Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 46 (1987)

Artikel: Der Leib als Existenzial

Autor: Holzhey-Kunz, Alice

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883093

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 46/1987

ALICE HOLZHEY-KUNZ

Der Leib als Existenzial

Einleitung

Die «Daseinsanalyse» – dem Wortsinne nach ein Amalgam aus «Analytik des Daseins» und «Psychoanalyse» – ist eine phänomenologische Richtung innerhalb der Psychiatrie und Psychosomatik, welche die grundlegenden Entdeckungen Freuds in der philosophischen Anthropologie Heideggers fundiert.

1943 begründete *Ludwig Binswanger* die von ihm erstmals so genannte «Daseinsanalyse» als eine «neue Forschungsrichtung» der Psychiatrie, indem er Heideggers existenziale Analytik des Daseins zum methodischen Leitfaden der Auslegung psychopathologischer Phänomene nahm.

Medard Boss gab in den fünfziger Jahren der Daseinsanalyse eine neue Wendung, die bezüglich der philosophischen Grundlagen der «Kehre» in der Philosophie Heideggers entsprach (seit 1946 standen Boss und Heidegger in freundschaftlicher Beziehung und Zusammenarbeit). In empirischer Hinsicht erweiterte Boss mit seinen Schriften zur Psychosomatik, Perversionstheorie und Trauminterpretation sowohl den Anwendungsbereich der Daseinsanalyse, wie er diese zu einer eigenen – der Praxis der Psychoanalyse nahestehenden – Therapierichtung fortentwickelte.

Für das Leibverständnis ist damit der Fragehorizont abgesteckt: Es geht zum einen um Kritik und Überwindung des herrschenden Leibverständnisses als «Körper», der nach mit naturwissenschaftlichen Methoden erkennbaren Gesetzen funktioniert.

Es geht zum anderen um die Auslegung des Leiblichseins des Menschen auf der Basis der existenzialen Anthropologie. Auf dieser Basis ist der dualistische Ansatz von Leib und Seele mit allen daraus folgenden (Schein-)Problemen eines möglichen Zusammenhanges und gegenseitigen Aufeinanderwirkens der getrennten Entitäten von vornherein abgewehrt.

Korrespondenzadresse: Dr. Alice Holzhey-Kunz, Zollikerstrasse 195, CH-8008 Zürich

I.

Ludwig Binswanger

Binswanger, der als erster die Möglichkeit entdeckte, Heideggers «Analytik des Daseins» [1] als philosophische Grundlegung der Psychiatrie zu verwerten, und damit die «Daseinsanalyse» begründete [2], erwähnt in seinen Schriften die Leibproblematik nur nebenbei. Seine verstreuten Hinweise verdienen gleichwohl Beachtung, weil sie eine Radikalität der Auffassung erkennen lassen, die auch für das erst 30 Jahre später von Medard Boss entfaltete Leibverständnis charakteristisch bleibt.

Die wichtigsten Ausführungen Binswangers finden sich in seinem Buch «Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins», das 1942 erschienen ist, also ein Jahr vor Sartres «L'Etre et le Néant» und drei Jahre vor Merleau-Pontys «Phénoménologie de la Perception» – Werke, die bekanntlich grundlegende und bis heute wohl noch nicht genügend gewürdigte phänomenologische Analysen zum Leibproblem enthalten.

Binswangers Buch ist der grossangelegte Versuch, den Heideggerschen Entwurf des menschlichen Daseins als In-der-Welt-sein zu entfalten und in kritischer Abgrenzung zu ergänzen, indem die Grundformen des Miteinander- und Zu-sich-selbst-seins beschrieben werden, die in ihrer Gesamtheit die «Strukturganzheit» des In-der-Welt-seins ausmachen. Erst diese Entfaltung der Ontologie des Daseins liefert Binswanger den «methodischen Leitfaden», um die psychiatrischen Krankheitsformen phänomenologisch-daseinsanalytisch, nämlich als je spezifische Abwandlungen des Miteinander- und Zu-sich-selbst-seins, auszulegen.

Zu dieser Entfaltung des Heideggerschen Ansatzes gehört, dass auch die Leiblichkeit Thema wird – die bekanntlich in «Sein und Zeit» nicht in den Blick kommt. Sie wird in der Weise thematisch, dass Binswanger zeigt, wie «der Leib» in den verschiedenen Grundformen des Miteinander- und Zu-sich-selbst-seins «ist»: nämlich je anders; die verschiedenen Grundformen «bedeuten» verschiedene «Modi der Leiblichkeit» [3]. In der Grundform des

1 Zum Begriff «Analytik des Daseins» vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, S. 12 f., 10. Auflage, Tübingen 1963.

2 L. Binswanger, Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie, in: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I, S. 190 ff., 2. Auflage, Bern 1961.

3 L. Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, S. 448 ff. und S. 468 ff., Zürich 1942.

liebenden Miteinanderseins etwa ist das Leibliche «Du-Transparenz». So wenig hier der eine sich vom andern als eigene Person abgrenzt, sondern in Einheit des «Wir» existiert, so wenig hat hier das Leibliche feste Grenzen. Solche gewinnt der Leib in einer andern Form des Miteinanderseins, dem rollenhaften Umgang, wo Auseinandersetzung sich als leibliches Bedrängen und Bedrängtwerden, Benutzen und Benutztwerden vollzieht. Hier also erst wird das Leibliche raumeinnehmend, dinglich, wird zu «dem Leib». In der Grundform des diskursiven Zu-sich-selbst-seins, in der der einzelne sich zu sich selbst verhält, wird der Leib zum Gegenstand des Betrachtens, Trainierens, Schmückens, des autoerotischen Umganges usw.: der Leib wird zum «Körper», den «ich habe». Von hier bis zur Vorstellung einer nach bestimmten Gesetzen funktionierenden Körpermaschine ist immer noch ein weiter Weg der Ent-selbstung bzw. Entmenschlichung des Leibes, aber im vergegenständlichenden Bezogensein auf den eigenen Leib liegt der anthropologische Ort und somit die relative Berechtigung der naturwissenschaftlichen Auslegung des menschlichen Leibes als Körperding. – Sowenig die Grundformen des In-der-Welt-seins aufeinander bzw. auf eine fundierende Grundform rückführbar sind, sowenig sind die den Grundformen zugehörigen Modi der Leiblichkeit auf einen und zumal den Modus des Leiblichen als Körper rückführbar.

Was für die Leiblichkeit im Ganzen gilt, gilt auch für die einzelnen Leibbereiche. Es ist unangemessen, die Hand zum Beispiel als ein und dasselbe bestimmte «Organ» anzusetzen, das in den verschiedenen Grundformen des Existierens nur in verschiedene Bedeutungszusammenhänge einrückt. Die «organische» Auffassung der Hand ist keineswegs die grundlegende, sie hat vielmehr ihren spezifischen Ort in der Grundform des rollenhaften Umgangs von Menschen. – Im liebenden und auch im freundschaftlichen Umgang ist die Hand, die liebkost oder Halt gibt, überhaupt kein «Organ». Von «der Hand» zu reden, beinhaltet also ebenso, wie von «dem Leib» zu reden, bereits eine Abstraktion; denn die Hand «ist» nur als das Hand-liche der verschiedenen Grundformen des Existierens.

Als Fazit ergibt sich: die Radikalität, von der oben gesprochen wurde, liegt in der radikalen Abwendung von der Auffassung des Leibes als vorhandenes Körperding. Galten die phänomenologischen Analysen von Sartre und Merleau-Ponty dem Aufweis, dass der Leib immer schon mehr und anderes ist als ein blosses Körperding, so zeigt Binswanger, dass das Spezifische des menschlichen Leiblichseins schon verpasst ist, wenn die phänomenologische Frage vom Leib als vorhandenen ausgeht. Binswanger überwindet diesen Ansatz, indem er sich vom Existenzbegriff Heideggers leiten

lässt. Wird das menschliche Existieren als «Vollzug» ernst genommen, dann kann auch das Leibliche nur noch als Vollzug verstanden werden, dann löst sich «der Leib» notwendig in das den verschiedenen Grundformen des Existierens zugehörige Leibliche auf. Alle Beispiele, die Binswanger beibringt, sind in der Tat Bei-spiele, sie illustrieren und bekräftigen nur den theoretischen Ansatz, den Leib vom Existenzbegriff her auszulegen. Diese Bemerkung soll auch auf eine Grenze der Analysen Binswangers hinweisen: Er begnügt sich damit, das spezifisch *Menschliche* des menschlichen Leibes aufzuzeigen, indem er den Existenzbegriff auf die Leibphänomene appliziert, während es den beiden französischen Phänomenologen darum geht, in phänomenologischen Analysen auch das spezifisch *Leibliche* des menschlichen Leibes zu erfassen – eine Fragestellung, die, wie noch zu zeigen sein wird, in der daseinsanalytischen Leibauffassung überhaupt völlig übergangen wird.

Binswangers Leibauffassung eröffnet eine neue Möglichkeit des Verständnisses psychosomatischer Symptome. Er selbst hat allerdings nur die hysterische Konversionssymptomatik im neuen Lichte dargestellt [4]. So wie das jahrhundertealte Leib-Seele-Problem hinfällig wird, wenn man das Leiblichsein ungegenständlich vom Existieren her versteht, so auch die in jenem Problem gründende Frage nach der Möglichkeit einer «Konversion» seelischer Regungen in körperliche Störungen. Jeder existenzielle Tatbestand – und somit auch jede neurotisch-konflikthafte Erfahrung – spricht sich notwendig wortsprachlich *und* leibsprachlich aus. Es bleibt aber die Frage, wie es möglich ist, dass sich in den hysterischen Körpersymptomen ein unlösbarer Konflikt *nur* noch leiblich ausspricht – z. B. als hysterische Lähmung. Daseinsanalytisch ist jene Grundform des Existierens gesucht, in welcher die Hysterika sich aufhält – eine Existenzform, in der die Leiblichkeit in den Vordergrund tritt und gleichsam die Herrschaft übernimmt. «Es handelt sich um einen Rückzug vom Leben in der Gemeinschaft, das immer auch ein Leben in die Ferne und Zukunft ist, auf das Leben in dem Alleinsein, im idios kosmos, in der zukunftslosen, träge dahinschleichenden puren Leiblichkeit . . .» [5]. Nach Binswanger lebt die Hysterika also zurückgezogen und gefangen in der Grundform der «Singularität», sie ist nicht mehr in der Lage, ihr Existieren auch in den Grundformen des Miteinanderseins («Dualität» und «Pluralität») auszutragen. Dieser Rückzug auf

4 Zu Binswangers Hysterieverständnis vgl. vor allem den Aufsatz «Über Psychotherapie», in: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I, S. 132–158.

5 ebd., S. 149.

bloss noch eine Grundform des Existierens bedeutet nun zugleich den Rückzug auf bloss leibliches Existieren, in welchem folgerichtig – durch die sogenannten hysterischen Konversionssymptome – nur noch der Leib spricht [6].

Nun noch ein Hinweis auf das Verhältnis zur *psychoanalytischen* Leibauffassung. Binswangers Ansatz erlaubt ihm nicht nur, der naturwissenschaftlichen Leibauffassung Ort und relative Berechtigung zuzuweisen, sondern auch der psychoanalytischen. In dieser steht nicht so sehr das Funktionieren nach Gesetzmässigkeiten im Zentrum als die leibliche Bedürftigkeit und das Streben nach Befriedigung leiblicher Bedürfnisse. Die leibliche Triebhaftigkeit gilt für alles Verhalten als fundierend und determinierend, dem Leib wird, so Binswanger, bei Freud eine «Richterbefugnis eingeräumt» [7]. Das Getriebensein – eine mögliche, aber defiziente Form des Existierens – wird zur Natur des Menschseins verabsolutiert. Es ist eben jene Form, die auch bei der Hysterie als einzige noch offensteht, die Grundform der Singularität, die zugleich ein blosses Leben im Leibe ist. Sowenig es nach Binswanger «die Hand» gibt, sowenig gibt es «die Triebe»: sie gelten ihm vielmehr für die Verdinglichung einer bestimmten Grundform des Existierens, die zwar zum menschlichen In-der-Welt-sein gehört, aber keinen Vorrang vor den andern beanspruchen kann, sondern im Gegenteil dem blossen Vegetieren nahekommt, mit dem sich der Mensch jeglicher Eigenverantwortung begibt.

Medard Boss

Boss' Hauptwerk «Grundriss der Medizin» ist in Zusammenarbei mit Heidegger entstanden. Die von ihm entwickelte Daseinsanalyse ist denn auch, im Unterschied zur Daseinsanalyse Binswangers, weniger von «Sein und Zeit» als von der Philosophie des späten Heidegger geprägt. Dem Anspruch des Werks entsprechend, der Medizin eine «menschengemässere» Grundlage zu geben, muss dem Leibkapitel zentrale Bedeutung zukommen. Die Kri-

6 «Der Leib funktioniert hier, und zwar in aufrührerischer, weil von keinem eigentlichen Sinn beherrschter und gelenkter Weise, ‹allein› weiter und übernimmt in diesem Aufruhr auch die Funktion der Sprache, er wird, im weitesten Sinne des Wortes, das Sprachorgan dieses Aufruhrs.» (Ebd., S. 147.)

7 L. Binswanger, Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie, in: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I, S. 159–189; S. 168.

tik zielt auf die Grundlagen der naturwissenschaftlichen Medizin. Ihre an «Wunder» grenzenden Erfolge sind auf der Basis der Auslegung des Leibes als einer nach Gesetzmässigkeiten funktionierenden Körpermaschine möglich geworden, was die Richtigkeit der Theorie zu belegen scheint. Boss' ganze Energie konzentriert sich darauf, zu demonstrieren, dass der menschliche Leib sich zwar den naturwissenschaftlich-bemächtigenden Zugriff gefallen lässt – warum eigentlich, bleibt allerdings offen – aber gleichwohl, als blosses Körperding genommen, in seinem Wesen völlig verkannt wird. Die Seinsart des Leiblichen ist nicht vom Sein der Natur bzw. des Lebendigen her aufzuklären, sondern nur vom Sein des menschlichen Daseins her. Was bei Binswanger erst aus Hinweisen entnommen werden kann, wird bei Boss nun auf den Begriff gebracht, am prägnantesten in der Formulierung: «das Existieren ist das, was ‹leibt› .» [8]

In dieser Formulierung drückt sich erstens der Vorrang des Existierens aus: Das Leibliche ist als ein «Grundzug» des Existierens, als «Existenzial», nur vom Existieren her zu verstehen. Damit ist jegliche fundierende Bedeutung des Leiblichen zurückgewiesen. Boss nimmt die Heideggersche Wendung auf, dass wir nicht hören, weil wir Ohren haben, sondern dass wir Ohren haben, weil wir hören [9]. Die Ohren gehören in den leiblichen Vollzug des Hörens, analog die Augen in den leiblichen Vollzug des Sehens. Dieses Verhältnis von Leib und Existenz findet sich bei Heidegger auch bezüglich der Hand ausgesprochen: «Die Hand west nur als Hand, wo Entbergung und Verbergung ist. . . Nur aus dem Wort und mit dem Wort ist die Hand entsprungen.» [10]

Zweitens ist in der Formulierung «die Existenz leibt» der Vollzugscharakter des Leiblichen eingefangen: Um das Undingliche des Leiblichen zur Sprache bringen zu können, spricht Boss verbal vom Leib als «Leiben», was zwar unüblich, aber immerhin in der Wendung «wie er leibt und lebt» umgangssprachlich bekannt ist. Drittens impliziert das existenziale Leiben, dass *jedes* konkrete menschliche Verhalten geleibt wird. Das Leiben ist also nicht, wie die verbale Redeweise nahelegen könnte, ein ontisches Verhalten neben anderen, sondern ein ontologischer Grundzug des Existierens, der gleich allen anderen Existenzialien jedes Verhalten mitkonstituiert. Jegliche Trennung von leiblichem und nicht-leiblichem Verhalten ist somit hinfällig. Die Leiblichkeit als Leiben ist analog der Räumlichkeit, der Zeitlichkeit

8 M. Boss, Grundriss der Medizin, S. 284, Bern 1971.
9 M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, S. 215, Pfullingen 1954.
10 M. Heidegger, Parmenides, Gesamtausgabe Bd. 54, S. 118 ff., Frankfurt 1982.

oder auch der Gestimmtheit ein «autochthoner», d. h. irreduzibler Grundzug des Existierens. Dass die Existenz leibt, heisst viertens, dass das Leibliche durch und durch von vernehmend-offener Art ist. Die Durchlässigkeit und Offenheit des Leiblichen wird bei Boss radikal und ohne Einschränkung akzentuiert: «Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn sich alles Leibliche des Menschen bis hinein in seine letzten Fasern, Zellen und Hormone so selbstverständlich nach dem gerade jeweils sich vollziehenden Verhalten und Handeln ausrichtet.» [11] Damit ist implizit jede Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit leiblicher Vorgänge negiert. Was man «den Leib» nennt, ist «im Ganzen immer ‹nur› das Leiben der Verhaltensweisen, in denen wir uns jeweils gerade aufhalten und *als* die wir zu einem gegebenen Augenblick existieren.» [12] Konkret: Befindet sich eine Frau in tiefer Trauer um ihren kürzlich verstorbenen Partner, dann gehören nicht nur Tränen, Mimik, Haltung und Bewegung, leiblich erfahrener Schmerz und Schweregefühl zum Leiben des Trauerns, sondern das Leibliche im Ganzen ist, auch dort, wo dies nicht augenfällig wird, nur als das Leiben der zurzeit herrschenden Grundstimmung der Trauer zu verstehen.

Der mögliche Gewinn dieses Leibverständnisses reicht meines Erachtens über das Medizinische hinaus. Er besteht in einer allgemeinen Änderung der Einstellung zum eigenen Leiblichsein. Die in der neuplatonisch-christlichen Tradition angelegte Entfremdung von der eigenen Leiblichkeit ist zweifellos durch die naturwissenschaftliche Auffassung des Leibes als Körpermaschine noch vertieft worden. Die Einsicht in den existenzialen Charakter des Leibes vermag diese Entfremdung aufzuheben, ohne ins andere Extrem zu verfallen, sich nun vom Leibe leben und leiten zu lassen.

Der Gewinn für die Medizin liegt erstens darin, dass dieses Leibverständnis die theoretische Grundlage zu bieten vermag für den immer wieder erlassenen Appell, nicht die Krankheit, sondern den Menschen ins Zentrum des medizinischen Bemühens zu stellen. Nach Boss ist körperliches Kranksein sachgemäss nicht als Störung des Funktionierens bestimmter Organe zu verstehen, sondern als je spezifische Beeinträchtigung des Leibens bestimmter Verhaltensweisen. Dieselbe organische Krankheit ist also bei verschiedenen Menschen nur scheinbar dieselbe; sie ist in Wahrheit je eine andere und sie bestimmt sich in ihrer Eigenart durch die jeweils einem Menschen offenstehenden Verhaltensmöglichkeiten, deren leiblicher Vollzug gestört ist.

11 M. Boss, Psychosomatische Medizin: Wissenschaft oder Magie? in: Daseinsanalyse 2, S. 112, 1985.

12 M. Boss, Grundriss der Medizin, S. 277.

Zweitens hat das daseinsanalytische Leibverständnis einen neuen Zugang zum Phänomen der psychosomatischen Erkrankung eröffnet. Der nach Freud für unser Verstehen kaum nachvollziehbare «Sprung aus dem Seelischen in die somatische Innervation» [13] erweist sich als Phantom – abhängig von der Theorie einer Kausalrelation zwischen den zwei wesensverschiedenen Entitäten Seele und Körper. Die Möglichkeit sogenannter psychosomatischer Symptome erscheint nicht mehr erklärungsbedürftig, wenn die Leiblichkeit existenzial verstanden wird. Erklärungsbedürftig wäre das Gegenteil, nämlich das leibliche Nichtbetroffensein bei einem neurotisch-konflikthaften Weltverhältnis. Insbesondere die hysterischen Leibphänomene, die ja bekanntlich allen Gesetzmässigkeiten naturwissenschaftlicher Medizin widersprechen, lassen sich nur auf dem Hintergrund der These, die Leiblichkeit sei einbezogen in und bestimmt durch das jeweilige Weltverhältnis eines Menschen, verstehen. Aber auch die psychosomatischen Symptome im engeren Sinne, die Krankheiten im medizinischen Sinn darstellen, werden daseinsanalytisch analog zur Hysterie als der leibliche Austrag einer existenziellen Beeinträchtigung interpretiert. Denn auch die sogenannten inneren Organe funktionieren nur scheinbar autonom; in Wahrheit sind sie je bestimmten Weltbezügen, die sie «leiben», zugeordnet, z. B. der Magen-Darmtrakt dem Weltbezug des «Bewältigens, Sich-einverleibens und Verdauens» [14]. Ein Magen- oder Darmulkus erscheint folglich als der leibliche Austrag eines Existierens, das diesem einen Weltbezug des Bewältigens verfallen ist.

II.

An die daseinsanalytische Psychosomatik sind also zwei Fragen zu richten, welche zur Kritik des zugrundeliegenden Leibverständnisses überleiten.

1. Wie lassen sich von den psychosomatischen noch sogenannte rein organische Erkrankungen unterscheiden? Wenn der Leib als das Leiben des jeweiligen Weltbezuges zu verstehen ist, ihm somit jede Eigengesetzlichkeit abgesprochen wird, dann sind streng genommen alle leiblichen Erkrankungen als sogenannt psychosomatische zu verstehen. Zum offenen und freien Existieren würde also immer auch leibliche Gesundheit gehören, eine leibliche Erkrankung wäre immer Austrag mangelnder

13 S. Freud, Ges. Werke Bd. VII, S. 382.
14 M. Boss, Von der Spannweite der Seele, S. 39, Bern 1982.

Offenheit und Freiheit – eine Folgerung, die bei Boss nicht explizit ausgesprochen wird und auch nicht ausgesprochen werden kann, würde sie doch in letzter Konsequenz zur Idee des vollendet-unsterblichen Menschen führen.

2. Wie lässt sich die Möglichkeit psychosomatischer Erkrankungen begründen? Diese Frage widerspricht der Auffassung, dass sich diese Art von Erkrankung im Horizont des offen-vernehmenden Charakters des Leiblichen von selbst verstehe. In der psychosomatischen Erkrankung ist das Leibliche nicht nur *mit*betroffen – was sich, ist der Leib-Seele-Dualismus aufgelöst, nun tatsächlich von selbst versteht, in ihr wird das Leibliche vielmehr zu *dem* «Austragungsmedium» eines neurotischen Weltverhältnisses. Boss spricht vom «dumpfen Leiben»; hysterische wie organneurotische Symptomatik wird von ihm als ein «Steckenbleiben» in der Existenzweise des «dumpfen Leibens» charakterisiert. Als dumpfes Leiben ist hier also eine bestimmte – unfreie – Verhaltensform genannt, welche von den freieren Formen des Wünschens und Wollens unterschieden – und zugleich so zu diesen freieren Möglichkeiten ins Verhältnis gesetzt wird, dass es von ihr heisst, sie komme dann zum Vollzug, wenn ein Mensch über die Möglichkeiten, zu wünschen und zu wollen, nicht mehr verfüge [15]. Es stellt sich somit die Frage, wie das dumpfe Leiben als eine bestimmte Existenzweise im «Leiben» als Existenzial gründet. In Boss' Analysen wird vom «Leiben» ununterschieden in beiden Bedeutungen geredet, vom «Leiben» im existenzialen Sinne und vom «Leiben» als pathologischem Existenzvollzug. Das ist aber kaum zufällig, muss doch – wie zu zeigen sein wird – das Phänomen des «dumpfen Leibens» rätselhaft bleiben, wenn einseitig der offen-vernehmende Charakter des Leiblichen herausgestellt wird.

Es erscheint als selbstverständliche Anforderung an eine phänomenologische Theorie der Leiblichkeit, dass sie sich an den Leibphänomenen auszuweisen hat. Es fällt aber bei Boss auf, dass all jene Phänomene, die mit der Körperlichkeit des Leiblichen, seiner Materialität und Eigengesetzlichkeit zusammenhängen, nicht nur nicht «daseinsgemässer» interpretiert, sondern überhaupt nicht mehr zur Sprache gebracht werden. Ein kleines Beispiel hierfür ist die polemische Absetzung von der Auffassung, die *Grenze*

15 M. Boss, Grundriss der Medizin, S. 415–423.

des Leibes sei die Epidermis; Boss argumentiert, die Grenzen des Leibes deckten sich mit den Grenzen der Welt und wandelten sich entsprechend der Weite oder Enge der ausgestandenen Weltoffenheit [16]. Die Auffassung der Haut als Körpergrenze erscheint als ein den wahren Sachverhalt entstellendes Resultat naturwissenschaftlich-objektivierenden Denkens, dem keine phänomenale Erfahrung entspricht. Im Ganzen entsteht so der Eindruck, die Stofflichkeit des Leiblichen sowie die Eigengesetzlichkeit leiblicher Vorgänge sei phänomenal nicht ausweisbar, sondern ein naturwissenschaftliches Konstrukt zum Zwecke der Mess- und Berechenbarkeit. Es wird nicht unterschieden zwischen invarianter leiblicher Gestalt und messbarem Körpervolumen, zwischen den Phänomenen leiblichen Reifens und Alterns und deren naturwissenschaftlicher Interpretation als chemophysikalische Veränderungen, zwischen der Unaufhebbarkeit und Eigendynamik leiblicher Bedürftigkeit und Bedürfnisbefriedigung und der psychoanalytischen Triebtheorie.

Die Radikalität daseinsanalytischer Leibauslegung liegt somit in der Negation einer Eigenständigkeit des Leiblichen, die ihrerseits das menschliche Existieren bedingen und prägen würde. Diese Leibauslegung bewährt sich eigentlich nur am träumenden Existieren. Träumend wandelt sich der Leib je nach Befindlichkeit, vermag sich zu verjüngen, in den Lüften zu fliegen, zu sterben und wieder lebendig zu werden usw.; dem Leib des Träumens eignet diese Offenheit und Durchlässigkeit bzw. radikale Abhängigkeit vom je gestimmten Weltbezug [17], welche dem Leib des wachen Existierens immer nur begrenzt eigen ist.

Diese Grenze möglicher Einverwandlung in das jeweilige Verhalten scheint gerade das spezifisch Leibliche des Leiblichen, seine «Leibhaftigkeit» auszumachen. Es ist das Verdienst der französischen Phänomenologen, in ihren Analysen das Leibhaftige des Leiblichen umkreist zu haben: Sartre in seiner Analyse des «Fleisches» (chair), das sich in «Ekel» (nausée) und «Begierde» (désir) enthüllt [18], Merleau-Ponty im Aufweis der «Anonymität» des Leiblichen und der wichtigen Funktion leiblicher «Habitualität» für das gesamte Existieren [19]. Damit haben sie – ebenfalls im Gegenzug gegen die herrschende naturwissenschaftliche Reduktion des Leiblichen zur

16 M. Boss, Grundriss der Medizin, S. 278 f.
17 M. Boss, Es träumte mir vergangene Nacht, S. 134, Bern 1975.
18 J.-P. Sartre, l'être et le néant, S. 404 ff., 447 ff., Paris 1943.
19 M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, S. 98 ff., Paris 1945.

blossen Körpermaschine – daran festgehalten, dass das Leibliche in aller spezifisch menschlichen Offenheit «Fleisch» bleibt, und als Fleisch seinerseits das Existieren bedingt – was bekanntlich Merleau-Ponty auf den Begriff der «Ambiguïté» gebracht hat [20]. – Für Boss zeigt dieses Festhalten an der «Zweideutigkeit» des Leiblichen lediglich, dass es den französischen Autoren nur halb gelungen ist, von ihrem Landsmann Descartes bzw. dessen philosophischen Voraussetzungen loszukommen [21].

Es liegt nahe, die Einseitigkeit des daseinsanalytischen Leibverständnisses – vorschnell – der Bestimmung des Leibes als Existenzial anzulasten. Diese Bestimmung führt ja dazu, dass der Existenzbegriff recht eigentlich auf den Leib appliziert wird, statt, vom Phänomen des Leibes ausgehend, nach seiner Seinsweise zu fragen, wie dies Sartre und Merleau-Ponty tun. Vom Phänomen des Leibes auszugehen und in unmittelbarem Zugriff nach seiner Gegebenheitsweise zu fragen, ist nach daseinsanalytischer Auffassung jedoch unzulässig, weil damit bereits eine Verdinglichung des Leiblichen und damit ein Dualismus im Ansatz unvermeidlich wird. Zu vermeiden ist diese Verdinglichung nur, wenn der Leib «methodisch das Letzte» bleibt.

Der Grund für die Einseitigkeit liegt meines Erachtens nicht im methodischen Ansatz, sondern im die Leibauslegung bestimmenden Existenzbegriff. Wie schon erwähnt, ist der Existenzbegriff von Boss der Spätphilosophie Heideggers verpflichtet; er steht somit ganz im Banne der Absicht einer Überwindung des neuzeitlichen «possessiven Subjektivismus» bzw. Anthropozentrismus. An die Stelle von «Geworfenheit» und «Entwurf» aus «Sein und Zeit» sind als Grundbegriffe «Anspruch» und «Entsprechen» getreten. Im Zentrum steht nicht das in eine bestimmte Situation geworfene und sich auf Möglichkeiten entwerfende menschliche Dasein, sondern im Zentrum stehen die Begebenheiten der Welt, die den Menschen «ansprechen» (sich entgegenwerfen) und denen er in «grösstmöglicher Offenheit» zu «entsprechen» hat. Die Terminologie von «Sein und Zeit» wird, da sie das Missverständnis transzendentaler Konstitution fördern könnte, gemieden. Von daher gewinnt die einseitige Hervorhebung leiblicher Offenheit und Durchlässigkeit ihren Sinn; auch das Leibliche darf nicht als dem Anspruch vorgegeben und ihn bedingend (konstituierend) erscheinen, sondern als seinerseits ganz vom jeweiligen Anspruch des Begegnenden bedingt.

20 Ebd., S. 101.
21 M. Boss, Grundriss der Medizin, S. 321 ff.

Ein Blick auf den Existenzbegriff von «Sein und Zeit», auf die Wendung vom «geworfenen Entwurf» macht deutlich, dass Heidegger dort die grundlegende Zweideutigkeit (Ambiguität) menschlichen Existierens herausgearbeitet hat. Es bietet sich also die Möglichkeit, die Differenziertheit dieses Existenzbegriffs für die daseinsanalytische Auslegung des Leibes fruchtbar zu machen, das heisst, die Leiblichkeit – verstanden als Existenzial – sowohl hinsichtlich seines «Entwurfs»- wie seines «Geworfenheits»-Charakters zu entfalten. Der Unterschied zu Merleau-Ponty läge darin, dass hier nicht versucht wird, die Ambiguität des Existierens in der Leiblichkeit zu begründen, sondern im Gegenteil das Leibliche am Leitfaden der Ambiguität des Existierens auszulegen; konkret hinsichtlich der Geworfenheit: leibliches Kranksein und leiblichen Verfall nicht als «Grund» menschlicher Kontingenz (Sartre) und Sterblichkeit, sondern als den leiblichen Austrag menschlicher Endlichkeit; ebenso leibliche Bedürfnisse nicht als «Grund» menschlicher Bedürftigkeit, sondern diese lediglich als das «Leiben» des existenziellen Angewiesenseins darauf, «dass etwas ist und nicht nichts».

Die Orientierung an «Sein und Zeit» macht aber auch auf ein Defizit des daseinsanalytischen Offenheitsverständnisses aufmerksam. «Offenheit» meint bei Boss nur den intentionalen Bezug, das «Offensein für den Anspruch des Begegnenden» während das reflexive Moment – in «Sein und Zeit» «Erschlossenheit des eigenen Seins» genannt – im Zuge der intendierten Überwindung der neuzeitlichen Metaphysik wegfällt. Deshalb ist daseinsanalytisch zwar die Offenheit des Leiblichen zentral, ohne dass jedoch die Bedeutung des jeweiligen – kulturell vorherrschenden wie individuellen – Leibverständnisses für den leiblichen Vollzug thematisch würde.

Es geht also im folgenden nicht nur darum, das Geworfenheitsmoment der Leiblichkeit zur Geltung zu bringen, sondern auch zu zeigen, wie sich die Erfahrung der leiblichen Geworfenheit als Leibverständnis artikuliert.

Die Auslegung des Leiblichseins am Leitfaden der *Geworfenheit* erlaubt es, jene Phänomene zur Sprache zu bringen, die den Grund für den möglichen naturwissenschaftlichen Zugriff bilden, aber keineswegs nur innerhalb dieses Zugriffs Realität haben. Es sind die Phänomene des «immer schon» (des Vorgegebenseins) und des «von selbst» (des eigengesetzlichen Vollzugs). In «Sein und Zeit» kommt die Geworfenheit des Existierens nur als Geschichtlichkeit, d. h. als Zugehörigkeit zu Tradition und als «Verfallen» an das «Man» in den Blick, nicht aber als Leiblichkeit, d. h. als Zugehörigkeit zur Erde bzw. Natur.

Nietzsche schreibt: «Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer, unhörbarer Strom zu fliessen scheint.» [22] Auch in der Zugehörigkeit zur Erde ist also Vergangenheit gegenwärtig: die Evolutionstheorie hat diese «organische» Vergangenheit in objektivierender Weise transparent gemacht und damit gerade verdeckt, dass in der Zugehörigkeit zur Erde das Leibliche unseres Existierens seine dunkle, verborgene Seite hat, die dem sprachlichen Sagen entzogen bleibt und als dieses unerhellbar Andere gerade das *Leibhaftige* unseres Leiblichseins, unser «Fleisch und Blut» ausmacht.

Vorgegebenheit und Von-selbst-sein des Leiblichen sind – folgen wir Heideggers Aufweis, dass Sein immer auch Erschlossensein bedeutet – nicht blinde Vollzüge, sondern je schon irgendwie verstanden. Statt vorschnell das Wort «Leibverständnis» dafür einzuführen, geben wir dem Wort «Erschlossenheit» seine ontologische Dimension zurück: Erschlossenheit des eigenen Seins meint Erschlossenheit der menschlichen Grundsituation, in der Welt zu sein. Erschlossenheit des eigenen Leiblichseins meint somit, dass uns von den Geworfenheitsmomenten des Leiblichen her in spezifischer Weise unsere Endlichkeit erschlossen ist; spezifisch, d. h. konkret, unmittelbar anschaulich, «leibhaftig» – aufdringlich und zugleich distanziert – «bloss leiblich».

Sich immer schon in der Situation vorzufinden, leiblich Mann oder Frau zu sein, diese bestimmte leibliche Konstitution, Gestalt und dieses Aussehen zu haben, erschliesst dem einzelnen, dass er in seinen Existenzvollzug zu übernehmen und zu «leben» hat, was nicht seiner Wahl entspringt. Die immer erneut sich meldenden leiblichen Bedürfnisse konfrontieren mit der Unaufhebbarkeit eigener Bedürftigkeit und Abhängigkeit von anderem und anderen. Das unentrinnbare Geschehen des leiblichen Reifens und Alterns erschliesst die eigene Zeitlichkeit, die leibliche Ermüdung bringt vor die Begrenztheit eigener Möglichkeiten, der jederzeit mögliche Einbruch von Krankheit oder sonstiger leiblicher Verletzung verweist auf die eigene Sterblichkeit.

Diese leiblichen Erfahrungen der Endlichkeit prägen die Einstellung zur eigenen Leiblichkeit mit – anders gewendet: das jeweilige Leibverständnis ist immer auch *Antwort* auf diese Erfahrungen. Die heute geschichtsmächtige Auslegung des Leibes als Körperding bzw. Körpermaschine *ist* eine solche

22 F. Nietzsche, Werke in 3 Bänden, hrsg. von K. Schlechta, III 453.

kulturspezifische Antwort auf die Erfahrung der Endlichkeit. Es ist die Antwort des sich als Subjekt verstehenden Menschen, dem Autonomie und Macht zentral sind. Das Leibgeschehen, sofern es sich «von selbst» vollzieht, dem eigenen Verfügen entzogen, ist nicht nur unheimlich und als solches bedrohlich, sondern auch, indem es die Selbstbestimmung als Schein entlarvt, kränkend. Der naturwissenschaftliche Zugang, der den Leib als «Körper» in seiner Gesetzmässigkeit transparent und kontrollierbar macht, ist der Versuch, über Angst und Kränkung zu triumphieren.

Das notwendige Scheitern dieses Bemühens manifestiert sich zum Beispiel am weitverbreiteten Phänomen der Hypochondrie. Der Hypochonder repräsentiert den naturwissenschaftlich-medizinischen Anspruch auf Vermeidbarkeit jeglicher «Funktionsstörung» des Körpers, und kann gleichzeitig das Faktum des jederzeit möglichen Einbruchs einer Krankheit bzw. des Todes nicht leugnen: er versucht in sisyphusartigem Kampf diese unerträgliche Wahrheit durch stete ängstliche Kontrolle seines Körpers zu bannen.

Die heute vorwaltende Einstellung zu *Schmerz* und *Lust* widerspiegelt ebenfalls die im heutigen Leibverständnis implizierte Antwort auf die Erfahrung der Endlichkeit. Schmerzerfahrung wird durch Analgetika so weit wie möglich verhindert, Lusterfahrung wird durch Techniken und Drogen erzeugt und zugleich kontrolliert.

Schmerz und Lust sind grundlegende Erfahrungsmöglichkeiten: eine kurze Besinnung auf die ontologische Dimension dieser Erfahrungen darf darum hier nicht fehlen. In Schmerz und Lust ist die menschliche Grundsituation in ihrer Ambiguität unmittelbar leiblich erschlossen: der leibliche Schmerz ist leibliche Erfahrung von Riss, Bruch, er wirft den einzelnen auf sich als vereinzelten zurück, wohingegen die Lust leibliche Erfahrung bruchlosen Aufgehens in einem Ganzen ist, die alle Begrenzung – momentan – transzendiert. – Obzwar es zutrifft, dass sowohl Lust wie Schmerz zumeist schon «bedeutete» bzw. interpretierte Phänomene sind, ist gegen einen universalen hermeneutischen Anspruch doch einzuwenden, dass beide Erfahrungen in ihrer leibhaftigen, «fleischlichen» Intensität auch alle Bedeutung zu sprengen vermögen und insofern subversive Kraft haben. Lust- und Schmerzerfahrungen sind darum über alle Kultur- und Sprachbarrieren hinweg «unmittelbar» verständlich.

Die bisherigen Aussagen zum heutigen naturwissenschaftlich-technisch geprägten Leibverständnis bedürfen einer wichtigen Ergänzung. Das Leibliche hat hinsichtlich seines Geworfenheitscharakters das Moment des «von selbst» nicht nur im Sinne eines eigengesetzlichen Geschehens, sondern auch im Sinne der Eigendynamik leiblicher Bedürftigkeit. Dieses Moment hat in der Moderne tragende Bedeutung gewonnen. Binswanger hatte, wie bereits erwähnt, in seinem berühmten Festvortrag zum 80. Geburtstag seines «unvergesslichen Lehrers und Freundes Sigmund Freud» (1936) kritisiert, dass in der psychoanalytischen Triebkonzeption dem Leib eine unzulässige Richterbefugnis eingeräumt werde. Die Psychoanalyse ist hier aber nur Repräsentant einer zunehmend allgemein werdenden Orientierung des Verhaltens an der leiblichen Bedürftigkeit. Diese erklärt sich aus der mit der wachsenden Herrschaft der Technik Hand in Hand gehenden Auflösung verbindlicher Tradition. Der Verlust sinnstiftender Weltauslegung und damit verbundener Leitbilder hinterlässt eine Lücke, welche Wissenschaft und Technik nicht zu füllen vermögen. In diese Lücke ist das Leibliche als Leib-Selbst bzw. als Bedürfnissubjekt gesprungen.

Was «von selbst» drängt, begehrt, treibt, was mich – ohne mein Zutun – von mir selbst her treibt, wird zur Orientierung für mein Wünschen und Wollen; damit identifiziere ich mich, gewinne damit eine «Identität» zurück: die Identität des «Leib-Selbst» bzw. des «Bedürfnissubjektes». So gelingt eine «Beruhigung» bzw. «Seinsentlastung», die vormals durch die Zugehörigkeit zu Tradition gewährleistet war. Das in der Neuzeit aufkommende Wort «Bedürfnis» meint seinem Wortsinn nach ein immer schon gerechtfertigtes Bedürfnis. Das leibliche Bedürfnis wird zum rechtmässigen Anspruch an den oder die anderen nach Befriedigung. Das daraus entstehende Problem einer vorwiegend ansprüchlich-selbstbezogenen Einstellung zu Sachen, Lebewesen wie Menschen, die vornehmlich als «Bedürfnisobjekte» interessieren – psychopathologisch als Narzissmus etikettierbar – kann hier nicht weiter verfolgt werden [23]. Wichtig war hier lediglich, dass heute die notwendige Entlastung von einem Übermass an Eigenverantwortung in der Identifikation mit den eigenen leiblichen Bedürfnissen gesucht wird, dem

23 Vgl. A. Holzhey, Jenseits des Bedürfnisprinzips, in: Schweizer Monatshefte 12, S. 997–1006, 1983; Emanzipation und Narzismus, in: Journal 15, Psychoanalytisches Seminar Zürich, S. 29–35, 1987.

Leib somit in der Tat Orientierungs- und Richterbefugnis zuerkannt wird. – Diese Entwicklung birgt auch eine *Chance* zur Wiederentdeckung des leiblichen Spürens und Empfindens in seinem ganzen Reichtum und zur Entfaltung der Fähigkeit zur sinnlichen Erfahrung der Welt [24].

Das Rätsel psychosomatischer Erkrankung

Unbeantwortet geblieben ist bis jetzt die Frage der theoretischen Begründung psychosomatischer Erkrankungen. Erklärungsbedürftig ist die Möglichkeit, dass anstelle eines das gesamte Existieren in den Bann schlagenden neurotischen Weltverhältnisses, das sich im Bezug zu Mitmenschen, Arbeit usw. austragen würde, eine leibliche Störung bzw. Erkrankung tritt, dass das sogenannte neurotische Weltverhältnis sich also bloss leiblich, als «dumpfes Leiben», austrägt.

Ich habe am Anfang des 2. Teils angedeutet, dass diese Möglichkeit rätselhaft bleiben muss, wenn die dunkel-erdhafte Seite des Leiblichen unbeachtet bleibt. «Geworfenheit» des Existierens bedeutet zumal Zugehörigkeit zu geschichtlicher Tradition wie zu leibhaftiger Erde, bedeutet zumal das Standfinden in den Selbstverständlichkeiten des «wie man lebt» wie das Standfinden im Vorgegebenen und von selbst sich Vollziehenden des «wer man immer schon leiblich ist».

Es muss an dieser Stelle eine kurze Erläuterung zum Begriff des «neurotischen» Weltverhältnisses genügen: Es liegt – in unzähligen Varianten und aus mannigfachen Gründen – dann vor, wenn Versuche misslingen, für anstehende Konflikte in traditionellen Lösungsmustern Stand zu finden, und die Kraft zu einer eigenverantwortlichen Lösung mangelt, so dass der Betroffene im blossen *Erleiden* der für ihn unlösbaren Situation gefangen bleibt.

Dem leiblichen, d. h. fleischlich-materiellen Austragen eignet die Anonymität eines widerfahrenden, eigengesetzlichen Geschehens. An die Stelle von Spannung, Angst und Verzweiflung tritt der leibliche Schmerz. Leibliches Leiden ist insofern leichter zu ertragen, als es vom Betroffenen nicht zu verantworten, also schuldentlastet ist, als körperliche Krankheit legitimiert

24 Vgl. zu diesem Thema: G. Böhme, Anthropologie in pragmatischer Absicht. Darmstädter Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985; D. Kamper / Ch. Wulf (Hrsg.), Das Schwinden der Sinne, Frankfurt a. M. 1984.

ist, was den sozial anerkannten Anspruch auf Pflege und fachmännische Betreuung einschliesst, als die Heilung nicht von eigenem Können und eigener Leistung erwartet wird. Das leibliche Leiden ist nicht persönliches Versagen, weil das Leibliche – hier spielt natürlich auch das herrschende Leibverständnis eine Rolle – die Qualität des eigengesetzlichen Geschehens hat, das freier Verfügung und somit Verantwortung entzogen ist. Psychosomatisches Erkranken ist also eine positive Möglichkeit der Entlastung, des Standfindens im fleischlichen Austragen einer existentiell überfordernden Situation, die unter Umständen vor einem psychotischen Zusammenbruch bewahren kann. Es ist eine Möglichkeit nicht der Wahl, sondern der Widerfahrnis, die im Geworfenheitsmoment des Leiblichen gründet.

Die Vermutung liegt nahe, dass psychosomatische Erkrankungen in Zeiten des Umbruchs bzw. raschen sozialen Wandels zunehmen. Bei der Hysterie ist das Thema unbewältigter Emanzipation mit Händen zu greifen: der Schritt aus traditionsvermittelter Identität zu eigenen (sexuellen) Wünschen ist bei der Frau des 19. Jahrhunderts mit Angst und Schuld beladen, die sie oft nur leiblich austragen kann; die hysterische Leibgebärde ist die von Verantwortung entlastete Weise zu sprechen: sei es zu verführen oder gegen verbietende Autorität zu trotzen.

Bei der organneurotischen Symptomatik ist umstritten, ob ihr überhaupt ein spezifischer Bedeutungsgehalt zukommt, ob hier «der Leib spricht» (Binswanger) oder ob die sogenannte Organwahl unspezifisch ist, konstitutionelle bzw. rein organische Ursachen hat. Die französische Schule der Psychosomatik [25] hat die schweren psychosomatischen Erkrankungen als Wirkung des «Todestriebes» im Sinne Freuds zu erklären versucht. An dieser spekulativ-biologistischen Hypothese mag immerhin wahr sein, dass es hier um den leiblichen Austrag einer anderswie nicht austragbaren Auseinandersetzung mit der Frage nach Leben und Tod geht. Der moderne Traditionsverlust und die ihn kompensierende Technik bedeuten unter anderem, dass dem einzelnen eine nicht mehr sinnvermittelte Erfahrung seines Lebens und Sterbens zugemutet wird. Die Zunahme schwerer depressiver Verstimmungen und Suizidversuche ist eine der Folgen, eine andere vermutlich die Zunahme psychosomatischer Erkrankungen, in denen die Frage, ob das Leben überhaupt lebenswert sei oder nicht, bzw. ob das eigene Lebendürfen legitim sei, in Gestalt leiblicher Erkrankung gestellt wird.

25 M. de M'Uzan, Zur Psychologie der psychosomatisch Kranken, in: Psyche 31, S. 330, 1977.

Interessant ist die – allerdings nicht unwidersprochene – These der französischen Schule der Psychosomatik, dass psychosomatisch Kranke besonders häufig in einem extrem technisch-rationalen Verhältnis zu sich und zur Welt stehen («pensée opératoire»)[26]. Das Krankheits- und Todesverständnis der Patienten deckt sich mit dem der naturwissenschaftlichen Medizin: Die ihnen widerfahrende Krankheit ist auch für sie persönlich ein Defekt der Körpermaschine, der mögliche Tod das endgültige Versagen dieser Maschine – beides durch die Medizin zu reparieren bzw. zu verhindern. Ihre Krankheit ist also als leiblicher zugleich ein technischer Austrag der Auseinandersetzung um Leben und Tod; Entlastung wird hier nur noch im Ausschluss der Sinnfrage aus dem Existenzvollzug gefunden.

26 P. Marty / M. de M'Uzan, Das operative Denken («Pensée opératoire»), in: Psyche 32, S. 974–984, 1978; J. Cremerius, Kritik des Konzepts der «psychosomatischen Struktur», in: Psyche 31, S. 293–317, 1977.