eine konzeptionelle Verdoppelung – im Sinne einer *Integration* von Differenzierung und Integration? Zweifellos – und der Name der IT mit ihrer adjektivischen Hervorhebung eben des Integrierens und nicht des Differenzierens spricht hier ja eine deutliche Sprache. Und so könnte der Eindruck entstehen, die Zugeständnisse an den Eigenwert des Differenzierens würden von *Petzold* immer nur unter einem gesamtintegrativen Vorbehalt vorgebracht. Die Differenz wäre dann eben doch nicht für sich selbst wertvoll, sondern nur als eines von zwei Grundmomenten einer übergeordneten Praxis des Integrierens als Zusammenfügens und/oder hierarchischen Ordners.

Von der Theorieseite der IT wäre nun eine einfache *pragmatistische* Stellungnahme denkbar, die diese Ambivalenz gegenüber dem Differenzieren erklärt: etwa so, dass Beratungs- und Interventionsprozesse, insbesondere unter einer humanistischen Perspektive, immer integrativ fundiert sein müssen und dass die zweifellos anerkannten prozessimmanenten Differenzierungen (etwa in der Multiperspektivität, der Hyperexzentrität, in der „emotionalen Differenzierungs-arbeit“) spätestens zum Prozessabschluss aus pragmatischen Gründen eine Reintegration brauchen – und sei es nur in Form eines „Konsenses im Dissens“. Man kann den Patienten ja nicht mit einem Haufen von Scherben nachhause schicken.

Dass gerade der oft zitierte „Konsens im Dissens“ (z.B. *Petzold* 2007, 104; 201) sehr anschaulich illustriert, wie kognitive oder emotionale Differenzen durch eine einfache Erklärung von seiten des Therapeuten oder Supervisors („Sind wir uns einig, dass hier Dissens herrscht?“) durch eine übergeordnete (Konsens *über* den Dissens) Hierarchieebene gleichsam diskursiv überformt und die Differenzen damit per se auf eine niedrigere Ebene ausgelagert werden können, bräuchte aufgrund dieses pragmatistischen Vorbehalts (es geht eben um Beratungsprozesse und nicht um historische oder begriffliche Aufdeckungsarbeit, die Widersprüche für sich stehen lassen kann) gar nicht weiter thematisiert werden – wäre da nicht die Berufung auf den Differenzbegriff der französischen Gegenwartsphilosophie in Gestalt von *Deleuze*, *Foucault*, *Derrida* und *Liotard*. Diese Berufung findet sich in allen programmatischen Schriften *Petzolds*, sie wird mit entsprechendem Nachdruck vorgetragen und nicht von ungefähr auch auf der

ersten Ebene des „Tree of Science“ – den Metatheorien – verankert.

Da eine Auseinandersetzung mit den genannten vier Differenzdenkern den Rahmen der vorliegenden Arbeit um ein Vielfaches sprengen würde, möchte ich ausschließlich *Jacques Derrida* (1930-2004) heranziehen und mich notgedrungen auf eine eher skizzenhafte Darstellung seines Differenzbegriffs beschränken.

Derrida war einer der fundamentalsten Kritiker der *Hegel'schen* Dialektik: in einem seiner berühmtesten, wenn gleich selten gelesenen Bücher, „Glas“ (1974 – der französische Originaltitel blieb auch in der erst 2006 erschienenen deutschen Übersetzung erhalten), liest er bestimmte Lehrstücke des *Hegel'schen* Denkens mit dem Werk des Dichters *Jean Genet* quer – und zwar „quer“ im wörtlichen Sinne: das gesamte Buch wird von zwei Spalten durchzogen, von denen die linke der *Hegel-* und die rechte der *Genet*-Lektüre gewidmet ist, wodurch zahllose Referenzen und Interferenzen sichtbar werden, sich die beiden Lektüren gegenseitig aneinander reiben, ohne jedoch eine übergeordnete Ebene entstehen zu lassen. *Derrida* praktiziert dabei ein Schreib- und Setzverfahren, das wir als „collagierte Integration“ zweier äußerst differenter Autoren bezeichnen können.

Solche „schrägen“ („quer“ in einem zweiten Sinne, vgl. das englische Wort „queer“) Verknüpfungen oder „Konnektivierungen“ sind für *Derrida* durchaus typisch, auch wenn „Glas“ einen Extremfall dieser Schreib- und Setzpraktik markiert. Sosehr *Derrida* damit als Beispiel für ein bewusst praktiziertes „schwaches Integrieren“ dienen kann, bleibt doch äußerst fraglich, wie sich sein Denken und Schreiben mit dem „starken Integrieren“ zusammenbringen lässt, das *Petzold* ebenfalls für die IT ins Anschlag bringt und das meines Erachtens dem Differenzdenken *Derridas* zuwiderläuft.

Das Originelle an diesem Denken lässt sich am besten veranschaulichen, wenn man sich einen der Grundbegriffe *Derridas* ansieht: *différance*. *Derrida* hat ihn zumindest seit 1967 verwendet, dem Jahr, in dem praktisch zeitgleich drei seiner Grundtexte erschienen sind.⁹ Man muss das „a“ in *différance* hervorheben, weil sich in dieses französische Wort für „Unterschied“ (eigentlich: „différence“) selbst schon ein Unter-

⁹ Nämlich „Die Schrift und die Differenz“, „Grammatologie“ und „Die Stimme und das Phänomen“. In letzteren beiden gebraucht *Derrida* bereits den Ausdruck *différance*; zu einer genaueren Auseinandersetzung kommt es im Essay „Die *différance*“, der erstmals 1972 veröffentlicht wurde und der sich auch im gleichnamigen Sammelband von 2004 findet. – Eine gute Zusammenfassung der Bedeutungsdimensionen der *différance* gibt *Kimmerle* (2000, 77-84).

schied eingeschmuggelt hat: nämlich eben dieses „a“ anstelle des sonst üblichen und Orthographisch korrekten „e“. Die Besonderheit dieser Abweichung besteht nun ferner darin, dass sie im gesprochenen Wort nicht hörbar ist. Phonetisch lässt sich die *différance* von der „différence“ nicht unterscheiden – dafür braucht es den gedruckten Text, die Schrift, oder aber eine verbale Hervorhebung dieses Unterschieds, welche freilich erst wieder an die graphische Vorstellungskraft des Zuhörers appelliert. Die *différance* dient damit zugleich einer philosophischen Grundlegung der Unterschiedlichkeit bzw. des Unterscheidens wie auch einer Affirmation des Schriftcharakters von Sprache (eines der Hauptwerke *Derridas* heißt folgerichtig „Die Schrift und die Differenz“).

Derrida gehört zu denjenigen Philosophen, die nicht ohne methodische Strenge die von ihnen verwendeten Begriffe von ihrer Etymologie her denken: *différance* (ob mit „a“ oder „e“) stammt vom Verb „differer“ ab, das zwei unterschiedliche Bedeutungen hat, wie *Derrida* mit Genuss bemerkt (2004, 117): einerseits „aufschieben, etwas auf später verschieben“, andererseits „anders sein, sich unterscheiden“. Diese beiden Bedeutungen lassen sich als eine zeitliche Unterscheidung (das Aufschieben, etwa zwischen Wunsch-/Erfüllung oder Versprechen/Einlösung) und als eine räumliche Unterscheidung (Anderssein als räumliche Distanz von Elementen) beschreiben – eine zunächst vielleicht gewagt wirkende Abstrahierung, der man aber ihre Richtigkeit kaum absprechen kann.

Warum aber braucht es überhaupt diese Überbietung des Begriffs der Differenz durch die *différance*?¹⁰ Weil die mit „e“ geschriebene *différence* trotz der zweifachen Bedeutung des Verbs „differer“ nur den räumlichen Unterschied zur Sprache bringt. Diesen „Sinnverlust“ soll nun das Kunstwort *différance* „kompensieren“ (*Derrida* 2004, 118). Die Ersetzung des „e“ durch das „a“ fügt in das Substantiv also die zweite Unterscheidungsform ein (die zeitliche): erst als *différance* spiegelt sich die Komplexität des Verbs auch auf der Ebene des Hauptworts wieder. Ich werde mich im folgenden auf diesen Zeitcharakter des Differenzbegriffs beschränken.

Eine wichtige, praktisch unumgängliche Vorstufe für das Verständnis des Zeitcharakters der *différance* ist in der Philosophie *Edmund Husserls* zu sehen – des Begründers der

¹⁰ Es ist üblich geworden, diesen Begriff unübersetzt zu lassen – auch wenn in den ersten deutschen Ausgaben das phonetisch-Orthographische Spiel durch den Ausdruck „Differanz“ übersetzt wurde – ein Ausdruck, der zwar die formalen Kriterien erfüllt, aber der Eleganz seines französischen Originals ermangelt.

Phänomenologie, jener nun seit über 100 Jahren bestehenden philosophischen Strömung, der sich die IT explizit verpflichtet fühlt (man sieht also, wie sich hier Kreise schließen). *Husserl* verstand die Phänomenologie allerdings anders als seine Nachfolger von *Merleau-Ponty* bis *Schmitz*: nämlich als die einzige Möglichkeit, um Erkenntnis letztgültig abzusichern. Sein Projekt einer „Letztbegründung“ der Erkenntnis durch minutiöse Analysen des Bewusstseins ist im wahrsten Wortsinn „grandios gescheitert“. *Gescheitert*, weil *Husserl* durch seine Analysen ironischerweise die Unmöglichkeit einer Letztbegründung bewiesen hat; *grandios*, weil gerade diese Analysen (vor allem zur „Raum- und Dingkonstitution“ und zum „inneren Zeitbewusstsein“) eine Fülle von Denkern inspiriert haben und auch heute noch inspirieren.

Husserl hat erkannt, dass die gesuchte Letztbegründung mit dem Nachweis einer „originären Selbstgegebenheit“ von Phänomenen im Bewusstsein steht oder fällt. Damit ein Gegenstand wirklich als er selbst in meinem Bewusstsein auftreten kann, muss er sich in reiner Selbstgegenwart präsentieren – frei von meinen subjektiven Ergänzungen. Alles dreht sich letztlich um den Status dieser „Selbstgegenwart“: ist sie möglich, oder wird sie durch die Struktur des menschlichen Bewusstseins von vornherein verunmöglicht und durchkreuzt? Da es um die „Gegenwart“ des Gegenstands in meinem Bewusstsein geht, wird die Analyse des *Zeit*-Bewusstseins so wichtig: denn die Gegenwart ist ja eine der drei Zeitdimensionen. Eine reine Selbstgegenwart müsste also eine Verunreinigung durch nicht-gegenwärtige Momente ausschließen können. Anders gesagt: die gesuchte Selbstpräsenz des Gegenstands dürfte in meinem Bewusstsein weder von Vergangenheits- noch von Zukunftsmomenten durchzogen sein. Erinnerung wie Erwartung müssten sich ausschließen und von der Selbstpräsenz des Gegenstands abriegeln lassen.

Genau das ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil: die Möglichkeit der Präsenz eines Gegenstands in meinem Bewusstsein ist, wie *Husserl* aufgewiesen hat, untrennbar mit Erinnerung und Erwartung verflochten. „Retention“ und „Protention“ (so die Ausdrücke für die Zeithorizonte von Vergangenheit und Zukunft, wie sie im Bewusstsein fungieren) sind die Bedingungen der Möglichkeit des Gegenwärtigens oder Präsentierens von Gegenständen (Phänomenen) überhaupt. Andernfalls wäre eine Kontinuität des Bewusstseins überhaupt nicht denkbar – wir hätten sonst lauter Augenblicks-Gegenwarten vor uns, die sich nicht mehr einander fügen und die folglich auch nichts

behalten. Das heißt: die Selbstgegenwart ist *keine reine*, sondern sie ist immer schon durchzogen von Erinnerung (genauer: Retention, dem Einbehalten des einstmaligen Gegenwärtigen) und Antizipation (genauer: Protention, dem Vorwegnehmen des künftigen Gegenwärtigen). In die *Selbst*-präsenz ist etwas *Fremdes* (nämlich eben die Erinnerung und die Antizipation) notwendigerweise eingeschrieben; die zeitliche Differenz führt in die Selbstgegenwart „die ganze *Unreinheit* ein, die man daraus auszuschließen können glaubte“ (Derrida 2003, 115, Hervorhebung: BB).

3.2. Die Nachträglichkeit der Integration

Die philosophischen Folgen der Zeitanalysen *Husserls* enden nun keineswegs in der Widerlegung der Möglichkeit einer Letztbegründung von Erkenntnis. Vielmehr kann *Derrida* (der in seinen frühesten Arbeiten direkt an *Husserl* angeknüpft hat) die *Verflechtung von Präsenz und Absenz* im Bewusstsein (Vergangenem, Zukünftigen) hervorheben. Von einer reinen Präsenz kann seit *Husserl* nicht mehr gesprochen werden: Anwesenheit ist immer von Abwesenheit durchzogen, das Gegebene *entzieht* sich in gewisser, aber notwendiger Weise. Der Begriff der *différance* lässt sich als Ausdruck für dieses Spiel von Anwesenheit und Abwesenheit, von Präsenz und Absenz verstehen: ein „Spiel“ (Derrida 2004, 116) im Sinne eines Geschehens, das sich in bestimmten Spielräumen vollzieht und eben damit nicht berechenbar ist (so wie der Spielverlauf eines von Menschen gespielten Spiels).¹¹ Ein Spiel, das wohlgerne nicht von uns Menschen erfunden ist, auch wenn wir gar nicht anders können, als es zu spielen. Es ist das Spiel der Kräfte und damit letztlich ein Spiel der *physis*, der Natur (*Nietzsche*) bzw. des Seins (*Heidegger*).¹²

Entscheidend für das Verständnis der *différance* *Derridas* ist daher, sie nicht als etwas vom Menschen Gemachtes zu denken, sondern umgekehrt so, dass der Mensch selbst

¹¹ „Was sich *différance* schreibt, wäre also jene Spielbewegung, welche diese Differenzen [in der Sprache], diese Effekte der Differenz, durch das ‚produziert‘, was nicht einfach Tätigkeit ist. Die *différance*, die diese Differenzen hervorbringt, geht ihnen nicht etwa in einer einfacheren und an sich unmodifizierten, indifferenten Gegenwart voraus. Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung‘ nicht mehr zu.“ (Derrida 2004, 123) In der letzten Wendung bestreitet *Derrida* nichts weniger als die Integrität dieses „Ursprungs“, wenn er die traditionelle Vorstellung von Ganzheit und Einfachheit, die sonst immer an die Rede vom „Ursprung“ gebunden ist, negiert.

¹² Diese notgedrungenen kryptischen Hinweise sollen den Differenzbegriff nicht mystifizieren, sondern die wesentlichen Kontexte benennen, die für seine Entfaltung konstitutiv waren. Zudem sollen sie verdeutlichen, dass die Bewegung der *différance* nicht als eine bloß innersprachliche verstanden werden kann.

aus ihr hervorgeht. „Diese Bewegung der *différance* überfällt nicht unvermutet ein transzendentes Subjekt. Sie bringt es hervor.“ (*Derrida* 2003, 112).

Die von *Derrida* betriebene „Dekonstruktion“ ist nun als eine Lektürepraxis zu verstehen, die sich diese Erkenntnisse zunutze macht. Denn das mit *Husserl* entdeckte Spiel von Anwesenheit und Abwesenheit im Bewusstsein findet sich auch in der Sprache wieder – in der Art, wie Begriffe funktionieren. Die Dekonstruktion arbeitet sich in erster Linie an hierarchischen Oppositionen ab (männlich/weiblich, geistig/körperlich, wahr/falsch etc.) und zwar so, dass sie den hierarchisch bevorzugten Terminus „destruiert“, indem sie seine unhintergehbare Unreinheit aufzeigt und damit den metaphysischen Anspruch einer reinen, eindeutigen Begrifflichkeit unterwandert (*Culler* 1999, 166). Der „konstruktive“ Teil dieser Lektürepraxis liegt darin, dass der zuvor als rein hypostasierte Begriff mit seinem vermeintlichen Gegenteil verflochten wird; verliert er auf der einen Seite seine Reinheit, gewinnt er andererseits eine neue Komplexität, die ihm vorher fremd bleiben musste. Die Prätention einer wie auch immer gearteten „Reinheit“ wird so zum Schlüsselreiz für den dekonstruktivistischen Instinkt.

Bezogen auf die Opposition von Integration/Differenzierung heißt das, dass es weder „reine“ Integration noch „reine Differenzierung“ geben kann: in erstem Fall wäre eine unaufbrechbare Totalität die Folge, im zweiten ein irreversibles Auseinanderfallen, und da beide Prozesse ohne Gegenläufigkeit auf einen Endzustand hinlaufen, wäre auch völlig unverständlich, wieso dieser Endzustand nicht schon eingetreten ist.

Immer schon ist Integration ein Anderswerden, so wie das Differenzieren immer schon ein Ergänzen und Konnektivieren darstellt (man denke an das von *Derrida* für die dekonstruktive Lektürepraxis gern verwendete Bild des „Aufpropfens“). Dies gilt freilich auch für die „hyperdialektische“ Vorstellung einer „Einheit“ von Integrieren und Differenzieren, die Gefahr läuft, als eine explizit hierarchische Eingliederung dieser beiden gegenläufigen Prozesse verstanden zu werden. Auch hier gilt genau zu fragen, inwiefern diese Einheit, die ja eben auch eine Zweiheit ist, nicht vielleicht doch wieder diskursiv gegen diese ausgespielt wird – wie es in der gewöhnlichen Dialektik der Fall ist. Meines Erachtens könnte dieses Problem dadurch umgangen werden, dass man nicht von einer „Einheit“ von Differenzierung und Integration spricht, was ja zudem einen statischen Zustand suggeriert, sondern von einer unaufhörlichen „Auseinandersetzung“ dieser beiden Bewegtheiten – gelesen als ein „Aus-ein-ander-setzen“, damit die

Gegenläufigkeit („aus-ein“), die durch ihre Prozessualität eben immer auch Differenz („ander“) herstellt („setzen“), angemessen zur Sprache kommt und jeder Anschein einer metaphysischen Vereinigung erlischt.

Eine ausführliche Dekonstruktion von „Integration/Differenzierung“ müsste gewiss mit einer Problematisierung der „Integrität“ als einer (wie auch immer gearteten) „Unversehrtheit“ ansetzen, welche ja auf engste mit der „Reinheit“ verwandt ist. Sie müsste weiters die dialektische Stoßrichtung des (starken) Integrierens untersuchen und den Status solcher dialektischer Ganzheiten darauf hin befragen, welche integrativen Faktoren zum Wirken kamen¹³, welche diskursiven Machtverhältnisse durch die Integration implementiert werden (*Foucault*) und was gegebenenfalls in solcher „Ganzheit“ verdrängt wird. Sie müsste sich mit besonderer Aufmerksamkeit dem Gebrauch des Begriffs „Gestalt“ in der Philosophie und Psychotherapie zuwenden, den *Petzold* als die „zeitgenössische Metapher der großen Meta-Erzählung“ vom „Einen“ und „Ganzen“ bezeichnet (*Petzold* 2003a, 342) und den er aus gutem Grund mit dem differentiellen Begriff des „Rhizoms“ verknüpft (ebd. 341-350).

Da nun in *Derridas* Denken die *différance* die zentrale philosophische Idee ist und mit ihr eine Vorgängigkeit von Differenzierungsprozessen¹⁴ zur unhintergehbaren Grundlage jeglicher menschlicher Aktivität wird, muss nun insbesondere für das Integrationsbemühen der integrativen Beratungsansätze auf eine Konsequenz hingewiesen werden, die von enormer pragmatischer Bedeutung ist: nämlich die *Nachträglichkeit des Integrierens gegenüber der Differenzierung*.

Diese Nachträglichkeit der Integration ist die Kehrseite der von *Petzold* getroffenen Beobachtung, dass Differenzierungen der Integration immer „vorausgehen“ (siehe oben). Sie liegt ihrerseits im Zeitcharakter der *différance* begründet. Da sich die Differenz unaufhörlich vollzieht – mit jedem Augenblick hat sich etwas verändert, selbst wenn nichts zu geschehen scheint, ist der jetzige Moment eben schon ein anderer als

¹³ In *Petzolds* Fall die sog. „Integratoren“, d.h. diejenigen „Integrationsprinzipien“, anhand derer die Integrierbarkeit fremder Konzepte und Methoden in das integrative Theoriegebäude geprüft wird (*Petzold* 2003a, 66f.)

¹⁴ *Derrida* schöpft dabei aus mehreren philosophischen Quellen: den Differenzierungsprozessen der Sprache, wie sie vor allem von *Ferdinand de Saussure* oder auch von *Charles Sanders Peirce* beschrieben wurden, den Differenzierungsprozessen des wahrnehmenden Bewusstseins (*Husserl*) und der Selbstdifferenzierung des Seins (*Heidegger*).

der vorige, *etwas* hat sich also verändert¹⁵ – und die Integration darauf immer nur nachträglich reagieren kann, bleibt letztere auch unabschließbar. Denn sobald ein vermeintlicher Endpunkt der Integration (die „Totalität“) erreicht ist, ist dieser Endpunkt schon wieder im Vorübergehen, ein neuer Augenblick hat begonnen und das Endgültige schon nicht mehr bei sich selbst. Wir kennen das aus Situationen, in denen wir mit etwas endlich „fertig“ geworden sind – in unsere Erleichterung mischt sich nicht selten die emotional ambivalent aufgeladene Frage „Und was jetzt?“. Eine Frage, die per se eine Differenz zum Augenblick des Abschlusses markiert – und damit das Wesen der *différance* illustriert.

Diese Unabschließbarkeit der Integration macht umgekehrt auf den *Überschuss* an Differenzierungen aufmerksam, die sich ohne unser aktives Zutun vollziehen.¹⁶ Dieser Überschuss kann inspirierend wirken: als eine niemals versiegende Quelle von möglichen Perzeptionen, Volitionen und Kognitionen und damit auch von Handlungsweisen; er kann aber auch zur Last werden, nämlich dann, wenn wir für uns keinen Weg, keine Spur durch diesen Überschuss der Differenzen finden und uns ihr leidvoll ausgesetzt fühlen.

Die typische Antwort auf dieses Leiden am Überschuss ist der Rückzug auf einige wenige Muster des Wahrnehmens, Fühlens, Denkens und Verhaltens, auf das schon immer Gewohnte, welches starrsinnig gegen alle Ansprüche auf Veränderung verteidigt wird. In solchen Fällen einer Fixierung auf einmal etablierte Strukturen geschieht etwas höchst Problematisches: nämlich eine wachsende Kluft zwischen eben diesen Strukturen und den Differenzierungen (z.B. in der Lebenswelt), die sich eben nicht aufhalten sondern höchstens ausblenden lassen.¹⁷

Integrationsarbeit muss dann freilich an der Bewusstmachung der Differenzierungen ansetzen und das heißt konkret: mit einer perzeptiven, kognitiven und „emotionalen Differenzierungsarbeit“ (*Petzold* 2003a, 607-661) einsetzen, d.h. die personale

¹⁵ Zum Denken der Veränderung siehe *Deleuze* (1997) – auch auf ihn rekurriert *Petzold* des öfteren (z.B. 2007, 59).

¹⁶ der Begriff „Überschuss“ ist auch für die an *Merleau-Ponty* geschulte Phänomenologie von *Bernhard Waldenfels* (1998) zentral.

¹⁷ „Leben verliert hier seine Lebendigkeit, Kreativität verkommt zur Perseveration, sich entwickelnde Lebenserzählung, *Biosodie*, wird zur versteinerten *Biographie*, einer Festschreibung, die Repetition ist und die Möglichkeit einer Fortschreibung verloren hat.“ (*Petzold* 2003a, 319). *Merleau-Ponty*, den *Petzold* an dieser Stelle referiert, spricht von „Verdrängung“ – allerdings nicht des Vergangenen, sondern des Gegenwärtigen als lebendige Selbstdifferenzierung der Zeit, der Lebenswelt, der personalen Identität.

Komplexität des Klienten erhöhen, bevor dann zur Reduktion bzw. Integration dieser einmal gewonnenen Komplexität übergegangen werden kann. Angesichts des Differenzenüberschusses wird man freilich nicht umhin kommen, die „Grenzen des Integrierens“ anzuerkennen (*Petzold 1993o*).

Als Resümee dieser notgedrungen knappen Darstellungen ergibt sich folgende Einschätzung: Wenn die IT den Differenzbegriff *Derridas* ernstnimmt, dann wird sie nicht umhin kommen, ihn als dem Integrationsbegriff zumindest ebenbürtig zu denken. Die Vorgängigkeit der Differenzierungsprozesse, auf die jegliches Integrieren erst nachträglich aufbaut, sowie der Gedanke, dass das Integrieren selbst wieder ein Differenzieren ist, insofern als sie etwas neues schafft (Integration als „Kreation“), deuten sogar auf eine mögliche systematische Vorrangstellung der Differenz bzw. der *différance*. Es wäre aber an *Derrida* vorbeigedacht, diesen theoretischen Überhang wiederum hierarchisch etablieren zu wollen: die Dekonstruktion lehrt uns, das jeweils Andere im Selben ausfindig zu machen und ein gesundes Misstrauen gegenüber hierarchischen Oppositionen walten zu lassen. Konkret heißt das: so wie im Integrieren die *différance* waltet, ist auch die *différance* selbst wieder eine Art von Integration, der Fluss der Veränderungen ist unaufhaltbar und die entscheidende Frage ist, ob wir es schaffen, der in diesem Fließen liegenden schöpferischen Entwicklung (*Bergson*) gerecht zu werden.¹⁸

4. IDENTITÄT

4.1. Die prozessuale Persönlichkeitstheorie der IT

Schon diese knappe Darstellung des Differenzbegriffs enthält einige Anknüpfungspunkte an die integrative Beratungspraxis. Im Sinne der „Theorie-Praxis-Verschränkung“ bedarf es dabei freilich klarer Vorstellungen zur Persönlichkeitstheorie und damit zum Identitätsbegriff. Der Beratungs- bzw. „Integrationsstil“ des Therapeuten oder Supervisors wird in hohem Maße davon beeinflusst, wie er sich die personale Identität und Integrität des lebendigen, gesunden Menschen vorstellt. Er muss Rechenschaft darüber ablegen können, was für ihn „Identität“ überhaupt bedeutet und in welchem Bezug sie zur „Integration“ und zur „Differenz“ steht.

¹⁸ Man denke nur an den Spurbegriff *Derridas*, der aufs engste mit der *différance* verbunden ist und der

Zunächst ist die dialektische Beziehung von Identität und Differenz in Betracht zu ziehen: Identität kann sich nur differentiell herstellen – nach dem Schema von Figur und Hintergrund, das ja schon in der Gestalttheorie konstitutiv war. Das Erkennen der eigenen Identität gründet – so auch *Petzold* – „in der Begegnung von Differentem“ (*Petzold* 2002b, 3). Identität *ist* in von daher Differenz: die Person unterscheidet sich notwendig von anderen Personen, A ist nicht B, auch wenn natürlich zwischen beiden Gliedern Kommunikation stattfindet, und das auf mehreren Ebenen.

Die IT steht für eine Persönlichkeitstheorie ein, „die in der Relationalität gründet“ (*Petzold* 2003a, 430) und das heißt eben: in der Differenz. Persönlichkeit ist für sie nichts Einfaches, Substanzielles, sondern etwas, das sich parallel zur physischen Entwicklung der Person vom Fötus- bis zum Erwachsenenleben hin entfaltet – also über die gesamte Lebensspanne hinweg. Sie unterscheidet zwischen einem „archaischen Leibselbst“, das schon dem Kind im Mutterleib zueigen ist und zugleich in Differenz zum mütterlichen Leibselbst, aber eben auch in Kommunikation und Interaktion zu diesem steht, aus dem es hervorgeht und worin es für eine bestimmte Zeit integriert ist – wobei sich die Integration zugunsten einer fortschreitenden Selbstdifferenzierung mehr und mehr auflöst, bis zur Geburt und dem Schnitt durch die Nabelschnur; sie kennt weiters das frühe „Selbst“ des Kleinkindes, aus dem sich durch Stimulierungen aus dem sozialen und ökologischen Milieu das „archaische Ich“ entwickelt, aus dem sich später wiederum ein „reifes Ich“ herauschält, ein selbstreflexives Ich, das in der Lage ist, „Identität“ zu konstituieren, welche näherhin ein „reifes Leib-Selbst“ konstituiert (2003a, 431). Im „reifen Leib-Selbst“ sind die drei Dimensionen der Persönlichkeit – Leibselbst, Ich und Identität zu einer ihrer selbst bewussten Einheit integriert.

Nun ist die Frage nach dem Status dieser personalen Identität von größter Bedeutung nicht nur für die Beratungspraxis; vielmehr zeigt sich an den Ansprüchen, die von der Gesellschaft her an die Stabilität der Identität gestellt werden deren politische bzw. ideologische Ausrichtung. Identität ist im Guten wie im Schlechten „einheitsstiftend“: sie fasst die Erfahrungen einer Person zu einer mehr oder weniger kohärenten Narrative zusammen und gewährt damit Kontinuität im Lebensprozess mit all seinen Verwerfungen und Brüchen; sie kann aber präskriptiv (vorschreibend) zu einer bestimmten Ausformung dieser Identität mit bestimmten Merkmalen und gesellschaftlich

entschiedenermaßen eine Kontinuität innerhalb jedes Differenzierungsprozesses impliziert.

suggestierten Ausschließungen führen – zu einer starren Identität, in der echte Individualität als Einzigartigkeit („Singularität“) nicht mehr zugelassen wird.

Um einen solchen, politisch höchst bedenklichen Identitätsbegriff nicht in die Beratungsarbeit unversehens einzuholen, spricht *Petzold* von einer „transversalen Identitätsarbeit“, deren Ziel die Gewinnung einer „emanzipierten Identität“ als ein „flüssiges Selbst“ ist – ein „Selbst im Prozeß“ (2003a, 432). Diese Identität gewährleistet immer noch die für ein reifes Leibselbst nötige Konsistenz und Unizität, affirmiert aber zugleich eine Plurizität, „eine Vielfalt der Person“, die auch nicht integrierbare, inkonsistente Momente anerkennt. Eine solche Auffassung von Persönlichkeit gewinnt gewisse „Freiheitsgrade gegenüber gesellschaftlichen Zwängen“ – eine gerade im Hinblick auf die Geschichte des 20. Jahrhunderts entscheidende Forderung, hinter die eine humanistisch orientierte Psychotherapie nicht mehr zurückgehen kann.

„Identität ist nicht als geschlossenes, festgefügtes Ganzes zu sehen,“ (2003a, 433), sondern stattdessen im Sinne einer „Identitätsdynamik“ zu begreifen. Die Prozessualität des Selbst (im Wahrnehmen, Attribuieren, Bewerten, Verinnerlichen etc.) hält ein Leben lang an – mit *Derridas* Worten: sie ist dem Spiel der *différance* unterworfen.

Das philosophische Fundament für diesen differentiellen Identitätsbegriff ist sicherlich im Leibbegriff der IT zu finden. Ihre Persönlichkeitstheorie wurzelt in einer zeitgemäßen Anthropologie, die den Menschen von seiner Körperlichkeit her denkt, ohne freilich die anderen Erlebnissphären (Seele, Geist) auszublenden (vgl. *Petzold* 2002b, 38-42). Sie begreift den Leib mit *Merleau-Ponty* als „totales Sinnesorgan“ (*Petzold* 1996a, 31) und damit als die Basis für einen unaufhörlichen Prozess von Differenzierungen: denn jede Empfindung, jede Wahrnehmung, jede unwillkürliche oder absichtliche motorische Regung ist eine Veränderung und bringt eine Differenz in den Identitätsprozess ein.

4.2. Identitätsarbeit und Narration

Die Arbeit an der Identität – sei es die eines Einzelkunden, einer Gruppe oder gar einer Organisation (hier werden die Überlegungen zur „Corporate Identity“ relevant, vgl. *Petzold* 2007, 186-189) ist immer auch Arbeit an und mit der Zeit – mit der Eigenzeit eben des Klienten, mit seiner Geschichte und seinen Erinnerungen, mit der Intensität seiner Gegenwartswahrnehmung („Dauer“ im Sinne *Bergsons* und *Meads*), mit seiner antizipierten Zukunft und vor allem mit seiner Sicht auf die „gliedernden Ereignisse“ (den

„critical life events“). In seinen „chronosophischen Überlegungen“ (2003a, 299-340) spricht *Petzold* von einer *beständigen Identitätsarbeit*, in der es

„nicht nur oder gar ausschließlich um die Gewährleistung einer ‚konsistenten‘ Identität als fester Größe geht ..., sondern vielmehr um ihre kreative Offenheit, die eine stets neue Bestimmung von Identität unter *Bedingungen von Kontinuität und Diskontinuitäten* erforderlich macht“ (2003a, 323).

Es geht also nicht um die zwanghafte Herstellung einer bruchlosen Identität, die unweigerlich Gefahr läuft, reale biographische Brüche in ihrem Eigensinn zu übergehen und eine künstliche Kontinuität herzustellen, wo „*biosodisch*“ gesehen keine ist. Die Bruchstücke einer Biographie müssen nicht lückenlos zusammengefügt werden, die Vorstellung einer totalen Integration greift hier nicht – denn das Leibsubjekt ist, mit *Merleau-Ponty* gesprochen, „auch nur ein Ort, an dem sich mannigfache ‚Kausalitäten‘ kreuzen“ (2003a, 317). *Petzold* definiert „Identitätsarbeit“ als

„die Arbeit, die der Mensch/das Subjekt... für die Konstituierung personaler Identität im Rahmen des Aufbaus und des Erhalts einer Persönlichkeit über die Lebenszeit hin in Prozessen ‚reziproker Identifizierung‘, der Vermittlung von persönlichen Bedürfnissen und gesellschaftlichen Ansprüchen bzw. Rahmenbedingungen in Prozessen der Differenzierung, Integration und Kreation permanent zu leisten hat.“ (2001p, 40)

Die Arbeit an der personalen Identität nimmt sich demnach als permanente Vermittlungsbemühung aus, als ein Balancieren von Fremdansprüchen und Eigenbedürfnissen. Die Identitätsarbeit trägt sowohl der differentiellen Zeittheorie (*Bergson*, *Derrida*, *Deleuze*) als auch der eminent prozessualen Auffassung von personaler Identität Rechnung – und sie ist ebenso für die Praxis therapeutischer oder supervisorischer Beratung in Anschlag zu bringen, der es nicht darum gehen kann, eine heile Identität ein für alle mal herzustellen, sondern bestenfalls darum, ihren Klienten in die Lage zu versetzen, seine eigene vielfältige Einheit anzuerkennen und hemmende Identifikationen soweit zu lockern, dass Freude an der unaufhörlichen Selbstdifferenzierung seines Leibsubjekts möglich wird.

Dass in dieser Definition die Grundkategorien der Differenzierung und Integration (mit ihrem kreativen Potenzial!) Erwähnung finden, deutet darauf hin, dass die in der vorliegenden Arbeit vorgenommene Klärung eben dieser Begriffe in besonderem Maße

zum tieferen Verständnis von „Identität(sarbeit)“ beiträgt, wie sie für die IT kennzeichnend ist.

Eine Besonderheit der integrativen Identitätsarbeit, die sich gleichwohl als Konsequenz aus ihrer integrativen Persönlichkeitstheorie ergibt und die in unserem Zusammenhang von hoher Bedeutung ist, liegt in ihrer elaborierten Praxeologie der Narration als Arbeit an der Biographie des Klienten – eine Technik, die durch ihre ko-respondierende Gestalt (es gibt ein Publikum, das sogar Rückfragen stellt und den Erzähler im Erzählen bestärkt) dazu geeignet ist „einen Menschen aus der Einsamkeit, aus der Entfremdung“ zu nehmen und sich dabei selber besser zu erkennen bzw. seine Identitätsstiftung voranzutreiben. *Petzold* versteht sie deshalb auch als eine „Kernzone therapeutischer Arbeit“ (2003a, 338).

Streng unterschieden werden muss hierbei zwischen „Narrationen“ und „Narrativen“. Die Narration ist die gegenwärtige lebendige Erzählung, das was der Klient hier und jetzt in der Beratungssituation von sich berichtet. Jede Narration ist zu einem guten Teil Improvisation, Kreation, wobei natürlich auch fixe Erzählschemata zum Tragen kommen, die sich in ähnlichen Narrationen wiederholen. Diese Schemata sind die „Narrative“, die vor allen in Lebensgeschichten von Bedeutung sind, weil sie durch ihre feste Struktur überhaupt erst die freie Erzählung (Narration) ermöglicht.¹⁹ Die Identitätsarbeit ist von diesem Wechselspiel von Narration und Narrativ durchdrungen, die sich zueinander verhalten wie Prozess und Struktur (2003a, 685ff.). Eine gelingende, balancierte Dialektik zwischen Narration und Narrativ ist Kennzeichen für ein gesundes Individuum (2003a, 328).

Das Narrativ stützt freilich nicht nur, es verleiht nicht nur Identität, sondern verhindert, wenn es zu stark wird, das lebendige („biosodisches“) Erzählen, wenn nicht gar die Aufmerksamkeit auf gegenwärtige Phänomene. Die Synonyme „script“, „Szenario“ oder „prefixed pattern“ deuten die Tendenz zur Erstarrung eines immer wiederkehrenden Erzählmusters schon an. Narrationen neigen dazu, sich zu wiederholen und damit gegebenenfalls sogenannte „dysfunktionale narrative Wahrheiten“ (2003a, 328) aufzurichten, die eine Anbindung neuer, qualitativ unterschiedlicher Erfahrungen verhindern.

¹⁹ „*Biographie* formiert sich aus *Narrativen*, Mustern, die aus *Mikronarrationen* in Narrationsströmen einer Familie, einer sozialen Gruppe oder aus *Mesonarrationen* einer Schicht erwachsen, die wiederum in den *Makronarrationen* einer Kultur, einem ‚Zeitgeist‘ stehen.“ (*Petzold* 2003a, 334).

Beratende narrative Praxis besteht dann zu einem guten Teil darin, diese „alten Geschichten“ durch eine Veränderung der Erzählperspektive, Erzählhaltung (Distanz) etc. neu zu belichten – eine Aufgabe, die auf Grundlage der „Integrativen Dramatherapie und Szenentheorie“ (2003a, 681-700) zu geschehen hat.

Der oft vertretenen Ansicht, dass narrative Praxis sich darum bemühen müsse, die in einer Erzählung auftretenden Fakten so umzuordnen, dass sie sich zu einem sinnvollen Ganzen „integrieren“ (z.B. *Ricoeur*) steht die IT mit Vorsicht gegenüber. Sie sieht die Gefahr einer sich zwischen Berater und Klient entspinneenden „malignen Narration“ (2003a, 330) und verzichtet darauf, um jeden Preis eine „historische Wahrheit“ rekonstruieren zu wollen. Das Hauptanliegen der IT ist es hier, „im Kontext/Kontinuum mit dem Patienten Worte, Bilder, Zeichen, Gesten für Ereignisse zu finden, in denen die Ungreifbarkeit ‚früher Atmosphären‘ regierte“ (2003a, 331). Das bedeutet natürlich, dass eine „neue Geschichte“ geschrieben wird, über deren Kohärenz zur „alten Geschichte“ nicht letztgültig befunden werden kann. Doch der kreative, in einem atmosphärisch wohltuenden ko-respondierenden Prozess ablaufende Akt des Erzählens ist hierbei der entscheidende Wirkfaktor für die Beratung. Gelingt die Narration, ist der Klient nicht mehr der Sprachlosigkeit und der Angst überlassen – und die Erfahrung der emotional spürbaren Solidarität des Beraters zu ihm ist dabei entsprechend zu nutzen.

4.3. Das Dilemma der „Integrität“

Narrative Praxis geschieht in Ko-respondenzprozessen. Nun ist eines der grundlegenden Konzepte des integrativen Ko-respondenzmodells die Integrität von Menschen, Gruppen und Lebensräumen (*Petzold* 2003a, 98). Was aber ist mit Integrität gemeint? Was bedeutet z.B. die Anforderung an das therapeutische Setting, die Integrität des Klienten zu „restituieren“ (2003a, 94) oder an die (Einzel- und Gruppen-)Supervision, die Integrität „für Menschen, Gruppen, Lebensräume“ zu gewährleisten (2007, 152)?

Wir kehren damit zum Schluss zum lateinischen Ausdruck „integer“ zurück – der Unberührt- und Unversehrtheit. Die Integrität wäre vom Wort her jener Zustand, in dem das Subjekt noch ganz ist, also nicht-entzweit, bei sich selbst, unbetroffen von jeglicher Spaltung. Es wäre dies aber auch (und zwar in allen drei Integritätsmodellen, vgl. Kap. 2) ein Zustand der Kommunikationslosigkeit – denn wie sollte ein Subjekt sich mit-teilen, wenn es sich nicht in irgendeiner Weise berühren lässt? Dass die am französischen

Differenzdenken geschulte IT eine solche Vorstellung von Unberührtheit für eine völlig falsche anthropologische Voraussetzung hält, ist deutlich geworden.

Wie aber lässt sich dann der Integritätsbegriff noch gebrauchen? Wie wird er in der deutschen Sprache überhaupt gebraucht? Dem Duden zufolge bedeutet „Integrität“ Makellosigkeit, Unbescholtenheit, Unbestechlichkeit sowie Unverletzlichkeit eines Staatsgebietes (*Duden* 2001, 448) – in allen Fällen wird der Begriff also moralisch bzw. juristisch gebraucht. Dieser Gebrauch scheint mir für eine humanistisch orientierte Beratungsform wenig anschlussfähig – denn straffällig gewordene Personen wären diesem Gebrauch gemäß eben nicht mehr „integer“ (und zur Restitution dieser Integrität könnte die IT denn auch nichts beitragen). Unter den üblichen Wortübertragungen hat wohl die "Unversehrtheit" das höchste Potential für eine angemessene theoretische Auseinandersetzung, denn sie allein verweist sowohl auf die physische wie auch auf die psychische Dimension - im Sinne seelischer Unversehrtheit.

Petzold versucht eine fundamentalere Herleitung der Integrität, und zwar über eine Art „existenziale Ontologie“ á la *Heidegger* und *Sartre*. Er will die Integrität vom Koexistenzaxiom ableiten, welches lautet: „Sein ist Mit-Sein“ bzw. „Existenz ist Koexistenz“ (2007, 392). Dieses Axiom impliziert eine „Sorge (*caring*) um und Verantwortung für den anderen Menschen und diese Welt“ (2003a, 98).

Ist diese *Sorge* nun so zu verstehen, dass sie von selbst die Integrität des Anderen bzw. der Welt *wahrt*? Wenn man *Sorge* zunächst wertfrei versteht, dann ist es leicht zu zeigen, dass sie auch destruktiv oder entwicklungshemmend sein kann (z.B. übertriebene Elternsorge, Abhängigkeitsbeziehung zwischen Erwachsenen); die Integrität der Person, der die *Sorge* gilt, wird dann gerade nicht gewahrt, sondern verletzt. Darin liegt ein Problem, das in Zeiten zunehmender „Sorge“ des Staates um seine Bürger im Sinne einer überhand nehmenden Überwachung von größter Bedeutung ist – zumal dann, wenn vor lauter *Sorge* um die „Sicherheit“ der Bevölkerung deren Privat- und Intimsphäre nicht mehr geachtet wird.

Eine Ableitung des Integritätsprinzips aus dem Koexistenzaxiom eröffnet zwar den Bereich der Sozialität und damit der Fürsorge - doch gibt es genügend Praktiken des sozialen "Sorgens", bei denen die Integrität der Individuen verletzt wird. Aus der Koexistenz allein wird sich die Integrität nicht ausreichend herleiten lassen, es bräuchte ergänzend zumindest eine individualpsychologische Herleitung, ebenso eine

liberalistisch orientierte; mit solchen multiplen Integritätsmodellen ließen sich zumindest soziale und individuelle Integritätsinteressen gegeneinander stellen und abwägen.

Es gibt aber eine einfachere Weise, von Integrität zu sprechen - und zwar als ein Gefühl, als ein subjektiver, emotionaler Erlebniszustand einer Person. So jedenfalls der Gebrauch im Gesundheitsbegriff der IT, worin die gesunde Person sich unter anderem durch „ein Gefühl von Kohärenz, Sinnhaftigkeit, Integrität und Wohlbefinden“ auszeichnet (Petzold 2003a, 448). Das Integritätsgefühl ist so gesehen das subjektive Empfinden von Unberührtheit und Unversehrtheit (ungeachtet ihrer faktischen Realität). Ein anderes Wort für dieses Empfinden bzw. für diesen Zustand *emotionaler Integrität* ist „Würde“.

Dieses Integritätsgefühl ist für personenzentrierte Arbeit sicherlich ein zentrales Merkmal bzw. Ziel. Doch wie verhält es sich mit der für die Supervision geforderten Gewährleistung der Integrität von Gruppen und sogar von Lebensräumen? Integrität soll nicht nur die „Erhaltung der Identität von Menschen, Gruppen, ökologischen Gegebenheiten“ bedeuten, sondern „immer auch ihre Entwicklung und Entfaltung einschließen“ (2003a, 98). Aber Integrität existiert ja nicht einfach, noch weniger ist sie ein ökologisches Faktum. Ist der Therapeut oder Supervisor nun (mit)verantwortlich für die (bestehende oder nicht bestehende, herzustellende oder nicht herzustellende) Integrität im Mikro-, Meso- und Makrobereich?

Läuft die IT hier nicht entschieden Gefahr, sich selbst zu überfordern? Nehmen wir die „Integrität von Lebensräumen“ her: allein zum Verständnis des Begriffs (geschweige denn der Gewährleistung ihrer Realität) bräuchte es ein profundes ökonomisches, ökologisches und politisches Wissen. Wir sehen allerdings aufgrund der derzeit heiß geführten Debatten rund um den Klimawandel, wie wenig Konsens bezüglich der Diagnostik regionaler Lebensräume oder gar der gesamten Biosphäre herrscht. Hier Integrität nicht nur fordern, sondern „gewährleisten“ zu wollen, übersteigt das, was sinnvoller Weise von supervisorischen Prozessen erwartet werden kann. *Ökologische Integrität* herzustellen wird zumindest in dieser Makrodimension ihre Aufgabe nicht sein können.²⁰

²⁰ Man müsste der Vollständigkeit halber zumindest noch von *sozialer Integrität* sprechen (Gruppen, Arbeitsteams), vielleicht sogar auch eine *familiale Integrität*, eine *gesellschaftliche Integrität* und eine *ökonomische Integrität* unterscheiden und dann zu bestimmen versuchen, worin diese jeweils bestünden. Erst aufgrund dieser Basis – einer fundierten „Theorie der Integrität“, die bislang in der IT zu fehlen

Einen Ausweg aus dem Dilemma, das der Integritätsbegriff mit sich bringt, ist aus meiner Sicht nur über diesen ohnehin oft im selben Kontext verwendeten Begriff der *Würde* möglich – im Sinne des altruistischen Gebots, die Würde und Integrität des Anderen zu achten und zu schützen (*Petzold* 2007, 11), seine Souveränität zu respektieren und „*Sorge um seine Integrität*“ walten zu lassen (2007, 228) – genauer wäre freilich: *Sorge um sein Integritätsgefühl*.

Die Integritätsforderung wäre von daher nur zu verstehen als eine „regulative Idee“ im Sinne *Kants* – als ein Ideal, das ungeachtet seiner Realisierbarkeit als Zieldefinition für die Beratungspraxis (bzw. für den Umgang mit den Mitmenschen) gilt. Bei *Kant* ist in diesem Zusammenhang von der Achtung vor der Würde²¹ der Person die Rede – eine meines Erachtens treffendere Formulierung, als die Rede von der Integrität sein kann.

Wenn *Petzold* für die vielfache „Bedrohung von Integrität“ (2003a, 99) sensibilisieren will, kann damit nur eine erhöhte Aufmerksamkeit auf die fehlende oder fallweise aussetzende Anerkennung bzw. Achtung dieser Integrität bzw. Würde der Person gemeint sein. Auch die Rede von einer „Restituierung“ der Integrität des Klienten wird dabei fragwürdig: wie soll etwas restituiert werden, das womöglich nie existiert hat? Existiert hat (vielleicht) eine mehr oder weniger lückenlose Anerkennung des Ideals einer Integrität dieser konkreten Person; restituiert werden kann eventuell auch ein reifes Identitäts- und Selbstwertgefühl und damit eben das *Empfinden* von Integrität. Etabliert werden kann wohl auch eine weitgehende „Integriertheit“ der bislang verdrängten, unterdrückten oder abgespaltenen Persönlichkeitsanteile des Klienten.

Sicherlich ist all das mit dem Begriff der „Integrität“ gemeint – doch die Herleitung und die Definition dieses schwierigen Konzept in der IT überzeugt zumindest in ihren Hauptwerken nicht völlig*. Doch gerade die Anbindung an zeitgenössische Affekttheorien zur Klärung des „Integritätsgefühls“ sowie an die humanistische Philosophie und insbesondere an Immanuel Kant zur Klärung der Forderung zur *Achtung der Würde und Integrität einer Person* scheint mir hierfür nicht nur vielversprechend, sondern von der Sache her eine Notwendigkeit.

scheint [vgl. *dazu und zum Thema Sorge den Diskursbeitrag am Endes dieses Beitrages, J. Sieper*] – wäre die Forderung nach Erhalt, Wahrung, Schutz, Gewährleistung und Restitution von Integrität auf den von *Petzold* genannten Ebenen erst auf praxeologisch sinnvolle Weise zu stellen.

²¹ An anderer Stelle leitet *Petzold* aus dem Koexistenzaxiom auch tatsächlich den Begriff der „Würde“ ab (2003a, 787).

5. ZUSAMMENFASSUNG UND SCHLUSS

In der Auseinandersetzung mit den für die IT so zentralen Begriffen „Integration“, „Differenzierung“, „Identität“ und „Integrität“ wurde deutlich, dass sich eine säuberliche Trennung ihrer Bedeutungen nicht durchführen lässt. Jeder von ihnen verweist auf den anderen, Gegensätzlichkeiten bestehen hier nicht strukturell, sondern nur prozessual, und ob man in einem konkreten Fall von Integration oder Differenzierung spricht, hängt stark von der Perspektive des Betrachters ab.

Die Integrität lässt sich von der Identität nicht trennen, die Identität wird wiederum nur durch Differenz(ierung)en erworben, deren unaufhörlicher Überschuss eine permanente Integrationsarbeit erforderlich macht, eine Bemühung, die nicht zuletzt auf die Erlangung eines intakten Integritätsgefühls hinzielt. Diese Grundbegriffe kreisen umeinander, gehen ineinander über und lassen in ihrer Kreisbewegung erneut an die „Heraklitische Spirale“ denken, die ja auch dem handlungs-anleitenden Ko-respondenzmodell der IT zugrunde liegt. Diese Bewegung am Laufen zu halten bzw. die Bewegtheit anzuerkennen, sich ihr emotional öffnen und sie kognitiv affirmieren zu können, ist die Grundintention integrativer Beratung, ob sie sich nun an Patienten, Supervisanden oder Organisationen richtet.

Insbesondere konnte gezeigt werden, dass trotz einer vielleicht irreduziblen Ambivalenz des Integrationsbegriffes – die sich von der Etymologie her erläutern lässt, denn lat. „integer“ heißt „unberührt“, was auf einen ungeteilten, heilen Ursprung zurückdeutet – dessen Verwendung innerhalb der IT untrennbar an seinen vermeintlichen Gegenspieler, die Differenzierung, gebunden ist, und dass beide zusammen untrennbar mit der Kreation, der Schaffung von Neuem und damit Differentem, verflochten sind. Eines Neuen („Novum“), welches mit dem, worauf es folgt, gleichwohl qualitativ und narrativ verbunden bleibt.

Darüber hinaus ist Integration als eine uns alle betreffende „persönliche Lebensaufgabe“ zu verstehen (Orth 1993, 371-384), die auch außerhalb professioneller Beratung als „Modell für gelingende Lebensprozesse“ dienen kann. Integration schafft neue Zusam-

* Siehe die redaktionelle Anmerkung am Schluss dieses Textes

menhänge, stiftet Sinn und lässt dabei im Erlebnissvollzug ganz bestimmte Qualitäten spüren – „die Qualität eines Fließens und einer Offenheit des Zukunftshorizontes“ (Orth 1993, 373), einer „Erfahrung von Einheit in der Vielfalt“, von „Kreation“ (Petzold 2003a, 698) – Merkmale, die in der Enthusiasmustheorie (Bösel 2008) von eminenter Bedeutung sind, sodass man vielleicht sagen kann: gelingende Integration wirkt begeisternd, enthusiasmierend, sie beflügelt und gibt uns eine neue, weitere Sicht auf die Dinge, auf unser Leben, auf unser Dasein und unsere Lebenswelt.

Zusammenfassung: Was heißt Integration? Eine philosophische Meditation zu einigen Grundbegriffen im Integrativen Ansatz der Therapie und Beratung von Hilarion G. Petzold

Dieser Beitrag beschäftigt sich mit dem Grundbegriff der Integrativen Therapie, der "Integration", anhand einer genauen Lektüre seiner Verwendung in den Hauptschriften Hilarion G. Petzolds. Untersucht wird insbesondere der Bezug der Integration zu einigen weiteren, engstens mit ihr verbundenen Schlüsselbegriffen: die "Differenz" wird mit einem Seitenblick auf Derridas "différance" erörtert, die "Identität" wird mit Fokus auf die "narrative Identitätsarbeit" beleuchtet, bevor zum Schluss die "Integrität" als Forderung (wenn nicht *Überforderung*) an die Beratungspraxis dargestellt wird.

Mit einem Diskursbeitrag von *Johanna Sieper* zu Integrität und Sorge

Schlüsselwörter: Integration, Integrität, Differenz, Identität, Narration

Summary: What does Integration Mean? A philosophical Meditation on Some Basic Concepts of the Integrative Approach to Therapy and Counselling of Hilarion G. Petzold

This article takes a close look at the key term of Integrative Therapy, "integration", by reading closely its use in the main texts of Hilarion G. Petzold. In particular, the connection of "integration" to some other key concepts is being investigated: "difference" gets discussed with one eye on Derridas "différance"; "identity" is looked at with focus on "narrative identity work"; and finally, "integrity" is described as a demand (if not *excessive demand*) towards counselling.

With remarks for a discourse on integrity and care by *Johanna Sieper*

Keywords: integration, integrity, difference, identity, narration

LITERATURVERZEICHNIS

- Bösel, Bernd* (2008): Philosophie und Enthusiasmus. Studien zu einem umstrittenen Verhältnis, Wien: Passagen.
- Culler, Jonathan* (1999): Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Deleuze, Gilles* (1997): Differenz und Wiederholung, München: Fink.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Felix* (1997): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, Berlin: Merve.
- Derrida, Jacques* (1976): Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques* (2003): Die Stimme und das Phänomen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques* (2004): Die différance. Ausgewählte Texte, Stuttgart: Reclam.
- Derrida, Jacques* (2006): Glas, München: Fink (dt. Erstausgabe des 1974 erschienen gleichnamigen Originals).
- Duden* (2001): Das Fremdwörterbuch, Mannheim et al.: Dudenverlag.
- Kimmerle, Heinz* (2000): Derrida zur Einführung, Hamburg: Junius.
- Kluge* (1999): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (23. Auflage, bearbeitet von Elmar Seebold), Berlin, New York: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, Maurice* (1986): Das Sichtbare und das Unsichtbare, München: Fink.
- Orth, Ilse* (1993): Integration als persönliche Lebensaufgabe, in: *Petzold/Sieper* (1993), Hrsg., Integration und Kreation. Modelle und Konzepte der Integrativen Therapie, Agogik und Arbeit mit kreativen Medien, Paderborn: Junfermann, S. 371-384.
- Petzold, Hilarion G.* (1993o): Leben als Integrationsprozeß und die Grenzen des Integrierens, in: *Petzold/Sieper* (1993), Hrsg., Integration und Kreation. Modelle und Konzepte der Integrativen Therapie, Agogik und Arbeit mit kreativen Medien, Paderborn: Junfermann, S. 385-394.
- Petzold, Hilarion G.* (1996a): Integrative Bewegungs- und Leibtherapie. Ein ganzheitlicher Weg leibbezogener Psychotherapie, 2 Bände, Paderborn: Junfermann.
- Petzold, Hilarion G.* (2000h): Wissenschaftsbegriff, Erkenntnistheorie und Theorienbildung in der Integrativen Therapie (Chartacolloquium III), in: ders. (Hrsg.), Polyloge. Materialien aus der europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit, Ausgabe 1/2002, Düsseldorf/Huckeswagen: Verlag Petzold + Sieper.
- Petzold, Hilarion G.* (2001p): Transversale Identität und Identitätsarbeit, in: ders. (Hrsg.), Polyloge. Materialien aus der europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit, Ausgabe 10/2001, Düsseldorf/Huckeswagen: Verlag Petzold + Sieper.
- Petzold, Hilarion G.* (2002b): Zentrale Modelle und Kernkonzepte der „Integrativen Therapie“, in: ders. (Hrsg.): Polyloge. Materialien aus der europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit, Ausgabe 2/2002, Düsseldorf/Huckeswagen: Verlag Petzold + Sieper.
- Petzold, Hilarion G.* (2003a): Integrative Therapie. Modelle, Theorien & Methoden einer schulenübergreifenden Psychotherapie, 3 Bände, Paderborn: Junfermann (2., überarbeitete Auflage).
- Petzold, Hilarion G.* (2007): Integrative Supervision, Meta-Consulting, Organisationsentwicklung. Ein Handbuch für Modelle und Methoden reflexiver Praxis, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (2., überarbeitete Auflage, vormals Junfermann Verlag).
- Petzold, Hilarion G.* (2007h): „Randgänge der Psychotherapie – polyzentrisch vernetzt“ Einführung zur Gesamtbibliographie updating 2007. In *Sieper / Orth, Schuch* (2007): Neue Wege Integrativer Therapie, Edition Sirius, S. 677 -697.
- Petzold, Hilarion G. / Orth, Ilse / Sieper, Johanna* (2000a): Transgressionen I – das Prinzip narrativer Selbst- und Konzeptentwicklung durch ‚Überschreitung‘ in der Integrativen Therapie – Hommage an Nietzsche, in: Integrative Therapie, Heft 2/3, 2000, Paderborn: Junfermann.
- Ritter, Joachim* (1976), Hrsg.: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 4, I-K, Darmstadt:

Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sieper, Johanna (2006): „Transversale Integration'. Ein Kernkonzept der Integrativen Therapie“, in: Integrative Therapie, Heft 3/4, 2006, S. 64–151.

Waldenfels, Bernhard (1998): Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Diskurs und Ko-respondenz

Warum die „Sorge um Integrität“ uns wichtig ist in der IT

Johanna Sieper

Die Bemerkungen des Autors zum Thema **Integrität** regen zu diskursiver Ko-respondenz und die ist zu diesem wichtigen Thema unverzichtbar. Der Autor wird diesem Thema noch in weiteren Arbeiten nachgehen, was wir begrüßen, denn diese Fragen brauchen **Polyog** (Petzold 2002c). Hier nur einige Gedanken und Bemerkungen. Das **Integritätsthema** ist uns in der Integrativen Therapie aus *prinzipiellen Erwägungen* wesentlich, denn sie versteht sich mit Bourdieu als „**eingreifende Wissenschaft, Praxeologie und Praxis**“ für „**Menschenarbeiter**“ (Petzold, Sieper 2001c; Sieper, Petzold 2001d; Leitner, Petzold 2004) weil Integrität – vorhandene, anzustrebende, wieder herzustellende oder meliorisierend zu verbessernde oder gar erst zu schaffende (wie bei der Situation der Psychatriepatienten im 18. und 19. Jh. oder der Behinderten im 20. Jh. bis heute, 1993i) der besonderen Beachtung und eintreten Sorge bedarf. Man muss „**Dazwischengehen**, wo Unrecht geschieht, Integrität gefährdet ist, Würde verletzt wird“, wie Petzold unter Verweis auf theoretisch-konzeptuelle Überlegungen, praxeologische Erfahrungen und biographischen Motive ausgeführt hat (in Leitner, Petzold 2005). **Integrität** ist ein Kernmoment der „Grundregel“ der Integrativen Therapie (Petzold 2000a), „**die eine Therapie unter gerechten Bedingungen und die Sicherung persönlicher Integrität zu gewährleisten**“ bemüht ist (idem 2007q, 184). Es gibt dazu ein ganzes Arbeitsbuch („Für Patienten engagiert“ Petzold 2006n) und einen Sammelband – den ersten schulenübergreifende international -, der mit diesem Thema verbunden ist (Märtens, Petzold 2002, „Therapieschäden. Risiken und Nebenwirkungen von Psychotherapie“, Grünewald), und durch Erfahrungen mit Integritätsverletzungen motiviert wurde. Es liegen also durchaus fundierte Materialien zu diesen wichtigen Fragen in der IT vor, mehr als in den meisten anderen Therapieverfahren, und es müssen hier noch sicher weitere, vertiefende Arbeiten geleistet werden. Es geht ja u. a. auch um „PatientInnenrechte“ und um „PatientInnenschutz“ (ebenda) und darum, die „Beschädigung der Integrität des 'psychotherapeutischen Raumes'“ (Petzold 2007o, 166) zu verhindern. In den vom Autor benutzten „Hauptwerken“ Petzolds, die überwiegend klinisch orientiert, klinische und supervisorische Hauptwerke sind, kommt das Integritätsthema zwar immer wieder zur Sprache (in II, 2003a 25 in III, 1998a 15 Schlagwortnennungen im Register), wird aber nicht in einem eigenen Kapitel ausgeführt, da ist dem Autor Recht zu geben. Die Themen sind aber an anderer Stelle bearbeitet und es heißt in Bd. III 1998a, 34 ganz klar: Es geht im Integrativen Ansatz um „eine am *Integritätskriterium* und an der *Solidaritätsverpflichtung* orientierte ethische Praxis“, wie sie im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland § 1 und § 20 als Postulat

festgeschrieben ist. Da aber gerade derartige Grund- oder Eckwerte *interpretationsbedürftig sind* [meine Hervorhebung], was ihre praktische Umsetzung anbelangt, ist die **Ko-respondenz** um Ethikpositionen“ wesentlich (ibid.), was hier erfreulicher Weise durch den Autor geschieht, Anregungen, die von uns aufgenommen werden. Selbstverständlich wird die Sorge um Integrität nicht nur aus dem Konsistenzaxiom abgeleitet, das ist nur eine Ebene, eine metatheoretische, aber im „Tree of Science-Modell“ müssen *multiple Fundierungen auf allen Ebenen* erfolgen. Ein Konzept wie das der „Sorge um Integrität“ muss dann bis in die Ebene der Praxeologie greifen und auffindbar sein. Und das tut es auch mit den Konzepten des „normativ-ethischen Empowerments“ oder der partnerschaftlichen „mutuellen Praxis“ (Petzold, Gröbelbauer, Gschwendt 1999; Petzold, Regner 2005). Hier wird Integrative Therapie von Hilarion Petzold und mir auch aus dem Intersubjektivitätsprinzip – in der Tradition unseres Lehrers Gabriel Marcel – abgeleitet und mit Bourdieu aus der Solidaritätsverpflichtung und aus einer melioristischen Ethik hergeleitet (beides ist in der demokratischen Tradition verankert). Dabei müssen mit dem Ko-respondenzmodell verschiedene Integritätskonzepte oder -ansprüche in „Konsens-Dissensprozessen“ abgeglichen und situativ zugeschnitten werden. Petzold verdeutlichte das z. B. in seinen thanatologischen Arbeiten am Beispiel „Wert des Lebens“, dem ggf. der Wert der „Lebensqualität“ als korrigierender Wert im Ko-respondenzprozess an die Seite gestellt werden müsse, um nicht Inhumanität zu produzieren und Integrität zu beschädigen. Natürlich sind auch Konflikte zwischen verschiedenen Integritätsansprüchen, „multiplen Integritätsmodellen“ denkbar, geschehen auch immer wieder, und bedürfen dann der ko-respondierenden Klärung – eine supervisorische Kernaufgabe. Das wird gerade bei dem von Bösel in Vorschlag gebrachten „Integritätsgefühl“, einem Gefühl für subjektive Würde, immer wieder notwendig, und da braucht es Kategorien, die über die reine Subjektivität hinausgehen. Kant ist da nach wie vor ein hervorragender Gewährsmann, wie Petzold und Orth (2005) in ihrer als Hommage an Kant geschriebenen Arbeit hervorgehoben haben.

In anderen „Hauptwerken“ zur IT (Petzold, Orth 1999, 2005; Sieper et al. 2007, 166, 300ff) sind die Konzepte **Würde, Integrität, Souveränität/Freiheit** auf intersubjektivitätstheoretischer Basis (G. Marcel, E. Levinas) unlösbar verbunden (Petzold, Sieper 2008, 294ff et passim), denn „die **Intersubjektivität liegt der Integrität und Dignität des Menschen zugrunde, seiner Hominität durch Humanität**“ (Petzold in: ibid. 686). „Integrität“ wird in der IT *explizit* hergeleitet aus den Menschen- und Grundrechten als „Humanessentialien“ (siehe, Petzold, Orth 2005, 726ff; Petzold 2001m): nämlich aus dem „*Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich.*“ (Art. 2 Abs. 2, Grundgesetz der BRD); „*Jeder hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person*“ (Art. 3. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, vom 10.12. 1948), aus dem Recht auf Rehabilitierung bei Unrechtsurteilen, damit die Integrität als Rechtssubjekt wieder hergestellt wird (s. BGBl. I S. 2714) u. a. m. Besser kann man u. E. das Integritätskonzept im Bereich freiheitlich-demokratischer Grundordnungen – und wir sind engagierte, politisch bewusste Demokraten – nicht fundieren. Diem IT ist –soweit ich sehe – das einzige Therapieverfahren, das hier bewusst und explizit eine Anschlussfähigkeit gesucht hat und sucht, ja die Bildungs- und Ausbildungsarbeit ihrer Institutionen in diesen Rahmen eingebettet hat (Sieper 1985; Petzold 1996ä; Petzold, Orth, Sieper 2008). Mit dem Demokratiebezug wird eine „**normative Integrität**“ affirmiert, die theoretisch für uns durch das Denken von Hannah Arendt (Recht auf Rechte, vgl. Haessig, Petzold 2006), die bedeutenden Überlegungen von Judith Nisse Shklar (1964, 1990) und andere für uns wesentliche AutorInnen (Agamben, Butler, Deleuze, Girard, Gramsci, Habermas, Rawls, Ricœur) unterfangen wird: Sie haben das Integritätsthema aus vielfältigen und durchaus differierenden Perspektiven – und die sind erforderlich – diskutiert und immer wieder herausgefordert (für uns bedeutsame Texte im Literaturverzeichnis). Foucault hat dabei gezeigt, dass Humanitätsansprüche selbst auf ihre

verdeckten (und *Petzold* fügte hinzu) „potentiellen“ Gewaltdiskurse hin untersucht werden müssen, denn heute Gutes und Sinnvolles wird morgen vielleicht Strategie der Repression und Inhumanität (Stichworte: Pflegeversicherung, Migrantenpolitik). Differenzierte Humanismuskritik ist ein humanitäres Anliegen. *Foucaults* so genannter „Antihumanismus als Periode in seinem Werk, die er später neu bewertete, hatte nie die Qualität einer Absage an das Humanitäre, im Gegenteil ermöglichte es, die Ausgegrenzten, Marginalisierten, Infamen (*Foucault* 2001) in der Raum der Hilfeleistung einzubeziehen“ (*Petzold* 2009f) etwa in der „Soziotherapie“, der „Suchtkrankenarbeit“ usw. als **Praxis von Humanität** (*Petzold, Sieper* 2008; *Petzold, Scheiblich* 2006; *Scheiblich* 2008).

Auch in Demokratien stehen die Menschenrechte – für uns sind sie auch „Regeln zur Sicherung von Integrität stets in einer „**Prekarität**“ gerade für die Marginalisierten (*Bourdieu* 1998; *Foucault* 19984; *Shklar* 1984) – in totalitären Systemen ohnehin (*Petzold* 1996h, j; 2008b;) – lat. *precarius*, auf Widerruf gewährt! Deshalb ist Integrität auch als „**ethischen Integrität**“ zu fundieren ist mit Rückgriff auf die genannten DenkerInnen, natürlich auf *Kant* (*Petzold, Orth* 2005, 773f) und mit Bezug auf *Levinas* aus der „Andersheit des Anderen“ (*Levinas*, vgl. *Petzold* 1996k), die Idee der Menschenwürde bei *Gabriel Marcel* (1967) oder mit Konzepten der „integrativen Ethik“ von Krämer (*Moser, Petzold* 2007). Eine für den Menschen und das Leben engagierte Ethik ist für die IT handlungsleitend und verlangt von Therapeuten eine *politisch bewusste, integrale Haltung*, die sich für die Integrität von Menschen, für ihr Leben, für die Sicherung gesunder sozialer Netzwerke (*Hass, Petzold* 1999), familialer Integrität (idem 2009h) und unbelasteter ökologischer Lebensräume (idem 2006p) *engagiert – verbal, schriftlich*, aber auch mit einer konkret *eintretenden Praxis* (etwa für PatientInnenrechte, menschenunwürdige, schädliche Mikroökologien in Heimen, z. B. *Petzold, Müller, Horn, Leitner* 2005, *Leitner, Petzold* 2005), denn Würde und Integrität sind „antastbar“ z. B. durch gefährliche Pflege, PatientInnentötung, Heimmissstände ((vgl. 1985d, 2005d), durch Folter und Traumatisierungen (1986b, 2001m), Verelendung etwa bei Drogenabhängigen (1974b, 2006s) – in der Integrativen Therapie haben wir stets mit solchen gefährdeten Randgruppen gearbeitet. *Petzold* macht hierzu deutlich:

„Das **ganze Projekt der Integrativen Therapie** hat neben dem ‚Willen zum Wissen‘ eine starke Motivation in einer **altruistisch-melioristischen Grundhaltung** (*Petzold* 2009d), einer säkularen, nicht in einer spiritualisierenden (*Petzold, Orth, Sieper* 2009) und einer ‚**Ethik der Konvivialität**‘. In ihr stehen das **Engagement für Menschen- und Grundrechte**, für Menschenwürde und Gerechtigkeit, die Idee der ‚just therapy‘ zentral. Integrative Therapie versteht sich nicht als eine abgehobene, humanistische Philosophie, sondern als eine **klinische Philosophie und Praxeologie** und **Praxis** (gr. *klinein* heißt achtsame Hinwendung, nicht aseptisches Feld!). Sie vertritt eine ‚**engagierte Praxis**‘. Diese umfasst seit 40 Jahren die Entwicklung guter Konzepte und Methoden der biopsychosozialen Hilfeleistung auf wissenschaftlich hohem Niveau, ihre Anwendung und konkrete Umsetzung in Projekten. Seit mehr als 30 Jahren kommt die verantwortliche Lehre dieser Ansätze hinzu als Weitergabe an MultiplikatorInnen, die diesem Geist verpflichtet sind, damit diese methodischen Hilfen KlientInnen und PatientInnen in ‚partnerschaftlicher Zusammenarbeit‘ (*Petzold, Gröbelbauer, Gschwendt* 1999) zugute kommen. Mit *diesem Ziel* haben wir unsere Weiterbildungseinrichtungen aufgebaut (*Petzold, Sieper, Orth* 2008a), nicht mit dem Ziel, noch eine Psychotherapieschule in die Welt zu setzen, sondern um die Theorien und Methoden der klinischen Psychologie, der Soziotherapie und der modernen wissenschaftlichen Psychotherapie mit effektiven Konzepten und Hilfen zu bereichern (wie das andere Forscher und Kliniker auch tun), Mittel, die Menschen zu Gute kommen und ihre Gesundheit, ihr Lebensglück, ihre Identitätsarbeit, ihr Integritätsempfinden und ihre Souveränität unterstützen. Dadurch leisten wir unseren Beitrag zur Gewährleistung ihrer **Integrität**, den ihren müssen sie dabei selbst einbringen! “ (*Petzold* 2009f)

Patienten/Klienten werden deshalb in der IT, wo indiziert und mit ihnen im „informed consent“ besprochen, umsorgt, aus einem „*Sorgen (caring) um ihre Integrität*“. Sie erhalten immer auch, wo erforderlich und möglich, durch ihre TherapeutInnen/BeraterInnen ein „normativ-ethisches

Empowerment“ (Petzold, Regner 2005), das sie in ihrer eigenen Selbstsorge für ihre Integrität (idem 2006n) unterstützen und bestärken soll - bei infirmen Hochbetagten oder Demenzkranken z. B. ist das nicht möglich (2008i), hier muss dann aus „unterstellter Intersubjektivität“ gearbeitet werden (1978c, 1991e).

Noch eine Bemerkung zum Thema „Sorge“, die als „Sorge *um* und *für*“ als Vor- und Nachsorge m. E. nie *wertfrei* sein kann. Petzold verweist hier absichtsvoll auf das englische „*caring*“, das mit besonnen, liebevoll konnotiert ist und deshalb nicht übergriffige Überfürsorglichkeit oder die „strukturelle Gewalt“ staatlicher Fürsorgesysteme meinen kann, sondern eine „Sorge (*caring*) um und Verantwortung für den anderen Menschen und diese Welt“ (2003a, 98) betrachtet werden muss, unbeschädigte Lebensräume von Familien, für Arbeitsplätze, die mikroökologisch sicher sind (Petzold 1968b). Solche Sorge ist Aufgabe persönlicher Willensarbeit und wesentlich. Sie muss den so wichtigen „*souci de soi*“, die Sorge um sich, die Foucault richtiger Weise betonte, fokussieren, durch die man **Integrität** gewinnt, selbst in schwerer Krankheit, wie bei Foucault, den wir in diesem Kontext zitieren:

»Diese Arbeit, die das **Ich** mit seiner zentralen *Funktion des Willens* am Selbst und mit dem Selbst leistet, führt zu einer „Selbstfindung“ und in eine „Identitätsarbeit“¹⁸⁹, in der man sich selbst zu eigen wird, und im Sinne von *Montaigne* (1580/1998) das Leben ein „Meisterstück“ werden kann (Jung 2004, 2007), und Meisterschaft braucht *bewusste Auseinandersetzung*, die bewusste **Willensarbeit**.

„Und das Selbsterleben, das sich in diesem Selbstbesitz bildet, ist nicht einfach das einer beherrschenden Kraft oder einer Souveränität über eine aufrührerische Macht [z.B. Triebe, sc.], es ist die Erfahrung einer Freude, die man an sich selber hat. Wer es vermocht hat, endlich Zugang zu sich selbst zu finden, ist für sich ein Gegenstand der Freude“ (Foucault 1984a, 83).

Weil diese Willensarbeit auch aus der Dialektik „Selbst/Anderer“ erfolgt, die Ko-respondenz mit dem Anderen erfordert, oft auch ein Aushandeln mit ihm, weil da immer auch ein „anderes Wollen“ sein kann, führt es immer wieder auch in die „Nähe zum Anderen“, auch in konflikthafte, die man dann klären muss. Wir möchten deshalb ergänzen:

„Wer aus der Arbeit an sich selbst und in Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Anderen die Freiheit der Souveränität gewonnen hat, wer ‚Involviertheit‘ exzentrisch distanzieren und die ‚Machtausübung aus Angst‘ überwinden kann, vermag einen Zugang zum Anderen zu finden, in dem der Andere ihm zu einer Freude wird“ (Petzold, Orth 1994c)...

Auf solchem Boden werden *Toleranz* – und diese übersteigend – „*Wertschätzung von Andersheit*“ und der Wille zu einem „**Engagement für die Integrität Anderer**“ [meine Hervorhebung, sc.] möglich, die die Grundlage *partnerschaftlicher* therapeutischer, supervisorischer, beratender, im Kern „*mitmenschlicher*“ Beziehungen bilden« (Petzold, Sieper 2008, 585)

Petzold (1996k) betont, Selbstsorge müsse immer mit der Sorge um den Anderen verbunden sein, nur diese „Endabsicht des Gemeinwohls“ (Marc Aurel lib. XII, 20), sichere die Nachhaltigkeit der Selbstsorge, die immer irgendwann der *mitmenschlichen Fürsorge* bedarf: in Not, Krankheit, Alter und Sterben – deshalb auch das Engagement der IT in der Geronto- und Thantaothérapie und in der Hospizarbeit (1982n, 2003j), wo seit den Siebziger Jahren Pionierarbeit geleistet wurde (Müller 2008). Die Frage nach dem Stellenwert von und der „Sorge um **Integrität**“ in der

IT muss demnach im Blick auf das Gesamtwerk ihres Begründers und seiner MitarbeiterInnen – auch das praktischer Projekte – und auf die besonderen Arbeitsfelder des Integrativen Ansatzes thematisiert werden, denn daran erweist sich die Glaubwürdigkeit des Integritätspostulats. Verantwortung übernehmen, erfordert „Bewusstseinsarbeit“ und „Kulturarbeit“ zu leisten, und das ist in besonderer Weise auch Aufgabe von PsychotherapeutInnen – so die integrative Position (Petzold, Orth-Petzold, 2009; Petzold, Orth, Sieper 2009), die damit *Freuds* (auf *Nietzsche* zurückgreifende) Idee der Kulturarbeit erweitert, auch und wesentlich durch die Forderung nach konkreter Projektarbeit erweitert. Solche Postulate dürfen nicht nur „lip service“ bleiben. So wurde in der IT immer Sorge für destruktive Mikroökologien getragen mit dem Ziel, sie zu verbessern. Es wird schon in der Kindertherapie (idem 1995a, b) ein ökologisches Bewusstsein geschärft und auch bei Erwachsenen wird diese Dimension fokussiert, denn schlechte Mikroökologien machen krank. Als gelernter Landwirt hat *Petzold* schon früh „ökologische Sensibilität“ und einen „**ökosophischen** Umgang“ mit der Natur gefordert, hat Lauftherapie in der Landschaft mit Drogenabhängigen und Jugendlichen durchgeführt (1996c, 2007d), Tiertherapie (pet therapy) eingesetzt (ibid.), Projekte der Landschafts- und Gartentherapie initiiert, eine Theorie der „Ökopsychosomatik“ entwickelt (2002r, 2006j, 2006p, *Petzold, Orth* 1998b). Das alles dient der *Sorge um die Integrität unserer gefährdeten Ökosysteme* und der Förderung einer „*Freude am Lebendigen*“, die sich z. B. in der Traumatherapie als sehr nützlich erwiesen hat (2001m). Die neuen Forschungen und Praxen zum guten Effekt von Landschaftstherapie (green prescriptions, z. B. vgl.

<http://www.southdownssociety.org.uk/resources/doc/Benefitsoftranquillity.pdf>) beziehen die Förderung von Engagement für die Integrität von Umwelt übrigens aktiv ein als eine wichtige Motivation für Gesundheit. Psychotherapeutische Kulturarbeit, supervisorische Bewusstseinsarbeit, sollte dafür durchaus „Bewusstsein schaffen“, und hier ihren Beitrag leisten wie jede Life Science und Humanwissenschaft, und sei es nur ein kleiner Beitrag! Das ist jedenfalls unsere Philosophie.

Ob man mit so weiten Zielsetzungen in der IT nicht Gefahr läuft „sich selbst zu überfordern“ fragt der Autor? Das liegt doch in der Verantwortung eines jeden. Natürlich sehen wir Therapie oder Supervision oder gar die IT nicht in der Möglichkeit einer *unmittelbaren* Wirkung auf Makroebenen. Wir teilen hier nicht den Welterlösungsimpetus mancher Schulengründer, noch sehen wir eine „Supertherapie“ als möglich oder sinnvoll. Aber das sollte uns nicht hindern und hat es nie getan, „weit zu blicken“, und ansonsten einen „Mut zur Bescheidenheit“ (*Petzold* 1994b) zu haben, den *Petzold* in Absage an jedwede therapeutische Größenphantasien empfiehlt und mit *Marc Aurel* (idem 2004l) meint, dass man verantwortlich sein Bestes für das Gemeinwohl tun solle „in gerechter Gesinnung und mit gemeinnützigen Handeln (Lib. IV, 33), in dem Bereich in dem man steht. Mehr kann nicht verlangt werden und ist nicht erforderlich und nötig. Wenn du dir „sagen kannst. Ich tat es nach besten Kräften, so kannst Du ruhig sein“ (*Marc Aurel*, lib. VIII, 32). Hier muss „jeder sein ‚rechtes Maß‘ finden, das ist Aufgabe seiner Lebenskunst, der Entwicklung seiner Souveränität, seiner Integrität, seines Gewissens, seiner Menschenliebe“ (*Petzold* 2009f).

Die Idee der „Integrität“ wird von uns nicht primär als „*restitutio ad integrum*“ medizinisch eng gefasst als „Ausheilung ohne Rest“. Das ist nur eine Sicht von vielen erforderlichen Perspektiven, sondern sie ist auch auf die Herstellung einer umfassender verstandenen Integrität gerichtet, die auch das Verletzte und Gestörte einbezieht, wie *Ricœur* (2007, in: *Sieper et al.* 2007, 259ff) im Beitrag zur Festschrift der EAG und von *Petzold* verdeutlicht hat: sie muss mit der Zuschreibung von Würde, Respekt und dem Erweis von Freundschaft unterfangen werden (ibid. 269).

„Integrität wächst in konvivialen Räumen, die ‚menschengerecht‘ sind. Solche Räume als Lebensräume zu schaffen, ihre Sicherheit zu gewährleisten, ihre Qualität als menschliche

Lebensräumen zu entwickeln und ihre Integrität zu schaffen und zu entfalten, muss ein Anliegen aller Menschen sein, *denen Menschlichkeit am Herzen liegt* und die selbst auf menschenwürdige Behandlung zählen wollen, wenn sie sie brauchen“ (Petzold 2009f).

Das Integritätskonzept der IT überschreitet damit „transversal“ die Idee optimaler „Funktionsgesundheit“ (man würde sonst einem *Steven Hawkins* und vielen kranken Menschen die Integrität absprechen, dagegen hat sich die IT stets verwahrt), sondern „health and fitness“ werden überstiegen. „Integrität ist nicht nur als vorgefundene physische und mentale Gesundheit zu fassen oder als ein und für alle Male erreichbarer Zustand, sondern sie ist auch zu gestaltende Integrität. Sie hat Entwurfs- und Projektcharakter und kann in der Arbeit an sich Selbst und an der Gemeinschaft vertieft und entfaltet werden. Sie ist als poetisch zu entwickelnde Qualität von Hominität und Humanität 'Integrität im Prozess' auf der Wegstrecke unseres Lebens und sie bedarf des Konvois, der Weggemeinschaft von Menschen, die sich zusichern, für die Integrität des Anderen Sorge zu tragen. An solchen Konvois muss man bauen“ (idem 2009f, vgl. 2008i, Petzold, Orth, Sieper 2008a).

Das Integritäts-Thema wird seit langem und **unabschließbar** in der IT bearbeitet (idem 1978c; 2008l) u. a. in der notwendigen Verbindung mit den Themen Macht (Orth, Petzold, Sieper 1995), Gewalt (1989b, 1995e, 2001m), Unrecht und Gerechtigkeit (2003d), Unterdrückung/Altruismus/Meliorismus (2009d), Gewissensarbeit (2009f). Es wird geschichtsbewusst (Drittes Reich 1996j, 2008b) diskutiert und praxisorientiert behandelt (Petzold, Sieper 2008) und wird immer wieder neu zur Sprache gebracht werden müssen, um wieder und wieder in **engagierte Praxis** (1989i) umgesetzt zu werden, damit Menschen die Hilfe und die Unterstützung bekommen, die sie aufgrund ihrer Qualität des Mit-Mensch-Seins verdienen: **Darum Sorge um Integrität.**

Literatur:

Die nicht aufgeführten Lit.-Angaben finden sich in *Polyloge* 1, 2009 <http://www.fpi-publikation.de/polyloge/index.php>.

- Agamben, G. (1995): *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita..* Torino: Giulio Einaudi; dtsh. (2002): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben.* Frankfurt: Suhrkamp
- Agamben, G. (1998): *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone (Homo sacer III)* Torino: Bollati Boringhieri; dtsh (2003): *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge.* Frankfurt: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1986): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft.* München: Piper.
- Arendt, H. (2000): *Macht und Gewalt.* München: Piper
- Bourdieu, P. (1980): *Les sens pratique,* Paris: Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1997): *Das Elend der Welt. Zeugnisse und Diagnosen alltäglichen Leidens an der Gesellschaft,* Konstanz: Konstanzer Universitätsverlag.
- Bourdieu, P. (1998): *Gegenfeuer,* Konstanz: Konstanzer Universitätsverlag.
- Foucault, M. (1976): *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin,* Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1984): *Face aux gouvernements, les droits de l'homme, Liberation* 30.6./2.7. 22.
- Foucault, M. (1985): *Freiheit und Selbstsorge,* Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2001): *Das Leben der infamen Menschen. Herausgegeben, übersetzt und mit einem Nachwort von Walter Seitter.* Berlin: Merve.
- Girard, R. (1982): *Le Bouc émissaire.* Paris: Grasset; dtsh. (1982): *Der Sündenbock.* Zürich: Benziger.
- Gramsci, A. (1991): *Gefängnishefte.* Hrsg. K. Bochmann, W.F. Haug, 10 Bde. Hamburg: Argument-Verlag.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates,* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Leitner, E. Ch., Petzold, H.G. (2004): *Pièrre Bourdieu – ein Referenztheoretiker der Integrativen Therapie.* Hückeswagen: EAG. Bei *Stumm, G. et al.* (2005): *Personenlexikon der Psychotherapie.* Wien: Springer. 62-64.
- Leitner, E., Ch. Petzold, H.G. (2005): *Dazwischengehen – wo Unrecht geschieht, Integrität gefährdet ist, Würde verletzt wird. Ein Interview mit Hilarion Petzold zum Thema „Engagement und Psychotherapie“ und*

- Integrativen Positionen. Hückeswagen: Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit.
- Marcel, G. (1967): Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt: Knecht.
- Müller, L. (2007): Engagiert für alte Menschen – Hilarion G. Petzold und die Gerontotherapie. 30 Jahre gerontologischer Weiterbildung, Supervision und Forschung in Österreich. *Psychologische Medizin* (Graz) 1, 29-41
- Petzold, H.G. (1989i): Supervision zwischen Exzentrizität und Engagement. *Integrative Therapie* 3/4, 352-363. Repr. in (1998a) 179-190.
- Petzold, H.G. (1994b): Mut zur Bescheidenheit. In: *Standhardt, R., Löhmer, C. (1994): Zur Tat befreien: Gesellschaftspolitische Perspektiven der TZI-Gruppenarbeit*. Mainz: Matthias Grünwald. 161-169.
- Petzold, H.G. (1996j): Identitätsvernichtung, Identitätsarbeit, "Kulturarbeit". *Integrative Therapie* 4, 371-450.
- Petzold, H.G. (1996k): Der „Andere“ - das Fremde und das Selbst. Tentative, grundsätzliche und persönliche Überlegungen für die Psychotherapie anlässlich des Todes von *Emmanuel Lévinas* (1906-1995). *Integrative Therapie* 2-3, 319-349; auch in: *Petzold, Orth* (1999a) 337-360.
- Petzold, H.G. (2001m): Trauma und "Überwindung" – Menschenrechte, Integrative Traumatherapie und „philosophische Therapeutik“. *Integrative Therapie* 4, 344-412.
- Petzold, H.G. (2006n): Für PatientInnen engagiert - Werte, Grundregeln, Ethikprinzipien für die Psychotherapie Schulenübergreifende, integrative Perspektiven. Hückeswagen: Europäische Akademie für Psychosoziale Gesundheit.
- Petzold, H.G. (2009d): Macht“, „Supervisorenmacht“ und „potentialorientiertes Engagement“. Überlegungen zu vermiedenen Themen im Feld der Supervision und Therapie verbunden mit einem Plädoyer für eine Kultur „transversaler und säkular-melioristischer Verantwortung“. Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2009.
- Petzold, H.G. (2009f): „Gewissensarbeit und Psychotherapie“. Perspektiven der Integrativen Therapie zu „kritischem Bewusstsein“, „komplexer Achtsamkeit“ und „melioristischer Praxis“. Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - Jg. 2009.
- Petzold, G.H., Orth, I., Sieper, J. (2008a): Der lebendige „Leib in Bewegung“ auf dem WEG des Lebens – Chronotopos - Über Positionen, Feste, Entwicklungen in vielfältigen Lebensprozessen. Zum Jubiläum: 25 Jahre EAG – 40 Jahre Integrative Therapie. *Integrative Therapie* 3, 255-213.
- Petzold, H.G., Sieper, J. (2008): Integrative Soziotherapie - zwischen Sozialarbeit, Agogik und Psychotherapie. Zur Konnektivierung von Modellen der Hilfeleistung und Entwicklungsförderung für optimale Prozessbegleitung. Bei www.FPI-publikationen.de/materialien.htm - *POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 25/2008.
- Rawls, J. (2007): Gerechtigkeit als Fairneß. ein Neuentwurf. Frankfurt: Suhrkamp, 2. Aufl.
- Ricœur, P. (2001): *Le Juste* 2. Paris: Éditions Esprit-
- Scheiblich, W. (2008): Integrative Therapie als angewandte Praxis der Humanität - Dargestellt anhand der Entwicklung und Praxis moderner Suchttherapie. *Integrative Therapie Jubiläumsheft* 3, 2008.
- Shklar, J. N. (1964): *Legalism: Law, Morals, and Political Trials*. Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Shklar, J. N. (1984): *Ordinary Vices*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.
- Shklar, J.N. (1990): *The Faces of Injustice*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sieper, J. (1985): Bildungspolitische Hintergrunddimensionen für Integrativ-agogische Arbeit an FPI und FPA, *Integrative Therapie* 3/4 (1985) 340-359.
- Sieper, J., Orth, I., Schuch, H.W. (2007) (Hrsg.): *Neue Wege Integrativer Therapie. Klinische Wissenschaft, Humantherapie, Kulturarbeit – Polyloge – 40 Jahre Integrative Therapie, 25 Jahre EAG - Festschrift für Hilarion G. Petzold*. Bielefeld: Edition Sirius, Aisthesis Verlag.
- Sieper, J., Petzold, H.G. (2001c): „Eingreifende Wissenschaft“ für „Menschenarbeiter“. *Integrative Therapie* 1, 208-209.