

Günter Zurhorst

Grundlagen der Personzentrierung in der therapeutischen Beziehung

Fundamentals of the person-centered approach and the therapeutic relationship

„Dabei bin ich allmählich zu dem Schluss gelangt, dass in all diesen Erfahrungsbereichen die zwischenmenschliche Beziehung den Ausschlag gibt. ... Ich glaube, dass die Qualität meiner Beziehungen auf lange Sicht wichtiger ist als mein sachliches Wissen, meine berufliche Ausbildung, meine therapeutische Orientierung oder die im Gespräch angewandte Technik“.

Carl R. Rogers, 1962

Im folgenden Beitrag werden die Grundlagen für die therapeutische Beziehung im personzentrierten Ansatz kritisch diskutiert. Insbesondere werden zentrale Begriffe wie Person, Organismus, Dialogismus, individuelle Wahl etc. erörtert und eine Re-Interpretation der zentralen therapeutischen Haltungen (Empathie, unbedingte positive Wertschätzung und Kongruenz) vorgenommen. Dies ist angesichts der aktuell angestrebten Etablierung der Humanistischen Psychotherapie im deutschen Gesundheitssystem ein dringend notwendiges Unterfangen.

Schlüsselwörter

personzentrierter Ansatz – therapeutische Beziehung – therapeutische Prinzipien – Humanistische Psychotherapie – Person – Personalisation – Begegnung – Responsivität – Dialogismus – Individualität – Entwurf – progressiv-regressive Methode

The following article elucidates the basis for the understanding of the therapeutic relationship in the person-centered approach. The discussion about the fundamental terms such as person, organism, dialogism, individual choice etc. and the reinterpretation of the central therapeutic principles of empathy, unconditional positive regard and congruence are very important in view of establishing humanistic psychotherapy in the German health care system.

Keywords

Person-centered approach, therapeutic relationship, therapeutic principles, humanistic psychotherapy, person, personalization, encounter, responsiveness, dialogism, individuality, projection, progressive-regressive method

Vorbemerkung

Im folgenden Beitrag sollen die bereits in zahlreichen Lehrbüchern dargelegten Grundlagen der therapeutischen Beziehung im gesprächspsychotherapeutischen Ansatz (GPT) nicht nochmals vorgestellt werden. Vielmehr erfolgt angesichts des aktuellen Bestrebens in Deutschland, die Humanistische Psychotherapie unter Einschluss der GPT als 4. Säule in der Versorgung zu etablieren, eine Konzentration auf die späte Phase des therapeutischen Schaffens von Carl R. Rogers, die mit dem Begriff der „Personzentrierung“ einhergeht. Die hierdurch eingeleiteten Veränderungen für Theorie und Praxis der therapeutischen Beziehung sind bisher wenig bedacht und ausgearbeitet worden. Sie können jedoch einerseits die Anschlussfähigkeit an weitere Ansätze in der Humanistischen Psychotherapie bestärken, beschwören aber andererseits beim heutigen Stand der Dinge nicht nur heterogene Ausdeutungen, sondern nicht zuletzt auch wissenschaftliche Grundlagenprobleme herauf. Denn wenn Rogers in seinen späteren Jahren die therapeutische Beziehung unter den hohen Anspruch begegnungsphilosophischer Personwerdung in das Zentrum seines Ansatzes stellt, stellen sich Fragen, inwiefern tragfähige wissenschaftliche Konzepte existieren, die diesem Anspruch überhaupt angemessen sind oder ihn grundsätzlich verfehlen bzw. infrage stellen müssen. Wie also kann der personzentrierte Ansatz angemessen konzeptualisiert werden?

1 Entwicklung des personzentrierten Ansatzes in der Gesprächspsychotherapie

Unzweifelhaft hat die Gesprächspsychotherapie wie alle psychotherapeutischen Verfahren von Rang „viele Gesichter“ (Keil & Stumm, 2002; Stumm & Keil, 2014): klassische, interpersonale, experienzielle, dialogische Positionen mitsamt ihren unterschiedlichen Praxisformen (Methoden, Techniken), um nur die bisher wichtigsten zu nennen.

Die „Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie“, die sich vor einigen Jahren in „Gesellschaft für personzentrierte Psychotherapie und Beratung“ umbenannte, begründet auf ihrer Homepage den Wechsel folgendermaßen:

„Die Bezeichnung ‚Personzentrierter Ansatz‘ ist der (vorläufige) Endpunkt einer langen Suche nach einer treffenden Bezeichnung für den wissenschaftlichen Psychotherapie-Ansatz von Carl R. Rogers. Der Psychologe resümierte 1983 über die komplizierte Namensfindung: *Ich lächle, wenn ich an die verschiedenen Etiketten denke, mit denen ich dieses Thema im Laufe meines Berufsweges versehen habe: Nicht-direktive Beratung, klientenzentrierte Therapie, schülerzentrierter Unterricht, gruppenzentrierte Führung. Da die Anwendungsgebiete an Zahl und Vielfalt zugenommen haben, erscheint mir jetzt die Bezeichnung Personzentrierter Ansatz am aussagekräftigsten.*“ (GwG, 2015).

Dies könnte zu dem Schluss verleiten, als sei dieser Vorgang lediglich ein Austausch ganz ähnlicher Etiketten und somit ohne jede größere inhaltliche und therapeutische Bedeutung. Dass dem nicht so ist, soll zunächst an den einzelnen Schritten skizziert werden, die Rogers zu seiner Zentrierung auf den Personbegriff geführt haben. Zentral ist hierbei seine Auseinandersetzung mit der „unheilbar sozialen Natur“ des Menschen und der

Neubestimmung der Stellung des Anderen in Theorie und Therapie seines Ansatzes.

Bekanntermaßen steht im Mittelpunkt der GPT die therapeutische Beziehung, wesentlich gekennzeichnet durch die Aspekte Empathie, bedingungsfreie positive Beachtung und Kongruenz. Diese Aspekte wurden 1957 von Rogers folgendermaßen definiert:

„Empathie

Empathisch zu sein bedeutet, den inneren Bezugsrahmen des anderen möglichst exakt wahrzunehmen, mit all seinen emotionalen Komponenten und Bedeutungen, grade so, als ob man die andere Person wäre, jedoch ohne jemals die ‚als ob‘-Position aufzugeben. Das bedeutet, Schmerz oder Freude des anderen zu empfinden, gerade so wie er empfindet“ (Rogers, 1957/1987, S. 37).

„Bedingungslose positive Beachtung

Wenn die Selbsterfahrungen eines anderen durch mich in der Art und Weise wahrgenommen werden, dass keine dieser Selbsterfahrungen danach unterschieden werden, ob sie meiner positiven Beachtung mehr oder weniger wert sind, dann erlebe ich bedingungslose Beachtung für diese Person. Sich selbst wahrzunehmen als jemand, der bedingungslose positive Beachtung erhält, heißt, dass keine meiner Selbsterfahrungen vom anderen als mehr oder weniger seiner positiven Beachtung eingeschätzt wird“ (ebda., , S. 34 f.).

„Kongruenz

Das Individuum überprüft sein Selbstkonzept, um es in Übereinstimmung mit seiner exakt symbolisierten Erfahrung zu bringen. ... Wenn also Selbsterfahrungen exakt symbolisiert erlebt und in dieser exakt symbolisierten Form in das Selbstkonzept integriert werden, dann ist der Zustand zwischen Selbst und Erfahrung erreicht. Würde dies für alle Selbsterfahrungen gelten, dann wäre das Individuum eine mit sich in völliger Übereinstimmung befindliche, also eine psychisch völlig gesunde Person (fully functioning person)“ (ebda., , S. 32).

Diese Definitionen zeigen, dass Rogers die Beziehung als eine von Ego und Alter konzipiert hat, wobei unterstellt wird, dass die Empfindungen und Gefühle von Alter und von Ego prinzipiell *dieselben* sein können oder sind: Sein Schmerz ist auch von mir empfundener Schmerz, seine Wertschätzung/Nicht-Wertschätzung ist auch von mir empfundene Wertschätzung/Nicht-Wertschätzung und seine Kongruenz/Inkongruenz ist auch von mir empfundene Kongruenz/Inkongruenz.

Eine Begründung für diese „Identitäten“ ist bei Rogers jedoch nicht zu finden. Ganz im Gegenteil ist er von einem strikt individualistisch-monadologischen Menschenbild überzeugt, wenn er schreibt: „Die einzige Wirklichkeit, die ich überhaupt kennen kann, sind die Welt und das Universum so, wie ich sie wahrnehme und in diesem Augenblick erlebe. ... Es gibt ebensoviele, wirkliche Welten‘ wie es Menschen gibt“ (Rogers, 1979, S. 179). Und weiter: „Jeder Mensch ist in einem sehr realen Sinn eine Insel für sich, und er kann erst dann Brücken bauen, wenn er zuallererst gewillt ist, er selbst zu sein, und wenn ihm das erlaubt wird“ (ebda., S. 37). Prioritär ist also das Selbstsein, und erst dann kann daraus der Brückenbau zu anderen erfolgen.

Wie nun diese höchst individuellen „wirklichen Welten“ durch den „Bau von Brücken“ zu einer identischen Gefühlswelt zusammenkommen sollen, bleibt ein unaufgelöster Widerspruch. Festzustellen bleibt hier, dass Rogers zumindest in seiner frühen Schaffensperiode (bis 1957) – und zudem in auffälliger Differenz zu seinen praktisch-psychotherapeutischen Erfolgen – über keine tragfähige Theorie sozialer menschlicher Beziehungen verfügte und stattdessen eine unhaltbare Identität der Empfindungen und Gefühle von individualisierten Menschen behauptete.

Doch nach 1957 – nicht zuletzt angeregt durch eine öffentliche Debatte mit Martin Buber – hat Rogers seine Position deutlich verändert. Richard van Balen hat diesen Prozess nachgezeichnet (Balen, 1992, S. 162 ff.). Zunächst war bei Rogers keine Rede von einer *wechselseitigen* Beziehung zwischen Therapeut und Klient. Die Beziehung war nach Rogers' Aussage derart einseitig, dass „the whole relationship is composed of the client, the counselor being depersonalized for purposes of therapy into being ‚the client's other self“ (Rogers, 1951, p. 208). Rogers war überzeugt, dass allein der Akt einer verstehenden Einfühlung in die Erlebenswelt, den inneren Bezugsrahmen des Klienten, ohne jede Verformung und Verurteilung, ein „wachstumsförderndes Klima“ herbeiführt, so dass der Klient mit seinen Selbstverurteilungen aufhört: „If we can provide understanding off he way the client seems to himself at this moment, he can do the rest“ (Rogers, 1951, p. 30). Doch dann wurde immer deutlicher, dass diese simplifizierende Annahme eines „non-direktiven“ Verhaltens ergänzt werden musste durch die Echtheit/Kongruenz des Therapeuten. Die verstehende Einfühlung darf keine bloße „Technik“ sein, sondern muss die Überzeugung des Therapeuten auf authentische Weise wiedergeben. Insbesondere aufgrund von Rogers' „Wisconsin-Projekt“ und der Arbeit mit schizophrenen Patienten wurde klar, dass ein depersonalisierendes Verhalten des Therapeuten keinesfalls hilfreich für die Patienten war und es notwendig wurde, das eigene Erleben des Therapeuten als Zugang zum Kontakt mit den Patienten zu verwenden. Es fand eine Verschiebung in der Bedeutung der drei genannten Beziehungsaspekte statt: Der bis dahin zuletzt genannte Aspekt der Kongruenz rückte zunehmend in den Vordergrund: „Der ideale Therapeut reagiert kongruent, aber der kongruente Therapeut hat nicht nur Gefühle, die therapeutisch ideal sind. In diesen Augenblicken ist es wesentlich, dass der Therapeut nicht nur innerlich kongruent ist, er muss auch in seiner Kommunikation nach außen hin ständig als ein verlässlicher, kongruenter Gesprächspartner erkennbar sein“ (Balen, 1992, S. 166).

Jedoch blieb in dieser Schaffensperiode von Rogers die Funktion der Kongruenz begrenzt auf die Sicherung der therapeutischen Wirksamkeit der anderen beiden Beziehungsaspekte Empathie und Wertschätzung. Doch bereits jetzt kam Rogers zu dem „etwas unbehaglichen Schluss, dass die Beziehung, die ein Therapeut herstellt, umso hilfreicher ist, je reifer und ausgeglichener er ist. Das stellt hohe Anforderungen an den Therapeuten“ (Rogers & Rosenberg, 1980, S. 84). Rogers' nächster folgerichtiger Schritt bedeutete eine Abkehr von der bisherigen Auffassung der menschlichen Beziehung als eine von Ego und Alter und eine Hinführung zu Konzeptionen der „Begegnung“. Dieser Schritt löste bezüglich der therapeutischen und wissenschaftlichen Konsequenzen erhebliche Auseinandersetzungen in der *klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie* aus und führte nun zu Begrifflichkeiten wie „*personenzentriert*“ bzw. „*person to person*“. Der Kern dieser Auseinandersetzung sollte zu der Frage führen, ob in der Psychotherapie die Klienten weiterhin zu selbstbezoge-

nen „Individualisten“ angeleitet oder zu „Personen“ humanisiert werden sollten. Somit begann sich die Frage nach der Sozialität des personzentrierten Ansatzes (pz-Ansatz) nun völlig neu zu stellen: Was macht die *soziale Qualität* menschlicher Beziehungen aus, wenn sie nicht nach dem Ego-Alter-Modell verstanden und folglich auch nicht bzw. lediglich rudimentär mit den jeder wirklichen Wechselseitigkeit entbehrenden therapeutischen Beziehungsaspekten (Empathie, Wertschätzung, Kongruenz) entwickelt werden kann?

Bereits 1961 formulierte Rogers „vorsichtig“: „Very tentatively indeed I would like to set forth one further aspect of this whole matter, an aspect which is frequently very real in the therapeutic relationship, and also in other relationships, though perhaps less sharply noted. In the actual relationship both the client and the therapist are frequently faced with the existential choice: ‘Do I dare communicate the full degree of congruence which I feel? Do I dare match my experience, and my awareness of that experience, with my communication? Do I dare to communicate myself as I am or must my communication be somewhat less than or different from this?’ The sharpness of this issue lies in the often vividly foreseen possibility of threat or rejection. To communicate one’s full awareness of the relevant experience is a risk in interpersonal relationships. It seems to me that it is the taking or not taking of this risk which determines whether a given relationship becomes more and more mutually therapeutic or whether it leads in a disintegrative direction” (Rogers, 1961, p. 345).

Diese erweiterte Sicht, die Rogers sogar als eine „existential choice“ bezeichnete, schließt an die 1957 stattgefundenen Diskussion zwischen Rogers und Buber an, in der es hauptsächlich um die Frage ging, ob Rogers‘ therapeutische Beziehung der Buberschen Ich-Du-Beziehung entspricht (GwG, 1992, S. 187 ff.). Bubers Skepsis bezog sich überwiegend darauf, dass eine wirkliche dialogische Wechselseitigkeit von Therapeut und Klient aufgrund der verschieden definierten Rollen nicht stattfindet. Denn eine Ich-Du-Beziehung würde bedeuten, dass der Klient nicht nur spürt, wie es ist, sich als Klient begriffen und akzeptiert zu fühlen, sondern auch, wie es ist, als Therapeut einem anderen gegenüber völlig offen zu stehen. Erst wenn der Klient auch diesen Aspekt durchlebt, sei es auch nur für einen Moment, dann ist an seiner Position etwas Substanzielles verändert. „Dies ist das Eingreifende einer Ich-Du-Begegnung. Es geht um eine Begegnung, die jemanden in seinem Wesenskern anrührt, eine Begegnung, wodurch er gewissermaßen nicht mehr derselbe ist wie zuvor, aber doch wesentlich sich treu bleibt. Durch diese Veränderung wird er nicht vom anderen abhängiger. Im Gegenteil, er wird innerlich durch eine Erfahrung bereichert, die ihn mehr Mensch werden lässt“ (Balen, 1992, S. 172). Durch derartige Begegnungen transzendiert er das Individuum-Sein und wird *Person*, er wird *humanisiert*. In diesem Sinne spricht Buber nicht von „Akzeptieren“, sondern von „Bestärken“, wodurch jemandem geholfen werde, „die Person (zu werden), die er zu werden erschaffen ist“ (GwG, 1992, S. 198).

In diesem Sinne äußerte sich Buber gegenüber Rogers: „Sie sprechen über ‚Personen‘; und der Begriff ‚Person‘ ist augenscheinlich dem Begriff ‚Individuum‘ sehr nahe. Ich halte es aber für ratsam, zwischen beiden Begriffen zu unterscheiden. Ein Individuum ist ein bestimmtes einmaliges menschliches Wesen. Und es kann sich nur dadurch entwickeln, dass es sich mit Einmaligkeit entwickelt. ... Es kann immer mehr ein Individuum werden,

ohne dass es dadurch menschlicher würde. Ich könnte eine Menge Beispiele anführen von Menschen, die in höchstem Maße Individuum wurden, sehr von anderen unterschieden, sehr entwickelt in ihrem So-und-so-Sein, doch gänzlich ohne das zu sein, was ich einen Menschen nennen möchte. Individuum bedeutet nur diese Einmaligkeit... Aber eine Person, so würde ich sagen, ist ein Individuum, das wirklich mit dieser Welt lebt. Mit dem Begriff ‚mit der Welt‘ meine ich nicht ‚in der Welt‘. Sondern gerade in echtem Kontakt, in echter Wechselwirkung mit der Welt in allen Berührungspunkten, in denen der Mensch mit der Welt zusammentreffen kann. ... Dies ist es, was ich Person nennen möchte; und wenn ich zu bestimmten Erscheinungen ausdrücklich ja oder nein sagen darf, dann bin ich gegen Individuen und für Personen“ (GwG, 1992, S. 200 f.).

Später räumte Rogers ein, dass Bubers dialogische Erkenntnisse zwar einen starken Einfluss auf seine weitere Entwicklung bedeutet haben, jedoch blieb er bei einem gewissen Vorbehalt: „This recognition of the significance of what Buber terms the I-thou-relationship is the reason why, in client-centered therapy, there has come to be a greater use of the self of the therapist, of the therapist' feelings, a greater stress on genuineness, but all of this without imposing the views, values or interpretations of the therapist on the client“ (Rogers, 1974, p. 11).

Dennoch kam Rogers zu dem Punkt, dass das humane, „wirkliche Selbst“, die „*fully-functioning person*“ ein „wirkliches Gefühl der Gleichheit“ von Therapeut und Klient enthält (GwG, 1992, S. 190), das er folgendermaßen formulierte: „Ich lasse mich ein in die Unmittelbarkeit der Beziehung; mein ganzer Organismus, nicht nur mein Bewusstsein, übernimmt die Beziehung und sensibilisiert sich daraufhin. Ich reagiere nicht bewusst auf eine planvolle oder analytische Art, sondern einfach unreflektiert auf das andere Individuum. ... Das Wesen einiger der tiefsten Abschnitte der Therapie ist anscheinend eine Einheit des Erfahrens. Der Klient kann unbehindert sein Fühlen in voller Intensität, in ‚Reinkultur‘ erfahren, ohne intellektuelle Sperren oder Vorsichtsmaßnahmen, ohne dass es durch das Wissen um widersprüchliche Gefühle eingeengt wird. Ich kann mit der gleichen Freiheit mein Verständnis für dieses Gefühl erfahren, ohne Bedenken oder Besorgnis darüber, wohin es führen könnte, ohne irgendein diagnostisches oder analytisches Denken, ohne irgendwelche kognitive oder emotionale Barrieren gegen ein völliges ‚Sich-gehen-Lassen‘ im Verstehen. Wenn diese vollständige Einheitlichkeit, diese Einzigkeit, Fülle des Erfahrens, in der Beziehung da ist, nimmt es die ‚außerirdische‘ Qualität an, die viele Therapeuten bemerkt haben; es ist ein trance-artiges Sichfühlen in der Beziehung, aus dem sowohl der Klient wie ich am Ende der Stunde wie aus einem tiefen Brunnen oder Tunnel auftauchen. In diesen Augenblicken existiert, um einen Ausdruck von Buber zu verwenden, eine wirkliche ‚Ich-Du‘-Beziehung, ein zeitloses Leben in der Erfahrung *zwischen* dem Klienten und mir. Es bezeichnet den Gegenpol einer Sehweise, die den Klienten oder mich als Objekt betrachtet. Es ist der Gipfel der persönlichen Subjektivität“ (Rogers, 1979, S. 199 f.).

Rogers nimmt hier deutlich Bezug auf Begriffe wie „Unmittelbarkeit“, „Zeitlosigkeit“, „Unreflektiertheit“, „Ich-Du-Beziehung“, „Zwischen“ und „Subjektivität“ und bezeichnet seine Position als „phänomenologisch, existenziell und personzentriert“ (Rogers, 1979, S. 15), wobei noch „dialogisch“ hinzuzufügen wäre. Seine zentrale Erkenntnis ist nun, dass *Selbst*werdung eben nicht nach dem Brückenmodell von Ego und Alter gedacht werden kann, demzufolge jeder Mensch „erst dann Brücken bauen (kann), wenn er zuallererst

gewillt ist, er selbst zu sein, und wenn ihm das erlaubt wird“, sondern dass es um *Person*-werdung geht, die aus einer *vorgängigen* Beziehung, einem Dialog, einem „Zwischen“ sich wechselseitig konstituiert. Es geht um die Humanisierung bzw. das *soziale Werden* des Selbst. Wird diese Ebene des Menschseins nicht erreicht, verbleibt das Individuum in Egozentrizität bzw. Fehlformen dialogischen Lebens befangen. Es führt dann zwar Beziehungen, die gerade ausreichen mögen, um sich am Leben zu erhalten, aber es gibt keine wirklich personale Beziehung, die dem Potential des Menschwerdens, der fully-functioning person entspricht. Diese Position führte Rogers konsequent zu einer Kritik der bisher akzeptierten, traditionell-akademischen, nomothetischen Wissenschaftstheorie und -methodologie hin zu einer existenziell-hermeneutischen Position, die nicht den Vorgängen dritter Person einseitig verhaftet bleibt, sondern die die *Personalität/Sozialität* ausmachende zweite Person (Du) und erste Person Singular (Ich) angemessen einbezieht: „Meines Erachtens besteht ein großer Mangel an kreativem Denken und Theoretisieren bezüglich der Methoden der Sozialwissenschaft. In unserem Team besteht der Eindruck, dass der logische Positivismus, die Philosophie, in der wir von Berufs wegen aufgewachsen sind, nicht notwendigerweise der Weisheit letzten Schluss darstellt. Vor allem nicht in einem Bereich, in dem das Phänomen der Subjektivität solch eine wichtige und zentrale Rolle spielt. Haben wir in diesem Bereich eine optimale Methode zur Wahrheitsfindung entwickelt? Gibt es eine Sicht, möglicherweise aus der existenzialistischen Orientierung stammend, die die Werte des logischen Positivismus und die von ihm geförderten wissenschaftlichen Fortschritte bewahrt, die aber dennoch breiteren Raum lässt für die existierende subjektive Person, die in unserem Wissenschaftssystem das Kernstück bildet? Dies ist ein Traum, eine Spekulation über ein unfassbares Ziel, aber ich glaube, dass viele von uns denjenigen, die zu diesem Problemkreis vorläufige Antworten entwickeln, gern Gehör schenken“ (Rogers, 1957/1987, S. 76).

Zugleich mit der Kritik an der die *Personalität* des Menschen verfehlenden akademischen Wissenschaft vollzog Rogers die Einsicht, dass das anzustrebende dialogische Leben auf gesellschaftlich-kulturelle Bedingungen stößt, die ebenso der Kritik verfallen, weil sie authentisches Leben tendenziell verhindern. Therapeutische, wissenschaftliche und gesellschaftliche Kritik gehen nun im Sinne einer *kritischen Sozialisationstheorie* Hand in Hand: „In dieser (heutigen, auf *Neuerung* ausgerichteten - GZ) Person finde ich zuallererst das Bemühen um *Authentizität*. Kommunikation heißt für sie, die Dinge auszusprechen, sie so zu benennen, wie sie sind, wobei Gefühle, Gedanken, Gesten, Sprache und Körperbewegung alle die gleiche Botschaft vermitteln. Sie ist aufgewachsen in einem Klima der Heuchelei, der Täuschung, der doppelbödigen Botschaften, und sie ist dies bis zum Erbrechen leid. Sie kennt die Falschheit und Verlogenheit der Madison Avenue (New Yorks Wirtschafts- und Pressestraße). Sie kennt die bewusst irreführenden Stellungnahmen aus ‚höchst offiziellen Quellen‘ in unserer Regierung. Sie hat gesehen, daß das Wort ‚Frieden‘ soviel wie ‚Krieg‘ und daß ‚Gesetz und Ordnung‘ soviel wie ‚Unterdrückung von Widerspruch durch ungesetzliche Mittel‘ bedeutet. Sie hat die doppelten Botschaften ihrer Eltern und Lehrer gehört. All diese laufen hinaus auf die Mahnung: ‚Schau nicht auf das, was ich bin oder was ich tue; hör auf das, was ich dir sage‘. Ihr ist diese verlogene Kultur zuwider, und sie sehnt sich danach, interpersonale Beziehungen herzustellen, in denen Kommunikation echt und offen und nicht vorgetäuscht und doppelsinnig ist“ (Rogers & Rosenberg, 1980, S. 204).

Das Problem ist nun, dass Rogers eine tragfähige theoretische und wissenschaftsmethodische Ausarbeitung seiner neuen Position nicht vorgenommen hat und dass aus diesem Mangel heraus erhebliche Missverständnisse sowie ein „Geraune der Unmittelbarkeit“ bis hin zu mystischen Anwandlungen (New Age) entstehen konnten, die bis heute zu deutlichen Abwehrbewegungen führen (Straub, 2012).

Zudem blieben auch Versuche nicht aus, den personenzentrierten Ansatz im Lichte eines christlichen Personalismus bzw. eines christlichen Humanismus auszulegen (Schmid, 2002), der auf eine lange Tradition zurückblickt und im letzten Jahrhundert durch E. Mouniers „Manifest des Personalismus“ einige Bedeutung erlangte (Mounier, o.Jg.).

Des Weiteren entstand in den letzten Jahren im angelsächsischen Raum eine neue, „tonangebende“ Konzeptualisierung der therapeutischen Beziehung im personenzentrierten Ansatz, genannt „relational depth“ (Mearns & Cooper, 2005), in dem grundlegende Fragen zu den horizontalen und vertikalen Dimensionen der therapeutischen Beziehung erörtert werden (Stumm & Tuczai, 2014), jedoch auf deutliche Kritik stoßen (Finke, 2014).

All dies unterstreicht die Notwendigkeit, den Begriff der Person im pz-Ansatz genauer und eindeutiger zu klären.

Eine solche konzeptionelle Ausarbeitung ist jedoch mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Zumindest in der deutschen Gesprächspsychotherapie sowie in der weiteren Humanistischen Psychologie und Psychotherapie existieren keine hinreichend ausgearbeiteten theoretischen Grundlagen, geschweige denn elaborierte und geprüfte klinisch-therapeutische Konzepte dialogistischer, personenzentrierter Psychotherapie. Allenfalls gibt es abstrakte Bezugnahmen und vereinzelte Anknüpfungsversuche (Rogers & Schmid, 1991; Schmid, 2002; Pfeiffer, 1991; Finke, 2004; Swildens, 1991; Zurhorst, 1989), obwohl es sich doch hier um eine bedeutsame Grundlage des pz-Ansatzes handelt.

Insofern bleibt nichts anderes übrig, als zu versuchen, ein wenig Licht in die von Rogers gesuchte Erkenntnis der Person zu tragen. Hier soll gewissermaßen exemplarisch auf zwei Autoren Bezug genommen werden, die uns in diesem schwierigen Gelände einigen Halt geben können: Zum einen auf Bernhard Waldenfels (1971), zum anderen auf Michael Theunissen (1977). Beide Autoren sind international renommierte Philosophen auf dem Gebiet der Phänomenologie und des Dialogs. Waldenfels hat sich zudem intensiv mit dem pz-Ansatz von Rogers befasst und wichtige Anstöße für seine Erweiterung gegeben.

2 Phänomenologische Kritik der traditionellen GPT

Garant für die Möglichkeit, eine authentische und psychisch gesunde Person zu werden, ist für Rogers eine naturhaft wertende Aktualisierungstendenz des Organismus, die seine Erhaltung und Entfaltung verbürgt und auf die sich ein Therapeut nicht nur bei sich selbst, sondern auch bei seinen Klienten verlassen kann. Rogers kennzeichnet diese Aktualisierungstendenz als „von Natur aus positiv – von Grund auf sozial, vorwärtsgerichtet, rational und realistisch“ (Rogers, 1979, S. 99). Dieser kritisch, d.h. gegen die bestehenden

gesellschaftlichen Verhältnisse, gedachte Naturbegriff hat die Funktion, die Persönlichkeits-, Krankheits- und Therapietheorie nicht zu einer bloß ethisch-moralischen Begegnungsveranstaltung oder zu einer auf bloße Anpassung an die herrschende Normalität zielende akademisch-psychologische Veränderungstechnologie verkommen zu lassen. Ein angemessenes Verständnis psychischen Leidens beruht bei Rogers stets darauf, dass sich „die Natur“ des Menschen gegen ihre gesellschaftlich-kulturelle Zurichtung durch bedeutsame Bezugspersonen widersetzt.

Doch sind die theoretischen und praktischen Schwierigkeiten eines solchen Naturbegriffes (der „Aktualisierungstendenz“ und der „organismischen Erfahrung“) immens. Will nämlich der pz-Ansatz auf der Höhe der Zeit sein und sich nicht in unsinnige Dichotomien von Natur versus Gesellschaft oder in neovitalistische Ganzheitspositionen verstricken, kann er sich nicht mehr naiv auf eine *vorgegebene*, naturhaft wertende Tendenz im Organismus verlassen. Solche auf Rousseau zurückgehenden teleologischen Konstruktionen von Selbstverwirklichung können schon deswegen keine Geltung mehr beanspruchen, weil, wie der Soziologe Peter Furth ausführt, die erste Natur, also die der Vorgegebenheiten und Unaufhebbarkeiten, derart in die zweite Natur, also der Gesellschaft und Kultur und deren Techniken des Umbaues der ersten Natur, aufgehoben worden ist, dass es eine „Mystifikation“ ist, aus der ersten Natur erkennen zu wollen, was dem Menschen frommt, was ihm zu wünschen und zu wollen, was ihm als Lebensart oder Selbstbild zukommt (Furth, 1991). Selbstverwirklichung ist daher nichts Vor-gegebenes (naturhaft oder religiös), dem lediglich das Hervorwachsen ermöglicht werden muss, sondern *Auf-*gegebenes, das sich stets seiner *sozialen Konstruktion* bewusst ist. Anders gesprochen, geht es wesentlich nicht um einen Vorgang der naturhaften Selbstfindung, sondern der *sozialen* Selbst-er-findung unter Einschluss seiner Naturmomente.

Nicht zufällig setzt auch Waldenfels in seiner phänomenologisch orientierten Auseinandersetzung mit der GPT von Rogers an dieser „Achillesferse“ an, nämlich dass die auf der Aktualisierungstendenz aufruhende Ersetzung der Therapeutenzentrierung durch die Klientenzentrierung erhebliche Probleme aufwirft. Auch für Waldenfels ist die Aktualisierungstendenz „schwerlich mit Einsichten der neueren Natur- und Gesellschaftstheorien zu vereinbaren“ (Waldenfels, 1991, S. 106). Noch schwerer wiegen jedoch die Verkennungen von wichtigen Elementen einer Therapie, die expressis verbis auf dem *Gespräch* beruht: Denn da es hier um Sprache geht, ist bereits ein sozialer Kontext zu berücksichtigen, der jeden reinen Selbstaussdruck unmöglich macht. Des Weiteren würde sich der unabdingbare *normative* Gehalt von Gesundheit auflösen, wenn allein die „inneren Maßstäbe“ eines Klienten den letzten Ausschlag geben würden. Denn jede Norm setzt eine *soziale* Verbindlichkeit voraus, sonst wäre ein Verhalten so gut wie das andere. Und schließlich ist jedes therapeutische Reden und Tun immer schon ein *Eingreifen*, das die Illusion eines „unschuldigen Wachsenlassens“ zerstört (ebda.). Darüber hinaus ist entgegen der Privilegierung der Aktualität des Erlebens des Klienten daran zu erinnern, „dass der Sinn des Erlebens und Verhaltens, der sich in der ‚lebendigen Gegenwart‘ verwirklicht, selbst durch Geschichte geprägt ist bis hin zur Rückbindung an eine ‚ursprüngliche Vergangenheit ... , die niemals Gegenwart war‘ (Merleau-Ponty)“ (ebda., S. 108).

Besonders wichtig ist für Waldenfels die Kritik an der Illusion einer „Einfühlungsidentität“ von Therapeut und Klient. Die dialogistisch eingefärbte Therapie von Rogers will Waldenfels durch eine *responsive Therapie* ergänzen bzw. ersetzen, die den „Kranken als Fremden“ nicht aus-, sondern einschließt. Die ganze Bandbreite der Dimensionen des Fremden, des Undurchsichtigen und Unverfügbaren, des Anomalen, wozu nicht zuletzt auch die *Fremdheit im Eigenen* gehört, darf nicht in einem noch so empathischen *Aneignungssog* ausgeblendet werden, der mehr oder minder unerschwellig auf einen Normalisierungs- und Disziplinierungs- bzw. Kongruenzdruck hinausläuft. „Anomalien lassen sich aber auch anders denken, nämlich als Abweichung von einer *bestimmten* Ordnung, so dass sie nicht als bloße Negativität, als Unordnung zu bewerten sind, sondern auch als *Andersheit*, die eine *neue Ordnung* zu inaugurieren vermag“ (Waldenfels, 1991, S. 114). Gesundheit bestünde demnach in der Fähigkeit, die das augenblicklich Normale definierende Norm zu *überschreiten*.

Zusammengefasst kann mit Waldenfels festgehalten werden: Sprache, Geschichte, Handeln, Norm, Ordnung, Kommunikation und Dialog sind handfeste Belege für die grundlegende *Personalität/Sozialität* des Menschen, für die eine dreifache Verhaltensrichtung *konstitutiv* ist:

Ich wende mich an jemand wegen etwas, arbeite mit ihm an einem Werk, spreche mit ihm über eine Sache. Diese grundlegende trinarische Struktur von Selbst-, Fremd- und Gegenstandsverhältnis „ist reinzuhalten von allen Umdeutungen“ (Waldenfels, 1971, S. 78). Diese phänomenologische und dialogistische Kritik und Erweiterung führt, wenn die Rede von *person-to-person bzw. personzentriert* ernst genommen werden soll, zu einer deutlichen Revision des traditionellen klientenzentrierten Ansatzes.

Auf diesem Boden ist nun genauer zu bestimmen, was die von Rogers gesuchte dialogische Erfahrung der Ich-Du-Beziehung, die erst die volle Personalität eines Individuums gestattet, genauer ausmacht.

3 Dialogistische Aspekte des personzentrierten Ansatzes

Anhand des Gespräches von Buber und Rogers wurde die dialogistische These erörtert, dass das Ich in der Begegnung mit dem Du zum „wirklichen Selbst“ werde bzw. dass das Individuum aus dem Zwischen das Sein der Person empfangt und erst dadurch die volle Sozialität erhalte. Eine radikalere dialogistische These, dass das Ereignis der Begegnung, das Zwischen, früher sei als die Sichbegegnenden, so dass Ich und Du schlechthin im Ereignis der Begegnung ereignet werden, weist Theunissen mit der Begründung zurück, dass die Genese der *Perspektivität*, die konstitutiv für das individuelle Ich ist, aus der unperspektivischen Wirklichkeit des Zwischen nicht begründet werden kann (Theunissen, 1977, S. 488).

Eine Möglichkeit wäre, beide Prozesse als verschiedene Stadien zu begreifen: „Der dialogische Überstieg über die anfängliche Zentralität des Ich ist ... eine Überwindung *der* Dezentrierung, die *in* der Sphäre der Subjektivität, des intentionalen ‚Habens‘ notwendig

eintritt, sobald der Andere auftaucht. Die dialogische und die objektivierende Dezentrierung sind mithin verschiedene Stadien. Die objektivierende ist eine Veränderung, die dialogische ein Selbstwerden, und das dialogische Selbstwerden geschieht in der Rückkehr aus der Veränderung“ (ebda., S. 489).

Im Rahmen einer solchen „Konstruktion der ontologischen Geschichte des Menschen“ (ebda., S. 491) und bei „unvoreingenommener Prüfung“ der Wirklichkeit des menschlichen Lebens ist anzuerkennen, „dass der Andere *beides* ist: der sich in meinem Weltentwurf Konstituierende *und* der, welcher sich der subjektiven Konstitution entzieht, der bloß mittelbar *und* der unmittelbar Begegnende. Nicht weniger gewiss ist er sowohl der, der mich mir entfremdet, wie auch der, der mich zu mir selbst bringt. Er stürzt mich in die Veränderung *und* führt mich in mein Selbst zurück“ (ebda., S. 491). Die Mittelbarkeit der konstitutiven Fremderfahrung hat ihre Gültigkeit in der „Sphäre der Öffentlichkeit und der gesellschaftlichen Ordnung“ (ebda.), die allen Menschen bestimmte Rollen zuweist und als Rollenträger aufeinander bezieht. „Hingegen geschieht die unmittelbare Begegnung mit dem Du in der *Intimität* desjenigen Miteinanderseins, in dem der eine das nie in Funktion und Rolle aufgehende Selbst des Anderen sucht“ (ebda., S. 492).

Der Ort für das dialogische Zu-zweit-Sein, das durch die Intimität einer „vollkommenen Freundschaft“ charakterisiert ist, ist die „*existenzielle Praxis*“ (ebda., S. 493). Darunter „verstehe ich nicht die gesellschaftliche und ebensowenig die des alltäglichen Gebrauchs von Anderen oder des eigenen Funktionierens für Andere. Ich verstehe darunter vielmehr ausschließlich den praktischen Vollzug der menschlichen Existenz, die um ihr Selbstseinkönnen ringt. Die existenzielle Praxis der unmittelbaren Ich-Du-Beziehung ist der praktische Vollzug der Existenzen, die im Sichbegegnen aus der Veränderung zu sich selbst kommen“ (ebda., S. 494).

„Gesellschaftliche Praxis“ in ihren *mittelbaren* Begegnungsformen und „existenzielle Praxis“ in ihren *un-mittelbaren* Begegnungsformen sind nun hinsichtlich ihrer *Theorie-fähigkeit* sehr unterschiedlich. Denn während erstere aufgrund ihrer Intentionalitätsbezüge dem direkten Zugriff theoretischer Auslegung möglich ist, entzieht sich letztere aufgrund nicht vorhandener Intentionalitätsstrukturen der begrifflichen Durchdringung. Dies führt zu einer schwer auflösbaren negativen Erkenntnissituation: „Entweder wird die unmittelbare Begegnung mit dem Du zwar in ihrem eigentümlichen Medium, der existenziellen Praxis des dialogischen Selbstwerdens, aufgesucht, aber nicht eigentlich analysiert, sondern bloß verkündet. Die Theorie ergibt sich der Praxis und verliert sich in Erbaulichkeit. Oder die unmittelbare Begegnung mit dem Du wird in die Sphäre der Intentionalität abgedrängt und dann zwar analysiert, aber mit inadäquaten Begriffen und an unzureichenden Modellen“ (ebda., S. 495).

Beispiele für die Flucht aus der Theorie schlechthin gibt es in der Philosophie des Dialogs und den sich auf sie beziehenden Konzepten von Psychotherapie zur Genüge (Straub, 2012). Die Aufgabe jedoch, die sich bleibend stellt, ist die Entwicklung einer tragfähigen Theorie der Verbindung von gesellschaftlicher *und* existenzieller Praxis. Dass die eine ohne die andere nicht gedacht werden kann, hat Theunissen unmissverständlich klargemacht, wenn er schreibt: „*Vor* der transzendentalistischen Lehre von der Konstitution des fremden

Subjekts in je meiner Subjektivität und vor der dialogistischen These über die Geburt des Ich aus dem Du wäre deshalb zu prüfen, inwieweit wir überhaupt noch das Ich eines Du zu sein vermögen und in welchem Maße gegenwärtig die objektiven Bedingungen des Subjektseins gegeben sind. Ebenso erheischt eine Analyse der Fehlformen dialogischen Lebens Einblick in den Prozess, durch den eine Ich-Du-Beziehung allererst zu ihrer Wahrheit kommt, indem sie sich aus den Zwängen ihrer gesellschaftlich internalisierten Verhaltensmuster herauswindet. Dass sie zu ihrer Wahrheit kommen kann, darf man dabei nicht schon voraussetzen. Inwieweit die Glieder moderner Gesellschaften, sei es kapitalistischer oder postkapitalistischer, imstande sind, die darin ausgebildeten Verkehrsformen in ihrem Miteinandersein zu übersteigen, ist eine durchaus offene Frage. Zu behaupten, dass sie gänzlich unfähig seien, halte ich zwar für einen Dogmatismus, der in der Übertragung protestantischer Sündentheologie auf die Gesellschaftstheorie wurzelt. Aber die gegenteilige Meinung, dass ihr persönliches Miteinandersein von den gesellschaftlichen Verhältnissen nicht berührt werde, verrät eine Naivität, die nicht nur rührend, sondern auch gefährlich ist. Die von Buber suggerierte Vorstellung jedenfalls, gegenüber der Unwahrheit der Ich-Es-Relation sei die Ich-Du-Beziehung unter allen Umständen die Wahrheit und nichts als die Wahrheit, verschleiert in unverantwortlicher Weise den realen Schein, in den unter den Bedingungen des Bestehenden auch das dialogische Leben eingehüllt ist“ (Theunissen, 1977, S. X).

Diesen Zusammenhang von Selbstwerdung und gesellschaftlichen Lebensbedingungen hatte, wie dargelegt, auch Rogers im Blick, allerdings mit dem Akzent auf den trotz aller Hindernisse positiven Möglichkeiten des – therapeutisch angeleiteten – Selbstsein-Könnens.

Theunissen hat in seinen späteren Werken, z. B. in seiner Schrift „Selbstverwirklichung und Allgemeinheit“ (Theunissen, 1982), versucht, aus der Hegelschen *und* Kierkegaard-schen Tradition heraus beide Praxisformen unter den heutigen Lebensbedingungen zusammenzubringen und in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Fehlformen dialogischen Lebens und dessen psychischen Erkrankungstypen (Theunissen, 2002) tragfähige Erkenntnisse zu gewinnen. Hier ist nicht der Ort, diese enorme Leistung zu würdigen. Es muss für den Anfang reichen, in einer kurzen Reflexion auf die zentralen Beziehungselemente des pz-Ansatzes (Echtheit, Wertschätzung, Empathie) die aufscheinende, neue soziale Qualität für Therapie und Beratung zu verdeutlichen (Zurhorst, 2007).

4 Persönlichkeit und Selbsttheorie: Elemente personenzentrierter Therapie und Beratung

Es wurde bereits dargelegt, dass die entscheidende normative Grundlage des pz-Ansatzes, an der sich auch die Frage des psychischen Leidens entscheidet, zumindest für unsere Kultur die Frage nach der Möglichkeit eines *selbstbestimmten* oder besser: authentischen Lebens ist, das sich nur als ein dreistelliger Anerkennungs- und Aneignungs-Prozess hinsichtlich der Selbst-, Fremd- und Weltverhältnisse von Personen verstehen und herstellen lässt: Selbstverwirklichung bedeutet, jenseits von Manipulation, sozialer Konditionierung oder psychischer Desintegration „die Fähigkeit, *über sich verfügen zu können* oder sich

in dem, was man tut, *zugänglich* zu sein ... (und) ... setzt die qualifizierte Möglichkeit voraus, sich zu *etwas* zu bestimmen, sich affektiv-identifizierend auf etwas beziehen und sich dieses *aneignen* zu können“ (Jaeggi, 2005, S. 236 f.). Selbstverwirklichung wird also nicht als Verwirklichung von *etwas* und nicht als eine Art von „innerem Wachstum“ oder als „Entfaltung“ eines naturhaften Kernes verstanden, sondern als eine Weise des Tätigseins: „Man verwirklicht nicht *sich*, sondern sich *in dem, was man tut*“ (ebda., S. 244). Das Selbst entsteht aber nicht nur in Bezug auf etwas, „als sich permanent umschichtendes Resultat eines Prozesses, in dem Welt angeeignet wird“, sondern diese Welt ist immer schon auch *soziale* Welt. „Das Eingelassensein in diese, der Umstand, dass Individuen in ein Netz sozialer Beziehungen ‚verwoben‘ sind, in dem sie handeln und aus dem heraus sie ihre Handlungen verstehen, ist unhintergebar. ... Ein Selbstverhältnis, das sich unter Absehung von bzw. vor dem Hintergrund abstrakter Leugnung des Einflusses der Anderen formiert, ist illusionär“ (ebda., S. 256 f.). Der hierzu notwendige Personbegriff, der nicht das Was, sondern das *Wie* der Beziehung zu den Anderen, der Welt und zu sich darstellt, kann folglich kein Substanzbegriff aus der christlichen Personalistik sein, sondern bezeichnet „in der Regel einen Akteur, der über die Fähigkeit verfügt, sich zu anderen Personen und zu sich selbst zu verhalten sowie aus Gründen differenzieren und handeln zu können“ (Sturma, 2005, S. 241). Hierzu wären die kompatiblen psychologischen Selbsttheorien z.B. von Straub & Zielke (2006), die sich um Einbeziehung von Globalisierungserfahrungen und Multikulturalität bemühen, aufzugreifen, was hier aus Platzgründen nicht möglich ist.

4.1 Personorientierte Empathie

Gemäß dieser erweiterten Sicht auf die Personalität des Menschen kann unter Empathie nicht länger die akkurate verstehende Einfühlung des Therapeuten in den inneren Bezugsrahmen des Patienten verstanden werden, so ‚als ob‘ der Therapeut der Patient wäre. Es reicht auch nicht, Empathie als eine dyadisch verstandene *interaktionelle Beziehung* zwischen Therapeut und Patient auszulegen, als ein „Zusammenspiel“, d.h. „eine *gemeinsame* Annäherung an das Erleben des Klienten“ (Auckenthaler, 2006, S. 7), weil der Therapeut nur dann empathisch sein kann, wenn der Patient das empathische Beziehungsangebot auch wahr- und annimmt. Gemäß einer trinarischen Beziehungsform ist diese Auffassung so nicht haltbar. Denn hier geht es im Sinne der Responsivität darum, den Anderen *als Anderen* zu verstehen. Weder handelt es sich also darum, das Fremde als das Eigene noch das Fremde als Abweichung von Eigenem zu begreifen, sondern darum, dass man das Fremde als das *eigene* Fremde erkennt und versteht. Dies macht deutlich, dass die gemeinsame empathische Verstehensleistung von Therapeut und Patient eine prinzipielle Grenze beinhaltet. Ein Anspruch auf vollständiges Verstehen des Fremden würde die Authentizität des Menschen zunichtemachen. Und eine „Selbstepathie“ kann es nicht geben, da man sich sonst die Augen eines Fremden ausleihen können müsste. Der Vorgang der Empathie bleibt jenseits naiver Einfühlungstheorien strukturell an den Dritten gebunden und richtet sich stets an den Fremden.

4.2 Personorientierte Wertschätzung

Bedingungsfreie positive Beachtung (unbedingte Wertschätzung/bedingungsfreie Anerkennung) liegt nach Rogers bei einem Therapeuten dann vor, wenn seine positive Beachtung der Erfahrungen und des Erlebens des Patienten nicht an bestimmte, in seiner

Person verankerte Bedingungen geknüpft ist. Sie ist kein Persönlichkeitsmerkmal des Therapeuten und kann nicht einfach im Sinne einer Intervention „angewendet“ werden, sondern „stellt sich ein“. Dies meint: „Denn solange der Klient nicht merkt, dass der Therapeut ihn ... bedingungslos wertschätzt, bleibt das Bemühen des Therapeuten um ... ‚bedingungslose Wertschätzung‘ ... nur ein Beziehungsangebot“ (Auckenthaler, 2006, S. 4). Ziel dieses Angebotes ist die Veränderung der Selbstbeziehung des Klienten, wobei die Auffassung vertreten wird, „dass der Klient sich nur *selbst* verändern kann“ (ebda.,) und dass Veränderungen im Verhalten, in der Beziehung zu anderen und die Reduktion von Symptomen ... als *Folge* der geänderten Beziehung des Klienten zu sich selbst (gelten)“ (Auckenthaler & Bischkopf, 2004, S. 10).

Diese Bestimmungen unterlaufen die Personalität des Menschen und deren trinarische Struktur. Schon die einfache phänomenologische Deskription eines Gefühls, z. B. eines Schamgefühls, zeigt, dass der Andere für mein Schamgefühl *konstitutiv* ist: Solange ich an einer Tür einen Anderen belausche, kann dies mit einem Machtgefühl einhergehen. Sobald jedoch ein Dritter (vermeintlich) auftaucht, der mich dabei ertappt, entsteht ein Schamgefühl, und dies bedeutet, dass erst der (vermutete) andere Dritte mich durch seinen Blick zu demjenigen macht, über den ich mich schämen kann. Die Bedeutung des Anderen (und damit auch des Therapeuten) für Prozesse des Erlebens und der Veränderung des Erlebens und Verhaltens ist folglich genauer zu klären.

Entscheidend für Rogers ist bei der Selbstentwicklung die *Bedingungsfreiheit*, und zwar so sehr, dass Auffassungen wie die, dass ein Kind die Erfahrung von Selbstkonstanz „nur in einem Pendeln zwischen der Erfahrung, von der Mutter in seinem Selbst gefördert zu werden, und der Erfahrung, von der Mutter in seinem Selbst abgelehnt zu werden“ herausbilden kann, eindeutig abgelehnt werden (Biermann-Ratjen, 2002, S. 142): „Wenn die Erfahrungen des Kindes nicht um ihrer selbst willen erkannt und an-erkannt werden, d.h. auch verstanden und geschätzt, sondern um der Anerkennung oder Selbstachtung und der damit verbundenen Gefühle willen, die der wichtige Andere dabei hat oder auf jeden Fall vermeiden will, ... dann können bestimmte Erfahrungen des nicht um seiner selbst willen An-Erkantwerdens ... nicht Selbsterfahrungen werden und nicht in das Selbstbild integriert werden“ (Bierman-Ratjen, 1993, S. 85 f.).

Demgegenüber ist festzuhalten, dass die empirisch-rekonstruktive Säuglingsforschung bei der *alltäglichen Selbstentwicklung* keinesfalls von der Notwendigkeit der „Bedingungs-freiheit“ ausgeht. Im Gegenteil wird hinsichtlich des affect-attunement zwischen Mutter und Kind, also des beiderseitigen, gemeinsamen Teilens von Affekten, auf eine *notwendige Selektivität* verwiesen: „Indem sie (die Mutter –GZ) selektiv auf seine (des Kindes – GZ) Äußerungen (oder Nichtäußerungen) eingeht, schafft sich jede Mutter *ibr* Kind, und das Kind lernt sich nicht nur kennen, wie es ist, sondern vor allem, wie es von der Mutter gesehen wird. Mit der Zeit sieht es sich dann mit den Augen seiner Mutter, *ohne zu wissen*, dass es ihre Augen sind, mit denen es sich schließlich betrachtet“ (Dornes, 2000, S. 210). Daraus folgt: „Die Suche nach dem wahren Selbst, also dem unkontaminierten, originären Selbsta Ausdruck scheint ... vergeblich“ (ebda., S. 212). Misslingende Selbstentwicklung ist daher nicht an die Verletzung völliger Bedingungs-freiheit, sondern an eine „übermäßig starke Kommentierung“ seitens der Mutter gebunden.

Für die *therapeutische Beziehung* hingegen ergibt sich die Frage nach der *Veränderbarkeit* von Selbststrukturen. Und obwohl Rogers durchaus den Symbolischen Interaktionismus von Mead im Blick hat und feststeht, dass das klientenzentrierte Konzept „schon immer von der Unterscheidung von ‚I‘ und ‚Me‘ ausgegangen“ (Biermann-Ratjen, 2006, S. 76) ist, ist ihm offensichtlich entgangen, dass es keine Identität ohne ein „Me“ gibt, d. h. ohne eine *Übernahme* der Perspektiven signifikanter Anderer. Was ich bin, wird aufgrund der trinarischen Grundstruktur symbolisch vermittelter Interaktion wesentlich durch den Anderen bestimmt. Und der Vorgang der *Auswahl*, welche Perspektiven übernommen werden und welche nicht, ausgewechselt oder beiseitegelegt werden, so dass von *selbstbestimmer* Aneignung gesprochen werden kann, ist ein schwieriger Prozess der Ko-Konstruktion von Therapeut und Patient in einem therapeutischen Spielraum, zumindest auch ein Prozess des „low-tension-learning“ in Form von Mikrofrustrationen (Dornes, 2000, S. 31), um die der Therapeut – da er in das Ensemble der signifikanten Anderen (Me) des Patienten aufgenommen werden muss – nicht umhinkommt.

4.3 Personorientierte Kongruenz

Für Rogers wurde die Kongruenz der wichtigste therapeutische Beziehungsaspekt, und er verstand darunter die möglichst vollständige Übereinstimmung von organischer Erfahrung, Bewusstsein und Kommunikation, ein absolutes Ideal der „Authentizität“, das zu erreichen Rogers durchaus für möglich hielt. Hierzu gehören auch Konnotationen wie „genuineness“ (Echtheit) und vor allem „realness“ (reale Person) des Therapeuten. Es fällt nun in den meisten Darstellungen zur GPT auf, dass die Nichtübereinstimmung von Erfahrung und Selbst ausschließlich negativ konnotiert ist: als „Stagnation“, „Vulnerabilität“, „Stress“, „Bedrohung“ des Selbst etc., so dass offenbar nur eine hinreichende Integration in oder eine Kontrolle der Erfahrung durch das Selbst zu „psychischer Gesundheit“ bzw. Kongruenz führt. Eine solche Konstruktion ist jedoch mit der Responsivität des Organismus und des leiblichen Selbst kaum vereinbar und widerspricht der anthropologischen Struktur des Menschen. Dazu Waldenfels: „Gemessen an den Vorausbedingungen einer leiblichen Existenz und Koexistenz nimmt sich Rogers’ Insistieren auf einer möglichst *vollständigen Bewusstwerdung* und einer möglichst *unverzerrten Wahrnehmung des Erlebens*, worin wir mit uns selbst übereinstimmen, wie ein idealistischer Kraftakt aus. Das Ideal eines ‚voll sich entfaltenden Menschen‘, dem sein Erleben ‚ohne Verleugnung oder Verzerrung voll verfügbar ist‘ und ‚jeder Augenblick neu und einmalig ist‘ ..., unterschätzt die Begrenztheit und Brüchigkeit der menschlichen Existenz. Wenn die Inkongruenz, von der Rogers spricht, sich aus einem Missverhältnis zwischen Selbstkonzept und Erfahrung herleitet, so wäre hierbei zu unterscheiden zwischen einer Selbstverkenning, die auf der Unangemessenheit eines bestimmten Konzepts beruht, und einem Selbstentzug, der aus der Unangemessenheit eines jeden Konzepts resultiert“ (Waldenfels, 1991, S. 109). Waldenfels spricht hier nicht nur von einer „Allmächtsphantasie“, sondern auch einer „Allwissenheitsphantasie“ (ebda.,). Der Begriff „Selbstentzug“ meint, dass ein Mensch sein Leben unmöglich in Erkenntnis oder Wissen einholen kann, sondern sich immer schon vorweg ist und dass dies eine prinzipielle Nichtüberstimmung des Menschen mit sich anzeigt, ohne die humanes Leben nicht möglich ist. Die einzig sinnvolle „Kongruenz“ bestünde dann – paradoxerweise – darin, sich im Klaren darüber zu sein, nicht „kongruent“ sein zu *können* und es nicht sein zu *wollen*, sondern sich in einen unaufhörlichen Prozess der

verstehenden Aneignung und Anerkennung zu begeben, bei dem das Nichtintegrierte und Nichtintegrierbare seinen positiven Platz behält.

Und erst auf diesem Boden wäre zu thematisieren, wie und wodurch ein *Übergang* oder ein *Sprung* in die Ebene einer humanisierenden dialogischen Begegnung therapeutisch gefördert werden kann. Gadamer hat hierzu die hermeneutischen Ebenen der unterschiedlichen Du-Erfahrungen, auch hinsichtlich ihrer qualitativ hermeneutischen Erforschungsmöglichkeiten, auseinandergelegt. In der höchsten Du-Ebene kommt es darauf an, „das Du als Du wirklich zu erfahren, d. h., seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen. Dazu gehört Offenheit. Aber diese Offenheit ist am Ende nicht nur für den einen da, von dem man sich etwas sagen lassen will, vielmehr: wer sich überhaupt etwas sagen lässt, ist auf eine grundsätzliche Weise offen. Ohne eine solche Offenheit füreinander gibt es keine echte menschliche Bindung ... Wenn zwei einander verstehen, so heißt das ja nicht, dass einer den anderen ‚versteh‘, d. h. überschaut. ... Offenheit für den anderen schließt also ein, dass ich in mir etwas gegen mich gelten lassen muss, auch wenn es keinen anderen gäbe, der es gegen mich geltend machte“ (Gadamer, 1960, S. 343). Diese Frage-Antwort-Struktur des Anredens treibt jedoch über sich hinaus zu einem Punkt, an dem ein Gespräch nicht so sehr „geführt“ wird, sondern in das die Partner vielmehr „geraten“, bei dem eine Frage eher „kommt“, als dass sie „gestellt“ wird (Theunissen, 1977, S. 496).

In allen bisher ausgeführten Elementen eines pz-Ansatzes scheint zwar in Umrissen auf, welcher Begriff von Person diesem Ansatz angemessen wäre. Mehr Klarheit entstünde aber womöglich erst in der Auseinandersetzung mit einem Autor, der von manchen Vertretern der Humanistischen Psychotherapie gerne genannt, aber oft missverstanden wird: Jean Paul Sartre (Straub, 2012, 179 ff.). Einige kurze Hinweise sollen hier genügen.

5 Bausteine der weiteren Entwicklung: Die Person als „einzelnes Allgemeines“ (Sartre)

Im Vorwort seiner umfangreichen Flaubert-Studie formuliert Sartre sein Anliegen mit der Frage: „Was kann man heute von einem Menschen wissen?“ und fügt sogleich hinzu: „Diese Frage beantworten heißt, die Informationen, die wir über ihn [Flaubert, G. Z.] haben, zu *totalisieren*. Nichts beweist zunächst, ob eine solche Totalisierung *möglich* und ob die Wahrheit einer Person nicht plural ist“ (Sartre, 1977a, S. 7). Diese Überzeugung, dass der Mensch eine *Totalität* und keine Kollektion ist, hatte Sartre bereits in seinem Frühwerk „Das Sein und das Nichts“ (1943) im Rahmen seiner Theorie des existenziellen, ganzheitlichen „Grundentwurfs“ ausführlich begründet. Und mit dem Begriff der *Totalisierung* wird zudem angezeigt, dass jeder Mensch dazu verurteilt ist, ständig etwas aus dem zu machen, was man aus ihm gemacht hat:

„Ein Mensch ist nämlich niemals ein Individuum; man sollte ihn besser ein *einzelnes Allgemeines* nennen: von seiner Epoche totalisiert und eben dadurch allgemein geworden, retotalisiert er sie, indem er sich in ihr als Einzelheit wiederhervorbringt. Da er durch die einzelne Allgemeinheit der menschlichen Geschichte allgemein und durch die allgemeinmachende Einzelheit seiner Entwürfe einzeln ist, muß er zugleich von beiden Enden her untersucht werden. Dazu ist eine geeignete Methode notwendig“ (Sartre, 1977a, S. 7).

Im Schnittpunkt beider jeweiliger Kraftlinien – des Allgemeinen und des Einzelnen bzw. der Sprache und der Rede bzw. des Systems und des Ereignisses – bildet sich also die *Person*. Sie ist niemals bloß ein Individuum, aber stets mehr als ein Exemplar: „Die *Person* ist nämlich weder ein reines Widerfahrnis (gegen das sie nichts tun kann); noch ganz und gar das Werk eines souveränen Entwurfs. Im Grunde *ist* sie gar *nicht* oder vielmehr: sie ist in jedem Augenblick nur das seinerseits *überschrittene* Resultat aller zu einem Ganzen strebenden Verfahren, durch die wir ständig versuchen, das Nichtassimilierbare zuzueignen, also zunächst einmal unsre Kindheit: das bedeutet, dass [unsere Person, G. Z.] das abstrakte und ständig wieder retuschierte Produkt einer *Personwerdung* vorstellt, die einzig wirkliche – das heißt *erlebte* Tätigkeit des Lebenden. Oder noch besser: sie ist das Erlebte selbst als Vereinigung [beider Momente, G. Z.], insofern es sich nämlich aus Anlass neuer Bestimmungen wieder zu den Ausgangsbedingungen zurückwendet, um sich deren Nichtintegrierbarkeit zu integrieren. [...] In jedem Fall ist die *Personwerdung* beim Individuum nichts anderes als ein Überwinden und Wiederholen (ein Aufsichnehmen und Verneinen) dessen, was die Welt aus ihm gemacht hat – und immerfort macht –, im Rahmen eines aufs Ganze abzielenden Entwurfs“ (Sartre, 1977b, S.14 f.).

Eine Person ist in Sartres Verständnis also nichts Substanzhaftes oder naturhaft bzw. transzendent Vorgegebenes/Aufgegebenes, sondern der unaufhörliche Lebensprozess der Selbsthervorbringung eines Menschen unter seinen vorgefundenen Lebensverhältnissen in Form einer unregelmäßigen Spiralbewegung, die die Ebenen der Konstitution, Personalisation und Sozialisation umfasst. Wir „müssen die zirkuläre Bewegung in einem dreidimensionalen Raum als eine Spirale mit mehreren Zentren betrachten, die sich ständig von ihnen entfernt und sich über sie erhebt, indem sie eine unbestimmte Anzahl von Umdrehungen um ihren Ausgangspunkt herum vornimmt: so verläuft die personalisierende Entwicklung zumindest bis zu dem bei jedem verschiedenen Augenblick der Sklerose oder der regressiven Zurückdrehung. In diesem Falle wiederholt sich die Bewegung entweder bis ins Unendliche, indem sie die gleichen Orte durchschreitet, oder aber es ist der plötzliche Sturz von der obersten Umdrehung zu irgendeiner der unteren“ (Sartre, 1977b, S. 14 f.).

Die „geeignete Untersuchungsmethode“ für diese Prozesse erfordert zunächst eine (Erkenntnis-)Haltung der „Empathie [...], die einzige zum Verständnis angemessene Haltung“ (Sartre, 1977a, S. 8). Damit ist keinesfalls eine naive Einfühlungshermeneutik gemeint, derzufolge ein unmittelbarer Zugang zu den Gefühlen eines Menschen möglich und für das Verständnis hinreichend wäre. Sartre ist sich sehr klar darüber, dass alles Fremd- und Selbstverstehen immer auch über den Zeichengebrauch der gesamten Weltansicht der Epoche sowie der jeweiligen sozialen Lage des Interpreten vermittelt ist. Er spricht hier von einer „unmöglichen Bewusstwerdung“: „Um sich [...] sehen [...] zu können, müsste (man) sich fremde Augen ausborgen können: aber die Praktiken der Eltern haben (uns) bis in unsere reflexive Sicht hinein strukturiert; was die objektivierende Reflexion im Reflektierten erfassen will, ist bereits in ihr und entscheidet darüber, was sie sehen kann und wie sie es sieht“ (Sartre, 1978, S. 732). Den Weg einer „Selbsterkenntnis“ in Form einer „Selbst-Empathie“ schließt Sartre aus: „Man hat immer etwas Sympathie oder Antipathie in den Beziehungen zu sich selbst. Aber Empathie wendet sich nur an den anderen“ (Sartre, 1979a, S. 159).

Die „geeignete Untersuchungsmethode“ bezeichnet Sartre als „progressiv-regressive Methode“, die er bereits im Vorwort seines zweiten Hauptwerkes „Kritik der dialektischen Vernunft“ (1959) ausgeführt hatte. Sie besteht darin, in jeder Phase seiner Flaubert-Interpretation das relativ allgemeine oder strukturelle Moment – in Form einer regressiven Analyse – als Ausgangspunkt einer modifizierenden Verinnerung/Rückentäußerung durch das Individuum zu betrachten und umgekehrt – in Form einer progressiven Synthese – im individuellen Stil des Autors die Spuren der aufgehobenen symbolischen Ordnung nachzuweisen. Mit Manfred Frank (1980, S. 84 ff.) kann dabei von einer Vierzahl bzw. von je zwei einander überlagernden Untersuchungsebenen gesprochen werden. Auf der ersten ist das Verhältnis der epochalen Umstände zur Lebenstotalität des Autors Flaubert (Biographie), auf der zweiten das Verhältnis seines Grundentwurfs zur Gesamtheit aller seiner einzelnen Entwürfe (Dokumente, Lebensbekundungen, Werke usw.) zu untersuchen. In beiden Fällen liegt der hermeneutische Akzent auf dem Bruch, auf der Differenz, durch welche das Individuum über das Vorgegebene hinausgeht, das heißt auf seinem Stil. So wie der ‚Stil‘ als eigentümliche Kombinationsweise eines Autors – regressiv-analytisch – unmittelbar auf eine bestimmte Weltansicht und – progressiv-synthetisch – mittelbar auf eine Lebensgeschichte zurückverweist, so verweist die Lebensgeschichte ihrerseits – regressiv-analytisch – auf umfassendere soziale Strukturen der Epoche, von denen sie wiederum – progressiv-synthetisch – durch verstehende Unterscheidung abgehoben werden muss, damit hinter der Allgemeinheit des Entwicklungsstandes der intellektuellen und materiellen Produktivkräfte bzw. Sinnschöpfungsenergien sowie der epochenspezifischen Interaktionsformen in Gesellschaft und Familie das einzigartige Drama einer Kindheit und schließlich eines ganzen Lebens sichtbar werden kann (Zurhorst, 1986, 1987, 1988).

Dieses Widerspiel von struktureller Kausalität und individueller Sinnschöpfung ist für eine scientistische Wissenschaftsauffassung ein Skandal. Es zwingt die Wissenschaft vom Menschen auf die Bahn einer komplexen, aber einsichtigen Dialektik: die unverwechselbare Individualität Flauberts kann zunächst nur aus der Art und Weise verstanden werden, wie sie das Zeichensystem ihrer Epoche und in letzter Instanz die Dressur eines familiären Systems verinnert. Insofern gibt es eine klare Unselbständigkeit des individuellen Faktors gegenüber dem, was Sartre mit Lacan die *ordre symbolique* nennt. Die Ordnung der Zeichen ist so etwas wie der Seinsgrund, die *ratio essendi*, des Individuums. Doch nun geschieht das Unversehene: der Verneinung des Subjekts durch die ‚Ordnung des Diskurses‘, in dem es sozialisiert wird, folgt die Negation dieser Verneinung durch das Individuum. Frank führt aus: „Sie mag minimal sein. Es genügt, dass sie niemals gleich Null ist, um eine wissenschaftliche Grundvoraussetzung sowohl des deduktionistischen und totalitären Marxismus wie des Regelfetischismus der analytischen Philosophie und des in Code-Modellen vernarrten, Ultrastrukturalismus‘ ins Wanken zu bringen“ (Frank, 1980, S. 93).

Es geht Sartre also um nichts Geringeres, als dass die Kategorie des Individuellen in der Logik der Forschung Daseinsrecht erhält. Der Ausschluss und die Ächtung des Individuellen verdanken sich u. a. dem Aufblühen des Szientismus im 19. Jahrhundert, dem die gleichmäßige Wiederholbarkeit des Wissens über seine Gegenstände wesentlich ist. Dies gilt sowohl für die Psychologie als empirische Wissenschaft im Allgemeinen wie für die

Freudsche Psychoanalyse im Besonderen. Dagegen ist das Individuelle „das Unsagbare“ (Frank, 1980a), das Unteilbare und Unmittelbare, dasjenige, das ohne Doppel und folglich unbezüglich existiert. „Für das wissenschaftliche Denken ist das ein unerträglicher Übelstand: Das Individuelle bringt sich – im Gegensatz zum Besonderen, welches vom Allgemeinen immer wie ein Fall von einer Regel beherrschbar bleibt – von dem All der wißbaren, der signifikanten und also innerhalb einer differentiellen Ordnung mit sich identischen Sachverhalte gleichsam in Abzug. Darum entspricht ihm kein Wissen, sondern die Bewusstseinsstellung des Nicht-Wissens“ (Frank, 1980, S. 90). Darum nennt Sartre die Hermeneutik, die das individuelle Moment in Form einer Nacherschaffung zu „erraten“ versucht, eine „Hermeneutik des Schweigens“ (Sartre, 1979b, S. 31).

Damit ist in aller Kürze der Rahmen skizziert, innerhalb dessen sich für Sartre das Problem einer Personalisation stellt. Es sind in erster Linie die Kategorien des Individuellen, des Entwurfs, der Person, des Anderen, des Werdens bzw. der Verzeitlichung und des Allgemeinen. Anhand dieses Rahmens wäre eine personzentrierte humanistische Psychotherapie (weiter) zu entwickeln, die den heute gültigen theoretischen und klinisch-praktischen Erfordernissen angemessen ist.

Literatur

- Auckenthaler, A. (2006). Die therapeutische Beziehung in der Gesprächspsychotherapie. In M. Hermer & B. Röhrle (Hrsg.), *Handbuch der therapeutischen Beziehung. Beziehungsgestaltung, Bündnisprobleme, Kontexte*. Tübingen: DGVT-Verlag.
- Auckenthaler, A. & Bischkopf, J. (2004). Empathie und Akzeptanz in der Verhaltenstherapie: eine Annäherung an die Gesprächspsychotherapie? *Psychotherapie im Dialog*, 5 (4), 388-392.
- Balen, R. van (1992). Die therapeutische Beziehung bei C. Rogers. In *Jahrbuch Personzentrierte Psychologie und Psychotherapie* (S. 162-183). Köln: GwG-Verlag.
- Bierman-Ratjen, E.M. (1993). Das Modell der psychischen Entwicklung im Rahmen des klientenzentrierten Konzepts (S. 77-87). In J. Eckert, D. Höger & H. Linster (Hrsg.), *Die Entwicklung der Person und ihre Störung*. Köln: GwG-Verlag.
- Biermann-Ratjen, E.M. (2002). Die entwicklungspsychologische Perspektive des klientenzentrierten Konzepts (S. 123-145). In W.W. Keil & G. Stumm (Hrsg.), *Die vielen Gesichter der personzentrierten Psychotherapie*. Wien: Springer.
- Bierman-Ratjen, E.M. (2006). Klientenzentrierte Entwicklungslehre (S. 73-91). In J. Eckert, E.M. Biermann-Ratjen & D. Höger (Hrsg.), *Gesprächspsychotherapie. Lehrbuch für die Praxis*. Heidelberg: Springer.
- Dornes, M. (2000). *Die emotionale Welt des Kindes*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Finke, J. (2004). *Gesprächspsychotherapie* (3. Aufl.). Stuttgart, New York: Thieme.
- Finke, J. (2014). Eine Stellungnahme zu Relational Depth – Zur Konzeptualisierung der therapeutischen Beziehung in der Personzentrierten Psychotherapie (S. 123-126). In G. Stumm & M. Tucza (Hrsg.), *Schwerpunktheft Neuere Entwicklungen im Personzentrierten Ansatz*. PERSON, 18. Jg., 2/2014.
- Frank, M. (1980). Das Individuum in der Rolle des Idioten. Die hermeneutische Konzeption des Flaubert (S. 84-108). In T. König (Hrsg.), *Sartres Flaubert lesen*. Reinbek: Rowohlt.
- Frank, M. (1980a). *Das Sagbare und das Unsagbare*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Furth, P. (1991). *Phänomenologie der Enttäuschungen*. Frankfurt/M.: Fischer.

- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- GwG (1992). *Das Gespräch zwischen C.R. Rogers und M. Buber*. Im Jahrbuch Personzentrierte Psychologie und Psychotherapie (S. 187-201). Köln: GwG-Verlag.
- GwG (2015). Homepage www.gwg-ev.org, abgerufen am 23. März 2015
- Jaeggi, R. (2005). *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt, New York: Campus.
- Keil, W.W. & Stumm, G. (Hrsg.). (2002). *Die vielen Gesichter der personzentrierten Psychotherapie*. Wien, New York: Springer.
- Mearns, D. & Cooper, M. (2005). *Working at Relational Depth in Counselling and Psychotherapy*. London: Sage.
- Mounier, E. (o.J.). *Das personalistische Manifest*. Zürich: Jean-Christophe Verlag.
- Pfeiffer, W.M. (1991). *Krankheit und zwischenmenschliche Beziehung* In J. Finke & L. Teusch (Hrsg.), *Gesprächspsychotherapie bei Neurosen und psychosomatischen Erkrankungen. Neue Entwicklungen in Theorie und Praxis* (S. 25-44). Heidelberg: Asanger.
- Rogers, C.R. & Rosenberg, R. (1980). *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. Stuttgart: Klett.
- Rogers, C.R. & Schmid, P.F. (1991). *Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis*. Mainz: Grünewald.
- Rogers, C.R. (1951). *Client-centered therapy*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers, C.R. (1957/1987). *Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen*. In GwG-Thema. Köln: GwG-Verlag.
- Rogers, C.R. (1961). *On becoming a person*. Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers, C.R. (1974). *Remarks on the future of client-centered psychotherapy*. In D. Wexler & L. Rice (Eds.), *Innovations in Client-centered Therapy*. (pp. 7-13). New York: Wiley.
- Rogers, C.R. (1979). *Entwicklung der Persönlichkeit*. Stuttgart: Klett.
- Sartre, J.P. (1977a). *Der Idiot der Familie* (Bd. 1). Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, J.P. (1977b). *Der Idiot der Familie* (Bd. 2). Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, J.P. (1978). *Der Idiot der Familie* (Bd. 3). Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, J.P. (1979a). *Was kann Literatur?* Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, J.P. (1979b). *Der Idiot der Familie* (Bd. 5). Reinbek: Rowohlt.
- Schmid, P.F. (2002). *Anspruch und Antwort: Personzentrierte Psychotherapie als Begegnung von Person zu Person* (S. 123-145). In W.W. Keil & G. Stumm (Hrsg.), *Die vielen Gesichter der personzentrierten Psychotherapie*. Wien: Springer.
- Straub, J. & Zielke, B. (2006). *Aspekte des „kulturellen Selbst“*. *Journal für Psychologie*, 1/2006, 14. Jg., S. 1-11.
- Straub, J. (Hrsg.). (2012). *Der sich selbst verwirklichende Mensch*. Bielefeld: transcript.
- Stumm, G. & Keil, W.W. (Hrsg.). (2014). *Praxis der Personzentrierten Psychotherapie*. Wien: Springer.
- Stumm, G. & Tucza, M. (2014). *Schwerpunktheft. Neuere Entwicklungen im Personzentrierten Ansatz*. *PERSON*, 2/2014, 18. Jg.
- Sturma, D. (2005). *Die Selbstverhältnisse der Person*. *Journal für Psychologie*, 3/2005, 13. Jg., S. 240-254.
- Swildens, H. (1991). *Prozessorientierte Gesprächspsychotherapie*. Köln: GwG-Verlag.
- Theunissen, M. (1977). *Der Andere* (2. Aufl.). Berlin: de Gruyter.
- Theunissen, M. (1982). *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*. Berlin: de Gruyter.
- Theunissen, M. (2002). *Negative Theologie der Zeit* (4. Aufl.). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs*. Den Haag: Nijhoff.

- Waldenfels, B. (1991). Der Kranke als Fremder. Gesprächstherapie zwischen Normalität und Fremdheit (S. 95-123). In J. Finke & L. Teusch (Hrsg.), Gesprächspsychotherapie bei Neurosen und psychosomatischen Erkrankungen. Neue Entwicklungen in Theorie und Praxis. Heidelberg: Asanger.
- Zurhorst, G. (1986). Zur Methodologie der historischen Rekonstruktion des Psychischen. In G. Jüttemann (Hrsg.), Die Geschichtlichkeit des Seelischen (S. 79–97). Weinheim, Basel: Beltz.
- Zurhorst, G. (1987). Die Dimension der Subjektivität in der Biographieforschung. In: G. Jüttemann & H. Thomae (Hrsg.), Biographie und Psychologie (S. 97–107). Berlin, Heidelberg: Springer.
- Zurhorst, G. (1988). Die Existenzphilosophie von Kierkegaard und Sartre und die Historische Psychologie. Die Verzeitlichung psychischer Funktionen und Strukturen. In G. Jüttemann (Hrsg.), Wegbereiter der Historischen Psychologie (S. 417–429.). München, Weinheim: Beltz.
- Zurhorst, G. (1989). Skizze zur phänomenologisch-existentialistischen Grundlegung des personzentrierten Ansatzes (Rogers). In M. Behr, F. Petermann et al. (Hrsg.), Jahrbuch für personzentrierte Psychologie und Psychotherapie (Bd. 1. S. 21-59). Salzburg: Otto Müller.
- Zurhorst, G. (2007). Die therapeutische Beziehung in der Gesprächspsychotherapie (GPT). Jenseits von Deutungs- und Manipulationsmacht. In J. Kriz & T. Slunecko (Hrsg.), Gesprächspsychotherapie. Die therapeutische Vielfalt des personzentrierten Ansatzes (S. 79-92). Wien: Facultas.

Korrespondenzadresse

Prof. Dr. phil. Dr. rer. pol. Günter Zurhorst
Diplom-Psychologe | Diplom-Politologe | Psychologischer Psychotherapeut

SIMKI e.V. an der Hochschule Mittweida
Tzschirnerplatz 6 | 09648 Mittweida | Tel. 03727-9981550 | Fax 03727-9981551
zurhorst@hs-mittweida.de