

Psychotherapie – Ablenkungsmanöver von der Politik? Ein politisch philosophischer Zwischenruf.¹

Angelika Grubner, Wien

Gleich zu Beginn will ich festhalten, dass ich mir bewusst bin, dass der Titel meines Vortrages, der sich die Frage stellt, ob es sich bei der Psychotherapie um eine Art Ablenkungsmanöver von der Politik handeln könnte, unverständliche oder gar erboste Reaktionen hervorrufen kann. Deshalb ein paar Worte dazu, wie ich überhaupt auf diesen – zugegeben provokanten – Gedanken gekommen bin. Seit Jahren beschäftigt mich der exorbitante Anstieg angeblich benötigter Psychotherapien, die voranschreitende staatliche Finanzierung als Kassenleistung, die äußerst aktiven Anregungen sämtlicher Institutionen, Psychotherapie in Anspruch zu nehmen, die Überzeugung weiterer Teile der Bevölkerung, dass der Psychotherapie eine besondere Bedeutung zukommt, sowie die ungebremste Ausbildung des psychotherapeutischen Nachwuchses. Das alles hat nicht nur einen Markt generiert, der seinesgleichen in der Geschichte sucht, sondern auch eine Integration psychotherapeutischer Modelle und Begrifflichkeiten in die Alltagssprache. Das sprichwörtliche I-Tüpfelchen für meine zunehmende Skepsis war die Installierung des sogenannten Rehabilitationsgeldes im Jahr 2014, das in vielen Fällen zur Psychotherapie verpflichtet. Seither müssen Psychotherapeut_innen die sogenannte ausreichende Mitarbeit der Rehabilitationsklient_innen bestätigen. Wenn die Klient_innen diese nicht vorweisen, wird mit dem Entzug dieser Sozialleistung

gedroht, was in den meisten Fällen dem Verlust der Existenzgrundlage gleichkommt. Mit dieser gesetzlichen Regelung hat die psychotherapeutische Community ihren bis dahin hochgehaltenen Anspruch der Freiwilligkeit ohne Aufschrei oder Gegenwind aufgegeben. Das wäre pointiert die Ausgangslage meines zunehmenden Unbehagens mit der Psychotherapie, die mich nun schon seit einigen Jahren beschäftigt.

Die Anfrage von Katharina Sternek für diesen Vortrag hat mich zu einer Zeit erreicht, als ich gerade mit der Frage beschäftigt war, ob es sich bei der Psychopolitik – prominent von Byung-Chul Han dargelegt – überhaupt um Politik handelt. Da ich, worauf zurückzukommen sein wird, die Psychotherapie im Kontext der Psychopolitik verorte, die Psychopolitik selbst aber gerade nichts mit Politik im ursprünglichen Sinne zu tun hat, kann ich die These aufstellen, dass die Psychotherapie auch als Ablenkungsmanöver von der Politik verstanden werden kann. Um Ihnen diesen Gedanken gang näher zu bringen, werde ich folgendermaßen vorgehen:

Beginnen werde ich mit Überlegungen von Michel Foucault, der die aktuelle neoliberale Regierungsweise mit großer Weitsicht vorausgesehen hat. Auf Foucault rekurrierend spricht Byung-Chul Han von einer im Neoliberalismus wirkmächtigen Psychopolitik, die ich Ihnen anschließend skizziere,

Zusammenfassung

Der vorliegende Beitrag stellt sich die Fragen, wie sich sowohl der Zulauf als auch der laute Ruf nach Psychotherapie verstehen lassen und inwiefern diese Phänomene etwas mit dem seit den 1990er Jahren hegemonial gewordenen Neoliberalismus, in dem auch von einer sich ausweitenden Psychopolitik die Rede ist, zu tun haben. Ebenso wird zur Debatte gestellt, ob mit der Psychopolitik – der, wie zu zeigen sein wird, auch die Psychotherapie zuzuordnen ist – vielleicht sogar einer Abwendung von der Politik Vor-schub geleistet wird. Diesen Fragestellungen wird mit dem Denken Hannah Arendts und Michel Foucaults nachgegangen.

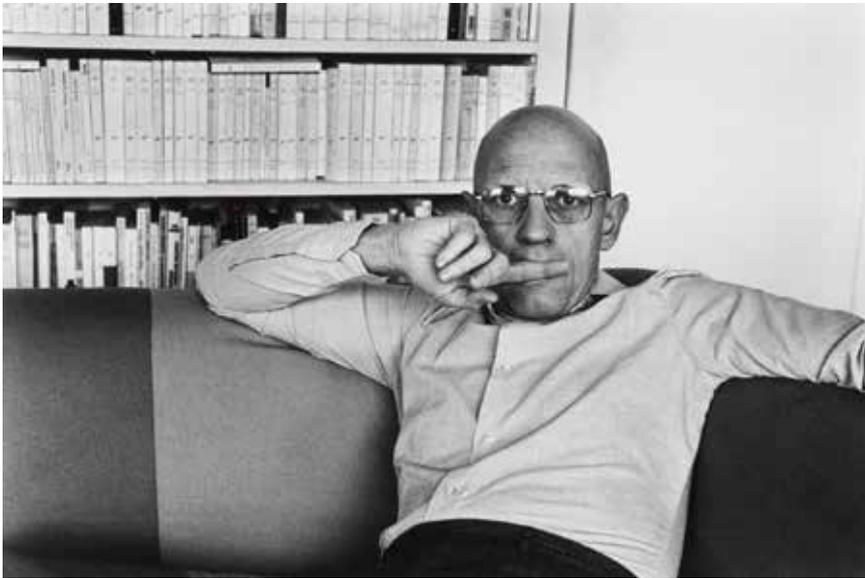
um ihnen dann zu zeigen, dass es ganz und gar kein Zufall war, dass die Psychotherapie in Österreich gerade zu jener Zeit seine gesetzliche Grundlage erhalten hat, als der Neoliberalismus zur vollen Blüte gelangte.

Wenn ich die Psychotherapie mit der Politik in Verbindung bringe, muss natürlich deutlich gemacht werden, was ich unter Politik verstehe. Dafür greife ich im dritten Abschnitt auf Hannah Arendts Verständnis des Politischen zurück, das sie aus der griechischen Antike gewinnt. Nun könnten Sie einwerfen, dass Frauen, Sklaven und Metöken damals aus der Polis ausgeschlossen waren, weshalb das doch kein adäquates Modell des Politischen für heutige Zeiten sein könne. Ich verstehe Arendts Politikverständnis nicht als eine Eins zu Eins Übertragung, sondern

¹ Dieser Beitrag gründet auf einem Online-Vortrag, den ich am 13.4.2021 im Zuge des Gestaltcafés der ÖAGP gehalten habe.

im Sinne eines Modellcharakters, als Orientierung, an der moderne Entwicklungen gemessen werden

Wenn ich hier provokante Überlegungen anstelle, dann tue ich das auf einer Metaebene. Das heißt,



Michel Foucault © Tuicakademi

können (vgl. Bermbach 2019, 38). Insofern sehe ich Arendt „nicht als Nostalgikerin der Vergangenheit, sondern als radikale Kritikerin der Gegenwart“ (Holme 2018, 225). Ihr Denken ist für mich deshalb die erste Wahl, weil sie Zeit ihres Lebens vor dem „Absterben des öffentlich politischen Bereiches“ (Arendt 2014, 69) und vor jeglicher Eindimensionalität im Raum der Öffentlichkeit gewarnt hat. Und da wir heute beinahe schon gewohnt sind, alles und jedes in im weitesten Sinne psychologischen Kategorien zu bedenken und zu bewerten, erscheinen mir ihre Überlegungen für diese unsere durchpsychologisierte Welt vielversprechend.

Am Schluss hoffe ich zeigen zu können, dass die Psychotherapie einerseits im Feld der Psychopolitik verortet ist und andererseits, inwiefern das aktuelle Ausmaß psychotherapeutischer Interventionen durchaus als Ablenkungsmanöver von der Politik verstanden werden kann.

ich stelle nicht in Frage, ob Psychotherapie hilft, sinnvoll ist oder ähnliches. Vielmehr geht es mir darum, mit einem politisch philosophischen Blick auf die sich ausweitende „Psychotherapeutisierung“ (Grubner 2018, 208) zu schauen und auf die politischen Konsequenzen aufmerksam zu machen. Eine gewisse Verstörung Ihrerseits ist deshalb nicht nur in Kauf genommen, sondern durchaus intendiert.

Michel Foucault: eine neue Menschenregierungskunst

In den beiden Vorlesungen zur Gouvernementalität (vgl. Foucault 2006, 2006a), die seinem Spätwerk zuzurechnen sind, erkennt Michel Foucault das Aufkommen einer neuen „Menschenregierungskunst“ (Foucault 1992, 10) im Kontext westlicher Gesellschaften, die er explizit mit dem Begriff „Neoliberalismus“ (Foucault 2006a, 117) kennzeichnet. Diese Menschenregierungskunst setzt nicht mehr auf ein Subjekt des Gehorsams im Sinne festgezurter Normen und Regeln, sondern auf

eine „Optimierung der Systeme von Unterschieden“ (ebd., 359). Vielfältigkeit und individuelle Differenzen sind damit explizit erwünscht. Ab nun ist die geforderte Existenzweise jene des „*Homo oeconomicus*“ (ebd., 314, Hervorhebung im Original), der sowohl wissen als auch fühlen soll, dass er „ein Unternehmer seiner selbst“ (ebd.) ist und zwar einer, „der für sich selbst sein eigenes Kapital [...], sein eigener Produzent, seine eigene Einkommensquelle“ (ebd.) darstellt. Das heißt, diese je individuellen Einzigartigkeiten, die Unterschiede der Subjekte, sollen sich in eine ökonomische Form gießen.

Aber wie kann man diese Vielfalt und die individuellen Einzigartigkeiten in Verbindung mit der Marktförderung quasi flächendeckend herstellen? Oder mit Foucault gefragt: „Wie kann man diese Gegebenheiten verändern, wie kann man diesen Rahmen verändern, damit die Marktwirtschaft sich durchsetzen kann?“ (ebd., 201). Man muss, so zeigt uns Foucault, auf die unmittelbare „Umwelt“ (ebd., 359) der Subjekte transformierend Einfluss nehmen. Diese Einflussnahmen auf die Gegebenheiten der Umwelt führen dazu – so können wir sagen –, dass die Subjekte beinahe unmerklich dazu angestachelt und gezwungen werden, sich neu einzurichten und zurechtzufinden und so quasi automatisch neue Verhaltens- und Existenzweisen generieren.

Besonders prägnant sehen wir diese Einflussnahmen der Subjekte im sukzessiven Ab- und Umbau sozialer Sicherungssysteme und der Begrenzung staatlicher Aufgaben. Ab nun soll der Staat eine Instanz darstellen, die ausschließlich optimale Rahmenbedingungen für den freien Markt und seine „freien“ und „selbstverantwortlichen“ Bür-

ger_innen garantiert. „Leistungsbereitschaft“, „individuelle Freiheit“ und „Eigenverantwortung“ sind die dazu passenden Schlagworte. Derart erweist sich der Neoliberalismus als „Kapitalismus ohne wohlfahrtsstaatliche Begrenzungen“ (Butterwegge et al. 2008, 11), womit unterstrichen ist, dass es „nicht darum [geht], den Individuen eine soziale Deckung von Risiken zu gewährleisten“ (Foucault 2006a, 205). Vielmehr soll eine Ökonomisierung aller Lebensbereiche vorangetrieben werden, um eine „Weise des SichVerhaltens in einem mehr oder weniger offenen Feld von Möglichkeiten“ (Foucault 1994, 255) zu garantieren. Denn das oberste Ziel neoliberaler Rationalität ist „das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren“ (Foucault 1983, 139).

Es geht also um die „Schaffung der Wahrscheinlichkeit“ (Foucault 1994, 255) ökonomieorientierter Subjektivitäten. Dazu wird – nicht nur, aber auch – mittels medialer und gesundheitspolitischer Regelungen, Angebote und Anstachelungen zur psychischen und physischen Selbstsorge und -optimierung eingeladen. Obwohl nicht ausgeschlossen, steht nicht die Generierung eines Disziplinarsubjekts mittels Repression, Unterwerfung und Normierung im Vordergrund. Vielmehr soll dem einzigartigen, exklusiven, selbstbestimmten und freien Subjekt zum Durchbruch verholfen werden. Das oberste Credo neoliberaler Subjektconstitution ist die sich selbst frei bestimmende Individualität im Sinne des „Sei Du selbst!“. Insofern wird man „beeinflussen, anreizen, erleichtern, tun lassen“ (Foucault 2006, 506), also einen Möglichkeitsraum bereitstellen, der die Individuen – salopp formuliert – dazu ermuntert, sich selbst zu befragen, auf ihr Wohlbefinden zu achten und

sich ihrer Fähigkeiten und Ressourcen bewusst zu werden.

Der Neoliberalismus als Regierungskunst – und das muss betont werden – „stellt sich [...] nicht unter das Zeichen des Laissez-faire, sondern im Gegenteil unter das Zeichen einer Wachsamkeit, einer Aktivität, einer permanenten Intervention“ (Foucault 2006a, 188). Denn „die Bevölkerung zu verwalten heißt, sie gleichermaßen in der Tiefe zu verwalten, in den Feinheiten und im Detail“ (Foucault 2006, 161). Es sind gerade die Termini der Wachsamkeit und der permanenten Intervention, mit denen Foucault auch die disziplinierenden Momente in den Neoliberalismus einschließt, selbst wenn die präferierten Anreizsysteme und Techniken überwiegend im Sinne eines „sanften Anstupsens“ (Bröckling 2015, o.S.) daherkommen.

Byung-Chul Han: Psychopolitik

Im Neoliberalismus – so sagt Byung-Chul Han – mutiert das Subjekt zum Projekt, das sich in beinahe grenzenloser Freiheit wähnt (vgl. Han 2014). Das Ich als Projekt glaubt sich von äußeren Zwängen befreit, merkt allerdings weitgehend nicht,

deres zur Folge hat als eine Transformation von der Fremd- in die Selbstaussbeutung. Dies gelingt mit der neoliberalen Verbreitung einer Illusion, dass quasi jeder und jede ein sich frei entwerfendes und zur grenzenlosen Selbstproduktion fähiges Projekt sei. Insofern operiert die neoliberale Macht verführend und weitgehend unsichtbar. Und diese verführerische Form der Macht hat ein ganz spezifisches Interesse an der Psyche:

„Die smarte Macht schmiegt sich der Psyche an, statt sie zu disziplinieren und Zwängen oder Verboten zu unterwerfen. Sie erlegt uns kein Schweigen auf. Vielmehr fordert sie uns permanent dazu auf, mitzuteilen, zu teilen, teilzunehmen, unsere Meinungen, Bedürfnisse, Wünsche und Vorlieben zu kommunizieren und unser Leben zu erzählen. Diese freundliche Macht ist gleichsam mächtiger als die repressive Macht.“
(ebd., 27)

Dementsprechend denkt Han die Psychopolitik als eine „Regierungsform“ (ebd., 30), deren Herrschaftstechniken sich durch die Schlagworte Motivation, Projekt, Wettbewerb, Optimierung und Initiative kennzeichnen.



Byung-Chul Han © Homosacervii Blogspot

dass es sich neuen Zwängen unterwirft, nämlich jenen der Leistung und Optimierung, was nichts an-

Die Kehrseite der Psychopolitik ortet Han im Verlust der Bereitschaft und Fähigkeit zum politischen Handeln:

„Der Wähler als Konsument hat heute kein wirkliches Interesse an der Politik, an der aktiven Gestaltung der Gemeinschaft. Er ist weder gewillt noch fähig zum gemeinsamen, politischen Handeln.“ (ebd., 21)

Aber was – so können wir nun fragen – heißt politisches Handeln genau und was ist Politik eigentlich?

Hannah Arendt: Was ist Politik?

Wenn Hannah Arendt über den Bereich des Politischen spricht, stellt sie zuallererst ein gängiges Missverständnis klar, nämlich jenes, das aus dem Aristotelischen *Zoon politikon* erwachsen ist. Damit – so Arendt – meint Aristoteles nicht, dass die Menschen per se politisch seien. Vielmehr spricht Aristoteles damit an, dass es eine menschliche Eigentümlichkeit sei, in einer Polis leben zu *können* (vgl. Arendt 2014a, 75). Es ist also so, dass der Mensch nicht essenziell politisch, sondern „a-politisch“ (Arendt 2017a, 11) ist.

Die Idee oder Vorstellung einer menschlichen politischen Essenz gründet – laut Arendt – auf einer römischen Fehlübersetzung des antiken *Zoon politikon* mit dem lateinischen Begriff des *animal sociale*, sowie der späteren Behauptung Thomas von Aquins, dass der Mensch von Natur aus politisch, das heißt gesellschaftlich sei (vgl. Arendt 2014, 34) und der sich ausweitenden christlichen Haltung, „der zufolge die öffentlichen Geschäfte eine Bürde und eine Last sind“ (Arendt 2016, 40). Durch diese historische Transformation ist die ursprüngliche Bedeutung dessen, was Politik eigentlich ist, langsam aber sicher verlorengegangen. Von nun an ist der Mensch nicht politisch im antiken Sinne, sondern vielmehr ein gesellschaftliches Wesen.

Wenn ich nun Hannah Arendts Verständnis des Politischen skizziere, so sei darauf hingewiesen, dass sie für das Politische immer wieder den Begriff „Welt“ (Arendt 2007, 69) verwendet, worunter sie den „Raum für Politik“ (ebd., 66) versteht. Das Politische lässt sich bei Arendt als ein Komplex ineinandergreifender Aspekte verstehen. Es sind die Freiheit, die Ebenbürtigkeit, die Pluralität, das Handeln, die Natalität, das Verzeihen und Versprechen, die Meinungen, das Urteilen und das von ihr so bezeichnete Zwischen.

Wir können Arendt gleich zu Beginn fragen, was denn der Grund dafür ist, dass Menschen sich politisch zusammenschließen? Ihre Antwort ist so kurz wie radikal. Sie sagt: Die „Freiheit [...] ist tatsächlich der Grund, warum Menschen überhaupt politisch organisiert zusammenleben. Der Sinn von Politik ist Freiheit“ (Arendt 2016a, 231).

Für die Herstellung der Freiheit braucht es einen spezifischen Ort, wo Menschen zusammenkommen, um miteinander über das Wie des Zusammenlebens zu diskutieren. In diesem Sinne ist es nicht so, dass die Politik für die Freiheit sorgt oder sie hervorbringt. Vielmehr ist das politische Handeln – insbesondere das gemeinsame Diskutieren – selbst die Freiheit!

Das mag uns aktuell mehr als befremdlich erscheinen, ich möchte sogar behaupten, dass wir diese Freiheit gar nicht – oder nur sehr eingeschränkt – kennen, weil dieses Freiheitskonzept nicht so etwas wie einen Gefühlszustand, also jenen, der gewöhnlich als Frei-Fühlen bezeichnet wird, meint, sondern ein gemeinsames Tun. Arendts Freiheitsverständnis wird deshalb mitunter als „schwindelerregende

Weise frei zu sein“ (Barber 1994, 105) bezeichnet.

Im öffentlichen Raum begegnen wir uns als Gleiche im Sinne der Ebenbürtigkeit. Ebenbürtigkeit meint hier eine gegenseitig garantierte Potentialität, die mannigfaltigen Sichtweisen und Erfahrungen über und von der gemeinsamen Welt im Raum der politischen Öffentlichkeit miteinander zu teilen und zu verhandeln.

Dort – also im Raum der Öffentlichkeit – zeigt sich die Besonderheit und Einzigartigkeit jedes einzelnen Menschen: „Aufschluß darüber, wer jemand ist, geben implizite sowohl Worte wie Taten“ (Arendt 2014, 217). Das „Wer-einer-ist“ (ebd., 218) enthüllt sich also in der Art und Weise des Sprechens und Handelns: „Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens“ (ebd., 219). Diese personale Einzigartigkeit steht im Unterschied zu dem, „was einer ist“ (ebd.). Darunter versteht Arendt unsere spezifischen Eigenschaften, Gaben und Defekte.

Wenn wir etwa auf einer Veranstaltung gefragt werden, wer denn diese oder jene Person dort sei, neigen wir zumeist automatisch dazu, Qualitäten und Eigenschaften anzugeben und gerade nicht dasjenige, was diese Person politisch zu sagen hat. Die personale Einmaligkeit gründet also weder in der Haar-, Augen-, oder Hautfarbe, ebenso wenig in der Art und Weise der individuellen Darstellung oder Performanz mittels Bekleidung oder Besitz, noch durch die Klassen-, Ethnien- oder Geschlechtszugehörigkeit. Diese Parameter teilen wir mit anderen, weshalb sie gerade nicht einzigartig sind.

Die grundsätzliche Differenz aller Menschen nennt Arendt das „Faktum der Pluralität“ (ebd., 17), womit sie „die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“ (ebd.), meint. Die Pluralität können wir als eine Vielfalt von irreduziblen Perspektiven auf eine gemeinsame Welt als interagierende Artikulation und als Sichtbarwerden dieses je eigenen Perspektive-Seins verstehen, wodurch parallel die gemeinsame Welt beständig hergestellt und erhalten wird (vgl. Loidolt 2018, 12). Wenn wir diese interagierende Artikulation und das Perspektive-Sein missachten und auf einen Subjektivismus herunterbrechen, riskieren wir, dass der gemeinsame Gegenstand, also die gemeinsame Welt, verloren geht. Gerade darin liegt die eindringliche Warnung, mit der Arendt die Autonomie des Politischen verteidigt.

Im Verhandlungsraum des Politischen muss es „eine Vielfalt von Meinungen geben“ (Arendt 2016, 65). Es geht nicht in erster Linie um die besseren Argumente, sondern um das Einbeziehen möglichst vieler Perspektiven. Das heißt, das Faktum der Pluralität ernst zu nehmen und „die Dinge nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen, die ebenfalls präsent sind, zu sehen“ (Arendt 2016a, 299). Das erfordert, sich den Perspektiven anderer zuzuwenden, sich vorzustellen, wie ein Sachverhalt aus einer anderen Position ausschauen könnte und letztlich, ob diese andere, fremde Sichtweise Auswirkungen auf meine eigene Meinungsbildung oder mein Urteil hat.

Hier muss ein Hinweis Arendts hervorgehoben werden, weil wir heute oftmals denken, wir müssten uns in andere einfühlen, um sie verste-

hen zu können. Arendt sagt aber: „Der Trick beim kritischen Denken liegt gerade nicht in einer außer-

(Arendt 2017, 113) und nicht von einem sogenannten *point of view from nowhere*.



Hannah Arendt auf dem ersten Kulturkritikerkongress 1958
© Münchner Stadtmuseum, Archiv Barbara Niggel Radloff

gewöhnlich erweiterten Empathie, mit deren Hilfe man wissen kann, was tatsächlich in den Köpfen aller anderen vor sich geht“ (Arendt 2017, 69). Es geht also nicht darum, sich in andere einzufühlen. Denn „Empathie als Voraussetzung einer angemessenen Urteilsbildung lehnt Arendt entschieden ab“ (Althaus 2000, 223). Und das hat einen guten Grund: Es würde die Pluralität aushebeln. Es ist der Aspekt der Intersubjektivität, den Arendt hier betont, schlicht, weil meine Meinungs- und Urteilsbildung auf sie angewiesen ist. Denn: „Wenn man urteilt, urteilt man als ein Mitglied einer Gemeinschaft“

Ein wesentliches Moment des Arendtschen Pluralitätskonzepts ist der implizit vorgeschlagene Identitätsbegriff. Es handelt sich nämlich um einen „*antiessentialistischen Begriff von Identität*“ (Althaus 2000, 317; Hervorhebung im Original). Arendt meint mit diesem *Wer* nicht eine Enthüllung oder ein Aufdecken von etwas bereits Vorhandenem, sondern das, was sich erst im Zuge des Sprechens und Handelns zeigt. Dieses *Wer* ist deshalb nicht etwas immer schon Dagewesenes oder eine subjektive spezifische Innerlichkeit, die – wie es im Psychojargon üblich ist – entdeckt oder aufgedeckt werden könnte. Es

ist vielmehr so, dass Identität erst im Einbringen in die politischen Angelegenheiten generiert wird.

Eine weitere Besonderheit des öffentlichen Sprechens und Handelns ist seine Nichtsouveränität. Das heißt, es ist nicht immer klar, was mein Sprechen und Handeln macht, wie es ankommt, was damit geschieht. Das habe ich schlichtweg nicht in der Hand. Deshalb sind auch die Folgen meiner Handlungen weder berechenbar noch vorhersehbar. Arendt formuliert also einen „Handlungsbegriff, der nicht an das abendländische Subjektmodell, ein Subjekt, das rational reflektiert und intentional über sein Handeln verfügt, gebunden ist“ (Hark 2001, 91f.).

Somit können wir sagen, dass sowohl das politische Handeln als auch die Identität keine Souveränität beanspruchen: Das Einschalten in die menschlichen Belange und das, was daraus folgt, sind offen. Wir wissen nicht, wie es bei anderen ankommt, wie es bewertet wird und was daraus entsteht: „[W]ir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie. [...] Das ist ein Wagnis“ (Arendt 2007, 72).

An dieser Stelle sei bemerkt, dass es eine aufgezeichnete Begebenheit aus Arendts Leben gibt, die diese Nichtsouveränität des individuellen Sprechens und Handelns im Politischen kenntlich macht. In dem bekannt gewordenen Fernsehinterview mit Günter Gaus wird Hannah Arendt von ihm als Philosophin bezeichnet. Sie stellt klar, dass sie als politische Theoretikerin verstanden werden will. Gaus aber lässt nicht locker und beansprucht, sie als Philosophin anzusprechen, woraufhin sie sagt: „Ja, also dagegen kann ich nichts machen, aber

meine Meinung ist, daß ich keine Philosophin bin“ (ebd., 46).

Im Raum der Öffentlichkeit – wie in diesem Interview – spielt es keine Rolle, wie ich mich selbst sehe oder wie ich mich fühle. Hier spreche und handle ich als jemand, die oder der in einem bestimmten Kontext, in einer bestimmten Geschichte steht, auch wenn andere mir ein Selbstbild aufnötigen, das meinem widerspricht. Insofern ist es Arendts Kritik am modernen Subjektivitäts- und Identitätskonzept, dass es einen für den Raum des Politischen verhängnisvollen Versuch darstellt, sich von der je spezifisch historischen Einbettung und den damit verbundenen Aushandlungsprozessen zu befreien. Sie geht sogar noch einen Schritt weiter und weist darauf hin, dass gerade die Zuschreibungen und Zuordnungen anderer, die jede und jeder letztlich in gewisser Weise vornimmt, überhaupt erst eine Orientierung ermöglichen. Mit anderen Worten: „Wir haben keine Hoheit und keine Souveränität über die Art und Weise, wie wir von den anderen gesehen werden. Wir können nur *hoffen*, dass die Welt uns so annimmt, wie wir uns dies wünschen“ (Weißpflug 2019, 95; Hervorhebung im Original).

Dem öffentlichen Sprechen und Handeln kommt, wie sich bereits gezeigt hat, eine ganz spezifische Bedeutung zu: Es ist „die politische Tätigkeit *par excellence*“ (Arendt 2014, 18). Zwischen dieser politischen Tätigkeit *par excellence* und der „Natalität“ (ebd., 217) oder der „Gebürtlichkeit“ (ebd.) stellt Arendt nun eine Verknüpfung her: „Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens“ (ebd.). Mit anderen Worten können wir

sagen, dass wir mit einer spezifischen Morphologie, geistiger und psychischer Verfasstheit, Eigenschaften, Fähigkeiten, Ethnien und geschlechtlichen Ausstattungen geboren werden. Dieses erste Geborenwerden geschieht ohne unser bewusstes Zutun. Aber indem wir uns sprechend und handelnd „in die Welt der Menschen ein[schalten]“ (ebd., 215) bestätigen wir die erste Geburt. Und deshalb ist dieses Einschalten in die Welt der Menschen „wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen“ (ebd.). Das heißt, die erste Geburt – also der tatsächlich private Vorgang des Auf-die-Weltkommens – wird durch das politische Handeln im Sinne einer zweiten Geburt bestätigt. Auf Grund der ersten Geburt, die immer per se einen Anfang darstellt, kann jeder Mensch etwas Neues anfangen: „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuanfänger in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen“ (ebd., Hervorhebung im Original).

Dieses Neue ist – gerade weil es neu ist – unvorhersehbar. Dieses Unvorhersehbare des Neuen mag uns fremd, für den politischen Bereich geradezu bedrohlich erscheinen. Und gerade in diesem Zusammenhang spricht Arendt vom „Wunder der Freiheit“ (Arendt 2017a, 34). Wenn der Sinn von Politik Freiheit ist, wie wir bereits erfahren haben,

„so heißt dies, daß wir in diesem Raum – und in keinem anderen – in der Tat das Recht haben, Wunder zu erwarten. Nicht, weil wir wundergläubig wären, sondern weil die Menschen, solange sie handeln können, das Unwahrscheinliche und Unerrechenbare zu leisten im-

stande sind und dauernd leisten, ob sie es wissen oder nicht.“ (ebd. 35)

Ob wir es „Initiative ergreifen“, „einen Anfang machen“ oder „Neues in Bewegung setzen“ nennen – es ist eine subjektive Fähigkeit, die wir qua Geborensein mitbringen und die das Potential, mit anderen zu handeln, stiftet. Und dennoch ist politisches Handeln nicht singulär. Denn „Handeln [...] ist in Isolierung niemals möglich“ (Arendt 2014, 234).

Politisches Handeln ist also weder souverän und singulär, noch sind seine Folgen im Bereich des Absehbaren. Problematisch ist das im politischen Raum deshalb, weil Handlungen nicht zurückgenommen werden und so auch die Zukunft mitbestimmen können. Deshalb macht Arendt das Vergeben und Versprechen stark, damit wir einander verzeihen können und durch Versprechen wieder neu anfangen können.

Pointiert und abschließend zusammengefasst lässt sich formulieren, dass das Politische oder – wie Arendt sagt, die Welt – ein gemeinsames Interesse ist. Das heißt nichts anderes, als dass es etwas ist, „was ‚inter-est‘“ (Arendt 2014, 224), also zwischen uns liegt.

Psychotherapie als Teil der Psychopolitik und Ablenkungsmanöver von der Politik

Wir haben mit Foucault gesehen, dass das Subjekt heute seine Einzigartigkeit in eine marktförmige Existenzweise übersetzen soll. In dieser Bewegung avanciert das Ich zum zentralen Ort, sein Glück zu machen (vgl. Duttweiler 2007). Hier – und nur hier – soll das originäre Ich mit seiner einzigartigen Persönlichkeit, seiner spezifischen Indivi-

dualität und Identität im Sinne eines Projekts – wie Han zeigt – ans Licht gebracht und entfaltet werden.

Erinnern wir uns nun, was den Einzelnen in neoliberalen Zeiten abverlangt wird: „Die Individuen werden in einer Weise sich selbst überlassen, dass sie frei sind, eben das zu tun, was ihnen auferlegt wurde. Zurückgeworfen auf sich selbst, haben sie die Freiheit, aus ihrem Leben etwas zu machen, wofür nur sie selbst verantwortlich sind“ (Krasmann 2000, 201). Wenn wir das ernst nehmen, wundert es nicht, dass zur Generierung dieser individuellen Exklusivität Selbsterfahrungsangebote, Coaching- und Beratungsformate ebenso wie die psychotherapeutische Methodenvielfalt im ausgehenden 20. Jahrhundert eine Hochkonjunktur erfahren. Denn es wird zu ihrer Aufgabe, die Subjekte dabei zu unterstützen, in diesen veränderten Bedingungen einen geeigneten Existenzmodus zu finden.

In diesem Sinne ist auch das psychotherapeutische Selbstverständnis zu sehen. Denn jede anerkannte psychotherapeutische Methode kann nicht nur als Heilverfahren zum Zwecke einer Krankenbehandlung eingesetzt werden, sondern auch als eine „der Persönlichkeitsentwicklung dienende Technik“ (Stumm 1996, 33). Das spiegelt sich auch im österreichischen Psy-

chotherapiegesetz wider, das „die Reifung, Entwicklung und Gesundheit des Behandelten“ (BGBL Nr. 361/1990 §1 [1], Hervorhebung A.G.) zu den Aufgaben psychotherapeutischen Handelns zählt. Die Psychotherapie ist also von der Gesetzgeberin „sowohl als Heilverfahren zum Zwecke der Krankenbehandlung als auch als Mittel zur Persönlichkeitsentwicklung (Erweiterung persönlicher Möglichkeiten, Selbstverwirklichung)“ (Stumm 1999, 40) bestimmt.

Das heißt aber auch, dass in den 1990er Jahren, also zu einer Zeit, als in Österreich der neoliberale Umbau volle Fahrt aufnimmt, wo soziale Sicherheit sukzessive entzogen und der Markt als „Bezugsinstanz im Individuum selbst verankert“ (Michalitsch 2006, 94) wird, die Psychotherapie zur gesetzlichen Regelung und Integration in das Gesundheitswesen gelangt. Das halte ich keinesfalls für einen Zufall. Denn die „Vielfalt des therapeutischen Angebotes entwickelt einen Sog, der jeden und jede dazu anhält, sich als verbesserungsbedürftig und verbesserungsfähig zu verstehen“ (Duttweiler 2013, 100), wodurch die Nachfrage auch jenseits von Krankheit und Leiderfahrungen enorm zu steigen beginnt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die Zusammensetzung des Wortes Psychotherapie selbst auf diese doppelte Zustän-



Aktuelles, Termine, Ausbildung und mehr
auf unserer Website unter

www.oeagp.at

digkeit der Heilung und Entwicklungsförderung verweist. Denn das altgriechische Wort für die Psyche, *Ψυχή*, bedeutet im eigentlichen

netaufritten – erkennen können. Es wundert daher nicht, dass Personen auch in existentiellen ökonomischen Krisen wie Arbeitslosigkeit

Warencharakter beglaubigt die gültige neoliberale Wirtschaftspolitik unserer Epoche inzwischen auch von Seiten der Psydisziplinen.“ (Wiesner et al. 2019, 502)



© Max van den Oetelaar (Unsplash)

Sinn so viel wie Atem oder Hauch (vgl. Gemoll 1979, 815). Es wurde in der Antike in einem sehr umfassenden Sinne zur Umschreibung der ganzen Person verwendet, weil das Atmen die unabdingbare Voraussetzung des Lebens ist. Die Psyche meinte derart das menschliche Leben in seiner Gesamtheit. Der Begriff Therapie kommt ebenfalls aus dem Altgriechischen, nämlich von *θεραπεία* und lässt sich mit Dienst, Pflege und Heilung übersetzen (vgl. ebd., 372). Mit der Verbindung dieser beiden ursprünglichen Wortsinne braucht die Psychotherapie für ihr Tätigwerden tatsächlich weder eine Störung noch eine Krankheit. Sie kann sowohl als Heilung als auch als Pflege oder Dienst des oder am gesamten Leben interpretiert werden.

Insofern bietet sich die Psychotherapie tatsächlich für jede wie immer geartete menschliche Problemlage als Anlaufstelle an, wie wir auch an den Angeboten der Kolleg_innenschaft – etwa ihren Inter-

und Armut psychotherapeutische Praxen aufsuchen, wodurch es auch immer mehr zur Aufgabe von Psychotherapeut_innen wird, soziale Problemlagen zu therapieren. Diese – meine bereits an anderer Stelle (vgl. Grubner 2018, 279) dargelegte – Behauptung hat im österreichischen Regierungsprogramm 2020 eine bittere Bestätigung erfahren: Der Ausbau des vollfinanzierten Psychotherapiekontingents rangiert hier unter dem Kapitel Armutsbekämpfung (Österreichisches Regierungsprogramm 2020, 238).

In dieser hier kurz skizzierten Entwicklung hat unser Innenleben Eingang in den Verwaltungs- und Wirtschaftsapparat gefunden. Drei deutsche Kollegen bringen das derart auf den Punkt:

„[D]ie Kategorien des Psychischen [sind] in die Welt der Konsumgüter eingeflochten worden und unterliegen den dort gültigen Gesetzmäßigkeiten. Ihr im Laufe der Zeit entstandener

Es muss deshalb konstatiert werden, dass die Psychotherapie nicht jenseits der neoliberalen Psychopolitik, wie sie Byung-Chul Han denkt, zu verorten ist. Vielmehr stellt sie einen integralen Bestandteil ihres Funktionierens dar. Die in Anspruch genommenen „PsychoWaren“ (Castel 1987, 278) sind mit dem Neoliberalismus in einer unentwirrbaren Verstrickung zu sehen. Anders formuliert: Die Psychotherapie als Teil der Psychopolitik ist ein Bestandteil herrschender Regierungsweisen, deren bedeutendster Fokus die „Ökonomisierung des Sozialen“ (vgl. Bröckling et al. 2000) darstellt.

Mit dieser Feststellung sind wir beim zentralen Kritikpunkt angelangt, den Hannah Arendt modernen Gesellschaften entgegenhält. Sie sagt nämlich, dass der öffentliche Raum, also die Eigenständigkeit des Politischen, der Ökonomie zum Opfer gebracht wurde. Ihr Vorwurf ist, dass das Wirtschaften und Verwalten selbst als das Politische gedacht wird und umgekehrt die politischen Überzeugungen und Meinungen im Privaten verborgen werden: „Insofern die moderne Gesellschaft das menschlich Personale zur Privatsache und den Warenhandel zu einer öffentlichen Angelegenheit gemacht hat, beruht sie in der Tat auf einer genauen Umkehr der gesellschaftlichen Verhältnisse in der klassischen Antike“ (Arendt 2014, 267).

Wenn oben skizzenhaft dargelegt wurde, was das Politische kennzeichnet, so zeigt sich nun, dass die im Neoliberalismus wirkmächtige Psychopolitik keinerlei Gemein-

samkeit mit ihm aufweist. Denn die Psychopolitik hat nichts mit öffentlichem Gesehen- und Gesehenwerden, nichts mit Hören und Gehörtwerden, nichts mit Meinungs- und Urteilsbildung, nichts mit politischem Handeln und schon gar nichts mit politischer Freiheit zu tun. Es lässt sich sogar behaupten, dass das psychopolitische – und damit auch das psychotherapeutische – Freiheitsversprechen von der politischen Freiheit ablenkt.

Das hat politische Konsequenzen. Wenn wir nämlich unsere Aufmerksamkeit beständig auf unsere Innerlichkeit mit all ihren Regungen und auf die Ergründung und Erklärung dieser Phänomene richten, uns also auf unsere individuellen Befindlichkeiten und dem damit verbundenen Eigennutzen zurückziehen, verlieren wir etwas ganz Grundlegendes, nämlich die gemeinsame Wirklichkeit. Die moderne Versenkung in das Innere, die als vermeintliches Freiheitsversprechen fungiert, geht somit auf Kosten der gemeinsamen Welt:

„Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst; und wenn auch die vollentwickelte Intimität des privaten Innenlebens, die wir der Neuzeit und dem Niedergang des Öffentlichen zu danken haben, die Skala subjektiven Fühlens und privaten Empfindens aufs höchste gesteigert und bereichert hat, so konnte doch diese Intensivierung naturgemäß nur auf Kosten des Vertrauens in die Wirklichkeit der Welt und der in ihr erscheinenden Menschen zustande kommen.“

(Arendt 2014, 63)

Wenn die Versenkung in die private Innenwelt, die im Neoliberalismus ihren vorläufigen Höhepunkt er-

reicht hat, parallel einen Niedergang des politischen Raumes mit sich bringt, wie nicht nur Hannah Arendt, sondern auch Richard Sennett (vgl. Sennett 2008) historisch nachvollziehbar machen, dann müssen wir schlussfolgern: Je mehr „Therapeutisierung“ (Eiberfeld 2020, 12), desto weniger politisches Handeln. Oder: Je mehr Psychotherapie, desto weniger Politik.

Weil derartige Überlegungen oftmals schroff zurückgewiesen und als praxisfern verunglimpft werden, sei hier ein kurzer *sidestep* erlaubt.

Sicher, Gerhard Stemberger stellt zu Recht fest, dass Psychotherapie-klient_innen in der Psychotherapie nach „Antworten und Hilfestellungen in konkreten Nöten“ (Stemberger 2013, 5) suchen. Den Kritiker_innen aber, die die Funktion der Psychotherapie untersuchen und in Frage stellen, entgegenzuwerfen, dass Klient_innen weder kommen, „um für den Turbokapitalismus repariert, noch um zu Widerstandskämpferinnen ausgebildet zu werden“ (ebd.), ist ein schwaches Argument gegen gesellschaftstheoretische Überlegungen. Denn metatheoretische Überlegungen lassen sich nicht gegen die Anliegen und Interessen des Alltagsvollzuges ausspielen, schlicht weil sie nicht auf derselben Ebene des Nachdenkens liegen. Die Frage, der meines Erachtens im psychotherapeutischen Kontext gerne ausgewichen wird, ist jene, welche Macht- und Herrschaftsverhältnisse derart instabile Lebensbedingungen evozieren, die die Individuen von der Wiege bis zur Bahre zu permanent Rat- und Hilfesuchenden machen (vgl. Grubner 2018, 240)? Oder noch zugespitzter gefragt: Wie kommt es, dass die „Selbstklientalisierung [...] zur sozialen Schlüssel-

kompetenz“ (Duttweiler 2013a, 23) geworden ist?

Was uns heute – und damit kehre ich zu Psychotherapie und Politik zurück – weitgehend befremdlich anmutet, ist Arendts Insistieren auf eine gewisse Abwendung vom Individuellen bzw. Subjektiven hin zum Gemeinsamen. Mit ihrem Denken lässt sich eine Fokusverschiebung in Erinnerung rufen, die dem Politischen den Vorrang vor dem Subjektiven einräumt. Sie behauptet nämlich: „[I]m Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen – und zwar die Sorge um eine so oder anders beschaffene Welt, ohne welche diejenigen, welche sich sorgen und politisch sind, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden“ (Arendt 2017a, 24). Das ist eine Behauptung, die Kopfschütteln hervorrufen kann. Aber Arendt geht davon aus, dass die Gestaltung der Welt, der politischen Verhältnisse also, der primäre Fokus sein muss, der dann unmittelbare Auswirkungen auf die Einzelnen zeitigt. Das heißt auch, dass es nicht hier die Welt und dort das Individuum gibt, sondern dass das Wie der politischen Verhältnisse erst ein ganz spezifisches Subjekt hervorbringt. Das lässt sich auch mit Oskar Negt formulieren: „*Es gibt keine individuelle Emanzipation, so sehr man auch die Individualisierungsschübe als zunehmende Freiheitssphäre beschwören mag, ohne ein intaktes Gemeinwesen*“ (2011, 539f., Hervorhebung im Original). Denn: „Wer [...] das Gemeinwesen ruiniert, zerstört am Ende sich selbst“ (ebd., 547).

Was das für die Psychotherapie bedeutet, ist eine offene Frage ...

Literatur:

- Althaus, Claudia (2000): Erfahrung denken. *Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Arendt, Hannah (2007³): Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: *Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München/Zürich: Piper, 46–72. (YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=J9SyTEUi6Kw>).
- Arendt, Hannah (2014¹⁴): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2014a⁷): Der Sinn von Politik. In: *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*. Herausgegeben von Heidi Bohnet und Klaus Stadler. München/Zürich: Piper, 74–79.
- Arendt, Hannah (2016⁶): *Über die Revolution*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2016a⁴): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2017⁴): *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“. Herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner. München: Piper.
- Arendt, Hannah (2017a⁶): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.
- Bermbach, Udo (2019): Hannah Arendt und Dolf Sternberger: Eine Freundschaft. In: Ders. (Hg.): *„Ich bin Dir halt ein bißchen zu revolutionär“*. Hannah Arendt und Dolf Sternberger, Briefwechsel 1946 bis 1975. Berlin: Rowohlt, S. 7–61.
- Barber, Benjamin (1994): *Starke Demokratie. Über die Teilhabe am Politischen*. Hamburg: Rotbuch.
- BGBL Nr. 361/1990 *Psychotherapiegesetz*. In: <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=10010620> (Zugriff 15.11.2015)
- Bröckling, Ulrich (2015): „Gesteigerte Tauglichkeit, vertiefte Unterwerfung“ – Transformationen des Regierbarmachens. Vortrag auf der Tagung: Die Machtanalyse nach Foucault: 40 Jahre „Überwachen und Strafen“. Institut für Wissenschaft und Kunst. 18.6.-20.6.2015 in 1070 Wien.
- Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne & Thomas Lemke (Hg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Butterwegge, Christoph; Lösch, Bettina & Ralf Ptak (2008): *Kritik des Neoliberalismus*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Castel, Robert (1987): Die Institutionalisierung des Uneingestehbaren und die Aufwertung des Intimen. In: Hahn, Alois; Kapp, Volker (Hg.): *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 170–180.
- Duttweiler, Stefanie (2007): *Sein Glück machen. Arbeit am Glück als neoliberale Regierungstechnologie*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
- Duttweiler, Stefanie (2013): Beratung und Therapie in Zeiten des Neoliberalismus – oder: Vom Zwang zur Freiheit, sich selbst zu optimieren. In: Straub, Jürgen (Hg.): *Psychotherapie & Sozialwissenschaft. Zeitschrift für qualitative Forschung und klinische Praxis*, 2. Gießen: Psychosozial-Verlag, 93–105.
- Duttweiler, Stephanie (2013a⁵): Beratung. In: Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne & Thomas Lemke (Hg.): *Glossar der Gegenwart*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 23–29.
- Elberfeld, Jens (2020): *Anleitung zur Selbstregulation. Eine Wissensgeschichte der Therapeutisierung im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/Main: Campus.
- Foucault, Michel (1983/1976): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1992/1990): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve.
- Foucault, Michel (1994): Das Subjekt und die Macht. Nachwort in: Dreyfus, Hubert L. & Paul Rabinow (Hg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Weinheim: Beltz Athenäum, 241–261.
- Foucault, Michel (2006/1978): *Geschichte der Gouvernementalität I. Sicherheit, Territorium, Bevölkerung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2006a/1979): *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gemoll, Wilhelm (1979): *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*. München/Wien: G. Freytag.
- Grubner, Angelika (2018²): *Die Macht der Psychotherapie im Neoliberalismus. Eine Streitschrift*. Wien/Berlin: Mandelbaum, utopie & kritik.
- Han, Byung-Chul (2014⁵): *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Hark, Sabine (2001): Was wir zeigen, sind wir, nicht umgekehrt. Hannah Arendt und die De-
konstruktion von Identitätspolitik. In: Kahlert, Heike; Lenz, Claudia (Hg.): *Die Neubestimmung des Politischen. Denkbewegungen mit Hannah Arendt*. Königstein/Taunus: Ulrike Helmer, 77–105.
- Holme, Hannah (2018): *Die Sorge um sich – Die Sorge um die Welt. Martin Heidegger, Michel Foucault und Hannah Arendt*. Frankfurt/New York: Campus.
- Krasmann, Susanne (2000): Gouvernementalität der Oberfläche. Aggressivität (ab-)trainieren beispielsweise. In: Bröckling, Ulrich; Krasmann, Susanne & Thomas Lemke (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 194–226.
- Loidolt, Sophie (2018): Hannah Arendts Phänomenologie der Pluralität: Sozialontologische, politische und ethische Aspekte. In: *HannahArendt.net*, Ausgabe 1, Band 9, 1–20. (Zugriff 5.8.2019).
- Michalitsch, Gabriele (2006): *Die neoliberale Domestizierung des Subjekts. Von den Leidenschaften zum Kalkül*. Frankfurt/Main: Campus.
- Negt, Oskar (2011²): *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform*. Göttingen: Steidl.
- Österreichisches Regierungsprogramm: Aus Verantwortung für Österreich. Regierungsprogramm 2020–2024. <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/> (Zugriff 24.3.2020).
- Stemberger, Gerhard (2013): Die soziale Herausforderung in der Psychotherapie. In: *Phänomenal*, 5(1-2), 3–18.
- Sennett, Richard (2008): *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Berlin: BvT Verlag.
- Stumm, Gerhard (1996): Informationen zur Psychotherapie. In: Ders.; Brandl-Nebehay, Andrea & Friedrich Fehlinger (1996): *Handbuch für Psychotherapie und psychosoziale Einrichtungen*. Wien: Falter Verlag, 30–48.
- Stumm, Gerhard (1999): Geschichte, Paradigmen und Methoden der Psychotherapie. In: Sluneko, Thomas; Sonneck, Gernot (Hg.): *Einführung in die Psychotherapie*. Wien: Facultas, 27–76.
- Wiesner, Manfred; Duda, Lothar & Eugene Epstein (2019): Therapeutische Identitäten revisited – eine essayistische Irritation. In: *Zeitschrift Verhaltenstherapie & Psychosoziale Praxis*, 3, 485–511.
- Weißpflug, Maike (2019): *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. Berlin: Matthes & Seitz.



Kurt Lewin Schriften zur angewandten Psychologie

Aufsätze, Vorträge, Rezensionen. Herausgegeben und eingeleitet von Helmut E. Lück
Mit einer DVD der Fernuniversität Hagen mit Filmen von und über Kurt Lewin

Verlag Wolfgang Krammer / Wien 2009 / ISBN 978-3-901811-45-3 / 288 Seiten / € 28,-

Der Sammelband enthält auch eine Reihe von Beiträgen von Kurt Lewin, die hier erstmals in deutscher Übersetzung erscheinen. Die beigelegte DVD enthält u.a. Lewins Film „Das Kind und die Welt“ (1931), eine Darstellung von Lewins Leben, eine Einführung in die Grundbegriffe der Feldtheorie sowie von seinen Originalfilmen „Hannah und der Stein“.

Bezug über die ÖAGP: info@oagp.at