

POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit

Eine Internetzeitschrift für „Integrative Therapie“

02/2003

update 14/2006

Herausgegeben von:

Univ.-Prof. Dr.Dr.Dr. **Hilarion G. Petzold**

Freie Universität Amsterdam, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen, Donau-Universität Krems, Institut St. Denis, Paris

In Verbindung mit:

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

Dr.med. **Anton Leitner**, Zentrum für psychosoziale Medizin, Donau-Universität, Krems

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

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

Dipl.-Päd. **Bruno Metzmacher**, Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit, Düsseldorf

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

Dr. päd. **Waldemar Schuch**, M.A., Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Düsseldorf/Hückeswagen

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

Lic. phil. **Hanspeter Müller**, Zürich, Stiftung Europäische Akademie für psychosoziale Gesundheit,
Rorschach

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

www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm

Unrecht und Gerechtigkeit, Schuld und Schuldfähigkeit, Menschenwürde - ein „Polylog“ klinischer Philosophie zu Humanessentialien und vernachlässigten Themen in der Psychotherapie

Hilarion G. Petzold, Düsseldorf, Amsterdam*

(2003b/Updating 2006i)**

„Gerechtigkeit wird als „**Möglichkeit zum Guten**“, *Unrecht* wird als „**Möglichkeit zu Bösen**“ gesehen, exzentrische *Einsicht* und *Schuldfähigkeit* werden als „**Möglichkeiten der Revision von Bösem**“ betrachtet – und deshalb sind sie so wichtig“ - eine Grundbedingung der sich über die Evolutionsgeschichte hin immer prägnanter ausbildenden „**Hominität**“ und **Humanität**“ (Petzold 1971).

Schaut man in die „Geschichte der Evolution, dann findet man anhand der fossilen 'Dokumente' *Kampf, Destruktives, Hass, Mord* unter den Hominiden, aber auch *Kooperation, Konstruktives, Liebe, Hilfe*. Beides scheint die Natur, das 'Wesen des Menschen' als 'Möglichkeiten' zu kennzeichnen“ (ibid.). Diese evolutionsbiologische

* Aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit, Hückeswagen, dem Institut, St. Denis, Paris, Lehrstuhl für „Klinische Philosophie und Psychologie“ (Prof. Dr. H.G. Petzold) und dem Zentrum für psychosoziale Medizin (Leitung Dr. med. Anton Leitner), Studiengang Supervision, Donau-Universität Krems.

** Erweiterte Fassung des gleichnamigen Artikels aus *Integrative Therapie* 1 (2003) 27 – 64

Perspektive war für mich im Integrativen Ansatz seit seinen Anfängen die große Herausforderung verkörpert durch zwei Protagonisten *Charles Darwin* und *Pierre Teilhard de Chardin*. Immer hatte sich mir die Frage gestellt – nach den Megakatastrophen der beiden Weltkriege und dem Zerstörungspotential der im kalten Kriege aufgerüsteten Massenvernichtungswaffen: „Wird der weitere Gang der Menschen, der Menschheit durch die Geschichte in die Richtung einer die konstruktiven Potentiale der Hominität entwickelnden **Evolution** gehen, oder wird es zum Prozess einer **Devolution** kommen, in der die Menschen ihren Lebensraum, ihre Lebenswelt, die Welt des Lebendigen zerstören und sich selbst in wechselseitiger Destruktion vernichten? (Petzold 1986 h). In diesem Sinne ist **Evolution** prekär, bis heute [2005], denn die Destruktionspotentiale sind ja keineswegs ausreichend abgebaut, das Problem der Proliferation [Israel, Iran, Nordkorea, Weißrussland] ist gravierend, der Megaterrorismus ist unkalkulierbar, die ökologische Destruktion ist kalkulierbar, aber dennoch werden nur völlig unzureichende Maßnahmen von nur einem Teil der Menschen- bzw. Staatengemeinschaft unternommen. **Devolution** kann sich also als „*man made desaster*“ ereignen, aber auch Naturkatastrophen mit Megaformat, wie der eine Eiszeit auslösende Ausbruch des Tobavulkans auf Sumatra vor 74. 000 Jahren, der die vorhandenen Hominidenpopulationen auf der Welt massiv dezimierte, sind auch heute denkbar. Der Krakatau oder der Mount Saint Helens sind leicht zu überbieten, wenn die gefährlichsten Vulkane der Erde, die Magmablase unter dem Yellowstone Park etwa, ihr maximales Zerstörungspotential entfalten. Die Erde ist unruhig und keineswegs ein sicherer Platz, und das wissen wir heute gut. Die Tsunamiekatastrophe 2004, das Erdbeben in Pakistan 2005 haben und daran erinnert, haben auch das Altruismuspotential der Menschheitsgemeinschaft demonstriert. Aber auch das Eskalationspotential (Israel-Iran, Indien-Pakistan, Nordkorea-USA) in der Weltgemeinschaft hat durchaus devolutionäre Möglichkeiten, wenn antagonisierte Dynamiken zu einem Zusammenprall der Kräfte führen. Und so es ist eine Frage, ob es sich in dieser janusköpfigen Wesenseigenschaft des Menschen und seiner Kultur, um eine unüberwindliche; dualistische *Antinomie* handelt, die immer prekär bleiben wird, oder um eine *Dialektik*, die weiterführt? Ich hatte schon früh mich mit dem Problem der Antinomien im Kontext theologischer Reflexionen befasst (Petzold 1967 II e) und postuliert, dass Antinomien in Synthesen konvergieren können – nicht müssen. Stellt man aber metaphysische Fragen beiseite, Fragen nach einem ultimativen Guten/Gott und einem ultimativen Bösen/Satan, dann kann man das Verhalten des Menschen – und seiner evolutionären Vorfahren – auf der Ebene manifester, beobachtbarer Verhaltensweisen und ihrer Zeugnisse betrachten, mit der Zielsetzung, dieses Verhalten zu verstehen, ohne in einen mit *Spencers* „survival of the fittest“ verknüpften Darwinismus/Neodarwinismus zu verfallen, der ja keineswegs alle Möglichkeiten des Denkens *Darwins* ausschöpft (Richerson, Boyd 2004). Und da zeigt sich, dass Kooperation, Altruismus, Gerechtigkeitsstreben starke überlebenssichernde Strategien sind. Deshalb gilt eben nicht „Fressen oder Gefressen-Werden“ als das einzige dominante Narrativ, sondern die Möglichkeit zu einer Kultur der Gerechtigkeit als Ausgleich von Gegensätzen mit Destruktionspotential ist durchaus vorhanden. *Sokrates* und *Platon* sahen Dialektik als allgemeine Methode der Wahrheitsfindung durch Überwindung widerstreitender Auffassungen im Dialog. Das ist ein Modell, das greifen kann, wenn es nicht um das Findens **der** (einen) Wahrheit und **der** besten Lösung geht, sondern um mögliche Wahrheiten und um hinlänglich gute Lösungen, die immer wieder verbessert werden können. Es geht denn auch nicht um eine letzte Gerechtigkeit, die antinomische Positionen ausgleicht, oder um eine *Hegelesche* Dialektik, die gleichsam zwingend in

eine Synthese läuft, sondern es geht um Prozesse der „Annäherung“, um ein „Aushandeln“ von Positionen, um die Möglichkeit, sich revidieren zu können, Kompromisse schließen zu können und immer wieder auch zu einer „glatten Konsenslösung“ zu kommen oder „repektvollen Disszens“ auszuhalten. Das demokratische Grundmodell, dass sich doch in globaler Weise durchzusetzen scheint, ist ein prozessuales Modell des Aushandelns, das zu „ausgehandelter Gerechtigkeit“ über *strukturelle Antinomien* in Gesellschaften hinausführt: das Recht auf Privatbesitz und seine Mehrung, das Recht, *sein* Glück zu verfolgen (*Egoismusmoment*) und die Verpflichtung zur Solidarität, zu Beiträgen zum Gemeinwohl, zur Sorge um das Wohlergehen der Anderen (*Altruismusmoment*) ist das Grundthema jeder Demokratie, das sie über die institutionalisierte Gewaltenteilung und die partizipative Verwaltung von Macht zu handhaben sucht. Ethische Normen (Brüderlichkeit/Mitmenschlichkeit), Rechtsprinzipien (Grundrechte/Menschenrechte) und das Wirken einer übergreifenden, exzentrisch/hyperexzentrischen Vernunft, gestützt durch die Möglichkeiten wissenschaftlicher Problemuntersuchung, sind die Momente, die sich im Verlaufe der Evolutionsgeschichte und in der aus ihr hervorgegangenen Kulturgeschichte herausgebildet haben, und zu einer *Transversalität* führen, in der und durch die die Antinomien, die Interessengegensätze, die Unrechtssituationen immer wieder überschritten werden, geschehenes Unrecht immer wieder „gut gemacht“ wird, Gefahrenpotentiale erkannt und antizipatorisch angegangen werden. Das gelang und gelingt offenbar öfter, als dass es misslingt, sonst hätten wir die Evolutionsgeschichte bis heute nicht überlebt. **Evolution** im Sinne einer Weiterentwicklung unserer **Hominität** und **Humanität** wäre umgeschlagen in eine selbstdestruktive **Devolution**. Psychotherapie ist ein Ort, wo auf der sozialen Mikroebene derartige Prozesse des Ausgleichs, der Revision und der Überwindung bzw. Korrektur im *interpersonalen* und *intrapersonalen* Bereich immer wieder stattfinden und Hominität und Humanität gefördert und entwickelt werden, die wiederum in den meso- und makrogesellschaftlichen Raum hinein wirken können. Und so ist kaum ein psychotherapeutischer Prozeß vorstellbar, in dem die Themen Unrecht und Gerechtigkeit keine Rolle spielen.

1. Zum Kontext

Psychotherapie ist eine „reflexive Disziplin“. PatientInnen reflektieren ihr Leben, ihre Lebenssituation, ihre Zukunftsentwürfe. PraktikerInnen der Psychotherapie, Therapeuten und Therapeutinnen reflektieren beständig in Kontrollanalyse, Supervision und Intervision ihre Arbeit mit PatientInnen auf therapierelevante Probleme – und je schwieriger diese Arbeit ist, desto wesentlicher wird die Supervision für die therapeutische Praxis angesehen und genutzt (*Fiedler* 2000). TherapietheoretikerInnen und -forscherInnen setzen sich seit den Anfängen dieser Disziplin seit Beginn des 19. Jahrhunderts - wie *J.C. Reil* (1803), *J. C. Hoffbauer*, *P. Janet*, *S. Freud*, *J.L. Moreno*, um Begründer von Paradigmen zu benennen – mit den Ursachen von Pathogenese (Traumata, Konflikte, Defizite/Entbehrungen) und Wegen für die Behandlung derart verursachter Krankheiten und Leiden auseinander. Ein beeindruckender „body of knowledge“ ist entstanden. Und dennoch gibt es in der Psychotherapie heute noch zahlreiche verachtete Themen und verdeckte **Diskurse** (*Foucault*), die dringend vermehrter Aufmerksamkeit bedürfen. Zentral als Defizitbereich steht das Thema „Macht“ (Expertenmacht, Definitionsmacht, Übertragungsmacht, persönliche Macht von TherapeutInnen, Institutionsmacht, Gendermacht etc.). Hier ist eine beunruhigende „Abstinenz“ festzustellen, was Problembewußtsein und -analyse, Reflexion und Metareflexion anbetrifft. Patienten-

und Patientinnenrechte, Patientinnen- und Patientenwürde (um das völlig vernachlässigte Genderproblem, gleich zu Beginn herauszuheben) werden von diesem Machtthema auf allen Ebenen berührt. Das Faktum, daß in Kommissionen der Fachverbände (Ethikkommissionen, die über Grenzverletzungen entscheiden, oder Wissenschaftskommissionen, die über die Wissenschaftlichkeit von Verfahren befinden) keine VertreterInnen von Patientenverbänden sitzen, zeigt exemplarisch – aller Rede von Dialogik, Begegnung, Intersubjektivität, Mündigkeit zum Trotz –, daß es strukturelle Probleme in der Psychotherapie gibt. Hier zeigt sich in der „community of psychotherapists“ eine hohe Konservativität und ein verdeckter **Machtdiskurs**, eine subtile Stigmatisierung der PatientInnen, denn es geht ja, etwa bei der Psychotherapieforschung, um ihre „Beforschung“, ihre Objektivierung, vielleicht sogar Reifizierung oder Schädigung (*Märtens, Petzold* 2002). Wie immer man die Dinge wendet: es geht doch um ihre „Persönlichkeit“ (ihre „Seele“, wenn man so will), an der Psychotherapie- und Forschungsmethoden – for better or worse – zur Anwendung kommen. Wenn es um Grenzverletzungen geht, denen PatientInnen ausgesetzt waren und die in Ethikkommissionen verhandelt werden, hätten VertreterInnen von PatientInnen dort „Sitz und Stimme“ zu haben. Diese Ausgrenzung von Entscheidungsmacht, diese machtstrukturelle Benachteiligung ist ein „Unrecht“, das weder durch Ethikreglemente noch durch Ethikrhetorik und Absichtserklärungen (vgl. *Petzold, Sieper* 2001, Abschnitt 6) in den Psychotherapieverbänden aufgehoben wird. Sondern solche „strukturelle Benachteiligung“, wenn nicht gar „strukturelle Gewalt“ (*J. Galtung*) wird nur – darin sind sich die Protagonisten der Machtanalytik (z. B. *Adorno, Arendt, Foucault, Habermas, Rawls*) einig – durch die **strukturelle Mitwirkung und Mitentscheidung** von Betroffenen beseitigt. **Das** hieße „Sicherung von PatientInnenrechten“, von „**patient dignity**“! Wir haben uns mit diesem Thema verschiedentlich befaßt und Initiativen zu einer Veränderung der Situation angestoßen (*Petzold* 1987g, 2000d; *Petzold, Orth, Sieper* 1995, 2000; *Petzold, Gröbelbauer, Gschwendt* 1999), erste Diskursforen zwischen PatientInnen und TherapeutInnen auf Fachtagungen eingerichtet (*Dudler et al.* 1997), das Thema „Vertrauensmißbrauch“ und „VertrauenstherapeutInnen“ (ders. 1977f), „Therapieschäden“ (*Petzold* 1977g; 1998b; *Petzold, Märtens* 2002), PatientInnenwürde, „**patient dignity**“ (ders. 1985d) immer wieder ins Gespräch gebracht, aber es bleiben mühsame Fragen, die Resonanz ist unbefriedigend.

Seit *Sigmund Freud* seine entmündigende und bis jetzt nicht offiziell revidierte „psychoanalytische Grundregel“ formulierte, ist bis hin zur Einschränkung von Verfassungsrechten für die PatientInnen durch das Gutachterverfahren der deutschen „Psychotherapierichtlinien“ (*Cullman* 1997) - etwa durch die Weitergabe von persönlichen Daten, die geradezu im Sinne einer Nötigung den PatientInnen abgepresst werden, weil ansonsten keine Kostenzusage erfolgt (m. E. rechtlich höchst bedenklich) - ist recht wenig getan worden, um in angemessener Weise PatientInnenrechte zu sichern und wirkliche *Partnerschaft* mit den PatientInnen zu praktizieren (*Petzold, Gröbelbauer, Gschwendt* 1999) – etwa durch „Mitwirkungsrechte“ bzw. durch Mitentscheidungsmöglichkeiten.

In ähnlicher Weise ist das Schadensthema, die Möglichkeit von Risiken, Nebenwirkungen und Schäden durch Therapie, über lange Zeit in der Diskussion und in der Psychotherapieforschung ausgeblendet worden (*Märtens, Petzold* 2002). Auch in der Initiative, die neuerlich durch die Schweizer Föderation der PsychologInnen in dankenswerter Weise zur Dokumentation und Forschung in diesem Bereich auf den Weg gebracht wird (*Psychscope* 5, 2002, 16), sind die PatientInnenorganisationen nicht strukturell verankert worden.

Über PatientInnenrechte, Bürgerrechte, daß nämlich ohne ihre Zustimmung Materialien aus ihren Behandlungsprozessen – als „persönliche Geheimnisse anvertraut - nicht ohne ihre Zustimmung in die Supervision gebracht werden dürfen (Petzold, Rodriguez-Petzold 1997), mußten die Therapeuten erst durch eine obergerichtliche Entscheidung belehrt werden (Bayr. OLG 8.11. 92, 2. St RR 157/94, abgedr. *Neue Zeitschr. für Strafrecht* 1995, S.187). Basale Fragenstellungen der praktischen Therapie und der Therapietheorie sind unter grundrechtlichen Perspektiven von TherapeutInnen nie angedacht worden: etwa **der Anspruch der Psychoanalyse, die Persönlichkeit von Patienten, ihre „Persönlichkeitsstrukturen“ zu verändern** (ungeachtet der tunlichen Bezweifelbarkeit dieses Anspruches aus der Sicht moderner psychobiologischer und neurowissenschaftlicher Forschung). Ein solcher Anspruch, der bis in die leistungsrechtlichen Regulierungen Eingang gefunden hat, ist grundrechtlich als äußerst problematisch zu sehen und wohl kaum zu halten, denn der Schutz der Persönlichkeit ist ein hohes Gut. In der Regel erfolgt die verpflichtende, umfängliche Information des Patienten über einen derartigen „Eingriff“ – Freud setzt ihn einer chirurgischen Intervention gleich (Freud, S. Ratschläge (1912/1975, S. 175) – nicht oder nicht angemessen, so daß PatientInnen nicht wirklich wissen, worauf sie sich einlassen, denn es sind Eingriffe, die - legt man die psychosomatische Perspektive zugrunde - bis in die Leiblichkeit gehen. Dann wird auch *Freuds* Chirurgenanalogon verständlich, denn es hieße: „die Psychoneurosen nach ihrer Herkunft und ihrer praktischen Bedeutung arg unterschätzen, wenn man glaubt, diese Affektionen müßten durch Operationen mit harmlosen Mittelchen zu besiegen sein. Nein, im ärztlichen Handeln wird neben der *medicina* immer ein Raum bleiben für das *ferrum* und für das *ignis* [heute würde man sagen: für Stahl und Strahl, s. c.], und so wird auch die kunstgerechte, unabgeschwächte Psychoanalyse nicht zu entbehren sein, die nicht scheut, die gefährlichen seelischen Regungen zu handhaben und zum Wohle des Kranken zu meistern“ (Freud, Bemerkungen über Übertragungsliebe, 1915/1975 S. 230). So die Selbstaussage der Psychoanalyse, bis heute unrevidiert! Für einen solchen Anspruch wird also kein „informed consent“ eingeholt. Die Expertenmacht setzt selbstverständliche Zustimmung „zum Wohle des Kranken“ voraus, obwohl schon der Vater der Psychoanalyse einräumen mußte: ... „es gibt viele Fälle, in denen man der entfesselten Übertragung nicht Herr wird und die Analyse abbrechen muß“ (Freud, Die Frage der Laienanalyse 1926/1975, S. 317 und 318). Unter Kriterien von Medikamentensicherheit, würde ein solches Präparat nicht zugelassen. Die Expertenmacht der Seelenärzte – die selbst die Juristen einzuschüchtern scheint, denn sie haben bislang hier offenbar keine Bedenklichkeiten gesehen – macht dieses alles möglich, obgleich ein solcher Anspruch auf die Veränderung von „Persönlichkeitsstrukturen“ grundrechtlich kaum abgedeckt sein dürfte. Hier besteht die Gefahr, daß in breiter Weise und rechtlich legitimiert (durch eine generalisierte „Kuriererlaubnis“) Menschen Schaden zugefügt werden könnte, sie Unrecht erleiden als eine Form „struktureller Gewalt“ durch „Medizinalgewalt“ (Foucault 1972; Attali 1981). Es gäbe noch manches Problem aufzuweisen, wo Psychotherapeuten ihr Tun nicht unter rechtlicher und ethischer Perspektive reflektiert haben. Anders ist das weitgehende Fehlen von „Unbedenklichkeitsnachweisen“ in der Psychotherapieforschung (Märtens, Petzold 2002) nicht zu erklären.

Vor diesem Hintergrund sollen nachstehend einige Überlegungen zu zwei weiteren, wenig thematisierten und immer wieder ins Gespräch zu bringenden Themenkomplexen vorgetragen und damit in den Diskurs gestellt werden: **„Unrecht und Gerechtigkeit“** und **„Schuld und Schuldfähigkeit“**.

Dies soll im Sinne eines „Impulstextes“ erfolgen wie unser Aufruf: „Client Dignity konkret - PatientInnen und TherapeutInnen als Partner in ‘kritischer Kulturarbeit‘ - eine Initiative“ (Petzold 2000d).

Derart komplexe Themen können eigentlich nicht *monodisziplinär* angegangen werden, sondern erfordern den *interdisziplinären Diskurs*, will man zu übergreifenden, *transdisziplinären* Ergebnissen (ders. 1998a, 27) kommen – und solche sind notwendig. Gespräche nach vielen Richtungen, **Polyloge** (ders. 2002c) zwischen Philosophie, Psychotherapie, Psychologie, Medizin, Rechtswissenschaft, Theologie etc. werden erforderlich, und es wird deutlich: Grundsatzfragen können heute von keiner Disziplin mehr alleine befriedigend gelöst werden. Die Medizin, Biologie, Physik - die Naturwissenschaften - haben neuerlich die Philosophie wieder entdeckt, um die schwierigen Ethikprobleme oder erkenntnistheoretischen Fragen dieser Disziplinen anzugehen. Die Philosophie entdeckt, daß ihre Reflexionsarbeit ohne Klärung der neurowissenschaftlichen Voraussetzungen an Grenzen stößt, an ein „strukturelles punctum caecum“ (Petzold 2002h) der *Sinnschöpfungs-, Sinnerfassungs- und Sinnverarbeitungskapazitäten* unseres Cerebrums, und sie deshalb das Gespräch mit der Neurobiologie und Kognitionswissenschaft braucht. Auch die Psychotherapie bedarf der Dialoge mit der Philosophie (Kühn, Petzold 1991) und mit den Grundlagenwissenschaften (Spitzer 2000) – besonders den „cognitive neurosciences“ (Gazzaniga 1995, 2000). Sie bedarf des „**Polylogs**“. Diese Erkenntnis hatte mich 1971 zum Konzept einer „**klinischen Philosophie**“ geführt, die eine Brückenfunktion in der Diskussion epistemologischer, anthropologischer, ethischer Fragen wahrnehmen kann.

Polyloge sind aber auch auf einer ganz konkreten Ebene des Zwischenmenschlichen als Gespräche mit und zwischen vielen Gruppierungen angesagt, um jede machtvolle Geschlossenheit von Dualsystemen bzw. von Bilateralität aufzusprengen: von berufsständischen Funktionären und Kostenträgern, Praktikern und Forschern (die PatientInnen sind „draußen“), von Arkanräumen des Dialogischen (der „therapeutische Raum“ der „Einzeltherapie“, die etwa den Lebenspartner/die Lebenspartnerin „außen vor“ läßt: "Bei der psychoanalytischen Behandlung ist die Dazwischenkunft der Angehörigen geradezu eine Gefahr ... Den Angehörigen des Patienten kann man durch keinerlei Aufklärung beikommen ..." (Freud, Vorlesungen 1916/17/1975, S. 441ff). Dyadische Koalitionen gilt es zu verhindern - z. B. die von Therapeut und Gutachter, die den Patienten nicht einbeziehen, die der ärztlichen und psychologischen Psychotherapeuten, von denen Therapeuten anderer Berufsgruppen ausgeschlossen werden).

Der vorliegende Text ist solcher **Polylogik** (Petzold 2002c) verpflichtet, vertritt ein Konzept, das eine „*Dialogik der Zweiseitigkeit*“ überwinden will, wie sie in der Folge von *Bubers* – letztlich theologisierender Dialogkonzeption - in der Psychotherapie weite Verbreitung gefunden hat und von der Struktur der „Einzeltherapie“ als scheinbar dyadischem Setting auch nahegelegt wird (die „unsichtbar Anwesenden“, die im Diskurs präsenten Mütter, Väter, PartnerInnen werden dabei offenbar ausgeblendet). Eine kompakte Definition sei vorangestellt, um das Polylog-Konzept zu umreißen:

»**Polylog** wird verstanden als vielstimmige Rede, die den Dialog zwischen Menschen umgibt und in ihm zur Sprache kommt, ihn durchfiltert, *vielfältigen Sinn* konstituiert oder einen hintergründigen oder untergründigen oder übergreifenden **Polylogos** aufscheinen und „zur Sprache kommen“ läßt **Polylog** ist der Boden, aus dem **Gerechtigkeit** hervorgeht; sie gedeiht nicht allein im dialogischen Zwiegespräch, denn sie braucht Rede und Gegenrede, Einrede und Widerrede, bis ausgehandelt, ausgekämpft werden konnte, was recht, was billig, was gerecht ist, deshalb ist er der **Parrhesie**, der freien, mutigen, wahrhaftigen Rede, verpflichtet. - **Polylog** ist ein kokreatives Sprechen und Handeln,

das sich selbst erschafft. – **Polylog** ist aber auch zu sehen als „das vielstimmige innere Gespräch, innere Zwiesprachen und Ko-respondenzen nach vielen Seiten, die sich selbst vervielfältigen“. – Das Konzept des **Polyloges** bringt unausweichlich das **Wir**, die strukturell anwesenden Anderen, in den Blick, macht die Rede der Anderen hörbar oder erinnert, daß sie gehört werden müssen – unbedingt! Damit werden die Anderen in ihrer Andersheit (Levinas), in ihrem potentiellen Dissens (Foucault), in ihrer Différance (Derrida), in ihrer Mitbürgerlichkeit (Arendt) prinzipiell „significant others“, bedeutsame Mitsprecher für die „vielstimmige Rede“ (Bakhtin), die wir in einer humanen, **konvivialen** Gesellschaft¹, in einer Weltbürgergesellschaft brauchen« (Petzold 1988t/2002c).

Polylog gründet auf einer anthropologischen Grundkonzeption der Relationalität, die die prioritäre Position des „Ich“ in der *Buberschen* Formel mit *Levinas* („Der Andere ist immer vor mir“) aufhebt und den prinzipiellen Hintergrund des „Wir“ herausstellt, das Faktum, daß man „Mensch nur als Mitmensch ist (ibid.)“:

„**Du, Ich, Wir in Kontext/Kontinuum**, in dieser Konstellation gründet das Wesen des Menschen, denn er i s t vielfältig verflochtene Intersubjektivität, aus der heraus er sich in Ko-respondenzen und Polylogen findet und Leben gestaltet – gemeinschaftlich für dich, für sich, für die Anderen. Menschen entspringen einer polylogischen Matrix und begründen sie zugleich im globalen Rahmen dieser Welt“ (Petzold 2002a, b).

Eine solche Konzeption hat Konsequenzen nicht nur für die Praxis von Psychotherapie oder Pädagogik, sondern auch für ein pluralistisches Verständnis von Weltanschauung, Ethik, Wissenschaft und Politik.

2. Unrecht und Gerechtigkeit

Es ist kaum ein psychotherapeutischer Prozeß vorstellbar, in dem nicht die Themen von **Unrecht**, das man erlitten (oder, seltener indes, getan) hat, eine Rolle spielen, von **Ungerechtigkeiten**, die man erfahren mußte oder (wiederum seltener) **Gerechtigkeit**, die einem widerfahren ist, **Schuld**, die Menschen begangen haben oder die man auf sich geladen hat (Boss 1960, Condrau 1976), **Freiheit** die beschnitten wurde, die man nicht genutzt oder die man mißbraucht hat. Enttäuschung und das geht an die **Essenz** des menschlichen Wesens, der menschlichen Existenz.

Denn ohne Gewährleistung von *Gerechtigkeit*, von *Würde* und *Integrität*, steht man an der Schwelle der „Dehumanisierung“, am Rande des Verfalls von Menschenrechten, droht der Verlust von **Hominität** und **Humanität**, des Menschlichen und der Menschlichkeit.

„**Hominität** bezeichnet die Menschennatur in ihrer individuellen und kollektiven Dimension als *Potentialität*: der symbolisierenden und problematisierenden *Selbst- und Welterkenntnis*, der engagierten *Selbstsorge und Gemeinwohlorientierung*, der kreativen *Selbst- und Weltgestaltung*, der Souveränität und Solidarität durch Kooperation, Narrativität, Reflexion, Diskursivität in sittlichem, helfendem und ästhetischem Handeln - das alles ist *Kulturarbeit* und Grundlage von **Humanität**. Die Möglichkeit, diese zu realisieren, eröffnet einen Hoffnungshorizont, die Faktizität ihrer immer wieder stattfindenden Verletzung verlangt einen desillusionierten Standpunkt. Beide Möglichkeiten des Menschseins, das Potential zur Destruktivität und die Potentialität zu Dignität, erfordern eine wachsame und für **Hominität** und **Humanität** eintretende Haltung. Diese muß stets die biopsychosoziale Verfaßtheit der Menschennatur und ihre ökologische, aber auch kulturelle Eingebundenheit berücksichtigen: der Mensch als Natur- und Kulturwesen, das sich selbst zum Projekt macht und seine Entwicklung selbst gestaltet. In dieser *Dialektik*, die zugleich eine Dialektik von **Exzentrizität** und **Zentriertheit** ist, liegt sein Wesen.“ (idem 1988t, 5)

Werden **Hominität** und **Humanität** verletzt, erfolgen Erschütterungen des „Glauben an die Gerechtigkeit“, an die Menschen, kommt es zu einem Verlust von Sicherheit. Wo *Unrecht* geschieht, *Gerechtigkeit* verwehrt wird, *Ungleichheit* an die Stelle von *Gleichheit* tritt, geht es um „**Essentialien des Menschlichen**“ (in diesen Begriff suchte ich diese komplexe Realität zu fassen). Was aus dem Erleben und dem Erfahren der Verletzung solcher „human essentials“ resultieren kann, wird deutlich, wenn man an das „*man made desaster*“ traumatischer Pogromerfahrungen denkt. Damit sind verbunden: **biologisch-physiologische** Be-/Überlastungen (durch Verwundung, Folter, Vergewaltigung etc., die sich als *body narratives* dem Leib einschreiben, 1999i), **psychologische** Be-/Überlastungen (durch Angriffe auf das persönliche Wertesystem, Überforderung der psychischen Bewältigungs- und Verarbeitungskapazität etc. – *psychological narratives*, die das seelische Erleben nachhaltig prägen, *Petzold, Wolf et al. 2002*) und schließlich **soziale** Be-/Überlastungen (durch Überbeanspruchung der sozialen Netzwerke/Stützsyste und ihrer Ressourcen bis zu ihrer *Erosion*, durch Beschädigung der kollektiven Wertsysteme, durch *kollektive trauma narratives*, die Erzählungen der „Überwindung“ erforderlich machen, idem 2001m etc.).

Traumata sind deshalb in eminenter Weise **biopsychosoziale Ereignisse**. Sie betreffen die persönlich-individuelle und die gruppal-kollektive Wirklichkeit von Menschen und erfordern deshalb unabdinglich eine **biopsychosoziale Traumatherapie**, die die individuellen wie auch die kollektiven Dimensionen des Geschehens in der Bearbeitung berücksichtigt, die die Traumanarrative durch Narrative der Versöhnung und des humanitären Engagements überwinden.

In der Regel bedeutet nämlich Trauma sowohl einen Angriff auf die persönliche Identität und die personale **Integrität**, letztlich auf die **Hominität** des Subjekts, als auch auf die kollektive Identität der Konsensgemeinschaft, deren Integrität als Wertegemeinschaft damit gleichfalls verletzt wurde. Es erfolgten **Erschütterungen** des „Glauben an die Menschheit“ und an die „Gerechtigkeit“, verbunden mit einem Verlust von Sicherheit, von Vertrauen, Zuversicht und Hoffnung. Diese Grundqualitäten existentieller Befindlichkeit, diese **Humanessentials** konnten in der Biographie durch gute Erfahrungen mit Menschen erlebt, aufgenommen, verinnerlicht werden und sich in einem „Lebensgefühl“ (1992a, 823) der Zugehörigkeit und Geborgenheit verdichten, das nun durch Verrat, Vertrauensbruch, Willkür und Gewalt erschüttert und beschädigt wurde, so daß „Grundstimmungen“ (ibid. 823f) des Verlassen- und Verstoßenseins, der Ohnmacht, Hilflosigkeit, Rechtlosigkeit sich aus solchen biographischen Erfahrungen zu einem „Lebensgefühl“ der Ungeborgenheit und Hoffnungslosigkeit formieren, als dessen Folgen die Krankheiten chronifizierter Resignation und Verzweiflung (major depression, embitterment syndrome) oder auch der Verrohung, Anomie und Gewalttätigkeit (deviance, violent offending) – eben auch auf einer kollektiven Ebene - eintreten können. All das sind Konstellationen, die mit **pathogenem Streß** (*Petzold, Wolff et al. 2000*), der Ausprägung einer *traumatogenen Pathophysiologie* (*Yehuda 1997, 2001; Hüther 1995, 2000*) verbunden sind, mit denen Labilisierungen von Persönlichkeitsstrukturen einhergehen. Verletzungen des Rechtsempfindens, der Gerechtigkeit, Unrechtserfahrungen müssen deshalb in der Therapie bearbeitet, ggf. verarbeitet werden und zwar sowohl in ihrer individuellen, persönlichen Dimension der Verletzung und Erschütterung einer spezifischen und einzigartigen **Hominität** – wir sprechen hier auch von der „**Unizität** des Subjekts“ (*Petzold 2001b*) - meiner oder der „dieses konkreten Menschen da“, als auch auf der Dimension der Zugehörigkeit

zur **Hominität** als solcher, als Teil der **Humanitas**, die gleichfalls beschädigt werden kann. Dies kann auch auf der Ebene der „persönlichen Vielfalt/**Plurizität**“ (ibid.) geschehen, denn jeder Mensch hat für ihn „bedeutsame Andere“, wichtige Menschen seines Netzwerkes/Konvois „im Sinn“, „trägt sie im Herzen“, und wenn aus dieser verinnerlichten Gemeinschaft, die ja „Teil meiner Selbst“, meines Selbsts geworden ist, ein Mensch real oder virtuell beschädigt wird (Mein Freund wurde verhaftet. Man spricht schlecht, entwürdigend über meinen Freund! etc.), so wird dies auch eine Verletzung meiner persönlichen *Integrität*, zu der diese meine **Plurizität** gehört. Und darüber kann auch eine Beschädigung oder Zerstörung des allgemeinen Prinzips von „*Integrität*“ als eines „**Essentials**“ der *Humanität*, der ich ja zugehöre, erlebt werden.

»Unter **Humanessentialien** werden „Kernqualitäten des Menschlichen“ (*human essentials*) verstanden, wie sie sich im Verlauf der Hominisation bzw. Humanevolution durch die „Überlebenskämpfe“ und die „Kulturarbeit“ der Hominiden herausgebildet haben: **kollektive Wertsysteme, Wissensstände, Praxen des Zusammenlebens als „komplexe mentale Repräsentationen“**, die eine Synchronisation von Menschengruppen in ihrem Denken, Fühlen, Wollen und Handeln zu „Überlebensgemeinschaften“ erlauben – z.B. Altruismus, Gerechtigkeit, Solidarität, Konvivialität, Würde, Integrität, Schuldfähigkeit, insbesondere *Menschenrechte, Grundrechte*, die **Humanität** ausmachen. Die **Humanessentialien** „puffern“ die artspezifische Aggressivität des Sapiens-Sapiens-Typus und ermöglichen „Kulturarbeit“ als kooperative, kokreative Entwicklung von Wissen, Kunst, Technik, Gemeinschaftsformen. In ihrer Gesamtheit machen diese Essentialien die **Hominität** aus, die spezifische Menschennatur, welche in *permanenter Entwicklung* ist – gegenwärtig gekennzeichnet durch Entwicklungen zu einer *globalisierten Humankultur*. Als „basale Humanessentialien“ werden das prinzipielle und unaussetzbare Lebens- bzw. Existenzrecht des Anderen (*Koexistenzaxiom*) aus der Qualität seiner **Hominität**, die ihm auf gleicher Ebene mit allen anderen Menschen gemeinsam ist (*Consors-Prinzip*), gesehen. In diesen Annahmen gründen alle Menschenrechte « (Petzold, Orth, et al. 2001).

Die **human essentials**, die hier mit Humanität und Hominität verbunden werden, stehen in einer prinzipiellen **Prekarität**: z.B. kann **Würde** genommen oder verloren werden, **Integrität** ist verletzbar. **Treue** wird von Verrat bedroht, **Ehre** von Entehrung, **Gleichheit** von Benachteiligung, **Liebe** von schlimmen Zurückweisungen und Enttäuschungen, **Vernunft** und **Sinnhaftigkeit** von Unvernunft und Abersinn. Daß Menschen ein Recht auf *Integrität* haben, daß es unzweifelhaft in menschlichen Gemeinschaften verankert ist - „Dieses Recht ist unverbrüchlich, unantastbar!“ -, eine solche Grundüberzeugung, die ein sicheres Lebensgefühl ermöglicht, kann immer wieder erschüttert werden. In der Therapie muß demnach einerseits die Verletzung meines persönlichen Integritätserlebens verarbeitet werden, andererseits die Erschütterung meines Eingebettetseins in einen integritätssichernden Sozialbezug. In einer Biographiearbeit oder Er- bzw. Bearbeitung von Biographie in nicht-therapeutischen, etwa agogischen Kontexten müssen ähnliche Ziele der Reorientierung auf einer persönlichen und gemeinschaftlichen Ebene verfolgt werden. In der Traumatherapie wird dies offenbar allmählich begriffen (Petzold 2001m, idem, Wolff et al. 2000).

Fragen nach Würde, Gerechtigkeit, Weisheit, Schuld müssen im Kontext therapeutischer Arbeit vor einem solchen Hintergrund gestellt werden, um Positionen zu diesen **Humanessentialien** zu entwickeln, die mehr sind als die abgehobene Diskussion von Philosophemen, sondern Positionen, die mit dem Menschen, seiner Natur und seiner Lebenswirklichkeit zu tun haben und aus denen sich Verstehens- und Handlungsprinzipien für die Praxeologie bzw. Praxis ableiten lassen. In einem solchen Rahmen soll das Thema „Gerechtigkeit“ aufgegriffen werden.

Gerechtigkeit ist zu verstehen als menschliche Grunderfahrung, ein **Humanessential**, erworben in konkreten Szenen erfahrenen Lebens, wo Handlungen von Menschen Menschen gegenüber als *stimmig, gut* und *recht* oder als *unangemessen, böse* und *falsch*, also als *unrecht, ungerecht* erlebt wurden, was zu basalen Maßstäben von Recht und Unrecht, Gut und Böse führt, die die Qualität einer „existentiellen Gewißheit“ - und die kennzeichnet ein „**Humanessential**“ - gewinnen können.

Selbst in Zeiten von Anomie, Kriegschaos und Verelendung bleibt ein Wissen um verletztes, verachtetes, in Akten der Willkür mit Füßen getretenen Rechts. Dieses Wissen und die mit ihm verbundenen Gewißheiten wurzeln in der kollektiven, vergesellschafteten Natur des Menschen als Gemeinschaftswesen, das in der Gemeinschaft und durch die Gemeinschaft die Fährnisse einer wilden Welt im Verlauf der Evolution der Prähominiden und Hominiden gemeistert hat – bis heute. Damit ist keineswegs ausgesagt, daß Gerechtigkeit eine einfache Angelegenheit ist, genetisch disponiert und deshalb klar konturiert. Menschen sind dafür zu *verschieden*, aber ebenso sind sie zu *gleich*, als daß die Fragen um Recht und Unrecht, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit in Simplizitäten aufgelöst werden könnten. Gerechtigkeit unterliegt den Prozessen der Kulturation, die in menschlichen Gemeinschaften stattfindet. Sie kann und muß „*kultiviert*“ werden und gewinnt damit auch spezifische kulturelle Ausprägungen, die – treffen sie aufeinander -, miteinander in Ko-responzenz (*Petzold 1991e*) gebracht werden müssen, in Begegnung und Auseinandersetzung, in Prozessen des Aushandelns von Konsens- und Dissenspositionen, wie es etwa im Aufeinandertreffen der Gerechtigkeitskulturen des Islam und eines Teils Amerikas von heute (man vergesse nicht die amerikanische und israelische Friedensbewegung!) geschehen müßte (*Just 2000*) und bislang kaum geschieht, ja durch den arroganten Hegemonialanspruch nationaler Selbstbezogenheit der *Bush*-amerikanischen Selbstgerechtigkeit geradezu als für nicht notwendig erachtet wird. Dieses Beispiel verschiedener Gerechtigkeitsauffassung und -kulturen, das wir heute in der Weltpolitik erleben müssen, macht die ganze Prekarität des Gerechtigkeitskonzeptes deutlich, macht einsichtig, daß es verschiedene parallele Gerechtigkeitsauffassungen geben kann – ja muß -, die nebeneinander und gegeneinander stehen können und dabei unterschiedliche Rechtsauffassungen vertreten. Sie sind dabei Ausdruck eines Willens und Wollens (*Petzold, Sieper 2003*) auf der individuellen und auf der kollektiven Ebene. Das Wollen *G.W. Bushs* und seines Lagers (er repräsentiert einen Teil Amerikas, und es gibt andere wichtige Gruppen!) bringt gute Gründe für *seine* Politik, für seiner Auffassung von Gerechtigkeit vor. In seinen Reden, rekurriert *Bush* auf religiöse ethische Maxime (*Hoyng, Spör, 2003*). Und das macht die Sache so schwierig, weil ethisches Argument gegen ethisches Argument steht, zwei oder drei Gerechtigkeiten im Raum stehen – konfligierend. Genau hier aber müssen die *Diskurse über Gerechtigkeit* geführt werden, müssen *Ko-responzenzprozesse* mit ihren Konsens-Dissens-Abgleichungen geführt werden (*Petzold 1978c*), durchaus strittig, also „*frei*“, Ausdruck freier Willensäußerung. Damit sind allerdings zwei Grundvoraussetzungen, Grundsetzungen – wir sprechen von den „*basalen Humanessentialien*“ im Spiel, die es herauszustellen gilt: Gerechtigkeitsdiskurse verlangen erstens die prinzipielle, unaussetzbare Anerkennung des *Existenzrechts des Anderen* (*Koexistenzaxiom*, *ibid.*, *idem 1991e*) und zweitens die Anerkennung seiner Qualität als *Mitmensch auf gleicher Ebene* (*Consors-Prinzip*, *ibid.*), der seine *Würde* aus dem Faktum seiner „**Hominität**“ erhält – aus nichts anderem -, seiner *Menschennatur als solcher*, die mit Bewußtheit und (prinzipiell) „*freiem Willen*“ ausgestattet ist (*Tiedemann 2003*;

Petzold, Sieper 2003). Aus diesen beiden „basalen Humanessentialien“ lassen sich alle Menschenrechte und die diesen entfließenden nachgeordneten Rechtsprinzipien ableiten. Sie sind sozusagen die Metawerte, deren Unaussetzbarkeit Recht und Gerechtigkeit begründen und deren Gewährleistung unabdingbare Voraussetzung menschlicher Gemeinschaft und Kultur ist, Basis von **Hominität** und **Humanität**. Aus diesen *basalen Humanessentialien* und der engagierten Mitarbeit an ihrer Gewährleistung durch Menschen, Gruppen, Staaten läßt sich auch ein *Recht auf Solidarität* begründen, der Hilfeleistung für diejenigen, die in dieser Konsens- und Kooperationsgemeinschaft stehen, diese Grundgegebenheiten herzustellen und zu sichern. Andererseits liegt hier auch ein Kriterium, denjenigen, die die *basalen Humanessentialien* bedrohen, ja permanent verletzen, entgegenzutreten – notfalls nach gemeinschaftlicher Prüfung der Sachverhalte unter Verwendung konsensuell legitimierter, sorgfältig abgewogener und im Umfang und Reichweite definierter Maßnahmen der Gewalt. *Und* genau deshalb muß es autorisierte Foren für solche Diskurse geben: demokratische Institutionen auf der nationalen und internationalen/übernationalen Ebene: Parlamente, Institutionen der Weltgemeinschaft, wie sie sich besonders nach der Megakatastrophe des Zweiten Weltkrieges mit seinen unsäglichen Verbrechen, dem Holocaust im Nazi-Deutschland, den Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki, dem Bombenterror aller Kriegsparteien gegen die Zivilbevölkerung – ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit (Friedrich 2002) gebildet haben. Die UNO, der Internationale Strafgerichtshof in Den Haag sind als solche Institutionen zu sehen, nicht indes zufällige „Koalitionen der Willigen“, Vasallensschaften der „Siegreichen“, wie wir es jetzt, nach dem „erfolgreichen“ Siegeszug im Irak, der ja noch kein erfolgreiches Ende der Probleme ist, sehen. Ein ungerechter, völkerrechtswidriger Krieg wird durch nachfolgende gute Absichten, ja Taten, nicht *gerecht*. Und das ist ein schwerwiegendes Problem, da durch die Politik des Stärkeren, der die Kriegsgegner weiterhin mit „Ungnade“ straft und weil durch das pragmatische Einlenken einiger Kriegsgegner – verstehbar zwar – die *Unrechtssituation* nicht aus der Welt geschafft wird. Ein *Metadiskurs* der Wiederherstellung von Rechtsverhältnissen wäre notwendig (die immensen Menschenrechtsverletzungen des Regimes im Irak, jetzt im ganzen Ausmaß offenbar, wären Interventionsgrund genug gewesen!). In diesem müßte die UNO als Forum, über unterschiedlichen Willen zu Gerechtigkeit Entscheidungen zu finden, Gerechtigkeit zu wahren, Menschenrechte zu schützen natürlich auch *das eigene Versagen reflektieren*: fehlende Einigkeit, fehlenden Mut, fehlende Konsequenz (die völlig verspätete und unzureichende Kongo-Mission zeigt das wieder einmal), *unzureichendes Gerechtigkeitsbewußtsein*, Interessenverstrickungen. Nur so könnte sie als eine „lernende Institution“ der schwierigen und weltgeschichtlich nie zuvor dagewesenen Situation, im globalen Rahmen für eine globalisierte Welt, international anerkannte Rechtsnormen aufzustellen und durchzusetzen, (immer besser) gerecht werden, denn nur auf einer solchen Grundlage kann die zweite neue Institution, der internationale Strafgerichtshof in den Haag, angemessen über Recht und Unrecht zu entscheiden. Auf dem Weg zu einer internationalen/globalen *Legislative*, einer ebensolchen *Judikatur* und – das schwierigste Problem - einer international/globalen durchsetzungskräftigen *Exekutive* wird es noch viele Hindernisse geben. Aber solche Institutionen können durch keine „Koalition der Mächtigsten“ und den ihr hörigen, opportunistisch oder aus Unterdrückungszwängen Folgenden ersetzt werden. Die Mächtigen dieser Welt, ihre Regierungen, Administrationen, „Think-Tanks“, Wirtschaftskonsortien, die alleinig oder überwiegend auf Gewährleistung ihrer eigenen Dominanz und Sicherheit bedacht sind, verkennen ganz grundsätzlich die

Probleme und sehen das zentrale Prinzip nicht: Ohne eine von hinlänglichem Konsens getragene **allgemeine Gerechtigkeit** (international anerkannte **Legislatur**) und ohne ein global und **allgemein gültiges Recht** (international anerkannte **Judikatur**), das **legitimiert** durchgesetzt werden kann (international getragene **Exekutive**) wird es auf Dauer **für niemanden** Gerechtigkeit, Recht, Sicherheit und Auskommen (Wohlstand vielleicht) geben. Man kann nicht Demokratie als lokales/partikulares Idealmodell propagieren und auf der globalen Ebene eine Oligarchie der Reichen und militärisch Übermächtigen praktizieren: das ist Unrecht und schafft Unrecht, weil solche Verletzung von Gerechtigkeit und Recht „**Gegenunrecht**“ und **Anomie** produziert. Wer sollte sich an Recht halten, wenn diejenigen, die sich als Protagonisten der Welt definieren, Recht brechen oder mit Füßen treten? So wird kein *gemeinsames international/globales Wollen* zu einer gemeinsamen, gerechten Weltordnung geschaffen – und darin liegt unsere einzige Hoffnung auf eine sichere und lebens/überlebensfähige Welt (Sichwort Kyoto-Protokoll o.ä. müsste Grundlage internationalen, Ökologien schützenden Rechts werden). Es wird noch nicht einmal genügend gemeinsames Wollen geschaffen – und das wäre eine Voraussetzung -, Recht und Gerechtigkeit in seinen unterschiedlichen Auffassungen und als Artikulationen „partikulärer Positionen kollektiven Willens“ in die *Ko-respondenz* zu tragen, um in Konsens-Dissensprozessen zu einem von allen getragenen Konsens oder zu repektvollem Dissens darüber zu kommen, wie man **hinlänglich gerechte Verhältnisse** in dieser Welt herstellen könnte. Ein „**basaler Konsens**“ ist allerdings notwendig, und in den müssen so viele Staatengemeinschaften wie irgend möglich eingebunden werden: **hinlänglich** (*good enough*) **gerechte Verhältnisse, ein ausgewogenes internationales Recht** anzustreben, miteinander im Gespräch zu bleiben, tragfähigen Konsens zu suchen, dem anderen das Recht zu einer eigenen Position zuzubilligen – im Respekt (*Sennett 2002*) vor dem freien Willen des Anderen. Das sind Voraussetzungen dafür, daß Gerechtigkeit **ausgehandelt** werden kann, Menschenrechte für den Einzelnen und für Kollektive festgesetzt werden können, bei denen – gerade mit Blick auf das Gerechtigkeitsprinzip – neue Menschenrechte anzudenken und zu etablieren wären: ein „Recht auf Wiedergutmachung“, ein „Recht der Hilfeinforderung bei extremen Notlagen“ (hier kann es nicht nur bei freiwilligen Leistungen der Hilfsbereiten, der zur Hilfe Willigen bleiben), ein Menschenrecht auf Kultur (*Reichert 2003*) usw.. Wenn aber aufgrund faktischer Machtverhältnisse eine Partei sich ein Definitionsrecht darüber anmaßt, präjudizierend zu entscheiden, welche Gerechtigkeit denn zu gelten habe (*Bush* am 23.3. 2003 etwa mit der Position, es werde sich erweisen, ob der UN-Sicherheitsrat noch „Relevanz“ haben werde), wird eine diskursive Kultur des „Aushandelns von Positionen“ verunmöglicht und Gerechtigkeit scheitert. Wenn Interessenkollisionen gegeben sind – etwa wirtschaftliche Interessen (z. B. der amerikanischen Rüstungsindustrie und Hochfinanz, man denke an die milliardenschweren Waffenverkäufe nach dem ersten Golfkrieg), wenn die Unterstellung, es gehe um die amerikanische Kontrolle des irakischen Erdöls usw. im Raume stehen, weil keine Rechtssicherheit besteht, Machtmißbrauch zu verhindern, werden die Motive kontaminiert und die Gerechtigkeit hat schlechte Chancen (heute zeigt sich: es geht u.a. um das „Megageschäft des Wiederaufbaus“ des zuvor Zerstörten und die Beteiligungen daran. Auch eine „Geschäftsidee“: man zerstöre mit nicht international legitimierten Gründen ein ressourcenreiches Land, um es – finanziert durch eben diese Ressourcen – von der eigenen Wirtschaft wieder aufbauen zu lassen). Freie Meinungs- und Willensäußerungen müssen in einer gerechten Ordnung Raum haben: Wenn es Themen gibt, die man, um ein exemplarisches Beispiel zu geben,

als Deutscher oder Franzose nicht zur Sprache bringen kann, ohne stigmatisierende Attributionen zu erhalten – man gehöre zum „alten Europa“, stehe mit *Lybien* und *Kuba* auf einer Ebene (so *Donald Rumsfeld*) -, so sind dem „Aushandeln von Positionen“ die Grundlagen entzogen. Die Stigmatisierung *kollektiver* Meinungen und Auffassungen im religiösen, weltanschaulichen, politischen Bereich (von der prononcierten Dissensposition Einzelner, von *Sokrates* bis zu den Dissidenten in den Diktaturen der Moderne, ganz zu schweigen) barg immer das Risiko der Ausgrenzung, Ächtung, ja Existenzvernichtung (*Petzold* 1996j). Die Zerstörung von „**Gerechtigkeit**“, die ja ein „**kollektives Gut**“ ist, das keiner Einzelgruppe gehören, mit keiner Hegemonialqualität verbunden sein kann, weil Gerechtigkeit unser aller Leben sichert, ist immer verbunden mit einer Mißachtung der „Andersheit des Anderen“ (*Levinas* 1983, *Petzold* 1996h), die – wenn es zu einer Radikalisierung dieser Mißachtung kommt - mit der Unterdrückung, ja Vernichtung des Anderen gleichbedeutend ist. Es gibt Szenarien, wo die Andersheit eines Anderen, die auch eine Grundvoraussetzung des Gerechtigkeitsdiskurses im politischen Raum ist, gemeinsam überprüft werden muß, wo Legitimationen der „anderen Position“ eingefordert, und in die Ko-respondenz gestellt werden müssen, weil es Grenzwertigkeiten geben kann, ja immer wieder auch muß, eben weil unterschiedliche „Gerechtigkeiten“ bzw. Gerechtigkeitsauffassungen – genauso wie Rechtsauffassungen – eher die Regel als die Ausnahme sind und bislang „hinlänglich klare und eindeutige“ Positionen nicht vorliegen. Deshalb sind Diskurse der Bewertung, Ko-respondenzen über Wertungen und Werte unumgänglich. Es wird eine *gemeinschaftliche Hermeneutik* erforderlich, die Kontexte beobachtet (*Luhmann* 1992) und Interessen analysiert, Motive interpretiert, Ansprüche auf Recht und Gerechtigkeit, Klagen über Unrecht und Ungerechtigkeit, Geltungsbehauptungen und Gegenbehauptungen, *Einforderungen berechtigter Nothilfe* aufnimmt, betrachtet, mehrperspektivisch reflektiert, auf verschiedenen Ebenen der Exzentrizität metareflektiert, in einer „*Metahermeneutik der Gerechtigkeitsdiskurse*“. Diese böte Chance, zu übergeordneten Prinzipien der Bewertung, zu Lösungen mit „*Transqualitäten*“ (*Petzold* 1998a) zu kommen, zu aus *interkulturellen* Strömungen entspringenden *transkulturellen Positionen*, die – weil sie die Grundpositionen *konnektivieren*, nicht etwa assimilieren - in den Prozessen der Überschreitung eine „Einigkeit in der Vielfalt“ erreichen und zu umsetzungsfähigen Entscheidungen kommen, die dann auch legitimiert und effektiv umgesetzt werden können und müssen, denn Recht bedarf der überzeugenden Durchsetzung. Die gegenwärtigen weltpolitischen Ereignisse mit den Problemen um den Irak oder um das Verhältnis Israel/Palästina machen diese Fragestellungen wieder einmal bedrängend deutlich. Sie bieten eine *Lernsituation* für eine faktisch schon **realglobalisierte** Menschheit und Ökologie, in der Viele noch nicht gesehen haben, daß – aller Globalisierungsgegnerschaft zum Trotz – Überleben eine globale Angelegenheit geworden ist, die allerdings nur gelingen kann, wenn es zu einer „**anderen Globalisierung**“ kommt: der von Gerechtigkeit und Recht, von Hilfeleistung und Entwicklungsförderung, von einer neuen globalisierten Kultur, die um die zu erhaltende Kostbarkeit der Partikularkulturen weiß und dem Prinzip der Einigkeit in der Vielfalt verpflichtet ist.

Der Gerechtigkeit eignet *a principio* eine strukturelle Konflikthaftigkeit: „*Gleichem Recht für alle*“ steht das „*Jedem das seine*“ entgegen, dem „ohne Ansehen der Person“ steht das genaue Betrachten der Differenzen in Alter, Geschlecht, Schicht, Ethnie, Einfluß und Ansehen, Wissen und Unwissenheit, Glaubwürdigkeit und Zweifelhafteit gegenüber. Normen mit Universalanspruch steht die konkrete Situation von Einzelnen und Gruppen gegenüber. Recht muß oft genug „gefunden“,

immer wieder auch ausgehandelt werden – zwischen mir und den Anderen, zwischen mir und mir selbst (*Ricœur* 1990). Das Gebäude des Rechts steht – solange es an der Idee der Gerechtigkeit orientiert ist - aufgrund des strukturellen Paradoxon einer „Gleichheit und Verschiedenheit“ bzw. „Einigkeit in Vielfalt“ zwischen Menschen nur auf *hinlänglich* sicheren Pfeilern. Rechtsfindung bedarf eines Raumes der „*Verhandlung*“, und dieser muß Willkür ausschließen und im Bemühen um Gerechtigkeit – besonders in schwerwiegenden und komplexen Angelegenheiten – allen Beteiligten gebührendes Gehör geben. Bevor es „zum Spruch“ kommen kann, sind Rede und Gegenrede, Aussage und Widerspruch, Befragungen und Vernehmungen erforderlich, kommen **Polyloge** zum Tragen, ein vielfältiges Reden und Sprechen in der *Suche* nach Gerechtigkeit. Und wenn die Geschworenen und die Richter etwas für Recht gefunden haben, Recht sprechen, spricht der Richter, der das Urteil verkündet „im Namen des Volkes“ auf dem Hintergrund von in Jahrhunderten kollektiver Erfahrung gewonnenen kodifizierten oder als „Case-Law“ gewonnenen „objektiven Rechts“ in einer Zupassung auf die vorfindliche Situation, für die anwesenden Menschen Sack „subjektives Recht“ mit dem Ziel, daß gerechte Verhältnisse (wieder)hergestellt werden. Gerechtigkeit bewegt sich damit auf dem Boden kollektiver Regeln, die polylogisch verhandelt werden – aus dem Hintergrund sprechen ungezählte Menschen, die in Dings/Things, ihre Stimme erhoben und „gestimmt“ haben, Menschen, die in Gerichtsgemeinden einen Spruch getan hatten, Richter, Schöffen, Laienrichter. Recht und Gerechtigkeit gehen weit in die Kulturgeschichte der Völker zurück. Auf der Mahlstatt, dem Kreis des Things unter freiem Himmel oder unter den Zweigen einer Gerichtslinde wurde Recht (ahd. *reht*) gesprochen, eine allgemeinverbindliche Richtlinie für das soziale Miteinanderleben ausgehandelt und festgestellt, die letztlich auch den Zusammenhalt und das Überleben der Gemeinschaft sicherte. Bis zu derartigen rechtsbildenden Sozialhandlungen hatten Menschen im Verlaufe ihrer biologischen Evolution und ihrer Sozialgeschichte weite Wege zu gehen.

Formen der Gemeinschaft – und die liegen lange vor der Herausbildung rational konstruierter Zweckverbände, Gesellschaften (*F. Tönnies*) – sind die Grundlage des Überlebens des „Gruppentieres Mensch“, der Horden frei umherziehender Sammler und Wildbeuter. Von schwacher Konstitution und geringer physischer Wehrhaftigkeit haben die frühen Prähominiden und Hominiden wie der *Homo habilis* nur durch gemeinschaftliches Zusammenleben genügend Schutz, Wärme, Nahrung finden können, genügend Erfahrung und Wissen akkumulieren können, daß sie zu der dominierenden Spezies dieses Planeten aufsteigen konnten.

„*Zwischenleiblichen Synchronisierungen*“ in *hinlänglich koordinierten* motorischen, emotionalen – später kognitiven - Aktionen der Lebensbewältigung (Nahrungsbeschaffung durch Aas-, Kräuter-, Wurzelsuche, Jagd, Kampf) führten bei den frühen Hominiden – etwa dem *homo habilis* (800 000 – 2.4 Millionen Jahre) - zur Ausbildung höchst effektiver Kommunikationssysteme prosodischer und zumindest rudimentär verbaler Art bei gemeinsamen Handlungen, die aufgrund der dadurch möglichen *intentionalen* Kommunikation (und hier gehen die Hominiden über die koordinierten Aktionen anderer jagender Gruppentiere, *canidae, felidae, hyaenidea* weit hinaus) immer effektiver wurden – eine zirkuläre bzw. spiralig progredierende Weiterentwicklung von höheren Funktionen, die Planung, Strategienbildung, Praxen, Erfahrungswissen und seine Weitergabe begründeten und ermöglichten, d. h. gemeinschaftliches Lebens-/Überlebenswissen, die Herausbildung sozialer Traditionen und einfacher Kulturtechniken. Die Forschungen der Anthropologen-Familie *Leakey* und anderer Paläoanthropologen in der Olduva-Schlucht und am Turkana-See, im südäthiopischen Omo-Becken und an anderen Orten Afrikas haben

mit einer Fülle von hominiden Fossilien und Funden von Artefakten, primitiven Steinwerkzeugen der Odowan-Industry ein Bild der Lebensweise der frühen Hominiden erkennbar werden lassen, die eine kooperative Lebens-/Überlebensform in Gruppen und zwischen den Geschlechtern ermöglichten (trotz des noch ausgeprägten Geschlechtsdimorphismus, Männer waren wesentlich größer und stärker, also offenbar „fürs Grobe“ bestimmt). Paläoanatomische Studien von *Phillip V. Tobias* (1988) u.a. im Kontext der Auswertung der Lebensbedingungen des *homo habilis* (*Leakey* 1997) lassen es klar erscheinen, daß effiziente Formen des Lernens existierten (wohl Imitationslernen, wie bei Schimpansen beobachtbar, was durch die Entdeckung der „Spiegelneuronen“ durch *Rizzolatti et al.* (1996) gestützt wird) und eine systematische Weitergabe von Kenntnissen vorhanden war, die in einer Synergie von biologischen und sozialen Komponenten es ermöglichten, unter hohem Selektionsdruck in *kooperativen* Überlebensleistungen die Entwicklung der Hominiden voranzutreiben.

Unter *zwischenleiblichen Synchronisierungen* verstehe ich die „automatischen“ sensumotorischen Angleichungen in einer Gruppe von Läufern beim Durchqueren des Graslandes, die koordinierte Aufgaben- und Handlungsaufteilung „in Prozessen“ des Jagens und Erlegens von Beutetieren oder bei anderen Arbeitsvorgängen, die aufgrund ihrer Schwierigkeit nur in „joined action“ zu bewältigen waren. Hinzu kommen die Abstimmung der emotionalen Lagen in Kampfhandlungen, bei Rettungsmaßnahmen und Aktionen der Hilfeleistung, aber auch in Spielen und bei Festen. Die Koaffektionen, und Ko-physiologien, die z. B. ein Ein- und Beispringen für den bedrohten Artgenossen ermöglichen, seine Besänftigung bei Überreaktionen, seine Beruhigung bei Aufregung oder Verletzung, das Einstellungsvermögen auf unterschiedliche Handlungsniveaus von verschiedenen starken oder geschickten Gefährten, das Wissen um die Handlungsweisen des Mitjägers, gemeinsames Lernen „im Prozeß“ und die sich im abgestimmten nonverbalen und prosodischen Austausch von bedeutungsgeladenen Signalen entwickelten Kommunikationen – wiederum zwischenleiblich in Mimik, Gestik, Intonation, Sprachrhythmik. Das alles kennzeichnet *synchronisierte Zwischenleiblichkeit* bis heute – und diese Koordinationsprozesse sind für den neuro- und psychomotorisch Forschenden (*Kelso* 1995; *Thelen, Smith* 1994; *Berthoz* 1997; *Petzold, Beek, van der Hoek* 1994) Basisphänomene.

Ich vertrete hier eine im Ansatz durchaus darwinistische Position mit der These, daß das Überleben der Menschen durch eine „social fitness“ (in der doppelten Bedeutung von „fit“ – leistungsfähig und passend) möglich wurde, ein Überleben durch optimale Sozialität: „*survival by mutual aid*“, „*survival by joined effort*“, „***survival by culture***“ (idem 2001m) und zu den Kulturleistungen gehört die Ausbildung von sozialen Ordnungen und Regeln, von „**Essentialien des Menschlichen**“, die Grundlage für so komplexe soziale normative Regulationssysteme wie „Gerechtigkeit“ bildeten. In eine ähnliche Richtung hat auch *Moreno* (1934) mit seinem Grundlagenwerk zur Soziometrie „Who Shall Survive?“ gedacht. Gemeinsinn, Gerechtigkeit, Gemeinwohlorientierung und Kulturentwicklung haben das Überleben der Menschen gesichert, und man kann für diese Position gute evolutionspsychologische Gründe ins Feld führen (*Petzold* 2001m, *Petzold, Orth, Schuch, Steffan* 2001). Die kulturellen Entwicklungen, die im evolutionären Überlebensprinzip der Hominiden gründen, „*survival* durch kollektive Kooperations- und Intelligenzleistungen“ zu gewährleisten, haben aber zunehmend dysfunktionales, d.h. gemeinschaftsschädigendes individuelles Dominanzverhalten „gepuffert“ bzw. „moderiert“, und es bildeten sich k u l t u r i e r t e Motive der Führung aus, nämlich einen hohen sozialen Status zu erwerben und zu halten, Achtung und Ansehen zu gewinnen (man wird angesehen auf erhöhtem Sitz). Die „Erfahrung der Erfahrenen“ – durchaus auch der nicht mehr schwermächtigen Alten -, ihre „Weisheit“ zählt, weil ihr Lebenswissen das Überleben sichert. Der althochdeutsche Stamm von „weise“, *weid* bedeutet: „erscheinen, sehen, wissen“ (*Kluge, Etymologisches Wörterbuch* 1989,

784f). Aus solcher wissenden Übersicht kommt es dann zu der Bedeutung „weisen“ im Sinne von „bestimmen, anweisen, führen“. Das durchaus sinnvolle Attribut „sapiens“ (lt. *sapere* schmecken, bewußt wahrnehmen, wissen, weise/verständlich sein) verweist auf eine „Führung der Überlegenen“, die *Kraft, Intelligenz/Vernunft* und *soziale Überzeugungsfähigkeit* zu verbinden vermochten und nicht nur auf Brachialgewalt setzten, die eine „konkrete, praktische Weisheit“ (Petzold 1971, 1991o; Hadot 2001; Ricœur 1990) realisieren konnte durch ein Aushandeln von Konflikten in der ko-respondierenden Vermittlung von universellen Normen und konkreten situationsspezifischen Erfordernissen (Petzold 1978c, Ricœur 1990). Die Prozesse der Kulturierung von Menschengemeinschaften über die Geschichte hin, die Entwicklung von „Kulturen“, führte zu einer Vertiefung von Konzepten, zur Ausbildung von „Metaphysiken“, die allerdings als „*geschaffene*, nicht *gefundene* oder *geoffenbarte*“ erkannt werden müssen, als überhöhende Kulturleistungen von Menschen, nicht als fundierender, transzendenter Grund von Kultur, denn nur dann werden sie fruchtbar und entgehen dem Anspruch alleinseligmachender Geltung, der allzuleicht blutig wird. Wird die erfahrene „praktische Weisheit“ zur „Sophiologie“ (z. B. bei *Vladimir Soloviev, Serge Bulgakow* oder *Pawel Florenskij*) überhöht, so kann dies als ein bedeutender Beitrag zu einer Kultur, zu ihrem Reichtum, ihrer Schönheit gesehen werden, solange kein Absolutheitsanspruch damit verknüpft wird. Da der *Sophiologien* ja nicht wenige sind, sie in allen Kulturen zu finden sind, entspricht es offenbar dem Menschen, Konzepte wie *Weisheit, Liebe, Gerechtigkeit* zu überhöhen, weil sie als kostbar erlebt und erkannt wurden. – Als Gefahr lauert die *Totalisierung*, die Wertschätzung der Vielfalt und Verschiedenheit indes bereichert den Reichtum. Die ubiquitäre Ausbildung von Werte- und Normsystemen, die die Gemeinwesen stärkten, überlebensfähiger machten und zur Ausbildung von dafür funktionalen Eigenschaften führten: „Tugenden“ wie „Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit“ – so *Plato*, ein „ethos“ der Tugend, das von *Sokrates* als „Gesinnung, die auf die Verwirklichung moralischer Werte ausgerichtet ist“, definiert wurde -, brachte eine Pluralität an Ethiken und Weisheiten hervor, welche heute, wo wir ihr Wesen als kulturgeborene Ästhetisierungen von Erfahrungen, als Weltanschauungen begreifen können, in einen *Polylog* gebracht werden können, in dem – so ist zu hoffen – Metapositionen erarbeitet werden, „Transqualitäten“ emergieren können, die für die Geschicke der Menschheit fruchtbar zu werden vermögen. Der evolutionspsychologische Diskurs muß – immer im Bewußtsein seiner spekulativen Unwägbarkeiten – in die Gegenwart und für die Gegenwart und natürlich für die Zukunft weitergedacht werden, um daraus vielleicht fruchtbare Erklärungen für die Humanentwicklung und Konklusionen für die aktuelle und prospektive Lebensgestaltung zu ziehen. So kann man etwa davon ausgehen, daß die über hunderttausende von Jahren gemachten Erfahrungen der Menschen, nur *gemeinsam* überleben zu können, das Erleben impliziert: Es gibt bei allen möglichen Ungleichheiten, die man in Horden, Gruppen, Clans findet und die es im Hinblick auf Status und Rangfolgen geben mag - eine *fundamentale Gleichheit*. Jeder hat Hunger, jeder braucht Hilfe und Unterstützung der Anderen, wirkt mit an der Überlebensarbeit der Gemeinschaft. Jeder erkennt, denkt, fühlt, leidet, altert, stirbt wie die Anderen. Jeder hat also in Gemeinschaften - und seien sie noch so marode – Funktionen und ein *Recht* auf Leben sowie auf zumindest minimale Lebensbedingungen, aber er hat auch die *Pflicht* der Mitwirkung an der Erhaltung der Gemeinschaft, und sei es, alt und schwach geworden, durch das Zur-Verfügung-Stellen von sozialem Erfahrungswissen. (Dies war wohl einer der Gründe für das Verschwinden des *homo sapiens neanderthalensis*, Menschen, die mit einer Lebenserwartung von 30 – 40 Jahren gegenüber der von 50 – 60 Jahren beim *homo*

sapiens sapiens über eine geringere Weitergabe akkumulierten Erfahrungswissens durch Alte verfügten¹). Die *identifikatorischen* und *imitativen Leistungen*, die durch die Aktivität von Spiegelneuronen wesentlich gefördert wird (Rizzolatti et al. 1996; Gallese 2001; Sieper, Petzold 2002), Leistungen, ohne die die Bildung kooperativer Gruppen und Gemeinschaften, individuelle und kollektive gruppenbezogene Lernprozesse nicht möglich sind, kommen zur Bildung von Überlebensgemeinschaften hinzu. Sie müssen auch als Grundlage von Beispringen, Unterstützung, Hilfeleistung betrachtet werden („Auch ich könnte verletzt werden, spüre gleichsam das Brennen der Wunde des Anderen und springe dem Anderen zur Seite, um ihm Hilfe zu leisten!“ – der Anblick einer Wunde beim Anderen führt zur Mobilisierung der eigenen Streßphysiologie, der HPA-Achse, des Immunsystems). Ohne soziale Gruppierungen, die wechselseitige Hilfeleistung und Stütze gewährleisten, können Menschen nicht leben, überleben, denn der Mensch ist – hier sind sich die Denker von Heraklit, Demokrit, Aristoteles, Cicero bis Kant, Hegel, Marx, ja bis Habermas, Rorty, Giddens einig - ein vergesellschaftetes Wesen. Wo diese grundsätzlichen Lebensbedingungen einer auf Rechten gegründeten Sicherheit von mächtigen Menschen machtärmeren oder machtlosen Menschen (siehe unten Prolog des Codex-Hammurapi) verwehrt oder geschmälert werden, wird dies als Angriff auf die Existenz, das Existenzrecht, auf das „selbsterlebte Menschsein“, die *Hominität* – Grundlage der Menschenwürde, der *Dignität* – erfahren, als Angriff auf die *personale Integrität*, aber auch als Gefährdung der Existenz der *geregelten Gemeinschaft*, der *communitas* als solcher, deren *Humanität* – d.h. menschengerechte, von „**Humanessentialien**“ getragene Verfaßtheit - die Grundlage des Zusammenlebens/Überlebens ist. Findet sich eine solche Gefährdung durch den Machtmißbrauch Mächtiger (Petzold, Orth, Sieper 1999a), die ja die Verpflichtung „gerechter Herrschaft“ haben, kommt es zum Aufstand der Niedergeworfenen, erheben sich die Geknechteten, wird versucht, Willkür, Ungerechtigkeit abzuschütteln. Der Tyrannenmord erhält eine Legitimierung – etwa in der griechischen Demokratie des 5. Jahrhunderts v. Chr. – Gewaltherrschaft wird mit Monarchomachie und Widerstand beantwortet, mit einem Widerstandsrecht, zivilem Ungehorsam (Arendt 1970; Young-Bruehl, E. 1991). Mit einem solchen Angriff durch illegitime Macht und ihr Unrechtsregime wird nicht nur die eigene Existenz des jeweiligen Individuums bedroht, sondern die Lebensmöglichkeiten von Menschen schlechthin, denn diese basieren ja auf der Gewährleistung hinlänglicher *Rechtssicherheit* durch *Gerechtigkeit* im Kollektiv. Die transkulturelle Treffsicherheit bei der Beurteilung basaler zwischenmenschlicher Konflikte im Bezug auf Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit weist genauso auf eine *evolutionsbiologisch/evolutionspsychologisch disponierte Kompetenz von Gerechtigkeit* hin, wie der Nachweis der Beteiligung spezifischer Hirnareale (Brodmann-Areale 9, 10, 31, 39) beim Fällen persönlich bedeutsamer moralischer Entscheidungen, wie Untersuchungen mit der funktionellen Magnetresonanztomographie (fMRT), die Prozessbeobachtungen ermöglicht, zeigen (Greene et al. 2001).

Als konkretes, existentiell *erlebtes* Ereignis im zwischenmenschlichen Miteinander entsteht in der Typisierung dieses Erlebens als *Erfahrung* und in der Abstrahierung dieser Erfahrung eine *Erfahrungskategorie* als *mentale Struktur* (= *kognitives*,

¹ McComb et al. (2001) konnten durch Feldforschungen bei afrikanischen Elefanten solche Weitergabe von *social knowledge* durch Matronen der Gruppen (männliche Tiere sind unfallgefährdeter und leben weniger lange) nachweisen. Ähnliches findet man bei den weiblichen Alttieren der Orcas, was die evolutionsbiologische Logik eines hohen Alters auch jenseits der Reproduktionsfähigkeit für Gruppenwesen, die aufgrund wechselseitiger Hilfeleistung überleben, begründet.

emotionales, volitionales Muster), aufgrund derer sich potentielle Ereignisse als Regelmäßigkeit erwarten lassen. Bestätigen sich solche *Erwartungsstrukturen*, erhalten die Erfahrungskategorien Form als Sitten, Bräuche, Traditionen und werden auf Dauer institutionalisiert und damit Grundlage von **Recht**.

Recht ist ein in kulturellen Prozessen zu Gerechtigkeits/Ungerechtigkeits-Erfahrungen und ihrer Handhabung generalisiertes, abstrahiertes und institutionalisiertes Regelwerk. Aus erfahrungsgegründeten *Regelmäßigkeiten/Rechtsgrundsätzen* zur Gewährleistung von Gerechtigkeit und Verhinderung von Unrecht und Ungerechtigkeit können dann per gesellschaftlichem Konsens mit Machtmitteln ausgestattete *Rechtssysteme* von besonderer Enttäuschungsfestigkeit installiert werden.

In einem Rechtssystem und auf seinem Boden kann über Recht und Unrecht befunden werden – idealiter jenseits von Willkür und Okkasionalismus, was wiederum Sicherheit und Vertrauen in das Funktionieren und den Bestand des Gemeinwesens begründet. Damit wirkt Recht wieder zurück auf die Gewährleistung der *existentiell erlebten Gerechtigkeit als Erfahrung*. Erlebte Gerechtigkeit als primäre Erfahrung (ontogenetisch, entwicklungspsychologisch betrachtet, ist dies für jeden Menschen zunächst im familialen Kontext so) wird mit dem Erleben der Gewährleistung von formalisiertem Recht (Rechtssicherheit in rechtsstaatlichen Verhältnissen) verbunden, so daß eine Zirkularität von Gerechtigkeit und Recht, Gerechtigkeitserleben und Rechtsempfinden als erfahrenen „**Humanessentials**“ in Sozialisationsprozessen entsteht. Wegen ihrer solcherart ursprünglichen Qualität im erlebten zwischenmenschlichen Umgang einerseits und ihrer erfahrenen gemeinschaftssichernden Funktion andererseits werden in *Ungerechtigkeit verkehrte Gerechtigkeit*, zu *Unrecht pervertiertes Recht* als so bedrohlich erlebt, in den Bereich der Unvernunft, des Abersinns gerückt. Ungerechtigkeit und Unrecht einem Einzelnen oder einer Gruppe gegenüber werden dann leicht ein Vertrauen und Sinnhaftigkeit erschütternde Erfahrung mit z.T. traumatischer Qualität. Weil Menschen generalisieren können und (evolutionsbiologisch gesehen) auch müssen - denn Generalisierung auf einer *handlungskonkreten und symbolischen Ebene* begründet und erhält Gemeinschaft, fördert sinngelitetes und gemeinschaftsgerichtetes Handeln, gibt Verhaltenssicherheit - werden *Gerechtigkeit* und *Recht*, *Vernunft* und *Gemeinsinn* so hochgewertete, lebensnotwendige Güter, zu deren Erhalt jedes Mitglied einer Gemeinschaft beitragen muß, denn bei ihnen liegt das Fundament des erhofften, ersehnten, angestrebten „*eubios*“.

Vernunft: Sie ist die *epistemische* Qualität des Sinnes. Das „**Licht der Vernunft**“ als gemeinsames Erkennen durchdringt und erhellt die Schatten der Unwissenheit, des Ungewußten, Unbewußten, Noch-nicht-Gewußten und schafft damit eine menschliche „*conscientia*“, ein gemeinschaftliches Bewußtsein von hinlänglicher Klarheit und einen immer wieder tragfähigen *Konsens* darüber, was *sinnvoll* und *vernünftig* ist.

Gemeinsinn: Er ist die *ethische* Qualität des Sinnes, denn ohne die „**Wärme der Gemeinschaft**“ ist Kälte und Dunkelheit, Bedrohung des Lebens, der Lebendigkeit. Warmherzige Gemeinschaft schafft und sichert Leben, Leben bietet die Chance zu sinnerfassender, sinnverarbeitender, sinnschöpfender Gemeinschaft. Darum ist es vernünftig und sinnhaft, *Gemeinsinn*, *Gemeinwohl*, *Gemeinschaftlichkeit* als *sinnstiftender Qualität* zu betrachten (vgl. die komplexe, polyvalente Sinnkonzeption des Integrativen Ansatzes, 2001k).

Vernunft und Gemein Sinn können zu einer *Konvivialität*, einem *kordialen Miteinander* führen, das von einer „fundierten Gerechtigkeit“ und einer „konkreten, praktischen Weisheit“ bestimmt ist, Güter, die die Chance zu einem „guten Leben“ bieten. Deshalb werden diese Güter auch im individuellen und kollektiven Erleben so hoch angesetzt, so daß sie über die Jahrtausende offenbar zur Ausbildung von *biologisch*

(neurophysiologisch und auf der Verhaltensebene) verankerten sozialen Regulationsmechanismen geführt haben, wie das Aufkommen von „schlechtem Gewissen“, die Ausbildung von *Schuldgefühlen* bei Regelverletzungen zeigt, besonders wenn sie willentlich und absichtsvoll erfolgen (man fühlt sich bei solchem Tun gleichsam beobachtet, obwohl niemand anwesend ist, eine Verhaltensweise, die man auch bei anderen Primaten finden kann). Es kam in Vergesellschaftungsprozessen zur Ausbildung relativ hoher „Schwellen“ kommen, was Verfehlungen und Übertretungen von (Rechts)normen, Rechtsverletzungen angeht, besonders solchen, die die basalen Rechte des *Mitmenschen* und die Strukturen des *Gemeinwesens* bedrohen. Menschenrechtsverletzungen, in Unrechtsstaaten etwa, gehen deshalb regelhaft mit einer „Dehumanisierung“ der Verletzten, Erniedrigten, Verfolgten, Vertriebenen einher. Sie werden verbal, durch menschenverachtende Rede stigmatisiert, z. B. als Ratten, Ungeziefer, Schmeißfliegen, Parasiten, Gemeinschaftsschädlinge bezeichnet (vgl. *Petzold* 1996j), drangsaliert und gedemütigt, aus dem Gemeinwesen symbolisch ausgegrenzt, um dann auch faktisch eliminiert werden zu können. *Jane Goodall* hat in ihren beeindruckenden - und für unsere Selbstidealisierungen bedrückenden - Forschungen bei Wildschimpansen ähnliche „Deschimpansisierungen“ und „Schimpansenkriege“ dokumentiert, die mit einer Bösartigkeit und Gnadenlosigkeit geführt werden, wie man sie „im Tierreich“ nur noch bei den Menschen findet. Unrecht, zumindest innerhalb der eigenen Bezugsgruppe, führt deshalb aus erlebter oder als Potentialität unterstellter existentieller Bedrohung bei Menschen zu intensivem Einsatz gegen Ungerechtigkeit und für Gerechtigkeit. Findet man allerdings Reaktionslosigkeit, Gleichgültigkeit, resignative oder gar aktive Billigung (etwa durch Identifikation mit dem Aggressor), dann sind schon Prozesse individueller und kollektiver Pathologie am Werke oder es ist eine Identifizierung der Mißhandelten als Fremde/Feinde, Nicht-Zugehörige gegeben (Zugereiste, Ausländer sind deshalb immer gefährdet, wie gegenwärtig in diesem Lande wieder und wieder ersichtlich). Die *Kultivierung des „Gerechtigkeitssinnes“* in Enkulturations-, Sozialisations-, Bildungsprozessen ist für Gemeinschaften und Gesellschaften lebens-, überlebenswichtig und wird von ihnen in der Regel deshalb intensiv betrieben – für die eigene Gruppe, für das eigene Volk. Indes: jetzt leben wir im „global village“, haben und *brauchen* – man denke an den Klimaschutz – *Mitbürger* auf dieser Welt, an der Lebenssicherung mitwirkende Weltbürger, und darum muß Gerechtigkeit auch in der globalen Ebene gewährleistet werden ... aus Überlebensgründen, weil die Erde insgesamt unser Lebenszentrum geworden ist und jede regionale Zentriertheit im *Nahraum* der persönlichen „Heimat“ durch eine *Hyperzentrität* überschritten werden muß, die auf diesen unseren Heimatplaneten gerichtet ist, in ihm zentriert! Damit kann man sagen: jeder gefährdete Raum ist als Nahraum, der unsere Sorge erfordert, zu sehen – und sei er noch so fern; denn die Hochwasserkatastrophen hierzulande haben durchaus Ursachen in vernachlässigten „fernen Nahräumen“, in denen die Prosperitätsnationen ökologische Zerstörungen (Regenwälder, Sahelzone etc.) anrichten und Katastrophen für die dort lebenden Mitmenschen auslösen, für die sie nicht die Verantwortung der Urheber übernehmen in Verleugnung der ansonsten so gerne betonten Globalität. Ich habe die Ausbildung von *Menschenrechten* über die Menschheitsgeschichte hin als „**evolutionäre Überlebensstrategie**“ der (äußerst aggressiven) Hominiden des Sapiens-Sapiens-Typus bezeichnet (*Petzold* 2001m).

<p>Menschen sind höchst innovative Wesen - besonders in der Waffentechnik, denn seit der paläolithischen „weapon industry“ scheint in der Tat der "Krieg/Widerstreit Vater aller Dinge zu sein" (<i>Heraklit</i>, fr. 53), zumindest vieler. Trotz des Faktums, daß sie exzentrische, vernunftsfähige</p>

Wesen sind, haben die Menschen ein solches Destruktionspotential aufgebaut, daß die wechselseitige Totalvernichtung möglich ist. Deshalb kann die Erarbeitung von Menschenrechten, von Rechten auch, die den Bestand der Biosphäre dieses Planeten sichern, als das *evolutionäre Überlebensprogramm* der Hominiden vom Sapiens-Sapiens-Typus angesehen werden. Es ist zu hoffen, daß es rechtzeitig greift! (Petzold 1988t)

Die Frage Morenos (1934) „Who shall survive?“ wird sich an unserem Umgang mit unserer Megadestruktivität (diesem Planeten und seiner Bewohner, unserer Mitgeschöpfe, Mitmenschen gegenüber) und unserer Fähigkeit zur Herstellung gerechter Verhältnisse erweisen. Deshalb muß zur Gewährleistung von Gerechtigkeit und Recht sowie zur Verhinderung von Ungerechtigkeit und Unrecht *jeder* seinen Beitrag leisten. Er *schuldet* (als *debitum*) dem Gemeinwesen insgesamt und damit jedem Mitglied des Gemeinwesens, jedem Mit-Menschen *rechtes, gerechtes Handeln*. Und weil dies letztlich eine Sache des individuellen und kollektiven Überlebens ist, ist dieses Thema so ernst.

Das Streben nach der Erkenntnis der Menschennatur, um die alle verständigen nachdenklichen Menschen bemüht sind – und das ist nach *Heraklit* ein das Menschenwesen kennzeichnendes Potential -, Erkenntnisstreben, das ein Zentrum jeder Kulturarbeit ist, führt zu zwei Grundfakten: 1. Die Natur des Menschen ist in Entwicklung, muß deshalb immer neu bestimmt, kann nie abschließend gefaßt werden und erfordert beständige Kultivierung. 2. Sie ist offen, offen zum Guten, aber auch zu den Möglichkeiten des Bösen, Destruktiven, Grausamen, Verbrecherischen. Destruktionskraft und Zerstörungswillen, das Wollen des Bösen ist eine immense Gewalt, die – einmal entfesselt – die Kräfte des Maßes, die Ankertaue der Vernunft, der Besonnenheit, der Mäßigung zu zerreißen drohen in Stürmen der Maßlosigkeit, des Vernichtungswillens bis zur Selbstzerstörung. Das erfordert Gegengewalt, wie man meint: **DAS SCHWERT DER GERECHTIGKEIT!** – Aber die Mittel der Gewalt sind keine Schwerter mehr, und das Schwert der Iustitia als Gegengewalt kann nicht mehr im Namen einer eindeutigen, unbezweifelbaren Gerechtigkeit geführt werden (konnte es das je?). Das Schwert ist über die Jahrtausende der Waffentechnik hominider Zerstörungsmacht zur atomaren High-Tech-Waffe geworden, die jedes mythische Schwert in den Händen eines gerechten Kämpfers – ob der Nothung Siegfrieds oder das Laserschwert des Jedi-Ritters Luke Skywalker – als pubertäre Bubenträume entlarvt (und seien sie auch von Generälen oder Präsidenten geträumt).

Gerechtigkeit mit dem potentiellen millionenfachen Tod in „gerechten“ Kriegen gegen die „Achse des Bösen“ (wer auch immer die „Achsenmächte“ sein mögen) führt die Idee der Gegengewalt als die Megagewalt der ABC-High-Tech-Waffen im Dienste fragwürdiger Gerechtigkeit an den Rand des **ABERSINNS** (Petzold 2001k), wie die Weltverhältnisse derzeit wieder einmal zeigen. Jedwede Gerechtigkeit kommt hier in den Bereich des potentiellen Schuldigwerdens und der Schuld in unendlichem Ausmaß – die Bombardierungen von Hiroshima und Dresden, Interventionen in einem „gerechten Krieg“, wie man meinen mag, zeigen die ganze Prekarität des Gerechtigkeitskonzeptes. Die Flächenbombardierungen mit Napalm, Agent Orange, im Vietnamkrieg, Splitterbomben im Afghanistankrieg – Kriege „amerikanischer“ Gerechtigkeitsaberrationen (ein vielleicht kommender Irakkrieg wird neuen Wahnsinn zeigen) – machen die Potentialität der grauenhaften Entgleisung von Gerechtigkeit, ihren Umschlag in schreiendes, blutiges Unrecht deutlich. Deshalb haben Menschheitslehrer, Visionäre, Weise wie Buddha, Christus, Ghandi die Macht der Gewaltlosigkeit par excellence: die **Liebe** zu den Menschen als Liebe zwischen den Menschen in das Zentrum ihrer Lehren über die „Gegenkraft zum Bösen“ gestellt. Eine „desillusionierte Anthropologie“, wie sie die Integrative Therapie vertritt (idem

1996j), muß deshalb – in Kenntnis der Prekarität der menschlichen Natur, im Wissen um die Potentialität eines Willens zu ultimativer Destruktion - auf eine Gerechtigkeit setzen, die von **Vernunft und Liebe** unterfangen ist und die nur in *äußerster Verzweiflung* und im Wissen um ein Schuldigwerden von enormem, nicht mehr zu rechtfertigendem Ausmaß auf Waffengewalt zurückgreifen darf, weil die „Anderen Seiten“ gleichfalls zunehmend über ABC-High-Tech-Waffen verfügen (werden), so daß megadestruktive Waffengänge wahrscheinlich werden. In einer äußersten Verzweiflung ist die Gefahr des Umschlags von Gerechtigkeit in Unrecht immens und das Ziel der Durchsetzung von Recht und Gerechtigkeit immer in hohem Maße von Scheitern bedroht.

Die Idee der *Gerechtigkeit* ist über die Menschheitsgeschichte in Philosophie, Literatur, Rechts- und Politikwissenschaft thematisiert worden. Gesellschaft hat sich mit Rechtsprinzipien entwickelt. Früheste Menschheitsdokumente aus historischer Zeit zeigen dies beeindruckend – etwa in der kulturellen Entwicklung des Zweistromlandes (*Hrouda 1997*) mit der Rechtskodifizierung vom sumerischen Herrscher *Urnammu* ca. 2000 v. Chr. aus Ur im südlichen Babylonien, der – so ein Stelen-Text - „fürwahr Gerechtigkeit im Land Sumer gesetzt“ hatte, zu *Hammurapi* (1728-1686 v. Chr.), in dessen Codex nach wie vor ein Taliationsrecht gilt (wie auch im AT), aber der im Prolog auf der 1902 in Susa gefundenen Stele ein übergeordnetes Prinzip verdeutlicht, nämlich: „Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen, den Bösen und den Schlimmen zu vernichten, den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen“. Gerechtigkeit für die Zugehörigen, Bestrafung für die Unbotmäßigen, Unterwerfung, ja ggf. Vernichtung für die Nichtzugehörigen, das ist das Prinzip. Die altorientalischen Kulturen mit ihrer äußerst grausamen Kriegspolitik und ihren Kriegsgöttern – z. B. *Nergal* und *Assur* (*Petzold 1969II i*) - einerseits und andererseits in ihrem Bemühen um Gerechtigkeit, mit Göttern, die barmherzig sind, Weisheit – wie *Ea* - und Gerechtigkeit und Fürsorge repräsentieren - wie sein Sohn *Marduk*, der Götterkönig des babylonischen Pantheons -, zeigen paradigmatisch die Zwiespältigkeit des Menschen und die „*Prekarität* von Gerechtigkeit“, die sich letztendlich als Idee doch durchzusetzen scheint aus der wohl unausweichlichen Erkenntnis ihrer Notwendigkeit für das Zusammenleben von Menschen.

Durchsetzbar aber war Gerechtigkeit bis in die neuere Zeit in der Menschheitsgeschichte nur durch die symbolische Überhöhung als „Gerechtigkeit Gottes“ (*Marduks, Assurs, Jahwes*, des Vatergottes im Christentum), der die Fülle der Macht besitzt, aus welcher Stellvertreter – Priesterkönige, Priester, Herrscher von Gottes Gnaden – ihre Macht legitimieren, um *ihre* Ideen und Formen von Gerechtigkeit, in Rechtsvorschriften gegossen, für ihren Herrschaftsbereich als *Bereich ihrer Jurisdiktion* umzusetzen. (Gerechtigkeit – und Vorstellungen von Gerechtigkeit, was nicht gleichzusetzen ist - bedürfen der Macht und Mittel der Gewalt, um ihren normativen Konkretisierungen *Geltung* zu verschaffen, sie durchzusetzen. Die *Prekarität* dieses Faktums zeigt sich derzeit, 2002, bedrückend im Konzept „gerechter Weltverhältnisse“ des Amerika von *George Bush*, das sich als ethisch-normative Großmacht mißversteht).

Die Großreiche und Großreligionen schufen immer größere Breiche der Zugehörigkeit (und damit, nach „Befriedungen“, *Jurisdiktion* – man denke an die *pax romana*) und eine immer umfassendere Generalisierung von Gerechtigkeit über kodifiziertes Recht (religiöses wie staatliches). Eine aus göttlichen Rechtsprinzipien abgeleitete Gerechtigkeit behält das *Zugehörigkeitsprinzip* (Gemeinschaft der Gläubigen, „Heiligen“ gar), das zugleich ein *Ausschließungsprinzip* für die Nicht-Zugehörigen, die Ungläubigen beinhaltet - für die „Unheiligen“ schlimmes Unheil. Säkularisiert heißt das: Staatsbürgerschaft, bürgerliche Ehrenrechte; für die

Staatenlosen, Migranten, Asylanten aber gilt ein strenges oder gemäßigtes Ausschlussprinzip.

Die *Überschreitung* des Prinzips: „Volles Recht für die Zugehörigen“ zu einer Gerechtigkeit, die die **Hominität**, die Zugehörigkeit zur *menschlichen Gemeinschaft*, zum Menschengeschlecht, zur Grundlage des „**Rechts auf Gerechtigkeit**“ macht, die Gerechtigkeit gewährleistet, weil man denkender und fühlender Mensch ist – allen anderen Menschen *gleich* und in seiner Besonderheit, seiner *altérité*, von allen anderen auch verschieden -, das ist eine Kulturleistung, die vorangebracht zu haben sich das Abendland durchaus zurechnen kann, wenngleich die Erfolge in der politischen Umsetzung durchaus *prekär* sind und abschließende, generalisierte Regelungen noch in einiger Ferne sind. Bei *Aristoteles* ist Gerechtigkeit ein Grundwert des menschlichen Zusammenlebens, der an das Verhalten des Einzelnen wie der Gemeinschaft die Forderung stellt, *jedem zukommen zu lassen, was ihm gebührt, und Gleiches gleich zu behandeln*. Damit ist eine grundsätzliche Gleichheit noch nicht klar formuliert. Sie zeigt sich aber deutlich in den Gedanken der späten Stoa:

„Bedenke, daß der, den Du Deinen Sklaven nennst, aus dem gleichen Logossamen entstanden ist, daß er sich des gleichen Himmels erfreut, genauso atmet, lebt und stirbt wie Du“ (*Seneca*, ep. 47,10).

„Haben wir das Denkvermögen miteinander gemein, so ist uns auch die Vernunft gemeinsam, durch die wir vernünftige Wesen sind; ist dem so, so haben wir auch den Logos gemein, der uns sagt, was wir tun sollen und was nicht; ist dem so, so haben wir auch alle ein gemeinschaftliches Gesetz; ist dem so, dann sind wir Mitbürger untereinander und leben zusammen unter derselben Regierung; ist dem so, so ist die Welt gleichsam unsere Stadt; denn welchen anderen gemeinsamen Staat könnte jemand nennen, in dem das ganze Menschengeschlecht dieselben Gesetze hätte?“ (*Marc Aurel* IV, 4).

Ein solches Denken zeigt sich auch in den Arbeiten der römischen und spätrömischen Juristen. Von *Domitius Ulpianus* (228 in Rom ermordet) stammen hierzu Grundsatzformulierungen zum Wesen des Rechts wie das „*Suum cuique*“, wird Gerechtigkeit begriffen als der unwandelbare und dauerhafte Wille, jedem sein Recht („*ius suum cuique*“) zu gewähren (Digesten 1,1,10).

Bis zum Gleichheitsgrundsatz moderner Demokratien war es noch ein weiter Weg und bis zur Realisierung dieses Gleichheitsgrundsatzes – zumal auf mundaner Ebene – hat die Menschheit immer noch sehr weit zu gehen.

In meinen frühen Studien des orientalischen Kirchenrechts (*Petzold* 1967 II a, 1968 II l) lernte ich, daß die Gerechtigkeit immer mit Gemeinschaft, *Koinonia*, verbunden ist und daß erlebte Gemeinschaft, in der lebendige Gerechtigkeit in ausgewogener Praxis von Strenge (*akribeia*) und Nachsicht (*oikonomia*) gelebt wird, Qualitäten bereit stellt, die Gerechtigkeit in *gelebter Konvivialität* (*Orth* 2001) erfahrbar machen. So kann sie als „*felt meaning*“, erlebte Sinnhaftigkeit, verinnerlicht werden und realisiert sich nicht nur aus dem Rekurs auf kodifiziertes Recht, auf Rechtsformalisten gar. Hat man Gerechtigkeit in seiner Familie, seinem sozialen Netz als Wert, als *wert-voll* erlebt, kann aus solchem Hintergrund Gerechtigkeit *gewollt* werden (der Wille ist hier eine eminente Größe, vgl. *Petzold* 2001i; *Petzold, Sieper* 2002). Sie wird *freie Entscheidung*, wird mit der *Freiheit* als Wert konnektiviert und ist nicht mehr nur – wie in der evolutionspsychologischen Argumentation bis hierhin betont - Ausfluß einer Lebens/Überlebensnotwendigkeit: „Die Milde/Güte hat die Macht freier Entscheidung, sie urteilt nicht nach einem bloßen Rechtsformalismus, sondern aufgrund des Billigen und des Guten“ (*Seneca*, De clementia II, 7,3). Gerechtigkeit mit diesem Grund *will* das Gute und das Rechte für den Anderen – *für alle Anderen* -, weil der *Andere in seiner Andersheit* (*Levinas*), und

das ist das Wesentliche (!), in seiner Qualität als *Mitmensch*, mit mir und allen anderen Menschen *convivus* (Gast, Mitbewohner) im „Haus dieser Welt“ ist. Im „Konvivialitätskonzept liegen wesentliche ethische – für die Therapiepraxis höchst relevante - Gedanken zu einer ethischen Qualität von Beziehung als *gelebter Gerechtigkeit*.

‘Ich will, daß Dir zukommt, was ich für mich beanspruche!’

Diese Position wird noch radikalisiert, wenn die Intensitäten der Liebe hinzutreten, denn für die Menschen, die man liebt, tun Viele mehr als sie für sich selbst beanspruchen würden: „Ich will, daß Dir alles Gute zukommt, denn ich liebe Dich mehr als mein Leben!“ – und das ist für viele Menschen kein leerer Spruch, es kann für sie *vollzogene Liebe* bedeuten. *Gabriel Marcel* hat diesem Thema in seinem Werk einen zentralen Platz gegeben.

Es wird zu einem Modell von *Gerechtigkeit und Unrecht*, von ‘just therapy’ (Petzold 2002b). Denn Therapie ist oft genug Arbeit mit von Unrecht und Ungerechtigkeit Betroffenen. Sie muß deshalb auch dazu beitragen, Gerechtigkeit herzustellen. Oft ist es die klare Aussage: „Ihnen ist damals großes Unrecht widerfahren!“ – oder – „Sie werden an Ihrem Arbeitsplatz wirklich ungerecht behandelt!“, denn vielfach haben Betroffene eine solche Aussage noch nie gehört. Arbeit mit Unrechts-Situationen erfordert „Parteilichkeit“, erfordert aber immer wieder auch strategische Klugheit. Es gibt Situationen, in denen wird der Patient in der Therapie „Mandant“ und das therapeutische Arbeitsbündnis gewinnt – auf Zeit - die Qualität einer Mandantschaft. Das kann für Heilung und Orientierung von großer Bedeutung sein. Gerechtigkeit steht als vitales Thema immer im Raum bei Generationenkonflikten, Genderbeziehungen, Schichtproblematiken, Statusunterschieden, und all das kann sich im „therapeutischen Raum“ selbst ereignen, seinen verdeckten Machtstrukturen. „*Gerechte Therapie*“, die dem PatientInnenwillen, dem Hilfeersuchen der Patientin, der sozialen Situation und der *Lebenslage* (Petzold 2000h) des Patienten *gerecht* wird, ist keineswegs immer einfach durchzuführen und ohnehin nur *diskursiv*, in gemeinsamer, wirklich partnerschaftlicher Ko-respondenz (Petzold, Groebelbauer, Gschwend 1999) über das Gerechtigkeitsthema in hinlänglicher Qualität zu erreichen. All das sind leider vernachlässigte Themen in der Psychotherapie. Das Anerkennen der *Gleichheit in Verschiedenheit* und das *Wollen* des *eubios*, eines guten Lebens (Steinfath 1998) - auch für die Anderen - begründet die Idee und Praxis *sozialer Gerechtigkeit*. Der Andere/die Andere bedarf keiner „Eingemeindung“ in eine wie auch immer geartete religiöse, weltanschauliche politische „*communitas*“ oder gar geoökonomische Allianz (die „zivilisierte Welt“ [sensu G. Bush], das meint Amerika und die Prosperitätsländer), um als mein *consors*, um als **Mit-mensch** die *gleichen Rechte* zu haben. Nicht als „mein Bruder“, weil die Schwestern damit genderhegemonial und ungerecht ausgegrenzt werden, nicht aufgrund einer Geschwisterlichkeit, weil damit die Nicht-Verwandten ausgeschlossen bleiben, sondern als Mitmenschen steht ihnen - wie mir selbst - das „**Recht auf Gerechtigkeit**“ und „**Gerechtigkeit als Recht**“ zu, weil sie mir als MitbürgerInnen auf dieser Welt gleich und deshalb wichtig sind, gerade in der Wertschätzung ihrer *différance* (Derrida).

Mit dem „Willen zur Gerechtigkeit“ wird diese im eigentlichen Sinne eine *ethische Kategorie*, deren Realisierung im menschlichen Zusammenleben Engagement, Einsatz, *konkrete Praxis* verlangt – auch und gerade von Theoretikern, Wissenschaftlern. Daß dies in höchst effektiver Weise möglich ist, zeigte etwa der in

der Psychotherapie gänzlich vernachlässigte *Pierre Bourdieu* mit seiner Praxis „eingreifender Wissenschaft“ (*Leitner 2000, Petzold, Sieper 2001c*).

»Gerechtigkeit realisiert sich in Praxis von Gerechtigkeit, nur dann wird sie zu einem *Essential des Menschlichen*«.

Dies gilt umso mehr, je höher die **Prekarität** der Gerechtigkeit in einer konkreten Zeit und Situation ist – etwa in Unrechtsstaaten. Unrecht, Rechtsverletzungen, Ungerechtigkeit verlangen einen umso höheren Einsatz für Recht und Gerechtigkeit, je mehr diese gefährdet sind, weil diese Werte in ihrer Verwirklichung von jedem Einzelnen abhängen. Deshalb sind Resignation, Verzweiflung, Verbitterung, Gleichgültigkeit, Rechtsverachtung und Mißachtung, Anomie, wie wir sie oft bei von Unrecht Betroffenen, an Ungerechtigkeiten krank, durch Unrecht süchtig oder deviant gewordenen Menschen finden, keine guten Antworten auf das durchaus vorfindliche vielfältige (keineswegs ubiquitäre) Unrecht, die Vielzahl der Situationen, in denen Recht gebeugt, verletzt, mit Füßen getreten wird. Hier gilt es aufzustehen, einzutreten, Solidarität zu praktizieren. Und deshalb bedarf Psychotherapie als Disziplin, bedürfen Psychotherapeuten und PsychotherapeutInnen als professionelle Helfer fundierte – persönliche und klinisch-fachliche - Positionen zu den Fragen um Gerechtigkeit und Unrecht. Nootherapeutische Gespräche (*Petzold 1983e*), begleitete Reflexionen zu den Themen Recht/Unrecht, Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit können hier, das ist meine Erfahrung mit Trauma- und SuchtpatientInnen (*Petzold et al. 2002; Petzold, Erhard, Josic 2003*), vieles klären und in Bewegung bringen, denn *Rechtsempfinden, Gerechtigkeitssinn, Unrechtsbewußtsein, das Gefühl für Ungerechtigkeit* findet sich bei der überwiegenden Mehrzahl auch der Menschen, die an der Gerechtigkeit verzweifeln sind oder begonnen haben, aktiv selbst Unrecht zu tun oder sich ungerecht zu verhalten. Hier ist anzusetzen – jenseits moralinsaurer Belehrungen - in der Erfahrung eigenen „Leidens an Ungerechtigkeit“ und im Bewußtwerden der konkreten **leiblichen Reaktionen** auf Unrechtserfahrungen: Reaktionen psychophysischen Stresses, wenn man „nur an die Situationen denkt“, mögen sie auch weit zurückliegen (*hyperarrousal*), oder abgestumpfte Gleichgültigkeit, man hat das abgeschrieben (*numbing*). Aus dem *traumatic stress* Bereich (*Yehuda 2001; Petzold, Wolff et al. 2000*) sind diese Phänomene bekannt. Patienten werden indes „*sich selbst verständlich*“, in ihrer Krankheit, ihrer Resignation, Sucht, Devianz, wenn sie die neurophysiologischen Zusammenhänge **und** soziokulturellen Hintergründe – auch auf einer kultur- und menscheitsgeschichtlichen Ebene - begreifen, wenn sie erleben, daß verstanden wird: „ihnen ist böses Unrecht widerfahren“, wenn ihnen - statt der (subtilen) Kritik ihrer Muster „erlernter Hilflosigkeit“ und „negativer Kontrollüberzeugungen“ (*Flammer 1990*) - durch die TherapeutInnen „Wege aus der Hoffnungslosigkeit“ gezeigt und Angebote des *Empowerments* gemacht werden. Die Ermutigung von Aktivitäten, die es ermöglichen, sich gegen Unrecht zu stellen, gemeinsam mit anderen (etwa durch Mitarbeit in einer Amnesty-Gruppe), habe ich therapeutisch als außerordentlich wirksam erlebt. Gerechtigkeit bedarf der Erfahrung, und das nicht nur auf der Seite dessen, dem *passiv* Gerechtigkeit zu Teil wird bzw. widerfährt, Recht geschieht oder zugebilligt wird. Gerechtigkeitserfahrungen sind unbedingt auch auf der *aktiven* Seite dessen erforderlich, der Gerechtigkeit *übt*, der sich bemüht, in seinem Leben gerecht zu handeln und für Recht und Gerechtigkeit einzutreten, und dazu gibt es wahrlich genügend Möglichkeiten. Die Sensibilisierung für diese Thematik, die Erfahrung eigener, aktiv praktizierter Gerechtigkeit, die ist eine bedeutsame Qualität für die

Entwicklung einer reichen und tragfähigen Persönlichkeit, die ihren Beitrag zu einem humanen Gemeinwesen leistet.

3. Menschenwürde, Schuld und Schuldfähigkeit

In Kontexten des Gerechtigkeitsthemas taucht ein weiteres Thema von eminenter Bedeutung auf: das der **Schuld**, zu deren schwersten Lasten die „Verbrechen wider die Menschlichkeit“, die „Verletzung der Menschenwürde“ gehören. Diese Themen wurden schon kurz angetönt. Sie haben für mich, aus einem von den Nationalsozialisten bedrohten Elternhaus stammend (*Petzold* 2002h), besondere Bedeutung. Meine Eltern waren als Pazifisten selbst vom Naziregime verfolgt. Sie haben sich aus einer *reflektierten* Position des „Verantwortungs-Schuld-Problems“ und einem bewußt **gewollten** und konkret gelebten Engagement in Projekten christlich-jüdischer Versöhnungsarbeit eingesetzt, haben Friedensarbeit bis ins hohe Alter geleistet, eine Arbeit, der ich mich selbst gleichermaßen verpflichtet fühle (*Petzold* 1986a).

Das Studium bei *Marcel, Ricœur*, Vorlesungen bei *Levinas* haben mir die Themen *Menschenwürde* und *Schuld* von verschiedenen Perspektiven her nahegebracht, so daß ich mich schon früh in der Psychotherapie mit „dem *circulus vitiosus* von Schuld und Angst“ (*Petzold* 1972a, 352), mit der „Menschenwürde“ und ihrer Verletzung (idem 1985d), insbesondere bei „ekklesiogenen Neurosen“, befaßt habe in der klaren Überzeugung, daß der Versuch, den „Begriff Schuld im Sinne orthodox-psychoanalytischer und behavioristischer Psychologie zu eliminieren“ (ibid. 351), in anthropologische Aporien führen muß. Das Thema der „Menschenwürde“ wird im Mainstream des psychoanalytischen Diskurses offenbar marginalisiert (es wird allenfalls von eher randständigen Autoren *I. Caruso, H.E. Richter, P. Parin* behandelt. *Ricœur* hatte mir zur Schuldfrage mit seinen anthropologischen Studien „L’homme faillible“ (Die Fehlbarkeit des Menschen) und „La symbolique du mal“ (Die Symbolik des Bösen), die er zusammen unter dem Titel „Finitude et culpabilité“ (Endlichkeit und Schuld) publizierte (*Ricœur* 1960) und die im Rahmen einer phänomenologischen und hermeneutischen Untersuchung des *Wollens* erarbeitet wurden, eine Richtung gewiesen, die *Schuld*, die *Freiheit* und das *Böse* zusammenbinden. Wenn man diese Konzepte nicht nur *metaphysisch* begründen will, sondern in der menschlichen Biologie, Geschichte, Kultur, in der aktuellen Lebenspraxis des Menschengeschlechts auf diesem Planeten zu verorten bemüht ist, dann sind diese wichtigen philosophischen Orientierungen, das ist meine Überzeugung, im Sinne *multitheoretischer* und *interdisziplinärer Polylogik* mit dem evolutionstheoretischen Diskurs zu verbinden.

Schuld (culpa) ist im traditionellen religiösen Diskurs der jüdisch-christlichen Tradition, aber auch im Hauptstrom des abendländischen philosophischen Denkens mit den Problemen des *Unrechts*, der *Freiheit*, der *Menschenwürde* unlösbar verflochten: Schuldig werden kann nur der, der die Möglichkeit hat, frei entschieden zu handeln. Schuldigwerden ist weiterhin nur möglich, wenn es ein Böses gibt – durchaus auch nicht-metaphysisch zu verstehen:

Böses ist das absichtsvolle Bewirken und der Effekt einer Schaden bringenden Zerstörung.

Böses kann durch das *freie Wollen* und Handeln eintreten, bewirkt Unrecht und richtet Schaden an, etwa durch „**Verbrechen gegen die Menschlichkeit**“, die „**Verletzung von Menschenwürde**“. Dann macht man sich schuldig.

Eine solche Argumentation hat natürlich Probleme: Sie muß den Begriff, die Idee der „Menschenwürde“ bestimmen, was an dieser Stelle nicht in entsprechender Tiefe geschehen kann. Nur so viel:

Die ontologisierenden Menschenwürdekonzepte - etwa in *Gabriel Marcel* (1967) "Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund" - haben das Problem der metaphysischen Rekurse. Sie stehen, trotz ihrer humanitätstheoretischen Substanz, die wertzuschätzen und zu nutzen ist, in der Gefahr, bei Glaubenssätzen zu enden. Das ist in der "radikalisierten Moderne" keine gute Position. Was würde es nützen, wenn solche Wertsetzung mangels Konsensfähigkeit keine Geltung gewinnen würde? Gut, die Zustimmung der Masse ist kein Gültigkeitskriterium. Aber eine besonnene Skepsis, ein Metaphysikvorbehalt gegenüber derartigen Argumentationen hat Gewicht. Die Absolutsetzung ethischer Postulate - etwa bei *Jonas*, rigoroser noch bei *Levinas* - rückt das Thema der „Menschenwürde“ näher an das „Willenthema“. Man muß Menschenwürde **wollen**: aus Verantwortung (*Jonas*) für das Leben, aus fundamentalem Respekt vor der "Andersheit des Anderen" (*Levinas* 1983, vgl. *Petzold* 1996k), die letztlich auch meine „Eigenheit“ ermöglicht. *Levinas* radikalisiert dabei das Verantwortungs- und Schuldthema: man ist *prinzipiell* verantwortlich, ehe man etwas getan hat. Um die philosophische Wertung und auch Kritik solcher Positionen (vgl. *Ricœur* 1990) soll es hier nicht gehen: denn man muß verstehen, daß *Levinas* „Ethik als erste Philosophie“ **will** (*Petzold, Hässig* 2002). Weil Schuldigwerden eine grundsätzliche, unausweichliche Realität der „*conditio humana*“ ist – nicht etwa im Sinne einer Erbsünde bzw. Erbschuld, sondern als Ausfluß von Weltkomplexität und Beziehungsverflochtenheit, die immer wieder auch zur Verstrickung gerät -, muß die Bereitschaft da sein, ein Schuldigwerden prinzipiell auch für sich zu unterstellen. Das kann zu einer erhöhten Sorgfalt des Umgangs mit *prekären* Situationen beitragen und – was mir noch wesentlicher erscheint – zur Bereitschaft, wenn schuldhaftes Verhalten eingetreten ist, zu Schäden geführt hat, Schuld anzuerkennen, anzunehmen und sich um *Entschuldigung* zu bemühen sowie mit allen Kräften *aktive Wiedergutmachung* betreiben. Das muß man **wollen**. Das Denken von *Levinas* kann in diesem Sinne als ein „Aufruf zu einer Entscheidung“ gewertet werden. Damit ist seine Position wesentlich mit ihrer implizierten Unterstellung: jeder kann in die Lage geraten, Menschenwürde zu verletzen. Und weil wir uns unserer Friedfertigkeit und Menschenliebe nicht gewiß sein können, ist eine vorwegnehmende Schuldbereitschaft ein Beitrag zur Entwicklung von *Schuldfähigkeit* und zur *antizipatorischen Sicherung von Menschenwürde*. Eine solche Position kann ontologisierend aber auch intersubjektivitätstheoretisch und damit auch sozialpsychologisch begründet werden, letztlich auch pragmatistisch:

Weil <i>ich</i> „Würde“ will, muß ich auch die Würde eines Anderen wollen , um sie für mich selbst zu gewinnen und zu sichern.

Würde als erwiesene bzw. zu erweisende, steht damit aber immer in einer Prekarität: Menschenwürde "ist" eben *nicht* unverletzbar, sie "sei" unverletzbar - ein Postulat, das seinen Geltungsanspruch auf Grund der prinzipiellen *Vulnerabilität* der eigenen Würde – jeder Würde - gewinnen kann. Wer möchte nicht schweren Verletzungen entgehen? Und Würdeverletzungen sind schwer, man "will" sie nicht! Stellt man aber sein Wollen gegen die Bedrohung, ist dann der „Wille frei“, eine freie Willensentscheidung für die *prinzipielle* Gewährleistung von Würde, Menschenwürde? Oder ist es lediglich ein Wollen gegen ihre potentielle Verletzung, weil man an solchem Unrecht nicht beteiligt sein will, nicht schuldig werden will und eher eine Sache der Furcht vor eigenen Würdeverletzungen, eine antizipierte eigene

Not? Einer solchen Frage kann durchaus in therapeutisch begleiteter „**Gewissensarbeit**“ im Rahmen einer Therapie nachgegangen werden. (Ansonsten gehört das in die „Arbeit an sich selbst“, die – jenseits aller Therapie und Therapeutisierung des Lebens - Aufgabe eines jeden vollsinnigen Menschen sein sollte). All diese Fragen können Gegenstand einer *nootherapeutischen* Auseinandersetzung (Petzold 1983e) sein, einer integrativtherapeutischen Arbeitsform, die sich mit Themen wie *Grenzerfahrungen, Werte, Sinn* (idem 2001k) befaßt.

Die "Freiheit des Willens" im Kontext der Schuldfrage gerät über das Willenthema und das Freiheitsthema in prekäre Bereiche, dessen muß man sich bewußt sein und bleiben, um nicht in die unbillige Hoffnung „einfacher Lösungen“ zu geraten, sondern bei der *Hoffnung des nicht ermattenden Bemühens um Klärung* zu bleiben. Denn aus der Gewißheit des „herakliteschen Flusses“ folgt, daß in einer sich beständig wandelnden Welt diese Grundprobleme immer wieder auf die vorfindlichen Weltverhältnisse zugepaßt werden müssen.

Das Freiheitsproblem steht dafür exemplarisch: Sind wir, obwohl offenbar genetisch nur schwach determiniert (so meinen wir), wirklich *frei*, tatsächlich mit einem relativen Spielraum von Freiheitsgraden gegenüber evolutionsbiologischen Determinierungen ausgestattet (so hoffen wir)? Ist mit unserer cerebralen Processingkapazität - ausgelegt für einen Mesokosmos, in dem die Hominisation stattfand - nicht ein "strukturelles punctum caecum" gegeben, das Letztaussagen über das Maß der Freiheit verbietet? Muß die Hoffnung eines Fortschreitens der Humanevolution (der sozialen, vielleicht auch der biologischen, und sei es durch die sich abzeichnenden höchst prekären Möglichkeiten der Bioinformatik und Genetik, in unsere eigene Natur einzugreifen), muß eine solche Hoffnung nicht auch eine Entwicklung von Freiheit und Humanität einschließen? **Man wird dies wollen müssen**, mit ganzem Einsatz! Und der Wille? Dieses große Problem der Theologie und Philosophie von der Antike bis zu *Schopenhauer, Nietzsche, Foucault, Derrida* u.a. meldet sich sogleich mächtig zu Wort (Petzold 2001i, Petzold, Sieper 2003).

Die Klärung dieser Fragen, zumindest die Versuche der „Klärungen auf Zeit“, bis sie von neuen Weltverhältnissen überholt werden, erneute Klärungsarbeit erfordern, wird erhebliche Anstrengungen not-wendig machen.

Die Würde und die Schuld stehen im Diskurs um Wertsetzungen, Domäne der Ethik. Und "Ethos", geregeltes/regelndes Verhalten, strukturiert Sozialität, aus der sie emergierte und in die sie zurückwirkt. Und dann stellt sich natürlich die Frage der Universalität ethischer Setzungen (vgl. *Elnadi, Rifaat* 1992). Diese führt den Blick zu "anthropologischen Konstanten", und so es sie denn gibt, sind "Exzentrizität" - und dadurch möglich - ein hinlänglich "freier" Wille zu ihnen zu rechnen. Doch solche Konstanten, aus denen man versuchen möchte, eine *Universalität* zu begründen, müssen *gesellschaftlich* "gewollt" sein, weil sie in gesellschaftliche Praxis umgesetzt werden müssen und dabei spezifische kulturelle Formen (*Berlin* 1998) finden werden. Das hebt den „Willen“ aus der Individualisierung in *Diskurse* (bewußte und nicht bewußte) *kollektiven Wollens*: z. B. "**Wollt** ihr den totalen Krieg? Ausländer raus!" etc. sind als kollektive Volitionen zu sehen. „**Wollt** ihr Frieden, Menschenwürde, Gerechtigkeit? **Wollt** ihr dafür Einsatz, Opfer gar bringen?“ – und ohne Opfer wird es nicht gehen – sind gleichfalls kollektive Willensbildungen.

Die Probleme der "Würde, des Willens, der Freiheit, der Gerechtigkeit, der Schuld" und noch viele andere sind, so meine Position, nicht mit *einem* Diskurs zu beantworten. Sie erfordern "**Polyloge**", *multidisziplinäre, ja interdisziplinäre* Korrespondenzen, die die Themen mehrperspektivisch beleuchten, in *Konsens-Dissens-Prozessen* Positionen klären, um ggf. aus der Konnektivierung von

vielfältigem Wissen aus vielfältigen Kulturen zu "**transdisziplinären**" Erkenntnissen mit disziplin- und kulturüberschreitenden Qualitäten zu kommen, zu "Transqualitäten" (Petzold 1998a). Auch diese indes, müssen die Akzeptanz relevanter - letztlich aller - Konsensgemeinschaften gewinnen, oder sie müssen "durchgesetzt" werden (schwierigste Fragen kommen hier auf: gerechter Krieg, globales Gewaltmonopol - von Plato, Marc Aurel, Augustin, dem Aquinaten, Kant, Hegel, Derrida usw. usw. sind sie überdacht worden [Hondrich 2002] und müßten in diesem Kontext angegangen werden). All diese Themen sind "strukturell konnektiviert", und das muß noch in höherem Maße sichtbar werden als das bisher der Fall ist. Ihre Beantwortung ist ein Menschheitsprojekt. Und wenn Heraklit (vgl. fr. 116) Recht haben sollte: "Vernunft zu haben, ist etwas Allgemeines", bestehen ja Chancen.

Neben dem Zugang zum Schuldthema über das Konzept der „*culpa*“, des schuldhaften Fehlens, der Verfehlung kann eine Perspektive über das Konzept der *Schuld* als „*debitum*“ gewonnen werden. Unter diesem ist die freie Verpflichtung zu einem Beitrag zu verstehen, den es zu leisten gilt („seine Schuldigkeit tun“) und hinter der man mit seinem Willen steht, wobei den drei Schlüsselfunktionen des Wollens *Entscheiden, Handeln, Einwilligen* (Ricoeur 1960) für das Erbringen der Verpflichtung spezifische Bedeutung zukommt.

Schuld – führt man diese beiden Perspektiven *culpa/debitum* zusammen - hat einerseits zu tun mit der Übertretungen von gemeinschaftlich gesetzten Regeln, Regeln der Gemeinschaft im Sinne ihrer Verletzung und andererseits mit der Nichterbringung von „Schuldigkeiten“ wie der von der Gemeinschaft benötigten Beiträge für ihr Leben, ihre Überlebensarbeit, ihre kollektive Arbeit an der kulturellen Entwicklung. Das ist immer Entwicklung von **Hominität** - des Menschenwesens, mit Menschenwürde und aus dieser abgeleiteten Menschenrechten - und von **Humanität**, d.h. der Qualität menschlichen Zusammenlebens.

Der Begriff „**Schuld**“ kann als generalisierte moralische und rechtliche Kategorie, wie sie sich in einer spezifischen Gesellschaft herausgebildet hat, und als Konzept subjektiver Erlebensqualität und Verfaßtheit begriffen werden (*emotional*:

Schuldgefühl, *kognitiv*: Schuldbewußtsein, Unschuldsgewißheit, *volitiv*:

Schuldhaftigkeit, Schuldigkeit/Verpflichtung, *sozial*: Schuldzuweisung, Schuldspruch, Schuldbekennnis, Schuldanerkennnis, Entschuldigung, Lossprechen, Freispruch).

Mit dem letztgenannten „subjektiven“ Schuldkonzept hatte ich mich in den Anfangszeiten meiner therapeutischen Arbeit aus der Sicht „klinischer Philosophie“ auseinandergesetzt. In meiner Antrittsvorlesung als Professor für Pastoralpsychologie am Institut St. Denis (Petzold 1971) zum Thema „Philosophie Clinique, Thérapeutique philosophique, Philopraxie“ führte ich aus:

„**Schuld** als subjektive Kategorie ist mit der persönlich *leiblich-konkret* erlebten Reaktion eines Menschen (in der Gedanken-, Gefühls- und Willensebene) auf eine von ihm begangene oder miterlebte und nicht durch Einschreiten verhinderte *Verletzung* einer Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwesen und seinen Mitgliedern, denen er verantwortliche Mitwirkung für den Erhalt eines lebenssichernden Raumes schuldet, verbunden. Sie geht einher mit Verfehlungen/Übertretungen im Bezug auf Regeln und Normen, die das Kollektiv als (Über)Lebensgemeinschaft festgelegt hat und die vom Individuum internalisiert wurden, als Regeln, die 'allen gewiß' sind: *conscientia*, Gewissen. Gesah eine solche Übertretung absichtsvoll, bewußt entschieden und *gewollt* und wird damit Ungerechtigkeit, ein Unrecht, z.B. eine Gefährdung und Benachteiligung von Anderen, eine Beschädigung ihrer *Integrität* in Kauf genommen, werden in der Regel auf der kollektiven Ebene gesellschaftliche Mechanismen der Ahndung und Strafe in Gang gesetzt und kann es auf der individuellen Ebene zu Angst, Sorge, Gewissensqualen, Schuldgefühlen kommen und/oder zu Abwehrreaktionen solcher Affekte, die – wenn sie chronifizieren – Ursache von Erkrankungen werden können. Unberührtes Weiterleben mit schwerer Schuld, ohne 'klinische' Symptome, wie man dies immer wieder findet, verkennnt das Wesen 'sozialer Erkrankungen' (Hartherzigkeit, Lieblosigkeit, Rücksichtslosigkeit, Schuldunfähigkeit), die Leid für Andere und auf Dauer durch eigene Verhärtung

klinische Symptomatik nach sich ziehen können. Hier wird 'Gewissensarbeit' als psychotherapeutisch begleitete Auseinandersetzung mit dem persönlichen Wertesystem zu den Themen Mitmensch, Umwelt, Gesellschaft, der Verbundenheit/Unverbundenheit von diesem allen mit den Wertesystemen der relevanten Umwelt (Familie, Schicht, Gesellschaft) erforderlich, um zu klären, inwieweit die gedankliche Bereitschaft zu einer 'engagierten Verantwortung' vorhanden ist, die *Willensentscheidung*, solche Verantwortung auch zu tragen, gegeben ist und die Fähigkeit und Kraft, diese Entscheidung umzusetzen und durchzuhalten, erwartet werden kann; denn 'Worte sind nur Schatten der Tat', wie *Demokrit* (im Fragment 145) betonte. Einsicht und Bereitschaft sind Voraussetzung einer Arbeit mit dem Schuldthema in die Richtung einer *Schuldfähigkeit*, die den Sinn und die Notwendigkeit sehen kann, seine Schulden gegenüber den Anderen, dem Gemeinwesen zu begleichen, die damit auch erkennen, anerkennen, ja gegebenenfalls bekennen kann, wo man durch die Verletzung der Integrität des Anderen und der Regelungen des Gemeinwesens zur Sicherung solcher Integrität *schuldig* geworden ist." (Petzold 1971, 8f).

Diesem differentiellen und integrierten Verständnis von *Schuld* im Integrativen Ansatz soll kurz nachgegangen werden. Es betont:

»**Schuld** ist ein Schulden [debitum] von Beiträgen zur gemeinschaftlichen Lebenssicherung und Kulturarbeit sowie ein Verletzen von Regeln [culpa] – eventuell mit der Folge von Schädigungen -, die zum Schutz der Gemeinschaft und ihrer Mitglieder aufgestellt wurden, was ein Verständnis von Schuld als Verfehlen gegenüber der „durch die menschliche Freiheitsfähigkeit verantworteten Verpflichtungen“ nach sich zieht« (Petzold 1971, 8f)«

Die Verhinderung von Schaden durch die in allen Gesellschaften zu findende *sozialisatorische Aktivierung* und *erzieherische Implementierung* eines wahrscheinlich – eben weil ubiquitär vorfindlich - genetisch disponierten „Programms der Schuldgefühle mit Mustern des Schuldverhaltens“ entspringt einerseits der „Sorge um das Gemeinwesen“ und andererseits der „Sorge für den Anderen“, weil ich auf sein Sorgen für mein Überleben angewiesen bin. Diese Erkenntnis findet sich in vielen Dokumenten der Ideengeschichte, z. B. bei *Demokrit*:

„Von allen Angelegenheiten muß man die des Staates als die wichtigsten ansehen, die Frage nämlich, ob er gut regiert werde. Man darf weder gegen Recht und Billigkeit streitsüchtig sein, noch sich Macht gegen das Gemeinwohl anmaßen. Denn ein wohlregierter Staat ist die höchste Einrichtung. Alles ist darin beschlossen: gedeiht er, gedeiht alles, bricht er zusammen, bricht alles zusammen“ (fr. 252). „Das Gesetz will dem Leben der Menschen zum Heil sein“ (fr. 261): „Dem, welcher Unrecht leidet, muß man nach Kräften helfen, ohne untätig zuzusehen. Denn solches Handeln ist gut und gerecht, das Gegenteil aber ungerecht und feige.“ *Demokrit* (fr. 248).

Deutlich steht bei Demokrit aber das Gemeinwohl vor dem Wohl des Einzelnen. **Schuld und Verantwortung sind verschwistert. Beides sind Humanessentialien!** *Culpa* und *Debitum* liegen eng beieinander. Weil ich um den Wert der „Andersheit des Anderen“ für die Sicherung meines Eigen-Seins weiß, weil ich ihm auf der Ebene eines Mit-Menschen und Schicksalsgenossen verbunden bin, bin ich bereit, Verantwortung für sein/mein Wohlergehen zu übernehmen, eine Verpflichtung zur Mitmenschlichkeit einzugehen, bin ich aufgrund meiner sozialisatorischen Prägung *darin ausgeliefert*, *Schuld zu empfinden*, wenn ich dieser Verantwortung nicht nachkomme, meine Pflicht nicht erfülle (*debitum*) oder gar die Pflicht zur Solidarität verletze, Menschenwürde und -rechte beschädige (*culpa*). Die Unterscheidung in *Schulden* und *Verschulden* steht in dieser Argumentation jedoch *nicht* in der Nähe der moraltheologischen Tradition, aus der *Goetschi* (1976) „*culpa*“ und „*debitum*“ differenziert, und letzteres als dem Menschen zuzurechnende mangelnde Kontrolle „gegenüber dem Triebgeschehen“, „verfehlte Selbstverwirklichung“ als „Daseinsverfehlung“ sieht. Der theologisch-moralistische

Topos des Gleichnisses vom „Getreuen Knecht“, nach dem der Mensch mit dem vom Herrn anvertrauten „Pfund wuchern müsse“, teile ich in seiner Individualisierung nicht: „Daseinsverfehlung ist eine Ich-Entscheidung ... Sie muß daher immer verantwortet, d. h. zu eigenen Lasten genommen werden“ (ibid. 309). Vielmehr sehe ich ein „*debitum* der Gemeinschaft gegenüber“ und mögliche „*culpa*“ als Verfehlung gegenüber der Gemeinschaft – wobei eine solche unter einer weitgreifenden Perspektive letztlich den Fehlenden, den Transgressor, den Täter von Unrecht selbst trifft, so daß er mit der mangelnden Verantwortung dem Gemeinwesen gegenüber in die Situation einer mangelnden Sorge/Fürsorge sich selbst gegenüber gerät mit all ihren destruktiven Konsequenzen. Derart schuldig gewordene Menschen haben die fundamentale Erfahrung, daß *Sein, Mit-Sein ist*, daß man *Mensch nur als Mit-Mensch sein kann*, verloren (vielleicht auch unter schlimmen biographischen Bedingungen auch nie entwickeln können) und hier liegt ihr Problem: sie fallen aus der Gemeinschaft, sie haben Sozialisationsdefizite an Gemeinsinn oder erlitten Beschädigungen ihrer Gemeinschaftsorientierung, ihres *Gewissens*. Verinnerlichte, sozialisationsvermittelte Normen aus dem „kulturellen Gedächtnis“, das im Dienste der Sicherung von Überleben und Lebensqualität steht, sind „Niederschlag ‘kollektiver Gewissensarbeit’, Sedimentation vielfältiger ethischer Diskurse in unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen. *Gewissen*, ist damit wirklich *con-scientia*“ (Petzold 1992a, 511) und diesem gemeinsamen Gewiß-Sein *schuldet* man Tribut zur Wahrung der gemeinschaftlichen und individuellen *Sicherung von Leben, Freiheit, Integrität* - kurz, von *Hominität*. Begleicht man seine Schuld im Mitwirken am Gemeinwesen und an seiner Entwicklung mit den und durch die Anderen nicht, schädigt man gar dieses gemeinsame Gebilde der Gemeinschaft, das gemeinsame Projekt zu verwirklichender *Hominität* durch *Humanität*, so entsteht Unrecht, Leid, Zerstörung und damit verbunden „existentielle Schuld“, die *erkannt, angenommen, bekannt* werden muß. Das bedeutet *Schuldfähigkeit* ex post facto und diese verlangt Korrektur, *Reue* (gleichfalls ein in der klinischen Literatur und Praxeologie fehlendes Konzept), verlangt *Wiedergutmachung*, soweit dies möglich ist. Das erfordert natürlich andererseits die Bereitschaft und Fähigkeit der Anderen, des Gemeinwesens, ja – wo immer möglich der „Opfer“ - mit Schuld, Schuldanerkennnis, mit Reue und Versuchen der Wiedergutmachung umzugehen. Die Themen „Strafe, Mahnung, Nachsicht, Verzeihen, Vergebung, Gnade“ – hier strikt säkular verstanden – werden damit auch für den Umgang mit Schuld in der Psychotherapie wesentlich, sie können nicht nur im Bereich der Theologie, der kirchlichen bzw. religiösen Seelsorge verbleiben, bedürfen aber des Dialoges mit der Seelsorge, nicht zuletzt aufgrund der weitgehenden Unbedarftheit der Psychotherapie bei diesem Themenkreis – sie hat hier viel zu lernen! Das Thema „Vergebung“ hat in jüngster Zeit auch in der psychologischen Forschung Beachtung gefunden (Pargament, Thoresen 2000; Enright, Fitzgibbons 2001) und müßte in der klinischen Praxis vermehrt berücksichtigt werden.

Schuldfähigkeit konstituiert sich aber nicht nur aus der Retrospektive, aus geschehenen Verfehlungen, sondern in einer prospektiven Qualität: nämlich in der Erkenntnis möglichen Fehlens als antizipatorischer Leistung, die dazu beitragen kann, daß Schäden durch schuldhaftes Handeln vermieden werden, wie oben im Kontext des *Levinas*-Konzeption schon ausgeführt. *Antizipatorische Schuldfähigkeit* weiß um die Fehlbarkeit des Menschen, die eigene *Gefährdetheit zu fehlen* und bestärkt die Sorgfalt, das Bemühen, nicht schuldig zu werden, die Bereitschaft, Schuldhaftigkeit zu sehen, Schuld anzuerkennen und Wiedergutmachung zu leisten, wo erforderlich. Sehr wesentlich und keineswegs einfach ist auch die

Entschlossenheit, Nachsicht zu üben und Hilfe zu geben für die, die schuldig geworden sind: „Vergessen wir nicht ..., die Täter“ (Petzold 2001m).

Schuld – die Menschheitsdokumente aus geschichtlichen Überlieferungen, aus Literatur und Drama zeigen dies – ist eine menschliche Grunderfahrung, die in der Verfaßtheit des Menschen als Gemeinschaftswesen wurzelt, mit ähnlichen evolutionspsychologischen Gründen, wie sie voranstehend für das Entstehen von Gerechtigkeit geben wurden. Das ist keineswegs mit einer biologisch-reduktionistischen Position gleichbedeutend, denn der Prozeß der Kultur führt zu einer *Kultivierung* des ursprünglichen „Überlebensmotives“, das als „*Qualität des Menschlichen*“ Bedeutung gewinnt. **Gerechtigkeit** wird als „Möglichkeit zum Guten“, **Schuldfähigkeit** als „Möglichkeit der Revision von Bösem“ gesehen – und deshalb ist sie so wichtig“ - eine Grundbedingung von *Hominität* und von *Humanität*. *Schuldfähigkeit* gilt es deshalb zu kultivieren, der Habitus der „Abwehr von Schuld“, von Verpflichtungen, Verantwortlichkeiten ist dabei zu dekonstruieren in der „Arbeit an sich selbst“, in der therapeutischen Arbeit mit KlientInnen, in der Kulturarbeit, in die mündige Bürger eines Gemeinwesens involviert sind.

Die *Pflege von Gerechtigkeit* im persönlichen Leben und in der eigenen relevanten Umwelt wird zu einer Aufgabe, in die jeder (bei allen Schwierigkeiten und allem Scheitern, die das mit sich bringt) zu meistern suchen muß (with a little help by his friends). *Gerechtigkeit* wird zu einem Wert, der nicht *metaphysisch* – aus einem göttlichen Gesetz oder Ratschluß, aus der Metaqualität einer göttlichen Wesenheit – hergeleitet werden muß, die dem Menschen in seiner Fehlbarkeit Hilfe gibt (und ihn damit als grundsätzlich Hilflosen erweist), sondern die mit der Entwicklung des Menschen und des Menschlichen im Verlaufe der biologischen Evolution und der sozialgeschichtlichen Fortschritte verbunden wird. *Menschliche Gerechtigkeit wird damit etwas zutiefst Menschliches, Frucht mühevoller Kulturarbeit gegen die eigene Destruktivität, Arbeit an der eigenen Humanität, gegen alle Tendenzen der Inhumanität*. Sie ist als „work in progress“ zu begreifen, das eine Leistung des Menschen, des Menschengeschlechts ist – und kein „Geschenk von Gottes Gnaden“ sein muß – und deshalb ist Gerechtigkeit so unendlich kostbar, ein Wert, der - hart erkämpft – wirklich wertvoll geworden ist, eine geistige Schönheit gewonnen hat. Gerechtigkeit als Ergebnis einer *kulturellen Ästhetik des Menschseins* kann Menschen ein „Grund zu Freude“ werden. Weil sie aber ein Wert ist, der von Menschen geschaffen wurde und eben nicht zwingend in der Absolutheit eines Göttlichen gründen muß, ein *menschlicher Wert* ist, ist mit ihm das Wissen um seine **Prekarität** verbunden: Menschen können fehlen, zerstören, schuldig werden, deshalb gilt es, um Werte Sorge zu tragen – eine Verpflichtung und eine Freude für jeden, der sich für solche Sorge engagiert.

4. Klinische Philosophie, philosophisch reflektierte klinische Therapeutik, „just therapy“

Es dürfte evident geworden sein in den voranstehenden kurzen und z. T. skizzenhaften Ausführungen, dass sie keineswegs in einer Ebene „abgehobener Philosophie“ argumentieren, sondern von dem Hintergrund meiner psychotherapeutischen Erfahrung her konzeptualisiert worden sind. Die lebenspraktische Seite der Philosophie eines *Seneca, Epiktet, Musonius* – Philosophen, die sich als „Seelenführer“ verstanden – steht indes gleichfalls im Hintergrund. Ich habe dieses Wissen um die Praxen der „antiken Seelenführung“ immer schon in der praktischen Arbeit mit belasteten Menschen, TraumapatientInnen aller Bevölkerungsgruppen, Suizidgefährdeten (z.B. in der StudentInnenberatung) eingesetzt.

Im „Integrativen Ansatz“ gehen wir von der Grundposition aus, daß **Therapie ohne die Basis der Philosophie zu kurz greift**, daß Therapie in vieler Hinsicht eine Form „angewandter Philosophie“ ist, allerdings mit einer spezifischen philosophischen und klinischen Ausrichtung: die der Hinneigung (gr. *klinein*, hinwenden, neigen, herunterbeugen) zum hilfebedürftigen Menschen, zum Kranken, zum Leidenden auf dem Krankenbett (gr. *klinē*), wie ich es als Grundhaltung für die Integrative Traumatherapie beschrieben habe (Petzold 2001m, S. 371). Für die **kurative**, klinische Ausrichtung von Therapie – und das ist ihr Kernbereich - ist deshalb durchaus eine „**klinische Philosophie**“ von Nöten, ein Konzept, das ich Ende der sechziger Jahre inauguriert habe und seitdem vertrete (Kühn, Petzold 1991; Petzold 1988t, 1991a).

»Die Erträge moderner Bewußtseinsphilosophie (Metzinger 1995), „philosophy of mind“ (Stich 1996) und Kognitions- und Neurowissenschaften lassen es nicht zu, das Psychotherapie den Bereich des Geistigen, Phänomene des Geistes unbeachtet läßt. Die Erträge von vier Jahrtausenden der Auseinandersetzung des Menschen in historischer Zeit mit sich selbst und in Dichtung, Kunst und Philosophie (die Monumente prähistorischer Kunst zeigen, daß die Anfänge dieser Auseinandersetzung schon mehr als 40 000 Jahre zurückliegen, vgl. Nougier 1993, Roussot 1997) dürften eigentlich von der Psychotherapie nicht übergangen werden. Die aber faktisch vorhandene Ausblendung der philosophischen Diskurse durch die Psychotherapeuten wiegt schwer. Dies war für mich 1970 ein Anlaß, Arbeiten zu dieser Thematik auf den Weg zu bringen: „*Klinische Philosophie, philosophische Therapeutik, Philopraxie*“ – so lautete der Titel meiner Antrittsvorlesung 1971 « (Petzold 2002b).

Da Therapie natürlich weiter greift als alleinig Kranke zu behandeln, greift auch die Philosophie in therapeutischen Kontexten weiter. Und genau in dieser umgreifenden Funktion, wird der **Polylog** mit der Philo-*sophie* für Therapie wichtig. Sie verbindet Therapie mit der Vielfalt des Denkens, der Mannigfaltigkeit des „überdachten Lebens“. Die *Sophia*, die Weisheit, der unsere Liebe und Freundschaft (*philia*) gilt, ist das Verbindende *kat' exochen*. Mit der *Weisheit* hat sich die (Psycho)therapie leider nur sehr wenig befaßt, obgleich ohne eine gute Basis an „*clinical wisdom*“ (idem 2002a, 339f) und Lebensklugheit oder -weisheit erfolgreiche und menschengerechte Therapie, **Humantherapie**, die der Vielschichtigkeit des menschlichen Wesens und der Komplexität menschlicher Lebensverhältnisse gerecht werden will, kaum möglich erscheint. Aus Lebenswissen, Lebensweisheit *Hinweise* zu geben, *Wege* zu *weisen*, Wissen zu vermitteln, die eigene Lebensweisheit zu nutzen und zu entwickeln, das ist ein wesentliches Anliegen von Therapie – und all das ist verbunden mit der Vernetzung von Realitäten, von Wissensständen, von Kontexten. Philosophie und Therapie „*konnektivieren*“, das ist eine der zentralen Aufgaben, die sie gemeinsam haben.

Meine eigene Lektüre von *Epiktet, Seneca, Marc Aurel, Plotin, Boetius* in den sechziger Jahren hat mir die heilsame Dimension ihrer Überlegungen und vor allem ihrer Praxis gezeigt. Neue Impulse erhielt ich durch die Beschäftigung des späten *Foucault* mit den „Praxen der Subjektconstitution“, den Technologien des Selbst, der „Hermeneutik des Subjekts“ (*Foucault* 1988, 2001) in seinen Vorlesungen am „Collège de France“ 1982 - 1984, von denen ich etliche hören konnte. Sie regten erneute Lektüre der Quellentexte zur Lebensführung, Lebenskunst, Seelenführung, zur „asklepiadischen Therapeutik“, der altgriechischen Heilkunst (*Petzold, Sieper* 1990) an. Hier lagen wesentliche Impulse, diese „andere klinische Weisheit“ in therapeutische Praxis umzusetzen, das Verhältnis von Philosophie und (Psycho)therapie in praxisorientierter Absicht zu explorieren, „Philosophie als (Psycho)therapie“ - so ein erstes Buch zu diesem Thema (*Kühn, Petzold* 1991) - einzusetzen (idem 2001m, 346). Die Idee dazu hatte ich schon in Studentenzeiten zusammen mit *Vladimir N. Iljine* realisiert, als ich ihn 1966 zu offenen „Philosophischen Werkstätten“ in verschiedene Pariser Studentenclubs einlud mit dem Thema: „*Probleme? Fragen ans Leben? – Die Philosophie hat Antworten!*“. In der Diskussion zwischen den Teilnehmern, dem Philosophie- und Psychologieprofessor und mir, seinem Studenten, wurde oft recht konkrete „philosophisch-therapeutische Lebenshilfe“ gegeben. Ich habe diese Idee in meiner Arbeit als Hochschullehrer – zumeist in Studentencafés, etwa an der Pädagogischen Hochschule in Neuß 1971-1973, an der

Universität Frankfurt 1977-1979 – weitergeführt. Diese zunächst spontanen Diskussionsrunden, die sich dann schnell informell „institutionalisierten“, waren nicht nur intellektuell sehr fruchtbar, sie haben vielen Studenten in Problemsituationen weitergeholfen. Die Arbeiten des Philosophen und Staatstheoretikers *Leonhard Nelson* (*Berlin 11.7. 1882, † Göttingen 29.10. 1927) zur *Praxis* des „Sokratischen Dialoges“, auf die *Iljine* mich verwies, waren eine wichtige Anregung. Aber mein Vorgehen war spontaner einerseits und klinischer andererseits. Heute hat sich das Wissen um die „heilende Kraft der Philosophie“ in einer erfreulichen Weise ausgebreitet. *Achenbach* (1984) hat Pionierarbeit für die Etablierung „philosophischer Praxen“ geleistet, Bewegungen wie „Un Café pour Socrate“ (*Sautet* 1999) haben eine immense Resonanz. Die Bücher des späten *Foucault*, von *Pierre Hadot*, von *Elliot Cohen*, *Pierre Grimes*, *Allain de Botton* haben weite Kreise erreicht. PsychotherapeutInnen nehmen das nicht zur Kenntnis – trotz des in mehrere Sprachen übersetzten Bestsellers von *Lou Marinoff* (1999) „Plato not Prozac“ („Mas Platón y menos Prozac“, „Mehr Plato und weniger Prozac“ 2001, vgl. *Cencillo* 2002). Philosophen entdecken heute – nicht nur in philosophischen Straßenkaffees (*Sautet* 1992) – ihre Arbeit in einer „philosophischen Therapeutik“ wieder. Eine ganze Bewegung ist in Gang gekommen. Auch schon deshalb werden **Polyloge** fruchtbar sein.

Es besteht damit die Chance, an Traditionen in der Psychotherapie selbst wieder Anschluß zu finden oder sie aus einem Nischendasein zu holen. Die aufgeworfenen Themen „Unrecht/Gerechtigkeit, Schuld/Schuldfähigkeit“ – Fragen des Sinnes, der Kultur, des geistigen Lebens – dürften deutlich machen:

Der Bereich des „Geistigen“ muß wieder in breiterer Weise in die Psychotherapie hereingeholt werden.

Er findet sich nur in den Randbereichen der Daseins- bzw. Existenzanalytik (*Boss*, *Condrau*, *Holzhey*) und der Logotherapie (*Frankl*). Er ist bedauerlicher Weise gänzlich in die Hände des kommerzialisierten Neomystizismus der „New Age-Bewegung“ und in die kryptoreligiösen Synkretismen der sogenannten „transpersonalen Psychologie“ geraten, weil die Psychotherapie, zumal die der „Richtlinienverfahren“ mit ihren anthropologischen Schmalführungen und ihrem konzeptuellen Reduktionismus, diesen Bereich ausgeblendet und vernachlässigt hat. In dem sich als „integratives Lehrbuch“ gerierenden 800-Seiten-Standardwerk von *Senf* und *Broda* (2000) „Praxis der Psychotherapie“, das den gesamten Bereich der Disziplin abdecken will und dabei ausgrenzend nur „Psychoanalyse, Verhaltenstherapie, Systemische Therapie“ repräsentiert, fehlen in dem differenzierten Sachverzeichnis Stichworte wie „Existenz, Geist, Freiheit, Sinn, Glaube, Liebe, Würde, Norm, Tugend, Wert, Unrecht/Ungerechtigkeit, Schuld“. Diese Themen werden z. T. gefährlichen Scharlatanen (vgl. dazu *Goldner* 2001) überlassen. Denen laufen allerdings – und das zeigt nicht nur einen Bedarf und „Markt“, sondern auch eine Not – viele Menschen mit Störungen von Krankheitswert zu, die in der „Unübersichtlichkeit“ der globalisierten Moderne, der Hyperflexibilisierung der gegenwärtigen Arbeitswelt (*Sennett* 1998), dem Werteverfall bzw. der Umwertung traditioneller Wertbezüge nicht fertig werden. Es geht also um zahlreiche, für Menschen recht grundsätzliche Fragestellungen, die durchaus für Gesundheit und Krankheit, Salutogenese und Pathogenese Relevanz haben und deshalb Themen einer „klinischen Philosophie“ und „philosophischen Therapeutik“ – wie gesagt, Kernanliegen des „Integrativen Ansatzes“ – sein müssen. Sie wurden neuerlich glücklicher Weise von der Philosophie selbst – etwa durch die Arbeiten *Achenbachs*, *Sautets*, *Marianoffs*, *Cencillos* – wieder aufgegriffen und in „philosophischen Praxen“ angeboten (ein Überblick bei *Marinoff* 1999). Blickt man in die antike Seelenführung, auf „Therapeuten“ und „Seelenführer“ wie *Sokrates*, *Seneca*, *Epictet*, *Musonius*, *Plotin* – um einige herausragende zu nennen – (*Haddot* 1991; *Petzold* 2001m), dann stellt man fest, daß sich hier Themen finden, die in der modernen Psychotherapie eigenartigerweise fehlen: Würde/Würdelosigkeit, Gerechtigkeit/Unrecht,

Treue/Verrat, Sittlichkeit/Verwahrlosung, Güte/Hartherzigkeit, Freigebigkeit/Geiz, Bescheidenheit/Hoffahrt, Maß/Unmäßigkeit usw. Meistens finden sich diese Themen mit den Fragen um die „**Tugend**“ verbunden. Die von *Plato* herausgestellten Kardinaltugenden „*Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit*“ sind auch heute für das individuelle und kollektive Leben von Menschen so unbedeutend ja nicht und die vom *Aquinaten* hinzugefügten „Glaube, Hoffnung und Liebe“ sind, obwohl sie von *Freuds* Psychoanalyse und von der empirischen „psychologischen Psychotherapie“ (*Grawe* 1998) übergangen werden, für die Mehrzahl der Menschen in aller Welt zentrale Lebensthemen. Auch heute noch stehen Menschen in inneren Auseinandersetzungen, zuweilen Kämpfen und Nöten, um diese Tugenden/Wertesysteme in ihrem Leben zu verwirklichen – keineswegs nur oder überwiegend als „*Psychomachia*“ im Sinne eines unerbittlichen Kampfes zwischen Tugend und Laster (Ursache von „*ekklesiogenen Neurosen*“ vgl. *Petzold* 1972c), den das berühmte Lehrgedicht des *Prudentius* (*348 – † 405) schildert, sondern als Auseinandersetzungen mit sich selbst zur Entwicklung und Gestaltung ihrer Persönlichkeit, ihrer Lebenseinstellungen, ihrer Wertewelt – alles wesentliche Prozesse für „*seelische Gesundheit*“, die von PsychotherapeutInnen beachtet werden müssen. Die machtvollen Diskurse der „*Pastoralmacht*“ (*Foucault*), der ekklesialen Gewissenskontrolle, die durchaus vorhandenen Zwangsapparaturen christlicher Tugendlehre, die verbogene/verbiegende Moralität in repressiven religiösen Sozialisationen – man denke an *Tillmann Mosers* schräges Schlagwort „*Gottesvergiftung*“ – und ihre säkularisierten Formen bigotter bürgerlicher Moral, all das hat zu einer generalisierten Abwehr/Abwertung des **Tugendbegriffes** geführt, in Sonderheit in der sich als „*aufklärerisch*“ gerierenden psychoanalytischen Psychotherapie. (Sie war dies durchaus im vergangenen Jahrhundert, inzwischen jedoch geht die Zeit über die einstmaligen Innovationen hinweg. Sie wurden widerlegt oder sind der Banalisierung anheimgefallen, wie es der Lauf der Dinge ist). Eine solche generalisierende Deklassierung der **Tugenden** – und sei es die durch „*neglect*“ - ist indes in keiner Weise gerechtfertigt und wiegt schwer, zumal für das Verschwinden der Tugenden aus weiten Bereichen des öffentlichen Lebens – keineswegs aus allen, aber doch aus denen der Psychotherapie und der Pädagogik. bislang keine adäquaten funktionalen und tragenden Äquivalente gefunden worden sind. In der Politik herrscht oft nichts als *lip service*, was die Tugend anbelangt, und die staatsbürgerlichen Tugenden blieben blaß oder wurden durch Politikskandale oder die herrschende politische Unkultur vieler Mandatsträger beschädigt. Man muß sich wohl mit der Frage der **Tugenden** wieder auseinandersetzen: in der Philosophie (in der klinischen natürlich mit Vorrang) in Psychologie, Psychotherapie, Pädagogik im gesellschaftlichen Diskurs insgesamt.

Sokrates definierte Tugend als Gesinnung, die auf die *Verwirklichung moralischer Werte gerichtet ist*. Wo derartige Werte aber verletzt werden durch Maßlosigkeit, Grausamkeit, Gewalt, Verrat, Ungerechtigkeit, Erniedrigung, Unterdrückung, Anomie, entstehen genau die Situationen (*high risk environments*), die Milieus (*labeled environments*), die Prozesse (*continuum of reproductive casualty*), welche auch im Sinne moderner klinischer Longitudinalforschung, „*developmental psychopathology*“ und Sozialepidemiologie *pathogen* sind (*Rutter* 1994; *Petzold, Goffin, Oudhoff* 1993). Es kommt zu belastenden Lebensereignissen (*critical life events*), zu „*chains of adverse events*“ bei Abwesenheit von „*protektiven Faktoren*“ (ebenda und *Petzold Müller* 2001 für den Bereich der Kindheit, sowie für den Bereich des Seniums (*Müller, Petzold* 2002). Darüber lohnt sich nachzudenken! Es ist zu fragen, warum die Main-Stream-Psychotherapie die Themen der Treue und des Verrats, der Würde und ihrer Verletzung, des Elends/der Armut und ihrer Vernachlässigung negiert. Wo

unterscheiden sich die PsychotherapeutInnen, die SupervisorInnen in den Prosperitätsländern - und nur da gibt es faktisch diese Disziplinen - von den Bürgern, die der Krankheit der „Vergleichgültigung“ erlegen sind. (Immerhin wirft die UNO den Industrienationen wegen der mangelnden Unterstützung der afrikanischen Länder bei der jährlich Millionen Tote fordernden Aids-Epidemie „*Massenmord durch Gleichgültigkeit*“ vor, vgl. *Tages-Anzeiger*, 8. Jan. 2003, 3). Die Formen der pathologischen bzw. pathogenen Ungerechtigkeiten, Vernachlässigung, Menschenrechtsverletzungen haben in den Lehrbüchern der klinischen Psychologie, Psychopathologie und der modernen Psychotherapie keinen Ort, als ob die TherapeutInnen, TherapietheoretikerInnen und -forscherInnen keinen Bezug zu dem hätten, *was Menschen wirklich bewegt*, belastet, kränkt, krank macht.

Die *praktische Philosophie* als Lebenshilfe und Anleitung zur Lebenskunst (Foucault 1984; Schmid 1999), wie sie in jüngerer Zeit noch von Leonhard Nelson, Gabriel Marcel oder Pierre Haddot betrieben wurde und heute durch Sautet, de Botton, Achenbach, meine Arbeiten und Bestseller wie die von Marinoff (1999) oder Sautet (1999) Popularität gewinnt, hat sich zurückgemeldet im Felde der „Seelenführung“, das heute wohl besser als ein Feld „reflexiver Lebensgestaltung und Daseinsbewältigung“ zu bezeichnen wäre oder eben als „philosophische Lebenshilfe“. Das böte die Chance für fruchtbare **Polyloge** zwischen Philosophie, Psychologie, Medizin, Psychotherapie, Agogik, Theologie. Themenkreise wie „Unrecht und Gerechtigkeit“, „Schuld und Schuldfähigkeit“, „Freiheit und Unfreiheit“, die für die Integrative Therapie seit ihren Anfängen wichtig waren (Petzold 1971), weil sie an ihre philosophischen Quellen rückgebunden sind (vgl. idem 2002h), machen dies sehr deutlich.

Es ist mir an dieser Stelle wichtig, hervorzuheben, daß es keineswegs um „schöne Philosopheme“ geht, daß das Epitheton „klinisch“ natürlich nicht nur in dem zentral bedeutsamen und unbedingt zu reaktualisierenden alten Sinne des „*klinein*“, der liebevollen Hin- und Zuwendung seine Bedeutung und Gewicht hat, sondern daß auch der moderne Sinn einer „forschungsbegründeten klinischen Therapeutik“, die allerdings erkenntniskritisch und wissenschaftstheoretisch, anthropologisch und ethiktheoretisch reflektiert ist zentral stehen muß. Kritisch überdachte und angemessene „Evidenzbasierung“ (Dobson, Craig 1998; Petzold, Sieper 2001a) ist eine ethisch unverzichtbare Position und erfordert angestrengte Forschungsbemühungen und sorgfältige klinische Erprobung in den verschiedenen klinischen Praxisfeldern. Eine philosophisch reflektierte klinische Therapeutik muß zu Praxeologien führen, die Wissenschaft und Ethik, Forschungsevidenz und die Evidenz des Zwischenmenschlichen zusammenbringen. Das Unrechts-Gerechtigkeitsthema und das Schuldthema machen dies deutlich. Beides sind Themen, die nicht individualisiert werden dürfen, weil in jedem Einzelschicksal kollektive Einflüsse zum Tragen kommen, die bis in die *Physiologie* des jeweiligen konkreten Menschen (man denke an „kollektive Traumatisierungen“, etwa ganzer Völker – der Armenier, der Kambodschaner, der Tschetschenen usw.) hineinwirken und dennoch dabei zu einer höchst individuellen Situation führen. Das muß therapeutisch spezifisch berücksichtigt werden. Schwere Unrechtserfahrungen und , Verletzungen der Gerechtigkeit führen – auch wenn es nicht zu direkten Erfahrungen physischer Gewalt gekommen ist, aber längerdauernde Bedrohung im Raum steht – zu tiefgreifenden Beunruhigungen bzw „Perturbationen der Gemütsruhe“, Störungen des „Gefühls der Sicherheit“, das uns in unseren „sicheren Verhältnissen“ so selbstverständlich ist, daß viele von uns es sich kaum noch vorstellen können, was permanente Bedrohtheit heißt. Auf der physiologischen Ebene kann es zu dysfunktionalen Genregulationen, zu einer Pathoneurophysiologie

und zu pathologischen Veränderungen im Immunsystem kommen aufgrund zeittextendierter Fehlsteuerungen des „Informierten Leibes“ (Petzold 202j), die Ängste und Depressionen als psychisches Korrelat haben, die mit kongnitiven Fehlbewertungen einhergehen, Schwächungen des Willensvermögen (Petzold, Sieper 2003). Es werden Atmosphären und Szenen der Unsicherheit, Verunsicherung, Bedrohung, Hilflosigkeit aufgenommen, des Verfalls der Moral, der Gemeinschaft, der Solidarität, des Vertrauens in Menschen, ein Erleben „generalisierter Negativität“ das die die eigene Hominität beschädigt – *auf allen Ebenen*. Wenn es zum Zerfall, zur Beschädigung von **Humanessentialien** kommt, werden unvermeidbar die Ebenen des Somatischen, Psychischen, Geistigen, Sozialen verletzt und deformiert, so daß eine Therapie der „komplexen Störungen“, die als Folge schwerer Menschenrechtsverletzungen, gravierender Unrechtserfahrungen und Gerechtigkeitsmißachtungen eingetreten sind (z. B. „komplexes“ PTBS, „überlastungsbedingte“ Persönlichkeitsstörungen, schwere Depressionen, Suchterkrankungen, Dissozialität – z. T. in variierenden Kombinationen) nur mit komplexen Therapieansätzen durchführbar erscheint: eine **differentielle und integrative klinische Therapeutik auf allen Ebenen**. Die traditionellen, ausschließlich oder überwiegend gesprächszentrierten und individualisiert ansetzenden Therapieverfahren psychoanalytischer und auch humanistischer Provenienz haben diese Thematik nicht nur ausgeblendet, sie konnten auch keine spezifischen und koordinierten Behandlungen „auf allen Ebenen“ entwickeln und haben dies auch nicht getan: eine „konzertierte Behandlung“ mit psychoneuroimmunologischen, leiborientierten Maßnahmen (Petzold 1996a, van der Mei, Petzold, Bosscher 1997), die psychotherapeutisches Vorgehen (idem 2001a; Rahm et al. 1993) ergänzen und dieses durch philosophisch-therapeutische Unterstützung für Sinn- und Wertefragen (idem 2001m) unterfangen, wobei sozioökologische, soziotherapeutische und netzwerktherapeutische Flankierungen (Hass, Petzold 1999; Petzold, Josić, Erhardt 2002) unverzichtbar sind. Das alles in einem „biopsychosozialen bzw. sozioökologischen Ansatz in der Lebensspanne“ integriert (idem 2003) wie es auch neue Versuche einer „integrativen Verhaltenstherapie“ (Egger 2003) vertreten, kann die Menschen mit den umrissenen komplexen Störungsbildern in ihren prekären Lebenslagen durch interdisziplinäre und interinstitutionelle Hilfeleistungen so unterstützen, daß eine hinlängliche Wirksamkeitserwartung gehegt werden kann. Auf jeder Ebene muß jeder Mitarbeiter im „Netz der Hilfeleistungen“ sich der Komplexität des Geschehens bewußt sein, muß die Synergie dieser Maßnahmebündel mit tragen. Sonst können die komplexen Folgen von schwerem Unrecht, von schwerwiegenden Verletzungen der Gerechtigkeit nicht mit Erfolg behandelt werden. Die traditionellen Therapieverfahren, in deren Händen die Behandlungen von Betroffenen derzeit (zuweilen wohl durchaus zu deren Nachteil) liegen, müssen sich der aus ihrer individualisierenden Sicht stammenden Defizienz an Problemerkennung, ihrem Mangel an übergreifenden Behandlungsstrategien, dem Fehlen spezifischer Therapieansätze (etwa im leib- und netzwerktherapeutischen Bereich) und dem fast völligen Defizit an interprofessionellen Netzwerken koordinierter Hilfeleistung und Behandlung bewußt werden (womit sie sich schwer tun dürften). Oft fehlt es sogar an einer entsprechenden Vision und einem übergreifenden gedanklichen Rahmen sowie an Foren des Austausches und Diskurses, der – unverzichtbar – VertreterInnen von PatientInnen und ihren Organisationen *strukturell* einbezieht. **Damit werden (Psycho)TherapeutInnen ihren PatientInnen „nicht gerecht“**, praktizieren damit auch keine oder nur unzureichende „gerechte Therapie“. „Just therapy“ in dem umrissenen Sinne ist aber erforderlich, eine Therapie, die von ihrer „Gesamtschau“,

ihrer (gesundheits)politischen Position, ihrer Theorie, Praxeologie und konkreten Praxis, das bereit stellt, was Menschen in Krankheit und Not brauchen, was ihnen „**gerecht wird**“. Zu einer solchen „**just therapy**“, die Aufgabe aller PsychotherapeutInnen, der gesamten „psychotherapeutic community“ sein muß, will dieser Text einen kleinen Beitrag leisten. Wir haben da noch einen langen Weg vor uns, den wir gemeinsam mit unseren PartnerInnen, den PatientInnen (*Petzold, Gröebelbauer, Gschwendt* 1999) und unter ihrer gleichberechtigten, „vollwertigen“ Beteiligung gehen müssen - dies explizit gegen *Freud*, der die Neurotiker als "nicht Vollwertige" bezeichnete (*Freud*, Ratschläge 1912, StA 1975, S. 179), und das Faktum, daß PatientenvertreterInnen im Felde der Psychotherapie bis jetzt immer noch nirgends strukturell in Entscheidungsgremien (Ethikkommissionen z.B.) einbezogen sind (vgl. *Petzold* 2000d; *Märtens, Petzold* 2002) oder die Praktiken von Gutachterverfahren etc. lassen darauf schließen, daß es mit „just therapy“ auch heute nicht sehr weit her ist. Das muß anders werden!

5. Um abzuschließen

Klinische Philosophie als zu Menschen *hingewandte* „Liebe zur Weisheit“ und ganzheitlich und differentiell ausgerichtete „philosophiebewußte“ **Psychotherapie** ist eine Arbeit mit Menschen, die *heilende* und *fördernde*, *Bewußtsein schaffende* und *kritische Souveränität* aufbauende Qualitäten hat. Diese beiden Disziplinen haben die wichtige Aufgabe, Ideen, Konzepte, Praxisstrategien für *engagiertes Handeln* in der Welt und für die Anderen bereitzustellen bzw. zu diesen Aufgaben substantiell beizutragen. Als philosophisch und klinisch fundierte Formen der Arbeit mit Menschen in heilender und fördernder Absicht (als „**Humantherapie**“, wie ich zuweilen formuliere) können sie als Formen „angewandter“ Anthropologie, Ethik und Ästhetik verstanden werden - sozusagen als die „praktisch tätigen Hände des Denkens“ für praktisch-konkrete Hilfeleistungen. PhilosophInnen und TherapeutInnen mit einer solchen Grundhaltung habe ich als „**Menschenarbeiter**“ bezeichnet: sie arbeiten mit und für Menschen. Nur wenige *moderne* Philosophen – etwa *Sartre* mit seinen Demonstrationen, *Foucault* mit seinen Gefängnisprojekten – haben eine andere Praxis verwirklicht als die des Wortes und der Schrift, die man allerdings keineswegs unterschätzen soll. Nur wenige Psychotherapeutinnen (es gibt sie ja nur in den Zeiten der Moderne) haben sich *konkret* gesellschaftlich für Menschen, für das Gemeinwesen engagiert (*A. Adler, W. Reich, P. Goodman, J. L. Moreno* seien von den älteren, *I. Caruso, R. Guattari, P. Parin, H. E. Richter* von den neueren genannt). Einem praktischen Philosophen, einem „*klinischen Philosophen*“ gar und einem *philosophisch bewußten Therapeuten* kann es nicht genug sein, sich auf das Nachdenken oder auf die klinische Alltagsroutine zu beschränken, wenn er die Fragen nach den „**Ursachen hinter den Ursachen**“ und den „**Folgen nach den Folgen**“ (*Petzold* 1994c) stellt: das „doppelte Warum?“ und das „doppelte Was dann?“ Mit diesen Fragen im Sinn kann man nicht mehr nur akademische Philosophie „ex cathedra“ betreiben oder klinische Psychotherapie als *richtlinienkonforme* Dienstleistung praktizieren – also ohne das Fundament einer praktischen Liebe zur Weisheit und Hinwendung zum Lebendigen, d.h. einer den Menschen zugewandten (*klinein*), hilfegerichteten und liebevollen Praxis, die Ausdruck von **engagierter Verantwortung** für den Einzelnen, das Gemeinwesen und die Welt ist. Das kann man von der Solidaritätsverpflichtung demokratischer Grundordnungen her oder philosophisch mit *E. Levinas, P. Ricœur* und *H. Jonas* begründen als Ausdruck eines „**kritisch reflektierten, kultivierten Altruismus**“. Ein Bezug auf das Konzept des „Altruismus“, mit dem sich die Sozialwissenschaften neuerlich intensiv auseinandergesetzt haben (*Hunt* 1992; *Monroe* 1996; *Sober* 1998) – unbeachtet von den Psychotherapeuten -, bedarf leider im Kontext der Psychotherapie immer der expliziten Affirmation

„kritischer Reflektiertheit“ (eigentlich eine Banalität). Und auch das verfängt wenig, sondern es werden leider häufig Defensivstrategien gegenüber den *interpretativen Unterstellungen* eines „Helfersyndroms“, eines „Helfertrips“, eines narzißtischen „Gutmenschentums“ von Seiten tiefenpsychologischer, psychoanalytischer, aber auch gestalttherapeutischer Autoren notwendig, die ein Agieren von „hilflosen Helfern“ mit ihren Größenphantasien zu denunzieren beanspruchen. Ich meine, das denunziert eher einen Mangel an Engagement und praktizierter Hilfsbereitschaft der so Argumentierenden, ein Mangel, der auch nicht durch den Rekurs auf das *klinisch dysfunktionale*ⁱⁱ und kryptoreligiöseⁱⁱⁱ, nicht an solide ethiktheoretische Diskurse anschließende *Freudsche* „Abstinenzkonzept“ kaschiert wird (vgl. *Petzold, Gröbelbauer, Gschwend* 1999).

Ein engagiertes und konkret-praktisches „Eintreten für die Sicherung von Integrität“ wäre hier überzeugender, denn heute kommt man auch mit dem „*nil nocere*“ (*Hippokrates*, vgl. *Lichtenthaeler*, 1984), der ärztlichen Selbstbindung, „nicht zu schaden“, nicht mehr aus, sondern es ist eine positive Verpflichtung unerlässlich, tätig zu werden, wo immer Menschenwürde und Menschenrechte verletzt werden. Zu einer klinisch-philosophischen Therapeutik und einer therapeutischen, praktischen Philosophie gehört - zumindest seit *Nietzsche*, in gewisser Weise der erste „klinische Philosoph“ der Moderne (vgl. *Petzold, Orth, Sieper* 2000; *Safranski* 2000) – die Aufgabe des „*Diagnostizierens*“, und das zunächst nicht auf der Ebene des DSM. Philosophie als prozessual die Kultur und ihre Verhältnisse diagnostizierende ist in einer Position, die „nicht mehr eine Wahrheit zu sagen sucht, die für alle Zeiten gültig ist“ (*Foucault* 1998, 314). Psychotherapie, die sich ihrer Bestimmtheit durch die Weltverhältnisse bewußt ist, die erkennt, wie sehr sie selbst Ausdruck solcher Verhältnisse ist und die dieses *metareflektiert*, gibt damit zugleich universalistische Geltungsansprüche auf und wird bescheiden. Beide Disziplinen, Philosophie und Psychotherapie können – im Verein mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen - auf einer solchen Basis zu den **Polylogen** über das menschliche Wesen, zur Praxis von Wahrhaftigkeit und zum Eintreten für Gerechtigkeit auf der Ebene des konkreten Lebens von Menschen und auf der Ebene der Gesellschaft beitragen. Das – so kann man als „*klinische Philosophin*“ und „*philosophisch bewußter Therapeut*“ sagen - ist jetzt *unsere Wahrheit*. Sie gilt es in *Polylogen* zwischen den Disziplinen, therapeutischen Orientierungen und in engagierter Praxis „*konkret*“ werden zu lassen. Denn Therapie ist ein Ort, wo die Themen „*Gerechtigkeit, Menschenwürde, Freiheit und Schuld*“ eine zentrale Bedeutung haben müssen. Nur dann wird Therapie den Bedürfnissen von Menschen gerecht, trägt immer wieder dazu bei, für das Leben und Erleben von Menschen Würde und Gerechtigkeit wieder herzustellen. Sie gewinnt dabei selbst die Qualität von „**just therapy**“ und leistet damit an ihrem Ort, dem der therapeutischen Situation, ihren Beitrag, *Humanität* und *Hominität* voranzubringen.

Zusammenfassung

Auf der Grundlage einer „klinischen Philosophie“, ein Konzept, das vom Autor Ende der sechziger Jahre inauguriert wurde, wird die Fruchtbarkeit eines *Diskurses* von Philosophie und Psychotherapie gezeigt, der bislang defizient war. Exemplarisch wird dies anhand der Themen „Unrecht und Gerechtigkeit“, „Menschenwürde und Schuld“ aufgezeigt, die in der psychotherapeutischen Fachliteratur vernachlässigt wurden. Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit spielen für Pathogenese und Gesundheit eine zentrale Rolle. Eine philosophische Therapeutik, wie sie die Integrative Therapie als eine Form ihres Vorgehens entwickelt hat, kann hier für die therapeutische Praxis neue Wege zeigen, mit diesen Themen umzugehen Sie gewinnt damit die Qualität von „just therapy“.

Schlüsselwörter: Philosophische Therapie, Unrecht, Schuld, Menschenwürde, Integrative Therapie

Summary

On the basis of the concept of „clinical philosophy“ as inaugurated by the author at the end of the sixtieth, the fertile quality of the discourse between philosophy and psychotherapy - up to now still underdeveloped - is demonstrated and exemplified with the topics „injustice and justice“, „human dignity and guilt“. These topics were neglected by traditional psychotherapy. Injustice and justice are

playing a paramount role for pathogenesis and health. Philosophical therapeutics, as developed as a modality of working within the framework of Integrative Therapy, opens up new ways for the practice of therapy in dealing with these existential themes. It is gaining herewith the quality of „just therapy“.

Key words: Philosophical Therapy, injustice, guilt, human dignity, Integrative Therapy

Literatur

- Achenbach, G.B. (1984): Philosophische Praxis. Köln: Jürgen Dinter.
- Arendt, H. (1970): Macht und Gewalt. München: Hanser.
- Attali, J. (1981): Die kannibalische Ordnung. Von der Magie zur Computermedizin. Frankfurt: Campus.
- Bakhtin, M. (1981): „Discourse in the Novel.“ The Dialogic Imagination: Four Essays. Holquist, M. (Hrsg.): Austin: University of Texas Press.
- Berlin, I. (1996): The sense of reality. London: Chatto, Windus; dtsh. (1998): Wirklichkeitssinn. Ideengeschichtliche Untersuchungen. Berlin: Berlin Verlag.
- Berthoz, A. (2000): The brain's sense of movement. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Bloch, M. (2000): Aus der Werkstatt des Historikers. Frankfurt: Campus.
- Boss, M. (1962): Lebensangst, Schuldgefühle und psychotherapeutische Befreiung. Bern: Hans Huber.
- 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.
- Brooks, R. (2002): Menschmaschinen. Wie uns die Zukunftstechnologien neu erschaffen. Frankfurt: Campus
- Brooks, R.A. (1999): Cambrian intelligence. Cambridge, M.A.: Bradford Books/MIT Press.
- Bublitz, H., Bührmann, A.D., Hanke, C., Seier, A. (1999): Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults. Frankfurt am Main: Campus.
- Buer, F. (1991): Morenos therapeutische Philosophie. Opladen: Leske + Budrich.
- Bukow, W.D. (1999) (Hrsg.): Die Zivilgesellschaft in der Zerreißprobe: Wie reagieren Gesellschaft und Wissenschaft auf die postmoderne Herausforderung? Opladen: Leske + Budrich.
- Castonguay, L.G., Goldfried, M.R. (1994): Psychotherapy integration: An idea whose time has come. *Applied & Preventive Psychology* 3, 159-172; dtsh. (1997): *Integrative Therapie* 3, 2000.
- Condrau, G. (1976): Angst und Schuld als Grundprobleme der Psychotherapie. Frankfurt/ M: Suhrkamp.
- Cullmann, H. (1997): Das Gutachtenverfahren in der Vertragspsychotherapie: Kritische Bemerkungen zur Einschränkung von Verfassungsrechten. In: *Integrative Therapie* 4, S. 524-534.
- Dauk, E. (1989): Denken als Ethos und Methode. Foucault lesen. Berlin: Reimer.
- Demokrit (1987): In „Die Vorsokratiker“. Griechisch/Deutsch; hrsg. und übers. Mansfeld, J. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Derrida, J. (1967): L'écriture et la différence. Paris: Gallimard; dtsh. (1972): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1979): Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Derrida, J. (1982): The conflict of faculties. In: *Riffaterre, M. (ed.): Languages of knowledge and of inquiry.* New York: Columbia Univ. Press.
- Derrida, J. (1986): Positionen. Graz: Böhlau.
- Derrida, J. (2000): Politik der Freundschaft. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Dobson, K.S., Craig, K.D. (1998): Empirically Supported Therapies. Best practice in professional psychology. Thousand Oaks u.a.: Sage Publications.
- Domanski, J. (1996): La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiqué à la Renaissance. Fribourg/Paris.
- Dudler, A., Sieper, J., Zimmermann, C. (1997): Psychotherapeutische Schulen im Diskurs - 20 Jahre AGPF. *Integrative Therapie* 4, 535-543.
- Edelman, G., Tononi, G. (2001a): Consciousness. Harmondsworth: Penguin Books.
- Edelman, G.M., Tononi, G. (2001b): A Universe of Consciousness: How Matter becomes Imagination. Basic Books.
- Egger, J.W. (2003): Integrative Verhaltenstherapie als moderne Psychologische Psychotherapie. In: *Leitner, A. (Hrsg.): Entwicklungsdynamiken in der Psychotherapie.* Wien: Kramer.
- Elnadi, B., Rifaat, A. (1992) (Hrsg.): Universalität der Etik, eine europäische Vision? *Schwerpunktheft von Unesco Kurier* 33. Jahrgang, Heft 7/8.
- Endreß, M. (1995) (Hrsg.): Zur Grundlegung einer integrativen Ethik. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Enright, R.D., Fitzgibbons, H. (2001): Helping Clients to Forgive. Washington: APA.

- Epiktet*. Diatriben. The Discourses as reported by Arian, the Manual, and Fragments. With an English translation by W. A. Oldfather. 2 Bde. London 1956 u. 1959.
- Epiktet*. Handbüchlein der Moral (Encheiridion), übers. und hg. v. Kurt Steinmann, Stuttgart: Reclam 1992.
- Fiedler, P. (2000): Integrative Psychotherapie bei Persönlichkeitsstörungen. Göttingen: Hogrefe Verlag.
- Flammer, A. (1990): Erfahrung der eigenen Wirksamkeit. Einführung in die Psychologie der Kontrollmeinung. Bern: Huber.
- Florenskij, P. (1993): Denken und Sprache. Berlin: editionKONTEXT.
- Florenskij, P. (1994²): An den Wasserscheiden des Denkens. Berlin: editionKONTEXT.
- Florenskij, P. (1997): Raum und Zeit. Berlin: editionKONTEXT.
- Foucault, M. (1961): Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique, Paris: Plon. Gallimard, Paris 1972².
- Foucault, M. (1972): Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical. Paris: Gallimard; dtsh. Die Geburt der Klinik. Archäologie des ärztlichen Blickes. München: Hanser, 1973; Berlin: Ullstein, 1976.
- Foucault, M. (1978a): Dispositive der Macht. Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1978b): Die Subversion des Wissens. Frankfurt: Ullstein.
- Foucault, M. (1982): Der Staub und die Wolke. Bremen: Impuls.
- Foucault, M. (1984a): Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1984b): Face aux gouvernements, les droits de l'homme. *Liberation* 30.6./2.7. 22.
- Foucault, M. (1984c): Deux essais sur le sujet et le pouvoir. In: Dreyfus, H., Rabinow: Michel Foucault: Un Parcours philosophique. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984d): Eine Ästhetik der Existenz. In: Foucault, M. (1984a) 133-41
- Foucault, M. (1985a): Freiheit und Selbstsorge. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1985b): Hermeneutik des Subjekts. In: Foucault, M. (1985a) 32-60.
- Foucault, M. (1986a): Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1986b): Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Foucault, M. (1996): Diskurs und Wahrheit: Die Berkeley Vorlesungen. Berlin: Merve.
- Foucault, M. (1998): Foucault, ausgewählt und vorgestellt von Mazumdar, P. München: Diederichs.
- Foucault, M., (1986c): Die Sorge um sich, Bd. III. Frankfurt: Suhrkamp, 1989.
- Freud, S. (1975): Studienausgabe. Frankfurt am Main: Fischer.
- Gallese, V. (2001): From Grasping to Language: Mirror Neurons and the Origin of Social Communication. *Towards a Science of Consciousness* [Section 4: Vision and Consciousness - Introduction. CogNet Proceedings.](#)
- Gazzaniga, M.S. (1995) (Hrsg.): The cognitive neurosciences. Cambridge (MA): MIT Press.
- Gazzaniga, M.S. (2000) (Hrsg.): The new cognitive neurosciences. Cambridge (MA): MIT Press.
- Goetschi, R. (1976): Der Mensch und seine Schuld. Zürich: Benziger.
- Goldner, C. (1997): PSYCH Therapien zwischen Seriosität und Scharlatanerie. Augsburg: Pattloch; erw. Ausg. München: alibri 2000.
- Grawe, K. (1998): Psychologische Therapie. Göttingen: Hogrefe.
- Green, D.R. (1963): Volunteering and the recall of interrupted tasks. *J. abnormal and social Psychology* 66, 397-401.
- Greene, J.D., Sommerville, R. B., Nystrom, L.E., Darley, J.M., Cohen, J.D. (2001): An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgement. *Science* 293, 2105- 2108.
- Grimal, P. (1978): Sénèque: traité sur la vie heureuse aux Lettres à Lucilius. *Vita Latina* 69, 2-11.
- Guattari, F. (1964/65): La Transversalité. *Psychothérapie Institutionelle* 1, 91-106.
- Hadot, I. (1969): Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. Berlin: de Gruyter.
- Hadot, P. (1991): Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike. Berlin: Gatzka.
- Hadot, P. (2001): La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannine Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel.
- Harrington, A. (1996): "Re-enchanted science". German holism from Wilhelm II. to Hitler. Princetown: Princetown University Press.
- Heimannsberg, B. (1988): Schuld und Schuldgefühle in der klassischen Gestalttherapie und der Integrativen Therapie. *Integrative Therapie* 2-3, 183-198.
- Heinroth, J.A.C. (1818): Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens oder der Seelenstörungen. 2 Bde. Leipzig: Vogel.
- Hoffbauer, J.C. (1807): Untersuchungen über die Krankheiten der Seele und die verwandten Zustände. 3. Band: Psychologische Untersuchungen über den Wahnsinn, die übrigen Arten der Verrückung und die Behandlung derselben. Halle: Curt'sche Buchhandlung.
- Hoffbauer, J.C. (1808): Beyträge zur Beförderung einer Curmethode auf psychischem Wege. 2. Bd. Halle: Curt'sche Buchhandlung.

- Hoffbauer, J.C., Reil, J.C. (1808): Beiträge zur Beförderung einer Kurmethode auf psychischem Wege. Halle: Curt'sche Buchhandlung.
- Holquist, M. (1990): Dialogism: Bakhtin and His World. New Accents. London: Routledge.
- Horckheimer, M., Adorno, T.W. (1997): Dialektik der Aufklärung. Philosoph. Fragmente. Taschenbuchausgabe. Suhrkamp. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. 10 Aufl.
- Hoyng, H., Spörl, G. (2003): Krieg aus Nächstenliebe. Bush und Amerikas Gotteskrieger rufen zum Endkampf gegen das Böse. *Der Spiegel* 8, 90-99.
- Hunt, M.M. (1992): Das Rätsel der Nächstenliebe: Der Mensch zwischen Egoismus und Altruismus. Frankfurt: Campus-Verlag.
- Hüther, G. (1997): Biologie der Angst. Wie aus Streß Gefühle werden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hüther, G. (2000): Gewalterfahrung und Verarbeitung traumatischer Erinnerungen, Vortrag gehalten auf dem 1. Bad Zwestener Symposion für Traumatherapie und PTSD-Forschung in Bad Zwesten am 25.2.2000. In: *Petzold, Wolff et al.* 2002.
- Imhof, U. (1995): Das Europa der Aufklärung. München: Beck. 2te Aufl.
- Israël, H. (1999): Der Fall Freud. Die Geburt der Psychoanalyse aus der Lüge. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Jonas, H. (1996): Technik, Medizin und Ethik. Frankfurt am Main: Insel Verlag. 4te Aufl.
- Josselson, R. (1995): The Space Between Us. Exploring the dimensions of Human Relationship. London: Sage.
- Just, W.D. (2000) (Hrsg.): Islamische Menschenrechtsverständnisse – Konzepte, Kontroversen , Konsequenzen für die deutsche Gesellschaft. Begegnungen Evangelische Akademie Mühlheim an der Ruhr.
- Jüttemann G. (1991): Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland. Weinheim: Beltz
- Kelso, S. (1995): Dynamic Patterns. Cambridge: MIT Press.
- Kühn, R., Petzold, H.G. (1991): Psychotherapie und Philosophie. Paderborn: Junfermann.
- Lauth, H.J. (1992) (Hrsg.): Zur Relevanz theoretischer Diskurse: Überlegungen zu Zivilgesellschaft, Toleranz, Grundbedürfnissen, Normanwendung und sozialen Gerechtigkeitsutopien. Mainz: Joh. Gutenberg Universität, Institut für Politikwissenschaft.
- Leakey, R. (1997): Die ersten Spuren. Über den Ursprung des Menschen. München.
- Leitner, E. (2000): Bourdieus eingreifende Wissenschaft Handhab(ung)en. Wien: Turia & Kant.
- Leitner, E. (2000): Bourdieus eingreifende Wissenschaft Handhab(ung)en. Wien: Turia & Kant.
- Leitner, E.C. (2002): Schutz & Gegenwehr: Menschenleben und Widerstandswissen von Hesiod bis Bourdieu. Wien: Turia + Kant.
- Levinas, E. (1948): Le temps et l'autre, Publications du Collège philosophique. Paris; Fata morgana, Montpellier 1979.
- Levinas, E. (1963): La trace de l'autre, Paris 1963; dtsh. Die Spur des anderen. Freiburg: Alber 1983.
- Levinas, E. (1989): Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Meiner.
- Libet, B., Freeman, A., Sutherland, K. (2000): The Volitional Brain. Towards a Neuroscience of Free Will. Exeter: Imprint Academic.
- Lichtenthaeler, C. (1984): Der Hippokratische Eid. Köln: Deutscher Ärzte Verlag.
- Luhmann, N. (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Marc Aurel (1998): Wege zu sich selbst. Herausgegeben von *Rainer Nicke* (griech./dtsh.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft; dtsh. auch als Selbstbetrachtungen, übers. A. Wittstock, Stuttgart: Reclam 1949; frz. *Écrits pour-lui-même*, hrsg. von *P. Hadot*, Paris: Les Belles Lettres 1998.
- Marinoff, L. (2001): Más Platón y menos prozac. Barcelona: Ediciones B. Orig. Plato not Prozac. New York: Harper Collins Publ. 1999.
- Märtens, M., Petzold, H.G. (2000b): Therapieschäden. In: *Stumm, G., Pritz, A.*, Wörterbuch der Psychotherapie. Wien: Springer. 702-703.
- Märtens, M., Petzold; H.G. (2002): Therapieschäden. Risiken und Nebenwirkungen von Psychotherapie. Mainz: Grünewald.
- McComb, K., Moss, C., Durant, S.M., Sayialel, S. (2001): Matriarchs as repositories of social knowledge in african elephants. *Science* 292, 491-494.
- Metzinger, T. (1995): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Paderborn: Schönigh.
- Micale, M.S, Lerner, P. (2001): Traumatic past. History, Psychiatry, and Trauma in the Modern Age, 1870-1930: Cambridge MA: Cambridge University Press.
- Monroe, K.R. (1996): The heart of altruism: perceptions of a common humanity. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Moreno, J.L. (1934): Who shall survive. A new approach to the problem of human interrelations. Washington: Nervous and Mental Disease Publ.

- Moscovici, S. (2001): Social Representations. Explorations in Social Psychology. New York: New York University Press.
- Müller, L., Petzold, H.G. (2003): Protektive Faktoren in der Arbeit mit alten Menschen. *Integrative Therapie* (in Vorber.)
- Müller, L., Petzold, H.G. (2002a): Problematische und riskante Therapie (nicht nur) in der Arbeit mit älteren und alten Menschen in „Prekären Lebenslagen“ - „Client dignity?“ In: *Märtens, Petzold* (2002) 293-332.
- Müller, L., Petzold, H.G. (2002b): Gerontotherapie: Psychotherapie mit älteren und alten Menschen – Forschungsergebnisse, protektive Faktoren, Resilienzen, Grundlagen für eine Integrative Praxis. *Integrative Therapie* 1 (2002) 52-90.
- Nougier, L.R. (1993): L'art de la préhistoire. Paris: Librairie Générale Français.
- Orth, I. (2002): Weibliche Identität und Leiblichkeit – Prozesse „konvivaler“ Veränderung und Entwicklung - Überlegungen für die Praxis. Düsseldorf/Hückeswagen, FPI-Publikationen. www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm: POLYLOGE: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit - 15/2002; auch in *Integrative Therapie* 4 (2002) 303-324.
- Pargament, K.I., Thoresen, C.E. (2000): Forgiveness. Theory, Research, and Practice. London: Guilford Press.
- Petzold, H. G. Die zitierten Arbeiten von Petzold und Mitarbeiterinnen sind zugänglich in der Gesamtbibliografie [www. FPI-Publikationen.de/materialien.htm](http://www.FPI-Publikationen.de/materialien.htm)**
- Petzold, H.G. (1977): Gegen den Mißbrauch von Körpertherapie. Risiken und Gefahren bioenergetischer, primärtherapeutischer und thymopraktischer Körperarbeit. *Sensus-Kommunikation* 3, 3-7; auch in: *Petzold, H.G. (1977n): Die neuen Körpertherapien*. Paderborn: Junfermann. 478-490.
- Petzold, H.G. (1985d): Die Verletzung der Alterswürde - zu den Hintergründen der Mißhandlung alter Menschen und zu den Belastungen des Pflegepersonals. In: *Petzold (1985a)* 553-572.
- Petzold, H.G. (1985d): Die Verletzung der Alterswürde - zu den Hintergründen der Mißhandlung alter Menschen.
- Petzold, H.G. (1987g): Vertrauenstherapeuten. *Gestalt-Bulletin* 1, 120-124.
- Petzold, H.G. (1994c): Metapraxix: Die "Ursachen hinter den Ursachen" oder das "doppelte Warum" - Skizzen zum Konzept "multipler Entfremdung" und einer "anthropologischen Krankheitslehre" gegen eine individualisierende Psychotherapie in: *Gestalt (Schweiz)* 20 (1994) 6-28 und in *Hermer, M. (1995) (Hrsg.): Die Gesellschaft der Patienten*. Tübingen: dgvt. 143-174.
- Petzold, H.G. (1998b): Psychotherapieschäden, "riskante Therapie", "iatrogene Behandlungen", Vortrag auf der LehrtherapeutInnenentagung der Europäischen Akademie für Psychosoziale Gesundheit Nov. 1998, Hückeswagen. Abgedruckt in: *Petzold, Orth (1999a)* 393-400.
- Petzold, H.G. (1998b): Psychotherapieschäden, "riskante Therapie", "iatrogene Behandlungen", Vortrag auf der LehrtherapeutInnenentagung der Europäischen Akademie für Psychosoziale Gesundheit Nov. 1998, Hückeswagen. Abgedruckt in: *Petzold, Orth (1999a)*. 393-400.
- Petzold, H.G.(2000d): Client Dignity konkret - PatientInnen und TherapeutInnen als Partner in „kritischer Kulturarbeit“ - eine Initiative. *Integrative Therapie* 2/3, 388–396.
- Petzold, H.G.(2000d): Client Dignity konkret - PatientInnen und TherapeutInnen als Partner in „kritischer Kulturarbeit“ - eine Initiative. *Integrative Therapie* 2/3, 388–396.
- Petzold, H.G., Beek, Y van, Hoek, A.-M. van der (1994a): Grundlagen und Grundmuster "intimer Kommunikation und Interaktion" - "Intuitive Parenting" und "Sensitive Caregiving" von der Säuglingszeit über die Lebensspanne. In: *Petzold, H.G. (1994j): Die Kraft liebevoller Blicke*. Psychotherapie und Babyforschung Bd. 2.: Paderborn: Junfermann, 491-646.
- Petzold, H.G., Gröbelbauer, G., Gschwend, I. (1998): Patienten als "Partner" oder als "Widersacher" und "Fälle". Über die Beziehung zwischen Patienten und Psychotherapeuten - kritische Gedanken und Anmerkungen. *Gestalt (Schweiz)* 32, 15-41 und in: *Petzold, Orth (1999a)* 363-392 sowie in: *Psychologische Medizin (Österr.)* 1/1999 (S. 32.39) u. 2/1999 (S. 30-35).
- Petzold, H.G., Orth, I. (1999a): Die Mythen der Psychotherapie. Ideologien, Machtstrukturen und Wege kritischer Praxis. Paderborn: Junfermann.
- Petzold, H.G., Orth, I., Sieper, J. (1995b): Ideologeme der Macht in der Psychotherapie - Reflexionen zu Problemen und Anregungen für alternative Formen der Praxis. *Gestalt & Integration* 1(1995a) 119-179, auch in *Petzold, Orth (1999)* 269-333.
- Petzold, H.G., Orth, I., Sieper, J. (1999a): Psychotherapie, Mythen und Diskurse der Macht und der Freiheit. In: *Petzold, Orth (1999a)* 15-66.
- Petzold, H.G., Orth, I., Sieper, J. (2000a): Transgressionen I – das Prinzip narrativer Selbst- und Konzeptentwicklung durch „Überschreitung“ in der Integrativen Therapie – Hommage an Nietzsche. *Integrative Therapie* 2/3, 231-277.

- Rabbow, P.* (1954): Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München: Kösel.
- Ratey, J.J.* (2001): Das menschliche Gehirn. Eine Gebrauchsanweisung. Düsseldorf: Walter.
- Reichert, K.* (2003): „Das Menscherecht auf Kultur“. Vortrag anlässlich der Jahrestagung der Akademie für Sprache und Dichtung in Jena, 23.05. 2003, 22.05 – 23.00 Uhr. SWR 2 Vortragskassette des Senders.
- Reil, J.Ch.* (1803): Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Curmethode auf Geisteszerrüttung. Halle: Curt'sche Buchhandlung.
- Rhode, E.* (1925): Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen: Mohr, Siebeck (10. Aufl.).
- Ricœur, P.* (1960): Philosophie de la volonté II: Finitude et culpabilité, 2 Bde., L'homme failible, II. La symbolique du mal. Paris: Gallimard.
- Ricœur, P.* (1990): Soi-même comme un autre. Paris: Gallimard.
- Rizzolatti G., Arbib, M.A.* (1998): Language within our grasp. *Trends in Neurosciences* 21 (5) 188-194.
- Rizzolatti, G., Fadiga, L., Gallese, V., Fogassi, L.* (1996): Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research* 3, 131-141.
- Rizzolatti, G., Gattilucci, M., Camarda, R.M., Gallex, V., Luppino, G., Matelli, M., Fogassi, L.* (1990): Neurons related to Reaching-Grasping Arm Movements in the Rostral Part of Area 6 (Area 6a). *Experimental Brain Research* 82 (1990) 337-350.
- Roazen, P.* (1998): Sigmund Freud und sein Kreis. Gießen: Psychosozial Verlag.
- Roth, G.* (2001): Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert. Frankfurt: Suhrkamp.
- Roth, G.* (2002): Gleichtakt im Neuronennetz. *Gehirn und Geist* 1, 38 – 46.
- Roussot, A.* (1997): L'art préhistorique. Luçon: Éditions SudOuest.
- Russel, B.* (1964): Probleme der Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp.
- Rutter, M., Hay, D.F.* (1994): Development Through Live: A Handbook for Clinicians. Oxford: Blackwell Science.
- Safranski, R.* (2000): Nietzsche. Eine Biographie seines Denkens. München: Carl Hanser.
- Sautet, M.* (1997): Ein Café für Sokrates: Philosophie für jedermann: München: Winkler.
- Schipperges, H.* (1990): Geschichte der Medizin in Schlaglichtern. Mannheim : Bibliographisches Institut.
- Schmid, W.* (1998): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schmid, W.* (1999): Philosophie der Lebenskunst. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schuch, W.* (2000): Grundzüge eines Konzepts und Modells Integrativer Psychotherapie. *Integrative Therapie* 2/3, 145-202.
- Schuch, W.* (2001): Geschichte und Psychotherapie: Chronosophische und Diskursanalytische Vorüberlegungen zur Geschichte und Mythologie der Psychotherapie aus integrativer Perspektive. *Gestalt* 41, 3-27.
- Seneca, Lucius Annaeus* (1993): Philosophische Schriften [Nachdruck von 1924]. Übers. O. Apel. Leipzig: Meiner.
- Senf, W., Broda, M.* (2000): Praxis der Psychotherapie: Studienausgabe. Stuttgart: Thieme Verlag. Zweite Aufl.
- Sennett, R.* (1998): Der flexible Mensch. Berlin: Berlin Verlag.
- Sennett, R.* (2002): Respekt im Zeitalter der Ungleichheit. Berlin: Berlin Verlag.
- Sieper, J. Petzold, H.G.* (2002): Der Begriff des „Komplexen Lernens“ – Dimensionen eines „behavioralen Paradigmas“ in der Integrativen Therapie: Lernen und Performanzorientierung, Behaviourdrama, Imaginationstechniken und Transfertraining. Düsseldorf/Hückeswagen, *FPI-Publikationen: Materialien aus der Europäischen Akademie für psychosoziale Gesundheit* - 10/2002.
- Singer, W.* (2002): Der Beobachter im Gehirn. Frankfurt: Suhrkamp.
- Singer, W.* (2003): Ein neues Menschenbild. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sober, E.* (1998): Unto others: the evolution and psychology of unselfish behavior. Cambridge, MS: Cambridge University Press.
- Somers, M.* (1998): „Citizenship“ zwischen Staat und Markt. Das Konzept der Zivilgesellschaft und das Problem der „dritten Sphäre“. *Berliner Journal für Soziologie* 4, 489-505.
- Sponsel, R.* (1997): Einführung in eine allgemeine und integrative psychologische Lehre der Heilwirkfaktoren. *Integrative Therapie* 3, 273-288.
- Stamenov, M.I., Gallese, V.* (2002) (eds.): Mirror Neurons and the Evolution of Brain and Language. Amsterdam, the Netherlands: John Benjamins Publishing Co.
- Steinfath, H.* (1998): Was ist ein gutes Leben? Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Streek-Fischer, A., Sachsse, U., Özkan, I.* (2001): Körper, Seele, Trauma. Biologie, Klinik, Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Thelen, E., Smith, L.B. (1994): A dynamic systems approach to the development of cognition and action. Cambridge: MIT Press.
- Tiedemann, P. (1993): Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Tobias, P.V. (1988): Hominid evolution. Past, present and future. Neudruck New York.
- Waldegrave, C. (1990): „Just Therapy“. *Dulwich Centre Newsletter* 1, 6-46.
- Weber, T.B. (2000): Darwin und die Anstifter. Köln: Dumont.
- Welsch, W. (1996): Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Yehuda, R. (2001): Die Neuroendokrinologie bei posttraumatischer Belastungsstörung im Lichte neuroanatomischer Befunde. In: *Streek-Fischer* (2001) 43-71.
- Yehuda, R., McFarlane, A.C. (1997) (eds.): Psychobiology of posttraumatic Stress disorder. New York: The New York Academy of Sciences.
- Young-Bruehl, E. (1991): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit. Aus dem Amerikanischen. Frankfurt am Main: Fischer.
- Zahn-Waxler, C., Cummings, E.M., Iannotti, R. (1991) (eds.): Altruism and aggression: biological and social origins. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimmermann-Brunner, G. (2003): Der schuldfähige Mensch: ein integratives Therapieziel? *Integrative Therapie* 2 (im Druck).

ⁱ „Konvivialität ist die Qualität eines freundlichen, ja heiteren *Miteinanders*, die aufkommt, wenn Menschen bei einem Gastmahl oder in einem Gespräch oder einer Erzählrunde zusammensitzen, wenn sie miteinander spielen, singen, wenn Lachen und Scherzen den Raum erfüllt oder sie gemeinsam Musik hören oder einer Erzählung lauschen. Die Qualität der *Konvivialität* umfaßt Verbundenheit in einer Leichtigkeit des Miteinanderseins, wo jeder so sein kann und akzeptiert wird, wie er ist, und so eine ‚*Konvivialität der Verschiedenheit*‘ möglich wird, wo ein Raum der Sicherheit und Vertrautheit gegeben ist, eine gewisse Intimität integerer *Zwischenleiblichkeit*, in der man ohne Furcht vor Bedrohung, Beschämung, Beschädigung, ohne Intimidierung zusammen sitzen, beieinander sein kann, weil die Andersheit unter dem Schutz der von allen gewünschten, gewollten und gewahrten *Gerechtigkeit* steht und jeder in Freiheit (parrhesiastisch) sagen kann, was er für wahr und richtig hält.“ (Petzold 1988t

ⁱⁱ Der „Abstinenzbegriff“ ist zur Begründung einer therapeutischen Ethik wenig geeignet, denn er ist undialogisch und hat keinen Bezug zu den sorgfältig ausgearbeiteten Ethiktheorien der Philosophie. Als Vorschrift therapeutischen Handelns schließt die analytische Abstinenz den Patienten aus einem partnerschaftlichen Diskurs aus, indem sie ihm die Ebene der Partnerschaft verweigert oder verunmöglicht. Es kann überdies durch zurückweisende Abstinenz ein Mensch, der mir gegenüber sitzt und etwas sehr Berührendes zeigt, verletzt werden, wenn ich mich nicht öffne und ich ihm nicht die angemessene Resonanz gebe, sondern ihn mit der Kälte des Klinikchirurgen behandle, wie Freud das dem Analytiker geraten hat, wenn er dem Arzt in der Kur empfiehlt, sogar "sein menschliches Mitleid beiseite zu drängen", alle Kräfte zu bündeln, um mit "Gefühlskälte", wie der Chirurg die Operation, dann in höchster Konzentration ausführen zu können. Das sei für "die Schonung des eigenen Affektlebens" des Therapeuten und auch für den Patienten das Beste (vgl. Freud, S. Ratschläge 1912/1975, S. 175). Sind hier die Patientinnen und Patienten je befragt worden? Solche Ratschläge entstammen eher einem Allmachtsdenken von "Göttern in Weiß" als einer verstehenden oder gar dialogischen Psychotherapie.

ⁱⁱⁱ Abstinenz wird als eine Unterart der Kardinaltugend der *Mäßigung* (σωφροσύνη, *temperantiva*) angesehen. Thomas von Aquin (Summa theol. 2.2.q. 146 a. 2) stellte sie noch - anders als Freud - in diesen Kontext. "Der Wille sichert sich durch die Enthaltung von irgendeinem anziehenden Objekt seine Herrschaft und stärkt die zur Erfüllung des Gesetzes überhaupt notwendige Freiheit" (Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Hrsg. J. Hergenröther, F. Kaulen, Herder, Freiburg 1882², Bd. I, 130), so die kirchliche Interpretation des Abstinenzbegriffes, "ut sicut ab alimentis abstinemus in corpore, ita a vitis jejunemus in mente" ("und so wie wir dem Leibe nach von Nahrung Abstinenz üben, enthalten wir uns im Geiste von den Lastern", so die *Collecten in der Quadragesima*). Zucht und Maß als Kardinaltugend haben ihre Vorläufer in der Stoa. Sie erfordern Disziplinierung, Selbstdisziplin, um die *Begierde* nach Essen, nach Sexualität (deshalb Keuschheit), nach Hochmut und Macht (deshalb Demut und Gehorsam), die Gier nach Neuem (deshalb *studiositas*, Fleißesmühen zur Zügelung der Neugier) zu bändigen. Der *Freudsche Diskurs* (Foucault) steht klar im *Diskurs* ekklesialer Pastoralmacht. Das machen *Freuds* behandlungstechnische Schriften - und nicht nur diese - deutlich, ja sie verbinden über die Abstinenz - die Patient und Therapeut üben müssen - *Medizinalmacht* und *Pastoralmacht*. Es geht um *Reinigung* und *Läuterung*. Psychoanalyse und viele Formen der Psychotherapie haben in vielen ihrer Annahmen und Praktiken eine höchst problematische (weil von vielen Therapeuten nicht erkannte) Nähe zu religiösen *Läuterungswegen*, wie wir sie bei Plotin (vgl. J. Trouillard, La purification plotinienne, Paris 1995) und in der christlichen Askese finden (O. Zimmermann, Lehrbuch der Asketik, Freiburg 1932, 75ff.), um persönliche, sittliche und religiöse Vollendung zu erlangen (vgl. St. Pfürntner, Triebleben und sittliche Vollendung, Fribourg 1958; A. Saint-Pierre, La vertu chrétienne de temperance dans la vie religieuse, Montreal 1951) mit Bezug auf „gewisse mystische Praktiken konzipiert. Freud: „Immerhin wollen wir zugeben, daß die therapeutischen Bemühungen der Psychoanalyse sich einen ähnlichen Angriffspunkt gewählt haben“ (Vorlesungen, Neue Folge, 1933, a. a. O., Studienausgabe Bd.I, 1969, 516). Die "Reinigung" bzw. „Läuterung“ betrifft nicht nur den Patienten, weil "jeder Psychoanalytiker nur so weit kommt, als es seine eigenen Komplexe und inneren Widerstände gestatten" (Freud, S., Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie, 1910, a. a. O., S. 126). Die "Selbstanalyse" muß "verlangt" werden (ebenda), und man muß die "Forderung aufstellen, daß er [der Psychoanalytiker s. c.] sich einer *psychoanalytischen Purifizierung* unterzogen habe" (Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung, 1912, a. a. O., S. 176, meine Hervorhebung). Lohn einer solchen Reinigung sind "Selbsterkenntnis und Steigerung der Selbstbeherrschung" (ebenda, S. 127), "Gewinne aus der

dauernden seelischen Beziehung ... die sich zwischen dem Analysierten und seinem Einführenden herzustellen pflegt" (ebenda, meine Hervorhebungen). Wer die "Eigenanalyse verschmäht" wird "durch Unfähigkeit bestraft", gerät in "Gefahr", wird die "psychoanalytische Methode in Mißkredit bringen" (ebenda). Der kryptoreligiöse **Diskurs** (*Foucault*) ekklesialer Pastormacht ist hier unüberhörbar! In seiner bedeutenden Spätschrift "Die endliche und die unendliche Analyse" (1937) a. O. Abschnitt VII) relativiert und verschärft sich diese Position noch.