

"wie? steht kein Ich im Spiegel wenn ich davortrete – bin ich nur der
Gedanke eines Gedanken, der Traum eines Traumes?"
August Klingemann, *Die Nachtwachen des Bonaventura*

Selbstentfremdung und Realitätsstörung

Für Arthur Schopenhauer wäre das Derealisationssyndrom¹ vermutlich nur ein weiterer Beleg für die stoffliche Verwandtschaft von Traum und Wirklichkeit, hat er doch die 'Gabe', dass einem Menschen und Dinge zuweilen als bloße Phantome oder Traumbilder vorkommen, als Kennzeichen philosophischer Befähigung bezeichnet.² Dies vermag einen nur schwachen Trost für all jene darstellen, die tatsächlich unter der Ich-Erlebnisstörung leiden. Denn keineswegs ist es eine platonische Idee, die sich während dieser Unwirklichkeitsgefühle jenseits der Erscheinungswelt hindurchschimmernd ausdrücken würde, sondern einzig und allein nur die Angst vor einer Welt, die plötzlich aus den Angeln gehoben wird und in eine verstörende Fremdheit umkippt. Weder blicken die Betroffenen nun als rein erkennende Wesen lächelnd auf die Gaukelbilder jener Welt zurück, die einst auch ihr Gemüt zu bewegen vermochten, noch lüftet sich in diesen irrealen Momenten der *Schleier der Maja*; vielmehr wirkt alles nebulös und die Dinge erscheinen zweidimensional, ohne Farbe und Leben. Weit davon entfernt, einen Zustand willenloser Kontemplation zu bezeichnen, in dem das Subjekt, vom Druck des Willens entlastet, zum klaren Weltauge wird, erinnern die Symptombeschreibungen viel eher noch an die psychische Unsicherheit, die nach Ernst Jentsch wesentlich für das Zustandekommen des unheimlichen Gefühls ist.³ So beklagen die Betroffenen häufig, dass die geistige Aktivität, der Körper oder die Umgebung sich in ihrer Qualität verändert hätten und alles unwirklich, wie in weiter Ferne oder automatisiert erlebt werde; sie können das Gefühl haben, nicht länger das eigene Denken, Vorstellen und Erinnern zu vollziehen, Verhalten und Bewegungen nicht mehr als ich-zugehörig zu erfahren, dass der Körper leblos, losgelöst oder sonst anormal sei und die Umgebung künstlich wie auf einer Bühne erscheine, auf der die Menschen erfundene Rollen spielten.⁴

Aber während Jentsch diese intellektuelle Unsicherheit im Angesicht von Wachfiguren, kunstvollen Puppen und Automaten thematisiert, die den Zweifel an der Beseelung eines anscheinend lebendigen Wesens aufkommen lässt (oder umgekehrt darüber, ob ein lebloser Gegenstand nicht etwa beseelt sei)⁵, so ist sich der Depersonalisierte darüber bewusst, dass hier ein subjektiver und spontaner Wechsel eingetreten ist, der nicht von äußeren Kräften oder anderen Personen, sondern

¹ Depersonalisation und Derealisation stellen gewissermaßen nur zwei Seiten der einen und gleichen Ich-Erlebnisstörung dar. Wenn ich im Folgenden dennoch an bestimmten Stellen auf diese Unterscheidung zurückzugreife, so um hervorzuheben, dass hier eher die Fremdheit des eigenen Selbst oder die Fremdheit der Welt gemeint ist.

² Arthur Schopenhauer zit. n. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, Leipzig 1930, S. 49.

³ Vgl. Ernst Jentsch, "Zur Psychologie des Unheimlichen", in: *Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift* 22/23 (1906), S. 195–198 und 203–205.

⁴ Diagnostische Kriterien nach dem Klassifikationssystem der American Psychiatric Association (DSM-IV, APA 1994).

⁵ Vgl. Jentsch 1906, S. 197.

allein durch ihn selbst (*solus ipse*) verursacht wird. Das Entfremdungserleben in drei verschiedene Erlebnisbereiche aufzufächern – beispielsweise in auto-, somato- und allopsychische Depersonalisation, wie Karl Haug in seiner Studie über *Die Störungen des Persönlichkeitsbewusstseins und verwandte Entfremdungserlebnisse* (1936) vorgenommen hat –, ist auf der deskriptiven Ebene zwar durchaus berechtigt, doch wer seine Umwelt als fremd und beängstigend wahrnimmt, der nimmt auch sich selbst als befremdlich wahr und vice versa. Obgleich der Begriff der Derealisation, den der Psychiater Wilhelm Mayer-Gross im Jahr 1935 einführte, um Fremdheitsgefühle der Außenwelt von jenen zu unterscheiden, die sich auf das eigene Selbst beziehen, gibt es kaum konzeptuelle oder klinische Hinweise dafür, dass Depersonalisation und Derealisation unabhängige Phänomene darstellen würden.⁶ Im unmittelbaren Erleben wird das dichte Geflecht aus Selbst-, Welt- und Anderenverhältnissen insgesamt von Fremdheitsgefühlen durchzogen und erst in einer nachträglichen Prüfung führt der Derealisierte seine Unwirklichkeitsgefühle auf sich selbst als wahrnehmende Instanz zurück. Genau hier ist der Ort des Unheimlichen zu lokalisieren.

Denn der Wahrnehmungsglaube ist zugleich der Glaube daran, dass die Welt so ist, wie man sie wahrnimmt. "Von den Sinnen her kommt erst alle Glaubwürdigkeit", schreibt Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, "alles gute Gewissen, aller Augenschein der Wahrheit."⁷ Solipsistische Zweifel an der Realität der Außenwelt gehören allenfalls in ein philosophisches Seminar und selbst dort kann man mit Heidegger fragen, ob nicht der eigentliche 'Skandal der Philosophie' (Kant) weniger darin besteht, dass das Dasein der Dinge außer uns nicht bewiesen werden kann, als vielmehr darin, dass eine solche Beweisführung überhaupt immer wieder erwartet und versucht wird.⁸ In der alltäglichen Lebenswelt hat solch intellektuelle Ungewissheit zumeist wenig Platz; als Boden unserer Erfahrung bedarf sie keiner expliziten wissenschaftlichen Legitimierung und ist uns allen aufgrund einer Glaubensgewissheit evident.⁹

Die Wahrnehmung arbeitet normalerweise im Geheimen. Nur selten, in Augenblicken der Verwirrung, unter der Einwirkung von Halluzinogenen oder in Übergangsmomenten wie beim Aufwachen oder Einschlafen, verrät sie uns etwas über ihren weltbildenden Aufbauprozess. Die meiste Zeit aber vergessen wir alles, was wir dazu beitragen, die Welt gerade in dieser Weise wahrzunehmen, weil wir durch unseren Leib in den eigentümlichen Kreis unseres Handelns einbezogen sind.¹⁰ In jenen Momenten jedoch, in denen der Wahrnehmungsglaube erschüttert und unser 'metaphysischer Realismus' (Ernst von Glaserfeld) in Frage gestellt wird, kann sich ein Gefühl des Unheimlichen einstellen – so beispielsweise, wenn man nicht mehr in der Lage ist, die Erscheinungen eindeutig auf ihren Gegenstand zu beziehen, zu dem sie gehören: "Lösen sich die

⁶ Vgl. Uwe Wolfradt, *Depersonalisation. Selbstentfremdung und Realitätsstörung*, Köln 2003, S. 31; vgl. auch Joachim-Ernst Meyer, "Depersonalisation und Zwang als polare Störung der Ich-Außenwelt-Beziehung", in: Ders. (Hg.), *Depersonalisation*, Darmstadt 1968, S. 300–319, hier: 302ff.

⁷ Viertes Hauptstück, Aphorismus Nr. 134.

⁸ Vgl. Katrin Grünepütt, "Realität der Außenwelt", in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 8*, Basel 1992, Sp. 206–211, hier: 206 u. 210.

⁹ Vgl. Käte Meyer-Drawe, "Zur Vor-Struktur des Verstehens aus phänomenologischer Sicht", in: Dies./Bruno Redeker, *Der physikalische Blick. Ein Grundproblem des Lernens und Lehrens von Physik*, Bad Salzdetfurth 1985, S. 11–26, hier: 14. "Die Lebenswelt", so Edmund Husserl, "ist ein Reich ursprünglicher Evidenzen."

¹⁰ Vgl. Francisco Varela, "Der kreative Zirkel", in: Paul Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben? Beiträge zum Konstruktivismus*, 10. Aufl., München 1998, S. 294–309, hier: 306.

Erscheinungen von ihrem Gegenstand und gewinnen eine eigene Existenz, so stellt sich unmittelbar das Gefühl der Unheimlichkeit ein."¹¹

Doch der Depersonalisierte hat nicht etwa eine Fata Morgana vor sich, einen bloßen *Schein* also, der die Zuordnung seines Gegenstandes innerhalb des Raum-Zeit-Kontinuums unmöglich machen würde, auch leidet er weder unter Halluzinationen noch unter Wahnvorstellungen. Die Menschen- und Dingwelt bekommt keinen eigenständigen, von den kausalen Gesetzmäßigkeiten enthobenen Charakter: alles ist wie es ist, nur eben fremd und neuartig, eher Traum als Wirklichkeit, wie in einem Film von David Lynch, in dem sich manche Einzelheiten aufdrängen und eine seltsame Körperlichkeit gewinnen. Die ganze Umgebung erfährt eine eigenartige Neutralisierung und in dieser rein objektiven Welt, der jede persönliche Färbung abhanden gekommen ist, kann der Derealisierte keine Nuancen der Vertrautheit mehr finden.¹² Bei der neurotischen Störung handelt es sich nicht um die Bedrohung, die von den Repräsentationen ohne Präsenz ausgeht, das Unheimliche besteht vielmehr darin, dass es hier zu einer Art Referenz ohne Selbstreferenz kommt: Es fehlt das 'Ich, das alle meine Vorstellungen begleiten können muss' (Kant). Der Zustand der Abgelöstheit, der für das Depersonalisationssyndrom charakteristisch ist (und es von den eigentlichen dissoziativen Störungen unterscheidet)¹³, bezieht sich auf das eigene Körpererleben, auf affektive sowie kognitiv-perzeptive Prozesse, insgesamt also auf die eigene Person. Der Körper entgleitet, fühlt sich leer an oder wie ausgehöhlt, einzelne Glieder werden häufig als taub und nicht mehr zugehörig erlebt; Empfindungslosigkeit und Gefühlsarmut kennzeichnen den Zustand der Derealisation, auch von eigenen Erinnerungen ist man derart abgeschnitten, dass im Rückblick der Eindruck entsteht, als wäre man bei einem bestimmten Ereignis selbst nicht dabei gewesen (*Jamais-vu-Erlebnis*). Die eigene Stimme klingt fremd, wie die eines anderen in den Ohren und im Allgemeinen haben die Betroffenen das Gefühl, nicht selbst zu handeln und zu reden, sondern sich dabei als Unbeteiligte bloß zuzuschauen.

Durch den Zustand des gesteigerten Selbstgewahrseins hat der Depersonalisierte den trügerischen Eindruck, der Beobachter der eigenen körperlichen wie mentalen Aktivitäten zu sein, was man mit Bernhard Waldenfels als eine Form des 'gelebten Cartesianismus' bezeichnen kann: Man sieht sich in einer Art Video seiner selbst¹⁴ – eine reflexive Potenzierung, die nur noch tiefer in die

¹¹ Michael Scholl, "Der unheimliche Schein der Erscheinung", in: Martin Sturm/Georg Christoph Tholen/Rainer Zendrom (Hg.), *Phantasma und Phantome. Gestalten des Unheimlichen in Kunst und Psychoanalyse*, Salzburg 1995, S. 97–102, hier: 97.

¹² Vgl. K. Oka, "Zur Psychopathologie der Depersonalisation", in: *Nervenarzt* 77 (2006), S. 823–829, hier: 828. Oka vergleicht in diesem Aufsatz die Depersonalisation mit der amnestischen Aphasie, wobei sich die Entfremdungserlebnisse als genaues Gegenteil der Wortfindungsstörungen entpuppen: Den Depersonalisierten erscheinen Personen und Dinge nur noch in ihrer Allgemeinheit der objektiven Welt – dem zeitlosen öffentlichen 'Was'-Gehalt – und nicht in der unmittelbaren sinnlichen Gegebenheitsweise – also dem 'Das'-Gehalt, der an die private Perspektive des Subjekts gebunden ist. Mit der Einbuße des 'Diesen' (Derealisation) geht unmittelbar die Einbuße des Subjekts einher (Depersonalisation). Der Unterschied zwischen dem 'Was'- und 'Das'-Gehalt gleicht jenem von 'Welt' und 'Daseinswelt' (vgl. Victor Emil Gebattel, "Zur Frage der Depersonalisation", in: Joachim-Ernst Meyer (Hg.), *Depersonalisation*, a.a.O., S. 215–254, hier: 231).

¹³ Vgl. Matthias Michal/Manfred E. Beutel, "Weiterbildung CME: Depersonalisation/Derealisation – Krankheitsbild, Diagnostik und Therapie", in: *Zeitschrift für psychosomatische Medizin und Psychotherapie* 55 (2009) 2, S. 133–140, hier: 119.

¹⁴ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main 2000, S. 247. Man nennt dieses Phänomen auch *Out-of-body-experience*, das bis zur Heautoskopie,

Entfremdung hineinführt. Vor dem Spiegel wird man bekanntlich befangen, der unmittelbare Ausdrucksvollzug mit bewusster Thematisierung auf einmal verzerrt und diese Nicht-Koinzidenz von Reflexion und Akt führt dazu, dass Selbstfindung und Selbstverfehlung letztlich in eins fallen.¹⁵ Diese verunsichernden Spiegelungseffekte führen im Rahmen der Depersonalisationsstörung gleichzeitig zu einem Teufelskreis der Scham – "man ist aus Scham entfremdet und schämt sich dann wiederum wegen seiner Leblosigkeit, Erstarrtheit und Fremdheit"¹⁶ –, der zusätzlich durch den *circulus vitiosus* katastrophisierender Kognitionen – der Sorge, in sozialen Situationen 'seltsam' zu wirken – ergänzt wird. Die erhöhte Selbstbeobachtung, die Tendenz des Betroffenen, 'alles nur im Hinblick auf die eigene Person und nicht im Hinblick auf die Sache zu erleben' (Paul Schilder), ist somit nicht nur bereits dafür geeignet, eine Depersonalisation zu induzieren.¹⁷ Vieles weist darauf hin, dass pathologische Scham sowie auch soziale Ängste für ihre Entstehung und Aufrechterhaltung von besonderer Bedeutung sind.¹⁸

Paul Schilder hat ausdrücklich auf die wichtige Rolle der Selbstbeobachtung im Zusammenhang mit der Derealisationsstörung hingewiesen. Er ist der Ansicht, dass die Beobachtung der inneren psychischen Prozesse zu einer Interferenz zwischen Kontrolle und Vollzug einer Handlung beitrage: das Erleben werde so als unecht und damit depersonalisiert erlebt.¹⁹ Indem er sich explizit an Edmund Husserls Unterscheidung zwischen *Nóëma* (dem Wahrgenommenen als Objekt) und *Nóësis* (dem Wahrnehmen als Prozess) anlehnt, kann er bei der Depersonalisation einen Konflikt zwischen dem Gefühl und dem Fühlen konstatieren. Die charakteristische Uneinheitlichkeit und Widersprochenheit des Erlebens Depersonalisierter ist für Schilder darin gegeben, "daß diese Unechtheit der Gefühle zum Gegenstand eines neuerlichen Aktes gemacht wird. Es sind vielleicht zwei verschiedene Möglichkeiten tatsächlich verwirklicht: Es wird wahrgenommen, daß das Fühlen unecht ist oder es wird wahrgenommen, daß das Ich unecht fühlt."²⁰

Dass Selbstentfremdung und Selbstbeobachtung einander bedingen und wechselseitig verstärken, gehört zu der 'Psychopathologie der Hyperreflexivität' (Thomas Fuchs) und die Derealisationsstörung wurde zuweilen auch als *maladie de reflexion* schlechthin bezeichnet.²¹ Der Geist erscheint hier, ähnlich wie bei Ludwig Klages, als metaphysischer Parasit, "der sich in Leben und Seele einbohrt, um sie zu zerstören."²² Ihm zufolge ist er 'die Hinausverlagerung des Lebens

also zum Doppelgänger-Erlebnis führen kann, wie dies etwa Goethe beim Abschied von der Pfarrerstochter Frederike Brion oder auch Guy de Maupassant in seinem Arbeitszimmer beim Schreiben widerfahren ist. Einige Autoren fassen die Halluzination der eigenen Gestalt als Extremform der Depersonalisation auf (vgl. D. Arenz, "Heautoskopie. Doppelgängerphänomen und seltene Halluzination der eigenen Gestalt", in: *Nervenarzt* 72 (2001) 5, S. 376–379, hier: 378).

¹⁵ Zu den Tantalusqualen der Selbsterlangung vergleiche das Fallbeispiel, welches Victor Emil von Gebssattel in seinem Beitrag anführt (in: Joachim-Ernst Meyer (Hg.), *Depersonalisation*, a.a.O., S. 226).

¹⁶ Léon Wurmser zit. n. Matthias Michal/Thomas Heidenreich/Ute Engelbach/Cynthia Lenz/Gerd Overbeck/Manfred Beutel/Ralph Grabhorn, "Depersonalisation, soziale Ängste und Scham", in: *Psychother Psych Med* 56 (2006), S. 383–389, hier: 388.

¹⁷ Vgl. Michal/Beutel 2009, a.a.O., S. 129.

¹⁸ Vgl. Michal et al. 2006, a.a.O.

¹⁹ Vgl. Wolfradt 2003, a.a.O., S. 25.

²⁰ Paul Schilder, "Deskriptiv-psychologische Analyse der Depersonalisation", in: Joachim-Ernst Meyer (Hg.), *Depersonalisation*, a.a.O., S. 46–141, hier: 56.

²¹ Vgl. Joachim-Ernst Meyer, "Einführung", in: Ders. (Hg.), *Depersonalisation*, a.a.O., S. VII–XIV, hier: XII.

²² Max Scheler zit. n. Joachim Fischer, "Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorien der Philosophischen Anthropologie", in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2000) 2, S. 265–288, hier: 269.

an den exzentrischen Ort des Geistes', der von außen machtvoll in die konzentrische Leibseele eindringt und diese sich selbst entfremdet.²³

Natürlich kann man introspektive Psychologie betreiben, ohne depersonalisiert zu sein, doch ist jedem menschlichen Selbstverhältnis die Möglichkeit der Selbstentzweiung bis hin zum Selbstverlust inhärent: "Um meiner selbst bewusst zu sein, muss ich sozusagen aus mir heraustreten, mich von mir selbst trennen und dann als denselben wiedererkennen – mir selbst zusehen. Ein Wesen, das sich selbst identifizieren kann, zeigt damit eine eigenartige Doppelung oder Gespaltenheit, die schon den Keim der Selbstentfremdung in sich trägt."²⁴ Diese Verdopplung des Standpunktes ist eine Erfahrung der eigenen Gebrochenheit und Nicht-Identität, die sich nicht einfach auflösen lässt. Nach Helmuth Plessner ist dem Menschen "der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch mit seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären."²⁵ In keiner von beiden Ordnungen geht er auf: "Er *ist* weder allein Leib, noch *hat* er allein Leib (Körper)."²⁶ Dieses leibseelische Differenzierungsgeschehen erweist sich somit als spannungsreiches Gefüge widerstrebender, sich voneinander distanzierender Momente, die nur ein prekäres Gleichgewicht halten und der harmonistischen Vorstellung einer in sich ruhenden Identität entgegenstehen.²⁷ Als exzentrische Wesen verfügen wir nicht gänzlich über uns selbst und bleiben uns deshalb partiell fremd – gerade Plessners Analysen zum gelebten Widerstreit von Leibsein und Körperhaben scheinen so auch ein "hilfreiches Mittel gegen jede Hypostase von Eigentlichkeit"²⁸ zu sein.

"Was wir sind, sind wir nie ganz und gar. Das 'Subjekt', das allem, was ist, zugrundezuliegen schien und das sich als Ort oder Träger der Vernunft betrachtete, leidet unter einem *Selbstentzug*, der durch keinen reflexiven 'Rückgang zu sich selbst' wettzumachen ist. Kurz gesagt: es gibt keine Welt, in der wir je völlig heimisch sind, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Hause wäre."²⁹ Wo aber wären wir zuhause, wo würden wir uns besser auskennen, wenn nicht in uns selbst – in unsrem Leib, in den eigenen Gedanken und Gefühlen? Das Depersonalisationssyndrom scheint somit nur Freuds Erkenntnis zu bezeugen (und dieser pathologische Züge zu verleihen), dass *heimlich* mit seinem Gegensatz *unheimlich* und das Vertraute mit Fremdheit zusammenfällt³⁰ – eine Fremdheit, die nicht anderswo, sondern in uns selbst beginnt und deren Erfahrung derart

²³ Vgl. Fischer 2000, a.a.O., S. 277.

²⁴ Thomas Fuchs, "Der Begriff der Person in der Psychiatrie", in: *Nervenarzt* 73 (2002), S. 239–246, hier: 239.

²⁵ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 3. Aufl., Berlin/New York 1975, S. 192.

²⁶ Helmuth Plessner, "Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens", in: Ders., *Ausdruck und menschliche Natur. Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt am Main 2003, S. 201–387, hier: 241.

²⁷ Vgl. Wilfried Lippitz: "Der Leib (Kommentar)", in: Ders./Christian Rittelmeyer (Hg.), *Phänomene des Kinderlebens. Beispiele und methodische Probleme einer pädagogischen Phänomenologie*, Bad Heilbrunn 1990, S. 71–77, hier: 73.

²⁸ Vgl. Käte Meyer-Drawe, "Bildung und Identität", in: Wolfgang Essbach (Hg.), *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg 2000, S. 139–150, hier: 146.

²⁹ Bernhard Waldenfels, "Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie", in: Ders./Iris Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, S. 35–49, hier: 37.

³⁰ Vgl. Sigmund Freud, "Das Unheimliche (1919)", in: Ders., *"Der Dichter und das Phantasieren". Schriften zur Kunst und Kultur*, Stuttgart 2010, S. 187–227, hier: 195; vgl. Julia Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main 1990, S. 199.

beunruhigend ist, dass sie nach Julia Kristeva bis zur 'dépersonnalisation', zur 'déstructuration de moi' führen kann.³¹

Es denkt

"Ich fühle mich namenlos, unpersönlich", schreibt der Schweizer Philosoph Henri-Frédéric Amiel in seinen Tagebüchern, "den Blick starr, wie der eines Toten, den Geist vage und allgemein, wie das Nichts oder das Absolute. Ich bin schwebend, ich bin, wie wenn ich nicht wäre."³² Dies klingt schon fast nach einer religiösen Offenbarung³³, doch scheint der Depersonalisierte bloß auf unheimliche Weise jene Anonymität zu erfahren, die nicht nur in unserer Leiblichkeit waltet, sondern auf dem Grund jeglicher Denk- und Wahrnehmungsvollzüge sowie Rede- und Handlungsfelder schlummert³⁴ und die nun plötzlich aus dem Verborgenen hervorgetreten ist.

Dies sei kurz am Beispiel des Denkens erläutert. Wenn wir denken, geschieht das kaum jemals als Folge vorsätzlicher Beschlussfassungen; es handelt sich vielmehr um ein Zulassen dessen, was uns ein- und zufällt: „Kein Denken“, so Karl Löwith, „läßt sich erdenken.“³⁵ In einem Aphorismus von Lichtenberg heißt es noch krasser: "Es *denkt* sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt"; und bei Nietzsche: "Zuletzt ist schon mit diesem 'es denkt' zuviel getan: schon dies 'es' enthält eine *Auslegung* des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgang selbst."³⁶ Für Karl Jaspers, der diese Stelle gekannt haben musste, gehört Nietzsches Befund in die Pathologie, denn gerade dieses fehlende Gefühl der Ich-Zugehörigkeit hält er für ein wesentliches Merkmal der Depersonalisation: "Daß das Psychische, sei es Wahrnehmung, Körperempfinden, Erinnerung, Vorstellung, Gedanke, Gefühl, diesen besonderen Ton des 'mein', des 'ich', des 'persönlichen', des eigenen Tuns bekommt, nennt man *Personalisation*. Wenn diese psychischen Elemente auftreten mit dem Bewusstsein, nicht die

³¹ Vgl. Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris 1988, S. 271ff.; dtsh.: a.a.O., S. 200ff. Kristeva bezieht sich hierbei auf Sigmund Freud, der in seiner kleinen Schrift über das Unheimliche das Andere und Fremde als das eigene Unbewusste bestimmt hat. Das Unheimliche, schreibt er, sei in Wirklichkeit "nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist." (Freud 2010, a.a.O., S. 213)

³² Henri-Frédéric Amiel zit. n. Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 9. unveränderte Aufl., Berlin 1973, S. 102.

³³ Aufgrund der formalen Ähnlichkeit zwischen Depersonalisation und mystischer Entselbstung hat Emil Mattiesen im 16. Kapitel seines Buches *Der Jenseitige Mensch* einen Vergleich der beiden Phänomene vorgenommen. Ein wesentlicher Unterschied zwischen der Vergottung und der Psychasthenie besteht u.a. darin, dass die Mystiker – im Gegensatz zu den Depersonalisierten – ihren Ich-Verlust "nicht als Zerstörung, sondern als Vollendung ihrer Persönlichkeit [empfinden]; den Quellherd Ihrer Automatismen nicht als eine feindliche Macht – den 'Teufel' nennt sie eine Kranke Janets –, sondern als ihr eigenes innerstes Ich, ihnen 'näher als sie selbst'. Sie wissen ihr Außerbewußtes im Einklang mit den Idealen, die zuvor ihr bewußtes Mühen beherrschten. Bei der Alleinherrschaft ihres 'wahren Ich' angelangt, sind sie nunmehr im Frieden." (Emil Mattiesen, *Der Jenseitige Mensch. Eine Einführung in die Metapsychologie der mystischen Erfahrung*, Berlin 1987, S. 171f.) Mattiesen spricht in Bezug auf die Mystiker so auch – den scheinbaren Widerspruch nicht scheuend – von einem "Individualismus der Entselbsteten" (a.a.O., S. 175). Indem der Fromme sich selbst aufgibt, findet er sich ja *in Gott* wieder.

³⁴ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt am Main 1990, S 68.

³⁵ Karl Löwith zit. n. Ralf Konersmann, „Traumwelten der Neuzeit. Philosophische Traumkritik und Hermeneutik des Verdachts“, in: *Schlaf und Traum*, hrsg vom Deutschen Hygiene-Museum, Köln 2007, S. 79–89, hier: 89.

³⁶ Zit. n. Waldenfels 1990, a.a.O., S. 68.

meinigen, mir fremd, automatisch, aus sich selbst, von anderswo vollzogen zu sein, so nennt man diese Phänomene Depersonalisationserscheinungen."³⁷

Nun führen wir tagtäglich viele Handlungsabläufe routiniert und fast wie automatisch aus, ohne um die Art des jeweiligen Tätigseins zu wissen und auch ohne uns darum kümmern zu müssen, dass wir es sind selbst sind, die etwas tun, erleben oder denken. "Der offensichtliche Sachverhalt, dass Wahrnehmungs- und Erfahrungsprozesse von Personen *nicht* in einem unendlichen Regress von Identifizierungen münden, gilt als deutlicher Beleg für die feste Verankerung des Systems referentieller Bindungen in einer grundlegenden Selbstreferenz."³⁸ Die ‚Meinhaftigkeit‘ (Kurt Schneider) seelischer Abläufe wird, Manfred Spitzer zufolge, gar nicht erlebt, sondern gehört zur Struktur der erfahrenden und denkenden Subjektivität.³⁹ Diese Selbstreferenz wird beim Depersonalisierten jedoch mit einem Fragezeichen versehen: Die "'Zurückbeugung' des Geistes nach Vollzug eines Erkenntnisaktes auf das Ich (als Aktzentrum)"⁴⁰ trifft gleichsam nur auf eine anonyme Peripherie, sodass der Betroffene das unheimliche Gefühl hat, er sei es nicht mehr selbst, der sich da gerade *als einen anderen* beobachtet. In der verfehlten Rückkehr zu sich selbst begegnet er sich in der Rolle eines Fremden – das 'Erlebnis der *Meinhaftigkeit*' verschwimmt während der Depersonalisation bis zur Unkenntlichkeit.

Der Verlust des Ich-Gefühls als Daseinsbewusstsein (dem Wissen um die eigene Existenz) und dem Erlahmen des Vollzugsbewusstseins (dem Wissen, dass ich es bin, der handelt und bestimmte Gedanken, Vorstellungen und Gefühle hat) kennzeichnen Jaspers zufolge jenes "sonderbare Phänomen, daß der Mensch daseiend sein Dasein nicht mehr fühlen kann. Der Descartes'sche Grundgedanke: cogito, ergo sum kann nur noch äußerlich gedacht, nicht mehr faktisch vollzogen werden."⁴¹ Es zeigt sich somit gerade am Beispiel der Depersonalisation, dass die Gewissheit des eigenen Denkens uns nicht automatisch unserer Existenz versichert.⁴² Das erkennende Ich als archimedischer Punkt aller Erkenntnis und Erfahrung hat sich aufgrund der Unwirklichkeitsgefühle zwar nicht vollständig verflüchtigt, ist sich selbst jedoch nicht mehr appräsent, weil das leiblich-emotionale Grundempfinden, in das alle Selbstreflexion eingebettet bleiben muss, eine erhebliche Störung erfährt.⁴³ Es ist, als befände man sich in einem völlig abgedunkelten Raum, in dem einen nur das Wissen um die Abwesenheit des Lichts vor dem Glauben an eine Erblindung schützen würde.⁴⁴ Diese radikale Spaltung von Erleben und Wissen ermöglicht das scheinbar Unmögliche: eine Täuschung, obwohl man sie als solche durchschaut, dennoch erleben und erleiden zu müssen. Auch wenn, im Gegensatz zur Schizophrenie, die Realitätskontrolle des Derealisierten intakt bleibt, wird er von einem Strom des Erlebens überwältigt, der ihn gleichsam des Namens beraubt und sein

³⁷ Jaspers 1973, a.a.O., S. 101.

³⁸ Dieter Sturma, "Person", in: *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, hg. von Armin G. Wildfeuer und Petra Kolmer, Freiburg im Breisgau/München 2011, S. 1728–1738, hier: 1731.

³⁹ Manfred Spitzer zit. n. Wolfgang Blankenburg, „Zur Psychopathologie des Ich-Erlebens Schizophrener“, in: Manfred Spitzer/Friedrich A. Uehlein/Godehard Oepen (Hg.), *Psychopathology and Philosophy*, Berlin Heidelberg 1988, S. 184–197, hier: 188.

⁴⁰ Georgi Schischkoff, "Reflexion", in: Ders. (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 18. Aufl., Stuttgart 1969, S. 509.

⁴¹ Jaspers 1973, a.a.O., S. 102.

⁴² Vgl. Fuchs 2002, a.a.O., S. 242.

⁴³ Vgl. Fuchs 2002, ebd.

⁴⁴ Haruki Murakami beschreibt das schwindende Realitätsbewusstsein in völliger Dunkelheit sehr eindrucksvoll am Beispiel eines Mannes, der auf den Grund eines Brunnens steigt (vgl. Haruki Murakami, *Mister Aufziehvogel*, 26. Aufl. München 2000, S. 296f.).

Ich als *Niemand* entlarvt. Zeichnen sich psychische Akte normalerweise durch ihre Selbstbezüglichkeit und Autoreferenzialität aus – im Denken ist man sich implizit dessen inne, dass man selbst denkt, im Fühlen und Tun, dass man selbst fühlt oder tut –, so gerät man ohne diese gerichtete Aktivität in den passiven Zustand des Träumens.⁴⁵

Das träumende Ich

Immer wieder tauchen die Vergleiche der Unwirklichkeitsgefühle mit den Erlebnisweisen des Traums in den Symptombeschreibungen der Patienten auf. Um die grundlegende Stimmung der Derealisation zu charakterisieren, hat Ernst Störing beispielsweise von einer 'traumhaften Benommenheit' gesprochen und auch Joachim-Ernst Meyer merkt an, dass im Grunde *ein Satz*, eine einzige charakteristische Aussage ausreichte, um jeden Erfahrenen augenblicklich erkennen zu lassen, dass es sich um Entfremdungserlebnisse handele: "Ich habe das natürliche Verhältnis zur Welt verloren, mir ist, als wenn ich halb im Traum bin."⁴⁶

Die Ich-Entfremdung, die der Depersonalisierte bei klarem Bewusstsein erleidet, weist derartige Analogien zu den Erlebnisweisen des Traums auf (die sogar bis in die Schwierigkeit hineinreichen, die traumartigen Vorgänge sprachlich mitteilbar zu machen⁴⁷), dass der Versuch von Maurice Blanchot lohnenswert erscheint, sich diesen rätselhaften Doppelgänger einmal näher anzuschauen, den die Instanz des Traumerlebens Nacht für Nacht vom eigenen Ich bildet:

Wer träumt denn im Traum? Wer ist das 'Ich' des Traums? Wer ist die Person, der man dies 'Ich' zuerkennt, sofern überhaupt eine da ist? Zwischen dem, der schläft, und dem, der das 'Subjekt' der Traumhandlung wäre, zeigt sich ein *Spalt*. Gewiß, es ist nicht wirklich ein anderer, aber was ist es dann? Und wenn wir beim Erwachen hastig und gierig von den Abenteuern der Nacht Besitz ergreifen, haben wir dann nicht ein gewisses Gefühl der Aneignung von etwas, das uns nicht gehört (übrigens auch von Dankbarkeit), bleibt nicht in uns ein Gefühl einer unaufhebbaren Distanz, einer Distanz besonderer Art: zwischen Ich und Ich, doch auch

⁴⁵ Vgl. Fuchs 2002, a.a.O., S. 243.

⁴⁶ Vgl. Meyer 1968, a.a.O., S. VIII. Pierre Janet, der Begründer der Dissoziationsforschung, nahm so auch an, dass die Kranken eine Funktion des Reellen (*fonction du réel*) verloren hätten – d.h. den Willen, die Aufmerksamkeit und die an das Gegenwärtige geknüpften Empfindungen.

⁴⁷ Das vielleicht schönste Bild für die Unmöglichkeit, das Fremd- und Andersartige des Traums mit den Sprachnetzen der Wachwirklichkeit einzufangen, hat Ambrose Bierce in den *Visionen der Nacht* gefunden: Hier erwacht der Träumer jedes Mal genau in dem Augenblick, als ihn ein Pferd plötzlich mit menschlicher Stimme und menschlichen Worten anspricht. Eine Sprache, die Geträumtes fassen kann, besitzen wir nicht, woraus Alfred Schütz und Thomas Luckmann schließen, "daß die Traumerlebnisse sozusagen nur in 'negativer' Abhebung, d.h. in ihrer Verschiedenheit von den Sinnstrukturen der Alltagserlebnisse mitgeteilt werden können." (Schütz/Luckmann zit. n. Petra Gehring, *Traum und Wirklichkeit: Zur Geschichte einer Unterscheidung*, Frankfurt/New York 2008, S. 214) Was die Derealisationsstörung betrifft, so ist sie, wie von Gebattel vermutet, möglicherweise aus dem Grund nur schwer zu begreifen, da sich uns die elementarsten Strukturverhältnisse des Daseins am hartnäckigsten entziehen – "und nicht leicht kämen wir dazu, das Miteinander von Mensch und Welt in seiner Wechselseitigkeit und seinem ununterbrochenen Fortbestehen zu erkennen, wenn nicht die Kranken in ihren Derealisationszuständen immer wieder darauf aufmerksam machten, daß es auch fehlen kann." (von Gebattel 1968, a.a.O., S. 232) Auch Kurt Schneider weist auf die Schwierigkeiten hin, die Störungen der *Meinhaftigkeit* zu fassen: Erlebnisarten, die nicht meinhaftig sind, heben sich schlechterdings auf und sind im Grunde nur mit einer Art 'negativer Psychologie' beschreibbar, also eigentlich nicht (vgl. Kurt Schneider, "Notiz über Ichstörungen und Entfremdungen", in: Joachim-Ernst Meyer (Hg.), *Depersonalisation*, a.a.O., S. 255–261, hier: 258f.).

zwischen jeder Traumperson und der sicheren Identität, die wir ihr zuschreiben – Distanz ohne Distanz, die dem Nahsein der Ferne gleicht oder dem Kontakt mit etwas Entferntem?⁴⁸

Der Traum konfrontiert mich mit einer Form meines Andersseins. Er ist das Medium, das mich am weitesten von mir selbst entfernt und die Frage nach dem Träumenden des Traums lässt den ganzen Komplex von Persönlichkeit, Ich und Selbst in seiner unbeantwortbaren Rätselhaftigkeit aufscheinen⁴⁹: als Distanz 'zwischen Ich und Ich' (Blanchot), die auch für die Depersonalisation charakteristisch ist und bis zum Gefühl der *Selbstalienation* wachsen kann. Fremd sind wir uns im Traum, "weil das Ich des Träumers nicht den Sinn eines 'wahren' Ichs hat."⁵⁰ In der rückblickenden Betrachtung⁵¹ begegnen wir uns im Träumen als eine Art seltsamer Doppelgänger unserer selbst. Nach homerischer Auffassung ist der Mensch "zweimal da, in seiner wahrnehmbaren Erscheinung und in seinem unsichtbaren Abbild, welches frei wird erst im Tode. Dies und nichts anderes ist seine Psyche. In dem lebendigen, voll beseelten Menschen wohnt, wie ein fremder Gast, ein schwächerer Doppelgänger, sein anderes Ich als seine Psyche, ... dessen Reich ist die Traumwelt. Wenn das andere Ich, seiner selbst unbewußt, im Schlafe liegt, wirkt und wacht der Doppelgänger."⁵² Die Vorstellung, dass die Existenz des Menschen im Traum, im Spiegelbild, im Schatten und selbst im Porträt ein zweites Dasein bedeute und das Abbild ein lebendiger Teil der Person sei, herrscht so auch im Volksglauben vor. Und in hinduistischen Traumkonzeptionen nimmt man an, dass die Gottheit einen zweiten feinstofflichen Erlebniskörper für den Schläfer im Traum schaffen würde, welcher dann als Subjekt des Traumerlebnisses fungiere.⁵³ Auf ihre Weise reflektieren diese magischen Vorstellungen die Spaltbarkeit der Identität und den Zerfall der Ich-Einheit, den das Bewusstsein im Zustand des Träumens erleidet, bin ich ja im Traum "derselbe und doch nicht derselbe, nämlich nicht das Ich-denke, daß alle meine Vorstellungen muß begleiten können."⁵⁴ Wer also würde sich wagen,

auf den Träumer das Vorrecht des *Cogito* anzuwenden und ihm zu erlauben, in voller Sicherheit zu erklären: 'Ich träume, also bin ich'? Man könnte ihm höchstens vorschlagen zu sagen: 'Da, wo ich träume, ist etwas, das wacht' – Wachsein, in dem die Überraschung des Traumes besteht und wo tatsächlich, in einer Gegenwart ohne Dauer, einer Anwesenheit ohne Anwesenden, die Nicht-Anwesenheit wacht, wo niemals ein Wesen auftaucht und deren grammatische Form das 'Es' wäre, das weder den Einen noch die Andere bedeutet.⁵⁵

⁴⁸ Maurice Blanchot, *Fragmente um ein Fragment: Der Traum ohne Träumer*, Berlin 2007, S. 19f.

⁴⁹ Vgl. Gerhard Poppenberg, "Die geheime Macht der Gesetzwidrigkeit", in: Maurice Blanchot, *Die Freundschaft*, Berlin 2011, S. 377–404, hier: 389. Blanchots Essay über den Traum ohne Träumer findet sich dort in einer erweiterten Fassung unter dem Titel "Träumen, Schreiben" (S. 180–190).

⁵⁰ Blanchot 2007, a.a.O., S. 21.

⁵¹ Dieses erkenntnistheoretische Problem bleibt unüberwindbar; der Traum ist in seinem Sosein nicht greifbar und wird immer nur vom Wachwirklichkeitsverständnis rückprojiziert.

⁵² Erwin Rohde zit. n. Otto Rank, *Der Doppelgänger: eine psychoanalytische Studie*, Reprint der Ausgabe von 1925, Wien 1993, S. 83.

⁵³ Vgl. Emil Abegg, "Indische Traumtheorie und Traumdeutung", in: *Asiatische Studien* 12 (1959), S. 5–34, hier: 15.

⁵⁴ Hans-Dieter Bahr, *Sätze ins Nichts: ein Versuch über den Schrecken*, Tübingen 1986, S. 222.

⁵⁵ Blanchot 2007, a.a.O., S. 23f.

Der Träumer hat zu sich selbst nur eine Beziehung der Ähnlichkeit, eine Ähnlichkeit, die nicht von der Identität her als das dem Selben Ähnliche, sondern als Figuration der Alterität her gedacht wird.⁵⁶ Das Ich des Träumers ist ein seltsames Ich, so wenig Subjekt wie Objekt und eher Schatten seiner selbst. Das unbestimmte Pronomen 'etwas' sowie das Neutrum 'es'⁵⁷ verweisen beide auf den unpersönlichen Aspekt des Traums: Was in seiner Tiefe west, schreibt Blanchot, "das ist eine Anspielung auf eine Möglichkeit anonymen Daseins, derart daß Träumen die Annahme einer Einladung ist, fast anonym zu existieren, außerhalb seiner selbst und daher prophetisch, im Sog dieses Außerhalb und unter der Bürgschaft des Anscheins: ein Ich ohne Ich, unfähig, sich als solches zu erkennen, da es nicht Subjekt seiner selbst werden kann."⁵⁸

Exkurs: Der Heideggersche Angstbegriff und das 'Entsetzen vor dem Sein' (Lévinas)

Maurice Blanchots Überlegungen über das träumende Ich führen zuletzt auf die Praxis des Schreibens hin, denn auch dort wird das Ich enteignet und in eine neutrale Instanz verwandelt. Seinem Literaturverständnis zufolge muss der Schriftsteller die Verbindung des Sprechens mit dem Selbst kappen, um „zum Echo dessen [zu] werden, was nicht aufhören kann zu sprechen“⁵⁹. Wie sein langjähriger Freund Emmanuel Lévinas schreibt⁶⁰, demonstriert Blanchot so die Unpersönlichkeit des Werkes als eine des Schweigens nach dem Abschied der Götter, unauslöschlich wie das Gemurmel des Seins – das anonyme Wachen des *il y a*.

Die Formel des *il y a* stellt einen wichtigen Brückenschlag zwischen den Arbeiten von Lévinas und Blanchot dar.⁶¹ Sie weist zurück auf Martin Heidegger, der in seinem philosophischen Hauptwerk das Auftreten von Welt, Wahrheit und Sein wiederholt als ein 'es gibt' charakterisiert hat. Doch ist das Sein hier keineswegs das schickend Geschickliche, Gunst Verheißende und Rettende, sondern erscheint vielmehr "als eine endlose Folge von 'Es gibt'-Momenten, die kein Telos, kein Wertrelief aufweisen."⁶² Das *il y a*, verstanden als anonymes Sein, das von keiner Negation aufgehoben werden kann, findet sich so etwa in Blanchots Erzählung *Thomas der Dunkle* und bei Lévinas in *Die Zeit und der Andere* am Beispiel der endlosen Suche nach Schlaf dargestellt. Die Tatsache des *il y a* ist dort ein unpersönliches 'Kraftfeld' des Seins, irgendetwas, das weder Subjekt noch Substantiv

⁵⁶ Vgl. Poppenberg 2011, a.a.O., S. 390. Diese Auffassung der Identität als Alterität erinnert an den *Schmetterlingstraum* von Dschuang-dsi: Den Unterschied zwischen Dschuang (dem Träumer) und dem Schmetterling (dem Geträumten) bestimmt er als das Wesen der Wandlung, als den Weg, auf dem ein Ding sich in ein anderes verkehren kann.

⁵⁷ Im Original hat Blanchot an dieser Stelle „Il“ mit Majuskel geschrieben, was unüblich ist und das Personalpronomen vom üblichen Gebrauch abweichend markiert. Auch wenn es im Französischen ein grammatisches Neutrum nicht gibt, haben sich die Übersetzer an dieser Stelle für „Es“ entschieden, weil dies durch den Kontext nahegelegt wird und im Deutschen in Unterscheidung zu „Er“ möglich ist. Da der Agent des Träumens gerade nicht der Person des Träumers gleicht, ist die Übersetzung „es träumt“ wohl angemessen, genauso wie „es regnet“. – Diese Anmerkungen gehen auf Gerhard Poppenberg zurück, der so freundlich war, mich über diese grammatikalischen Unterschiede aufzuklären.

⁵⁸ Blanchot 2007, a.a.O., S. 23.

⁵⁹ Maurice Blanchot, *Die wesentliche Einsamkeit*, Berlin 1959, S. 17.

⁶⁰ Vgl. Emmanuel Lévinas, "Maurice Blanchot – der Blick des Dichters", in: Ders., *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München 2008, S. 25–41, hier: 31.

⁶¹ Vgl. Arthur Cools, "Revisiting the *Il y a*: Maurice Blanchot and Emmanuel Levinas on the Question of Subjectivity", in: *Paragraph: a journal of the modern critical theory* 28 (2005) 3, S. 54–74. Cools arbeitet in diesem Aufsatz vor allem die Unterschiede der beiden französischen Denker in ihrer Auffassung des *il y a* heraus.

⁶² Vgl. Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 1983, S. 221.

ist und dessen Erfahrungsform die Nacht wäre.⁶³ Doch das Entsetzen vor der Nacht als Erfahrung des *il y a* offenbart weder eine Todesgefahr noch die Gefahr von Schmerzen.

Das ist ein wesentlicher Punkt dieser ganzen Analyse. Das reine Nichts der Heideggerschen Angst ist nicht das *il y a*. Entsetzen vor dem Sein im Gegensatz zur Angst vor dem Nichts; Furcht zu sein, und nicht Furcht um das Sein; Furcht, preisgegeben, ausgeliefert zu sein an etwas, das kein 'Etwas' ist. (...) Das Entsetzen vollstreckt die Verurteilung zur immerwährenden Wirklichkeit, die Ausweglosigkeit des Seins.⁶⁴

In seinen phänomenologischen Analysen hat Martin Heidegger der Angst eine erschließende Funktion zugesprochen: In ihr zeige sich die Welt '*in ihrer Weltlichkeit selbst*', ohne dass man dieses Drohende in irgendeiner Weise zu bestimmen wüsste.⁶⁵ Gerade der plötzliche Wegfall aller lebensweltlichen Bezüge setze den Verängstigten einer unheimlichen Boden- und Sinnlosigkeit aus:

Mitten in der vertrautesten Umwelt – es bedarf oft nicht einmal des oft mitgegebenen Phänomens der Dunkelheit oder des Alleinseins – kann einen die Angst 'befallen'. Wir sagen dann: *es wird einem unheimlich*. Man ist in der nächstvertrauten Umwelt nicht mehr zu Hause, nicht so, daß ein bestimmter Umkreis der vorher bekannten und vertrauten Welt in ihrer Orientation ausfällt, nicht so, daß man gerade in dieser Umgebung, in der man sich befindet, nicht zu Hause wäre, wohl dagegen in einer anderen, sondern das In-der-Welt-sein wird in der Angst zu einem völligen 'Nicht-zu-Hause' schlechthin.⁶⁶

Im Gegensatz zur Furcht bezieht sich die Angst nicht mehr auf ein Objekt, sondern auf den gesamten sinnstiftenden Rahmen, in dem Objekte als Objekte erscheinen können: "*Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches*."⁶⁷ In diesem Wovor der Angst wird das "'Nichts ist es und nirgends' offenbar."⁶⁸ Während das 'In-Sein' als Wohnen bei und Vertrautsein mit bestimmt ist und die alltägliche Öffentlichkeit des 'Man' bezeichnet, holt die Angst dagegen "das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in die 'Welt' zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein. Das In-sein kommt in den existenzialen 'Modus' des *Un-zuhause*. Nichts anderes meint die Rede von der 'Unheimlichkeit'.⁶⁹ Dirk Quadflieg zufolge besteht das philosophisch Interessante und in der Tat höchst Erstaunliche an Heideggers Einlassung darin,

dass er gerade der Angst – von der wir doch zumeist sagen, sie mache uns kopflos – einen herausragenden erkenntnistheoretischen Status zubilligt. Denn nur das Gefühl eines fundamentalen Entgleitens der Welt bringt dem Dasein seine eigene existenziale Struktur vor Augen, nämlich seine Geworfenheit in eine Welt, die es sich nicht ausgesucht hat. Und erst in dem Moment, wo die Welt sich in ihrem So-Sein als nichtig erweist, öffnet sich der Horizont

⁶³ Vgl. Emmanuel Lévinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, S. 22f.; vgl. Ders., *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg im Breisgau/München 1997, S. 69f.

⁶⁴ Levinas 1997, a.a.O., S. 75.

⁶⁵ Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 8. unveränderte Aufl., Tübingen 1957, S. 186.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Bd. 20. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt am Main 1979, S. 400.

⁶⁷ Heidegger 1957, a.a.O., S. 186.

⁶⁸ Heidegger 1957, ebd.

⁶⁹ Heidegger 1957, S. 189.

dessen, was darin 'eigentlich' möglich ist. Anders ausgedrückt: Erst wenn wir merken, dass wir in einem Netz von Konventionen existieren, das letztlich unbegründet und kontingent ist, sind wir in der Lage, uns darüber hinwegzusetzen. Solcherart kann die Angst dann umschlagen und einen Raum freier Entscheidungen eröffnen. In den Worten Heideggers: 'Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigenen Seinkönnen, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sichselbst-wählens und -ergreifens.' (Heidegger 1957, S. 188) Derart versetzt die Erfahrung der Angst das Dasein in den Modus der Eigentlichkeit.⁷⁰

Vergleicht man Heideggers Analyse der Angst nun mit den Entfremdungsgefühlen Depersonalisierter, sticht als Gemeinsamkeit zunächst das Wegfallen der lebensweltlichen Bezüge ins Auge. So beschrieb Wolfgang Herrndorf die Depersonalisation auch als „Aufhören jener Halluzination, die die Welt ist.“⁷¹ Doch kann man von der Ich-Erlebnisstörung schwerlich behaupten, dass sie das Dasein '*als Möglichsein*' erschließe, denn auch hier bleibt die Angst ihrer Enthüllung gegenüber gleichgültig und vermag keine Entschlossenheit bezüglich der eigenen Endlichkeit hervorzubringen.⁷² Um an dieser Stelle weiterzugelangen, muss man sich mit William Large die Frage stellen, ob es denn eine andere unpersönliche Erfahrung (wie die Angst oder die Langeweile bei Heidegger) geben kann, die nicht auf die Entdeckung eines eigentlichen Selbst hinführt, sondern vielmehr einen Selbstverlust nach sich zieht.⁷³ Als mögliche Antwort bietet sich hier wiederum die Formel des *il y a* an, da sie, Large zufolge, eine existenzielle Stimmungslage ist, welche die Totalität des Seins offenbart, ohne jedoch auf einen Wahrnehmenden oder das Wahrgenommene selbst zurückzugehen:

it is as if the visible itself were at stake outside of any constitutive relation to it. (...). Or better, the experience of the visible becomes something indistinct and nameless, what Blanchot calls the 'night'.⁷⁴ This is not the same as Heidegger's experience of the nothingness or homelessness

⁷⁰ Dirk Quadflieg, "Begegnungen mit dem Unheimlichen – Heidegger trifft Freud", in: Ders./Martin Heinze/Martin Bührig (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturtheoretische Zugänge*, Berlin 2006, S. 125–136, hier 128.

⁷¹ Vgl. Wolfgang Herrndorf, *Arbeit und Struktur*, 2. Aufl. Berlin 2013, S. 435.

⁷² Vgl. Maurice Blanchot zit. n. Arthur Cools 2005, a.a.O., S. 58. In der existenziellen Einsamkeit der Angst ist das Dasein zugleich auf seine Grenze verwiesen: "Der Tod wird so zur letzten Instanz der Seinsmöglichkeiten des Daseins, vor der sich jeder Einzelne allein verantworten muss. Obschon Heidegger die Verbindung zwischen dem Unheimlichen und dem eigenen Tod nicht explizit ausspielt, lässt sich die Erweckungsfunktion der Angst wohl nur dadurch erklären, dass wir darin der absoluten Grenzen unserer Existenz entgegensehen." (Quadflieg 2006, a.a.O., S. 129) Die Depersonalisationsstörung hat jedoch nichts mit einer entschlossenen Haltung dem eigenen Tode gegenüber gemein, sie wurde sogar vielmehr mit einer Art Totstellreflex verglichen, den man aus der Tierwelt kennt: Durch die Reduzierung der inneren und äußeren Erfahrung würde es dem Individuum gelingen, die volle Aufmerksamkeit auf die Quelle der Bedrohung zu lenken (vgl. Wolfradt 2003, a.a.O., S. 29). Allein, wie sollte man dem Tod auch entschlossen ins Auge blicken können, wenn man sich nicht richtig lebendig fühlt und glaubt, nur eine Scheinexistenz zu führen? So berichtet eine Kranke: "Ich bin die Leere, und darum bin ich nicht. Der Tod wäre leichter, aber der Tod existiert nicht als Tod, sondern weil ich tot bin, brauche ich nicht den Begriff des Todes, ich bin ja der Tod." (von Gebattel 1968, a.a.O., S. 221)

⁷³ Vgl. William Large, "Impersonal Existence: A conceptual genealogy of the 'there is' from Heidegger to Blanchot and Levinas", in: *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities* 7 (2002) 3, S. 131–142, hier: 137.

⁷⁴ Was im Modus des *il y a* sichtbar wird, das ist die Sichtbarkeit als solche; doch da meine Innenseite nun wie ein Handschuh nach außen gekehrt ist, wird diese Sichtbarkeit aufgrund meiner eigenen Nachtwerdung

that is in the heart of anxiety, for in the former I am only lost to the world so as to find my proper self. In the 'there is' I find neither the world nor myself; rather, there is only the experience of what is insubstantial and belongs to no one, in which every thing and person, including myself, dissolves and decomposes.⁷⁵

Der wesentliche Unterschied zu Heideggers Analyse der Angst besteht somit darin, dass im Modus des *il y a* auch meine persönliche Existenz als solche wie ausgelöscht erscheint: "It is the impersonality of existence outside of any specific relation to things and people."⁷⁶ Erst durch die Setzung im anonymen *il y a* bestätigt sich nach Lévinas ein Subjekt im etymologischen Sinne des Wortes: "Setzung auf einem festen Stück Erde, auf einer Grundlage, Gründung, Grundlegung."⁷⁷ Die Hypostase – ein Terminus für das Erscheinen des Substantivs – "bedeutet die Aufhebung des anonymen *il y a*, das Erscheinen eines privaten Bereichs, eines Namens."⁷⁸ Doch diese Setzung des Subjekts kündigt stets von einem unpersönlichen Bewusstsein, wo dem 'Ich' ein 'Es' innewohnt, welches das Ich mit einer unheimlichen Fremdheit seiner selbst konfrontiert.

Nicht wissen, wie einem geschieht: Der Traum ohne Träumer

Besonders bei Schizophrenen können solche Fremdheitserlebnisse in schwindelerregende und abgründige Höhen aufgipfeln.⁷⁹ Als 'transzendente Depersonalisation' kann die Schizophrenie mit einem Einbruch des Traumbewusstseins in die Wachwirklichkeit verglichen werden, da dem Erkrankten in seinen verstörenden Halluzinationen, Gedankeneingebungen und Willensbeeinflussungen zuweilen jede Ich-Qualität der personalen Akte abhanden kommt.⁸⁰ Es bleibt allein das Bewusstsein der Anwesenheit von Wahrnehmungen, die sich gleichermaßen verselbstständigen; im Modus des 'Es' wird die Umwelt nicht mehr erfahren, sondern zum

selbst unsichtbar (vgl. Large 2002, a.a.O., S. 138). In frappierender Ähnlichkeit zu diesen Ausführungen finden sich Äußerungen von Depersonalisierten, sie seien "verkehrte Menschen", deren Charakter "vollkommen umgestülpt" wurde (vgl. Schilder 1968, a.a.O., S. 100). Ein anderer berichtet zudem, dass, obwohl er sieht, es ist, als ob er blind wäre. Vor allem die Äußerungen der Patientin "*Br. L.*" über die existentielle Leere stellen fast schon mustergültige Analysen des *il y a* dar (vgl. von Gebattel 1968, a.a.O., S. 220ff.).

⁷⁵ Large 2002, a.a.O., S. 137f.

⁷⁶ Large 2002, S. 138.

⁷⁷ Lévinas 1997, a.a.O., S. 101.

⁷⁸ Lévinas 1997, S. 102.

⁷⁹ Das Faktum des Schizophrenenwerden-Könnens darf somit nicht als *Herausfall* aus dem Menschlichen verstanden werden, "sondern als *eine* Möglichkeit, das Menschsein auf die Spitze zu treiben. Diese 'zugespitzte' Existenzform verdeutlicht metaphorisch die Entfremdung des Menschen von sich und den Mitmenschen, seine Einsamkeit (hoch oben auf der Spitze), seinen reduzierten Spielraum, und seine 'Verstiegenheit'. Insofern ist der schizophrene Mensch eine Radikalisierung (und kein Verfall) unserer Menschlichkeit." (Andrea Moldzio, "Philosophie der Psychosen – vom Symptom zum Phänomen", in: Thomas Bock/Klaus Dörner/Dieter Naber (Hg.), *Anstöße. Zu einer anthropologischen Psychiatrie*, Bonn 2004, S. 72–83, hier: 74).

⁸⁰ Vgl. Fuchs 2002, a.a.O., S. 243. In seinem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764) hatte schon Kant den Verrückten als einen 'Träumer im Wachen' bezeichnet. Da die Träume alle Stadien persönlicher Desintegration zeigen, wie später auch C. G. Jung schreiben wird, könne man ohne Übertreibung sagen, dass der Träumer normalerweise geistesgestört, oder Wahnsinn ein Traum sei, der an die Stelle des normalen Bewusstseins getreten ist: "Es ist keine Metapher, zu sagen, Wahnsinn sei ein 'Wirklichkeit' gewordener Traum" (Carl Gustav Jung, *Psychogenese der Geisteskrankheiten. Gesammelte Werke. Bd. 8*, Olten 1971, S. 271f.).

Widerfahrnis; die Grenze zwischen Ich und Nicht-Ich, zwischen dem, was man erlebt und dem, was einem als Objekt begegnet, verschwimmt und die Hypersensitivität, die für das schizophrene Erleben kennzeichnend ist, führt zu einer Überschwemmung durch äußere Stimulation: Jeder Reiz nimmt in Beschlag und beschlägt mit Wahnsinn, allem Anderen vollends ausgeliefert und in dieser totalen (Selbst-)Entfremdung zugleich von jenem Punkt aus beobachtet, in dem eben jener Wahn stumpf auf der Lauer liegt – diese Verkehrung des 'ich denke' in ein 'es denkt' führt geradewegs in eine Psychologie des Unbewussten: in einen Dschungel voll rätselhafter Gesichter und Erscheinungen, in dem allein Angst und Begierde herrschen.⁸¹ In jene Passivität gebannt, die dem Träumen eignet, wird der Schizophrene "zum Zuschauer einer Vorstellung, die seine Sinne ihm geben, ohne zu wissen, was mit ihm gespielt wird"⁸² – der *Traum ohne Träumer*:

"Des Zentrums beraubt oder doch leicht außerhalb des Zentrums, um das er sich ordnet (oder wir ihn nachträglich ordnen), und damit in einer unbestimmbaren – unmerklichen Distanz zu uns selbst: so ist der tiefe Traum; dennoch ohne daß wir behaupten könnten, wir kämen darin nicht vor, da er eine unüberwindliche Gewißheit mit sich bringt, daß wir darin anwesend seien. Aber wem bringt er sie? Es handelt sich gleichsam um eine Anwesenheit, die gar nicht fragt oder auch vergißt, ob wir denn fähig sind, dort anwesend zu sein. Haben wir nicht oft den Eindruck, als nähmen wir an einem Schauspiel teil, das gar nicht für uns bestimmt war, als ertapten wir eine Wahrheit hinter ihrem Rücken, ein noch unberührtes (vielleicht noch künftiges) Bild? Wir sind nämlich gar nicht wahrhaft da und berühren es also auch gar nicht, und was sich zeigt, zeigt sich einem, der nicht in persona zugegen ist und nicht den Status eines anwesenden Subjekts hat. Die Tatsache, daß wir im Traum die Rolle eines Fremden spielen, ist es, was ihn von vorn herein fremdartig (und auch prophetisch) macht; und fremd sind wir, weil das Ich des Träumers nicht den Sinn eines 'wahren' Ichs hat. Extrem ausgedrückt, könnte man sagen, daß niemand im Traum da ist und also gewissermaßen auch niemand, der ihn träumte. Daher die Vermutung, dort wo wir träumen, sei noch ein anderer, der träumt und der uns träumt, einer, der seinerseits, indem er uns träumt, von einem anderen geträumt wird, Ahnung jenes Traums ohne Träumer, der der Traum der Nacht selber wäre."⁸³

Wache oder träume ich? Träume ich oder bin ich ein Geträumter? Das wahrnehmende Subjekt gerät in eine Position außerhalb der Welt und wird zum Homunculus, der seine eigenen Wahrnehmungen wie bloße Erscheinungen oder Phantombilder betrachtet.⁸⁴ Mit Ronald D. Laing kann man an dieser Stelle vom phantastischen Status des Selbst am Beginn einer Psychose sprechen, wenn sich das Wirklichkeitsgefühl verflüchtigt, um dem wahnhaften Erleben Platz zu machen.⁸⁵ Nicht nur Traum und Wirklichkeit, auch Wahnsinn und Phantastik sind ihrem Wesen

⁸¹ Vgl. dazu Tony Eggel, *Traumerleben und Schizophrenie. Ein phänomenologischer Vergleich schizophrener und träumenden Daseins*, Zürich 1976, S. 129f.

⁸² Vgl. Fuchs 2002, a.a.O., S. 244. Dass man nicht weiß, wie und was mit einem geschieht, ist für Ludwig Binswanger der ontologische Grundzug alles Träumens und seiner Verwandtschaft mit der Angst (vgl. Ludwig Binswanger, "Traum und Existenz", in: Ders., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd.1: Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bern 1947, S. 74–97, hier: 96).

⁸³ Blanchot 2007, a.a.O., S. 21f.

⁸⁴ Thomas Fuchs, "Psychopathologie der Hyperreflexivität", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 59 (2011) 4, S. 565–576, hier: 573.

⁸⁵ Ronald D. Laing zit. n. Joachim Metzner, "Die Vieldeutigkeit der Wiederkehr. Literaturpsychologische Überlegungen zur Phantastik", in: Christian W. Thomsen/Jens Malte Fischer (Hg.), *Phantastik in Literatur und Kunst*, Darmstadt 1980, S. 79–108, hier: 79.

nach verwandt: Ist die Wahrnehmung des Psychotikers beängstigend wie phantastisch zugleich, so verfällt das fiktive Opfer des übernatürlichen Grauens am Ende häufig dem Wahnsinn.⁸⁶ Das plötzliche Fremdwerden der – inneren wie äußeren – Welt scheint sich als gemeinsames Motiv durch das psychotische sowie durch das phantastische Wirklichkeitserleben zu ziehen. Auch der Eindruck, nicht mehr selber zu handeln, zu denken und zu reden, sondern von anonymen Mächten fremdgesteuert zu werden, ist nicht nur für die transzendente Depersonalisation charakteristisch, sondern stellt ja bekanntlich einen unverzichtbaren Topos der Horrorliteratur dar. Ein hervorragendes Beispiel einer derartigen Fremdbestimmung liefert Thomas Ligottis Erzählung *Der Schatten, die Dunkelheit*, die offenbar stark von Schopenhauers Metaphysik des Willens inspiriert ist: Dort verliert die als 'wirklich' erlebte Welt allmählich an Ernsthaftigkeit, um zur bloßen Selbstbespiegelung eines unbekanntes Urdämons zu werden, der als heimlicher Theaterdirektor der eigenen (Alp)Träume fungiert.⁸⁷ Aus dieser psychischen Unsicherheit heraus entsteht jenes unheimliche Gefühl, nicht Ursache seiner selbst und somit in einer endlosen Serie von Sprechern und Träumern gefangen zu sein, aus dem kein Ausbruch in die Wirklichkeit mehr möglich scheint. Jorge Luis Borges hat dieses Motiv eines 'ewigen Sturzes von einem Traum in den anderen' (Blanchot) in der Erzählung *Die kreisförmigen Ruinen* ausgestaltet: Nachdem der Lebensvorsatz des Fremden gelungen ist, einen Menschen nach seiner Vorstellung zu erträumen, schließt sich am Ende der Geschichte eine konzentrische Feuerbrunst um die Mauern seiner Wirkstätte; doch als er in die Feuerfetzen schreitet, beißen sie nicht in sein Fleisch, lieblosen und überfluten ihn ohne Hitze und Brand: "Erleichtert, erniedrigt, entsetzt begriff er, daß auch er nur ein Scheinbild war, daß ein anderer ihn träumte."⁸⁸

Den Traum als Metapher für die Flüchtigkeit des menschlichen Lebens kennt schon die griechische Dichtung: "Tageswesen – was ist einer? was einer nicht? – eines Schattens Traum, der Mensch", heißt es etwa in der achten *Pythischen Ode* bei Pindar. Doch das Leben als Traum zu bestimmen, gehört erst seit der frühen Neuzeit zu einer Denkfigur, deren Spur bis in die Theorie des radikalen Konstruktivismus unserer Tage hineinreicht: Die Wirklichkeit ist nicht mehr das, was als ein Anderes, als Nicht-Ich außer uns selbst liegt, sondern nunmehr die unserer eigenen Konstruktionen. Im Zuge der neurowissenschaftlichen Hirnforschung ist das Gehirn zum alleinigen Produzenten von Sinn und Bedeutung aufgestiegen: Welt wird als bloßer Traum des Bewusstseins aufgefasst. Eine zentrale Einsicht der Neuroforschung lautet somit auch, dass das Gehirn nicht nur nachts unausgesetzt tätig, mehr noch: im Schlaf fast aktiver als im Wachen ist.⁸⁹ Franz Kafka, der

⁸⁶ Aufgrund dieser inneren Wesensverwandtschaft hat sich Horst Lederer gefragt, "ob der Wahnsinn nicht eine kryptische Motivschicht der Untergattung 'Phantastische Erzählung' ist, die über das Akzidentelle hinausweist und als Spezialfall des Absonderlichen die Facette des seelisch Bizarren zur Darstellung bringt." (Horst Lederer, *Phantastik und Wahnsinn. Geschichte und Struktur einer Symbiose*, Köln 1986, S. 20) In seiner Monographie findet sich auch ein Unterkapitel mit dem Titel *Unheimliche Welt und fremdes Ich: Derealisation und Depersonalisation* (S. 208–225), das den Spuren dieser Ich-Erlebnisstörung in einigen phantastischen Erzählungen nachgeht.

⁸⁷ Vgl. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt am Main 1981, S. 330.

⁸⁸ Jorge Luis Borges, *Der Erzählungen erster Teil. Gesammelte Werke*, hg. von Gisbert Haefs und Fritz Arnold, München 2000, S. 136. Im Übrigen stellt gerade diese Ambiguität erzählter Ereignisse, deren ontischer Status zweifelhaft ist, einen entscheidenden Grundzug der phantastischen Literatur dar: "Wirklichkeit oder Traum? Wahrheit oder Illusion?" Dieser Zweifel über die Weltgesetze ist für die literarische Phantastik konstitutiv.

⁸⁹ Vgl. Gehring 2008, a.a.O., S. 230.

bekanntlich von heftigen und deutlichen Träumen gequält wurde, schreibt, dazu passend, am 11. Februar 1914 an Grete Bloch: "Es gibt Augenblicke im Bureau, wo ich redend oder diktierend richtiger schlafe als im Schlaf."

Die Verunsicherung des Wirklichkeitsbewusstseins durch den Traum hat sich schon in Leibniz' Erwiderung auf Descartes' Zweifel an der Realität der Außenwelt angekündigt, "ein in sich konsistenter und endloser Traum könnte von der vermeintlich 'verbürgten' Wirklichkeit der Welt gar nicht mehr unterschieden werden, es sei denn, wir erwachten aus ihm schließlich doch."⁹⁰ Aber woher wüssten wir das? Warum sollte unser 'eigentliches' Wachsein wirklich das eigentliche, das heißt: das wach-möglichste sein, wo wir es doch auch im Traumzustand nicht für möglich halten, in eine noch wachere Wachverfassung hinein erwachen zu können?⁹¹ Welches Kriterium ließe sich somit ausmachen, an dem wir sicher ablesen könnten, dass wir nun wachten und nicht vielmehr nur träumten? Und würde diese Merkmalsangabe nicht notwendigerweise in einen Zirkel münden, da die empirische Wirklichkeit nur durch einen Rückgriff auf die vorgängige Unterscheidung von wirklicher und phantasierter Wahrnehmung definiert werden könne?

Die Widersprochenheit des Erlebens

Zu den Symptombeschreibungen der Depersonalisation gehört vor allem auch der Eindruck, sich nicht richtig lebendig zu fühlen und vielmehr nur eine Scheinexistenz zu führen – eine Empfindung, unter der die Betroffenen vielleicht sogar am meisten zu leiden haben, sodass sie oft fürchten, den Verstand zu verlieren.

Kranke sagen: Ich bin nur eine Maschine, nur ein Automat. Nicht ich bin es, der empfindet, spricht, ißt, nicht ich, der leidet, nicht ich, der schläft. Ich existiere gar nicht mehr. Ich bin nicht. Ich bin tot. Ich fühle mich als gar nichts.

Eine Kranke sagt, sie lebe nicht, könne sich nicht bewegen, habe keinen Verstand und kein Gefühl. Sie sei auch nie gewesen, man habe nur geglaubt, sie existiere. Eine andere Kranke gab an: 'Daß Schlimmste ist, daß ich nicht bin'.⁹²

Krishaber berichtet auch von einem englischen Offizier, dessen Gefühl von Nichtexistenz so stark war, dass er es fünfzehn Monate lang nicht wagte, sich im Spiegel zu betrachten.⁹³ Eine junge Beamtenstochter wiederum scheut sich, eine Zeitung zu lesen, da sie fürchtet, unter den Todesanzeigen ihren eigenen Namen zu lesen.⁹⁴

Dass die Betroffenen freilich im physikalischen Sinne anwesend sind, spielt hier keine Rolle, denn ein zum System des Unbewussten gehöriger Vorgang wird von Freud geradewegs dadurch charakterisiert, dass dieser die äußere Realität durch die psychische ersetzt, sodass die Unterscheidung zwischen Phantasma und Wirklichkeit bei der Konstitution psychischer Realität

⁹⁰ Blumenberg 1981, a.a.O., S. 330.

⁹¹ Vgl. Medard Boss zit. n. Gehring 2008, a.a.O., S. 207.

⁹² Zit n. Jaspers 1973, a.a.O., S. 102.

⁹³ Zit. n. Wilhelm Dilthey, "Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht", in: Joachim-Ernst Meyer (Hg.), *Depersonalisation*, a.a.O., S. 1–45, hier: 26.

⁹⁴ Vgl. L. Löwenfeld, "Über traumartige und verwandte Zustände", in: *Centralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie* 32 (1909) Bd. 20, S. 539–552 und 587–598, hier: 543.

bedeutungslos wird.⁹⁵ Aber wenn nun kein wesensmäßiger Unterschied mehr zwischen Traum und Wirklichkeit auszumachen ist, wird man dann nicht genötigt, wie Schopenhauer schreibt, "den Dichtern zuzugeben, daß das Leben ein langer Traum sei"⁹⁶?

Nun lässt sich in Borges' Erzählung auch ein Hinweis auf den Unterschied zwischen Traumwirklichkeit und Realitätsbewusstsein finden: die fehlende Widerständigkeit der Welt. So räumt Eduard Zeller in seiner Abhandlung *Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt* (1884) zwar die Schwierigkeit ein, Wahrnehmungsbilder und bloße Phantasiegebilde auseinanderhalten zu können, jedoch liefert ihm der Begriff des Widerstands den Schlüssel für die Begründung, dass unsere Wahrnehmungseindrücke auf außer uns liegende Ursachen zurückzuführen seien.⁹⁷ Die 'wirklichen' Gegenstände, im Gegensatz zu den 'selbsterzeugten', setzen unseren Bewegungen einen Widerstand entgegen: Unser Glaube an die Außenwelt, so Zeller, gründet sich auf die Einwirkungen, die wir von den Dingen außer uns zu erfahren glauben.⁹⁸ Die Welt wird somit zum Negativen, zu allem, was den eigenen Willensvorgängen und Intentionen mit der bezwingenden Kraft des Erlittenen, Bestimmenden und Affizierenden von außen entgegensteht. Die 'wirkliche' Welt offenbart sich nur noch dort, wo unsere Konstruktionen scheitern⁹⁹ – im schroffen Gegensatz zum Traum, diesem Tausendsassa, der noch die bizarren und widersprüchlichsten Elemente zu einem Ganzen zusammenfügt.

Das Unheimliche im Traum rührt ja daher, dass man seiner Halluzinatorik rückhaltlos ausgesetzt ist und keine Fiktions-/Realitätsprüfung mehr vornehmen kann.¹⁰⁰ So besteht die erste unmittelbare Reaktion auf die Ungewissheit, ob man nun wacht oder träumt, etwa darin, sich in den eigenen Arm zu zwicken. Dieses Bedürfnis nach einer 'Restitution des Wirklichkeitseindrucks vermittelt phänomenal erlebter Härte' entsteht verständlicherweise besonders bei jenen Menschen, die von Unwirklichkeitsgefühlen heimgesucht werden.¹⁰¹ In den Patientenprotokollen, die Joachim-Ernst Meyer zusammengestellt hat, finden sich zum Beispiel folgende Äußerungen:

Es ist alles so komisch, ich erlebe es nicht mehr richtig.

Ich habe oft das Gefühl, ich müßte mit dem Kopf gegen die Wand sausen, damit ich wach werde.

Die Umgebung erschien ihm traumhaft, alles so verändert, daß er mit dem Kopf gegen das Holz schlug, mit der Hand die Zweige berührte, um sich von der Wirklichkeit zu überzeugen.¹⁰²

Um den Schleier fortzureißen, der über den Dingen liegt, "bedarf es eines Eindrucks der Härte und Widerständigkeit, den natürlich gerade haptische Erlebnisse (im weitesten Sinne) vermitteln

⁹⁵ Vgl. Iris Därmann, "Drei Maskierungen im Unheimlichen: Husserl, Freud, Heidegger", in: Martin Sturm/Georg Christoph Tholen/Rainer Zendrom (Hg.), *Phantasma und Phantome*, a.a.O., S. 83–93, hier: 88.

⁹⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung (Erstes Buch)*. Vollständige Ausgabe nach der dritten, verbesserten und beträchtlich vermehrten Aufl. von 1859, Köln 2009, S. 38.

⁹⁷ Vgl. Grünepütt 1992, a.a.O., S. 208.

⁹⁸ Vgl. Eduard Zeller zit. n. Grünepütt 1992, ebd.

⁹⁹ Vgl. Ernst von Glaserfeld, "Einführung in den radikalen Konstruktivismus", in: Paul Watzlawick (Hg.), *Die erfundene Wirklichkeit*, a.a.O., S. 16–38, hier: 37.

¹⁰⁰ Vgl. Burkhardt Lindner, "Die Unheimlichkeit des Traum-Blicks", in: Martin Sturm/Georg Christoph Tholen/Rainer Zendrom (Hg.), *Phantasma und Phantome*, a.a.O., S. 43–48, hier: 47.

¹⁰¹ Vgl. Steffen Kluck, *Pathologien der Wirklichkeit – Ein Beitrag zur Phänomenologie der Täuschungen*, http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/13-1_Kluck.pdf S. 1–9, hier: 8.

¹⁰² Joachim-Ernst Meyer zit. n. Kluck 2008, ebd.

können.¹⁰³ Überbrückt der Sehsinn die Entfernung zu den Dingen und lässt sie dennoch an ihrem Ort, so ist alles Tasten und Berühren direkt und gegenständlich. Aufgrund ihrer Dinghaftigkeit und ihres materiellen Widerstandes hat man der taktilen Wahrnehmung auch "einen besonders hohen Realitätswert zugesprochen und diesen sogar dafür verantwortlich gemacht, daß es kaum Tasthalluzinationen, Tast-Träume oder Tast-'Visionen' (welch sonderbare Begriffsbildung!) gibt."¹⁰⁴ Nach Wilhelm Dilthey können vor allem Tasteindrücke Erfahrungen von Wirklichkeit vermitteln, "die jenseits unserer Haut und sonach Außen ist: von einem Anderen, das ganz außerhalb des Bezirkes unseres leiblichen Eigenlebens gelegen ist. So setzt sich also das an der Widerstandserfahrung nachgewiesene Verhältnis, nach welchem Impuls und Widerstand die Grundlage des Bewußtseins unseres Selbst und seiner Abgrenzung von anderen Objekten oder Personen ausmachen, in der Bildung der Anschauung von unserem körperlichen Selbst fort"¹⁰⁵ Wir sind um so mehr Ich selbst, stellt Paul Schilder verwundert fest, "je rückhaltloser wir uns den Gegenständen zuwenden und in ihnen aufgehen."¹⁰⁶ Und Kurt Schneider: "Je stärker der Empfindungsgehalt und vollends der Gefühlsgehalt (bei Schmerzen) ist, desto deutlicher ist die Meinhaftigkeit."¹⁰⁷ Aber wenn die leibliche Vergewisserung der Außenwelt allein ausreiche, um den unwirklichen Spuk zum Verschwinden zu bringen, würde die Depersonalisation sicherlich nicht zu einer neurotischen Störung zählen, erlebt doch jeder Mensch zuweilen Situationen, in denen er sich selbst fremd oder seine Umwelt ihm unvertraut vorkommt (zum Beispiel bei Müdigkeit, Unterzuckerung oder unter dem Einfluss bewusstseinsverändernder Substanzen). Aber während dem psychisch Gesunden genügend Ressourcen zur Verfügung stehen, diese Unwirklichkeitsgefühle mit überraschtem Lächeln abzutun ('Ich steh heut irgendwie neben mir'), bekommt es der Derealisierte mit der Angst zu tun.¹⁰⁸ Um dem wahnsinnigen Entsetzen, das ihn angesichts der plötzlich hereinbrechenden Fremdheit ergreift, Einhalt zu gebieten, muss er sich stets wiederholen, dass die Trugbilder vor ihm Wirklichkeit sind und er selbst als Wahrnehmender dahintersteht. Daran ändert auch alles Tasten und Befühlen nichts – selbst hier ist den Betroffenen, als ob sie den Widerstand (einer Holzplatte zum Beispiel) nicht richtig fühlten, sondern diesen nur 'dachten'.¹⁰⁹ Die Störung der allgemeinen Lebensverbindung zwischen Mensch und Welt verhindert, dass die taktile Wahrnehmung eine bestimmte, gegenwärtige und konkrete Wirklichkeitsgestalt annehmen kann. Es ist nicht so, schreibt von Gebattel, dass die Betroffenen die einzelne Sinneserfahrung erst machen müssten, "um zum Eindruck von Nicht-dasein und Unwirklichkeit der Welt zu kommen, sondern die Sinne schlagen ihre Augen gleichsam in dieser Abwesenheit von Welt auf. Die Leere der Welt geht der Betätigung irgendwelcher Sinnesfunktionen voraus, und nun vermitteln diese statt Welt Abwesenheit von Welt."¹¹⁰ "Die Welt ist nicht da", berichtet eine Patientin, "da ist nur die Leere,

¹⁰³ Kluck 2008, a.a.O., S. 8.

¹⁰⁴ Vgl. Jens Loenhoff, "Hand und Haut. Zur Sozialpsychologie taktilen Wahrnehmens", in: *Psychologie und Geschichte Bd. 8*, Opladen 1998, S. 261–280, hier: 265.

¹⁰⁵ Dilthey 1968, a.a.O., S. 10.

¹⁰⁶ Schilder 1968, a.a.O., S. 124.

¹⁰⁷ Schneider 1968, a.a.O., S. 258.

¹⁰⁸ Zudem tritt die Depersonalisationsstörung in der Regel mit anderen komorbiden psychischen Störungen auf wie Angststörungen, depressiven Störungen, Persönlichkeitsstörungen, Zwangsstörungen sowie auch einer schizophrenen Erkrankung. Die Diagnose einer "Depersonalisations-Derealisationsstörung" wird bei Patienten nur extrem selten gestellt (vgl. Michael/Beutel 2009, a.a.O., S. 120).

¹⁰⁹ So etwa die Aussage eines Patienten Löwenfelds (vgl. Löwenfeld 1990, a.a.O., S. 549).

¹¹⁰ von Gebattel 1968, a.a.O., S. 235.

sonst nichts." Und gleich daraufhin ergänzt sie: "Ich weiß natürlich, daß die Welt da ist, aber sie zeigt sich nicht."¹¹¹

Das Depersonalisationssyndrom besteht somit auch weniger in der "paradoxen Figur rahmenloser Immanenz"¹¹², die für das Traumerleben charakteristisch ist, als vielmehr in der *Widersprochenheit* des Erlebens. Überhaupt trifft der Vergleich von pathologischen Entfremdungserlebnissen mit dem Zustand des Träumens bei genauerer Betrachtung nur teilweise zu: Nicht nur, dass der Seele im Traum "der Spiegel [fehlt], in dem sie sich selbst wahrnehmen könnte"¹¹³, der Träumer also nicht mehr über die uneingeschränkte Möglichkeit, sich reflexiv auf sich selbst zu beziehen verfügt (die verfehlte Rückkehr zu sich selbst ist ja ein wichtiges Moment, um eine Depersonalisation auszulösen). Vor allem entbehrt der Traum jenen 'Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit', der nach Wolfgang Blankenburg ein entscheidendes Charakteristikum der Schizophrenie sowie auch der Depersonalisation darstellt. Zwar kann man gelegentlich auch im Traum

der Ichhaftigkeit der Erlebnisse verlustig gehen und Gefühle der Fremdbeeinflussung und des Gemachtseins erleben, die zu einer Rat- und Hilflosigkeit, zu einem Gefühl des Ausgeliefertseins an das Andere führen, doch sind solche Erlebnisse eher selten und für das Träumen nicht in demselben Masse kennzeichnend wie für das schizophrene Erleben. Im Gegenteil, mögen die Traumvorgänge vom Wachen her gesehen noch so absurd und fragwürdig sein, im Träumen selbst geschehen sie viel häufiger ohne ein Gefühl des Erstaunens und der Unverständlichkeit.¹¹⁴

Der verunsichernde Effekt stellt sich somit vornehmlich ein, wenn die 'wirkliche' Welt im Traumgewand auftritt. Bei der Derealisation haben wir es mit einer Art luzidem Traum zu tun, der in sein Gegenteil verkehrt wurde: in eine diffuse Wirklichkeit nämlich, wo die Welt den Betroffenen unverändert und in dieser Normalität dennoch traumartig erscheint.

Gerade die mangelnde Evidenz im Selbsterleben und in der Erfahrung der Außenwelt stellt das eigentliche Rätsel der Derealisation dar, sodass man sich fragt, worin denn nun eigentlich das Unbefriedigende im Wahrnehmen, Fühlen und Handeln liegt, obwohl die Betroffenen um die Identität des Wahrgenommenen, die Tatsächlichkeit ihres Tuns und die Lebendigkeit ihrer psychischen Funktionen 'wissen'?¹¹⁵ Ist die Derealisation eine 'Flucht vor dem vollen Erleben', eine Abwehr und Verleugnung der eigenen Wahrnehmung und Gefühle?¹¹⁶ Oder überführt der Depersonalisierte die eigene Selbstfremdheit nur in die Unverständlichkeit einer Neurose? Und spiegelt zugleich auf krankhafte Weise wider, dass wir mit unsrem Verhalten nie identisch, ständig von unsren Körpern und Handlungen abwesend, überall dem Sein entgehen und dennoch *sind*?¹¹⁷

¹¹¹Von Gebattel 1968, S. 230f.

¹¹² Lindner 1995, a.a.O., S. 47.

¹¹³ Carl August Eschenmayer zit. n. Gehring 2008, a.a.O., S. 126.

¹¹⁴ Eggel 1976, a.a.O., S. 132f.

¹¹⁵ Vgl. Meyer 1968, a.a.O., S. XIII.

¹¹⁶ Vgl. Paul Schilder zit. n. Michal/Beutel 2009, a.a.O., S. 129. In Folge Schilders werden aus psychoanalytischer Sicht stets drei Aspekte des Abwehrgeschehens der Depersonalisation-Derealisation beschrieben: 1.) als Affektabwehr, 2.) als Ausdruck einer gestörten Selbstwert- und Selbstregulation und 3.) als Symptom eines (schizoiden) Rückzugs von der Objektwelt.

¹¹⁷ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, 14. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2008, S. 142. Diese Nicht-Identität des Menschen im Bezug auf sich selbst ist dem Personenbegriff bereits implizit: Mit ihm wird nicht nur unser individuelles und autonomes Selbst bezeichnet,

Der metaphysische Rest der Depersonalisation

Hier ist kein Ort der Enträtselung, die Depersonalisation ist eine Frage: Auf ihre unbeholfene, ja lächerliche Weise stellt sie die großen Fragen nach der Realität der Außenwelt und den letzten Ursachen des Ichs: "Warum bin ich eigentlich hier und wie kam ich in die Welt? Was ist Wirklichkeit? Liegt jedem Denken ein Ich zugrunde oder ist dies erst das Produkt meines Denkens? Wo beginnt mein Ich, wo endet es? Wem gehört es eigentlich? Kann es ... verschwinden?"

In diesem '*Willen zur Eigentlichkeit*' offenbart sich der 'metaphysische Rest' der Depersonalisation und sein Widerstand gegen den reinen Positivismus: "Es gibt noch eine 'andere Dimension' – auch wenn sie sich dem Aufweis entzieht, weil sie nicht zu den aufweisbaren 'Dingen' gehört."¹¹⁸ Ob die pathologischen Unwirklichkeitsgefühle nun deshalb das Kennzeichen einer philosophischen Befähigung darstellen, die den Fragenden gleichsam mit Leib und Seele in den theoretischen Zweifel stürzen, sei dahingestellt. Als *maladie du doute* jedoch halten sie – ähnlich wie die schriftstellerischen Bemühungen Blanchots – an einer metaphysischen Dimension fest, ohne ihr eine Bestimmung oder einen Namen zu geben: explizit negativ steht sie als Leer-Stelle offen.

*

Abstract

Mit dem Begriff der Depersonalisations-Derealisationsstörung werden Fremdheitsgefühle sich selbst und der Welt gegenüber bezeichnet, die in klinisch bedeutsamer Weise Leiden oder Beeinträchtigungen in sozialen, beruflichen oder anderen wichtigen Funktionsbereichen verursachen. Wollte man die Erlebnisqualität dieser Unwirklichkeitsgefühle in einer für jedermann nachvollziehbaren Weise beschreiben, so könnte sie in etwa wie folgt lauten: "Ich habe das natürliche Verhältnis zur Welt verloren, mir ist, als wenn ich halb im Traum bin." Die immer wiederkehrenden Vergleiche der Derealisation mit Traumzuständen dienen hier als Anlass, sich die träumende Ich-Instanz einmal genauer anzusehen. Im Rückgriff auf einen Aufsatz von Maurice Blanchot, "Der Traum ohne Träumer", wird sich dabei zeigen, dass wir uns als Träumende in der Rolle eines Fremden begegnen, die einer Anwesenheit ohne Anwesenden gleicht und deren grammatische Form eher das 'Es' als das 'Ich' wäre. Weder im Traum noch während der Depersonalisation hat das Ich den Sinn eines 'wahren' Ichs, da es in seinen psychischen Akten nicht völlig aufzugehen vermag und nur zum Teil in ihnen enthalten ist. In beiden Bewusstseinslagen kann das Ich den Descartes'schen Grundgedanken: "cogito, ergo sum" nicht mehr faktisch vollziehen, sodass es zu einer Art Referenz ohne Selbstreferenz kommt. Das träumende sowie das derealisierte Subjekt wird gleichsam von einem anonymen Seinsstrom überflutet, der für kurze Zeit den unheimlichen, weil namenlosen Grund unseres Daseins aufdeckt und das Ich mit einer beunruhigenden Fremdheit seiner selbst überrascht. Ruft man sich erneut die enge Verbindung von literarischer Phantastik und psychologischer Theoriebildung ins Gedächtnis, dann erinnert die Depersonalisation vor allem daran, dass auch die phantastische Literatur "Descartes den Rücken kehrt" (Georges Jacquemin).

*

Erstpublikation in: Quarber Merkur 113 (2012), S. 93-116. Wiederveröffentlicht mit freundlicher Genehmigung des Autors.

in seiner ursprünglichen Bedeutung heißt *persona* auch Maske, die wir mitunter doch gerade als Verstellung, Verbergung und Deformation unserer Persönlichkeit erachten (vgl. Käte Meyer-Drawe, "Persona bedeutet auch Maske", in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie* 2 (2007) 24, S. 24–28, hier: 25).

¹¹⁸ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1963, S. 377f.