



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Identitätssuche in der Existenzweise des Seins

Romano Biancoli

Vortrag bei der internationalen Tagung „Produktive Orientierung und seelische Gesundheit“ der Internationalen Erich-Fromm-Gesellschaft, die vom 29. Oktober bis 1. November 2005 im Centro Evangelico in Magliaso bei Lugano stattfand. Erstveröffentlichung in der deutschen Version von *Fromm Forum* (Deutsche Ausgabe - ISBN 1437-0956) 10 / 2006, Tuebingen (Selbstverlag) 2006, S. 22-30.

Copyright © 2006 by Dr. Romano Biancoli; Copyright © 2011 by the Estate of Romano Biancoli, Via Antonio Codronchi, 110, I-48100 Ravenna. - Übersetzung aus dem Italienischen von Kai-Uwe Herthneck.

Einleitung

Mit meinem Beitrag möchte ich die Beziehung zwischen Individuations-Prozess und Identität untersuchen wie sie in der Psychoanalyse als Selbsterfahrung verstanden wird. Besonders interessiert mich eine Vorstellung von Identität, die zwar erfahrbar sein mag, die sich aber in dem Augenblick in ein seelenloses Ding entfremdet, in dem man sie sich zu eigen machen will.

Ich gehe von der Bewusstheit des Psychoanalytikers während seiner Arbeit aus in der Weise, dass ich die analytische Aufmerksamkeit in ihrer Intensität oszillieren sehen kann zwischen den beiden an der Sitzung beteiligten Personen. Der angenommene Blickwinkel vermeidet, den Patienten nur als ein zu analysierendes Objekt zu begreifen, sondern die Aufmerksamkeit auf den psychoanalytischen Prozess, der beide - Analytiker und Analysand - einschließt, zu richten. Die Analyse der Person des Analysanden wird dabei auch unausweichlich zur Analyse der Person des Analytikers. Dies ist der Grund, warum ich zwei unterschiedlich wahrnehmbare Positionen unterscheidet, die in einer permanenten Dialektik zu sehen sind, nämlich der des Hier-und-Jetzt der Sitzung und des Dort-und-Dann des Lebens des Analysanden. Die Vergangenheit in der Gegenwart zu bedenken und das Woanders im Hier erzeugt dialektische Polaritäten, die helfen können, den Sinn der Präsenz des Analytikers in der Sitzung aufspüren, und

seine Seite der Bezogenheitserfahrung mit dem Analysanden zu erhellen.

Ich übernehme als Fixpunkt die klinische Theorie Erich Fromms, wie sie sich aus der *Erich Fromm-Gesamtausgabe* (1980-81) ermitteln kann, sowie aus einigen seiner postum von Rainer Funk editierten und herausgegebenen Werke (E. Fromm, 1992, 1993, 1994) und aus dem unveröffentlichten Transkript eines Seminar, das Fromm 1968 in Mexiko Stadt gegeben hat. Vom Kern dieser theoretischen Basis ausgehend schlage ich vor, die ganze Psychoanalyse Fromms auf die ganz ausgereiften und höchsten Ergebnisse seines Denkens zu beziehen, nämlich auf die Konzepte der Existenzweise des Habens und des Seins.

Meine Aufmerksamkeit richtet sich immer auf das dialektische Verständnis der psychischen und spirituellen Prozesse, um so gut es geht möglich Schematismen zu vermeiden, welche nicht nur den Gedankenfluss blockieren, sondern sich zu klinische Praktiken führen, die zu rigide und starr sind.

Individuationsprozess und Identität

Es gibt Philosophen, die lächeln in sich hinein wenn sie auf ein Wort wie „Identität“ im Sinne vom dem, was man ist, stoßen. Ich würde gern ein gewisses innerliches Lächeln während meiner ganzen Ausführungen beibehalten, die bei der



Darstellung des Individuationsprozesses als dem Forschungs- und Experimentierfeld der eigenen, einzigartigen und unwiederbringlichen Identität beginnt.

Die wichtigsten psychoanalytischen Theorien bezüglich des Individuationsprozesses sind jene von Jung, von Fromm und von Margareth Mahler. Die Letztgenannte (Mahler & Pine & Bergman, 1975) ist sehr detailliert, beschränkt sich aber auf die ersten zwei Lebensjahre. Auch zeigt sie ein Missverhältnis zwischen einer hochentwickelten technischen Vision und der entsprechenden allgemeinen Anschauung des menschlichen Wesens. Ich glaube tatsächlich, dass die psychoanalytischen Behauptungen bewusst und gezielt auf philosophische Voraussetzungen gegründet werden müssen, die so gut wie irgendetwas deutlich gemacht sein sollten.

Die Vision von Jung (1916/28, 1921, 1944, 1961) ist sehr aussagekräftig hinsichtlich der inneren Verbundenheit von Individuationsprozess und Symbol. Die Faszination des Jung'schen Ansatzes entstammt der Nahtstelle zwischen einer ursprünglichen Lesart des unermesslichen alchemistischen Phänomens - einer Interpretation von der man meiner Meinung nach nicht mehr absehen kann - und der Suche nach dem Selbst. Der kritische Vergleich zwischen dem Jung'schen und dem Fromm'schen Ansatz verdiente sicher eine eigene Untersuchung.

Von den Schriften Fromm her kann man wie folgt seine Vorstellungen vom Individuationsprozess zusammenfassen. Dieser geht direkt als intrinsische Alternative zur *conditio humana* hervor, die sich aus der Evolution der Primaten ergibt. Zwei Tendenzen - die reduzierte instinkthafte Determinierung des Verhaltens und das Wachstum des Gehirns (und dabei insbesondere der Hirnrinde) - machen den Menschen zum Primaten mit der geringsten instinktiven Ausstattung und der maximalen cerebralen Entwicklung (Fromm, 1973, S. 201). Diese einzigartige biologische Entwicklung trägt zur Widerspruchssituation des Menschen bei: nämlich Teil der Natur zu sein und diese zugleich zu transzendieren - und zwar gerade auf Grund der Instinktreduktion und des Menschen Bewusstsein seiner selbst - anders also als bei jedem anderen Tier. Beim Menschen ist die Harmonie des Naturzustandes gebrochen; an seiner Stelle steht der Konflikt

(Fromm, 1947, S. 29ff.).

Aus der den menschlichen Wesen innewohnenden Gebrochenheit resultiert ein fundamentaler „existenzieller Widerspruch“, nämlich fort zu schreiten, das heißt, zum Individuum zu werden, oder zu regredieren (Fromm, 1955). Der Prozess der Individuation bedeutet immer eine zunehmende Akzentuierung der spezifisch menschlichen Situation: Der Mensch bezahlt jeden Schritt in Richtung Autonomie mit der Einsamkeit im Schoß der Natur und auch im Schoß der Herkunftsgruppe - eine Einsamkeit, die unvermeidbare Angst auslöst. So gesehen sind Freiheit und Angst ein und dasselbe. Die Durchschneidung der primären Bindung erzeugt Angst, während sie zugleich befreit. Freiheit wird mit Angst bezahlt. Auf dem Individuationsweg erlangt der Mensch Freiheitsgrade, die es ihm erlauben, zu lieben. Freiheit kann schließlich als Freude erlebt werden. Freude und Angst haben den gleichen Hintergrund, denn Freiheit ist ein Ergebnis des Individuationsweges.

Die „Flucht vor der Freiheit“ (Fromm, 1941) ist die Alternative. Sie ist die regressive Antwort auf die Angst vor der Einsamkeit, eben jeder Einsamkeit, die der unvermeidbare Preis der Individuation ist. Wer zurück gehen will, sucht nach einem unmöglichen Zufluchtsort - sehnt sich nach einem prä-humanen Stadium oder sogar nach einer nie realisierbaren Rückkehr in den Uterus. Sie ist regressive Antwort auch im unbeweglichen Verbleiben an der Brust und seinen Symbolen. Die extremen regressiven Ziele, die man natürlich nicht erreichen kann, werden ersetzt durch das Fortbestehen der inzestuösen Symbiose, durch die sadomasochistische Beziehung, durch emotionale Gleichgültigkeit, durch Destruktivität.

Bei Fromm drückt also die Dichotomie von Individuation und Regression den Kernkonflikt der menschlichen Existenz aus, die dramatische Frage, die für die menschliche Natur substantiell ist (Fromm, 1941, 1947, 1955, 1973). Als „existenzielle Dichotomie“ betrifft sie jeden Augenblick des Lebens, selbst wenn der Gedanke eines psychoevolutiven Individuationsprozesses sich in verständlicheren Begriffen darstellt, von der Kindheit an.

Die Anfänge des Individuationsprozesses werden von Fromm (1941, S. 235) beschrieben



als erste Schritte, die das Kind vollzieht, um die symbiotischen Bindungen an die Bezugspersonen seines Familienumfeldes zu lockern, welche ihm viel Sicherheit geben. Dramatische Schritte, weil das erste Auskosten der eigenen Individualität schon das Erfahren radikaler Einheit, Einzigkeit und Einzigartigkeit ist - jede einzelne Person im gesamten Kosmos seiend, d.h. es gibt kein anderes Seiendes das gleich ist.

In dieser Situation ist die „Grund-“ oder „Primärangst“ jene der Trennung (Fromm, 1959, S. 16), die sich auf verschiedene Art und Weise zeigen kann. Die Trennungsangst kann sich manifestieren als eine spezifische menschliche Angst, etwa als Angst vor dem Leben, oder als Angst vor der Bewegung, die jedem Leben eigentümlich ist, oder als Angst, das Risiko im Leben als solches anzunehmen und zu akzeptieren, und zwar im Bewusstsein der eigenen Einzigartigkeit und Einheit, welche das erschreckende Gefühl von Einsamkeit vermitteln kann. Die Angst vor der Einsamkeit - unvermeidbarer Preis der Individuation - gründet in der *conditio humana*.

Für Fromm betrifft die Individuation nicht nur die Kindheit, denn die Geburt ist ein kontinuierlicher Prozess: „ich spüre dass wir in jedem Augenblick beständig geboren werden“ (Evans, 1966, S. 24). Darum „stellen wir uns jeden Moment im Leben die Frage: Sollen wir zurückgehen in der Entwicklung, oder uns weiterentwickeln?“ (Ibid., S. 24-5). Entwicklung ist ein biophiles Wagnis.

Ein Kerngedanke Fromms betrifft die Vorstellung vom Individuum und seiner Einzigartigkeit. Im Unterschied zu Sullivan, für den „man das Selbst als konstituiert sehen kann aus widergespiegelten Wertschätzungen“ (1953, S. 22), hat bei Fromm die Einzigartigkeit des Individuums eine genetische Basis. Daraus folgt für die psychoanalytische Arbeit, dass man das Charakterbild rekonstruieren sollte, das der Analysand zum Zeitpunkt seiner der Geburt gewesen wäre, um so in seiner aktuellen Situation die angeborenen Züge von den unter dem Einfluss der Umwelt erworbenen unterscheiden zu können (Fromm, 1979, S. 310).

Fromm war davon überzeugt, dass es ein angeborenes Gesicht des Menschen für den Zeitpunkt seiner Geburt gibt. „Mit anderen Worten, ich denke, dass ein Mensch aufgrund seines

Chromosomensatzes bereits als ein klar definiertes Wesen empfangen wird“ (1991, S.594). Das ist ein Gesichtspunkt, den er immer wieder bekräftigt hat und der dazu führt, Fromm als eine eigenständige Größe in der interpersonalen psychoanalytischen Szene zu sehen. Auf der anderen Seite sollte Fromm nie so missverstanden werden, dass er von einer Art angeborener Identität ausgehe, die sich beschreiben ließe, so dass jemand argumentieren kann: So bin ich eben von Geburt an. Die Existenzweise des Seins führt uns erneut zur tief reichenden Problematik der Beziehung zwischen Individuationsprozess und Identität.

Die Existenzweise des Habens und des Seins in der psychoanalytischen Arbeit

Nach einem der Psychoanalyse gewidmeten Leben schrieb Erich Fromm das Buch „Haben oder Sein“, veröffentlicht im Jahre 1976. Er hat immer wieder behauptet, seine Theorien beruhten auf klinischen Erfahrungen. Tatsächlich nehmen seit den vierziger Jahren seine Veröffentlichungen zur analytisch-psychotherapeutischen Arbeit zu und kreisen um eine Orientierung, die auf das Besitzen konzentriert oder auf das Tätigsein. Diese zwei Orientierungen sind Vorläufer der Frommschen Erarbeitungen, welche in der psychodynamischen Vorstellung von der Existenzweise des Habens gipfelt und im Abriß einer therapeutischen und transtherapeutischen psychoanalytischen Arbeit, die der Erfahrung der Existenzweise des Seins dienlich sein soll und die Suche nach der eigenen nicht-entfremdeten Identität fördert.

Im Blick auf das Gesamt der psychoanalytischen Theorie Fromms schlage ich vor, es aus dem Blickwinkel der reifsten Ausgestaltung zu betrachten, nämlich den Existenzweisen des Habens und des Seins. Diesbezüglich schlage ich auch eine antizipatorische Perspektive vor, bei der alles, was Fromm im Bereich der Psychoanalyse entwickelt hat, auf einen Zielpunkt hinausläuft, nämlich auf seine theoretisch-mystisches Buch von 1976. Im Lichte dieses Buches lässt sich der rote Faden erahnen, der das Werk Fromms durchzieht und der seiner ganzen psychoanalytischen Lehre eine Systematik gibt.



In Ermangelung eines Buches zur analytischen Technik, das er wohl nicht schreiben wollte, laufen wir Gefahr, den psychoanalytischen Beitrag Fromms auf ein Verzeichnis von Vorschlägen zu reduzieren, die aus diesem oder jenem seiner Bücher, aus diesem oder jenem seiner klinischen Seminare zusammengestückelt werden können - eine nicht sehr organische Zitatsammlung. Auch der kostbarste Beitrag, die mündlichen Überlieferungen seiner Schüler, laufen Gefahr, nur zu einer Mischung von Erinnerungen und Anekdoten zu werden. Stattdessen erlaubt ein deutendes Vorgehen im „future perfect“ und eine strukturierende Interpolation eine Einheit im klinischen Denken Fromms herzustellen, ein Zusammenlaufen in einem gemeinsamen höchsten Zielpunkt.

Die Redewendung „future perfect“ wurde von Adam Schaff vorgeschlagen (1960, S. 193) als Anleitung zur Lektüre der Schriften von Karl Marx, um den Wert seiner Jugendschriften im Gesamtzusammenhang seines Denkens sehen zu können, in welchem die ausgereiftesten Texte, solche vorausgehenden Eingebungen entwickelnd, die unausgereiftesten Texte beleuchten und ihnen einen vollendeten Sinn geben können. Im Umkreis der lebhaftesten marxistischen Debatte Anfang der 60er-Jahre wurde die Methode des „future perfect“ von Althusser (1961/1965) kritisiert, welcher einen marxistischen Marx von einem noch-nicht-marxistischen Marx unterschied. Schaff (1965) verteidigte seine Thesen und argumentierte, dass sie im Grunde genommen eine Erweiterung der methodischen Kriterien von Marx seien, nach welchem die Art und Weise von kapitalistischer Produktion - da nachfolgende und komplexere Formation - die Art und Weise feudaler Produktion und auch diejenige der Antike erklärte, genau wie die menschliche Anatomie der Schlüssel zur Anatomie des Affen war.

Ich bin mir der willkürlichen Natur meines Vorgehens bewusst, die Methode des „future perfect“ auf die Behauptungen und Schritte der Fromm'schen Klinik anzuwenden, welche seinem Buch von 1976 vorausgehen. Dafür übernehme ich die Verantwortung als Wissenschaftler und als Psychoanalytiker. Allerdings scheint mir so der Beitrag Fromms zur Psychoanalyse klarer umrissen und in seiner Großartigkeit deut-

licher. Er erinnert mich an den Beitrag Ferenczis, welcher ganz in die Psychoanalyse eingegangen ist und sie belebt, ohne sich in einem Sektierertum bestimmter analytischer Schule zu verschließen. Beide Autoren haben der Psychoanalyse nicht nur theoretische und technische Entwicklungen angeboten, sondern auch zuallererst einen bestimmten Ton, einen Stil, ein Licht, das der Gesamtheit Tiefe und Perspektive gibt. Ein Licht, das es erlaubt, das psychoanalytische Universum nicht wie ein rigides Wirrwarr von Theorien zu sehen, die sich widersprechen, sondern vielmehr als einen lebendigen und pulsierenden Körper, der sich in permanente Unruhe und Entwicklung befindet.

Wer sich als Psychoanalytiker auf Fromm bezieht, verzichtet auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schule und lässt sich nicht einer Doktrin zuordnen, die ihn gewissermaßen „umarmt und beruhigt“, und so den Zweifel zähmt. Er verzichtet auf eine übereinstimmende Definition, die im Deklinieren ihrer Allgemeinheiten diese von ihrer undeklinierbaren und unausprechlichen Identität subtrahiert. Fromm (1958) griff die „Partei-Linie“ der Psychoanalyse an. Er erklärte: „Ich wollte nie eine eigene Schule gründen“ (Roazen, 2001, S. 36). Er wollte nicht, dass seine Lehren sich in auskristallisierte Regeln versteifen (Lesser, 1992) und lehnte sowohl das Dogma als auch das Ritual in der Analyse ab (Kwawer, 2002, S.623).

Ein Punkt ist klar: Unter humanistischer Perspektive hat die Psychoanalyse die Aufgabe, die Entfremdung zu kontrastieren, im offenen Widerspruch zu ihr zu stehen. Allerdings kann sie sich selbst genauso bezüglich ihrer „Technik“ entfremden, wenn diese in standartisierten und gegenständlichen Termini kodiert werden. Wir müssen also beim Thema der Technik, verstanden als Vorgehensweisen, die „Frage der Technik“ ersetzen durch das Infragestellen jener Regeln, die von Analytikergeneration zu Analytikergeneration weitergegeben wird (Bancoli, 2005). Auch hier gibt es eine Parallele zu Marx: „Das Kapital“ trägt nicht den Untertitel „Traktat der politischen Ökonomie“, sondern „Eine Kritik der politischen Ökonomie“. Auf dieselbe Art und Weise, scheint mir, sollten wir das Thema der psychoanalytischen Technik angehen: Ein Infrage-Stellen, das nicht Ablehnung bedeutet,



sondern kritisches Sichten.

Die theoretische Perspektive, die ich hier umreißer, verpflichtet die Psychoanalyse zu einem Hier-und-Jetzt der Sitzung, erfahren in der Existenzweise des Seins. Die schwierige Kunst, sich während der analytischen Arbeit nicht von der Existenzweise des Habens einfangen zu lassen, verläuft entlang des Weges interpersonaler Psychoanalyse. Diese unterscheidet sich nach Mitchell (1997, S. 84) von der klassischen, weil sie den Schwerpunkt vom Dort-und-Damals des Lebens des Analysanden auf das Hier-und-Jetzt der Sitzung verschiebt.

In der Existenzweise des Habens wird der affektive Akzent der Erfahrung auf die peripheren Selbstaspekte gesetzt, auf die Dinge, die man hat, den eigenen Körper, die eigene Intelligenz, die eigenen Fähigkeiten usw. Man versucht damit, die Identität in einem Aufbewahrungsraum von Dingen wiederzufinden. Die Vergangenheit wird dabei zu einer Abfolge von Tatsachen, zu einem Inventar von Ereignissen und Besitztümern. Es wird ein Dort-und-Damals konstelliert, das vergegenständlicht, beschreibbar und klassifizierbar ist. Was fehlt, ist die Liebe zum Leben, das Vertrauen in des Lebens nicht vorhersehbare Bewegungen, Erschütterungen, Pulsschläge.

Die Existenzweise des Seins lässt sich nur schwer mit Worten beschreiben, zum einen, weil die historisch gegebenen Sprachen hierfür nur wenige Worte entwickelt haben, zum anderen, weil die Existenzweise des Seins nicht nur aus Intellekt und verbalisierbarem Denken besteht. Sie ist eine Bewegung von Erfahrung, die sich gerade nicht von einer formallogischen Konzeptualisierung erfassen lässt. Natürlich sind intellektuelle Inhalte nicht von der Existenzweise des Seins ausgeschlossen, aber sie reichen nicht aus, um diese zu erfassen, selbst wenn sie Vernunft und Gefühl, Wort und Stille vereinen. Die zentrale Aussage von Fromm (1976, S. 361) lautet, dass diese spirituelle Erfahrung nicht außerhalb von Zeit ist, und trotzdem von ihr nicht gesteuert wird. Die Existenzweise des Habens hingegen versteht Zeit als Dauer und versteht die Gegenwart als eine Verlängerung der Vergangenheit, die sich anfühlt wie ein Aufbewahrungsraum für Erinnerungen. Man besitzt Erinnerungen, so wie man Dinge besitzt.

Das Verständnis von Zeit als Erstreckung (Chronos, Dauer) ist das konventionelle, wie es uns in der Kalenderzeit und in Öffnungszeiten entgegentritt, die mit der Uhr messbar sind. Die psychoanalytische Arbeit vollzieht sich in der Abfolge von Verabredungen: die Wochentage und ihre festgelegten Stunden im Terminplan des Analytikers sind dieselben wie im Terminplan des Analysanden. Aber während der Sitzung, in der die Uhr des Analytikers die chronologische Zeit Minute für Minute anzeigt, mit Minuten die alle gleich sind in ihren 60 Sekunden, gibt es noch eine gelebte Zeit, die einmal langsamer wird, dann davonrennt, manchmal still zu stehen scheint, ins Unendliche hingezogen, oder manchmal auch blitzschnell das Ende der Sitzung erreicht. Diese Zeit ermöglicht der Existenzweise des Seins Räume des Geistes, sie erlaubt die kühnsten Abenteuer der Seele, aber immer innerhalb der Stunde der Uhr des Analytikers. Ich glaube, dass sich so Fromms Aussage über das Erleben von Zeit in der Existenzweise des Seins verstehen lässt. Der am Sein Orientierte ist nicht außerhalb der Zeit und doch wird er nicht von ihr regiert.

Erreichbare Identität

Fromm unterscheidet zwischen „Ego“ und „Ich“ (1968a). Das Ego ist illusorisch, denn es gibt es nur vom Standpunkt der Existenzweise des Habens aus. Das Ego - als gesellschaftlich konnotierte Verdinglichung unserer Identität - gehört zur Existenzweise des Habens, weil es ein Ding ist, ein Besitz, eine Pseudo-Identität, die Maske, die wir alle tragen, ein totes Image. Wenn allerdings die Psychoanalyse ein Dialog zwischen Analytiker und Analysand sein soll und zum Ziel hat, das Sein des Analysanden zur Entdeckung zu bringen und wie er zu dem geworden ist, der er ist, und der analytische Prozess in der Existenzweise des Habens vollzogen wird, dann löst sich die Identität, in der man sich wiederfinden möchte, in bestimmte Daten auf, die in der Abfolge der Ereignisse konstant sind, in ein Bild von Charakterzügen, das die Symptome erklärt, d.h. im Besitz eines logischen Schemas, das alles miteinander verknüpft nach Zusammenhängen von Ursache und Wirkung in der zeitlichen Ab-



folge. Es kann sich dabei um eine gut konstruierte Pseudo-Identität handeln, die geeignet ist, die Trennungsangst zu reduzieren und die auch in einer Gesellschaft des Habens funktioniert. Jede Psychotherapie, die die Anpassung des Individuums an die Gesellschaft verfolgt, führt zur Pseudo-Identität.

Da es ein Ding ist, lässt sich das Ego in Worten beschreiben, während das Ich nie adäquat beschrieben werden kann und also kein Objekt ist, das begrifflich ganz erfasst werden könnte (1976). Das Ich entsteht in der Existenzweise des Seins als ganze und unmittelbare Erfahrung, ein aktives und funktionierendes Zentrum zu sein, tendenziell ge- und erlebt in einer Ganzheit, die Beziehungen mit der Welt und auch Körperwahrnehmungen einschließt, die erfahren werden und keine bloßen Gedanken sind. Das Auftauchen des Ichs wird durch die Angst vor der Einsamkeit behindert, die man fühlt, wenn man sich selbst als einzigartiges Individuum erlebt. Auch die Angst zu leben lässt sich als Angst begreifen, sich in der eigenen Einzigartigkeit wahrzunehmen. Der Individuations-Prozess gipfelt im Ich als Weg von der Einheit mit dem mütterlichen Schoß zur Erfahrung der eigenen Einzigartigkeit - Einzigartigkeit und Vereinzelung in einem. Es bedeutet, sich von der Welle des Lebens erfassen zu lassen. Niemand weiß, wohin sie einen bringt, aber jeder weiß, sie ist lebendig und in Bewegung.

Sieht man die Dinge so, dann kann sich das Ego des Analytikers die überbrachte analytische Technik erlauben mit ihren klassischen Regeln von Neutralität, Anonymität und Abstinenz. Allerdings wird es so nicht zu einer feinen, subtilen zwischenmenschlichen Interaktion kommen. Der Analysand mag sich sogar gut beschreiben, gedeutet und rekonstruiert vorkommen, er kann sogar die Genauigkeit solcher Operationen anerkennen, aber er wird doch fühlen, dass sein „inneres Gesicht“, das nur seines ist, letztlich unerklärt bleibt und nicht erfasst wird. In Wirklichkeit ist der Flügel des Lebens unfassbar, in dem sich die Identität einer Person zeigt. Sie lässt sich nicht besitzen. Man kann sie nicht wie ein Konzept gedanklich behandeln - sie entzieht sich jedem Aneignungsversuch. Sie erzeugt sich in jedem Augenblick neu, sie ist immer dieselbe und doch in der Erfahrung des Seins je neu. Deshalb

ist die Erfahrung, die Fromm „Ich“ nennt, jenes nie einzufangende Ich, das sich im Hier-und-Jetzt ereignet.

Die analytische Situation im Hier-und-Jetzt zeigt zwei Menschen von Angesicht zu Angesicht in der Gegenwart. Wenn die Ausflüchte in das vergegenständlichte Dort-und-Damals aufgegeben werden und das Hier-und-Jetzt dominiert, endet die Maskerade des Egos mit einem Knacks, der das Ich durchscheinen lässt. Es ist deshalb das Ich - in seinem Sich-Zeigen und Sich-Entziehen - das als Landesteg der Erfahrung des Individuationsprozesses zu gelten hat.

Verliert eine lebendige Erfahrung ihre Frische und wird sie kapitalisiert, dann unterliegt jede psychoanalytische Einsicht, jede Wahrnehmung der eigenen Identität einer Entfremdung; sie, vertrocknet und härtet sich zu einem toten Ding aus. Die in der Existenzweise des Seins erlebte Identität wird in ihrer ganzen Wahrheit erlebt. Wird sie aber affektiv als eine dingliche Größe erlebt, entfremdet sie sich zu einem Fetisch. Die Psychoanalyse sollte wissen, dass die Identität, die in einer Person steckt, flüchtig ist und nur im Akt des Erlebens erfahrbar ist - selbst wenn es sich dabei um Auflösungszustände von Pseudoidentität beim Betreffenden handeln sollte. Dies ist genau der Grund, warum es ein Akt der Wahrheitsfindung ist, wenn man das eigene Wesen zum Zeitpunkt der Geburt wiederzuentdecken versucht, ohne dass dies bedeutet, damit die eigene ultimative Identität zu erkennen - insbesondere dann nicht, wenn diese eine psychologische Ikone geworden ist, in der man sich spiegeln kann, an welche man sich klammern kann, im Glauben, endlich verstanden zu haben, wer man ist. Je mehr man sich an ein Bild des eigenen Selbst klammert, das man für das allerwahrste hält, desto mehr fällt dieses in das Reich des Habens, des Besitzens und des Herrschens.

Die zum Vorschein kommende Identität, die wir in der für die Psychoanalyse typischen dialektischen Bewegung erleben können, bleibt solange gültig, bis eine formale Definition versucht wird, die sie in eine Pseudo-Identität gerinnen lässt. Die Pseudo-Identität ist narzisstisch.

Selbst wenn ich den grundlegenden Text von Erikson (1963) „Kindheit und Gesellschaft“ sehr schätze, ebenso die Theorien von Kohut (1971, 1977) und auch die gegenwärtige Beto-



nung der Dissoziation, welche alle dazu kommen, das Selbst in seiner Multiplizität zu hypothetisieren (Bromberg, 1996), ziehe ich es doch vor, mich an die Frommsche Vision zu halten. In der Sprachlichkeit, welche ich hier verwende, beschäftigen sich diese Autoren mit der Pseudo-Identität. Allerdings glaube ich, dass man vielleicht eine Parallele ziehen kann zwischen dem Frommschen Ansatz und der Unterscheidung von „falschem und wahren Selbst“ bei Winnicott (1960).

Der Punkt liegt in der Unfassbarkeit des Ichs. Es ist möglich, eine Erfahrung zu machen, die man nicht „einstecken“ und auch nicht unterdrücken kann. Von ihr ist allerdings nur in andeutenden-metaphorischen Begriffen zu sprechen. Betrachtet man die Erfahrung des Ichs, so liegt ihr Entwicklungswert im erreichten Bewusstsein, dass sie möglich ist.

Fromm spiegelt Meister Eckhart wider. In der Predigt „Beati pauperes spiritu“ erklärt Meister Eckhart das radikalste Konzept geistlicher Armut, wo jeder Narzissmus und jede Pseudo-Identität aufgegeben werden. „... es ist ein armer Mensch, der nichts will und nichts weiß und nichts hat“ (Meister Eckhart, 1985, S. 131).

Das Hier-und-Jetzt in der Analyse

Meine Überlegungen richten sich auf die Bewusstheit des Analytikers während er arbeitet. Die innere Ordnung des Analytikers strukturiert die Beziehung viel mehr als ausdrückliche Deutungen oder Einladungen, die einerseits Gefahr laufen, sterile Indoktrinationen zu induzieren, andererseits einen unbewussten Moralsadismus zu vermitteln. Vieles ist der Sensibilität und der Empathie des Analytikers anvertraut, welcher mit taktvollen Worten - manchmal auch mittels Metaphern (Ingram, 2005) - eine besondere, respektvolle und emotional angemessene Nähe herstellt (Ehrenberg, 1992; Beebe & Lachmann, 2002). Ein verknöchertes Schmerz kann so eine Alternative in Tränen und im verschleierte Licht finden, das die Augen trifft. Psychoanalyse ist Kunst!

Der Analytiker ist dazu angehalten, aufmerksam auf die Einzigartigkeit einer jeder seiner Analysen zu achten, damit der Individuati-

onsprozess in beiden Menschen des analytischen Paares vorankommt, da Einzigartigkeit und Individuation von derselben Bewegung des Auftauchens der Ich-Erfahrung gekennzeichnet sind. Jedes Hier-und-Jetzt ist immer einzigartig und immer lebendig. In den Atemzügen des Hier-und-Jetzt treffen sich die Identitäten des Analytikers und des Analysanden.

Der analytische Dialog beruht auf gegenseitig kommunizierten Antworten und emotionalen Reaktionen. Auf das, was der Analysand kommuniziert, reagiert der Analytiker emotional und kommuniziert die eigene Reaktion (Fromm, 1968b). Darum wird auch der eigene Individuationsprozess im Analytiker angeregt. Auch der Analytiker lernt sich über die analytische Beziehung immer besser kennen (Groddeck, 1926; Searles, 1972; Casement, 1985; Dupont, 1988; Aron, 1991, 1992; Blechner, 1992).

Der Analytiker fühlt nicht nur den Patienten, sondern auch sich selbst, gerade im Versuch, das eigene Menschsein im Du zu entdecken, im Erfahren des universal Menschlichen im eigenen Selbst und im Selbst des Anderen. Entstellte Einsichten und objektive Einsichten von beiden Seiten kreuzen sich und wechseln sich ab. Es gibt ein Fließen von Handlungssträngen zwischen den beiden Sichtweisen, und der Individuationsweg verläuft zwischen Pseudo-Identität und dünnen oder flüchtigen Wahrnehmungen der echten Identität, immer gefährdet durch jeden Anflug von Besitzenwollen. In besitzanzeigenden Begriffen sich selbst zu erblicken, ist eine permanente Versuchung, die uns anzeigt wie leicht es ist, von der Existenzweise des Habens in Beschlag genommen zu werden. Es ist sehr leicht, vom Hier-und-Jetzt abgebracht zu werden und von der Existenzweise des Seins, wo es nur Erfahrung gibt, die sich leben, nicht aber ergreifen lässt. Es ist der Akt des Verstehens um zu behandeln, der die Erfahrung verschwinden lässt.

Die Begriffe „Hier-und-Jetzt“ und „Dort-und-Dann“ sind in der psychoanalytischen Literatur präsent, aber nicht sehr verbreitet (Tauber, 1959; Wolstein, 1959; Fromm, 1976; Stone 1981; Gill & Hoffman, 1982; Gill, 1983, 1993; Thomä & Kächele, 1985; Ehrenberg, 1992; Fiscali, 1995; Hirsch, 1995; Imber, 1995; Mitchell, 1997; Biancoli, 2002b, 2003; Gabbard & Western, 2003; Stern, 2004). Das Hier-und-Jetzt der



Sitzung ist in seiner Gesamtheit ein Konzept, eine Wahrnehmung, eine Art des Fühlens, eine Situation, eine geistige Position, d.h. eine globale Erfahrung im Unterwegssein. Auch das „Dort-und-Dann“ bringt eine Komplexität der Erfahrung mit sich, die den Verstand, den Affekt und die Emotionen miteinschließt. Die beiden Erfahrungsweisen sind extrem beweglich und springen oft und unbemerkt von der einen zur anderen. Auch respektieren die Produkte des Unbewussten - wie etwa Träume, Fehlleistungen oder intelligente Witze - keineswegs die Unterscheidung zwischen Hier-und-Jetzt und Dort-und-Dann, sondern sie vermischen diese miteinander auf vielfältigste Art und Weise. Beide Erfahrungen voneinander zu unterscheiden, ist schwierig, auch wenn sie sich auf terminologischer Ebene vergleichsweise einfach unterscheiden lassen. In einer ersten Annäherung können wir diese Unterscheidung von einem statischen Gesichtspunkt aus machen, wohl wissend, dass es sich dabei um einen methodologischen Notbehelf handelt, der extrem schnell abstrahiert, zuweilen blitzschnell, die Inhalte von einer Art von Erfahrung in eine andere verschiebend. Daraus resultiert eine Definition des Dort-und-Dann, die alles ausschließt, was zum Hier-und-Jetzt gehört. Der Sinn des Dort-und-Dann wäre dann derjenige aller Erfahrungen, aller Personen, Situationen, Ereignisse, Träume und Fantasien der Vergangenheit, und zwar in einer anderen Realität, die weder diejenige des Analytikers noch diejenige des Analysanden in der Sitzung ist. Es würde sich dabei dann um ein Nicht-Hier-und-Nicht-Jetzt handeln.

Darüber hinaus bringt die Bewegung der Psychogenese das Vergangene in die Gegenwart, und die komplexen Verbindungen und kausalen Zusammenhänge der Psychodynamik bringen das Dort ins Hier. Wenn daher selbst das Dort-und-Dann eine Erfahrung ist, so ist sie es nur im Hier und Jetzt. Es ist hier und jetzt, dass wir lebendig sind und leben. Die Aufwertung des Hier-und-Jetzt antwortet auf ein biophiles Fühlen, das sich nicht auf ein Anderswo oder auf die Vergangenheit stützt, sondern sich dem Leben anvertraut und dem einzelnen Akt des Lebensvollzuges, und sich so als Voraussetzung der Ich-Erfahrung setzt.

In den Wirbelströmen geistiger Inhalte kann

man einen unbeweglichen Punkt annehmen: In diesem Augenblick kann jedes Anderswo nur im Hier erfahren werden, und alles Vergangene und alles Zukünftige existiert als Gedanke, Phantasie, und Gefühl sind gegenwärtig. Jede andere Zeit und jeder andere Ort können in ontologischem Sinn gedacht, repräsentiert und gefühlt werden - aber nur hier und jetzt. Dies nimmt nicht das empirische Datum weg, dass das Dort-und-Dann selten eine Erfahrung ist, die sich fügsam umschreiben lässt im Innern des Hier-und-Jetzt, da es im Gegenteil dazu tendiert, in jenes einzufallen und sich als Realität für sich dort darzustellen.

Ich glaube, dass, wenn das Dort-und-Dann nur insofern erkannt werden kann, als es im Hier-und-Jetzt erfahren wird, es als eine Entfremdungs-Erfahrung betrachten werden muss, die nicht beobachtbar ist, während man sie lebt. Deshalb ist sie in ihrer entfremdeten Natur unbewusst. Dass man sich ins Dort-und-Dann vertieft, indem man das Bewusstsein verliert von der Tatsache, dass es sich dabei um ein psychisches Geschehen handelt, das ausschließlich im Augenblick und am gegenwärtigen Ort möglich ist, geschieht relativ häufig und ist eine weit verbreitete Erfahrung, da sie vom gesunden Menschenverstand verdeckt wird.

Man kann behaupten, dass der Humanismus im Hier-und-Jetzt das Leben der Wahrheit sieht, während das Leben im Dort-und-Dann eine Illusion ist. Das humanistische Gewissen lehnt jede Form von Götzendienst oder Entfremdung ab - zwei Begriffe die Fromm (1955, S. 88-109) in unmittelbarer Beziehung zueinander sieht.

Die Dialektik des Humanismus in der Psychoanalyse

Das Einbringen der Inhalte des Dort-und-Dann im Hier-und-Jetzt wird in dialektischen Begriffen durchgeführt, d.h. als eine Polarität, die nicht bei ihrem Gegenteil aufhört. Im übrigen ist es nicht auf die Darstellung in Bildern, Symbolen und Fetischen zurückführbar. Kein Fundamentalismus ist kompatibel mit der Existenzweise des Seins und dem Hier-und-Jetzt. Im Gegenteil - die Wiedergabe eines jeden Anderswo im Hier und einer jeden anderen Zeit in der



Gegenwart verlangt ein aufmerksames und elastisches Arbeiten, und zwar in einer permanenten Verfeinerung von Humanismus.

Die Sprache der Symbole und Metapher gehört genauso zur Psychoanalyse wie zum Humanismus. Es kann nicht anders sein. Groddeck (1922) sagte mit Recht, dass die menschlichen Wesen dazu gezwungen seien zu symbolisieren. Die Symbole können wir deuten, klären. Wir können uns manchmal von ihnen befreien, ein anderes Mal befreien sie uns. Jung ließ sich von Symbolen bei der Erforschung des Selbst leiten. Gemäß einer Frommschen Perspektive kann ein Symbol oder eine Metapher auf die Identität einer Person anspielen oder diese gar aufzeigen, oder natürlich auch, wie ich denke, sie schützen, in dem sie sie versteckt.

Ein Symbol kann als Brücke zwischen dem Hier-und-Jetzt und dem Dort-und-Dann fungieren. Wenn jedoch eine sehr starke Leidenschaft mitbeteiligt ist, dann kann es passieren, dass das Dort-und-Dann zu einer unwiderstehlichen attraktiven Polarität wird. Oftmals lassen sich die Dort-und-Dann nicht im Hier-und-Jetzt auflösen. Ein in die Analyse eingebrachter Traum kann den Analytiker mit sehr intensiven Bildern versorgen. Die traumähnlichen Symbole betreffen ebenso sehr das Unbewusste des Träumers wie dasjenige des Analytikers. Manchmal ist es dabei geradezu so, als ob ein großer Wind sich erhebe, der beide davontrage. Beide bringt er zu einem Dort-und-Dann, das es aber nur im Hier-und-Jetzt gibt. Dies aber bemerken sie nicht, denn sie betreten ja eine Welt von Bildern, die zu mächtig, zu eindrucksvoll oder faszinierend oder - warum nicht - schrecklich sind. Mutig ist auch, der Verschiebung eines Zaubers zu folgen. Es gibt Forscher, die kehren niemals zurück. Jene aber, die zurückkommen, erzählen und bringen ihre Abenteuer in die Gegenwart zurück. Alles ist menschlich, auch das Geheimnis ist es - wiedererkannt und erlebt in der Existenzweise des Seins, eine Erschütterung erleidend in der Existenzweise des Habens. Die Suche nach der Identität des Analysanden kann ungewöhnlichen und auch dem Analytiker unbekanntem Wegstrecken folgen.

Mich überzeugt ein Humanismus nicht, der alles auf einen projektiven Mechanismus reduziert gemäß der These, dass Religionen, Mythen

und Kunst pure Projektionen der inneren Realität des Menschen seien. Humanismus, wenn er denn radikal ist, versteht sich vielmehr als bildgebend, produktiv und konstruktiv sowie kreativ, insofern das Geschaffene sich unerwartet konfiguriert und Wege geht, von denen niemand wusste, dass sie überhaupt existieren und von denen niemand den inneren Antrieb kennt. Romanfiguren haben eines mit den Figuren des Traumes gemeinsam: Sie machen, was sie wollen, sie sind autonom in Bezug auf den Willen ihres Schöpfers! Und dies ist keine Entfremdung, es ist Leben des Geistes, das die Psychoanalyse zu verstehen und in Worte auszudrücken versucht, so weit es eben geht. Manchmal gibt es keine Worte, aber man versteht sich dennoch durch Einfühlung und gegenseitiges Erkennen und Anerkennen von Identität. In diesen Augenblicken sind Übertragung und Gegenübertragung beiseite geschoben und Analytiker wie Analysand nehmen sich in ihrer nicht-entstellten menschlichen Realität wahr. In anderen Augenblicken sind Übertragung und Gegenübertragung impulsiv und ungestüm und tendieren dazu, zu verwechseln, sich zu überkreuzen, zu verzerren und zu entstellen.

Es ist sehr wohl wahr, dass Übertragung und Gegenübertragung Götzendienste sind (Fromm, 1982; Biancoli, 1998). Aber wieviel Kraft haben sie! Wie mächtig sind sie doch! Sie sind es, die zu großen Teilen Geschichte schreiben, auch wenn die Humanisten nicht müde werden, sie aufzuzeigen und sie zu demaskieren. Aber die humanistische Denunzierung ist dennoch nicht bilderstürmerisch. Sie ist es nie. Sie ist nie fundamentalistisch. Der Bildersturm legt wie der Götzendiensten den ganzen affektiven Akzent auf das Idol, den Götzen, auf die Darstellung, und vernachlässigt die menschliche Bedingung, die den Götzen zulässt, oder diesen braucht.

Der Analytiker schlägt nicht auf die Übertragung ein, er zerstört diese nicht, aber er analysiert sie - klärend, unterscheidend, aufzeigend, wie dieser auf infantile Entwürfe und Inhalte einen „starken Sinn von Aktualität“ (Laplanche & Pontalis, 1967, S. 609) ausübt. Die Übertragung kann als ein Eindringen eines wiederholten Dort-und-Damals ins Hier-und-Jetzt der Sitzung betrachtet werden, und zwar von Figuren der Vergangenheit, die erneut zum Vorschein kommen -



gewissermaßen erneut vorstellig werden. Wieder einmal und aufs Neue ist die Identität von beiden Teilen des analytischen Paares im Spiel. Der Analytiker kann durch die Übertragung verführt werden und daher weit von sich selbst fortgebracht werden, so dass er nicht mehr in der Lage ist, dem Analysanden eine Orientierung hinsichtlich der Natur oder den Ursprung der Gefühle zu geben, die dieser fühlt oder erlebt. Aber wenn der Analytiker an der ideologischen Vision von Übertragung und Gegenübertragung festhält, hilft ihm das, sich zu vergegenwärtigen, wie sich beständig das Hier-und-Jetzt im Dort-und-Dann verliert. Die verzerrenden Instanzen sind in beiden gegenwärtig - sowohl im Analytiker als auch im Analysanden. Auf den Analytiker kommt jedenfalls eine sehr schwierige Operation zu, die nicht nur den Anderen sondern auch ihn selbst betrifft; denn die Übertragung ist ein Phänomen das beide berührt.

Abschließende Anmerkungen

Der Analytiker kann dem Analysanden einen Weg auf der Suche nach seiner Identität versprechen, aber bei genauerer Betrachtung muss dieses Versprechen so formuliert sein, dass beide sich auf die Suche nach der eigenen Identität machen (Akeret, 1995). Die Bewusstheit und Kunstfertigkeit des Analytikers helfen dem Analysanden dabei zu lernen, dass von der eigenen Identität berührt worden zu sein nicht bedeutet, sie zu besitzen. Die analytische Arbeit dreht sich klar um das Leben des Analysanden, aber von diesem Leben, von dem da die Rede ist, gehen in diesem Augenblick zwei Erfahrungen aus, die sich überschneiden: einmal in die Existenzweise des Seins aufsteigend, einmal in die Existenzweise des Habens zurückfallend, zusammen oder getrennt voneinander, nach dialektischen Verflechtungen und Aufhebungen.

Die Geschichte der Psychoanalyse ist nicht von der Kultur des zwanzigsten Jahrhundert losgelöst zu verstehen. Dass das Subjekt sich als getrennt vom Subjekt wähnte, führte dazu, nur Letzteres analysieren zu wollen. Doch dieser Versuch entpuppte sich als Illusion, als man gewahr wurde, dass die Tatsache und die Erfahrung der Tatsache voneinander nicht getrennte

werden können und sich gegenseitig bedingen. Die Akzentuierung wird vom Dort-und-Dann (die das Leben des Analysanden konstellieren) auf das Hier-und-Jetzt verlegt, und zwar als gemeinsam produzierte Erfahrung des analytischen Paares. Diese Anschauung wurde zuerst von der interpersonalen Psychoanalyse und dann von der relationalen übernommen. Fromm ist ein Pionier hierfür, auch auf klinischer Ebene. Er (1968b) vergleicht einen psychogenetischen Standpunkt mit einem funktionalen, wie sie sich in der psychoanalytischen Arbeit abwechseln. Der erste betrachtet die Geschichte einer Person und die Psychogenese seiner aktuellen Aspekte. Der zweite ist indirekt und betrachtet die funktionale Gesamtheit der Person, die Komplexität der Bewegung zu einem gegebenen Zeitpunkt. Es ist hilfreich die Psychogenese zu kennen, so wie jede Information nützlich ist, aber gerade aus der funktionalen Perspektive ergibt sich, dass jeder Aspekt der Persönlichkeit immer auf alle anderen Aspekte bezogen ist - und zwar in dessen aktiver Funktion. Wenn das tendenziell vollständige Bild einer Person Gestalt gewinnt, dann kann man sehen, welche Funktion in ihr der Konflikt zwischen dem Individuationsversuch und dem Verlangen nach Schutz und Sicherheit ausübt.

Denselben Konflikt erlebt der Analytiker in sich selbst wieder. Manchmal wird er dann von der Freude belohnt, ihn in sich überwunden zu haben, und auch von der Freude der Teilhabe an dessen Überwindung im Analysanden.

Bibliografia

- Althusser, L. (1961/65). „Sul giovane Marx“, in: *Per Marx*. Roma: Editori Riuniti, 1967.
- Akeret, R.U. (1995). *Tales from a Traveling Couch. A Psychotherapist Revisits His Most Memorable Patients*. New York: Norton.
- Aron, L. (1991). „The Patient's experience of the Analyst's subjectivity“, in: *Psychoanalytic Dialogues*, 1:29- 51.
- Aron, L. (1992). „From Ferenczi to Searles and Contemporary Relational Approaches“, in: *Psychoanalytic Dialogues*, 2:181-190.
- Beebe, B., Lachmann F.M. (2002). *Infant Research and Adult Treatment: Co-constructing Interactions*. New York: The Analytic Press.
- Biancoli, R. (1998). „The 'idologic' view of transfe-



- rence”, in: *Journal of American Academy of Psychoanalysis*, 26: 15-28.
- Biancoli, R. (2002). „Individuation in Analytic Relatedness”, in: *Contemporary Psychoanalysis*, 38,12: 589-615.
- Biancoli, R. (2003) „The Dream between ‘Here-and-Now’ and ‘There-and-then’”, in: *International Forum of Psychoanalysis*, 12:234-43.
- Biancoli, R. (2005). „Questioni di tecnica psicoanalitica a partire da Erich Fromm”. VII Convegno congiunto American Academy of Psychoanalysis e di OPIFER: Il paradigma relazionale in psicoanalisi. Bologna, 24-26 giugno 2005.
- Blechner, M.J. (1992). „Working in the Countertransference”, in: *Psychoanalytic Dialogues*, 2:161-179.
- Bromberg, P.M. (1996). „Standing in the Space: The Multiplicity of Self and the Psychoanalytic Relationship”, in: *Contemporary Psychoanalysis*, 32:509-535.
- Casement, P.J. (1990) *Further Learning from the Patient*. New York: Routledge.
- Dupont, J. (1988). *The Clinical Diary of Sandor Ferenczi*. Cambridge: Harvard University Press.
- Eckhart, Meister. (1985). *Sermoni Tedeschi*. Ed. Vaninini, M. Milano: Adelphi, 1985.
- Ehrenberg, D.B. (1992). *The Intimate Edge*. New York: Norton.
- Erikson, E.H. (1963) *Childhood and Society*. New York: Norton.
- Evans, R.I. (1966). *Dialogue with Erich Fromm*. New York: Harper & Row.
- Fiscalini, J. (1995). „Transference and Countertransference as Interpersonal Phenomena: An Introduction”, in: *Handbook of Interpersonal Psychoanalysis*, Lionells M., Fiscalini J., Mann C.H., Stern D.B. Eds. New York: The Analytic Press.
- Fromm, E. (1980-81). *Gesamtausgabe (GA)*, hg. von R. Funk, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Fromm, E. (1941) *Die Furcht vor der Freiheit*, GA II, S. 215-392.
- Fromm, E. (1947). *Psychoanalyse und Ethik*, GA II, S. 157-268.
- Fromm E. (1955). *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, GA IV, S. 1-254.
- Fromm, E. (1958) „Psychoanalyse - Wissenschaft oder Linientreue?”, GA VIII, S. 35-45.
- Fromm, E. (1968a). *Die Revolution der Hoffnung*, GA IV, S. 255-377.
- Fromm, E. (1970). „Die Krise der Psychoanalyse“, GA VII, S. 47-70.
- Fromm, E., (1973). *Die Anatomie der menschlichen Destruktivität*, GA VII.
- Fromm, E. (1976). *Haben oder Sein*, GA II, S. 269-414.
- Fromm, E., (1979). *Sigmund Freuds Psychoanalyse - Größe und Grenzen*, GA VIII, S. 259-362.
- Fromm, E. (1991). „The causes for the patient’s change in analytic treatment”, in: *Contemporary Psychoanalysis*, 27:581-602.
- Fromm, E. (1992). *The Revision of Psychoanalysis*. Boulder, CO: Westview Press.
- Fromm, E., (1993). *Anima e società (Gesellschaft und Seele)*. Milano: Mondadori.
- Fromm, E. (1994). *The Art of Listening*. New York: Continuum.
- Fromm, E. (1968b). *Trascrizione de seis conferencias*. Mexico City, Febrero 4 - Marzo 18 de 1968. Tübingen: Erich Fromm Archives.
- Funk, R. (1883). *Erich Fromm*. Bolsena (VT): Erre emme edizioni, 1997.
- Gabbard, G.O., Westen, D. (2003). „Rethinking therapeutic action,” in: *International Journal of Psychoanalysis*, 84:823-841.
- Gill, M.M. (1983). „The Interpersonal Paradigm and the Degree of the Therapist’s Involvement,” in: *Contemporary Psychoanalysis*, 19: 200-237.
- Gill, M.M. (1993). „Tendenze attuali in psicoanalisi,” in: *Psicoterapia e Scienze Umane*, XXVII, 3:5-26.
- Gill, M.M., Hoffman, I. (1982). „A method for studying the analysis of aspects of the patient’s experience of the relationship in psychoanalysis and psychotherapy,” in: *Journal of American Psychoanalytic Association*, 30:137-168.
- Groddeck, G. (1922). „The compulsion to use symbols,” in: *The meaning of illness*. Ed. L. Schacht. London: The Hogarth Press, 1977.
- Groddeck, G. (1926). „Treatment,” in: *The Meaning of Illness*, L. Schacht ed., The Hogarth Press, London, 1977.
- Imber, R.R. (1995). „The Nature of Use of Historical Data,” in: *Handbook of Interpersonal Psychoanalysis*. Lionells M., Fiscalini J., Mann C.H., Stern D.B. Eds. New York: The Analytic Press.
- Ingram, D.H. (2005) L’uso clinico delle metafore „nascoste”. VII Convegno congiunto American Academy of Psychoanalysis e OPIFER: Il paradigma relazionale in psicoanalisi. Bologna, 24-26 giugno 2005.
- Jung, C.G. (1916/28). *L’Io e l’inconscio*. Torino: Boringhieri, 1967.
- Jung, C.G. (1921). *Tipi psicologici*. Opere di C.G. Jung, 6. Torino: Boringhieri, 1969.
- Jung, C.G. (1944). *Psicologia e alchimia*. Torino: Boringhieri, 1981.
- Jung, C.G. (1961) *Ricordi, sogni, riflessioni*. Milano: Il Saggiatore, 1965.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of the Self*. New York: International Universities Press.
- Kohut, H. (1977). *The Restoration of the Self*. New



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

- York: International Universities Press.
- Kwawer, J.S. (2002). „Developmental Perspectives in Fromm’s Psychoanalysis: A Response to Biancoli,” in: *Contemporary Psychoanalysis*, 38:623-633.
- Laplanche J., Pontalis j.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse. Enciclopedia della psicoanalisi*. Bari: Laterza, 1968.
- Lesser, R.M. (1992). „Frommian therapeutic practice,” in: *Contemporary Psychoanalysis*, 28:5-23.
- Mahler, M.S., Pine, F., Bergman, A. (1975). *La nascita psicologica del bambino*. Torino: Bollati Boringhieri, 1978.
- Marx, K. (1867). *Das Kapital. II Capitale*. Roma: Edizioni Rinascita, 1956.
- Mitchell, S.A. (1997). *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Roazen, P. (2001). „The Exclusion of Erich Fromm from the IPA,” in: *Contemporary Psychoanalysis*, 37:5-42.
- Schaff, A. (1960). *Le vrai visage du jeune Marx. Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, 19.
- Schaff, A. (1965). *Il marxismo e la persona umana*. Milano: Feltrinelli, 1966.
- Searles, H. (1972). „The Patient as Therapist to his Analyst,” in: *Tactics and Techniques in Psychoanalytic Therapy, II: Countertransference*. P. Giovacchini Ed. New York: Aronson.
- Stern, D. (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life. Il momento presente*. Milano: Cortina 2005.
- Stone, L. (1981) „Some thoughts on the ‘here and now’ in psychoanalytic technique and process,” in: *Psychoanalytic Quarterly*, 50:709-733.
- Sullivan, H.S. (1953) *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: Norton & Company.
- Tauber, E.F. (1959). „The Sense of Immediacy in Fromm’s Conceptions,” in: Arieti, S. Ed. *American Handbook of Psychiatry*, Vol. II. New York: Basic Books Inc.
- Thomä, H., Kächele, H. (1985). *Trattato di terapia psicoanalitica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1990.
- Winnicott, D.W. (1960) „La distorsione dell’Io in rapporto al vero e al falso Sé,” in: *Sviluppo affettivo e ambiente*, Roma: Armando, 1970.
- Wolstein, B. (1959). *Countertransference*. Northvale (NJ): Aronson.