

Mag. Kathleen Höll

Anarchismus, Existenzphilosophie und Tao

(Der Artikel sollte ursprünglich im "Lehrbuch der Gestalttherapie" erscheinen und wurde auf englisch veröffentlicht
im International Gestalt Journal Volume 26, Number 2 - 2003)

Inhalt:

1. Einleitung

2. Existenzphilosophie und Anarchismus als Wurzeln der Gestalttherapie

3. Fritz und Lore Perls Auseinandersetzungen mit Politik und ihre Zusammenarbeit mit Paul Goodman

4. Ansätze zu einer gestaltischen Sozialpsychologie

5. Ausblick

6. Literatur

1. Einleitung

Der Anarchismus ist, wie auch die Existenzphilosophie, ein zu komplexes Thema, als dass man einfach einen feststehenden Wissensbestand sammeln, aufbereiten und wiedergeben könnte. Die Existenzphilosophie befasst sich mit Welt- und Selbsterkenntnis im allgemeinsten Sinne, der

Anarchismus mit den Grundlagen der menschlichen Gemeinwesen; d. h. beide gehen weit über den überblickbaren Bereich persönlicher Erfahrung hinaus. Sie sind hoch abstrakte gedankliche Konstruktionen, was sie prinzipiell in ein Naheverhältnis zu Ideologie und Mythos bringt. Gemeinsam ist beiden, dass sie für gesellschaftliche Legitimationen herangezogen werden können. Philosophie und Politische Theorie sind daher dem Theorie-Praxis-Problem besonders scharf ausgesetzt.

Um die einzelnen Konzepte der Gestalttherapie tiefer zu verstehen und vor allem, um sie in ihren Zusammenhang zu begreifen, ist es jedenfalls von Nutzen, etwas über den Zeitgeist zu erfahren, dem sie ihre Entstehung verdanken: wie war die zeitgeschichtliche Situation, welche Probleme wurden als drängend erfahren? Anarchismus und Existenzphilosophie waren Antworten auf Fragen des beginnenden 20. Jahrhunderts. Künstler und Intellektuelle diskutierten sie und entwickelten sie weiter; es waren geistige Sauerteige für die Fortentwicklung von Lebenseinstellungen und politischen Weltbildern über die rationalistische und naturwissenschaftliche Moderne hinaus. Beide sind Teil einer größeren geistigen Bewegung, die der "Moderne" den Weg zu ebnen half und zum Teil über sie hinausführt. So bereitete der Anarchismus den Boden sowohl für die Französische wie auch für die Russische Revolution.

Die Moderne lässt sich abgekürzt als diejenige Epoche kennzeichnen, die in Europa die Vorherrschaft des klerikalen Dogmas und der Adelsgeschlechter abgelöst hat. Es blieben allerdings wichtige Charakteristika der Vergangenheit erhalten. Die Ideologien wechselten die Inhalte, doch sie blieben "große Erzählungen" aus einem Guss, alles umfassende Wahrheiten behauptend. Es wurden nationalistische Mythen an die Stelle der religiösen Dogmen gesetzt. Konservative, liberale und sozialistische Kräfte stritten um die Vorherrschaft. Der Zusammenbruch der mitteleuropäischen Kaiserreiche nach dem Horror des Ersten Weltkrieges bahnte dem Drang nach mehr individuellen Freiheiten zunächst einen Weg. Nun ging es darum, ob die jungen Demokratien sich würden behaupten können. Die Voraussetzungen waren allerdings schlecht. Schließlich löschte das "Dritte Reich" diese lebendige Strömung in Europa beinahe aus.

Im Bereich der Wissenschaften entstanden philosophische und wissenschaftliche Großtheorien (vgl. Sloterdijk, 1983). Seither gelten die Naturwissenschaften als die nunmehr einzige Welterklärung. Die Philosophie hatte bereits seit Jahrhunderten um die Loslösung aus religiöser Vormundschaft gekämpft, wobei ihre einzelnen Vertreter sich sehr schwer taten, von der christlichen Gottesvorstellung loszukommen. Ging es doch schließlich um die bange Frage, ob man nicht durch zu freies Philosophieren sein ewiges Seelenheil aufs Spiel setzte, und ganz profan auch sein leibliches Überleben. Es kam hinzu, dass deduktives Denken, im Rahmen streng logisch aufgebauter Systeme, seit der Scholastik eingeübt war. Hier schlugen erst die Phänomenologie und die Existenzphilosophie größere Schneisen, als Teil einer geistigen Strömung, die über die Moderne hinausreicht. Diese nachmoderne Strömung, die alle Wissensbereiche berührt, weicht unsere bis heute monolithischen bzw. "universalistischen" Denksysteme (d. h. alles wird aus einem einzigen beherrschenden Prinzip wie z.B. "Gott" oder "Nation" abgeleitet, Heintz, 1951) allmählich auf. Schelling, Nietzsche und Kierkegaard stellten die Herrschaft des logischen Kalküls als alleinige Form von Vernunft in Frage. Und Einstein überflügelte als erster die Denkstrukturen der bis dahin als End- und Höhepunkt von wissenschaftlicher Welterkenntnis geltenden Newton'schen Mechanik.

An den vielfältigen geistigen Aufbrüchen in der Zwischenkriegszeit und nach dem Zweiten Weltkrieg lassen sich grob zwei Tendenzen unterscheiden: die eine blieb im Rahmen einer "objektiven Weltsicht" und ging den Weg des "mehr vom selben" (vgl. Shapin, 1998). Das bedeutete, sich beim Weiterbau der modernen Welt ganz und gar auf naturwissenschaftliche Denkweisen und Methoden zu verlassen: auf rationale, geschlossene Denksysteme, ein quantitatives

Erfassen der Welt und davon abgeleitet deren völlige Beherrschung durch Technologie. Fortgesetzt in die Sozialwissenschaften, bedeutete es die Ausdehnung einer umfassenden Rationalisierung bis in die Kontrolle und Selbstkontrolle des Einzelnen, wie auch Versuche einer Steuerung des Kollektivverhaltens durch Sozialtechnologie. Man kann diese Tendenz der Moderne dahingehend zusammenfassen, dass die traditionelle soziale Steuerung mittels Bibelauslegung und obrigkeitstaatlichen Verordnungen transformiert wurde in eine Steuerung mittels der Kenntnis von Natur- und Sozialgesetzen.

Gegen die Dominanz der Naturwissenschaft und vor allem des rationalen Kalküls traten die Vertreter der bereits erwähnten geistigen Strömung an, deren Wurzeln bis in die Romantik reichen. Sie weigerten sich, rationales Kalkül als oberstes Gesetz anzuerkennen und arbeiteten die Vernunft der Sinnlichkeit und des Lebendigen heraus. Folgerichtig strebten sie ein anderes Theorie-Praxis-Verhältnis an: Das gelebte Leben sollte in seiner existentiellen Bedeutung wahrgenommen, aus allzu viel Kontrolle befreit und zur Grundlage des Denkens und Handelns gemacht werden. Dies tauchte in verschiedensten Versionen auf (vgl. Guggenberger 1972): bei Nietzsche (1988) als Wiederentdeckung der Sinnlichkeit und des Leibes, bei Schelling (1995) als Aufruf zur Freiheit, bei Kierkegaard (1984) als Appell an die Existenz, bei dem religiösen Anarchisten Gustav Landauer (1978) als Aufruf, sich der zentralen Herrschaft zu entziehen, um sich im Miteinander von kleinen Gemeinschaften zu verwirklichen. Dieses Ringen geht bis heute weiter.

2. Existenzphilosophie und Anarchismus als Wurzeln der Gestalttherapie

Anarchismus und Existenzphilosophie sind insofern nahe Verwandte, als dass sie beide vom Geist der hier beschriebenen, an der Ganzheit des Lebens orientierten geistigen Strömung geprägt sind. Von daher ist es nicht erstaunlich, dass wir in Martin Buber und Gustav Landauer ein Beispiel für enge personelle Querverbindungen zwischen beiden Theorien finden.

Existenzphilosophie in Meilensteinen

Existenzphilosophie als Begriff ist seit 1929 im deutschen Sprachgebrauch üblich (Guggenberger, 1974, S. 862). Heute gibt es drei verschiedene Varianten: (1) existenzial (Heidegger), (2) existentiell (Jaspers) und (3) existenzialistisch (Sartre). Der Begriff "Existenz" als Denkfigur geht darauf zurück, dass man in der griechischen Ontologie eine Unterscheidung zwischen reinem, unbestimmtem Sein (lat. *existentia*) und konkretem Subjekt (lat. *substantia*) vorfindet. Denken und Anschauung werden hierbei ausdrücklich in Beziehung gesetzt. In der Neuzeit entwickeln sich jedoch, aus der scholastischen Tradition heraus, ein solcher Rationalismus und Begriffsobjektivismus, dass Kant sagen konnte, man wolle die Wirklichkeit aus den Begriffen herausklauben (Guggenberger, 1974, S. 858). "Seiend", existent setzt man jetzt mit "widerspruchsfrei denkbar" gleich. Hegel erklärt die Existenz der einzelnen Menschen zum "Moment" des Gesamtsystems. War der Einzelne vorher ein Nichts gewesen im Vergleich zu Gott, war er jetzt ein Teilchen im Räderwerk einer Systemlogik. Existenz bedeutet folgerichtig für Hegel nur mehr die schlechte empirische Wirklichkeit des alltäglichen Lebens, welche neben der "echten" begriffhaften Wirklichkeit des Weltgeistes unbedeutend ist.

Kierkegaard war der erste, der sich bewusst gegen Hegel auflehnte (Weischedel, 1975, S. 233). Er

sprach die subjektive Existenz des Denkers an und dass "über dem Denken der Denker vergessen" wurde (Guggenberger, 1974, S. 858). Hegel versuche die Geschichte zu begreifen, ohne den einzelnen Menschen, so wie er tatsächlich lebt, zu berücksichtigen. Kierkegaard verneinte, dass eine philosophische Gesamtschau nützen könne, solange sie das Dasein der Menschen nicht wirklich umgestaltet. Er gewann seinen Begriff vom Menschen aus der Selbsterfahrung. Daher wurde Subjektivität für ihn zur Wahrheit. Er riskierte es, aus eigenem tiefen Leiden sich der Angst zu stellen. Es gelang ihm, seine Angst als Möglichkeit der Freiheit zu erfahren, denn ihren Kern sah darin, dass sie das Leben als Geflecht von (noch) nicht verwirklichten Möglichkeiten anzeigt und damit die Verantwortung fühlbar macht, zu wählen und sich zu entscheiden. Damit sprengte er das Korsett des europäischen Menschenbildes, das auf Gehorsam aufgebaut war (Kierkegaard 1984).

Auch Nietzsche war ein Wegbereiter. Er wollte die Abwertung des Sinnlichen umkehren und fand in der Sprache des Leibes "die große Spur, auf der das Leben geht" (Nietzsche, 1956, III, S.471, zit. n. Schipperges, 1986, S. 136.) Die Ärzte als Wissenschaftler haben, Nietzsche zufolge, "nicht jenes instinktive Mittrauen gegen die Abwege des Denkens, welche in der Seele jedes wissenschaftlichen Menschen infolge langer Übung seine Wurzeln eingeschlagen hat." (Nietzsche, 1956, III, S.475, zit. n. Schipperges, 1986, S. 136). Dagegen schützt uns nichts besser als der ständige Umgang mit dem Leib. (zit. n. Schipperges, 1986, S. 135).

Husserl schließlich begann das Terrain, auf dem wir immer schon stehen, den "Boden schlichter Erfahrung", systematisch zu erkunden. "Zu den Sachen selbst" war sein Appell. Durch ihren Geist der Gründlichkeit, der absoluten wissenschaftlichen Redlichkeit und einen programmatischen Radikalismus, den man mit Marx' Vorhaben, Hegel "vom Kopf auf die Füße zu stellen", vergleichen kann, stieg die Phänomenologie zur vielleicht wichtigsten philosophischen Strömung des 20. Jahrhunderts auf (vgl. Steiner, 1997). Ihre Methode, jegliches mitgebrachte Wissen beiseite lassen, "bodenlos" anzufangen bildet einen wichtigen Grundzug existentiellen Philosophierens. Husserl spricht die möglichen Auswirkungen dieser philosophischen "Revolution" auf die personale Entwicklung an (Es soll nicht weiter stören, dass er hier in typischer Weise eurozentristisch die Europäer mit der Menschheit an sich verwechselt):

Vielleicht wird es sich sogar zeigen, dass die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché (Einklammerung, Innehalten, die Weise betrachten, wie ich wahrnehme; das Bewusstsein unter die Lupe nehmen - als frei schwebender, interessierter Zuschauer, Anm. d. A.) zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist" (Husserl, 1954, S.140)

Die Phänomenologie stellte die Intentionalität des Bewusstseins heraus und erweiterte sie zur gesamt-menschlichen Intentionalität. Die konkrete und geschichtliche Existenz des Menschen verdichtet sich hier in seinem Wollen. Sartre überspitzte dieses Moment zu einem Voluntarismus, indem er vom Menschen forderte, in bedingungsloser Freiheit sich selbst zu entwerfen und zu finden. Die ontologisch (un)bestimmte Freiheit des einzelnen spezifizierte er durch die sozialen und historischen Bedingungen und fordert als Konsequenz daraus, existenzielles Wollen in politische Aktion umzusetzen. In seiner "Kritik der dialektischen Vernunft" (Sartre, 1960) brachte er zum Ausdruck, dass jede individuelle Lebenspraxis in ihrer Spannung zur geschichtlichen "Totalität" gesehen werden müsse. Folgerichtig nahm er eine programmatische Integration des Existentialismus

mit dem Marxismus vor, der für ihn die "unüberholbare Philosophie der Zeit" war, und machte aus der Kategorie "Existenz" die Kategorie "Praxis". Handlungen sollen demnach nicht nur auf Eigenveränderung zielen, sondern auf die Veränderung der Welt. Den Satz von Marx, "dass die Umstände den Menschen ebenso machen, wie der Mensch die Umstände" ergänzte er durch: "der Mensch kann immer aus dem etwas machen, was man aus ihm gemacht hat." (Kampits, 1990, S. 167) und folgert: "Das ist das schmerzlichste Geheimnis der Götter und der Könige, dass nämlich die Menschen frei sind. Wenn einmal die Freiheit in einer Menschenseele aufgebrochen ist, können die Götter nichts mehr gegen diesen Menschen." ("Die Fliegen", 1961, S. 47f.)

Fritz' und Lore Perls Begegnungen mit Existenzphilosophie und Tao

Fritz Perls wurde durch erlittenen Antisemitismus und durch seine Erlebnisse als Sanitätsoffizier im 1. Weltkrieg zum politisch denkenden Menschen, daher nahm er Anteil an den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Konservative Rechte und marxistische Linke waren ideologische und politische Hauptkontrahenten am Beginn des 20. Jahrhunderts. Idealismus und Materialismus schienen unversöhnlich. Die Aufbruchstimmung, die den Niedergang der mitteleuropäischen Kaiserreiche nach dem Ersten Weltkrieg begleitete hatte, ging in Gegenrevolutionen unter, schließlich in Krieg, Faschismus, Rassenhetze und Massenmord.

Perls traf im Berliner "Café des Westens" Bohemiens, Philosophen, Maler und Linksintellektuelle. Noch bevor er mit der Existenzphilosophie im engeren Sinne in Berührung kam, sah er sich vom Philosophen und Literaten Salomo Friedlaender nachhaltig beeindruckt. Dessen Hauptwerk "Schöpferische Indifferenz" (1918) verstand er später als "westliches Äquivalent der Lehren des Laotse" (F. Perls 1981, S.80). "Die Welt in all ihren Phänomenen lässt sich nach Friedlaender als in Gegensätze ausdifferenziert begreifen, wobei das "Nichts des Nullpunktes" zwischen den jeweiligen Polen dieser Gegensätze die Balance zu bewahren und in seiner Mitte zu ruhen ermöglicht (vgl. hierzu das Kapitel "Differenzierendes Denken" in F. Perls 1978). Schöpferische Indifferenz und polare Differenzierung bilden nach Frambach (1999, S.296) das zentrale strukturierende Motiv des Fritz Perls'schen gestalttherapeutischen Ansatzes. Das Ideal der psychotherapeutischen Haltung wird von daher als "Nicht-Einmischung" und Begleitung der fortschreitenden "Differenzierung in Gegensätze" beschrieben (Perls 1969, S. 19, S. 23 f.). Das entsprechende taoistische Symbol findet er im "Tai-Gi", der Urpotentialität des Gegensatzpaares Yin/Yang.

Lore Perls hörte während ihres Psychologiestudiums in Frankfurt Martin Buber und Paul Tillich. In Bubers Seminaren, zu denen Fritz sie bei Gelegenheit begleitete, setzte auch sie sich mit dem Taoismus auseinander. Gemeinsam beschäftigten sie sich mit einigen wichtigen Büchern, z. B. Laotse's "Vom Sinn und Leben" (in der Übersetzung von Richard Wilhelm, 1921). Diese Bücher behielt sie bis zu ihrem Tode in Besitz.

Buber und Tillich erschienen ihr als die einzigen "Integrationsfiguren" in einer Zeit des politischen Extremismus (Sreckovic, 1999, S. 40). Buber (er hatte in Wien promoviert) wirkte von 1919 bis 1938 am "Freien Jüdischen Lehrhaus". Er formulierte eine Philosophie des Dialogs als Grundform menschlicher Existenz ("Ich und Du", 1923). Darin unterschied er zwischen einer "orientierenden Grundhaltung", die auf Sicherheit abstellt, und einer "realisierenden" Grundhaltung, die Risiko und Grenzerweiterung zum Ziel hat. Ein Mensch, der sich auf seine Mitwelt einlässt, übernimmt Mitverantwortung für das, was sich "zwischen" den Menschen abspielt und für seine Gemeinschaft.

Sie betonte immer wieder, dass Bubers zentrales Lebensthema, die "Heilung aus der Begegnung" (ein gleichnamiges Buch stammt von Trüb, 1951), für sie die Grundbasis ihrer gestalttherapeutischen Arbeit war (Sreckovic, 1999, S. 41). Das Wesentliche, was sie hier lernte,

bezog sie jedoch nicht aus den Schriften, sondern aus der persönlichen Begegnung, sowohl mit Buber als auch mit Tillich in deren jeweils eigener Form des "Für-den-anderen-da-Seins". Sie war beeindruckt von deren Fähigkeit, "zuzuhören und zu antworten" Tillichs Konzept der "Grenze" (Tillich, 1987, S. 13) als eigentlicher, fruchtbarer Ort der Erkenntnis, als Grenze innerhalb der Begegnung, trennend und verbindend zugleich, inspirierten sie. Sie studierte bei Tillich vor allem Kierkegaard und eine ganze Reihe "phänomenologischer Existentialisten", die von Husserl angeregt waren: Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Ricœur und Levinas (vgl. Becker, 1997) und auch Heidegger.

Anarchismus in Meilensteinen

Das Wort "Anarchie" stammt aus dem Griechischen (Dierse 1974, S. 267ff.). Bei Homer und Herodot bedeutet es schlicht "eine Truppe ohne Anführer". Platon deutet den Begriff im engeren Sinne politisch: als Herrschaft des "zügellosen Pöbels". Aristoteles wiederum spricht vom Sklaven ohne Herrn, dessen Herrschaft in Tyrannei umschlagen könne. Nach der Wiederentdeckung der griechischen Klassik in Europa (etwa im 12. Jahrhundert) griff man den Anarchismus-Begriff auf, und zwar in Anlehnung an Aristoteles als eine von sechs theoretisch möglichen Staatsformen. Im 17. Jahrhundert begann man, die absolute Herrschermacht der Adelshäuser infrage zu stellen. Diese benutzten den Begriff "Anarchismus" zur Diffamierung der politischen Opposition und setzten diese damit auf polemische Weise mit Chaos und Zerstörung gleich. Bis heute wird diese Strategie (etwa gegen die sog. "Globalisierungsgegner") erfolgreich angewandt

Die erste im engeren Sinne anarchistische Schrift stammt von William Godwin (*The Inquiring of Political Justice*, 1793). Er prangerte die ungleiche Verteilung von Eigentum als das größte gesellschaftliche Übel an und schlug eine Gesellschaft von kleinen Eigentümern vor, die sich in weitgehender Freiheit nach dem Prinzip der Gerechtigkeit selbst organisieren sollten. Wir finden bei Godwin schon erste Ansätze zu Friedensarbeit und Antimilitarismus. Beide sollten charakteristisch für bedeutende Strömungen innerhalb des Anarchismus werden. Er arbeitete heraus, dass es zwischenstaatlichen Konflikte nur unter der Voraussetzung des staatlichen Gewaltmonopols geben kann (Lösche, 1977).

Proudhon - 50 Jahre später in Frankreich – war der erste, der sich selbst als Anarchisten bezeichnete. Er plädierte für die "Abwesenheit jedes Herrschers". Unter diesem Titel erhielt das in der Gesellschaft erwachte Streben nach Individualität einen starken Auftrieb und eine laute Stimme. In die Tat umgesetzt durch die Französische Revolution, fanden ab der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts anarchistische Gedanken weite Verbreitung. Sie wurden allerdings durch den Marxismus verdrängt. Dieser berief sich auf seinen "Realismus". Marx und Engels als Theoretiker des autoritären Kommunismus wollten die Staatsmacht zuerst erobern, und dann abschaffen. Sie bezeichneten die anarchistischen Ziele als "Phrasen" (Dierse, 1974, S. 283). Dies sind Argumente, die auch heute noch Verwendung finden: in der Auseinandersetzung der "Pragmatiker der Macht" mit den "Idealisten", die diese Strukturen nicht als gegeben hinnehmen wollen.

Bakunin und Kropotkin, die bekanntesten Autoren des Anarchismus, identifizierten sehr früh Zentralisierung, Bürokratisierung und Militarisierung als die problematischen Züge der modernen Staats- und Gesellschaftsentwicklung. Dementsprechend missfielen ihre Analysen dem bürgerlichen und dem marxistischen Lager gleichermaßen. Sie kritisierten die sog. demokratischen Systeme: auch hier würden die staatlichen Autoritäten einer ausbeutenden Minderheit dienen, gegen die Interessen der ungenügend gebildeten Mehrheit. Bakunin erkannte allerdings an, dass die

Auflehnung gegen die Gesellschaft schwieriger ist als der Kampf gegen die Natur, denn der Mensch ist ja durch und durch von dieser Gesellschaft geprägt. Kropotkin hielt den Anarchismus für - im Gegensatz zum metaphysisch begründeten Staat –wissenschaftlich begründbar. In seiner Studie "Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt" profilierte er sich als Kritiker des Vulgär-Darwinismus, der die angeborenen Unterschiede zwischen Menschen betont und daher immer wieder zur Rechtfertigung hierarchischer Gesellschaftsordnungen herangezogen wird. Kropotkin schlug eine Synthese von wirtschaftlicher und politischer Freiheit vor, die die "Entwicklung der Initiative des Individuums und der Gruppe" ermöglichen sollte. "Initiative" taucht später als ein wichtiger Terminus im Goodman'schen Pragmatismus auf. Im amerikanischen Zweig des Anarchismus wird man schließlich hervorheben, dass die konkrete Form der Gesellschaft der freien Entfaltung der Beteiligten überlassen bleiben solle. Dadurch soll die "Vergewaltigungstendenz" der Institutionen (Dierse, 1974, S. 288) korrigiert werden.

Leider haben sich etliche Anarchisten all dieser Gedanken in sehr oberflächlicher Weise bemächtigt, indem sie (quasi als "Revolutzer", wie sie Gruen, 1993 beschrieben hat) eine "Propaganda der Tat" ausübten, die vielfach aus Gewalttaten bestand. Dadurch lieferten sie eine wohlfeile Rechtfertigung für die Diffamierungskampagnen der staatlichen Autoritäten. Schon am Ende des 19. Jahrhunderts, als die Sozialisten als Führer der Arbeiterbewegung anerkannt wurden, verlor der Anarchismus stark an Bedeutung.

Landauer und Buber: Anarchismus und Existenzphilosophie als persönliche Synthese

Gustav Landauer (1870-1919) erinnert in manchem an Paul Goodman. Als Intellektueller mit abgebrochenen Studien war er Schriftsteller, Kulturkritiker, Privatgelehrter, überdies politisch aktiv und in Gefängnishaft wegen Aufforderung zum Ungehorsam gegen die Staatsgewalt. Er war ein konsequenter Pazifist und Antimilitarist (Wolf, 1988), Mitglied des Revolutionären Arbeiterrates und nur einen Monat lang Kultusminister der ersten anarchistischen Räterepublik in Bayern im April 1919, denn im Mai 1919 wurde er ermordet. Er zählte zu den bedeutendsten Persönlichkeiten des deutschsprachigen Anarchismus. Neben Buber griffen z. B. Bloch und Benjamin seine Ideen auf. Sein Hauptwerk aus dem Jahr 1911 "Aufruf zum Sozialismus" (Landauer, 1978b) erregte breites Interesse bei Arbeitern und Intellektuellen. Gustav Landauer lehnte die kommunistische Kaderpolitik ab. Statt dessen setzte er auf die individuelle, aber tiefgehende Veränderung von Personen. Sein Gedankengebäude widerlegt die pauschale Diffamierung des Anarchismus bzw. des libertären Sozialismus (er verwendete die Bezeichnungen parallel) als theoriefeindlich oder irrational. Er war für ihn allerdings keine Kopfgeburt "wissenschaftlicher Objektivität", wie es der Marxismus behauptete zu sein, sondern "allein "die Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen" (Landauer, 1978b, S. 4). Daher strebte er ein schöpferisches Miteinander von Bewusstsein, Wollen und politischer Praxis an, hierin Sartre vorausgehend. Doch ist sein Zugang ganz und gar nicht voluntaristisch. Aus jahrelanger intensiver Beschäftigung mit Nietzsche, Stirner, Spinoza und Meister Eckart erwächst sein Buch "Skepsis und Mystik" von 1903 (Landauer, 1978a). Er geht nicht von der Vorstellung eines autonom handelnden Individuums aus. In der jüdischen Anschauung gibt es keinerlei isolierte Individuen, nur Zusammengehörigkeit und Gemeinschaften. Ähnlich wie Buber vergleicht er den einzelnen Menschen mit einem elektrischen Funken, der einem Großen und Ganzen entspringt (Landauer 1978a, S. 13). Der Zugang zu diesem Ganzen liegt tief im Individuum selbst. "... die Gemeinschaft, als die das Individuum sich findet, ist mächtiger und edler und urälter als die dünnen Einflüsse von Staat und Gesellschaft her. Unser Allerindividuellstes ist unser Allerallgemeinstes. Je tiefer ich mich in mich selbst heimkehre, um so

mehr werde ich der Welt teilhaftig." (Landauer, 1978a, S. 17) (zit. n. Wolf, 1988, S. 48). Die Überwindung der Vereinsamung und Atomisierung durch Liebe gilt ihm als Ausdruck kultureller Reife (Landauer 1978a, S. 21).

Ihm galten revolutionäre Akte der Vergangenheit wie etwa die Erstürmung der Bastille in Paris als angewandte Sozialpsychologie. "Jede Untersuchung der heiligen Gebilde und überindividuellen Formen ist revolutionär." (Landauer, 1977, S. 10) Mit "Antipolitik" meinte er: "Austritt aus dem Staat, aus allen Zwangsgemeinschaften; radikaler Bruch mit den Überlieferungen des Privateigentums, der Besitzehe, der Familienautorität, des Fachmenschentums, der nationalen Absonderung und Überhebung." (Landauer, 1977, S. 143) Ein solch radikales Infragestellen von Herrschaft verlangt nach einer Antwort darauf, wie denn eine herrschaftslose Ordnung der Gesellschaft aussehen könne. Die Anarchisten um Gustav Landauer wollen das "Murksige", die kleinen Einheiten und die Initiative von einzelnen und Gruppen bewahren (Landauer 1978b, S.41f.), das bei der Bildung großer, zentralisierter ökonomischer und politischer Einheiten zu verschwinden droht.

Bei Landauer ist der zentralste Gedanke vielleicht der, dass die Befreiung bzw. ihre positiven Inhalte aus der Psyche des einzelnen kommen müssen. Die Realisierung, d. h. die Selbstverwirklichung des einzelnen würde den Antagonismus von Individuum und Gesellschaft beenden. Im Zuge der Selbstrealisierung kann die starre Ich-Grenze aufgelöst werden, von der sich herausstellt, dass sie nur eine durch die Gesellschaft bzw. durch Gewohnheit auferlegte Schranke ist. "Das Fremde aber, das wir bisher als Außenwelt liegen ließen, müssen wir in unser Eigenes verwandeln. Vielleicht kommen wir auf diesem Wege, durch die Schärfung und Verfeinerung all unserer Intensitäten, auch zu neuen Sinnen, neuen Bildern, von denen wir heute noch keine Ahnung haben." (Skepsis und Mystik) Die Idee des Judentums und die jüdischen Gemeinschaftstraditionen verbanden sich für ihn mit seinen Zielen als libertärer Kulturphilosoph. Er hielt Frieden und Gerechtigkeit für irdische Notwendigkeiten, für die gestritten werden muss.

So wie er wollte auch Martin Buber (vgl. Wehr, 1986) eine völlige Abkehr von jeder Gewaltherrschaft. Buber war stark beeinflusst von seinem Freund Landauer und dessen "romantisch-religiösem Anarchismus" (Portele 1994, S. 13). Das brachte er in "Pfade in Utopia" (1985) zum Ausdruck. Er bekräftigte damit die Kierkegaard'sche Kritik aus jüdischer Perspektive. Letztere deutete er im Sinne der chassidischen Tradition, nach der nicht der schriftlichen Überlieferung, sondern dem lebendigen Zeugnis der Gläubigen der Vorzug zu geben ist. Aus dem heraus Er hielt

der abendländischen geistigen und wissenschaftlichen Tradition vor, das Begriffspaar "Ich und Du", das die Grundlage jüdischen Denkens bildet, zu vernachlässigen. Falls das Ich überhaupt einmal zum Thema einer Untersuchung gemacht werde, stünde es als Beobachter distanziert einer Sache oder einem Begriff gegenüber (vgl. hierzu aktuell Tenbruck, 1984). Dieser Vorwurf an die abendländische wissenschaftliche Tradition wiegt schwer und trifft ins Schwarze: Das europäische Denken dient vorwiegend der Objektivierung der Welt, auch der des Denkens und damit letztlich des Denkers, des Intellektuellen selbst.

Nach jüdischer Auffassung bedeutet die Erlösung der Welt, die wahre Gerechtigkeit im Staatsleben zu erreichen. Hierin sieht Buber wiederum einen Gegensatz zu den soziologisch geprägten Bewegungen seiner Zeit. Darum kritisiert er den Marxismus, denn in der marxistischen Planungsgesellschaft soll das Heil durch Wissenschaft erzwungen werden. Dagegen findet er in der "freien Assoziation" nach Proudhon die chassidische Grundhaltung wieder, zu spüren, wenn "der Geist sich bewegt", und aus diesem Spüren heraus zu handeln. Die Versachlichung durch Bürokratie

und Wissenschaft sieht er als Bedrohung für die Beziehung zwischen Ich und Du. Er hält den Vorschlag dagegen, die Gesellschaft zu einer Gemeinde zu vertiefen, und zwar in einem überkonfessionellen Sinne. Dies ist heute, im Zeitalter eines wieder aufflammenden Fundamentalismus, ein kühner Gedanke.

Sowohl Buber als auch Landauer bieten seltene Beispiele für eine Verbindung von Spiritualität, Psychologie und politischem Denken. Beide waren sich einig in einem Wunsch, der auch Goodman beseelte: einen Beitrag für ein kommunales Leben in einer "Blickkontakt-Gesellschaft" zu leisten (Goodman, 1965). Ihre Einschätzung der Staatsbürokratie als Instrument des Zwanges und der Gewalt dienten Fritz und Lore Perls zum tieferen Verständnis der Bürokratisierungsmanie des Spätkapitalismus, die sie als eine Hauptursache verschiedener gesellschaftlicher Übel identifizierten, z. B. der "strukturellen Gewalt" (Galtung, 1971) organisierter Groß-Systeme.

3. Fritz und Lore Perls Auseinandersetzungen mit Politik und ihre Zusammenarbeit mit Paul Goodman

Fritz und Lore Perls waren geprägt durch die schockartigen Zusammenbrüche der damals in Europa bestehenden Reiche. Wie viele andere erwarteten sie ein im sozialistischen Geiste erneuertes Europa und beschäftigten sich dementsprechend mit marxistischer Literatur. Fritz Perls überlegte, in den Untergrund zu gehen, als die Revolution von 1918 niedergeschlagen und 1919 in Berlin ihre Führer, u. a. Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht sowie hunderte Arbeiter ermordet wurden und Gustav Landauer, Kultusminister der Bayrischen Räterepublik, in München dasselbe Schicksal erlitt.

Die Begegnung mit Wilhelm Reich brachte ihn später dazu, sich wieder stärker politisch zu engagieren, an der Marxistischen Arbeiterschule, im "Revolutionären Arbeiter- und Soldatenrat" in Berlin und auf der "Arbeiterhochschule". Lore Perls beschrieb es so: "Der in Berlin um 1930 allgegenwärtige Klassenkampf verband ihn mit Menschen, die ihn inspirierten und ihm vorlebten, dass wir unser Bewusstsein auf die Gesellschaft lenken mussten." (zit. n. Sreckovic 1999, S. 89)

Wilhelm Reich, der einzige Lehranalytiker, den Fritz Perls uneingeschränkt anerkannte, bemühte sich um eine Synthese der Psychoanalyse mit dem Marxismus. Neurosen waren für ihn Folge der sexual- und sozio-politisch geprägten repressiven Institution Familie. Sein Konzept der "gesunden Aggression" war wegweisend für die umfassende politische Deutung der Aggression, wie wir sie in dem Werk "Gestalttherapie" von Perls, Hefferline und Goodman aus dem Jahr 1979 (v. a. Kap. 8 und 9) finden.

Als deutsche Juden, aber auch als überzeugte Linke waren beide Perls potentielle Opfer des Nationalsozialismus (vgl. F. Perls, 1981). Er kam auf die erste "schwarze Liste" der Nazis als politisch gefährlich. Als die Nazis ihren Stimmenanteil bei den Wahlen 1930 bedrohlich erhöht hatten, hofften Fritz und Lore Perls zunächst auf die Mobilisierung der linken Bewegung, doch nach den ersten antisemitischen Ausschreitungen flohen sie. Auf beide trifft ohne weiteres zu, was Dahmer über die Anfänge der Psychoanalyse schreibt:

Die erste und zweite Generation freudianscher Seelenforscher, das waren kosmopolitisch orientierte, dem ‚Gott Logos‘ verschworene, deutsch-jüdische Intellektuelle, Freiberufler ohne ererbtes Vermögen, Heilkundige mit kulturrevolutionärer Mission, Freigeister und Bohemiens, Gelehrte

ohne Lehrstühle, Sozialreformer und Philanthropen, Revolutionäre und Utopisten. Gesellschaftlich gebunden an den vermögenden Mittelstand, aber dessen Lebenslügen entlarvend, von den etablierten Medizinern und Psychologen verachtet und diskriminiert, politisch den Liberalen und der Arbeiterbewegung zugetan, aber von Intellektuellen und Funktionären wenig geliebt, in Frontstellung gegen Kirche, autoritären Staat und repressive Kultur und darum "zersetzend", "dekadent" und "anarchistisch" gescholten, saßen die Spezialisten für verworrene Lebensgeschichten, "Ich-Schwäche" und Autoplastik zwischen allen Stühlen. (Dahmer, 1997, S. 28)

Lore und Fritz Perls verschworen sich allerdings nicht dem "Gott Logos", sondern achteten die "Weisheit des Körpers" hoch. Gegenüber der marxistischen Ideologie wurden sie bald zu Skeptikern. Sie waren von anarchistischen Ideen fasziniert, Fritz Perls speziell von den Gedanken Gustav Landauers.

Auch als Flüchtlinge in Südafrika suchten die Perls, wie schon vorher in Deutschland, die Freundschaft mit Anarchisten. Sie suchten ebenfalls Kontakt zur schwarzen Bevölkerung und ließen sich in die Natürlichkeit des gemeinschaftlichen Zusammenlebens einweihen (Sreckovic 1999, S. 104). Als auch in Südafrika der "gewöhnliche Rassismus" der politischen Klasse zur stärksten Kraft wurde und zur faschistischen Apartheid führte, emigrierten sie ein zweites Mal, diesmal in die USA. In der amerikanischen Nachkriegsgesellschaft der Mc Carty-Ära fühlte sich Fritz Perls allerdings unsicher und unwohl. Schon ab 1946 hatte es mehrere Säuberungen von "antiamerikanischen Elementen" gegeben. Die Hysterie richtete sich gegen "den Kommunismus". Schulen und Vereine wurden für kommunistisch erklärt und aufgrund dessen geächtet.

Fritz und Lore Perls betonten ihre politischen Intentionen immer wieder recht deutlich, wenn sie auch nach ihrer Flucht aus Nazideutschland nie wieder politisch aktiv wurden. Sie waren als Zeitzeugen der Ereignisse der Jahrhundertwende, des Ersten Weltkrieges und der Weimarer Republik, des Naziterrors, des Zweiten Weltkrieges, der beginnenden Apartheid in Südafrika und schließlich der Studenten- und Bürgerbewegung in den USA der sechziger und siebziger Jahre zu klaren politischen Standpunkten gelangt. Ähnlich wie andere geflüchtete Psychoanalytiker, wie Reich, Fromm, Horney u. a. (vgl. Fallend und Nietzsche, 1977 und Bocian, 1995), sahen sie es als unabdingbares Ziel ihrer theoretischen wie praktischen Bemühungen an, eine neuerliche Ausbreitung des Faschismus zu verhindern und demokratische Tendenzen zu stärken. Deutlich wird das sowohl in "Das Ich, der Hunger und die Aggression" (1969), wie auch in "Gestalt Therapy" (F. Perls, Hefferline und Goodman, 1951, deutsch: "Gestalttherapie", 1979) oder in Perls' Vorwort zu "Gestalttherapie in Aktion" (1976). Entsprechende Hinweise gibt auch Lore Perls in den ersten beiden Aufsätzen ihres Sammelbandes (L. Perls, 1989), die bis heute nur sehr wenig Beachtung gefunden haben

Beide Fritz und Lore Perls vernachlässigten die Zusammenarbeit mit den in New York lebenden Neoanalytikern, die sie als gesellschaftlich angepaßt erlebten. Wieder fühlten sie sich in Bohème-Kreisen und bei kritischen Intellektuellen am ehesten heimisch. Sie suchten sich folgerichtig den Anarchisten Paul Goodman als Mitautoren ihres Buches "Gestalt Therapy" aus. Nonkonformismus, Reich'sche Ideen, Phänomenologie, Existentialismus, Gestaltpsychologie und eben die anarchistische politische Philosophie verbanden sie miteinander. Ihm trauten sie als Einzigem zu, ihre umfassenden, auch politischen Ansichten, zum Ausdruck zu bringen. In "Gestalt Therapy" verarbeiteten sie ihre Ideen über "gesunde Aggression". In den Kapiteln "Menschennatur und Anthropologie der Neurose" sowie "Der Antisoziale und die Aggression" integrierte Goodman seine sozialpsychologischen und anarchistischen Ansätze mit der Assimilationstheorie der beiden Perls (Sreckovic, 1999, S. 130).

Paul Goodman war in der toleranten Atmosphäre der z. T. deutschen "Uptown Jews" in New York aufgewachsen. (Sreckovic, 1999) Hier entwickelten sich jüdische Gewerkschaften und kulturelle Organisationen. Ähnlich wie zur selben Zeit in Berlin und Wien waren Juden führend im kulturellen Leben der Stadt. Seine Familie geriet durch die Scheidung der Eltern in Armut. Was zunächst Zwang war, lebte er später als bewusste Entscheidung: den Verzicht auf die Teilnahme an der Konsumgesellschaft. Mit der amerikanischen Kulturgeschichte war er zutiefst verbunden. Auf literarischem und philosophischen Gebiet hatte man Eigenständigkeit gegenüber den europäischen Wurzeln erreicht. Thoreau und Emerson (Transzendentalisten), William James und John Dewey (Pragmatiker) standen einerseits in der Tradition Hegels und Kants, andererseits suchten sie nach einem neuen Menschenbild, befreit von materialistisch-rationalistischem Denken und nur das anerkennend, was mit der "Gesamt-Erfahrung" übereinstimmt.

Als politisch engagiertem Menschen ging es Goodman vor allem um die Verwandlung der Massengesellschaft in kleine Gemeinschaften mit direktem persönlichem Kontakt. Psychotherapie galt ihm als Übergangslösung auf diesem Weg. Konsequenterweise verlagerte sich sein Interesse auf die Soziopathologie: Anarchismus interpretierte er als Therapeutikum, weil er als Freiraum für die Selbstregulierung des einzelnen dienen kann. Dies geht den Herrschenden gegen den Strich. Ähnlich und zugleich viel individualistischer hat es Fritz Perls gesehen: "Die Anarchie, die die Herrschenden fürchten, ist keine Anarchie ohne Sinn. Im Gegenteil, sie bedeutet, dass der Organismus sich selber überlassen bleibt, damit er sich ohne Einmischung von außen um sich selber kümmern kann." (F. Perls, 1976, S. 25)

Paul Goodman sollte weit über den Bereich der Gestalttherapie und Psychotherapie hinaus allgemein politische Geltung erlangen, als sein "Anarchistisches Manifest" (Blankertz und Goodman, 1980), ursprünglich 1946 erschienen und 1962 als "Drawing The Line" wieder aufgelegt, zum Manifest der Studentenbewegung wurde. Er prägte auch die Alternativbewegung der Achtziger mit und setzte entscheidende Impulse für die Bürgerinitiativenbewegung. H. v. Hentig (in: Goodman, 1970) berichtet dass Ivan Illich ihn als seinen Lehrer bezeichnete.

Das von den Fritz und Lore Perls, Goodman und einigen anderen begründete "New York Institute for Gestalt Therapy" war geprägt durch die antibürokratische Einstellung der Gründergruppe. Es heißt, das Institut sei der Idee einer sich selbst regulierenden Gemeinschaft bis heute treu geblieben (Sreckovic, 1999, S. 138). Als extreme Individualisten waren sich alle einig in ihrer Opposition gegenüber dem Establishment, in ihrer kritisch-bejahenden Einstellung zum Leben und einer existentiell gegründeten Auffassung von Therapie. Die angebotene Ausbildung sollte im Gegensatz zum Erziehungsideal der westlichen Kultur - den "drei Affen": nichts hören, nichts sehen, nichts sagen - konzipiert werden.

Nachdem Fritz Perls die Gruppe verlassen hatte, arbeitete er eine Zeit lang im "Esalen-Institut". Gegründet als Zentrum für die Erforschung neuer Ideen, sollte es der Integration der westlichen und der östlichen Kultur, der Wissenschaft und der spirituellen Traditionen, auch der Gedanken- und der Gefühlswelt dienen. Hier entstand die "Human Potential"- Bewegung (Sreckovic, 1999, S. 145). Die prominentesten Vertreter dieser Bewegung konzentrierten sich jedoch ausschließlich auf die emotionalen Aspekte des Erlebens. Perls war demgegenüber kritisch eingestellt, hat aber den Stil des Instituts nicht verändert. Die Grundkonzepte der Gestalttherapie wurden hier verschoben: von der Erlebnisorientierung zu einer Gefühlszentrierung. Aus dem Kontaktzyklus wurde Kontakt und Rückzug, aus der schöpferischen Anpassung wurde "growth".

Fritz und Lore Perls fühlten sich der Bürgerprotestbewegung verpflichtet und interpretierten das Human Potential Movement als historische Alternative zum Faschismus. Sie verfolgten ein Konzept

persönlichen Wachstums in Theorie und Praxis. Das sahen sie als ihren Beitrag zur Überwindung des verhängnisvollen persönlichen und politischen Konformismus an, den sie vor allem in autoritären Strukturen begründet sahen. Diesen weit verbreiteten Konformismus sahen sie als die tragende Stütze des Faschismus an.

Nixons Politik bewegte Fritz Perls schließlich dazu, ein drittes Mal, diesmal nach Kanada, auszuwandern (Sreckovic, 1999, S. 117). In seinen letzten Lebensjahren allerdings näherte sich Fritz Perls den alten Gemeinschaftsidealen wieder an, indem er die Bedeutung der sozialen Mitverantwortung wiederentdeckte. Er entwarf das Konzept eines "Gestalt-Kibbuz", in dem es keine strikte Unterscheidung zwischen Lehrern und Schülern geben sollte: "Die Hauptsache ist der Geist der Gemeinschaft". (F. Perls, 1974, S. 81)

Goodmans Schöpfen aus Anarchismus, Existenzphilosophie und Tao

Die amerikanischen "Existentialisten" beeinflussten Goodman nachdrücklich. Emerson war der "Great Awakener", der Begründer des Transzendentalismus (vgl. zum folgenden Sreckovic, 1999, S.63f.). Er begab sich auf die Suche nach der Wahrheit und nach Befreiung von den rigiden gesellschaftlichen Normen und Tabus. Bei Goodman finden sich Emersons Glaube an die fundamentale Freiheit und die kreativen Potentiale der Menschen wieder. Die kleinen, unscheinbaren Einzelheiten des "tätigen Alltags" werden für wichtig erachtet. Der Idealtyp des Intellektuellen ist nicht ein Bücherwurm, sondern ein "Tätiger", ein "denkender Mensch". Emerson betrachtet die puritanische Gesellschaft als das größte Hindernis auf dem Weg zu einem autonomen Leben: "Sie ist wie die Aktiengesellschaft, deren Teilhaber sich geeinigt haben, für die Sicherstellung eines jeden die Freiheit und Würde jedes einzelnen zu opfern." (Emerson, 1980, S. 27)

William James zog das "Chaos in alle Ewigkeit" der "Ordnung eines philosophischen Geheges" entschieden vor. Er schrieb eine der ersten umfassenden Abhandlungen über das Selbst. Deweys pragmatisches Lernprinzip "Learning by Doing" und seine Idee, dass gesellschaftliche Verhältnisse durch Erziehung verbessert werden können, beeindruckten Goodman. Er schrieb den theoretischen Teil von "Gestalt Therapy" im Geiste James', Emersons und Deweys: "Die Lösung dieses menschlichen Problems ist hier wie überall Neuschöpfung durch Handeln." (Perls, Hefferline und Goodman, 1979, S. 15)

Daneben war es G. H. Mead, dessen Werk Goodman in die Richtung einer ganzheitlichen Sozialpsychologie führte (Sreckovic, 1999, S. 66). Er ging davon aus, dass menschliches Verhalten nur als interdependentes Verhalten von Organismus und Umwelt verständlich sei: "Die Umwelt muss in gewissem Sinne innerhalb der Handlung liegen [...]" (Mead, 1973, S. 292). Hier ergab sich für Goodman eine zusätzliche sozialpsychologische Dimension, die sich später z. B. im Konzept der "schöpferischen Anpassung" niederschlug. Bei Mead fand er auch ein sozialpsychologisches Äquivalent für Bubers Konzept der "Umfassung", und zwar in seinen Theorien über Intersubjektivität und Reziprozität der Perspektiven: "Wir können nicht wir selbst sein, solange wir nicht auch an gemeinsamen Haltungen Anteil haben." (Perls, Hefferline und Goodman, 1979, S. 206)

Auch Kirkegaard wurde – als "poetischer Existentialist", der sich mit Angst und Freiheit auseinander setzte - für ihn zu einer Leitfigur. Goodman zog selbst eine "existentielle" Konsequenz aus seinen Vorstellungen: Als Musiker und Dichter wählte er "ehrenhafte" Berufe in einem von ihm

als "unehrenhaft" beurteilten Staat. Er befasste sich auch mit Laotse, und zwar so, wie mit den anderen Autoren, die er schätzte: er erfasste Haltung und Geist und übersetzte das in seinen eigenen Horizont. In den meisten seiner Werke ist eine taoistische Haltung spürbar (Sreckovic, 1999, S. 60). So folgt er in "Gestalt Therapy" einer grundlegenden Intuition, die eine Fixierung neu auftauchender Perspektiven durch Begriffe und Kategorien nicht zulässt. Er findet in dem Begriff "Gestalt", der schwer ins Amerikanische zu übersetzen ist, sein Äquivalent für "Tao": "Wenn also unsere Theorie oft verwirrend und mehrdeutig ist, so kann das daran liegen, dass die Natur es auch ist." (Perls, Hefferline und Goodman, 1979, S. 101). Ihm ist die Haltung des "Aus-dem-Wege-Gehens" besonders wichtig, eng verbunden mit dem Prinzip des "Nicht-Handelns" (wu-wei).

Als die USA in den Zweiten Weltkrieg eintraten, ermutigte Goodman als konsequenter Pazifist junge Leute, den Wehrdienst zu verweigern. Diese Haltung wurde, mit Ausnahme einer kleinen Gruppe von Anarchisten, nicht verstanden und er riskierte dafür ins Gefängnis gehen zu müssen. Goodman's "konservativer Anarchismus" hat Wurzeln bei Jefferson, Thoreau und Kropotkin. Jeffersons "Agrardemokratie" hatte ihn schon als Schüler begeistert. Auch für ihn ist die Autonomie des Einzelnen, verbunden mit seiner freiwilligen Einbettung in die Gemeinschaft, die Grundlage einer freien Gesellschaft, in der jeder seine geistigen und ethischen Potentiale verwirklichen kann. Er war einer der ersten, der am "Free School Movement" aktiv mitarbeitete. Thoreaus "Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat" (1973) las er nicht nur, sondern lebte es. Ihm war das Recht der Menschen selbstverständlich, der Regierung die Gefolgschaft zu verweigern. "Wenn man Protest und Aufstand entmutigt, welche Kontrolle gibt es dann noch über die Regierung?" (Goodman, 1992, S. 129). Mit Bakunin und Kropotkin teilte er die Ansicht, dass Anarchie ein ursprüngliches Natur-Ereignis sei. Als konservatives Element seines Anarchismus betrachtete Goodman die "Weisheit des einfachen Lebens", die sich in der Jahrtausende alten Tradition des Zusammenleben spiegelt, vom Stammesleben bis hin zu den Formen kommunalen Lebens im "Grätzel", im urbanen Dorf.

Seine Version der "schöpferischen Anpassung" ist stark von Otto Rank beeinflusst, der den "schöpferischen Akt" als Gegensatz zur Anpassung an die äußere Welt beschreibt (Sreckovic, 1999, S. 84). Perls und Goodman sehen jedoch die "schöpferische Anpassung" als Synthese aus beiden, für die das Selbst zuständig ist. Diese "Loslösung des Individuums aus der Masse" weckt allerdings starke "Schuldgefühle wegen des Nichtzusammenschließens mit der Gruppe" (Liebermann, 1997, S. 390). Die ersten Schuldgefühle erlebt schon das Kind beim Erwachen des eigenen Willens. Ranks Psychologie der Kunst und Kreativität lieferte Goodman ein Bild für die schöpferische Gestaltung des eigenen Lebens als Künstler dieses Lebens, Gestalter in eigener Verantwortung. Dieses Bild bettete er ein in die anarchistische Idee der Gemeinschaft. Radikales und Revolutionäres entdeckte er bei Reich: in seinem "genitalen Charakter" erkannte er Ranks politisch denkenden und sich frei entfaltenden Künstler (Sreckovic, 1999, S. 86) Nach einigen Jahren als Therapeut kehrte er selber zu seiner früheren schriftstellerischen Tätigkeit zurück und wurde darin zum maßgeblichen Vordenker der Bürgerinitiativen-Bewegung.

Fritz und Lore Perls - Goodman'sche Legierung von Existenzphilosophie, Anarchismus und Tao und deren Niederschlag in den Konzepten der Gestalttherapie

Es lässt sich mit einiger Gewissheit behaupten, dass Fritz und Lore Perls wie auch Goodman von

Existenzphilosophie, Anarchismus und Tao fasziniert waren. Diese lassen sich auf mehreren Ebenen als Gegenentwürfe zu Grundauffassungen der westlichen Welt lesen. Existenzphilosophen verneinen die Herrschaft des rationalen Kalküls und verweisen den Denker auf sich selbst zurück, auf sein Wahrnehmen, Fühlen, Handeln und seine Verantwortung für die Mitwelt. Sie konfrontieren die Menschen mit ihrer Sterblichkeit, mit der Endlichkeit des Lebens, der sie sich bisher in der Hoffnung auf ein Jenseits zu entziehen versucht hatten, und stoßen sie darauf, dass es auf den Moment ankommt, weil nur in der Gegenwart etwas geschieht. Daraus entspringt die zentrale Bedeutung des Hier und Jetzt in der Gestalttherapie: Lerne, dich dem Augenblick zu stellen. Dazu gehört es auch, sich mit der Todesangst zu konfrontieren. Sie wird in der europäischen Zivilisation weitgehend geleugnet. Im Tiefsten ist sie Lebensangst: die Angst, an seinen zutiefst persönlichen Zielen und Wünsche vorbeizuleben, weil man dem gesellschaftlichen, ideologischen und religiösen Anpassungsdruck nicht ausreichend standhalten kann.

Friedlaender (vgl. Cardorff, 1988) thematisierte diese Konflikthaftigkeit auf eine ganz allgemeine Weise, die Fritz Perls später als ähnlich dem Tao erkannte. Alle Zweifel, alle Zerrissenheit, auch die zwischen dem Selbst und der Welt, gehen hiernach auf die Differenzierung des Denkens und Erlebens in Polaritäten zurück. Die dem Kosmos zugrundeliegende Energie bzw. Idee wird als undifferenziert vorgestellt. Sie kann als solche nicht wahrgenommen werden. Das materielle Sein jedoch wird in Differenzen aufgespalten, um überhaupt erkennbar zu sein. Dies geschieht in zwei Polen, die jeweils Extreme bilden (kalt – warm, hell – dunkel, Wunsch - Angst). In der Mitte zwischen den jeweils wahrgenommenen Polen wird ein Nichts angenommen, ein "Nullpunkt" der "schöpferischen Indifferenz". Hier herrscht ein kognitiver Zustand der Entdifferenzierung (Naranjo, 1998).

Es hatte Fritz Perls besonders begeistert, dass Friedlaender auf diese Weise das dualistische Denken überwindet, welches die westliche Tradition in ihren Möglichkeiten der Welterkenntnis so ungeheuer einschränkt, weil sie das Denken auf simplifizierende und verfälschende Fährten lockt. Hier eröffnet sich – jenseits von entweder/oder - ein Standpunkt für einen neutralen Beobachter. Für TherapeutInnen, die häufig, im "Zentrum des Zyklons" (John Lilly) angesichts der inneren und äußeren Konflikte stehen, deren BegleiterInnen sie sind, ist dies ungeheuer hilfreich. Die hierauf aufgebaute psychotherapeutische Haltung wird als "Nicht-Einmischung" beschrieben (F. Perls, 1978, 23 f.).

Von diesem Punkt der Indifferenz aus ist auch ein Zugang in die eigene existentielle Tiefe möglich, die unter den Schichten des Alltags-Egos liegt. Friedlaender behauptet, dass der Mensch Anteil hat am universalen schöpferischen Prinzip. In seinem innersten Wesenskern, der diesem ursprünglichen Prinzip gleicht, also ebenfalls in sich nicht differenziert ist - Friedlaender nennt ihn Individualität – ist die mögliche Instanz gegeben, alles polar Entgegengesetzte als im Grunde eins zu empfinden und die Gegensätze als notwendige Ausgestaltungen des Werdens zu versöhnen. Hier erhält der Mensch eine schöpferische Potentialität. Indem er die Gegensätze wahrnimmt und in ihrer Mitte bleibt, ist er der Ort ihrer Versöhnung. Daraus folgt, nicht nur als Recht, sondern als die eigentliche Lebens-Aufgabe, sich selbst nicht "verklebt", sondern "präzise" zum Ausdruck zu bringen. Dazu bedarf es des "absoluten, des welt schöpferischen Erlebnisses des eigenen Inneren", denn die unverfälschte Eigenheit des einzelnen stellt die Verbindung her zur allgemeinen Individualität des Ganzen. Damit ist dieser Zugang auch als ein spiritueller nutzbar, über den. höchstes Bewusstsein entstehen kann.

Friedlaender zielt damit auf eine "Revolution des Egoismus": "Verwandle dich individuell in dich selber, und du lernst, deinen ‚einzelnen‘ eigenen Menschen beherrschen." (Friedlaender, 1918, S. 20 bzw. XX: Die Einleitung, aus der hier zitiert wird, ist mit römischen Ziffern paginiert). Diese unbedingte Individualität in sich selbst anzuerkennen und sich deren Willen zu eigen zu machen ist

die Kunst dieser Revolution. Wer sich dem verschließt, hat in seiner Selbstschöpfung, in der Ausgestaltung seines persönlichen Lebens wenig Erfolg. Die Verbindung zum tiefsten inneren Willen verbindet mit dem Gesamtwillen der Schöpfung. "Wolle, was immer du willst, nicht anbrüchig, sondern, was immer es sei, als ein Ganzer." (Friedlaender, 1918, S. 27) Dies ist so schwierig, dass es Nietzsche im Zarathustra zu den Worten veranlasste: "Tut immerhin, was ihr wollt, aber seid erst solche, welche wollen können." (zit. n. Friedlaender, 1918, S. 25). Sich über den ureigensten Willen bewusst zu werden, wird in der Gestalttherapie durch Konzentrationsübungen unterstützt. Das kann als ein starkes Korrektiv wirken für einen durchschnittlichen westlichen Menschen, der als "außengeleiteter Charakter" (David Riesman) oder als "autoritärer Charakter" (Fromm, Adorno) beschrieben werden kann.

Friedlaender tritt hier ein Erbe Nietzsches an. Dieser wiederum kann als der "Großvater des Existentialismus" und der modernen therapeutischen Bewegung (Naranjo, 1998) verstanden werden. Als scharfer Kritiker der autoritären Mentalität und des vergiftenden Moralismus der abendländisch-christlichen Welt proklamierte er im Zarathustra Immanenz statt Transzendenz. "Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leib wohnt er, dein Leib ist er." (Nietzsche 1988, S. 40)

Dem dionysischen Sich-Hingeben an und dem Vertrauen auf den Leib hat Fritz Perls in seinem Denken und in seiner therapeutischen Haltung eine große Bedeutung eingeräumt. Er schwärmte geradezu von der "Weisheit des Organismus": "Die Zellen wissen mehr, als wir in arroganter Berechnung vermuten" (F. Perls, 1981, S. 18). Es ist zu spüren, dass das ganz und gar nicht platt biologisch gemeint war. "Fritz Perls hat die "Befreiung der instinktiven Weisheit gefördert, die Stimme des Herzens und den emotionalen Ausdruck, die organismische Weisheit und den Genuß." (Naranjo, 1998, S. 31) Für ihn galt Hedonismus bzw. die Lust als gleichberechtigtes Leitprinzip neben dem Verstand. "Sorgten wir mehr für unsere Freude, würden wir dem anderen weniger schaden."

Naranjo zieht daraus den folgenden Schluß: "Die Spiritualität der Gestalt ist dionysisch, nur erscheint sie uns in der Welt der antidionysischen Religionen nicht spirituell." (Naranjo, 1998) Die christlichen Religionen stützen sich auf das "du sollst" und auf Selbstkontrolle. Im Kult des Dionysos jedoch geschieht Heilung durch das Hineingehen in das Verrückte, Unkontrollierte, durch Hingabe an diese Kräfte, die zunächst dem Ich entfremdet wurden. Heilsame Desintegration ist der transitorische Schlüssel zur schließlichen Integration, der Basis von Wachstum. Sich ins eigene Chaos einzulassen oder auch in die eigene Leere, ins Nichts, ist eine zentrale Phase des gestaltischen Prozesses, wie er speziell im Perls'schen Konzept des "Engpasses" beschrieben wird (zum letzteren vgl. Staemmler und Bock, 1987).

Die drei Phasen spiritueller Entwicklung, wie Nietzsche sie entworfen hat, führen hin zu den politischen Aspekten der Gestalttherapie. Nietzsche entlarvte zum ersten Mal den übertriebenen Gehorsam des "braven Kindes", das jeder in sich hat. (Nietzsche, 1988, S. 29ff.) Um diesen zu überwinden, muss der Geist durch drei Entwicklungsstadien hindurch. Das erste Stadium wird durch das Kamel symbolisiert: Es will beladen sein und fragt ständig danach, was "es soll". Die zweite Phase wird durch den Löwen dargestellt. Er entdeckt den Wahn und die Willkür hinter den Regeln des "du sollst" und macht sich die Freiheit des heiligen Nein diesen "Pflichten" gegenüber zu eigen. Er lebt das "ich will". Aber der Löwe erschafft keine neuen Werte, er zerstört nur die alten. In der schließlichen Umgestaltung zum Kind gelingt die Entdeckung neuer Werte, Dies bedeutet eine Rückkehr zum Sein. (Naranjo, 1998, S.30).

Fritz und Lore Perls nahmen den Kampf gegen den allgemein herrschenden "shouldism" ins

therapeutische Programm auf, z. B. durch sprachliche Präzisierung: Statt "man" sag "ich", statt "ich muss" "ich will". Durch ständige Konzentration auf "Was will ich jetzt?", "Was fühle ich jetzt?" öffnet sich ein "Kanal" zum spontanen Selbst. Ein frischer Zugang zum Leben wird ermöglicht. Letztlich kann auch das potentiell in eine Tiefe führen, die ins Spirituelle übergeht, weil dieses Fragen an die Wahrhaftigkeit der persönlichen Existenz rührt.

Perls sagt in seinen Lebenserinnerungen, es sei ihm erst später klar geworden, dass Friedlaenders Philosophie das westliche Äquivalent zur Lehre des Laotse darstellt. Das chinesische Denken wurzelt ebenfalls im Prinzip der Polarität: scheinbare Gegensätze werden als Aspekte desselben Geschehens begriffen, die einander bedingen. Perls war in den USA mit Alan Watts befreundet. Dieser schreibt: "So wie die chinesische Schrift wenigstens einen Schritt der Natur näher ist als unsrige, so besteht die uralte Philosophie des Tao darin, dem Lauf der Strömung, dem "Strich" der Naturphänomene geschickt und intelligent zu folgen und das menschliche Leben als einen integralen Bestandteil des ganzen Weltprozesses zu sehen, nicht als etwas Fremdes, ihm Entgegengesetztes" (Watts, 1976, S. 36). Ein Aspekt dieses Fließens ist Wu-Wei, übersetzbar als nicht handeln, nicht zwingen. Statt zu planen und zu kontrollieren wird empfohlen, sich nicht einzumischen. Es ist eine Form von Intelligenz, die bedeutet, den Strukturen natürlicher Vorgänge so gut zu folgen, dass man dabei ein Minimum an Energie verbraucht. Es ist die dem Nervensystem innewohnende Weisheit. "Das Bewahren von Ruhe in der Unruhe ist Vollkommenheit." (Chuang-tzu, zit. n. Watts 1976, S. 137)

Lass das Ohr hören, was es hören will, das Auge sehen, was es sehen will [...] den Mund sprechen, was er sprechen will, gib dem Körper alles, was er zu seiner Bequemlichkeit begehrt, lass dem Geist freien Lauf. Der Mund begehrt von dem zu reden, was wahr und falsch ist, und wenn er nicht reden darf, so verkrampft sich das Wissen [...]. Der Geist begehrt die Freiheit, nach Belieben umherzuschweifen, und hat er diese Freiheit nicht, so wird der Mensch in seinem Wesen selbst verkrampft und behindert." (Yang Chu, zit. n. Watts, 1976, S. 169)

4. Ansätze zu einer gestaltischen Sozialpsychologie

Die psychoanalytische Theorie hatte ein Bild des "seelischen Apparates" entworfen, das die gesellschaftliche Hierarchie widerspiegelt, ohne konsequente politische Schlüsse daraus zu ziehen. An der Spitze steht das Überich, das vom Ich Gefolgschaft fordert. Das Es wiederum manifestiert die animalischen, nicht kontrollierbaren Anteile, die das Ich im Dienst des Überich zu bändigen versucht. Die gesellschaftlich-politische Ebene wird dagegen als "Realität" absolut gesetzt; das Individuum muss den letztlich unlösbaren Konflikt zwischen "Trieben" und "Realität" verarbeiten. Das einzelne Individuum ist hiernach nur äußerst begrenzt imstande, autonom verantwortete Entscheidungen zu treffen. (Heintz, 1951, S. 118)

Dagegen wird aus der Sicht des anarchistischen mainstreams eine allgemeine psychische Emanzipation für möglich und nötig gehalten, doch verlagert man die Grundvoraussetzung dafür auf die gesellschaftliche Ebene, in die Erziehungsformen, die der Schwächung des Patriarchalismus und der religiös motivierten Pflicht- und Arbeitsauffassung bedürfen. Doch wer verändert die Gesellschaft, wer reformiert die Erziehung? Heintz, der sich mit der Frage auseinandergesetzt hat, was der Anarchismus heute noch bedeuten kann und der die Antwort in einer Auflösung der universalistischen Weltbilder sieht, hält die psychologischen Voraussetzungen dieses Wandels für ungeklärt. Für ihn bleibt als große Frage das autonome Wertungsvermögen des aus dem universalistischen System herausgelösten Menschen übrig. Was könnte eine gestaltische

Sozialpsychologie dazu sagen?

Bei Goodman finden sich Hinweise auf die Gestalttherapie als sozialpsychologisches Erkenntnisinstrument. Er kritisiert unsere demokratisch verfasste Industriegesellschaft als Zwangsgesellschaft, die auf verinnerlichter Unterdrückung beruht. Dessen könne man sich bewusst werden, wenn man auf seine inneren Signale mit wahrhafter Aufmerksamkeit hört: "Jeder kennt Augenblicke, in denen er gegen seine Natur gesellschaftskonform handelt, in denen er seine eigenen Impulse unterdrückt und sich feige von seinem Herzen distanziert." (Blankertz, Goodman, 1980, S. 86). Das Sich-Bewusstwerden über die inneren Vorgänge in ihrem Zusammenhang mit den äußeren Ereignissen ergibt die Grundlage für die Fähigkeit, das eigene Tun zu verantworten. Die Möglichkeit eines komplexen Sensoriums für das soziale Umfeld, das durch eine zu rigide Erziehung sehr gestört sein kann ("du sollst nicht merken!", A. Miller) ergibt eine Perspektive darauf, gesellschaftliche Sensibilität wieder zu erlangen. Auf dieses Sensorium – es schließt Gefühle und Körperwahrnehmung ein – richten sich die Methoden der Gestalttherapie. Pragmatisch-politisch gesehen ist sie somit als eine Methode einsetzbar, mit der man seine eigene Verstricktheit in gesellschaftliche und politische Manipulationsmechanismen aufdecken kann.

Für Goodman als anarchistischem Denker spielte der Begriff "Natur" eine wichtige Rolle. Vor allem in Bezug auf das, was er als die natürlichen - im Gegensatz zu den staatlichen - Strukturen der Gesellschaft bezeichnet. Vor allem bezieht er sich auf die Solidarität. Sie ist nicht nur gattungsgeschichtlich die ursprüngliche Form, sondern sie bleibt auch die Grundlage aller Gesellschaftsformationen. Es ist, wenn man darüber nachdenkt, erstaunlich und irritierend, dass unsere westliche Kultur sich von Außenseitern sagen lassen muss, dass das alltägliche Leben nicht von vornherein und selbstverständlich ein Konkurrenzkampf sein muss, und dass die Menschheit ohne solidarische Handeln keinen Tag überleben könnte.

In seltsamem Widerspruch zum Postulat des Konkurrenzkampfes steht das gesellschaftliche Harmoniegebot. Goodman setzt sich von dem Ziel einer davon abgeleiteten "cleanen", rational eingerichteten Gesellschaft ab. Ihm geht es darum, sinnvolle Konfliktaustragung der widerstreitenden Kräfte zu ermöglichen. Entsprechend seiner sozialpsychologischen Diagnose, dass sich die Menschen in der amerikanischen Gesellschaft vor allem in einer Situation chronischer Angst und Bevormundung befinden, hat für ihn die Frage der Aggression die oberste Priorität. Das vorherrschende Gebot der Aggressionslosigkeit deutet er als Ergebnis der utopischen Einstellung, dass die ideale Gesellschaft konfliktfrei sein müsse. Dem setzt er nun seine Auffassung der Aggression entgegen. Drei Aspekte werden besonders betont: Aggression dient (1) der Abwehr gegen Gefahren von Außen, (2). zerstört überholte Strukturen und (3) ist Antriebsenergie, um etwas Neues zu entwickeln. Dies stellt den Kern seiner Sozialpsychologie dar.

Goodman führt eine klare Unterscheidung zwischen Aggression und Destruktivität ein, die bisher nur vereinzelt in der wissenschaftlichen Diskussion auftauchte (vgl. den neuen Terminus "assertiveness", Lichtenberg, 1991, Mentzos, 1993; Fromm schrieb 1973 ein ganzes Buch zu diesem Thema). Als Quellen standen ihm dabei W. Reich und die Perls'schen Überlegungen in "Das Ich, der Hunger und die Aggression" (1969) zur Verfügung. Goodman sieht die Aggression als Kontaktfunktion. Soziale Strukturen, die diese Kontaktfunktion hemmen bzw. fixieren, erzeugen gerade dadurch die mit der Aggression immer verwechselten destruktiven Potentiale, wie sie sich z. B. im Sado-Masochismus äußern.

Goodman machte den Gedanken "Aggression -Konflikt-Wachstum" zum Schlüssel für ein Verständnis vieler Erstarrungen innerhalb der westlichen "Utopie" und gleichzeitig zur Grundlage neuer Lösungsansätze. Also empfiehlt er ein kontrolliertes Freisetzen von Aggression zum Abbau

von Entfremdung und als Alternative zur allseits üblichen Selbstzerfleischung. Ohne Initiative, Zerstörung alter Strukturen, Wut und Kampfbereitschaft gibt es kein tätiges Vergnügen, sondern nur dauernde partielle Reizung bei partieller Spannungsabfuhr. "Vernünftig, tolerant, höflich und kooperativ lassen sich die Menschen herumstoßen." (Perls et al., 1979, S. 136). Das Annehmen einer derart veränderten Sichtweise von Aggression, wie sie die Perls und Goodman formuliert haben, würde aber einen radikalen Perspektivenwechsel im modernen sozialphilosophischen Denken erfordern. Wo eine Gesellschaft von vornherein – ohne offene Konfliktaustragung – Harmonie fordert, setzt sie die Aggression der Individuen immer ins Unrecht (vgl. Erdheim, 1984). Als Ergebnis findet man unbefriedigte, freudlose, ängstliche und verdeckt destruktive Menschen, die sich gegenseitig die Möglichkeitsbedingungen zum Befriedigt- und Glücklichsein verstellen.

5. Ausblick

Während die Postmoderne schon ausgerufen ist, ist das Ringen um die Moderne noch nicht entschieden. Der Papst kann, wenn er sich zu Wort meldet, mit einer gigantischen medialen Vervielfältigung rechnen. Der katholische Dogmatismus ist entgegen Nietzsches Annahme, dass Gott tot sei, in vielen Ländern noch immer eine sehr bedeutsame politische Kraft, ungeachtet dessen, dass seine intellektuelle Bedeutung stetig abnimmt. Ebenso der Calvinismus, dessen Einfluss auf die amerikanische Politik heutzutage immer deutlicher sichtbar wird. In Europa existieren nach wie vor Monarchien; nach wie vor ist die militaristische Tradition der westlichen Staaten von großem Einfluss im Bereich der Außen- und der Sicherheitspolitik, wie sie das nationalstaatliche Denken noch immer mitprägt. Die Rüstungsindustrien spielen nicht zu unterschätzende Rollen in den nationalen Industrien. Politischer Konservatismus war und ist durchaus amalgamierbar mit naturwissenschaftlichem Denken, wie es sich bei der "wissenschaftlichen" Behandlung "minderwertigen" Lebens gezeigt hat. Die gesellschaftlichen und ökonomischen Kräfte, die sich die Herrschafts- und Kontrollaspekte der neuzeitlichen Wissenschaft zunutze machen, tun das bis heute ohne Ansehen der Zwecke. Manche Auswüchse der Genforschung wie auch der militärischen Forschung gemahnen fatal an überwunden geglaubte Zeiten.

Während die Existenzphilosophie, vor allem der Existentialismus, als Antwort auf die Schrecken der Weltkriege begriffen werden konnte und daher in der Nachkriegsgesellschaft der Fünfzigerjahre eine große Bedeutung erlangte, war und ist eine Bezugnahme auf den Anarchismus heute problematisch wie eh und je. Als offizielle politische Bewegung hat er den Totalitarismus nicht überlebt. Auch heute, zu den Zeiten der Pluralistischen Demokratie, ist radikale Kritik an den politischen Strukturen nicht viel beliebter als vor hundert Jahren. Wenn man bewusst erlebt, wie die Bezeichnung eines Menschen als "Anarchist" (oder "Chaot") in politischen Diskussionen bzw. in der Öffentlichkeit zur Stigmatisierung benutzt wird, muss man glauben, dass es sich bei unseren politischen Verhältnissen um ein sehr labiles Gleichgewicht handelt. Warum sonst sollte man kritische Sichtweisen derart herabsetzen? Vielleicht, weil man hier Widersprüche zwischen den allgemeinsten Werten, den Weltanschauungen einer Gesellschaft und ihrer gelebten Realität findet, man an verbreiteten Tabus rührt? Was die Realität der westlichen "Realdemokratien? Man bewege sich mit ihrer Entstehung auf eine Gesellschaftsform zu, in der es keine Über- und Unterordnung aufgrund der Geburt geben sollte. Gleichheit und dadurch Freiheit für alle sollten gewährleistet sein.

Dem philosophischen Anarchismus liegt eine prinzipielle Analyse zugrunde, die noch heute gültig ist (vgl. Heintz, 1951). Sie zeigt auf, dass jegliche Form von Herrschaft mit übergeordneten Prinzipien legitimiert wird. Diese rechtfertigen zuallererst Diskriminierung, d. h. sie liefern die

Kriterien für die Unterscheidung zwischen Menschen höheren und niederen Rechts. Damit wird eine Hierarchie etabliert, eine Rangunterscheidung. Jeder Beteiligte leitet seinen Stellenwert aus seinem Dienst für die höheren Stufen ab. Erfahrungsgemäß haben die Menschen auf der untersten Stufe regelmäßig den Rang einer "Ware". Das klingt erschreckend und ist ein großes Tabu in unserer Gesellschaft. Dieses Prinzip - es war während der Zeiten der Sklaverei und der Leibeigenschaft ganz offensichtlich - existiert weiter, vom öffentlichen Bewusstsein geleugnet: In Teilen Afrikas wird wieder Sklavenhandel betrieben, in Europa Handel mit Frauen aus den ärmsten osteuropäischen Ländern. Es existiert ein Handel mit Föten und mit Babies. Die Behandlung von Asylanten und "Fremdarbeitern" folgt diesem Prinzip und darf sich einer "subkutanen" Duldung bei weiten Kreisen der Bevölkerung sicher sein, nämlich vor allem bei jenen, die auf der Rangstufenleiter nur wenig höher stehen, denn grade sie sind bedroht, das gleiche Schicksal zu erleiden. Dem ist mit Moral nicht beizukommen, solange es ein unausgesprochener aber wirksamer Regulierungsmechanismus des ganzen Gemeinwesens ist (vgl. Douglas, 1991).

Wir sollten also konsequenter als üblich unsere "Realdemokratie" auf ihre Umsetzungserfolge hin überprüfen. Erstaunlich ist die kollektive Verdrängungsleistung in puncto Freiheit bzw. Freiheitsentzug. Das Bewusstsein darüber, dass unsere (christlichen) Vorfahren vor gar nicht allzu langer Zeit Sklaverei und Leibeigenschaft entweder ausübten, ausnutzten oder erlitten, ist gleich Null. Dem entspricht die heute zu beobachtende Gleichgültigkeit gegenüber aktuellen Formen des Freiheitsentzuges. Der Freiheitsentzug ist inhärent: in der Unsensibilität aller, die Menschen "unter sich" haben und ihre Bedürfnisse auf deren Kosten befriedigen. Ebenso in der Selbstaussbeutung und -unterdrückung derjenigen, die nie ein lustvolles Leben kennen gelernt haben, und für die vom "ora et labora" zumindest das "labora" wie ein innerer Zwang übrig blieb.

Auch dieses Ergebnis der anarchistischen Analyse ist bis heute gültig: Jeder Staat begründet seine Souveränität durch eine Mystifikation: der ursprünglichen Schlechtigkeit der menschlichen Natur, der prinzipiellen Ungleichheit von Bedingungen, der Unausweichlichkeit von Konflikt und Krieg und der Unabwendbarkeit des Elends der menschlichen Existenz (vgl. Freud, 1998). Das allein genügt aber nicht. Es ist ja schließlich eine Forderung nach Disziplin und Gehorsam mit der Existenz des Staates verbunden. Diese bedarf entweder des direkten Zwanges oder aber einer mehr oder weniger verdeckten Drohung mit Zwang. Diese so erzeugte "Funktionsgarantie" des einzelnen bedeutet eine gravierende Einschränkung der Freiheit, auch heute noch. Dass der Zwang leicht auch in Terror übergehen kann, dafür finden sich Beispiele überall. Im Totalitarismus nahmen sie schier unvorstellbare Formen an. Jede Hierarchie, also auch der Staat, stellt eine latente Drohung gegen die selbstgewählte Existenz der Individuen dar.

Die gesellschaftlichen Institutionen sind noch heute zu beinahe jeder Aggression berechtigt. In der Außenpolitik kann sich die kollektive Neurose bisweilen recht deutlich als "Realpolitik" äußern: als Krieg gegen sog. "Schurkenstaaten". Als innerstaatliche Ventile dienen Phänomene wie Frauenhass, Fremdenfeindlichkeit, Kindesmissbrauch und noch immer der Antisemitismus. Heute ist Mobbing als weit verbreitetes Ventil bekannt geworden.

In der Öffentlichkeit findet aus einem geheimen Einverständnis heraus keine "philosophische Vergewisserung über Handlungsmaximen und Lebensformen" statt. Statt dessen werden einerseits religiöse Dogmatismen, deren Normensystem sich der Begründung ausdrücklich entzieht, andererseits säkulare Appelle an Humanität und Solidarität verkündet. Oder es herrscht überhaupt ein kulturtheoretischer Relativismus.

Nach anarchistischer Auffassung ist das emanzipierte Individuum der Motor der gesellschaftlichen Entwicklung, nicht etwa eine Partei oder deren Massenorganisationen. Ohne solche Menschen kann

eine positive Entwicklung weder in Gang kommen noch sich vollziehen. Unter "Emanzipation" wird hier eine Art des Aufwachens verstanden, der Übergang von einer Traumwelt in eine reale Welt. Zuerst realisieren einzelne Individuen ihr Gefangensein in den alten Vorstellungen, während sich die große Menge noch kein Bild davon macht, dass es ein Leben außerhalb des Gefängnisses geben kann. Die tatsächliche Befreiung geschieht erst dann, wenn alle von dieser Bewusstwerdung erfasst worden sind. Vorher würde jeder Machtwechsel nur dazu führen, dass die Unterdrückten als Mächtige "wie von selbst" die Haltung der vorher bekämpften Unterdrücker einnehmen.

Nicht die Argumente sind jedoch das Überzeugendste, das für das anarchistische Denken spricht, sondern die menschlich-moralische Haltung, die sich in Handlungen manifestiert. Hiermit berührt diese Lehre die Existenzphilosophie. Auch jene verweist auf den Vorrang der Handlung, des gelebten Lebens vor dem geäußerten Wort und der Theorie. Heintz riskiert die These, dass die "stille Revolution" des Anarchismus in Gestalt der Aktivitäten emanzipierter Individuen heute längst im Gange ist und sich in verschiedenen Lebensbereichen bereits durchgesetzt hat. (Heintz, 1951, S. 70). Etliche Untersuchungen scheinen das zu bestätigen. Als "Kinder der Freiheit" (Beck, 1997) stellen sich viele, vor allem junge Menschen heute auf ein Leben in Selbstverantwortung ein. Für sie scheint eine Orientierung an "postmodernen" Werten immer selbstverständlicher zu werden: Individualismus und Solidarität, Selbstverwirklichung im Zusammenleben und Zusammenwirken mit anderen. Für sie haben Bürgergesellschaft und politische Freiheit ihren Ort in der lokalen Umgebung. Paul Goodman müsste mit dieser Tendenz heute sehr zufrieden sein (vgl. Blankertz und Goodman, 1980). Was Beck als "weltbürgerlichen Republikanismus des Lokalen" bezeichnet (Beck, 1977, S. 29), könnte eine würdevolle Ablösung der auf Stimmenalgebra fixierten "nationalen Mehrheitsdemokratie" werden. Daraus abzuleiten ist die Notwendigkeit tiefgreifender institutioneller Reformen. Diese müssen Vielfalt und "gehegten Konflikt" (Dubiel, vgl. Beck, 1997, S. 78) weitaus stärker als bisher nicht nur zulassen, sondern sogar pflegen.

Auf der "großen, weiten Welt" blühen bereits Tausende von individuellen Initiativen, die ohne fixierte Hierarchien auskommen. Zahllose Basisbewegungen sind aktiv. Die Politikwissenschaft spricht bereits von der "Unregierbarkeit" der "civil society". Insofern scheint ein "privater" Anarchismus längst in Umsetzung begriffen zu sein, und zwar nicht, weil wir PsychotherapeutInnen das so eifrig betreiben, sondern weil er eine riesige Zeitströmung ist, die u. a. durch tiefgreifende ökonomische und massenmediale Veränderungen ermöglicht wird.

Die politischen Konzepte von Perls und Goodman klingen, etwa wenn man sie mit den Ohren der Achtzigerjahre hört, möglicherweise schrill und radikal. In den Achtzigern zählten Nüchternheit und Effizienz. In den Neunzigern allerdings ist man sich der vielfältigen Bedrohungen einer Welt, die allein auf Rationalität und Effizienz setzt, bewusster geworden. Angesichts des zunehmenden Rechtsradikalismus und der Globalisierungsproblematik kann man besser erkennen, dass die Welt nicht allein dadurch vernünftiger wird, dass der industrialisierte Westen (bzw. Norden) sich mithilfe eines alles erfassenden mathematischen und zweckrationalen Kalküls eine Wohlstandsinsel schafft und diese gegen die Armut, die außerhalb, aber auch innerhalb besteht, abschottet. Die Verleugnung der Gefühle und der subjektiven Befindlichkeiten der Menschen schafft diese nicht aus der Welt. Im Gegenteil: Das Nicht-Ernstnehmen führt zu einer Radikalisierung subjektiver Befindlichkeiten. Perls und Goodman arbeiteten und schrieben gegen den Faschismus an, daher ihre Radikalität. Heute ist das Arbeiten an den subjektiven Befindlichkeiten Einzelner und von Gruppen sinnvoll in der Weise, dass diese als Potentiale eines umfassenderen Begreifens von dem, was vor sich geht, zum Zuge kommen können. Sich selber und die Umwelt umfassender zu verstehen, ist die Grundvoraussetzung zu mehr Autonomie. Diese wiederum sollte als Grundlage einer Verbesserung unserer zu formal gesehenen Demokratie anerkannt werden. Sinnliche Wahrnehmung und Gefühle sind weit sicherere Sensoren für den Zustand des umgebenden, meist sehr komplexen Feldes, als es

das bloße logische Kalkül je sein kann. Die Gefühle der Menschen sagen etwas aus über das, was in dieser Welt vor sich geht.

Die Gestalttherapie bietet von ihrem theoretischen und praktischen Grundverständnis her die Möglichkeit, sie als Moment einer fortgesetzten Aufklärung zu interpretieren und zu praktizieren; als Teil einer Selbstaufklärung der europäischen und angloamerikanischen Gesellschaften über die in ihr fortlebenden Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen. Damit würde sie sich einreihen in eine größere gesellschaftliche Tendenz, die als "zweite Aufklärung" von namhaften Autoren betrieben wird (vgl. Sloterdijk, 1983). U. Beck (1997) betont, dass zwischen den Selbstentfaltungswerten für das einzelne Individuum und den Idealen der Demokratie eine innere Verwandtschaft besteht. Das Verfügen über die eigene Zeit, selbstbestimmtes Engagement, Abenteuerlust – all das ist unverzichtbar als Bedingung und Ausdruck politischer Selbstbestimmung. Und Beck behauptet auch, dass schon heute viele Menschen zukunftsfähiger seien als ihre politischen Institutionen.

(Der Artikel sollte ursprünglich im "Lehrbuch der Gestalttherapie" erscheinen)

6. Literatur:

Beck, U. (1997): Kinder der Freiheit. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Becker, R. (1997): Gestalttherapie und die Wiederverzauberung der Welt. Gestalttherapie. 2, S. 58-71.

Blankertz, S. (1983): Kritischer Pragmatismus. Zur Soziologie Paul Goodmans. Büchse der Pandora, Wetzlar.

Blankertz, S. (1990): Gestaltkritik. Paul Goodmans Sozialpathologie in Therapie und Schule. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Blankertz, S. (1993): Paul Goodman, Gestaltist. Gestalttherapie. 1, S. 6-9.

Blankertz S., Goodman P. (1980): Staatlichkeitswahn. Büchse der Pandora, Wetzlar.

Bocian, B. (1995): Gestalttherapie und Psychoanalyse. Zum besseren Verständnis eines Figur-Hintergrund-Verhältnisses Teil III. Gestalttherapie. 2, S. 69-83.

Buber, Martin (1923): Ich und Du. In: Das dialogische Prinzip. Lambert Schneider, Heidelberg.

Buber, Martin (1963): Gesammelte Werke Bd.3: Schriften zum Chassidismus. Kösel und Lambert Schneider, München, Heidelberg.

Buber, M. (1985): Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Lambert Schneider, Heidelberg.

Cardorff, P. (1988): Friedlaender (Mynona). Zur Einführung. Junius, Hamburg.

Dahmer, H. (1997): Die eingeschüchterte Psychoanalyse. Aufgaben eines psychoanalytischen Forschungsinstitutes heute. In: Lohmann, H.-M. (Hg): Das Unbehagen in der Psychoanalyse. Psychosozial Verlag, Gießen.

Dierse, U. (1974) Anarchie, Anarchismus. In: Ritter, J. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1 (S. 267-294). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Douglas, Mary (1991): Wie Institutionen denken. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Emerson, R. W. (1980): Spanne deinen Wagen an die Sterne. Freiburg i. Br.: Herder.

Erdheim, M. (1984): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopschoanalytischen Prozeß. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Fallend, K., Nitzschke, B. (Hg.) (1997): Der "Fall" Wilhelm Reich. Beiträge zum Verhältnis von Psychoanalyse und Politik. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Frambach, L. (1996): Salomo Friedlaender/Mynona (1871-1946).

Gestalttherapie. 1, S. 5-25.

Friedlaender, S. (1918): Schöpferische Indifferenz. Georg Müller, München.

Freud, S. (1998): Zweifel an der Kultureignung des Menschen. In: Keupp, H. (Hg.): Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Piper, München.

Fromm, E. (1967): Die Furcht vor der Freiheit. Suhrkamp, Frankfurt.

Galtung, J. (1971): Gewalt, Friede und Friedensforschung. In: Senghass D. (Hg.): Kritische Friedensforschung. Fischer, Frankfurt a. Main, 55-105.

Goodman, P. (1965). People or Personnel. Random House, New York.

Goodman, P. (1989): Natur heilt. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Goodman, P. (1992): Stoßgebete und anderes über mich. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Goodman, P., Goodman, P. (1994): Communitas. Lebensformen und Lebensmöglichkeiten in menschlichen Gemeinschaften. Edition Humanistische Gestalttherapie, Köln.

Guggenberger, A. (1974): Existenz, existentia. In: Ritter, J. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1, S. 854-860. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Gruen, A. (1993): Der Wahnsinn der Normalität. Kösel, München.

Helg, F. (1992): Begegnung und Kontakt. Der Einfluß Martin Bubers auf Fritz Perls und die Gestalttherapie. Integrative Therapie. 3, S. 211-244.

Heintz, P. (1951): Anarchismus und Gegenwart. Versuch einer anarchistischen Deutung der modernen Welt. Karin Kramer, Berlin.

Höll, K. (1993): Paul Goodmans Gesellschaftsanalyse oder: Was hat die Gestalttherapie mit dem Anarchismus zu tun? Gestalttherapie. 1, S. 30-36.

Höll-Stoffl, K. (1992): Philosophische und politische Aspekte der Gestalttherapie. In: Krisch, R. und Ulbing, M. (Hg.): Zum Leben finden – Beiträge zur angewandten Gestalttherapie. Edition Humanistische Psychologie, Köln. S. 29-62.

Höll, K. (1999) Politische, soziologische und ökologische Dimensionen der Gestalttherapie, In: Fuhr, R., Sreckovic, M., Gremmler-Fuhr-M. (Hg.): Handbuch der Gestalttherapie.: Hogrefe, Göttingen :517-548.

Husserl, E. (1954): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserlinana. E. Husserl, Gesammelte Werke Bd. VI, hg. von W. Biemel, S. 140. Martinus Nijhoff, Den Haag.

Kampits, P. (1990) : Jean-Paul Sartre. Zwischen Absurdität und Freiheit. In: Fleischer, M. (Hg): Philosophen des 20. Jahrhunderts. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 153-170.

Kierkegaard, S. (1984): Der Begriff Angst. Syndikat, Frankfurt a. Main.

Kropotkin, P (1977) Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Karin Kramer, Berlin.

Künzli, A. (1948): Die Angst als abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken Sören Kierkegaards. Rascher, Zürich.

Landauer, G (1977): Die Revolution. Karin Kramer, Berlin.

Landauer, G. (1978a) Skepsis und Mystik. Verlag Büchse der Pandora, Münster/Wetzlar.

Landauer, G. (1978b): Aufruf zum Sozialismus. Büchse der Pandora, Wetzlar.

Lichtenberg, J. (1991): Motivational-funktionale Systeme als psychische Strukturen. Forum der Psychoanalyse. 7, S. 85-97.

Liebermann, E. J. (1997): Otto Rank. Leben und Werk. Psychosozial-Verlag, Gießen.

Lösche, P. (1977): Anarchismus. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Mead, G. H. (1973): Geist, Identität und Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt a. M..

Mentzos, Stavros (1993): Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen. Fischer, Frankfurt a. Main.

Miller, Alice (183): Du sollst nicht merken. Variationen des Paradies-Themas. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Naranjo, C. (1998): Gestalttherapie als dionysischer Existentialismus. Gestalttherapie. 12, S. 22-37

Nietzsche, F. (1956): Werke in drei Bänden, Band 3 (hg. Von K. von Schlechta). Hanser, München.

Mag. Kathleen Höll

Anarchismus, Existenzphilosophie und Tao

(Der Artikel sollte ursprünglich im "Lehrbuch der Gestalttherapie" erscheinen und wurde auf englisch veröffentlicht
im International Gestalt Journal Volume 26, Number 2 - 2003)

Inhalt:

1. Einleitung

2. Existenzphilosophie und Anarchismus als Wurzeln der Gestalttherapie

3. Fritz und Lore Perls Auseinandersetzungen mit Politik und ihre Zusammenarbeit mit Paul Goodman

4. Ansätze zu einer gestaltischen Sozialpsychologie

5. Ausblick

6. Literatur

1. Einleitung

Der Anarchismus ist, wie auch die Existenzphilosophie, ein zu komplexes Thema, als dass man einfach einen feststehenden Wissensbestand sammeln, aufbereiten und wiedergeben könnte. Die Existenzphilosophie befasst sich mit Welt- und Selbsterkenntnis im allgemeinsten Sinne, der Anarchismus mit den Grundlagen der menschlichen Gemeinwesen; d. h. beide gehen weit über den

überblickbaren Bereich persönlicher Erfahrung hinaus. Sie sind hoch abstrakte gedankliche Konstruktionen, was sie prinzipiell in ein Naheverhältnis zu Ideologie und Mythos bringt. Gemeinsam ist beiden, dass sie für gesellschaftliche Legitimationen herangezogen werden können. Philosophie und Politische Theorie sind daher dem Theorie-Praxis-Problem besonders scharf ausgesetzt.

Um die einzelnen Konzepte der Gestalttherapie tiefer zu verstehen und vor allem, um sie in ihren Zusammenhang zu begreifen, ist es jedenfalls von Nutzen, etwas über den Zeitgeist zu erfahren, dem sie ihre Entstehung verdanken: wie war die zeitgeschichtliche Situation, welche Probleme wurden als drängend erfahren? Anarchismus und Existenzphilosophie waren Antworten auf Fragen des beginnenden 20. Jahrhunderts. Künstler und Intellektuelle diskutierten sie und entwickelten sie weiter; es waren geistige Sauerteige für die Fortentwicklung von Lebenseinstellungen und politischen Weltbildern über die rationalistische und naturwissenschaftliche Moderne hinaus. Beide sind Teil einer größeren geistigen Bewegung, die der "Moderne" den Weg zu ebnen half und zum Teil über sie hinausführt. So bereitete der Anarchismus den Boden sowohl für die Französische wie auch für die Russische Revolution.

Die Moderne lässt sich abgekürzt als diejenige Epoche kennzeichnen, die in Europa die Vorherrschaft des klerikalen Dogmas und der Adelsgeschlechter abgelöst hat. Es blieben allerdings wichtige Charakteristika der Vergangenheit erhalten. Die Ideologien wechselten die Inhalte, doch sie blieben "große Erzählungen" aus einem Guss, alles umfassende Wahrheiten behauptend. Es wurden nationalistische Mythen an die Stelle der religiösen Dogmen gesetzt. Konservative, liberale und sozialistische Kräfte stritten um die Vorherrschaft. Der Zusammenbruch der mitteleuropäischen Kaiserreiche nach dem Horror des Ersten Weltkrieges bahnte dem Drang nach mehr individuellen Freiheiten zunächst einen Weg. Nun ging es darum, ob die jungen Demokratien sich würden behaupten können. Die Voraussetzungen waren allerdings schlecht. Schließlich löschte das "Dritte Reich" diese lebendige Strömung in Europa beinahe aus.

Im Bereich der Wissenschaften entstanden philosophische und wissenschaftliche Großtheorien (vgl. Sloterdijk, 1983). Seither gelten die Naturwissenschaften als die nunmehr einzige Welterklärung. Die Philosophie hatte bereits seit Jahrhunderten um die Loslösung aus religiöser Vormundschaft gekämpft, wobei ihre einzelnen Vertreter sich sehr schwer taten, von der christlichen Gottesvorstellung loszukommen. Ging es doch schließlich um die bange Frage, ob man nicht durch zu freies Philosophieren sein ewiges Seelenheil aufs Spiel setzte, und ganz profan auch sein leibliches Überleben. Es kam hinzu, dass deduktives Denken, im Rahmen streng logisch aufgebauter Systeme, seit der Scholastik eingeübt war. Hier schlugen erst die Phänomenologie und die Existenzphilosophie größere Schneisen, als Teil einer geistigen Strömung, die über die Moderne hinausreicht. Diese nachmoderne Strömung, die alle Wissensbereiche berührt, weicht unsere bis heute monolithischen bzw. "universalistischen" Denksysteme (d. h. alles wird aus einem einzigen beherrschenden Prinzip wie z.B. "Gott" oder "Nation" abgeleitet, Heintz, 1951) allmählich auf. Schelling, Nietzsche und Kierkegaard stellten die Herrschaft des logischen Kalküls als alleinige Form von Vernunft in Frage. Und Einstein überflügelte als erster die Denkstrukturen der bis dahin als End- und Höhepunkt von wissenschaftlicher Welterkenntnis geltenden Newton'schen Mechanik.

An den vielfältigen geistigen Aufbrüchen in der Zwischenkriegszeit und nach dem Zweiten Weltkrieg lassen sich grob zwei Tendenzen unterscheiden: die eine blieb im Rahmen einer "objektiven Weltsicht" und ging den Weg des "mehr vom selben" (vgl. Shapin, 1998). Das bedeutete, sich beim Weiterbau der modernen Welt ganz und gar auf naturwissenschaftliche Denkweisen und Methoden zu verlassen: auf rationale, geschlossene Denksysteme, ein quantitatives Erfassen der Welt und davon abgeleitet deren völlige Beherrschung durch Technologie. Fortgesetzt

in die Sozialwissenschaften, bedeutete es die Ausdehnung einer umfassenden Rationalisierung bis in die Kontrolle und Selbstkontrolle des Einzelnen, wie auch Versuche einer Steuerung des Kollektivverhaltens durch Sozialtechnologie. Man kann diese Tendenz der Moderne dahingehend zusammenfassen, dass die traditionelle soziale Steuerung mittels Bibelauslegung und obrigkeitstaatlichen Verordnungen transformiert wurde in eine Steuerung mittels der Kenntnis von Natur- und Sozialgesetzen.

Gegen die Dominanz der Naturwissenschaft und vor allem des rationalen Kalküls traten die Vertreter der bereits erwähnten geistigen Strömung an, deren Wurzeln bis in die Romantik reichen. Sie weigerten sich, rationales Kalkül als oberstes Gesetz anzuerkennen und arbeiteten die Vernunft der Sinnlichkeit und des Lebendigen heraus. Folgerichtig strebten sie ein anderes Theorie-Praxis-Verhältnis an: Das gelebte Leben sollte in seiner existentiellen Bedeutung wahrgenommen, aus allzu viel Kontrolle befreit und zur Grundlage des Denkens und Handelns gemacht werden. Dies tauchte in verschiedensten Versionen auf (vgl. Guggenberger 1972): bei Nietzsche (1988) als Wiederentdeckung der Sinnlichkeit und des Leibes, bei Schelling (1995) als Aufruf zur Freiheit, bei Kierkegaard (1984) als Appell an die Existenz, bei dem religiösen Anarchisten Gustav Landauer (1978) als Aufruf, sich der zentralen Herrschaft zu entziehen, um sich im Miteinander von kleinen Gemeinschaften zu verwirklichen. Dieses Ringen geht bis heute weiter.

2. Existenzphilosophie und Anarchismus als Wurzeln der Gestalttherapie

Anarchismus und Existenzphilosophie sind insofern nahe Verwandte, als dass sie beide vom Geist der hier beschriebenen, an der Ganzheit des Lebens orientierten geistigen Strömung geprägt sind. Von daher ist es nicht erstaunlich, dass wir in Martin Buber und Gustav Landauer ein Beispiel für enge personelle Querverbindungen zwischen beiden Theorien finden.

Existenzphilosophie in Meilensteinen

Existenzphilosophie als Begriff ist seit 1929 im deutschen Sprachgebrauch üblich (Guggenberger, 1974, S. 862). Heute gibt es drei verschiedene Varianten: (1) existenzial (Heidegger), (2) existentiell (Jaspers) und (3) existenzialistisch (Sartre). Der Begriff "Existenz" als Denkfigur geht darauf zurück, dass man in der griechischen Ontologie eine Unterscheidung zwischen reinem, unbestimmtem Sein (lat. *existentia*) und konkretem Subjekt (lat. *substantia*) vorfindet. Denken und Anschauung werden hierbei ausdrücklich in Beziehung gesetzt. In der Neuzeit entwickeln sich jedoch, aus der scholastischen Tradition heraus, ein solcher Rationalismus und Begriffsobjektivismus, dass Kant sagen konnte, man wolle die Wirklichkeit aus den Begriffen herausklauben (Guggenberger, 1974, S. 858). "Seiend", existent setzt man jetzt mit "widerspruchsfrei denkbar" gleich. Hegel erklärt die Existenz der einzelnen Menschen zum "Moment" des Gesamtsystems. War der Einzelne vorher ein Nichts gewesen im Vergleich zu Gott, war er jetzt ein Teilchen im Räderwerk einer Systemlogik. Existenz bedeutet folgerichtig für Hegel nur mehr die schlechte empirische Wirklichkeit des alltäglichen Lebens, welche neben der "echten" begriffhaften Wirklichkeit des Weltgeistes unbedeutend ist.

Kierkegaard war der erste, der sich bewusst gegen Hegel auflehnte (Weischedel, 1975, S. 233). Er sprach die subjektive Existenz des Denkers an und dass "über dem Denken der Denker vergessen"

wurde (Guggenberger, 1974, S. 858). Hegel versuche die Geschichte zu begreifen, ohne den einzelnen Menschen, so wie er tatsächlich lebt, zu berücksichtigen. Kierkegaard verneinte, dass eine philosophische Gesamtschau nützen könne, solange sie das Dasein der Menschen nicht wirklich umgestaltet. Er gewann seinen Begriff vom Menschen aus der Selbsterfahrung. Daher wurde Subjektivität für ihn zur Wahrheit. Er riskierte es, aus eigenem tiefen Leiden sich der Angst zu stellen. Es gelang ihm, seine Angst als Möglichkeit der Freiheit zu erfahren, denn ihren Kern sah darin, dass sie das Leben als Geflecht von (noch) nicht verwirklichten Möglichkeiten anzeigt und damit die Verantwortung fühlbar macht, zu wählen und sich zu entscheiden. Damit sprengte er das Korsett des europäischen Menschenbildes, das auf Gehorsam aufgebaut war (Kierkegaard 1984).

Auch Nietzsche war ein Wegbereiter. Er wollte die Abwertung des Sinnlichen umkehren und fand in der Sprache des Leibes "die große Spur, auf der das Leben geht" (Nietzsche, 1956, III, S.471, zit. n. Schipperges, 1986, S. 136.) Die Ärzte als Wissenschaftler haben, Nietzsche zufolge, "nicht jenes instinktive Mittrauen gegen die Abwege des Denkens, welche in der Seele jedes wissenschaftlichen Menschen infolge langer Übung seine Wurzeln eingeschlagen hat." (Nietzsche, 1956, III, S.475, zit. n. Schipperges, 1986, S. 136). Dagegen schützt uns nichts besser als der ständige Umgang mit dem Leib. (zit. n. Schipperges, 1986, S. 135).

Husserl schließlich begann das Terrain, auf dem wir immer schon stehen, den "Boden schlichter Erfahrung", systematisch zu erkunden. "Zu den Sachen selbst" war sein Appell. Durch ihren Geist der Gründlichkeit, der absoluten wissenschaftlichen Redlichkeit und einen programmatischen Radikalismus, den man mit Marx' Vorhaben, Hegel "vom Kopf auf die Füße zu stellen", vergleichen kann, stieg die Phänomenologie zur vielleicht wichtigsten philosophischen Strömung des 20. Jahrhunderts auf (vgl. Steiner, 1997). Ihre Methode, jegliches mitgebrachte Wissen beiseite lassen, "bodenlos" anzufangen bildet einen wichtigen Grundzug existentiellen Philosophierens. Husserl spricht die möglichen Auswirkungen dieser philosophischen "Revolution" auf die personale Entwicklung an (Es soll nicht weiter stören, dass er hier in typischer Weise eurozentristisch die Europäer mit der Menschheit an sich verwechselt):

Vielleicht wird es sich sogar zeigen, dass die totale phänomenologische Einstellung und die ihr zugehörige Epoché (Einklammerung, Innehalten, die Weise betrachten, wie ich wahrnehme; das Bewusstsein unter die Lupe nehmen - als frei schwebender, interessierter Zuschauer, Anm. d. A.) zunächst wesensmäßig eine völlige personale Wandlung zu erwirken berufen ist, die zu vergleichen wäre zunächst mit einer religiösen Umkehrung, die aber darüber hinaus die Bedeutung der größten existentiellen Wandlung in sich birgt, die der Menschheit als Menschheit aufgegeben ist" (Husserl, 1954, S.140)

Die Phänomenologie stellte die Intentionalität des Bewusstseins heraus und erweiterte sie zur gesamt-menschlichen Intentionalität. Die konkrete und geschichtliche Existenz des Menschen verdichtet sich hier in seinem Wollen. Sartre überspitzte dieses Moment zu einem Voluntarismus, indem er vom Menschen forderte, in bedingungsloser Freiheit sich selbst zu entwerfen und zu finden. Die ontologisch (un)bestimmte Freiheit des einzelnen spezifizierte er durch die sozialen und historischen Bedingungen und fordert als Konsequenz daraus, existenzielles Wollen in politische Aktion umzusetzen. In seiner "Kritik der dialektischen Vernunft" (Sartre, 1960) brachte er zum Ausdruck, dass jede individuelle Lebenspraxis in ihrer Spannung zur geschichtlichen "Totalität" gesehen werden müsse. Folgerichtig nahm er eine programmatische Integration des Existentialismus mit dem Marxismus vor, der für ihn die "unüberholbare Philosophie der Zeit" war, und machte aus

der Kategorie "Existenz" die Kategorie "Praxis". Handlungen sollen demnach nicht nur auf Eigenveränderung zielen, sondern auf die Veränderung der Welt. Den Satz von Marx, "dass die Umstände den Menschen ebenso machen, wie der Mensch die Umstände" ergänzte er durch: "der Mensch kann immer aus dem etwas machen, was man aus ihm gemacht hat." (Kampits, 1990, S. 167) und folgert: "Das ist das schmerzlichste Geheimnis der Götter und der Könige, dass nämlich die Menschen frei sind. Wenn einmal die Freiheit in einer Menschenseele aufgebrochen ist, können die Götter nichts mehr gegen diesen Menschen." ("Die Fliegen", 1961, S. 47f.)

Fritz' und Lore Perls Begegnungen mit Existenzphilosophie und Tao

Fritz Perls wurde durch erlittenen Antisemitismus und durch seine Erlebnisse als Sanitätsoffizier im 1. Weltkrieg zum politisch denkenden Menschen, daher nahm er Anteil an den politischen Auseinandersetzungen seiner Zeit. Konservative Rechte und marxistische Linke waren ideologische und politische Hauptkontrahenten am Beginn des 20. Jahrhunderts. Idealismus und Materialismus schienen unversöhnlich. Die Aufbruchstimmung, die den Niedergang der mitteleuropäischen Kaiserreiche nach dem Ersten Weltkrieg begleitete hatte, ging in Gegenrevolutionen unter, schließlich in Krieg, Faschismus, Rassenhetze und Massenmord.

Perls traf im Berliner "Café des Westens" Bohemiens, Philosophen, Maler und Linksintellektuelle. Noch bevor er mit der Existenzphilosophie im engeren Sinne in Berührung kam, sah er sich vom Philosophen und Literaten Salomo Friedlaender nachhaltig beeindruckt. Dessen Hauptwerk "Schöpferische Indifferenz" (1918) verstand er später als "westliches Äquivalent der Lehren des Laotse" (F. Perls 1981, S.80). "Die Welt in all ihren Phänomenen lässt sich nach Friedlaender als in Gegensätze ausdifferenziert begreifen, wobei das "Nichts des Nullpunktes" zwischen den jeweiligen Polen dieser Gegensätze die Balance zu bewahren und in seiner Mitte zu ruhen ermöglicht (vgl. hierzu das Kapitel "Differenzierendes Denken" in F. Perls 1978). Schöpferische Indifferenz und polare Differenzierung bilden nach Frambach (1999, S.296) das zentrale strukturierende Motiv des Fritz Perls'schen gestalttherapeutischen Ansatzes. Das Ideal der psychotherapeutischen Haltung wird von daher als "Nicht-Einmischung" und Begleitung der fortschreitenden "Differenzierung in Gegensätze" beschrieben (Perls 1969, S. 19, S. 23 f.). Das entsprechende taoistische Symbol findet er im "Tai-Gi", der Urpotentialität des Gegensatzpaares Yin/Yang.

Lore Perls hörte während ihres Psychologiestudiums in Frankfurt Martin Buber und Paul Tillich. In Bubers Seminaren, zu denen Fritz sie bei Gelegenheit begleitete, setzte auch sie sich mit dem Taoismus auseinander. Gemeinsam beschäftigten sie sich mit einigen wichtigen Büchern, z. B. Laotse's "Vom Sinn und Leben" (in der Übersetzung von Richard Wilhelm, 1921). Diese Bücher behielt sie bis zu ihrem Tode in Besitz.

Buber und Tillich erschienen ihr als die einzigen "Integrationsfiguren" in einer Zeit des politischen Extremismus (Sreckovic, 1999, S. 40). Buber (er hatte in Wien promoviert) wirkte von 1919 bis 1938 am "Freien Jüdischen Lehrhaus". Er formulierte eine Philosophie des Dialogs als Grundform menschlicher Existenz ("Ich und Du", 1923). Darin unterschied er zwischen einer "orientierenden Grundhaltung", die auf Sicherheit abstellt, und einer "realisierenden" Grundhaltung, die Risiko und Grenzerweiterung zum Ziel hat. Ein Mensch, der sich auf seine Mitwelt einlässt, übernimmt Mitverantwortung für das, was sich "zwischen" den Menschen abspielt und für seine Gemeinschaft.

Sie betonte immer wieder, dass Bubers zentrales Lebensthema, die "Heilung aus der Begegnung" (ein gleichnamiges Buch stammt von Trüb, 1951), für sie die Grundbasis ihrer gestalttherapeutischen Arbeit war (Sreckovic, 1999, S. 41). Das Wesentliche, was sie hier lernte, bezog sie jedoch nicht aus den Schriften, sondern aus der persönlichen Begegnung, sowohl mit

Buber als auch mit Tillich in deren jeweils eigener Form des "Für-den-anderen-da-Seins". Sie war beeindruckt von deren Fähigkeit, "zuzuhören und zu antworten" Tillichs Konzept der "Grenze" (Tillich, 1987, S. 13) als eigentlicher, fruchtbarer Ort der Erkenntnis, als Grenze innerhalb der Begegnung, trennend und verbindend zugleich, inspirierten sie. Sie studierte bei Tillich vor allem Kierkegaard und eine ganze Reihe "phänomenologischer Existentialisten", die von Husserl angeregt waren: Gabriel Marcel, Merleau-Ponty, Ricœur und Levinas (vgl. Becker, 1997) und auch Heidegger.

Anarchismus in Meilensteinen

Das Wort "Anarchie" stammt aus dem Griechischen (Dierse 1974, S. 267ff.). Bei Homer und Herodot bedeutet es schlicht "eine Truppe ohne Anführer". Platon deutet den Begriff im engeren Sinne politisch: als Herrschaft des "zügellosen Pöbels". Aristoteles wiederum spricht vom Sklaven ohne Herrn, dessen Herrschaft in Tyrannei umschlagen könne. Nach der Wiederentdeckung der griechischen Klassik in Europa (etwa im 12. Jahrhundert) griff man den Anarchismus-Begriff auf, und zwar in Anlehnung an Aristoteles als eine von sechs theoretisch möglichen Staatsformen. Im 17. Jahrhundert begann man, die absolute Herrschermacht der Adelshäuser infrage zu stellen. Diese benutzten den Begriff "Anarchismus" zur Diffamierung der politischen Opposition und setzten diese damit auf polemische Weise mit Chaos und Zerstörung gleich. Bis heute wird diese Strategie (etwa gegen die sog. "Globalisierungsgegner") erfolgreich angewandt

Die erste im engeren Sinne anarchistische Schrift stammt von William Godwin (*The Inquiry of Political Justice*, 1793). Er prangerte die ungleiche Verteilung von Eigentum als das größte gesellschaftliche Übel an und schlug eine Gesellschaft von kleinen Eigentümern vor, die sich in weitgehender Freiheit nach dem Prinzip der Gerechtigkeit selbst organisieren sollten. Wir finden bei Godwin schon erste Ansätze zu Friedensarbeit und Antimilitarismus. Beide sollten charakteristisch für bedeutende Strömungen innerhalb des Anarchismus werden. Er arbeitete heraus, dass es zwischenstaatlichen Konflikte nur unter der Voraussetzung des staatlichen Gewaltmonopols geben kann (Lösche, 1977).

Proudhon - 50 Jahre später in Frankreich – war der erste, der sich selbst als Anarchisten bezeichnete. Er plädierte für die "Abwesenheit jedes Herrschers". Unter diesem Titel erhielt das in der Gesellschaft erwachte Streben nach Individualität einen starken Auftrieb und eine laute Stimme. In die Tat umgesetzt durch die Französische Revolution, fanden ab der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts anarchistische Gedanken weite Verbreitung. Sie wurden allerdings durch den Marxismus verdrängt. Dieser berief sich auf seinen "Realismus". Marx und Engels als Theoretiker des autoritären Kommunismus wollten die Staatsmacht zuerst erobern, und dann abschaffen. Sie bezeichneten die anarchistischen Ziele als "Phrasen" (Dierse, 1974, S. 283). Dies sind Argumente, die auch heute noch Verwendung finden: in der Auseinandersetzung der "Pragmatiker der Macht" mit den "Idealisten", die diese Strukturen nicht als gegeben hinnehmen wollen.

Bakunin und Kropotkin, die bekanntesten Autoren des Anarchismus, identifizierten sehr früh Zentralisierung, Bürokratisierung und Militarisierung als die problematischen Züge der modernen Staats- und Gesellschaftsentwicklung. Dementsprechend missfielen ihre Analysen dem bürgerlichen und dem marxistischen Lager gleichermaßen. Sie kritisierten die sog. demokratischen Systeme: auch hier würden die staatlichen Autoritäten einer ausbeutenden Minderheit dienen, gegen die Interessen der ungenügend gebildeten Mehrheit. Bakunin erkannte allerdings an, dass die Auflehnung gegen die Gesellschaft schwieriger ist als der Kampf gegen die Natur, denn der Mensch

ist ja durch und durch von dieser Gesellschaft geprägt. Kropotkin hielt den Anarchismus für - im Gegensatz zum metaphysisch begründeten Staat –wissenschaftlich begründbar. In seiner Studie "Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt" profilierte er sich als Kritiker des Vulgär-Darwinismus, der die angeborenen Unterschiede zwischen Menschen betont und daher immer wieder zur Rechtfertigung hierarchischer Gesellschaftsordnungen herangezogen wird. Kropotkin schlug eine Synthese von wirtschaftlicher und politischer Freiheit vor, die die "Entwicklung der Initiative des Individuums und der Gruppe" ermöglichen sollte. "Initiative" taucht später als ein wichtiger Terminus im Goodman'schen Pragmatismus auf. Im amerikanischen Zweig des Anarchismus wird man schließlich hervorheben, dass die konkrete Form der Gesellschaft der freien Entfaltung der Beteiligten überlassen bleiben solle. Dadurch soll die "Vergewaltigungstendenz" der Institutionen (Dierse, 1974, S. 288) korrigiert werden.

Leider haben sich etliche Anarchisten all dieser Gedanken in sehr oberflächlicher Weise bemächtigt, indem sie (quasi als "Revoluzzer", wie sie Gruen, 1993 beschrieben hat) eine "Propaganda der Tat" ausübten, die vielfach aus Gewalttaten bestand. Dadurch lieferten sie eine wohlfeile Rechtfertigung für die Diffamierungskampagnen der staatlichen Autoritäten. Schon am Ende des 19. Jahrhunderts, als die Sozialisten als Führer der Arbeiterbewegung anerkannt wurden, verlor der Anarchismus stark an Bedeutung.

Landauer und Buber: Anarchismus und Existenzphilosophie als persönliche Synthese

Gustav Landauer (1870-1919) erinnert in manchem an Paul Goodman. Als Intellektueller mit abgebrochenen Studien war er Schriftsteller, Kulturkritiker, Privatgelehrter, überdies politisch aktiv und in Gefängnishaft wegen Aufforderung zum Ungehorsam gegen die Staatsgewalt. Er war ein konsequenter Pazifist und Antimilitarist (Wolf, 1988), Mitglied des Revolutionären Arbeiterrates und nur einen Monat lang Kultusminister der ersten anarchistischen Räterepublik in Bayern im April 1919, denn im Mai 1919 wurde er ermordet. Er zählte zu den bedeutendsten Persönlichkeiten des deutschsprachigen Anarchismus. Neben Buber griffen z. B. Bloch und Benjamin seine Ideen auf. Sein Hauptwerk aus dem Jahr 1911 "Aufruf zum Sozialismus" (Landauer, 1978b) erregte breites Interesse bei Arbeitern und Intellektuellen. Gustav Landauer lehnte die kommunistische Kaderpolitik ab. Statt dessen setzte er auf die individuelle, aber tiefgehende Veränderung von Personen. Sein Gedankengebäude widerlegt die pauschale Diffamierung des Anarchismus bzw. des libertären Sozialismus (er verwendete die Bezeichnungen parallel) als theoriefeindlich oder irrational. Er war für ihn allerdings keine Kopfgeburt "wissenschaftlicher Objektivität", wie es der Marxismus behauptete zu sein, sondern "allein "die Willenstendenz geeinter Menschen, um eines Ideals willen Neues zu schaffen" (Landauer, 1978b, S. 4). Daher strebte er ein schöpferisches Miteinander von Bewusstsein, Wollen und politischer Praxis an, hierin Sartre vorausgehend. Doch ist sein Zugang ganz und gar nicht voluntaristisch. Aus jahrelanger intensiver Beschäftigung mit Nietzsche, Stirner, Spinoza und Meister Eckart erwächst sein Buch "Skepsis und Mystik" von 1903 (Landauer, 1978a). Er geht nicht von der Vorstellung eines autonom handelnden Individuums aus. In der jüdischen Anschauung gibt es keinerlei isolierte Individuen, nur Zusammengehörigkeit und Gemeinschaften. Ähnlich wie Buber vergleicht er den einzelnen Menschen mit einem elektrischen Funken, der einem Großen und Ganzen entspringt (Landauer 1978a, S. 13). Der Zugang zu diesem Ganzen liegt tief im Individuum selbst. "... die Gemeinschaft, als die das Individuum sich findet, ist mächtiger und edler und urälter als die dünnen Einflüsse von Staat und Gesellschaft her. Unser Allerindividuellstes ist unser Allerallgemeinstes. Je tiefer ich mich in mich selbst heimkehre, um so mehr werde ich der Welt teilhaftig." (Landauer, 1978a, S. 17) (zit. n. Wolf, 1988, S. 48). Die

Überwindung der Vereinsamung und Atomisierung durch Liebe gilt ihm als Ausdruck kultureller Reife (Landauer 1978a, S. 21).

Ihm galten revolutionäre Akte der Vergangenheit wie etwa die Erstürmung der Bastille in Paris als angewandte Sozialpsychologie. "Jede Untersuchung der heiligen Gebilde und überindividuellen Formen ist revolutionär." (Landauer, 1977, S. 10) Mit "Antipolitik" meinte er: "Austritt aus dem Staat, aus allen Zwangsgemeinschaften; radikaler Bruch mit den Überlieferungen des Privateigentums, der Besitzehe, der Familienautorität, des Fachmenschentums, der nationalen Absonderung und Überhebung." (Landauer, 1977, S. 143) Ein solch radikales Infragestellen von Herrschaft verlangt nach einer Antwort darauf, wie denn eine herrschaftslose Ordnung der Gesellschaft aussehen könne. Die Anarchisten um Gustav Landauer wollen das "Murksige", die kleinen Einheiten und die Initiative von einzelnen und Gruppen bewahren (Landauer 1978b, S.41f.), das bei der Bildung großer, zentralisierter ökonomischer und politischer Einheiten zu verschwinden droht.

Bei Landauer ist der zentralste Gedanke vielleicht der, dass die Befreiung bzw. ihre positiven Inhalte aus der Psyche des einzelnen kommen müssen. Die Realisierung, d. h. die Selbstverwirklichung des einzelnen würde den Antagonismus von Individuum und Gesellschaft beenden. Im Zuge der Selbstrealisierung kann die starre Ich-Grenze aufgelöst werden, von der sich herausstellt, dass sie nur eine durch die Gesellschaft bzw. durch Gewohnheit auferlegte Schranke ist. "Das Fremde aber, das wir bisher als Außenwelt liegen ließen, müssen wir in unser Eigenes verwandeln. Vielleicht kommen wir auf diesem Wege, durch die Schärfung und Verfeinerung all unserer Intensitäten, auch zu neuen Sinnen, neuen Bildern, von denen wir heute noch keine Ahnung haben." (Skepsis und Mystik) Die Idee des Judentums und die jüdischen Gemeinschaftstraditionen verbanden sich für ihn mit seinen Zielen als libertärer Kulturphilosoph. Er hielt Frieden und Gerechtigkeit für irdische Notwendigkeiten, für die gestritten werden muss.

So wie er wollte auch Martin Buber (vgl. Wehr, 1986) eine völlige Abkehr von jeder Gewaltherrschaft. Buber war stark beeinflusst von seinem Freund Landauer und dessen "romantisch-religiösem Anarchismus" (Portele 1994, S. 13). Das brachte er in "Pfade in Utopia" (1985) zum Ausdruck. Er bekräftigte damit die Kierkegaard'sche Kritik aus jüdischer Perspektive. Letztere deutete er im Sinne der chassidischen Tradition, nach der nicht der schriftlichen Überlieferung, sondern dem lebendigen Zeugnis der Gläubigen der Vorzug zu geben ist. Aus dem heraus Er hielt

der abendländischen geistigen und wissenschaftlichen Tradition vor, das Begriffspaar "Ich und Du", das die Grundlage jüdischen Denkens bildet, zu vernachlässigen. Falls das Ich überhaupt einmal zum Thema einer Untersuchung gemacht werde, stünde es als Beobachter distanziert einer Sache oder einem Begriff gegenüber (vgl. hierzu aktuell Tenbruck, 1984). Dieser Vorwurf an die abendländische wissenschaftliche Tradition wiegt schwer und trifft ins Schwarze: Das europäische Denken dient vorwiegend der Objektivierung der Welt, auch der des Denkens und damit letztlich des Denkers, des Intellektuellen selbst.

Nach jüdischer Auffassung bedeutet die Erlösung der Welt, die wahre Gerechtigkeit im Staatsleben zu erreichen. Hierin sieht Buber wiederum einen Gegensatz zu den soziologisch geprägten Bewegungen seiner Zeit. Darum kritisiert er den Marxismus, denn in der marxistischen Planungsgesellschaft soll das Heil durch Wissenschaft erzwungen werden. Dagegen findet er in der "freien Assoziation" nach Proudhon die chassidische Grundhaltung wieder, zu spüren, wenn "der Geist sich bewegt", und aus diesem Spüren heraus zu handeln. Die Versachlichung durch Bürokratie und Wissenschaft sieht er als Bedrohung für die Beziehung zwischen Ich und Du. Er hält den

Vorschlag dagegen, die Gesellschaft zu einer Gemeinde zu vertiefen, und zwar in einem überkonfessionellen Sinne. Dies ist heute, im Zeitalter eines wieder aufflammenden Fundamentalismus, ein kühner Gedanke.

Sowohl Buber als auch Landauer bieten seltene Beispiele für eine Verbindung von Spiritualität, Psychologie und politischem Denken. Beide waren sich einig in einem Wunsch, der auch Goodman beseelte: einen Beitrag für ein kommunales Leben in einer "Blickkontakt-Gesellschaft" zu leisten (Goodman, 1965). Ihre Einschätzung der Staatsbürokratie als Instrument des Zwanges und der Gewalt dienten Fritz und Lore Perls zum tieferen Verständnis der Bürokratisierungsmanie des Spätkapitalismus, die sie als eine Hauptursache verschiedener gesellschaftlicher Übel identifizierten, z. B. der "strukturellen Gewalt" (Galtung, 1971) organisierter Groß-Systeme.

3. Fritz und Lore Perls Auseinandersetzungen mit Politik und ihre Zusammenarbeit mit Paul Goodman

Fritz und Lore Perls waren geprägt durch die schockartigen Zusammenbrüche der damals in Europa bestehenden Reiche. Wie viele andere erwarteten sie ein im sozialistischen Geiste erneuertes Europa und beschäftigten sich dementsprechend mit marxistischer Literatur. Fritz Perls überlegte, in den Untergrund zu gehen, als die Revolution von 1918 niedergeschlagen und 1919 in Berlin ihre Führer, u. a. Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht sowie hunderte Arbeiter ermordet wurden und Gustav Landauer, Kultusminister der Bayrischen Räterepublik, in München dasselbe Schicksal erlitt.

Die Begegnung mit Wilhelm Reich brachte ihn später dazu, sich wieder stärker politisch zu engagieren, an der Marxistischen Arbeiterschule, im "Revolutionären Arbeiter- und Soldatenrat" in Berlin und auf der "Arbeiterhochschule". Lore Perls beschrieb es so: "Der in Berlin um 1930 allgegenwärtige Klassenkampf verband ihn mit Menschen, die ihn inspirierten und ihm vorlebten, dass wir unser Bewusstsein auf die Gesellschaft lenken mussten." (zit. n. Sreckovic 1999, S. 89)

Wilhelm Reich, der einzige Lehranalytiker, den Fritz Perls uneingeschränkt anerkannte, bemühte sich um eine Synthese der Psychoanalyse mit dem Marxismus. Neurosen waren für ihn Folge der sexual- und sozio-politisch geprägten repressiven Institution Familie. Sein Konzept der "gesunden Aggression" war wegweisend für die umfassende politische Deutung der Aggression, wie wir sie in dem Werk "Gestalttherapie" von Perls, Hefferline und Goodman aus dem Jahr 1979 (v. a. Kap. 8 und 9) finden.

Als deutsche Juden, aber auch als überzeugte Linke waren beide Perls potentielle Opfer des Nationalsozialismus (vgl. F. Perls, 1981). Er kam auf die erste "schwarze Liste" der Nazis als politisch gefährlich. Als die Nazis ihren Stimmenanteil bei den Wahlen 1930 bedrohlich erhöht hatten, hofften Fritz und Lore Perls zunächst auf die Mobilisierung der linken Bewegung, doch nach den ersten antisemitischen Ausschreitungen flohen sie. Auf beide trifft ohne weiteres zu, was Dahmer über die Anfänge der Psychoanalyse schreibt:

Die erste und zweite Generation freudianscher Seelenforscher, das waren kosmopolitisch orientierte, dem ‚Gott Logos‘ verschworene, deutsch-jüdische Intellektuelle, Freiberufler ohne ererbtes Vermögen, Heilkundige mit kulturrevolutionärer Mission, Freigeister und Bohemiens, Gelehrte ohne Lehrstühle, Sozialreformer und Philanthropen, Revolutionäre und Utopisten. Gesellschaftlich

gebunden an den vermögenden Mittelstand, aber dessen Lebenslügen entlarvend, von den etablierten Medizinern und Psychologen verachtet und diskriminiert, politisch den Liberalen und der Arbeiterbewegung zugetan, aber von Intellektuellen und Funktionären wenig geliebt, in Frontstellung gegen Kirche, autoritären Staat und repressive Kultur und darum "zersetzend", "dekadent" und "anarchistisch" gescholten, saßen die Spezialisten für verworrene Lebensgeschichten, "Ich-Schwäche" und Autoplastik zwischen allen Stühlen. (Dahmer, 1997, S. 28)

Lore und Fritz Perls verschworen sich allerdings nicht dem "Gott Logos", sondern achteten die "Weisheit des Körpers" hoch. Gegenüber der marxistischen Ideologie wurden sie bald zu Skeptikern. Sie waren von anarchistischen Ideen fasziniert, Fritz Perls speziell von den Gedanken Gustav Landauers.

Auch als Flüchtlinge in Südafrika suchten die Perls, wie schon vorher in Deutschland, die Freundschaft mit Anarchisten. Sie suchten ebenfalls Kontakt zur schwarzen Bevölkerung und ließen sich in die Natürlichkeit des gemeinschaftlichen Zusammenlebens einweihen (Sreckovic 1999, S. 104). Als auch in Südafrika der "gewöhnliche Rassismus" der politischen Klasse zur stärksten Kraft wurde und zur faschistischen Apartheid führte, emigrierten sie ein zweites Mal, diesmal in die USA. In der amerikanischen Nachkriegsgesellschaft der Mc Carty-Ära fühlte sich Fritz Perls allerdings unsicher und unwohl. Schon ab 1946 hatte es mehrere Säuberungen von "antiamerikanischen Elementen" gegeben. Die Hysterie richtete sich gegen "den Kommunismus". Schulen und Vereine wurden für kommunistisch erklärt und aufgrund dessen geächtet.

Fritz und Lore Perls betonten ihre politischen Intentionen immer wieder recht deutlich, wenn sie auch nach ihrer Flucht aus Nazideutschland nie wieder politisch aktiv wurden. Sie waren als Zeitzeugen der Ereignisse der Jahrhundertwende, des Ersten Weltkrieges und der Weimarer Republik, des Naziterrors, des Zweiten Weltkrieges, der beginnenden Apartheid in Südafrika und schließlich der Studenten- und Bürgerbewegung in den USA der sechziger und siebziger Jahre zu klaren politischen Standpunkten gelangt. Ähnlich wie andere geflüchtete Psychoanalytiker, wie Reich, Fromm, Horney u. a. (vgl. Fallend und Nietzsche, 1977 und Bocian, 1995), sahen sie es als unabdingbares Ziel ihrer theoretischen wie praktischen Bemühungen an, eine neuerliche Ausbreitung des Faschismus zu verhindern und demokratische Tendenzen zu stärken. Deutlich wird das sowohl in "Das Ich, der Hunger und die Aggression" (1969), wie auch in "Gestalt Therapy" (F. Perls, Hefferline und Goodman, 1951, deutsch: "Gestalttherapie", 1979) oder in Perls' Vorwort zu "Gestalttherapie in Aktion" (1976). Entsprechende Hinweise gibt auch Lore Perls in den ersten beiden Aufsätzen ihres Sammelbandes (L. Perls, 1989), die bis heute nur sehr wenig Beachtung gefunden haben

Beide Fritz und Lore Perls vernachlässigten die Zusammenarbeit mit den in New York lebenden Neoanalytikern, die sie als gesellschaftlich angepaßt erlebten. Wieder fühlten sie sich in Bohème-Kreisen und bei kritischen Intellektuellen am ehesten heimisch. Sie suchten sich folgerichtig den Anarchisten Paul Goodman als Mitautoren ihres Buches "Gestalt Therapy" aus. Nonkonformismus, Reich'sche Ideen, Phänomenologie, Existentialismus, Gestaltpsychologie und eben die anarchistische politische Philosophie verbanden sie miteinander. Ihm trauten sie als Einzigem zu, ihre umfassenden, auch politischen Ansichten, zum Ausdruck zu bringen. In "Gestalt Therapy" verarbeiteten sie ihre Ideen über "gesunde Aggression". In den Kapiteln "Menschennatur und Anthropologie der Neurose" sowie "Der Antisoziale und die Aggression" integrierte Goodman seine sozialpsychologischen und anarchistischen Ansätze mit der Assimilationstheorie der beiden Perls (Sreckovic, 1999, S. 130).

Paul Goodman war in der toleranten Atmosphäre der z. T. deutschen "Uptown Jews" in New York

aufgewachsen. (Sreckovic, 1999) Hier entwickelten sich jüdische Gewerkschaften und kulturelle Organisationen. Ähnlich wie zur selben Zeit in Berlin und Wien waren Juden führend im kulturellen Leben der Stadt. Seine Familie geriet durch die Scheidung der Eltern in Armut. Was zunächst Zwang war, lebte er später als bewusste Entscheidung: den Verzicht auf die Teilnahme an der Konsumgesellschaft. Mit der amerikanischen Kulturgeschichte war er zutiefst verbunden. Auf literarischem und philosophischen Gebiet hatte man Eigenständigkeit gegenüber den europäischen Wurzeln erreicht. Thoreau und Emerson (Transzendentalisten), William James und John Dewey (Pragmatiker) standen einerseits in der Tradition Hegels und Kants, andererseits suchten sie nach einem neuen Menschenbild, befreit von materialistisch-rationalistischem Denken und nur das anerkennend, was mit der "Gesamt-Erfahrung" übereinstimmt.

Als politisch engagiertem Menschen ging es Goodman vor allem um die Verwandlung der Massengesellschaft in kleine Gemeinschaften mit direktem persönlichem Kontakt. Psychotherapie galt ihm als Übergangslösung auf diesem Weg. Konsequenterweise verlagerte sich sein Interesse auf die Soziopathologie: Anarchismus interpretierte er als Therapeutikum, weil er als Freiraum für die Selbstregulierung des einzelnen dienen kann. Dies geht den Herrschenden gegen den Strich. Ähnlich und zugleich viel individualistischer hat es Fritz Perls gesehen: "Die Anarchie, die die Herrschenden fürchten, ist keine Anarchie ohne Sinn. Im Gegenteil, sie bedeutet, dass der Organismus sich selber überlassen bleibt, damit er sich ohne Einmischung von außen um sich selber kümmern kann." (F. Perls, 1976, S. 25)

Paul Goodman sollte weit über den Bereich der Gestalttherapie und Psychotherapie hinaus allgemein politische Geltung erlangen, als sein "Anarchistisches Manifest" (Blankertz und Goodman, 1980), ursprünglich 1946 erschienen und 1962 als "Drawing The Line" wieder aufgelegt, zum Manifest der Studentenbewegung wurde. Er prägte auch die Alternativbewegung der Achtziger mit und setzte entscheidende Impulse für die Bürgerinitiativenbewegung. H. v. Hentig (in: Goodman, 1970) berichtet dass Ivan Illich ihn als seinen Lehrer bezeichnete.

Das von den Fritz und Lore Perls, Goodman und einigen anderen begründete "New York Institute for Gestalt Therapy" war geprägt durch die antibürokratische Einstellung der Gründergruppe. Es heißt, das Institut sei der Idee einer sich selbst regulierenden Gemeinschaft bis heute treu geblieben (Sreckovic, 1999, S. 138). Als extreme Individualisten waren sich alle einig in ihrer Opposition gegenüber dem Establishment, in ihrer kritisch-bejahenden Einstellung zum Leben und einer existentiell gegründeten Auffassung von Therapie. Die angebotene Ausbildung sollte im Gegensatz zum Erziehungsideal der westlichen Kultur - den "drei Affen": nichts hören, nichts sehen, nichts sagen - konzipiert werden.

Nachdem Fritz Perls die Gruppe verlassen hatte, arbeitete er eine Zeit lang im "Esalen-Institut". Gegründet als Zentrum für die Erforschung neuer Ideen, sollte es der Integration der westlichen und der östlichen Kultur, der Wissenschaft und der spirituellen Traditionen, auch der Gedanken- und der Gefühlswelt dienen. Hier entstand die "Human Potential"- Bewegung (Sreckovic, 1999, S. 145). Die prominentesten Vertreter dieser Bewegung konzentrierten sich jedoch ausschließlich auf die emotionalen Aspekte des Erlebens. Perls war demgegenüber kritisch eingestellt, hat aber den Stil des Instituts nicht verändert. Die Grundkonzepte der Gestalttherapie wurden hier verschoben: von der Erlebnisorientierung zu einer Gefühlszentrierung. Aus dem Kontaktzyklus wurde Kontakt und Rückzug, aus der schöpferischen Anpassung wurde "growth".

Fritz und Lore Perls fühlten sich der Bürgerprotestbewegung verpflichtet und interpretierten das Human Potential Movement als historische Alternative zum Faschismus. Sie verfolgten ein Konzept persönlichen Wachstums in Theorie und Praxis. Das sahen sie als ihren Beitrag zur Überwindung

des verhängnisvollen persönlichen und politischen Konformismus an, den sie vor allem in autoritären Strukturen begründet sahen. Diesen weit verbreiteten Konformismus sahen sie als die tragende Stütze des Faschismus an.

Nixons Politik bewegte Fritz Perls schließlich dazu, ein drittes Mal, diesmal nach Kanada, auszuwandern (Sreckovic, 1999, S. 117). In seinen letzten Lebensjahren näherte sich Fritz Perls den alten Gemeinschaftsidealen wieder an, indem er die Bedeutung der sozialen Mitverantwortung wiederentdeckte. Er entwarf das Konzept eines "Gestalt-Kibbuz", in dem es keine strikte Unterscheidung zwischen Lehrern und Schülern geben sollte: "Die Hauptsache ist der Geist der Gemeinschaft". (F. Perls, 1974, S. 81)

Goodmans Schöpfen aus Anarchismus, Existenzphilosophie und Tao

Die amerikanischen "Existentialisten" beeinflussten Goodman nachdrücklich. Emerson war der "Great Awakener", der Begründer des Transzendentalismus (vgl. zum folgenden Sreckovic, 1999, S.63f.). Er begab sich auf die Suche nach der Wahrheit und nach Befreiung von den rigiden gesellschaftlichen Normen und Tabus. Bei Goodman finden sich Emersons Glaube an die fundamentale Freiheit und die kreativen Potentiale der Menschen wieder. Die kleinen, unscheinbaren Einzelheiten des "tätigen Alltags" werden für wichtig erachtet. Der Idealtyp des Intellektuellen ist nicht ein Bücherwurm, sondern ein "Tätiger", ein "denkender Mensch". Emerson betrachtet die puritanische Gesellschaft als das größte Hindernis auf dem Weg zu einem autonomen Leben: "Sie ist wie die Aktiengesellschaft, deren Teilhaber sich geeinigt haben, für die Sicherstellung eines jeden die Freiheit und Würde jedes einzelnen zu opfern." (Emerson, 1980, S. 27)

William James zog das "Chaos in alle Ewigkeit" der "Ordnung eines philosophischen Geheges" entschieden vor. Er schrieb eine der ersten umfassenden Abhandlungen über das Selbst. Deweys pragmatisches Lernprinzip "Learning by Doing" und seine Idee, dass gesellschaftliche Verhältnisse durch Erziehung verbessert werden können, beeindruckten Goodman. Er schrieb den theoretischen Teil von "Gestalt Therapy" im Geiste James', Emersons und Deweys: "Die Lösung dieses menschlichen Problems ist hier wie überall Neuschöpfung durch Handeln." (Perls, Hefferline und Goodman, 1979, S. 15)

Daneben war es G. H. Mead, dessen Werk Goodman in die Richtung einer ganzheitlichen Sozialpsychologie führte (Sreckovic, 1999, S. 66). Er ging davon aus, dass menschliches Verhalten nur als interdependentes Verhalten von Organismus und Umwelt verständlich sei: "Die Umwelt muss in gewissem Sinne innerhalb der Handlung liegen [...]" (Mead, 1973, S. 292). Hier ergab sich für Goodman eine zusätzliche sozialpsychologische Dimension, die sich später z. B. im Konzept der "schöpferischen Anpassung" niederschlug. Bei Mead fand er auch ein sozialpsychologisches Äquivalent für Bubers Konzept der "Umfassung", und zwar in seinen Theorien über Intersubjektivität und Reziprozität der Perspektiven: "Wir können nicht wir selbst sein, solange wir nicht auch an gemeinsamen Haltungen Anteil haben." (Perls, Hefferline und Goodman, 1979, S. 206)

Auch Kirkegaard wurde – als "poetischer Existentialist", der sich mit Angst und Freiheit auseinander setzte - für ihn zu einer Leitfigur. Goodman zog selbst eine "existentielle" Konsequenz aus seinen Vorstellungen: Als Musiker und Dichter wählte er "ehrenhafte" Berufe in einem von ihm als "unehrenhaft" beurteilten Staat. Er befasste sich auch mit Laotse, und zwar so, wie mit den

anderen Autoren, die er schätzte: er erfasste Haltung und Geist und übersetzte das in seinen eigenen Horizont. In den meisten seiner Werke ist eine taoistische Haltung spürbar (Sreckovic, 1999, S. 60). So folgt er in "Gestalt Therapy" einer grundlegenden Intuition, die eine Fixierung neu auftauchender Perspektiven durch Begriffe und Kategorien nicht zulässt. Er findet in dem Begriff "Gestalt", der schwer ins Amerikanische zu übersetzen ist, sein Äquivalent für "Tao": "Wenn also unsere Theorie oft verwirrend und mehrdeutig ist, so kann das daran liegen, dass die Natur es auch ist." (Perls, Hefferline und Goodman, 1979, S. 101). Ihm ist die Haltung des "Aus-dem-Wege-Gehens" besonders wichtig, eng verbunden mit dem Prinzip des "Nicht-Handelns" (wu-wei).

Als die USA in den Zweiten Weltkrieg eintraten, ermutigte Goodman als konsequenter Pazifist junge Leute, den Wehrdienst zu verweigern. Diese Haltung wurde, mit Ausnahme einer kleinen Gruppe von Anarchisten, nicht verstanden und er riskierte dafür ins Gefängnis gehen zu müssen. Goodman's "konservativer Anarchismus" hat Wurzeln bei Jefferson, Thoreau und Kropotkin. Jeffersons "Agrardemokratie" hatte ihn schon als Schüler begeistert. Auch für ihn ist die Autonomie des Einzelnen, verbunden mit seiner freiwilligen Einbettung in die Gemeinschaft, die Grundlage einer freien Gesellschaft, in der jeder seine geistigen und ethischen Potentiale verwirklichen kann. Er war einer der ersten, der am "Free School Movement" aktiv mitarbeitete. Thoreaus "Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat" (1973) las er nicht nur, sondern lebte es. Ihm war das Recht der Menschen selbstverständlich, der Regierung die Gefolgschaft zu verweigern. "Wenn man Protest und Aufstand entmutigt, welche Kontrolle gibt es dann noch über die Regierung?" (Goodman, 1992, S. 129). Mit Bakunin und Kropotkin teilte er die Ansicht, dass Anarchie ein ursprüngliches Natur-Ereignis sei. Als konservatives Element seines Anarchismus betrachtete Goodman die "Weisheit des einfachen Lebens", die sich in der Jahrtausende alten Tradition des Zusammenleben spiegelt, vom Stammesleben bis hin zu den Formen kommunalen Lebens im "Grätzeln", im urbanen Dorf.

Seine Version der "schöpferischen Anpassung" ist stark von Otto Rank beeinflusst, der den "schöpferischen Akt" als Gegensatz zur Anpassung an die äußere Welt beschreibt (Sreckovic, 1999, S. 84). Perls und Goodman sehen jedoch die "schöpferische Anpassung" als Synthese aus beiden, für die das Selbst zuständig ist. Diese "Loslösung des Individuums aus der Masse" weckt allerdings starke "Schuldgefühle wegen des Nichtzusammenschließens mit der Gruppe" (Liebermann, 1997, S. 390). Die ersten Schuldgefühle erlebt schon das Kind beim Erwachen des eigenen Willens. Ranks Psychologie der Kunst und Kreativität lieferte Goodman ein Bild für die schöpferische Gestaltung des eigenen Lebens als Künstler dieses Lebens, Gestalter in eigener Verantwortung. Dieses Bild bettete er ein in die anarchistische Idee der Gemeinschaft. Radikales und Revolutionäres entdeckte er bei Reich: in seinem "genitalen Charakter" erkannte er Ranks politisch denkenden und sich frei entfaltenden Künstler (Sreckovic, 1999, S. 86) Nach einigen Jahren als Therapeut kehrte er selber zu seiner früheren schriftstellerischen Tätigkeit zurück und wurde darin zum maßgeblichen Vordenker der Bürgerinitiativen-Bewegung.

Fritz und Lore Perls - Goodman'sche Legierung von Existenzphilosophie, Anarchismus und Tao und deren Niederschlag in den Konzepten der Gestalttherapie

Es lässt sich mit einiger Gewissheit behaupten, dass Fritz und Lore Perls wie auch Goodman von Existenzphilosophie, Anarchismus und Tao fasziniert waren. Diese lassen sich auf mehreren Ebenen

als Gegenentwürfe zu Grundauffassungen der westlichen Welt lesen. Existenzphilosophen verneinen die Herrschaft des rationalen Kalküls und verweisen den Denker auf sich selbst zurück, auf sein Wahrnehmen, Fühlen, Handeln und seine Verantwortung für die Mitwelt. Sie konfrontieren die Menschen mit ihrer Sterblichkeit, mit der Endlichkeit des Lebens, der sie sich bisher in der Hoffnung auf ein Jenseits zu entziehen versucht hatten, und stoßen sie darauf, dass es auf den Moment ankommt, weil nur in der Gegenwart etwas geschieht. Daraus entspringt die zentrale Bedeutung des Hier und Jetzt in der Gestalttherapie: Lerne, dich dem Augenblick zu stellen. Dazu gehört es auch, sich mit der Todesangst zu konfrontieren. Sie wird in der europäischen Zivilisation weitgehend geleugnet. Im Tiefsten ist sie Lebensangst: die Angst, an seinen zutiefst persönlichen Zielen und Wünsche vorbeizuleben, weil man dem gesellschaftlichen, ideologischen und religiösen Anpassungsdruck nicht ausreichend standhalten kann.

Friedlaender (vgl. Cardorff, 1988) thematisierte diese Konflikthaftigkeit auf eine ganz allgemeine Weise, die Fritz Perls später als ähnlich dem Tao erkannte. Alle Zweifel, alle Zerrissenheit, auch die zwischen dem Selbst und der Welt, gehen hiernach auf die Differenzierung des Denkens und Erlebens in Polaritäten zurück. Die dem Kosmos zugrundeliegende Energie bzw. Idee wird als undifferenziert vorgestellt. Sie kann als solche nicht wahrgenommen werden. Das materielle Sein jedoch wird in Differenzen aufgespalten, um überhaupt erkennbar zu sein. Dies geschieht in zwei Polen, die jeweils Extreme bilden (kalt – warm, hell – dunkel, Wunsch - Angst). In der Mitte zwischen den jeweils wahrgenommenen Polen wird ein Nichts angenommen, ein "Nullpunkt" der "schöpferischen Indifferenz". Hier herrscht ein kognitiver Zustand der Entdifferenzierung (Naranjo, 1998).

Es hatte Fritz Perls besonders begeistert, dass Friedlaender auf diese Weise das dualistische Denken überwindet, welches die westliche Tradition in ihren Möglichkeiten der Welterkenntnis so ungeheuer einschränkt, weil sie das Denken auf simplifizierende und verfälschende Fährten lockt. Hier eröffnet sich – jenseits von entweder/oder - ein Standpunkt für einen neutralen Beobachter. Für TherapeutInnen, die häufig, im "Zentrum des Zyklons" (John Lilly) angesichts der inneren und äußeren Konflikte stehen, deren BegleiterInnen sie sind, ist dies ungeheuer hilfreich. Die hierauf aufgebaute psychotherapeutische Haltung wird als "Nicht-Einmischung" beschrieben (F. Perls, 1978, 23 f.).

Von diesem Punkt der Indifferenz aus ist auch ein Zugang in die eigene existentielle Tiefe möglich, die unter den Schichten des Alltags-Egos liegt. Friedlaender behauptet, dass der Mensch Anteil hat am universalen schöpferischen Prinzip. In seinem innersten Wesenskern, der diesem ursprünglichen Prinzip gleicht, also ebenfalls in sich nicht differenziert ist - Friedlaender nennt ihn Individualität – ist die mögliche Instanz gegeben, alles polar Entgegengesetzte als im Grunde eins zu empfinden und die Gegensätze als notwendige Ausgestaltungen des Werdens zu versöhnen. Hier erhält der Mensch eine schöpferische Potentialität. Indem er die Gegensätze wahrnimmt und in ihrer Mitte bleibt, ist er der Ort ihrer Versöhnung. Daraus folgt, nicht nur als Recht, sondern als die eigentliche Lebens-Aufgabe, sich selbst nicht "verklext", sondern "präzise" zum Ausdruck zu bringen. Dazu bedarf es des "absoluten, des welt schöpferischen Erlebnisses des eigenen Inneren", denn die unverfälschte Eigenheit des einzelnen stellt die Verbindung her zur allgemeinen Individualität des Ganzen. Damit ist dieser Zugang auch als ein spiritueller nutzbar, über den. höchstes Bewusstsein entstehen kann.

Friedlaender zielt damit auf eine "Revolution des Egoismus": "Verwandle dich individuell in dich selber, und du lernst, deinen ‚einzelnen‘ eigenen Menschen beherrschen." (Friedlaender, 1918, S. 20 bzw. XX: Die Einleitung, aus der hier zitiert wird, ist mit römischen Ziffern paginiert). Diese unbedingte Individualität in sich selbst anzuerkennen und sich deren Willen zu eigen zu machen ist die Kunst dieser Revolution. Wer sich dem verschließt, hat in seiner Selbstschöpfung, in der

Ausgestaltung seines persönlichen Lebens wenig Erfolg. Die Verbindung zum tiefsten inneren Willen verbindet mit dem Gesamtwillen der Schöpfung. "Wolle, was immer du willst, nicht anbrüchig, sondern, was immer es sei, als ein Ganzer." (Friedlaender, 1918, S. 27) Dies ist so schwierig, dass es Nietzsche im Zarathustra zu den Worten veranlasste: "Tut immerhin, was ihr wollt, aber seid erst solche, welche wollen können." (zit. n. Friedlaender, 1918, S. 25). Sich über den ureigensten Willen bewusst zu werden, wird in der Gestalttherapie durch Konzentrationsübungen unterstützt. Das kann als ein starkes Korrektiv wirken für einen durchschnittlichen westlichen Menschen, der als "außengeleiteter Charakter" (David Riesman) oder als "autoritärer Charakter" (Fromm, Adorno) beschrieben werden kann.

Friedlaender tritt hier ein Erbe Nietzsches an. Dieser wiederum kann als der "Großvater des Existentialismus" und der modernen therapeutischen Bewegung (Naranjo, 1998) verstanden werden. Als scharfer Kritiker der autoritären Mentalität und des vergiftenden Moralismus der abendländisch-christlichen Welt proklamierte er im Zarathustra Immanenz statt Transzendenz. "Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heißt Selbst. In deinem Leib wohnt er, dein Leib ist er." (Nietzsche 1988, S. 40)

Dem dionysischen Sich-Hingeben an und dem Vertrauen auf den Leib hat Fritz Perls in seinem Denken und in seiner therapeutischen Haltung eine große Bedeutung eingeräumt. Er schwärmte geradezu von der "Weisheit des Organismus": "Die Zellen wissen mehr, als wir in arroganter Berechnung vermuten" (F. Perls, 1981, S. 18). Es ist zu spüren, dass das ganz und gar nicht platt biologisch gemeint war. "Fritz Perls hat die "Befreiung der instinktiven Weisheit gefördert, die Stimme des Herzens und den emotionalen Ausdruck, die organismische Weisheit und den Genuß." (Naranjo, 1998, S. 31) Für ihn galt Hedonismus bzw. die Lust als gleichberechtigtes Leitprinzip neben dem Verstand. "Sorgten wir mehr für unsere Freude, würden wir dem anderen weniger schaden."

Naranjo zieht daraus den folgenden Schluß: "Die Spiritualität der Gestalt ist dionysisch, nur erscheint sie uns in der Welt der antidionysischen Religionen nicht spirituell." (Naranjo, 1998) Die christlichen Religionen stützen sich auf das "du sollst" und auf Selbstkontrolle. Im Kult des Dionysos jedoch geschieht Heilung durch das Hineingehen in das Verrückte, Unkontrollierte, durch Hingabe an diese Kräfte, die zunächst dem Ich entfremdet wurden. Heilsame Desintegration ist der transitorische Schlüssel zur schließlichen Integration, der Basis von Wachstum. Sich ins eigene Chaos einzulassen oder auch in die eigene Leere, ins Nichts, ist eine zentrale Phase des gestaltischen Prozesses, wie er speziell im Perls'schen Konzept des "Engpasses" beschrieben wird (zum letzteren vgl. Staemmler und Bock, 1987).

Die drei Phasen spiritueller Entwicklung, wie Nietzsche sie entworfen hat, führen hin zu den politischen Aspekten der Gestalttherapie. Nietzsche entlarvte zum ersten Mal den übertriebenen Gehorsam des "braven Kindes", das jeder in sich hat. (Nietzsche, 1988, S. 29ff.) Um diesen zu überwinden, muss der Geist durch drei Entwicklungsstadien hindurch. Das erste Stadium wird durch das Kamel symbolisiert: Es will beladen sein und fragt ständig danach, was "es soll". Die zweite Phase wird durch den Löwen dargestellt. Er entdeckt den Wahn und die Willkür hinter den Regeln des "du sollst" und macht sich die Freiheit des heiligen Nein diesen "Pflichten" gegenüber zu eigen. Er lebt das "ich will". Aber der Löwe erschafft keine neuen Werte, er zerstört nur die alten. In der schließlichen Umgestaltung zum Kind gelingt die Entdeckung neuer Werte, Dies bedeutet eine Rückkehr zum Sein. (Naranjo, 1998, S.30).

Fritz und Lore Perls nahmen den Kampf gegen den allgemein herrschenden "shouldism" ins therapeutische Programm auf, z. B. durch sprachliche Präzisierung: Statt "man" sag "ich", statt "ich

muss" "ich will". Durch ständige Konzentration auf "Was will ich jetzt?", "Was fühle ich jetzt?" öffnet sich ein "Kanal" zum spontanen Selbst. Ein frischer Zugang zum Leben wird ermöglicht. Letztlich kann auch das potentiell in eine Tiefe führen, die ins Spirituelle übergeht, weil dieses Fragen an die Wahrhaftigkeit der persönlichen Existenz rührt.

Perls sagt in seinen Lebenserinnerungen, es sei ihm erst später klar geworden, dass Friedlaenders Philosophie das westliche Äquivalent zur Lehre des Laotse darstellt. Das chinesische Denken wurzelt ebenfalls im Prinzip der Polarität: scheinbare Gegensätze werden als Aspekte desselben Geschehens begriffen, die einander bedingen. Perls war in den USA mit Alan Watts befreundet. Dieser schreibt: "So wie die chinesische Schrift wenigstens einen Schritt der Natur näher ist als unsrige, so besteht die uralte Philosophie des Tao darin, dem Lauf der Strömung, dem "Strich" der Naturphänomene geschickt und intelligent zu folgen und das menschliche Leben als einen integralen Bestandteil des ganzen Weltprozesses zu sehen, nicht als etwas Fremdes, ihm Entgegengesetztes" (Watts, 1976, S. 36). Ein Aspekt dieses Fließens ist Wu-Wei, übersetzbar als nicht handeln, nicht zwingen. Statt zu planen und zu kontrollieren wird empfohlen, sich nicht einzumischen. Es ist eine Form von Intelligenz, die bedeutet, den Strukturen natürlicher Vorgänge so gut zu folgen, dass man dabei ein Minimum an Energie verbraucht. Es ist die dem Nervensystem innewohnende Weisheit. "Das Bewahren von Ruhe in der Unruhe ist Vollkommenheit." (Chuang-tzu, zit. n. Watts 1976, S. 137)

Lass das Ohr hören, was es hören will, das Auge sehen, was es sehen will [...] den Mund sprechen, was er sprechen will, gib dem Körper alles, was er zu seiner Bequemlichkeit begehrt, lass dem Geist freien Lauf. Der Mund begehrt von dem zu reden, was wahr und falsch ist, und wenn er nicht reden darf, so verkrampft sich das Wissen [...]. Der Geist begehrt die Freiheit, nach Belieben umherzuschweifen, und hat er diese Freiheit nicht, so wird der Mensch in seinem Wesen selbst verkrampft und behindert." (Yang Chu, zit. n. Watts, 1976, S. 169)

4. Ansätze zu einer gestaltischen Sozialpsychologie

Die psychoanalytische Theorie hatte ein Bild des "seelischen Apparates" entworfen, das die gesellschaftliche Hierarchie widerspiegelt, ohne konsequente politische Schlüsse daraus zu ziehen. An der Spitze steht das Überich, das vom Ich Gefolgschaft fordert. Das Es wiederum manifestiert die animalischen, nicht kontrollierbaren Anteile, die das Ich im Dienst des Überich zu bändigen versucht.. Die gesellschaftlich-politische Ebene wird dagegen als "Realität" absolut gesetzt; das Individuum muss den letztlich unlösbaren Konflikt zwischen "Trieben" und "Realität" verarbeiten. Das einzelne Individuum ist hiernach nur äußerst begrenzt imstande, autonom verantwortete Entscheidungen zu treffen. (Heintz, 1951, S. 118)

Dagegen wird aus der Sicht des anarchistischen mainstreams eine allgemeine psychische Emanzipation für möglich und nötig gehalten, doch verlagert man die Grundvoraussetzung dafür auf die gesellschaftliche Ebene, in die Erziehungsformen, die der Schwächung des Patriarchalismus und der religiös motivierten Pflicht- und Arbeitsauffassung bedürfen. Doch wer verändert die Gesellschaft, wer reformiert die Erziehung? Heintz, der sich mit der Frage auseinandergesetzt hat, was der Anarchismus heute noch bedeuten kann und der die Antwort in einer Auflösung der universalistischen Weltbilder sieht, hält die psychologischen Voraussetzungen dieses Wandels für ungeklärt. Für ihn bleibt als große Frage das autonome Wertungsvermögen des aus dem universalistischen System herausgelösten Menschen übrig. Was könnte eine gestaltische Sozialpsychologie dazu sagen?

Bei Goodman finden sich Hinweise auf die Gestalttherapie als sozialpsychologisches Erkenntnisinstrument. Er kritisiert unsere demokratisch verfasste Industriegesellschaft als Zwangsgesellschaft, die auf verinnerlichter Unterdrückung beruht. Dessen könne man sich bewusst werden, wenn man auf seine inneren Signale mit wahrhafter Aufmerksamkeit hört: "Jeder kennt Augenblicke, in denen er gegen seine Natur gesellschaftskonform handelt, in denen er seine eigenen Impulse unterdrückt und sich feige von seinem Herzen distanziert." (Blankertz, Goodman, 1980, S. 86). Das Sich-Bewusstwerden über die inneren Vorgänge in ihrem Zusammenhang mit den äußeren Ereignissen ergibt die Grundlage für die Fähigkeit, das eigene Tun zu verantworten. Die Möglichkeit eines komplexen Sensoriums für das soziale Umfeld, das durch eine zu rigide Erziehung sehr gestört sein kann ("du sollst nicht merken!", A. Miller) ergibt eine Perspektive darauf, gesellschaftliche Sensibilität wieder zu erlangen. Auf dieses Sensorium – es schließt Gefühle und Körperwahrnehmung ein – richten sich die Methoden der Gestalttherapie. Pragmatisch-politisch gesehen ist sie somit als eine Methode einsetzbar, mit der man seine eigene Verstricktheit in gesellschaftliche und politische Manipulationsmechanismen aufdecken kann.

Für Goodman als anarchistischem Denker spielte der Begriff "Natur" eine wichtige Rolle. Vor allem in Bezug auf das, was er als die natürlichen - im Gegensatz zu den staatlichen - Strukturen der Gesellschaft bezeichnet. Vor allem bezieht er sich auf die Solidarität. Sie ist nicht nur gattungsgeschichtlich die ursprüngliche Form, sondern sie bleibt auch die Grundlage aller Gesellschaftsformationen. Es ist, wenn man darüber nachdenkt, erstaunlich und irritierend, dass unsere westliche Kultur sich von Außenseitern sagen lassen muss, dass das alltägliche Leben nicht von vornherein und selbstverständlich ein Konkurrenzkampf sein muss, und dass die Menschheit ohne solidarische Handeln keinen Tag überleben könnte.

In seltsamem Widerspruch zum Postulat des Konkurrenzkampfes steht das gesellschaftliche Harmoniegebot. Goodman setzt sich von dem Ziel einer davon abgeleiteten "cleanen", rational eingerichteten Gesellschaft ab. Ihm geht es darum, sinnvolle Konfliktaustragung der widerstreitenden Kräfte zu ermöglichen. Entsprechend seiner sozialpsychologischen Diagnose, dass sich die Menschen in der amerikanischen Gesellschaft vor allem in einer Situation chronischer Angst und Bevormundung befinden, hat für ihn die Frage der Aggression die oberste Priorität. Das vorherrschende Gebot der Aggressionslosigkeit deutet er als Ergebnis der utopischen Einstellung, dass die ideale Gesellschaft konfliktfrei sein müsse. Dem setzt er nun seine Auffassung der Aggression entgegen. Drei Aspekte werden besonders betont: Aggression dient (1) der Abwehr gegen Gefahren von Außen, (2). zerstört überholte Strukturen und (3) ist Antriebsenergie, um etwas Neues zu entwickeln. Dies stellt den Kern seiner Sozialpsychologie dar.

Goodman führt eine klare Unterscheidung zwischen Aggression und Destruktivität ein, die bisher nur vereinzelt in der wissenschaftlichen Diskussion auftauchte (vgl. den neuen Terminus "assertiveness", Lichtenberg, 1991, Mentzos, 1993; Fromm schrieb 1973 ein ganzes Buch zu diesem Thema). Als Quellen standen ihm dabei W. Reich und die Perls'schen Überlegungen in "Das Ich, der Hunger und die Aggression" (1969) zur Verfügung. Goodman sieht die Aggression als Kontaktfunktion. Soziale Strukturen, die diese Kontaktfunktion hemmen bzw. fixieren, erzeugen gerade dadurch die mit der Aggression immer verwechselten destruktiven Potentiale, wie sie sich z. B. im Sado-Masochismus äußern.

Goodman machte den Gedanken "Aggression -Konflikt-Wachstum" zum Schlüssel für ein Verständnis vieler Erstarrungen innerhalb der westlichen "Utopie" und gleichzeitig zur Grundlage neuer Lösungsansätze. Also empfiehlt er ein kontrolliertes Freisetzen von Aggression zum Abbau von Entfremdung und als Alternative zur allseits üblichen Selbsterfleischung. Ohne Initiative,

Zerstörung alter Strukturen, Wut und Kampfbereitschaft gibt es kein tätiges Vergnügen, sondern nur dauernde partielle Reizung bei partieller Spannungsabfuhr. "Vernünftig, tolerant, höflich und kooperativ lassen sich die Menschen herumstoßen." (Perls et al., 1979, S. 136). Das Annehmen einer derart veränderten Sichtweise von Aggression, wie sie die Perls und Goodman formuliert haben, würde aber einen radikalen Perspektivenwechsel im modernen sozialphilosophischen Denken erfordern. Wo eine Gesellschaft von vornherein – ohne offene Konfliktaustragung – Harmonie fordert, setzt sie die Aggression der Individuen immer ins Unrecht (vgl. Erdheim, 1984). Als Ergebnis findet man unbefriedigte, freudlose, ängstliche und verdeckt destruktive Menschen, die sich gegenseitig die Möglichkeitsbedingungen zum Befriedigt- und Glücklichen verstellen.

5. Ausblick

Während die Postmoderne schon ausgerufen ist, ist das Ringen um die Moderne noch nicht entschieden. Der Papst kann, wenn er sich zu Wort meldet, mit einer gigantischen medialen Vervielfältigung rechnen. Der katholische Dogmatismus ist entgegen Nietzsches Annahme, dass Gott tot sei, in vielen Ländern noch immer eine sehr bedeutsame politische Kraft, ungeachtet dessen, dass seine intellektuelle Bedeutung stetig abnimmt. Ebenso der Calvinismus, dessen Einfluss auf die amerikanische Politik heutzutage immer deutlicher sichtbar wird. In Europa existieren nach wie vor Monarchien; nach wie vor ist die militaristische Tradition der westlichen Staaten von großem Einfluss im Bereich der Außen- und der Sicherheitspolitik, wie sie das nationalstaatliche Denken noch immer mitprägt. Die Rüstungsindustrien spielen nicht zu unterschätzende Rollen in den nationalen Industrien. Politischer Konservatismus war und ist durchaus amalgamierbar mit naturwissenschaftlichem Denken, wie es sich bei der "wissenschaftlichen" Behandlung "minderwertigen" Lebens gezeigt hat. Die gesellschaftlichen und ökonomischen Kräfte, die sich die Herrschafts- und Kontrollaspekte der neuzeitlichen Wissenschaft zunutze machen, tun das bis heute ohne Ansehen der Zwecke. Manche Auswüchse der Genforschung wie auch der militärischen Forschung gemahnen fatal an überwunden geglaubte Zeiten.

Während die Existenzphilosophie, vor allem der Existentialismus, als Antwort auf die Schrecken der Weltkriege begriffen werden konnte und daher in der Nachkriegsgesellschaft der Fünfzigerjahre eine große Bedeutung erlangte, war und ist eine Bezugnahme auf den Anarchismus heute problematisch wie eh und je. Als offizielle politische Bewegung hat er den Totalitarismus nicht überlebt. Auch heute, zu den Zeiten der Pluralistischen Demokratie, ist radikale Kritik an den politischen Strukturen nicht viel beliebter als vor hundert Jahren. Wenn man bewusst erlebt, wie die Bezeichnung eines Menschen als "Anarchist" (oder "Chaot") in politischen Diskussionen bzw. in der Öffentlichkeit zur Stigmatisierung benutzt wird, muss man glauben, dass es sich bei unseren politischen Verhältnissen um ein sehr labiles Gleichgewicht handelt. Warum sonst sollte man kritische Sichtweisen derart herabsetzen? Vielleicht, weil man hier Widersprüche zwischen den allgemeinsten Werten, den Weltanschauungen einer Gesellschaft und ihrer gelebten Realität findet, man an verbreiteten Tabus rührt? Was die Realität der westlichen "Realdemokratien? Man bewegte sich mit ihrer Entstehung auf eine Gesellschaftsform zu, in der es keine Über- und Unterordnung aufgrund der Geburt geben sollte. Gleichheit und dadurch Freiheit für alle sollten gewährleistet sein.

Dem philosophischen Anarchismus liegt eine prinzipielle Analyse zugrunde, die noch heute gültig ist (vgl. Heintz, 1951). Sie zeigt auf, dass jegliche Form von Herrschaft mit übergeordneten Prinzipien legitimiert wird. Diese rechtfertigen zuallererst Diskriminierung, d. h. sie liefern die Kriterien für die Unterscheidung zwischen Menschen höheren und niederen Rechts. Damit wird

eine Hierarchie etabliert, eine Rangunterscheidung. Jeder Beteiligte leitet seinen Stellenwert aus seinem Dienst für die höheren Stufen ab. Erfahrungsgemäß haben die Menschen auf der untersten Stufe regelmäßig den Rang einer "Ware". Das klingt erschreckend und ist ein großes Tabu in unserer Gesellschaft. Dieses Prinzip - es war während der Zeiten der Sklaverei und der Leibeigenschaft ganz offensichtlich - existiert weiter, vom öffentlichen Bewusstsein geleugnet: In Teilen Afrikas wird wieder Sklavenhandel betrieben, in Europa Handel mit Frauen aus den ärmsten osteuropäischen Ländern. Es existiert ein Handel mit Föten und mit Babies. Die Behandlung von Asylanten und "Fremdarbeitern" folgt diesem Prinzip und darf sich einer "subkutanen" Duldung bei weiten Kreisen der Bevölkerung sicher sein, nämlich vor allem bei jenen, die auf der Rangstufenleiter nur wenig höher stehen, denn grade sie sind bedroht, das gleiche Schicksal zu erleiden. Dem ist mit Moral nicht beizukommen, solange es ein unausgesprochener aber wirksamer Regulierungsmechanismus des ganzen Gemeinwesens ist (vgl. Douglas, 1991).

Wir sollten also konsequenter als üblich unsere "Realdemokratie" auf ihre Umsetzungserfolge hin überprüfen. Erstaunlich ist die kollektive Verdrängungsleistung in puncto Freiheit bzw. Freiheitsentzug. Das Bewusstsein darüber, dass unsere (christlichen) Vorfahren vor gar nicht allzu langer Zeit Sklaverei und Leibeigenschaft entweder ausübten, ausnutzten oder erlitten, ist gleich Null. Dem entspricht die heute zu beobachtende Gleichgültigkeit gegenüber aktuellen Formen des Freiheitsentzuges. Der Freiheitsentzug ist inhärent: in der Unsensibilität aller, die Menschen "unter sich" haben und ihre Bedürfnisse auf deren Kosten befriedigen. Ebenso in der Selbstausschöpfung und -unterdrückung derjenigen, die nie ein lustvolles Leben kennen gelernt haben, und für die vom "ora et labora" zumindest das "labora" wie ein innerer Zwang übrig blieb.

Auch dieses Ergebnis der anarchistischen Analyse ist bis heute gültig: Jeder Staat begründet seine Souveränität durch eine Mystifikation: der ursprünglichen Schlechtigkeit der menschlichen Natur, der prinzipiellen Ungleichheit von Bedingungen, der Unausweichlichkeit von Konflikt und Krieg und der Unabwendbarkeit des Elends der menschlichen Existenz (vgl. Freud, 1998). Das allein genügt aber nicht. Es ist ja schließlich eine Forderung nach Disziplin und Gehorsam mit der Existenz des Staates verbunden. Diese bedarf entweder des direkten Zwanges oder aber einer mehr oder weniger verdeckten Drohung mit Zwang. Diese so erzeugte "Funktionsgarantie" des einzelnen bedeutet eine gravierende Einschränkung der Freiheit, auch heute noch. Dass der Zwang leicht auch in Terror übergehen kann, dafür finden sich Beispiele überall. Im Totalitarismus nahmen sie schier unvorstellbare Formen an. Jede Hierarchie, also auch der Staat, stellt eine latente Drohung gegen die selbstgewählte Existenz der Individuen dar.

Die gesellschaftlichen Institutionen sind noch heute zu beinahe jeder Aggression berechtigt. In der Außenpolitik kann sich die kollektive Neurose bisweilen recht deutlich als "Realpolitik" äußern: als Krieg gegen sog. "Schurkenstaaten". Als innerstaatliche Ventile dienen Phänomene wie Frauenhass, Fremdenfeindlichkeit, Kindesmissbrauch und noch immer der Antisemitismus. Heute ist Mobbing als weit verbreitetes Ventil bekannt geworden.

In der Öffentlichkeit findet aus einem geheimen Einverständnis heraus keine "philosophische Vergewisserung über Handlungsmaximen und Lebensformen" statt. Statt dessen werden einerseits religiöse Dogmatismen, deren Normensystem sich der Begründung ausdrücklich entzieht, andererseits säkulare Appelle an Humanität und Solidarität verkündet. Oder es herrscht überhaupt ein kulturtheoretischer Relativismus.

Nach anarchistischer Auffassung ist das emanzipierte Individuum der Motor der gesellschaftlichen Entwicklung, nicht etwa eine Partei oder deren Massenorganisationen. Ohne solche Menschen kann eine positive Entwicklung weder in Gang kommen noch sich vollziehen. Unter "Emanzipation" wird

hier eine Art des Aufwachens verstanden, der Übergang von einer Traumwelt in eine reale Welt. Zuerst realisieren einzelne Individuen ihr Gefangensein in den alten Vorstellungen, während sich die große Menge noch kein Bild davon macht, dass es ein Leben außerhalb des Gefängnisses geben kann. Die tatsächliche Befreiung geschieht erst dann, wenn alle von dieser Bewusstwerdung erfasst worden sind. Vorher würde jeder Machtwechsel nur dazu führen, dass die Unterdrückten als Mächtige "wie von selbst" die Haltung der vorher bekämpften Unterdrücker einnehmen.

Nicht die Argumente sind jedoch das Überzeugendste, das für das anarchistische Denken spricht, sondern die menschlich-moralische Haltung, die sich in Handlungen manifestiert. Hiermit berührt diese Lehre die Existenzphilosophie. Auch jene verweist auf den Vorrang der Handlung, des gelebten Lebens vor dem geäußerten Wort und der Theorie. Heintz riskiert die These, dass die "stille Revolution" des Anarchismus in Gestalt der Aktivitäten emanzipierter Individuen heute längst im Gange ist und sich in verschiedenen Lebensbereichen bereits durchgesetzt hat. (Heintz, 1951, S. 70). Etliche Untersuchungen scheinen das zu bestätigen. Als "Kinder der Freiheit" (Beck, 1997) stellen sich viele, vor allem junge Menschen heute auf ein Leben in Selbstverantwortung ein. Für sie scheint eine Orientierung an "postmodernen" Werten immer selbstverständlicher zu werden: Individualismus und Solidarität, Selbstverwirklichung im Zusammenleben und Zusammenwirken mit anderen. Für sie haben Bürgergesellschaft und politische Freiheit ihren Ort in der lokalen Umgebung. Paul Goodman müsste mit dieser Tendenz heute sehr zufrieden sein (vgl. Blankertz und Goodman, 1980). Was Beck als "weltbürgerlichen Republikanismus des Lokalen" bezeichnet (Beck, 1977, S. 29), könnte eine würdevolle Ablösung der auf Stimmenalgebra fixierten "nationalen Mehrheitsdemokratie" werden. Daraus abzuleiten ist die Notwendigkeit tiefgreifender institutioneller Reformen. Diese müssen Vielfalt und "gehegten Konflikt" (Dubiel, vgl. Beck, 1997, S. 78) weitaus stärker als bisher nicht nur zulassen, sondern sogar pflegen.

Auf der "großen, weiten Welt" blühen bereits Tausende von individuellen Initiativen, die ohne fixierte Hierarchien auskommen. Zahllose Basisbewegungen sind aktiv. Die Politikwissenschaft spricht bereits von der "Unregierbarkeit" der "civil society". Insofern scheint ein "privater" Anarchismus längst in Umsetzung begriffen zu sein, und zwar nicht, weil wir PsychotherapeutInnen das so eifrig betreiben, sondern weil er eine riesige Zeitströmung ist, die u. a. durch tiefgreifende ökonomische und massenmediale Veränderungen ermöglicht wird.

Die politischen Konzepte von Perls und Goodman klingen, etwa wenn man sie mit den Ohren der Achtzigerjahre hört, möglicherweise schrill und radikal. In den Achtzigern zählten Nüchternheit und Effizienz. In den Neunzigern allerdings ist man sich der vielfältigen Bedrohungen einer Welt, die allein auf Rationalität und Effizienz setzt, bewusster geworden. Angesichts des zunehmenden Rechtsradikalismus und der Globalisierungsproblematik kann man besser erkennen, dass die Welt nicht allein dadurch vernünftiger wird, dass der industrialisierte Westen (bzw. Norden) sich mithilfe eines alles erfassenden mathematischen und zweckrationalen Kalküls eine Wohlstandsinsel schafft und diese gegen die Armut, die außerhalb, aber auch innerhalb besteht, abschottet. Die Verleugnung der Gefühle und der subjektiven Befindlichkeiten der Menschen schafft diese nicht aus der Welt. Im Gegenteil: Das Nicht-Ernstnehmen führt zu einer Radikalisierung subjektiver Befindlichkeiten. Perls und Goodman arbeiteten und schrieben gegen den Faschismus an, daher ihre Radikalität. Heute ist das Arbeiten an den subjektiven Befindlichkeiten Einzelner und von Gruppen sinnvoll in der Weise, dass diese als Potentiale eines umfassenderen Begreifens von dem, was vor sich geht, zum Zuge kommen können. Sich selber und die Umwelt umfassender zu verstehen, ist die Grundvoraussetzung zu mehr Autonomie. Diese wiederum sollte als Grundlage einer Verbesserung unserer zu formal gesehenen Demokratie anerkannt werden. Sinnliche Wahrnehmung und Gefühle sind weit sicherere Sensoren für den Zustand des umgebenden, meist sehr komplexen Feldes, als es das bloße logische Kalkül je sein kann. Die Gefühle der Menschen sagen etwas aus über das, was in

dieser Welt vor sich geht.

Die Gestalttherapie bietet von ihrem theoretischen und praktischen Grundverständnis her die Möglichkeit, sie als Moment einer fortgesetzten Aufklärung zu interpretieren und zu praktizieren; als Teil einer Selbstaufklärung der europäischen und angloamerikanischen Gesellschaften über die in ihr fortlebenden Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen. Damit würde sie sich einreihen in eine größere gesellschaftliche Tendenz, die als "zweite Aufklärung" von namhaften Autoren betrieben wird (vgl. Sloterdijk, 1983). U. Beck (1997) betont, dass zwischen den Selbstentfaltungswerten für das einzelne Individuum und den Idealen der Demokratie eine innere Verwandtschaft besteht. Das Verfügen über die eigene Zeit, selbstbestimmtes Engagement, Abenteuerlust – all das ist unverzichtbar als Bedingung und Ausdruck politischer Selbstbestimmung. Und Beck behauptet auch, dass schon heute viele Menschen zukunftsfähiger seien als ihre politischen Institutionen.

(Der Artikel sollte ursprünglich im "Lehrbuch der Gestalttherapie" erscheinen)

6. Literatur:

Beck, U. (1997): Kinder der Freiheit. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Becker, R. (1997): Gestalttherapie und die Wiederverzauberung der Welt. Gestalttherapie. 2, S. 58-71.

Blankertz, S. (1983): Kritischer Pragmatismus. Zur Soziologie Paul Goodmans. Büchse der Pandora, Wetzlar.

Blankertz, S. (1990): Gestaltkritik. Paul Goodmans Sozialpathologie in Therapie und Schule. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Blankertz, S. (1993): Paul Goodman, Gestaltist. Gestalttherapie. 1, S. 6-9.

Blankertz S., Goodman P. (1980): Staatlichkeitswahn. Büchse der Pandora, Wetzlar.

Bocian, B. (1995): Gestalttherapie und Psychoanalyse. Zum besseren Verständnis eines Figur-Hintergrund-Verhältnisses Teil III. Gestalttherapie. 2, S. 69-83.

Buber, Martin (1923): Ich und Du. In: Das dialogische Prinzip. Lambert Schneider, Heidelberg.

Buber, Martin (1963): Gesammelte Werke Bd.3: Schriften zum Chassidismus. Kösel und Lambert Schneider, München, Heidelberg.

Buber, M. (1985): Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung. Lambert Schneider, Heidelberg.

Cardorff, P. (1988): Friedlaender (Mynona). Zur Einführung. Junius, Hamburg.

Dahmer, H. (1997): Die eingeschüchterte Psychoanalyse. Aufgaben eines psychoanalytischen Forschungsinstitutes heute. In: Lohmann, H.-M. (Hg): Das Unbehagen in der Psychoanalyse. Psychosozial Verlag, Gießen.

Dierse, U. (1974) Anarchie, Anarchismus. In: Ritter, J. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1 (S. 267-294). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Douglas, Mary (1991): Wie Institutionen denken. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Emerson, R. W. (1980): Spanne deinen Wagen an die Sterne. Freiburg i. Br.: Herder.

Erdheim, M. (1984): Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychoanalytischen Prozeß. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Fallend, K., Nitzschke, B. (Hg.) (1997): Der "Fall" Wilhelm Reich. Beiträge zum Verhältnis von Psychoanalyse und Politik. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.

Frambach, L. (1996): Salomo Friedlaender/Mynona (1871-1946).

Gestalttherapie. 1, S. 5-25.

Friedlaender, S. (1918): Schöpferische Indifferenz. Georg Müller, München.

Freud, S. (1998): Zweifel an der Kultureignung des Menschen. In: Keupp, H. (Hg.): Der Mensch als soziales Wesen. Sozialpsychologisches Denken im 20. Jahrhundert. Piper, München.

Fromm, E. (1967): Die Furcht vor der Freiheit. Suhrkamp, Frankfurt.

Galtung, J. (1971): Gewalt, Friede und Friedensforschung. In: Senghass D. (Hg.): Kritische Friedensforschung. Fischer, Frankfurt a. Main, 55-105.

Goodman, P. (1965). People or Personnel. Random House, New York.

Goodman, P. (1989): Natur heilt. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Goodman, P. (1992): Stoßgebete und anderes über mich. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Goodman, P., Goodman, P. (1994): Communitas. Lebensformen und Lebensmöglichkeiten in menschlichen Gemeinschaften. Edition Humanistische Gestalttherapie, Köln.

Guggenberger, A. (1974): Existenz, existentia. In: Ritter, J. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd.1, S. 854-860. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Gruen, A. (1993): Der Wahnsinn der Normalität. Kösel, München.

Helg, F. (1992): Begegnung und Kontakt. Der Einfluß Martin Bubers auf Fritz Perls und die Gestalttherapie. Integrative Therapie. 3, S. 211-244.

Heintz, P. (1951): Anarchismus und Gegenwart. Versuch einer anarchistischen Deutung der modernen Welt. Karin Kramer, Berlin.

Höll, K. (1993): Paul Goodmans Gesellschaftsanalyse oder: Was hat die Gestalttherapie mit dem Anarchismus zu tun? Gestalttherapie. 1, S. 30-36.

- Höll-Stoffl, K. (1992): Philosophische und politische Aspekte der Gestalttherapie. In: Krisch, R. und Ulbing, M. (Hg.): Zum Leben finden – Beiträge zur angewandten Gestalttherapie. Edition Humanistische Psychologie, Köln. S. 29-62.
- Höll, K. (1999) Politische, soziologische und ökologische Dimensionen der Gestalttherapie, In: Fuhr, R., Sreckovic, M., Gremmler-Fuhr-M. (Hg.): Handbuch der Gestalttherapie.: Hogrefe, Göttingen :517-548.
- Husserl, E. (1954): Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Husserlinana. E. Husserl, Gesammelte Werke Bd. VI, hg. von W. Biemel, S. 140. Martinus Nijhoff, Den Haag.
- Kampits, P. (1990) : Jean-Paul Sartre. Zwischen Absurdität und Freiheit. In: Fleischer, M. (Hg): Philosophen des 20. Jahrhunderts. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, S. 153-170.
- Kierkegaard, S. (1984): Der Begriff Angst. Syndikat, Frankfurt a. Main.
- Kropotkin, P (1977) Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Karin Kramer, Berlin.
- Künzli, A. (1948): Die Angst als abendländische Krankheit. Dargestellt am Leben und Denken Sören Kierkegaards. Rascher, Zürich.
- Landauer, G (1977): Die Revolution. Karin Kramer, Berlin.
- Landauer, G. (1978a) Skepsis und Mystik. Verlag Büchse der Pandora, Münster/Wetzlar.
- Landauer, G. (1978b): Aufruf zum Sozialismus. Büchse der Pandora, Wetzlar.
- Lichtenberg, J. (1991): Motivational-funktionale Systeme als psychische Strukturen. Forum der Psychoanalyse. 7, S. 85-97.
- Liebermann, E. J. (1997): Otto Rank. Leben und Werk. Psychosozial-Verlag, Gießen.
- Lösche, P. (1977): Anarchismus. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Mead, G. H. (1973): Geist, Identität und Gesellschaft. Suhrkamp, Frankfurt a. M..
- Mentzos, Stavros (1993): Der Krieg und seine psychosozialen Funktionen. Fischer, Frankfurt a. Main.
- Miller, Alice (183): Du sollst nicht merken. Variationen des Paradies-Themas. Suhrkamp, Frankfurt a. Main.
- Naranjo, C. (1998): Gestalttherapie als dionysischer Existentialismus. Gestalttherapie. 12, S. 22-37
- Nietzsche, F. (1956): Werke in drei Bänden, Band 3 (hg. Von K. von Schlechta). Hanser, München.
- Nietzsche, F. (1988): Also sprach Zarathustra I-IV. G. Colli, M. Montinari (Hg), Kritische

Studienausgabe, Bd. 4, S. dtv/ de Gruyter, München, Berlin/New York.

Perls, F. S. (1969): Das Ich, der Hunger und die Aggression. Klett, Stuttgart.

Perls, F. S. (1976): Gestalttherapie in Aktion. Klett, Stuttgart.

Perls, F. S. (1981): Gestalt-Wahrnehmung. Verworfenes und Wiedergefundenes aus meiner Mülltonne. Verlag für humanistische Psychologie, Frankfurt a. M.

Perls, F. S. (1992): Gestalt - Wachstum - Integration. Aufsätze, Vorträge, Therapiesitzungen. Junfermann, Paderborn.

Perls, F. S. (1996): Planvolle Psychotherapie. Gestalttherapie. 1, 26-42.

Perls F. S., Hefferline, R. F., Goodman, P. (1979): Gestalttherapie. Wiederbelebung des Selbst. Klett-Cotta, Stuttgart.

Perls, L. (1989): Leben an der Grenze. Essays und Anmerkungen zur Gestalttherapie. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Portele, H. (1994): Martin Buber für Gestalttherapeuten. Gestalttherapie. 1, S. 5-15.

Rank, O. (1929): Wahrheit und Wirklichkeit. Entwurf einer Philosophie des Seelischen. Deuticke, München.

Reich, W. (1971): Die Massenpsychologie des Faschismus. Kiepenheuer & Witsch, Köln

Sartre J.-P. (1960): Kritik der dialektischen Vernunft. Rowohlt, Reinbek.

Schelling, F.W. J. (1995): Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In: Ausgewählte Schriften Bd. 1. Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Schipperges, H. (1986): Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche. In: Petzold, H. (Hg): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. S. 133-148. Junfermann, Paderborn.

Schmitz, H. (1965): System der Philosophie. Band 2.1. Der Leib. Bouvier, Bonn.

Schmitz; H. (1992): Leib und Gefühl. Junfermann, Paderborn.

Shapin, S. (1998): Die wissenschaftliche Revolution. Fischer, Frankfurt a. M..

Sloterdijk, P. (1983): Kritik der zynischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt a. M..

Sreckovic, M. (1999) Geschichte und Entwicklung der Gestalttherapie. In: Fuhr, R., Sreckovic, M., Gremmler-Fuhr, M. (Hg): Handbuch der Gestalttherapie. S. 15-180. Hogrefe, Göttingen.

Staemmler, F.-M., Bock, W. (1987): Neuentwurf der Gestalttherapie. Pfeiffer, München.

Steiner, U. C. (Hg.) (1977): Husserl. Diederichs, München.

Stoehr, T. (1994): Here Now Next. Paul Goodman and the Origins of Gestalt Therapy. Jossey-Bass Publishers, San Francisco.

Tenbruck, F. H. (1984): Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen. Styria, Graz, Wien, Köln.

Thoreau, H. D. (1973): Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. Diogenes, Zürich.

Tillich, P. (1987): Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk. Piper, München.

Trüb, H. (1951): Heilung aus der Begegnung. Klett-Cotta, Stuttgart.

Watts, A. (1976): Der Lauf des Wassers. Eine Einführung in den Taoismus. Suhrkamp, Frankfurt a. M..

Wehr, G. (1968): Martin Buber. Rowolth, Reinbek.

Weischedel, W. (1975): Die philosophische Hintertreppe. dtv, München..

Wolf, S. (1998): Gustav Landauer. Zur Einführung. Junius, Hamburg. Nietzsche, F. (1988): Also sprach Zarathustra I-IV. G. Colli, M. Montinari (Hg), Kritische Studienausgabe, Bd. 4, S. dtv/ de Gruyter, München, Berlin/New York.

Perls, F. S. (1969): Das Ich, der Hunger und die Aggression. Klett, Stuttgart.

Perls, F. S. (1976): Gestalttherapie in Aktion. Klett, Stuttgart.

Perls, F. S. (1981): Gestalt-Wahrnehmung. Verworfenes und Wiedergefundenes aus meiner Mülltonne. Verlag für humanistische Psychologie, Frankfurt a. M.

Perls, F. S. (1992): Gestalt - Wachstum - Integration. Aufsätze, Vorträge, Therapiesitzungen. Junfermann, Paderborn.

Perls, F. S. (1996): Planvolle Psychotherapie. Gestalttherapie. 1, 26-42.

Perls F. S., Hefferline, R. F., Goodman, P. (1979): Gestalttherapie. Wiederbelebung des Selbst. Klett-Cotta, Stuttgart.

Perls, L. (1989): Leben an der Grenze. Essays und Anmerkungen zur Gestalttherapie. Edition Humanistische Psychologie, Köln.

Portele, H. (1994): Martin Buber für Gestalttherapeuten. Gestalttherapie. 1, S. 5-15.

Rank, O. (1929): Wahrheit und Wirklichkeit. Entwurf einer Philosophie des Seelischen. Deuticke, München.

Reich, W. (1971): Die Massenpsychologie des Faschismus. Kiepenheuer & Witsch, Köln

Sartre J.-P. (1960): Kritik der dialektischen Vernunft. Rowohlt, Reinbek.

- Schelling, F.W. J. (1995): Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. In: Ausgewählte Schriften Bd. 1. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Schipperges, H. (1986): Das Konzept der Leiblichkeit bei Friedrich Nietzsche. In: Petzold, H. (Hg): Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven. S. 133-148. Junfermann, Paderborn.
- Schmitz, H. (1965): System der Philosophie. Band 2.1. Der Leib. Bouvier, Bonn.
- Schmitz; H. (1992): Leib und Gefühl. Junfermann, Paderborn.
- Shapin, S. (1998): Die wissenschaftliche Revolution. Fischer, Frankfurt a. M..
- Sloterdijk, P. (1983): Kritik der zynischen Vernunft. Suhrkamp, Frankfurt a. M..
- Sreckovic, M. (1999) Geschichte und Entwicklung der Gestalttherapie. In: Fuhr, R., Sreckovic, M., Gremmler-Fuhr, M. (Hg): Handbuch der Gestalttherapie. S. 15-180. Hogrefe, Göttingen.
- Staemmler, F.-M., Bock, W. (1987): Neuentwurf der Gestalttherapie. Pfeiffer, München.
- Steiner, U. C. (Hg.) (1977): Husserl. Diederichs, München.
- Stoehr, T. (1994): Here Now Next. Paul Goodman and the Origins of Gestalt Therapy. Jossey-Bass Publishers, San Francisco.
- Tenbruck, F. H. (1984): Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen. Styria, Graz, Wien, Köln.
- Thoreau, H. D. (1973): Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat. Diogenes, Zürich.
- Tillich, P. (1987): Auf der Grenze. Eine Auswahl aus dem Lebenswerk. Piper, München.
- Trüb, H. (1951): Heilung aus der Begegnung. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Watts, A. (1976): Der Lauf des Wassers. Eine Einführung in den Taoismus. Suhrkamp, Frankfurt a. M..
- Wehr, G. (1968): Martin Buber. Rowolth, Reinbek.
- Weischedel, W. (1975): Die philosophische Hintertreppe. dtv, München..
- Wolf, S. (1998): Gustav Landauer. Zur Einführung. Junius, Hamburg.