

Karl Heinz Witte

Zwischen Psychoanalyse
und Mystik

VERLAG KARL ALBER



Die hier vorgelegten Studien sind der Frage gewidmet, wie sich in der Psychotherapie die unbewusste Dynamik und im alltäglichen und spirituellen Leben die unmittelbare mystische Erfahrung dem Bewusstsein offenbaren. Damit steht ein Modus der Wahrnehmung im Blick, dessen Bedeutung im allgemeinen gesellschaftlichen wie im wissenschaftlichen, ja sogar im psychotherapeutischen wie im theologischen Bewusstsein verkannt wird. Die scheinbare Selbstverständlichkeit der Macht- und Machbarkeitskonzepte sorgt dafür, dass dieser Bereich der Selbsterfahrung und Konstitution des Subjekts verleugnet oder verdrängt bleibt. Die neurosen- und sozialpsychologischen Sichtweisen Adlers dringen hingegen an eine Grenze vor, an der die Intentionalität und die Weltbezogenheit des Individuums in einem Ursprungspunkt, gleichsam in einer dynamischen Sammlung, im *Augenblick* aufgehoben sind. Dieser Ursprungsgrund ist freilich dem diskursiven und reflexiven Erkennen nicht zugänglich. Vielmehr offenbart er sich in der Gabe des Lebens, im Ergriffensein vom dynamischen Unbewussten, das die heimliche Gestaltung unseres Lebensvollzugs übernimmt, im überwältigenden Affiziertsein in der Geburt des Selbst, das sich in der gleichursprünglichen Geburt des Mitlebendigen als Liebe, als erleidendes Mitbewegtsein selbst erweist. Die vorgelegten Analysen verifizieren die psychoanalytische und die ›mystische‹ Dimension dieser Wahrnehmung anhand von Beiträgen A. Adlers, S. Freuds, W. R. Bions und der Lebensphänomenologie.

Der Autor:

Karl Heinz Witte, Studium der Germanistik, Philosophie, Theologie. Promotion und Forschung über die Rezeption Meister Eckharts im 14. Jh. Psychoanalytiker in eigener Praxis, Dozent und Lehranalytiker am Alfred Adler Institut München, derzeit Forschungsarbeiten zu Meister Eckhart.

Seele, Existenz und Leben

Band 15:

Karl Heinz Witte

Zwischen
Psychoanalyse
und Mystik

Psychologisch-phänomenologische Analysen

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Seele, Existenz und Leben

Herausgegeben von
Günter Funke und Rolf Kühn

in Zusammenarbeit mit dem
Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin
(www.guenterfunkeberlin.de)

sowie dem
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Freiburg i. Br.
(www.lebensphaenomenologie.de)

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2010
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Druckvorlage: Autor
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-48408-1

Vorwort

Die hier versammelten Vorträge und Aufsätze sind größtenteils bei Veranstaltungen und in Publikationen der Deutschen Gesellschaft für Individualpsychologie erstmals vorgelegt worden. Trotz dieser uneinheitlichen Entstehungsanlässe kann das Werk als ein zusammenhängender, im Aufbau und inhaltlichem Bezug konsistenter Text gelesen werden, dessen Mitte und Schwerpunkt der Frage gewidmet ist, wie sich in der Psychotherapie die unbewusste Dynamik und im alltäglichen und spirituellen Leben die unmittelbare mystische Erfahrung dem Bewusstsein offenbaren.

Dem Herausgeber dieser Reihe, Rolf Kühn, verdanke ich aus seinen Schriften und persönlichen Begegnungen grundlegende Denkanstöße, die auch dieses Werk geprägt haben, und schließlich danke ich ihm auch besonders für die Anregung und Ermutigung, die vorliegenden Versuche in seiner Reihe zu veröffentlichen.

Meinem philosophischen Freund Leo Dümpelmann und meiner Lebensgefährtin Gisela Eife danke ich ebenfalls für den lebendigen Austausch über die Ideen, die in diese Analysen eingegangen sind. Mit besonderem Dank erwähne ich die unentbehrliche Hilfe bei der Redaktionsarbeit und die sachkundigen und kritischen Kommentare, die mir durch Elfriede Witte zuteil wurden.

München, im November 2009

Karl Heinz Witte

Inhalt

Vorwort	5
Einleitung	11
TEIL I. INDIVIDUALPSYCHOLOGISCHE GRUNDANALYSEN	
1. Über den Sinn der Frage nach dem „Sinn des Lebens“	19
1. Der Souverän und seine ‚aufgeklärte‘ Verfassung	19
2. Der „Sinn des Lebens“ – und warum man ihn nicht loswerden kann	22
3. Sinnkonstitution a): Der Sinn ist die Funktion	26
4. Sinnkonstitution b): Das Gemeinschaftsgefühl oder das ciszendentele Selbst	28
5. Das Selbstgefühl	29
6. Das Gemeinsame als das Ciszendentale	31
7. Innere Wahrnehmung	35
2. Zeitlichkeit und Augenblick	38
1. Kindheitserinnerungen und Gegenwartsmomente	38
2. Zeitlichkeit und Weg-Sein	45
3. Da-sein und Augenblick	50
3. Ich-Identität in der Psychoanalyse und Individualität bei Alfred Adler	54
1. Problemansatz der Identitätsdiskussion	54
2. Ich-Identität bei Erik H. Erikson	55
3. Identifizierung bei Otto F. Kernberg	57
5. Selbststruktur in der neueren klinisch-psychoanalytischen Forschung	61
6. „Individualisierendes Vorgehen“ bei Alfred Adler	63

7. Adlers Konzept der Ichbildung	66
8. Metapsychologie des Individuums bei Adler	70
9. Unbewusste Identität	74
4. Die Neurosenlehre Alfred Adlers	82
1. Adlers Kritik an Freud	82
2. Adlers Neurosenlehre	83
3. Die Neurose als Wertsystem	86
4. Das alltägliche Machtstreben und die Neurose	89
5. Die Paradoxie des Wertens	94
6. Liebesentzug und Seinsvergessenheit	98
7. Werten oder Wahrnehmen?	102

TEIL II. PSYCHOANALYTISCHE UND MYSTISCHE WAHR-NEHMUNG

5. Eine ciszendente Interpretation der Individualpsychologie	
Alfred Adlers	107
1. Aufriss der Themenstellung	108
2. Alfred Adlers heillose Psychologie der ersten Theoriestufe: Zu kurz gekommen in der feindseligen Welt	109
3. Die psychotherapeutische Ausgangsfrage Adlers	109
4. Konkurrenz um die Kompensation	111
5. Konfliktpsychologie	112
6. Individualpsychologische „Weltanschauung“	115
7. Die Frage nach dem Heilenden	116
8. Adlers Wende zum „Gemeinschaftsgefühl“, seine zweite Theoriestufe	118
9. Einführung des neuen Konzepts	119
10. Grenze und Umkehr	120
11. Die Liebe als das Heilende im philosophischen und psychotherapeutischen Feld	124
12. Die Umkehrung der Beziehungskonstitution	125
13. Sünde und Heil in einer „tiefenpsychologischen“ Theologie	127
14. Eine präpsychologische Sicht des Unbewussten: Liebe versus Sünde	129
15. Der unbewusste böse Wille	130

16. Heilung durch Umkehr: die unbewusste Liebe	133
17. Der ciszendente Charakter der Liebe	137
18. Der Gegensatz von Liebe und Hass bei Melanie Klein	139
19. M. Kleins ‚theologische‘ Metapsychologie	143
20. Phänomenologische Betrachtung der Umkehr	146
21. Peter Sloterdijks Sphärologie	148
22. Das „Trans“ der Transpersonalen Psychologie: Umkehr oder Aufstieg?	152
6. Sehnsucht: Trieb, Begehren, Streben – Eine tiefenpsychologische Revision	155
1. Allgemeinpsychologie	155
2. Sehnsucht auf dem Hintergrund der Subjektphilosophie	157
3. Psychotherapeutische Schulen	162
7. Selbsterfahrung und mystische Erfahrung	176
1. Mystisches ist geschichtlich	177
2. Verdrängung der Mystik in der Theologie, des Mystikäquivalents in der Psychoanalyse	178
3. Selbsterfahrung	179
4. Ein neues Jenseits	180
5. Das Ich und das Selbst	183
6. Experimentum	184
7. Was ist Mystik? – Abgrenzung von institutionalisierter Religion	187
8. Selbsterweis der eigenen Erfahrung	189
9. Die Eigenart religiöser Aussagen nach Freud	190
10. Lehrsätze oder ozeanisches Gefühl	190
11. Ozeanisches Gefühl	192
12. Das Mystikäquivalent in der Psychoanalyse	198
13. An der Grenze von Primär- und Sekundärprozess	198
8. Feldarbeit zwischen Mystik und Wissenschaft bei dem Psychoanalytiker Wilfred R. Bion – mit einem Ausblick auf Meister Eckhart	204
1. Bions ‚mystische‘ Psychoanalyse	204
2. Zur mystischen ‚Psychologie‘ Meister Eckharts	214
3. Die Weise des Hervorgangs seelischer Prozesse	215

4. Hervorgang „in geburt wíse“	217
9. Die Dimension des Mystischen in der Psychoanalyse	221
1. Psychoanalyse als Methode	222
2. Gleich schwebende Aufmerksamkeit	224
3. Theodor Reik und Jacques Lacan	226
4. Wilfred R. Bion	228
5. Definition des Mystischen	232
6. Mystik und Psychoanalyse	235
10. Das „Unbewusste“ – die „mystische“ Seite des Rationalen	240
1. Freuds Einführung des Unbewussten	242
2. Adlers Konzept des Unbewussten	244
3. Aufriss eines integrativen Konzeptes des Unbewussten	248
4. Matte-Blancos Deutung des Unbewussten	249
5. W. R. Bion: Erkennen und Sein	253
6. Das dekonstruktivistisch verstandene Mystische	258
Literatur	265
Nachweise	284

Einleitung

Die Psychoanalyse ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts als eine neue Wissenschaft angetreten, die eine bisher nicht hinreichend beachtete Qualität des Bewusstseins erforschen wollte: das Unbewusste. Über den ontologischen und phänomenologischen Status dieser Wirkkraft und über deren Funktionsweise gab es nie endende Diskussionen.

Der Ausgangspunkt meiner Betrachtungen zur Psychoanalyse ist die analytische Individualpsychologie Alfred Adlers. Einer der Gründe für dessen Trennung von Freud im Jahre 1911 resultierte daraus, dass er keinen sachlichen Unterschied zwischen dem Unbewussten und dem Bewussten gelten lassen wollte, dass er vielmehr beiden Funktionen eine einheitlich wirkende „Finalität“ zusprach, die phänomenologisch präziser der husserlschen Intentionalität gleichkommt. In dieser Gerichtetheit wurzelt für ihn die Einheit und Charakteristik der Persönlichkeit. Daraus leitet sich ab, dass Adler die Lebensbewegungen des Einzelnen unabweisbar in dem von diesem Individuum entworfenen Sinngefüge verwurzelt findet, das gleichsam eine individuell konstruierte Ganzheit darstellt (1. Kapitel: Über den Sinn der Frage nach dem Sinn des Lebens).

Die Neurose ist damit nur eine Sonderkonstruktion der allgemein menschlichen Lebensform, die Adler, wenigstens in der ersten Phase seiner Neurosenlehre (bis 1918), auf Sicherung und Überlegenheit gegen die sozialen und naturalen Bedrohungen der Existenz aufgebaut sieht (4. Kapitel: Die Neurosenlehre Alfred Adlers).

Darin sind gewichtige philosophische Implikationen enthalten, die der Sache nach von Adler entfaltet wurden, aber in ihrer grundsätzlichen Bedeutsamkeit noch nicht hinreichend bedacht worden sind. Im Sinne Heideggers lässt sich sagen, dass die erste Theoriestufe zwei Existenzialien in den Blick nimmt, die *Zeitlichkeit* und

das je eigene *Selbstsein*. In beiden Bereichen treibt Adler die Analysen an eine Grenze, an der die Intentionalität und die Weltbezogenheit des Individuums in einem Ursprungspunkt, gleichsam in einer dynamischen Sammlung, im *Augenblick* aufgehoben sind. Das heißt, gegenläufig betrachtet, dass in diesem Ursprungspunkt die Lebensgabe aus der Einheit der Zeit im Augenblick entspringt, dass hier Rezeptivität an die Stelle der aktiv schöpferischen Intentionalität tritt. Das bedeutet für die Zeitbezogenheit des Individuums, dass seine Existenz nicht als horizontale Erstreckung von der Vergangenheit in die Zukunft, von der Geburt bis zum Tode erscheint. Vielmehr versteht Adler die zeitliche Existenz als eine vertikale konzentrische Explikation lebenserfüllter Augenblicke, indem in jeder einzelnen seelischen Erscheinung das Ganze des Lebensstils, das heißt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eins, wie in einem Symbol erblüht (2. Kapitel: Zeitlichkeit und Augenblick).

Damit ist wiederum gesagt, dass das übliche entwicklungspsychologische Kausalitätsverständnis, nach dem bestimmte in der Vergangenheit liegende Ereignisse die Persönlichkeit oder auch die Neurose eines Menschen prägen, nur einen Außenaspekt der psychischen Gestalt erfasst, nicht aber die je eigene Individualität in ihrer Subjektivität. Indem Adlers Forschungsrichtung das Individuum selbst mit seinem einmaligen Erleben und seiner Selbstgestaltung in den Blick nimmt, weicht sie von dem etablierten objektivierenden Wissenschaftskonzept der Psychologie und Psychotherapie ab. Das Ziel der Individualpsychologie ist es, das Individuum selbst in seiner Individualität zu erfassen, das heißt nicht allgemeine Charakteristika zu ermitteln, die den Einzelnen als Fall einer Regel oder einer Diagnose zuordnen. Dies liegt sowohl wissenschaftlich wie auch meist philosophisch außerhalb der Aufmerksamkeit; auch die qualitative wie die Einzelfallforschung in der Psychotherapie haben eine objektivierende Methodik und Zielsetzung. Adlers individuelle Analyse setzt auf einer allgemeinen Diagnostik auf, versucht dann aber vorzudringen zur Erfassung des individuellen „Lebensstils“, in dem die gleiche Erscheinung bei zwei Individuen Verschiedenes bedeuten kann. Die Methode bei diesem Vorgehen ist nach Adlers Worten die „vergleichende Zu-

sammenhangsbetrachtung“ und die „künstlerische Einfühlung“ (3. Kapitel: Ich-Identität in der Psychoanalyse und Individualität bei Alfred Adler).

Das Konzept der Individualität nach dem Vorbild des psychotherapeutischen Mitlebens, der Intropathie, gewinnt in der Lebensphänomenologie Michel Henrys und Rolf Kühns eine grundsätzliche Bedeutung für das radikal phänomenologische Verstehen des Lebens selbst, sodass Kühn (2009, 144–151) der Psychologie sogar – im Kontrast zur Metaphysik des Aristoteles – den Rang einer „ersten Philosophie“ zuschreibt. In diesem radikal phänomenologisch erschließbaren Lebensgrund konvergieren das individualpsychologische Ich, die mystische ‚Gottheit‘ und das psychoanalytische Unbewusste. Dieser Ursprungsgrund ist freilich dem diskursiven und reflexiven Erkennen nicht zugänglich. Vielmehr offenbart er sich in der Gabe („Gebung“) des Lebens, im Ergriffensein vom dynamischen Unbewussten, das die heimliche Gestaltung unseres Lebensvollzugs übernimmt, im überwältigenden Affiziertsein bei der Geburt des Selbst („Ipseität“), das sich in der gleichursprünglichen Geburt des Mitlebendigen als Liebe, als erleidendes Mitbewegtsein („Gemeinschaftsgefühl“) selbst erweist („erprobt“) (Zweiter Teil, Kap. 5–10).

Die dieser stillen Offenbarung entsprechende Antwort ist die „gleich schwebende“ Aufmerksamkeitshaltung, die *ergriffen ergrreifende Wahr-Nehmung*, die sich in der Gunst des Schweigens als deutender Einfall oder als mystisches Wort gestaltet. Die Gegebenheitsweise dieser Wirklichkeit begreife ich – im Unterschied zur grenzüberschreitenden Transzendenz – als *ciszendental*. Dieser Begriff soll die hereinbrechende Ankunft des Selbsterweises, des Miteinander-Seins und des Weltbezugs kennzeichnen. Nach meinem Verständnis gründet die in ihrer psychotherapeutischen Relevanz vielfach verkannte zweite Theoriestufe der Individualpsychologie Adlers (1918–1937), die ganz im Zeichen des „Gemeinschaftsgefühls“ steht, im ebenso verkannten Phänomen der Ciszendenz (5. Kapitel: Eine ciszendentale Interpretation der Individualpsychologie Alfred Adlers). Hier werden die Differenzen zwischen der ersten und der zweiten Theoriestufe herausgestellt. Ferner wird gezeigt, in welchen philosophischen, christlichen und

psychoanalytischen Konzepten (speziell bei Melanie Klein) das Phänomen der „Ciszendenz“ aufscheint.

Der Kontrast zwischen dem nach außen gerichteten Streben und dem rezeptiven, ahnenden und entzündeten Erfahren wird dann an den Phänomenen der Sehnsucht und der Liebe dargestellt. Dabei zeigt sich ein Gegensatz zwischen dem platonischen Eros und der im Menschen erwachenden Liebe, die nach christlichem Verständnis eine im Menschen geborene Ahnung und Wirkung der vorausgehenden göttlichen Liebe ist. Der erobernde, nach außen gerichtete Zug wird auch im Bestreben der neuzeitlichen Wissenschaft nach gesichertem Wissen, das auf Descartes fußt, wiedergefunden. Dagegen deutet sich in den der Sehnsucht korrespondierenden Phänomenen, die in der Psychoanalyse untersucht werden, eine Öffnung für die Ciszendenz an, zum Beispiel im Triebwunsch Freuds, im Streben Adlers, im Begehren Lacans und in der „depressiven“ Position Melanie Kleins (6. Kapitel: Sehnsucht: Trieb, Begehren, Streben – Eine tiefenpsychologische Revision).

Nach diesen tiefenpsychologischen Grundanalysen, die die Haltung des notwendigen Wahr-Nehmens freilegen sollen, konzentriert sich die Untersuchung stärker auf den Vergleich der psychoanalytischen und der mystischen Erfahrungsweise. In diesem Zusammenhang ist eine Auseinandersetzung mit Freuds Religionskritik und seinen Kommentaren zum sogenannten „ozeanischen Gefühl“ notwendig (7. Kapitel: Selbsterfahrung und mystische Erfahrung). Repräsentativ für diese Wahr-Nehmung der mystischen Dimension der Psychoanalyse steht die Lehre Wilfred R. Bions.

Hier rückt einerseits Bions Idee der Transformation der unerkennbaren letzten Wirklichkeit jedes psychoanalytisch bedeutenden Ereignisses in verstehbare und die Erfahrung verändernde Interpretation in den Vordergrund und andererseits die Haltung des Psychoanalytikers „ohne Erinnerung, ohne Wunsch und ohne Verstehen“. Bion selbst vergleicht diesen Vorgang mit Konzepten der Mystik, insbesondere mit dem von Meister Eckhart entworfenen Übergang der ununterschiedenen „Gottheit“ zum differenten, auf die Schöpfung bezogenen „Gott“. Bion folgend werden Eckpunkte einer ‚mystischen Psychologie‘ in der Lehre Eckharts selbst vorge-

stellt (8. Kapitel: Feldarbeit zwischen Mystik und Wissenschaft bei dem Psychoanalytiker Wilfred R. Bion – mit einem Ausblick auf Meister Eckhart).

Auf diesem Boden wird eine „mystische Dimension“ der Psychoanalyse postuliert, die an Freuds zusammengehörige Leistungen der Praxis, „Forschung und Heilung“, anknüpft. Die Forschung in jeder psychotherapeutischen Sitzung wird als *experimentum animae*, als seelische Erfahrung, bestimmt. Die zugehörige meditative Methode wird wiederum mit der psychoanalytischen Vorgehensweise der gleich schwebenden Aufmerksamkeit verglichen und mit einer allgemeinen Definition des Mystischen im Sinne einer „formalen Anzeige“ konfrontiert (9. Kapitel: Die Dimension des Mystischen in der Psychoanalyse).

Die Analyse des Zusammenhangs von Psychoanalyse und Mystik konzentriert sich abschließend nochmals auf den zentralen ‚Gegenstand‘ der psychoanalytischen Forschung, die Funktionsweise des Unbewussten. Es zeigt sich, dass sowohl das sogenannte Unbewusste ein Grundphänomen in jeder Selbsterfahrung und in jedem mentalen Vollzug ist, der keineswegs bloß der Psychoanalyse ‚gehört‘, und dass andererseits die Wahr-Nehmung des Mystischen keine vorwiegend religiöse Erfahrung ist, sondern eine ubiquitäre, fundamentale Weise des Erscheinens („Phänomenalisierungsmodus“) (10. Kapitel: Das „Unbewusste“ – die „mystische“ Seite des Rationalen).

Die hier gesammelten Betrachtungen spiegeln eine Denkbewegung, die insgesamt drei Jahrzehnte überspannt. Vorarbeiten der einzelnen Kapitel sind in Aufsätzen und Vorträgen bereits vorgestellt worden. Das ist die Ursache für einige Wiederholungen in diesem Werk, die ich der Deutlichkeit halber absichtlich nicht beseitigt habe. Darüber hinaus darf ich aber meiner Freude darüber Ausdruck geben, dass sich unter den vielfältig erscheinenden Themen ein gemeinsamer einheitlicher Grund ausloten lässt. Er deutet sich an in der basalen Rezeptivität des wahr-nehmenden Geistes, die bei Meister Eckhart *mügeliche empfenclicheit*, bei Heidegger „Ereignis“, in der Lebensphänomenologie Henrys und Kühns „Selbstaffektion in der Passibilität des Mich“ heißt. Damit sind die

Gewährsmänner und spirituellen Quellen genannt, die den gemeinsamen philosophischen Grund und Boden dieser Ausführungen bereitgestellt haben.

TEIL I. INDIVIDUALPSYCHOLOGISCHE
GRUNDANALYSEN

1. Über den Sinn der Frage nach dem „Sinn des Lebens“

Von Nietzsche (1887) hören wir eine einleitende Antwort: „[D]as *souveräne Individuum*, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn ‚autonom‘ und ‚sittlich‘ schliesst sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der *versprechen darf* – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewusstsein davon, *was* da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewusstsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt“ (293; Hvh. von N.). Wir sollen uns also zu souveränen, vom eigenen Macht- und Freiheitsbewusstsein allein bestimmten Individuen entwickeln. Wir sollen sogar über der Sittlichkeit der Sitte stehen – wenn wir den Mut dazu haben. Wie steht es damit in der Realität?

1. Der Souverän und seine ‚aufgeklärte‘ Verfassung

Als einzelne Individuen dürften die meisten diesen Stand noch nicht erreicht haben. Nietzsche hat die Funktionsweisen der sozialen Systeme noch nicht gekannt. Er wusste noch nicht, dass es einen komplexen Willen politischer und gesellschaftlicher Körperschaften gibt, der nach denselben Prinzipien funktioniert, die Nietzsche dem Übermenschen zgedacht hatte: Herrschaft durch Gewalt, Macht, Schein und Lüge. Der Souverän soll nach Nietzsche nicht über der Sitte (Moral) stehen, sondern über der Sittlichkeit der Sitte (Ethik). Die Regierungen der Nato-Länder und die Willigen stehen natürlich nicht „über der Sitte“. Sie fühlen sich der Moral verpflichtet, sonst würden sie ihr Handeln nicht moralisch rechtfertigen. Sie wollen den Unterdrückten und Gefährdeten Be-

freierung von Diktatur, von Terror und Armut bringen, dazu noch Demokratie, Wohlstand und freie Marktwirtschaft. Moralisch wertvolle Ziele, an die manche Politiker sogar glauben mögen. Ob das Ganze aber aus ethisch wertvollen Motiven und mit vertretbaren Mitteln geschieht und ob es mit „Sittlichkeit“ (Ethik) überhaupt etwas zu tun hat, ist höchst fraglich. Das muss von einem modernen philosophischen Standpunkt aus auch gar nicht sein; denn die herrschende Meinung in Philosophie und Soziologie geht ohnehin davon aus, dass in einem *Konsens* bestimmt werden muss, was gut und erlaubt ist. Dazu fragt man nicht mehr nach metaphysischen, naturrechtlichen oder religiös gesetzten ethischen Normen, sondern beruft einen Ethikrat. Der soll sagen, was erlaubt oder geboten ist, aber er hat auf Dauer gegen den unbefragten allgemeingültigen höchsten Wert von heute keine Macht: das Wirtschaftswachstum.

Das Individuum steht heute noch nicht autonom über der Sittlichkeit der Sitte, aber die Gesellschaft, wer immer das sein mag. Adler (1918c) hat mit Dostojewski hervorgehoben, dass der Westen das Wahre benützt, um damit zu lügen. Dass dies wahr ist, bekommen wir von den Politikern in Wahlkampfzeiten täglich vor Augen geführt. Ich rede hier nicht als Rufer in der Wüste mit einem Aufruf zur Besinnung und einem Bekenntnis zu Grundwerten. Es ist nämlich mehr gefordert als eine Wertedebatte, und zwar eine Zumutung. Was Nietzsche vor 120 Jahren diagnostiziert hat, kann man heute nicht mehr verleugnen. Der Nihilismus steht nicht „vor der Tür“; „dieser unheimlichste aller Gäste“ (Nietzsche 1966, Bd. 3 [Nachlass], 881) macht sich über die Medien in den Wohnzimmern breit. Was Nietzsche ankündigte, ist eingetreten. Ich nenne *seine* Diagnose und *seine* Indizien (ebd. 881 f.): 1. „Der Untergang des Christentums – an seiner Moral“. Es wird weiterhin mit moralischen Ansprüchen geurteilt; aber man befindet: Alles ist falsch und verlogen. 2. Die „nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft“: Die Selbstersetzung des wissenschaftlichen Anspruchs, die Wendung gegen das wissenschaftliche Ideal durch ihre Ideologisierung und Käuflichkeit, die Antiwissenschaftlichkeit des Wissenschaftsbetriebs sind unverkennbar; ebenso 3. die „nihilistischen Konsequenzen der politischen und volkswirtschaftlichen Denkweise, wo alle ‚Prinzipien‘ zur Schauspielerei

gehören“. Der Nihilismus besteht nicht darin, dass solche Mängel auftreten und aufgedeckt werden, sondern dass man sie für selbstverständlich hält – und unter diesen Umständen seinen Schnitt macht, so gut es geht.

Wie gesagt: Dies soll keine Moralpredigt sein, sondern die Zumutung einer Erkenntnis. Diese lautet: Es gibt heutzutage keine Instanz mehr, die uns als je Einzelnen glaubwürdig sagen kann, was wahr, gut und richtig ist. Man kann natürlich mit guten Gründen bezweifeln, dass jemals irgendwelche Instanzen das konnten; aber immerhin haben einige namhafte, vor allem Kirche, Politik und Wissenschaft, das behauptet – und früher waren die Menschen vielleicht noch leichtgläubiger. Kirche, Politik und Wissenschaft behaupten immer noch, sie könnten uns zu unserem Leben etwas Wesentliches sagen; aber wer ihnen immer noch glaubt, ist selber schuld. Kants Aufruf zur Aufklärung (Kant 1783b) richtete sich vor allem gegen den Belehrungsanspruch der Kirchen. Gegen die modernen Aufklärer sage ich: Der Kirche kann man genauso viel und genauso wenig vertrauen wie der Politik und der Wissenschaft. Mit anderen Worten: Wir müssen heute auch aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit aussteigen, in der uns die Politik und die Wissenschaft, auch die psychotherapeutischen Fachgesellschaften, halten wollen. Natürlich greife ich hiermit nicht den einzelnen Politiker oder Wissenschaftler an; denn dem verhelfen seine Fächer auch nicht zum richtigen Leben.

Hiermit bin ich beim vorgegebenen Thema: Wozu leben wir? Wer kann mir das sagen? Die Kirche hatte eine grundsätzliche, meistens als antiquiert empfundene Antwort: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu wohnen“; aber selbst diese Sinnggebung müsste, wenn man sie ernst nehmen wollte, individuell umgesetzt werden. Die Politik ist in unseren Breiten bescheiden geworden: Kommunistische und faschistische Politideologien haben keine Konjunktur. Die Wissenschaft verzichtet von vornherein auf die Bereitstellung von Lebensregeln – abgesehen von der Ernährungswissenschaft, die natürlich Empfehlungen abgibt, je nachdem wer ihre Studien gerade finanziert hat.

Fazit: Die Institutionen in der Mitte der Gesellschaft bleiben bei der Bereitstellung von Auskünften, ja sogar bei der Diskussion von Lebensfragen leer oder unfruchtbar. Der Diskurs in der gesellschaftlichen Mitte gibt nichts her bei den Fragen, die für das Leben des einzelnen Menschen subjektiv am wichtigsten sein müssten: bei den Fragen nach dem Warum und Wozu, nach dem Wie und mit Wem des Lebens, bei Fragen nach Freude und Leid, Verlust und Ungerechtigkeit, Scheitern, Schuld und Gelingen, nach Anfang und Ende, nach Woher und Wohin. Das ist der Grund dafür, dass an den Rändern immer stärker und erfolgreicher die Subkulturen, Sekten und esoterischen Zirkel wuchern, auch die radikal religiösen. Das ist der Grund dafür, dass buddhistische Meditation und muslimische Frömmigkeit im Westen so beliebt sind.

Und nochmals: Dies ist keine Gesellschaftskritik, keine Klage über Wertverlust, Kulturzerfall, Glaubenslosigkeit oder Spiritualitätskonsum. *Die Zumutung liegt allein in der Erkenntnis, dass das alles gar nicht anders sein kann.* Die westliche bewusste oder unbewusste Sicht vom Menschen und die Gesellschaftslehre sind nämlich, ob sie es thematisieren oder nicht, an die Sinn- und Zielstruktur gebunden; aber sie können auf die Frage nach dem Sinn des Lebens keine Antwort geben.

2. Der „Sinn des Lebens“ – und warum man ihn nicht loswerden kann

Von allen Merkmalen der Individualpsychologie ist das bedeutendste, dass Alfred Adler das Individuum in seiner „Finalität“ erfasst hat. Der Mensch kann nicht anders, als sich auf etwas auszurichten. Entwicklungspsychologisch dürfen wir auch sagen: Vom „ersten Schrei“ an, und vielleicht schon zuvor, sind wir in Beziehung. Nicht umsonst stellen sich die Psychoanalytiker die Entstehung des Selbst als eine Introjektion und Ausdifferenzierung von Objektbeziehungen vor. Etwas grundsätzlicher gesprochen: Der Prozess der Integration aller Fähigkeiten und die primären

Interaktionen, die frühkindlichen Bewegungsansätze oder Handlungsdialoge tendieren darauf hin, etwas zu können oder zu wollen oder, wenn beides nicht geht, etwas können zu wollen. Das ist Adler ins Phänomenologische übersetzt. In anderen Zusammenhängen heißt dieses Grundkonstituens unseres Menschseins die *Intentionalität* des Bewusstseins oder das *Bei-(etwas-)Sein*. Wir sind, wenn wir wach sind, und sogar im Traum, immer schon auf etwas aus und gehen mit etwas um. Wenn wir uns die Psyche wie einen Behälter vorstellen, könnte man sagen: Zunächst und zumeist sind wir mit unserm Ich draußen. Das nennt die Phänomenologie seit etwa 100 Jahren die „Transzendenz“ des Bewusstseins. Adler nannte es den „wirksame[n] Punkt außerhalb der körperlichen Sphäre [...], nach dem sich die Psyche richtet, *de[n] Schwerpunkt des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens*“ (Adler 1912a, 80).

Adler war ein genialer Vereinfacher; deshalb konnte er diese Grundlinie des menschlichen Bewusstseins sehen und darauf seine Neurosenlehre aufbauen. Er nannte diese Auszeichnung des Menschen die „Finalität“. Mit anderen Worten: Er beobachtete den Menschen unter der Frage: Worum geht es ihm? – unter der Voraussetzung, dass es uns immer um etwas geht, auch wenn wir „Aber“ sagen, zum Beispiel: „Aber neben den Zielen dürfen wir auch die Ursachen nicht übersehen!“ Auch den Ursachenforschern geht es um etwas. Dieses „Worum-willen“, das Adler die *Finalität* nannte, nennen wir auch den „Sinn“. Alles, was wir tun, denken, fühlen, hat einen Sinn – das ist die Grundannahme der Individualpsychologie –, auch wenn wir den Sinn nicht angeben können und sogar wenn das, was wir da produzieren, sinnlos oder widersinnig ist, wie zum Beispiel die Symptome, Ängste, Zwänge, Selbstbehinderungen, Depressionen und Suchtattacken. Wir setzen auch im Unsinnigen einen Sinn voraus. Das Geniale von Adlers Neurosenlehre war, dass er die psychische Störung gerade aus einer Fehlleitung dieses unhintergehbaren Ziel- und Sinnstrebens entspringen sah – und nicht primär aus einem Mangel oder einer Schädigung von außen.

Hier muss ich vorweg einem Standardeinwand begegnen. Natürlich gibt es rein physiologisch erklärable Symptome, sonst könnten Zwänge und Depressionen nicht durch pure Medikamen-

tengabe oder „auf Knopfdruck“ (wie Dubiel o. J. [2006], 130 berichtet)¹ verschwinden oder erzeugt werden. Und die Neurobiologen haben gute Gründe, uns zu prophezeien, dass demnächst alle psychischen Phänomene naturwissenschaftlich erklärt werden können. Nur ist das kein Grund, mit dem Denken aufzuhören. Denn aus der Binnenperspektive schlage ich mich mit solchen Symptomen genauso herum wie mit der sonstigen Unbill, die mir die Welt und die Menschen von außen zufügen. Ich muss sie innerlich verarbeiten, ihnen einen Sinn geben, selbst wenn sie von außen betrachtet sinnlos sind. Ich ordne sie ein in mein Lebensgefüge, setze sie in Beziehung zu meinen Aufgaben und Zielen, vergleiche mich mit anderen, erinnere mich an bessere Zeiten und hoffe auf Heilung. Ich suche eine Therapie und höre von dem Nervenarzt, dieses Sichsorgen habe keinen Sinn; denn mein Leiden sei bloß ein Mangel oder ein Zuviel an Botenstoffen. Das heißt: Der Arzt schlägt mir eine Sinnreduktion oder eine Neuinterpretation des Sinnes vor: „nicht psychisch, sondern biologisch“.

Fazit: Wir geben allem einen Sinn, ob wir wollen oder nicht; denn unser Gehirn ist vielleicht so eingerichtet, dass wir Sinn-Zusammenhänge wahrnehmen oder konstruieren. Und wenn es ein Mittel gegen die Sinnfrage gäbe, hätte dessen Verabreichung auch wieder einen Sinn; denn wir könnten uns einbilden, einen lästigen Störenfried loszuwerden. Und so hat es auch einen Sinn, dass unserem Expertensystem daran gelegen ist, psychische und geistige, politische und ethische Probleme auf technologische und ökonomische „Operationalisierbarkeit“ zu reduzieren. Diese Zwecksetzung hat den Sinn, jenes Paradox zu umgehen, das die Frage nach dem Sinn des Lebens so ärgerlich macht: Da unser Bewusstsein (Denken, Fühlen und Handeln) unabwendbar intentional ist, setzen wir unvermeidbar einen Sinn voraus. Das heißt, die Frage nach dem Sinn ist unhintergebar. Aber zugleich ist es unabweisbar, dass unser begrenzter Verstand das Ganze nicht er-

¹ Helmut Dubiel, der an Morbus Parkinson erkrankt ist, berichtet, dass er seine Depression abstellen kann, wenn er das Neuroimplantat, den „Hirnschrittmacher“, ausschaltet.

fassen kann, weder das Ganze der Welt noch das Ganze des Lebens.

Das macht das Grübeln über den Sinn des Lebens so endlos und die meisten Bücher, die nach einem objektiven Sinn der Welt oder des Lebens fragen, so langweilig, weil von vornherein schon feststeht, dass nichts dabei herauskommt. Und aus diesem Grund haben es auch die Zen-Geschichten mit ihrem Lachen so leicht, wenn nach einigem Hin und Her der witzige Meister dem ernsthaften und selbstquälerischen Frager antwortet: „Der Sinn des Lebens ist eine Zwiebel – oder hast Du einen anderen Vorschlag?“ Meine Vermutung ist allerdings, dass solche Geschichten vor allem die westlichen Skeptiker zum Lachen reizen, weil sie bestätigt bekommen, was sie zuvor schon wussten: dass die Sinnfrage keine plausible Antwort findet.

Nun bin ich dort angekommen, wo man nach gängiger Meinung nicht seriös und redlich weiterreden kann. Wenn der Befund ist, dass wir den Sinn des Ganzen der Welt und des Lebens nicht wissen können, und wenn wir die Frage nach dem Sinn doch nicht aufgeben können, ist damit die Frage nach dem Sinn des Lebens und deren Diskussion sinnlos? Nein! Warum ist diese Diskussion dennoch sinnvoll? Darüber haben die Fachleute sich kreuz und quer den Kopf zerbrochen. Dem kann ich nichts hinzufügen, ja ich kann nicht einmal eine einigermaßen kompetente Darstellung solcher Standpunkte bieten. Wer hilft mir weiter in meiner Not? – Ein „Idiot“: „Ich glaube, niemand kann leichter als ich dazu gebracht werden, zu sagen, was er meint. Denn da ich ja ein unwissender Laie (im Original: *idiota*) bin, habe ich bei meiner Antwort nichts zu befürchten. Gebildete, Philosophen und Leute, die im Ruf des Wissens stehen, fürchten mit Recht durchzufallen und überlegen bedächtiger. Also frag mich geradeheraus, was du willst, und du erhältst eine nackte Antwort“ (Nikolaus von Kues 1450, 6).² Das lässt am Anfang unserer neuzeitlichen Philosophie Nikolaus von

² *Idiota: Arbitror neminem facilius me cogi posse, ut dicat quae sentit. Nam cum me ignorantem fatear idiotam, nihil respondere pertimesco. Litterati, philosophi ac famam scientiae habentes merito cadere formidantes gravius deliberant. Tu igitur, quid a me velis, plane si dixeris, nude recipies* (Im Text oben: eigene Übersetzung).

Kues einen Löffelschnitzer, also einen Laien (*idiotia*) zu dem Fachmann sagen, zu einem Philosophen, der wie ein wandelnder Fußnotenapparat auftritt, aber nicht weiß, was der Geist noch was die Weisheit ist.

Ich sage also als Laie, was ich meine. Das Versagen der Sinnfrage liegt an der Methode, in der nach dem Ganzen gefragt wird: diskursiv, additiv, wie nach einem physikalischen Faktum. Ich kenne hauptsächlich zwei Weisen, den Mangel, dass wir das Ganze nicht erfassen können, zu umgehen und trotzdem einen Sinn zu konstituieren.

3. Sinnkonstitution a): *Der Sinn ist die Funktion*

Da man jahrhundertlang den Sinn des Lebens vergeblich in bestimmten Werten oder Ideen gesucht hat, wird der ungefragt gültige Sinn in unserer modernen öffentlichen Welt nicht mehr inhaltlich, sondern nur noch, das aber in aller Härte, *formal* konstituiert. Das heißt: Wir leben und handeln heute öffentlich nach jenem Sinn, der sich aus der Struktur von Sinn selbst ergibt. Mit anderen Worten gefragt: Was ist der Sinn von Sinn? Welches Ziel, welchen Zweck schaffen wir damit, dass wir unsere Lebensverhältnisse „sinnvoll“ einrichten? Ich gebe die Antwort, die mir plausibel erscheint, abgekürzt in sieben Thesen:

1. Das Leben unter einem Sinn, in einer Finalität wahrzunehmen und zu gestalten, hat den Sinn (dient dazu), das Leben aus der Zufälligkeit der natürlichen Ursachen herauszureißen und es sicherer und reicher (differenzierter, lustvoller, überlegener) zu machen.

2. Das heißt psychologisch, unsere Existenz aus der Passivität in Aktivität umzugestalten, an die Stelle des Erleidens das Handeln zu setzen, oder an die Stelle der Leidenschaften die Rationalität.

3. Die Rationalität wird aber allenthalben durch gegensätzliche Interessen und durch die Subjektivität des Erlebens gestört. Deshalb war bisher keines der traditionellen Vernunftprinzipien erfolgreich. Die aristotelischen Tugenden der Polis, die platonische Idee,

die römisch-christliche Gerechtigkeitslehre (die an die Stelle der Nächstenliebe gesetzt wurde), die aufgeklärte Vernunft, die wissenschaftliche Weltanschauung (an die Freud noch glaubte), der Sozialismus, der Kapitalismus: Sie alle haben mehr oder weniger ausgedient. Das ist eine andere Formulierung der Diagnose, die bei Nietzsche „Nihilismus“ heißt.

4. Das Prinzip, das gegenwärtig in einer Welt ohne verbindliche Werte die Rationalität des Zusammenlebens und damit dessen praktische Sinnhaftigkeit am besten zu sichern vermag, ist die Kombination von Technologie (d. h. Operationalisierung, Machbarkeit) und Ökonomie (die prinzipiell den größten Effekt bei geringstem Mitteleinsatz anstrebt).

5. Dieses Prinzip ist deshalb erfolgreich, weil es die strikteste Komplexitätsreduktion erlaubt. Es kann auf jede Bindung an Inhalte verzichten und sich auf reine Funktionalität stützen.

6. a) Mit der fünften These bin ich in einem Sprung auf die Psychotherapie und die Individualpsychologie Adlers zurückgekommen: Denn Inhaltslosigkeit und Funktionalität – freilich mit zerstörerischen Nebenfolgen – sind die unverstandenen Leitmotive der Neurose nach Adlers erster Theoriestufe: Es geht darin in allem in jeder Gestalt um Sicherung und Überwindung.

b) Inhaltslosigkeit und Funktionalismus sind mehr und mehr das Leitziel der modernen wissenschaftlichen Psychoanalyse und erklärtermaßen auch der Individualpsychologie (Adler 1912a, 93 f.).

c) Damit fällt auch die gegenwärtige institutionalisierte Psychoanalyse unter Adlers Verdikt der Neurose. Ihr geht es um Sicherung der Macht, des Prestiges, des Besitzstands angesichts der ständigen Bedrohung durch die eigene mangelhafte Ausstattung und durch die Machtgelüste der Konkurrenten.

7. Adlers Neurosedefinition ist die prägnanteste Charakterisierung der herrschenden Sinnstruktur im technologisch-ökonomischen Lebensnerv der modernen Gesellschaft – oder im Zeitalter des „Nihilismus“, wieder mit Nietzsches Charakterisierung: „Dass die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das ‚Wozu?‘“ (Nietzsche 1966, Bd. 3 [Nachlass], 557).

4. Sinnkonstitution b): Das Gemeinschaftsgefühl oder das ciszendente Selbst³

Adler hat, erschrocken von der Katastrophe des Ersten Weltkriegs, seine Theorie revidiert und ergänzt. Dieser zweite große Theorieentwurf steht bekanntlich unter der Überschrift des „Gemeinschaftsgefühls“. Das ist wahrscheinlich der am meisten diskreditierte Begriff aus Adlers Theorie. Ich selbst habe zwar 1987 (auf dem Internationalen Kongress in Münster) ausgeführt, dass das Konzept ohne Weiterentwicklung die Aufgabe nicht erfüllen kann, die Adler ihm zuschreibt. Aber allen, die meinen Vortrag und Aufsatz „Das schielende Adlerauge“ (Witte 1988a) als Absage an den Begriff „Gemeinschaftsgefühl“ verstanden haben, bringe ich in Erinnerung, dass ich damals bemerkt habe: „Eine gründliche Analyse des Gemeinschaftsgefühls als der korrigierenden oder kosmischen Kraft findet sich im ganzen Werk Adlers nicht. [...] Das ist nun kein Vorwurf gegen Adler. Für diese weitergehende Aufgabe war und ist die Zeit noch nicht reif“ (24). Dieser Meinung bin ich immer noch. Außerdem findet sich dort eine Hindeutung auf die „Dimension der wahrnehmenden Gelassenheit ins Mitsein“, in die hineingehöre, „was Adler das ideale Gemeinschaftsgefühl nennt“ (21).

Ich finde das Wort „Gemeinschaftsgefühl“ auch heute noch nicht zufriedenstellend. Aber ich kenne kein Besseres. Der „Gesellschaftsverständnis“, den Ronald Wiegand (1998) uns statt des Gemeinschaftsgefühls anempfiehlt, ist sicher wichtig; aber er ist etwas anderes. Und der „Sinn für das Selbstsein im Bezogensein“, den Robert Antoch (2001) dem Gemeinschaftsgefühl vorzieht,

³ Auf die *Quantentheorie* als weitere Sinnkonstitution kann ich hier nur verweisen. Man sagt glaubwürdig, die Quantenphysiker seien dem Gesetz auf der Spur, das die Welt im Innersten zusammenhält. Zwei sehr interessante Bücher dazu haben der Quantenphysiker Thomas Görnitz und die Psychotherapeutin Brigitte Görnitz (2002; 2008) geschrieben. Auch über die *religiöse Erfahrung* als weitere mögliche Sinnkonstitution will ich hier nicht sprechen. Ich verweise hierfür zum Beispiel auf die Psychoanalytiker Herbert Stein (2006) und Michael Buchholz (2006). Vor allem müsste die lebensphänomenologische Religionsphilosophie von Michel Henry (1997) und Rolf Kühn (2003, 2009b) dargestellt werden.

benennt eine unerlässliche Qualität der Selbstgestaltung und der Mitmenschlichkeit. Der Begriff soll eine Ausgewogenheit der beiden Größen, Individuum und Gemeinschaft, nahelegen, die als miteinander konkurrierend gedacht werden. Ich versuche, das Verhältnis von Selbst und Gemeinschaft radikaler zu bestimmen. Darum bleibe ich zunächst beim „Gemeinschaftsgefühl“ und lenke den Blick auf die Bestandteile des Wortes. Meine These ist: Die beiden Elemente, Gemeinschaft und Gefühl, konstituieren das Selbst. Sie sind zwei Momente derselben Sache.

5. Das Selbstgefühl

Das Selbst wird hier nicht als die Summe von Bewusstseinsfunktionen verstanden, wie es in der Psychoanalyse, besonders in der „Operationalisierten Psychodynamischen Diagnostik“ (Arbeitskreis OPD 2006) ausgearbeitet wurde. Ich meine damit das Gefühl der Präsenz, des Ich-bin-es, das unsere Identität stets begleitet.⁴ Dieses Selbstgefühl ist auch nicht identisch mit dem Ich, sofern es das „Steuerungszentrum“ der Ich-Funktionen, des Denkens, Urteilens und Handelns ist. Dieses Ich ist vor allem an dem Widerstand spürbar, der sich in mir auftut, wenn mir etwas aufgenötigt wird oder wenn etwas sich meiner Absicht entgegenstemmt. Deshalb entwickelt sich das Ich in der „Trotzphase“, wie man früher gesagt hat. Der Widerstand ruft Anstrengung hervor. Diese beflügelt mein Ichgefühl, wenn ich siegreich bin, und die vergebliche Anstrengung bedrückt mich, wenn ich etwas nicht kann. Das Ichgefühl ist geradezu die Anstrengung des strebsamen Lebens selbst, in gleicher Weise bei meinem Erfolg wie bei meinem Scheitern. Die Ichfunktionen, die angeblich ein Maß der psychischen Gesundheit sind, werden als Ichleistungen bestimmt. Darin fungieren Psychologie und Psychoanalyse als Ideologieorgan der Leistungsgesellschaft.

⁴ Das ist nicht zu verwechseln mit dem kantschen „Ich denke“, das das transzendente Subjekt konstituiert.

Aber die entscheidenden Ereignisse des Lebens werden nicht vom Ich gesteuert. Welche Einflüsse meines Elternhauses ich förderlich oder selbstschädigend ausgestaltet habe, welche Vorbilder, Wertungen, Sozialkontakte mich prägen, mein Beruf, meine Partnerschaft, meine Kinder, mein Lebenswerk (heute gern „Lebensleistung“ genannt): An all dem hat mein Ich gestaltend mitgewirkt; aber sowohl die Ursprungsbedingungen, der zündende Blitz des Entschlusses wie der Donner des Gelingens, der Jubel des geglückten Finales liegen nicht in der Macht des Ichs. Das wissen alle Daumendrücker, aber die kurzsichtigen Ermutiger verleugnen es und sagen: „Du wirst es schon *schaffen!*“

Das Ich ist ein Aktionszentrum, das Selbst aber ist ein Rezeptionsorgan. Was unsere psychologischen und psychoanalytischen Lehrbücher geflissentlich verschleiern: Das Selbst, das Identitätszentrum, das die Einheit der Persönlichkeit stiftet, ist passiv⁵; es wird von Gefühlen bewegt; es ist von Zufällen und Einfällen gesteuert, die das Ich bejaht und ausgestaltet oder bekämpft, verleugnet und verdrängt – um den Preis einer psychischen Störung. Das Selbst ist näher beim Es, das laut Freud Ich werden soll. Allerdings hat dieser das „Es“, die Kraft, die uns steuert, in seiner Mythologie vom Lebens- und vom Todestrieb, zu eng gefasst. Hinzu kommen die differenzierten Einflüsse des Habituellen, des Erworbenen, des sozialen und des kulturellen Gedächtnisses. Dieses wirkt im Unbewussten der Persönlichkeit ebenfalls „dynamisch“, und es darf keineswegs mit dem Über-Ich gleichgesetzt werden.

Zurück zum Gemeinschafts-Gefühl: Dieses Gefühl ist das Leben des Selbst. Das Gefühl (als Stimmung) ist zunächst weitgehend unbewusst und namenlos. Es ist immer schon da, bevor wir es erkennen. Das begleitende, je nach Situation changierende Lebensgefühl ins Bewusstsein zu heben und zu thematisieren, setzt eine frühe Wachheit und Offenheit voraus und einen langen Differenzierungsprozess. Darum ist es so wichtig, dass wir als Kinder nicht nur mitfühlende, sondern auch verdeutlichende Eltern haben und dass die Analytiker Geburtshelfer unserer Selbstgefühle sind.

⁵ Der Begriff müsste genauer bestimmt werden. Die Lebensphänomenologie benützt den Terminus „passibel“ (siehe z. B. Rolf Kühn 2008).

Außerdem ist unsere Sprachkompetenz im Bereich des Fühlens gewöhnlich nicht elaboriert. Dazu brauchen wir die Dichter, und darüber hinaus die Musik. Ein Hinweis erscheint mir an dieser Stelle aber notwendig. Ich warne vor dem beliebten Gerede vom Fühlen versus Denken, Bauch gegen Kopf: Meistens handelt es sich dabei um eine laute narzisstische „Ichgefühligkeit“ und nicht um das stille, zurückhaltende Selbstgefühl, das man erlauschen muss.

6. Das Gemeinsame als das Ciszendendale

Mit dem Hinweis auf die Rezeptivität des Selbst ist auch die „Gemeinschaft“ schon eingeführt. Jeder Einzelne partizipiert am Gemeinsamen, bevor er oder sie ihr Eigenes ausdifferenzieren, und das Gemeinsame ist mein Leben lang Ursprung und Quelle meines Selbstseins. Wenn mein Lehranalytiker zu sagen pflegte: „Für die seelische Krankheit oder Gesundheit hängt alles an der Beziehung des Ichs zum Selbst“ und wenn Adler an die Stelle des Selbst das Gemeinschaftsgefühl setzt, so handelt es sich um dasselbe. Das Gemeinschafts-Gefühl *ist* basal, unbewusst und im Vollzug die Beziehung des Ichs zum Selbst; erst sekundär werden daraus bewusste Einstellungen, Gefühlserlebnisse, Verhaltensweisen, die durch moralische Appelle erreichbar sind – oder auch nicht. So ist auch die variable Leerstelle des Anderen, die später von einem Freund oder Feind besetzt wird, zunächst der gemeinsame Umräum der uteral bergenden Mitwelt und der gemeinsame Interaktions-Spielraum der Dyade. Ich könnte hierfür sogar die Meinung der Objektbeziehungstheoretiker anführen, die sagen, dass „Selbst- und Objektbeziehung“ anfangs verschmolzen sind, und für die fortdauernde Angewiesenheit auf Gemeinschaftsgefühl ließe sich Kohuts lebenslanger Bedarf an „Selbstobjekten“ geltend machen. Freilich haben sich in der modernen Psychoanalyse alternative, philosophisch inspirierte Richtungen entwickelt.

Bevor wir von einer moralisch verstandenen Individualpsychologie aufgefordert werden können, der Gemeinschaft zu geben, was ihr gehört, müssen wir realisiert haben, dass wir von der „Gemeinschaft“ alles empfangen haben, was wir sind, und dass wir weiterhin aus dem „Gemeinsamen“ schöpfen, wenn wir unser Leben gestalten. Insofern hat Melanie Klein recht, wenn sie in ihrem letzten Werk „Neid und Dankbarkeit“ (1957) zu der Einsicht gekommen ist, dass Dankbarkeit das Eingangstor zu einem gesunden Leben ist. Was ist das „Gemeinsame“, aus dem das Gemeinschaftsgefühl entspringt?

Adler nennt zum Beispiel Sprache, Logik, Kulturerbe, Religion, Kunst, Dichtung, Weisheit der Völker. Aber über diese Gegebenheiten hinaus spricht er von dem Wohl der Allgemeinheit *sub specie aeternitatis*, das als unerkennbare, aber richtende Idee das individuelle Leben leiten soll. Konkret werde das verwirklicht je nach dem Maß, in dem sich der Einzelne als Teil des Ganzen fühlen könne. Adler nennt diese Sichtweise „metaphysisch“ oder „transzendental“ (z. B. Adler 1933b, 160). Genau genommen ist die Bezeichnung „transzendental“ richtig, insofern Adler immer wieder betont, dass er in der Einheit der Seele wie in der Fähigkeit des Menschen zur Kooperation, Geselligkeit und Liebe die Bedingungen der Möglichkeit des Überlebens und der Höherentwicklung sieht. Sie werden also nicht schlicht als (empirische) soziale, psychische oder moralische Gegebenheiten, sondern als (transzendente, nicht transzendente) regulative Prinzipien betrachtet. In all dem ist der Einfluss Kants unverkennbar. Man kann Adler nicht angemessen interpretieren, wenn man seine popularisierenden Gedankenflüge nicht auf tragfähige philosophische Füße stellt. Insofern ist es, wenn wir Adlers psychologischen Ansatz irgendwie weiter verfolgen wollen, unsere Aufgabe, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Das kann allerdings redlich nur im Rückbezug auf seine Texte geschehen.

Hier ist also die Stelle, wo ich, Adler interpretierend, über ihn hinausgehe: Das Leben des Selbst ist das Gemeinschaftsgefühl. Für Adler ist dies transzendental gegeben. Ich füge hinzu: Das Trans-

zendentale ist uns ciszidental⁶ gegenwärtig. Da solche Vokabeln im alltäglichen Sprachgebrauch so ungewöhnlich sind, weise ich darauf hin, dass in diesem Konzept keinerlei Metaphysik enthalten ist. Sogar das Transzendente, das (mit Kant) nicht metaphysisch, sondern erkenntniskritisch gemeint ist, wird mit dem Begriff „ciszidental“ in den Erfahrungsraum hereingeholt. Er bezeichnet die Gegebenheitsweise innerer Phänomene, die in der Erfahrung keine egologische Veranlassung haben, mit anderen Worten: nicht von einem Wollen des Subjekts gesetzt sind, sondern (aus unbewussten Quellen) zu uns kommen. Ich mache keine Aussage darüber, woher das Ciszendentale kommt und betone, dass ich diesen Begriff nur für die subjektive Erfahrung benütze.

Wissenschaftler mögen die physikalischen und chemischen Prozesse in meinem Gehirn untersuchen, die solche Erfahrungen ermöglichen, die ich ciszidental nenne. Symptome, Fehlleistungen, Träume und manche Fantasien gehören dazu. Noch bedeutender aber: Stimmungen der Heiterkeit und der Schwermut, Angerührtsein vom Naturschönen, vom Charme, vom Erhabenen, unthematische Ansteckung durch die teilweise unbewussten Gefühle anderer (sogenannte „Gegenübertragung“), Liebe, Freundschaft, Erbarmen mit dem Entrechteten usw. Verborgene und von den Antriebern selten erkannt: Auch zündende Einfälle, Problemlösungen, Erfolge, kognitive Transferleistungen, schöpferische, künstlerische Produktionen und viele andere haben ciszendentale Qualität. Wir können und müssen für sie die Bedingungen schaffen; aber wir können die ciszentralen Erfahrungen nicht erzeugen. Eine gewaltige Anstrengung ist für die Vorbereitung nötig und erst recht dafür, die Einfälle und Umstimmungen auszugestalten. Der modische Jargon sagt heute dazu, etwas „in trockene Tücher bringen“. Damit deutet er weise, aber wohl unwissend an, dass alles Gelingen die Ereignisweise der ‚Geburt‘ hat. Das Geborenwerden ist ein, vielleicht *das* Paradigma des Ciszentralen. Wenn ich die Formulierung Meister Eckharts zu Hilfe nehmen darf: Auch und

⁶ Das Wort ist eine Neubildung. Im Gegensatz zum *transcendere* (hinübergehen) setzt der Begriff auf das *ciscendere* (herüberkommen). Genaueres siehe unten Kap. 5, 107 ff.

gerade die „Geburt des Wortes“ ist uns ciszendental gegeben. Ich klammere hier Eckharts trinitarische Implikationen aus; er meint wirklich das Sprechen des Wortes in der Sprache. Wie ein Gedanke, ein inneres Wort, in uns entsteht, ist ja ein Geheimnis. Jedenfalls weiß jeder, der sich selbst ein wenig kennt, dass er die Gedanken nicht macht. Hierher gehört mein Lieblingszitat von W. R. Bion (1994): „Die Gedanken suchen jemand, der sie denkt.“ Nur Lügen und Überzeugungen werden vom Ich erfunden.

Nach all diesen Ausführungen möchte ich das Gemeinschaftsgefühl als die Selbstoffenbarung des ciszendentalen Selbst charakterisieren. Die von Adler erwünschte Charakterprägung wäre in meiner Lesart das Offensein für das ciszendendale Selbst. Damit sollte ich wieder auf den „Sinn des Lebens“ zurückkommen. Hier ergibt sich die Konsequenz von selbst. Solange der Sinn des Lebens in einem Wozu gesucht wird, halten wir uns im Bereich der Zwecksetzungen des Ich auf. Das heißt: Wir erschaffen einen Sinn, der, wie Adler gezeigt hat, entweder mehr oder weniger egoistisch ist oder mit dem Leben selbst und dem Prinzip der gemeinsamen Menschlichkeit übereinstimmt. Für mich entspringt ein solcher Weg nicht im Planen und im gezielten Wirken, wenn er auch dahinein mündet, sondern im Hören, in der Aufmerksamkeit auf die ciszendentalen Erfahrungen. Diese sind Äußerungen des Lebens selbst. Darum nehme ich Meister Eckhart beim Wort, wenn ich ihm auch nicht wahrhaft entsprechen kann: „Wer tausend Jahre lang das Leben fragte: Wozu lebst Du?, könnte es antworten, es spräche nur: Ich lebe, um zu leben. Der Grund dafür ist: Leben lebt aus seinem eigenen Grunde und quillt aus sich selbst. Darum lebt es ohne Wozu, indem es sich selber lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde lebt, fragte: Wozu wirkst du deine Werke?, würde er recht antworten, er spräche nur: Ich wirke, um zu wirken.“⁷

⁷ *Swer daz leben vrâgete tûsent jâr: war umbe lebest dû? solte ez antwûrten, ez sprâche niht anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sinem eigenen grunde und quillet ûzer sinem eigen; dar umbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einen wârhaften menschen, der dâ wûrket ûz eigenem grunde: war*

7. Innere Wahrnehmung

Ein solches Denken hat bei der allgegenwärtig nach außen gerichteten Aufmerksamkeit wenig Chancen. Dass die abendländische Philosophie und Wissenschaft auf das Außen gerichtet ist, ist ein alter Hut. Man glaubt, das „Wesen des Menschen“ erkennen zu können, indem man ihn als ein vernünftiges oder politisches Tier definiert und untersucht – wie es die Mediziner, vor allem die Hirnforscher, tun, aber auch die akademischen Psychologen und zunehmend sogar die Psychoanalytiker: der Mensch als Gegenstand. Dass dabei das Sein vergessen wurde, wie Heidegger erkannte, mag uns Alltagsmenschen noch unberührt lassen. Die Seinsvergessenheit kann man als Philosophensache abtun; aber die Selbstvergessenheit wird nicht in Bibliotheken und Seminaren verhandelt, sondern in deinem und meinem je eigenen Leben.

Jeder Therapeut kennt den wiederkehrenden Traum seiner Patientinnen, in dem sie plötzlich in einem abgesperrten Raum oder gar in einer Mülltonne ein vergessenes und verwaorlostes Baby finden. Zurzeit sind die Medien voll von diesem realen Albtraum. Wenn wir solche Manifestationen der Kindesausstoßung als soziales Devianzproblem oder – in der Psychotherapie – als Vernachlässigung des individuellen Kindheits-Ich betrachten, erfassen wir nur die Spitze des Eisbergs. In psychoanalytischer Sprache deute ich dies Symptom als Wiederkehr des Verdrängten, und das kollektiv Verdrängte ist das Selbst. Muss ich noch sagen, dass natürlich die exzessive kulturelle Ichhaftigkeit wie auch der modische Egozentrismus der Psychotherapie die Verdrängung des Selbst betreiben, gerade im Gerede von der Selbstpsychologie, den Selbstkonzepten und der Selbststruktur? Denn die Pathologien oder die Differenzierungsgrade des „Selbst“ werden da draußen in dem Gegenstand Proband oder Patient diagnostiziert, als ob es sie irgendwo dort wirklich gäbe, in der vor dem Diagnostiker sitzenden Fremdikapsel, in die er sich mit seiner diagnostischen Empathiesonde irgendwie „einfühlt“.

umbe würkest dū diniu werk? solte er rehte antwürten, er spræche niht anders dan: ich würke dar umbe daz ich würke (Predigt 5b; DW I, 91,10–92,6).

Handelte es sich nur um eine individuelle Selbstvergessenheit, könnten wir uns vielleicht wieder daran erinnern. Es ist aber eine kollektive Selbstverdrängung. Hans Blumenberg (2006) schreibt: „Das Verschwinden des Menschen aus dem eigenen Bild, das er sich von der Welt macht [...], hat etwas von dem großen mythischen Vorgang an sich, den Freud unter dem Titel ‚Todestrieb‘ beschrieben oder erzählt hat“ (15), und: „Wissenschaft ist ‚Todestrieb‘ der Gattung, lange bevor sie diese ernstlich zu gefährden in die Lage kommt“ (16). Da es sich mit Freud um ein „mythologisches“, mit Heidegger um ein „seinsgeschichtliches“ Geschehen handelt, nützt es nichts, an Umkehr und Selbstbesinnung zu appellieren, genauso wenig wie das neurotischen Symptomen gegenüber etwas nützt. Was helfen könnte, wäre allein die philosophisch geleitete tiefenpsychologische Untersuchung des Leidens, der Symptome und Fehlleistungen; aber nicht in diskursiver Überredungskunst, die uns die Experten in den Hörsälen, Zeitschriften und Feuilletons vorexerzieren. Wie könnte die analytische Methode, das heißt die Fragehaltung, auf kollektive Phänomene angewandt werden?, in der Fragestellung dieser Überlegungen: auf das Phänomen des Selbstverlustes und der Sinnkrise? Wie finden wir in „öffentlichen Sachen (*res publicae*)“ zu der bedächtigen, frei schwebenden, das heißt ungezielt zuhörenden Aufmerksamkeit auf unsere gemeinsame innere Erfahrung?

Daran ist nicht zu denken; denn einerseits widerspricht eine solche Haltung dem technologischen und ökonomischen Prinzip (Operationalisierbarkeit) und andererseits wird „Innerlichkeit“ von der Aufklärungsfront der linken und halb-rechten Meinungsmacher immer noch als romantisch, bürgerlich oder gar protofaschistisch verleumdet, manchmal noch mit dem Epitheton „*deutsche* Innerlichkeit“ versehen. Kein Wunder: Das Verdrängte soll verdrängt gehalten werden, weshalb ja auch damals die anständigen Bürger Freuds Entdeckung als Pansexualismus verleumdete. Heute muss etwas anderes verdrängt bleiben.

Dieses Verdrängte ist aber nicht mehr ein bestimmter Inhalt oder ein Bereich des Bewusstseins. Vielmehr ist eine Zugangsweise beinahe vollständig aus dem öffentlichen Diskurs verbannt: die

innere Erlebnisgestalt des Subjekts, die nicht objektiv kategorial beschreibbar ist. Sie ist nur dem Miterleben zugänglich, dann begegnet das individuell Einmalige als Augenblickserfahrung, die sich in Meister Eckharts Worten „im gegenwärtigen Nun“ ereignet, das zugleich das „Nun der Ewigkeit“ ist, das aber nicht mehr als unendliche, unaufhörliche Erstreckung verstanden werden kann.

Davon soll im folgenden Kapitel die Rede sein.