

YUKICHI SHITAHODO
Drei Prinzipien der anthropologischen Pädagogik*

ZWEITER TEIL

Die anthropologische Struktur des Prinzips der Realität

Inhalt

1. Die Angewiesenheit an die Außenwelt.....	25
2. Das leibliche Eingepaßtsein in die Umwelt	28
3. Der Widerstand der Sache.....	30
4. Die Triebe und ihre Erfüllung	33
5. Die Integration von Ich, Über-Ich und Außenwelt und die Formen der Flucht vor der Realität.....	40
6. Der Zerfall der integralen Einheit der Person beim Schizophrenen und beim Manisch-Depressiven.....	47
7. Die Erfüllung der Gegenwart durch die Integration von Vergangenheit und Zukunft.....	49
8. Die Integration der Realität durch Sprache, Technik und Kunst	54
9. Die Erziehung zur Realität	57
10. Der Mensch zwischen Einsamkeit und Gesellschaft	62
11. Die Vertiefung des Verhältnisses zu sich selbst und zum anderen	68
12. Die absolute Kommunikation	76

1. Die Angewiesenheit an die Außenwelt

Nachdem in den bisherigen Überlegungen über das Prinzip der Unvertretbarkeit ausführlich vom Ich als dem Subjekt des unververtretbaren Lebens die Rede war, muß in diesem Kapitel danach gefragt werden, ob der innerliche, unververtretbare Mensch der ichbezogene und solipsistische Mensch ist, der ohne Kontakt mit der Außenwelt ausschließlich in seiner inneren Welt lebt, oder ob nicht vielmehr die innere Welt des Menschen selbst immer schon die lebendige Kommunikation mit der Außenwelt als ihre unentbehrliche Grundlage voraussetzt. Sowohl der Nativismus als der Empirismus bleiben insofern einseitig, als das Innere ohne das Äußere nicht existieren kann und umgekehrt. Erst die volle Kommunikation zwischen beiden Welten ermöglicht die wirkliche Entfaltung des menschlichen Lebens.

Wenn man Claude Bernard folgt, ist es in der Dimension der Natur das physikalisch-chemische Gesetz, das sowohl die Innenwelt wie die Außenwelt durchwaltet. Von hier aus ist es verständlich, daß Dewey die Kontinuität der Erfahrungen mit dem Gang und der Ordnung der Natur zu seinem besonderen Thema gemacht hat. Gestalt und Funktion des Lebewesens sind darum dadurch bestimmt, daß es durch die Außenwelt bedingt ist. Als einen konkreten Beweis dafür kann man den Fall der Tiere anführen, die zwar als Gattung ganz andersartig sind (wie Fische und Meeressäuger), aber durch die Anpassung an eine ähnliche Umwelt zur Aneignung der gleichen Funktion und Gestalt gekommen sind. Diese Erscheinung läßt sich zoologisch aus dem Gesetz der Konvergenz erklären. Bei dem Lebewesen, dessen Gestaltwerdung primär durch den Einfluß der Außenwelt bestimmt ist, sind seine Bestandteile und deren Funktion in die unausgesetzte Kommunikation mit der Außenwelt eingegliedert, was die Erhaltung des dynamischen Gleichgewichts zur Folge hat. Dieser Zustand der „Homöostase“, der im folgenden noch etwas näher betrachtet werden soll, beweist auch für den Menschen, wie tief er auf die Realität als die Natur in der Dimension der Materie bezogen ist. Im Zustand der Homöostase ist das menschliche Leben wie alles Leben ohne den Kontakt mit der äußeren Realität ganz und gar unmöglich. Der Mensch kann in der Sicht des Lebens ohne einen solchen Kontakt keinen Augenblick leben. So stirbt er eben, um nur ein Beispiel zu nennen, wo es ihm auch nur für eine Weile am nötigen Sauerstoff mangelt. Diese Tatsache ist der notwendige Ausdruck dafür, daß die Innenwelt des Menschen immer den fundamentalen dynamischen Kontakt mit der Außenwelt voraussetzt. In der

* Der Text ist seitenidentisch mit der Erstausgabe wiedergegeben.
Die Anmerkungen wurden als Fußnoten auf die Seite gesetzt.

Homöostase ermöglicht das Lebewesen seine Anpassung an die Umwelt durch einen lebendigen Kontakt mit der Natur, der in der Tiefenschicht wegen seiner unbewußten Regulierung durch das autonome Nervensystem selbst autonom und pflanzenhaft bleibt.

Auf einer höheren Ebene soll demgegenüber die Technik als dasjenige genannt werden, was die aktive Anpassung des Menschen an die Außenwelt ermöglicht und damit seine Grundfähigkeit zu realisieren vermag. Die menschliche Technik, für deren typische Weise die Herstellung und der Gebrauch des Werkzeugs charakteristisch ist, setzt schon einen intensiven Umgang mit der Natur und ein Aufnehmen ihrer Grundverfassung voraus. Wenn man hier Kapps Gedanken über das technische Denken folgt, denkt der Mensch nicht außerhalb der Natur und in der Distanzierung von ihr, sondern vermag erst im Umgang mit ihr die Technik in ihre volle Kraft zu setzen. Eben dieses technische Denken manifestiert somit die Notwendigkeit der Übereinstimmung der verschiedenen Bedingungen des Kosmos mit der biologischen Anlage des Menschen. Das Handwerkszeug als Produkt des technischen Denkens, das grundsätzlich durch das natürliche Dasein bestimmt ist, ist, wie schon Noiré betont hat, in Gestalt und Funktion dem natürlichen Organ des Menschen so ähnlich, daß es als dessen äußere Projektion betrachtet werden könnte.²⁵ Der Mensch lebt, wie daraus klar wird, in bezug auf seine Gestalt, seine Funktion und sein technisches Denken in der unablässbaren Verbindung mit der Natur.

Auch im Prozeß der Charakterbildung ist der Mensch durch die räumliche Struktur und Dynamik seiner Umwelt bestimmt. In dieser Hinsicht hat Kurt Lewin nachgewiesen, daß die Person nicht als Ergebnis der Entwicklung innerer Anlagen, sondern als Funktion des soziodynamischen Orts aufgefaßt werden kann. Dies bestätigt die empirische Erfahrung in der Erziehung, die das Kind in den verschiedenen sozialen Feldern als ein durchaus anderes antrifft. So kann z. B. ein beim Unterricht schüchternen Schüler sich in den freien Stunden als ein Raufbold erweisen und ganz andere Züge zeigen. Der Charakter des Kindes kann in dieser Beziehung als die Funktion oder auch als die Verzerrung des Orts formuliert werden, in dem es sich jeweils befindet.

Allgemein kann aus dieser Tatsache gefolgert werden, daß der Mensch ein Dasein ist, das mit der gesellschaftlichen Realität einen lebendigen Kontakt unterhält und intensiv von ihr beeinflußt wird.

Der normale Mensch ist also, um mit Minkowski zu sprechen, ein Dasein, das ständig einen lebendigen Kontakt mit der Realität, sei es im Sinne der Natur oder der Gesellschaft, unterhält. Deshalb soll hier als zweites anthropologisches Grundprinzip das Prinzip der Realität aufgestellt und auf die Außenwelt angewandt werden, so wie das Prinzip der Unvertretbarkeit auf die Innenwelt angewandt wurde. Der lebendige Kontakt mit der Realität

²⁵ Vgl. L. Noiré, Das Werkzeug und seine Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des Menschen. Mainz 1880.

ist es, der dem Zögling als Subjekt der unvertretbaren Entwicklung „die Bedingung des Menschen“ gibt und ihn allererst zur Menschenbildung führt. In dieser Beziehung bestimmt die Umwelt grundsätzlich die Bildung des Menschen. Die besondere Aufgabe der Erziehung liegt darin, wie und in welcher Weise die geeignete erzieherische Umwelt für den zu Erziehenden als das unvertretbare Subjekt geschaffen werden kann. Die richtige Gestaltung der umgebenden Realität ist darum die wesentliche Aufgabe der Totalitätspädagogik. In diesem Sinn ist für die Erziehung der Ort bzw. die Umwelt Nährboden und Medium für die vollkommene Entwicklung des unvertretbaren Subjekts.

Durkheim hat die Aufgabe der Pädagogik darin erblickt, das erzieherische Phänomen als die objektive Realität, nämlich als soziale Tatsache („fait social“ oder „choses sociales“) zu beschreiben und daraus sein Gesetz abzuleiten. Unter einem solchen Gesichtspunkt betrachtet muß die Realität an sich autonom und objektiv sein, wenn man Durkheims Gedanken folgen will. Hier erhebt sich die erkenntnistheoretische Frage, ob es dabei auf das Abbilden der Realität ankommt oder ob man im Sinne der kopernikanischen Wende Kants die transzendente Synthese von Kategorien und sinnlicher Gegebenheit zugrunde legen soll, der gemäß die Realität zur Erscheinung des Seins gehört und phänomenologisch aufgefaßt werden muß. Als Antwort auf eine solche Fragestellung soll hier festgestellt werden, daß die Realität im erzieherischen Sinn eben als das Reale betrachtet werden muß, wobei in dieser Hinsicht das Objekt und das Subjekt der Erziehung und die wechselseitige Kommunikation zwischen beiden im gleich ursprünglichen Sinne real sind. Die Grundstruktur des erzieherischen Verhältnisses selbst soll hier im ganzen als Realität angesprochen und zugrunde gelegt werden. Bei der Herstellung der erzieherischen Realität handelt es sich darum, wie der Mensch den Inhalt der Wirklichkeit seiner selbst und des Anderen durch wechselseitigen Kontakt und kommunikativen Umgang bereichern kann. Die Erziehung kann im Sinne der Totalitätspädagogik erst da ihren Zweck erreichen, wo das Ich wie das Du und schließlich das Grundverhältnis zwischen beiden verwirklicht worden ist. Die Totalitätserziehung ist in der Tat erst möglich, wo der Mensch einen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhält und immer fester schließt, um darin seine Anlage im gegenseitigen Verhältnis zur vollkommenen Entfaltung zu bringen und durch die Vertiefung der menschlichen Beziehung zu guter Letzt die gemeinsame Freude des Lebens zu erfahren. Der Mensch ist im wahren Sinn des Wortes erst dann ein Mensch, wenn er in allen Dimensionen seines Daseins einen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhalten kann. Von hier aus wird klar, eine wie entscheidend wichtige Rolle das Prinzip der Realität im Sinne des lebendigen Kontakts mit der Wirklichkeit in der Totalitätspädagogik spielt, die auf wahre Menschenbildung abzielt.

2. Das leibliche Eingepaßtsein in die Umwelt

In diesem Abschnitt soll die fundamentale Struktur des lebendigen Kontakts mit der Realität näher analysiert werden. Sie betrifft weder bloß die geschlossene Innenwelt noch bloß die äußere Welt, sondern setzt immer das gebrochene Verhältnis zwischen dem Inneren und dem Äußeren als ihre Grundlage voraus, wo das eine das andere einschließt und umgekehrt, ohne daß die Differenz zwischen beiden je aufgehoben wäre. Eine solche Struktur ist schon in der Materie nachweisbar. Die moderne Physik hat beispielsweise den einheitlichen Charakter des in zwei zueinander komplementären Erscheinungsformen begegnenden Lichts bewiesen, das sowohl Partikel als auch Wellenbewegung ist. Die Materie bildet, wie daraus ersichtlich wird, einerseits die partikular geschlossene Einheit, während sie andererseits im Zustand der wellenartigen offenen Bewegung ist. Offensichtlicher ist die wechselseitige Bezüglichkeit komplementärer Ergänzung und Entsprechung zwischen Innerem und Äußeren beim Lebewesen. Sein Grundverhältnis besteht in dem funktionellen Zusammenhang zwischen dem Inneren und dem Äußeren, auf dessen Grundlage es sich in seiner kosmischen Stellung oder in seiner organischen Ganzheit als eine selbständige unvertretbare Einheit bewährt. Die organische, sich zur Ganzheit der inneren Welt vereinigende Funktion vollzieht sich in jedem Teil und in jedem Individuum nur im lebendigen Kontakt mit dem äußeren Lebensraum. Die organische Einheit des Lebewesens impliziert schon seine unvertretbare Eigentümlichkeit, und sein Lebensraum ist nichts anderes als ein bestimmter Ort, mit dem es einen eigentümlichen Kontakt unterhält. Zum Beispiel lebt ein Tier in einem bestimmten Bezirk der Nahrungskette (food chain) und hat seinen eigenen Lebensraum als „personal space“, der ihm irgendwie seine eigene Struktur aufzeigt. Indem ein solches Tier kein anderes sachliches Interesse als das an seinem Wohnort zeigt, unterhält es einen lebendigen Kontakt mit der Realität. Diese merkwürdige Tatsache hat David Katz mit „local attachment“ gekennzeichnet.

Von hier aus betrachtet sind die Innenwelt und die Außenwelt des Lebewesens in ihrer vollkommenen wechselseitigen Entsprechung scheinbar sehr statisch. Beide Welten erscheinen aber nach Goldsteins Formulierung nur deshalb so, weil man das Verhältnis zwischen beiden in einer bestimmten Erscheinung statisch beobachtet, während es in Wirklichkeit jedoch, wie die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung zeigt, dynamisch und elastisch ist. Wenn man hier seiner Ansicht folgt, würde die Außenwelt für das Lebewesen immer ungeborener und gefährlicher und seine Bemühung um das Essen immer komplizierter und schwieriger, wenn es seinen Ort verläße und z. B., nachdem es sich im Ozean entwickelt hat, in eine Flußmündung einziehen und an Land gehen würde.

Die Auseinandersetzung des Menschen mit der Außenwelt hat von vorn-

herein solche schwierigen Bemühungen zur Voraussetzung, die in der Tat viel geistige Energie in Anspruch nehmen. Die menschliche Beziehung ist der Kampfplatz, auf dem der Mensch an der Dynamik des komplizierten und schweren Lebens vielfältig leiden muß. Kurt Goldstein hat mit Recht darauf hingewiesen, daß das Lebewesen in der Erfahrung des Konflikts mit der Welt das Gleichgewicht in dem fließenden Übergang von einer Krise zu der anderen zu halten versucht. Es kann darum keine klare Scheidungs- oder Grenzlinie zwischen der Innen- und der Außenwelt des Lebewesens geben. Beide Welten können weder klar unterschieden noch fixiert werden, sondern sind im wechselseitigen Verhältnis sowohl einander übergreifend als auch in ihrer Zuordnung mit einem Moment der Unbestimmtheit behaftet. Mit Bergson zu sprechen, lassen sie sich erst durch das Medium der unbestimmten oder nicht zu bestimmenden Grenze gegenseitig entstehen. Das Lebewesen ist somit kein geschlossener einheitlicher Körper, der durch seine Haut von der Außenwelt grundsätzlich abgeschieden wäre. Die Haut ist zwar die Grenze zwischen der Innen- und der Außenwelt, zugleich aber auch ein Organ des Austausches zwischen beiden. Wo der materielle Austausch zwischen dem Inneren und dem Äußeren durch die gemeinsame Grenze beider Welten geschieht, hält das Lebewesen automatisch das dynamische Gleichgewicht zwischen beiden, indem es sich der Veränderung der Außenwelt anpaßt und seine Innenwelt dementsprechend umstellt. Dieses Gleichgewicht ist aber relativ auf das, was durch die Bedingungen seines Lebensraums funktionell bestimmt werden kann. Wenn der Mensch beispielsweise auf einen hohen Berg steigt, erfährt er zunächst einen Kopfschmerz, Ekel, Atemnot und Frost an Händen und Füßen. Solche Symptome einer Höhenkrankheit verschwinden aber nach einer Weile, weil die Zahl der roten Blutkörperchen im Körper zunimmt. Der Grund, warum das relative Gleichgewicht zwischen Innen- und Außenwelt automatisch gehalten werden kann, liegt darin, daß die Innenwelt des Lebewesens als Platz für seine funktionelle Selbstregelung es instandsetzt, als Ergebnis der Homöostase das dynamische Gleichgewicht zu halten. Durch das autonome Nervensystem, das den Widerstand leistet und zugleich alles in erstaunlicher Weise harmonisiert, behält der Körper des Lebewesens durch den Stoffwechsel und in ihm seine bestimmte Qualität und vermag er in der funktionellen dynamischen Kontinuität den gleichartigen Zustand zu bewahren. Wenn diese dynamische Kontinuität nicht mehr aufrecht zu erhalten ist, geht der Körper in den krankhaften Zustand hinüber und stirbt. Der homöostatische Gleichgewichtszustand bedeutet somit als Ausdruck der fundamentalen Struktur des Lebewesens die Grundeigenschaft der Gesundheit, in der der Körper den lebendigen Kontakt mit der Natur des Materials unterhält.

Dieser körperliche Kontakt und Austausch bedingt auch die Entwicklung der menschlichen Möglichkeiten. Der Mensch kann seine Funktion in voll-

kommene Tätigkeit setzen und arbeiten, wenn er in der leiblichen Dimension einen lebendigen Kontakt mit der Realität als Natur oder Materie unterhält. So kann gesagt werden, daß der Appetit als das fundamentale Verlangen des Menschen in einem Sinne das ganze menschliche Leben bedingt. In dieser Hinsicht ist „volo ergo sum“ noch ursprünglicher als „cogito ergo sum“. Werfel hat jenem Satz über die Grundverfassung des Menschen einen präzisen Ausdruck gegeben, indem er schreibt: „Der Durst beweist die sichere Existenz von Wasser.“ Menschliches Leben ist insofern möglich, als es durch die Begierde einen lebendigen Kontakt mit der Realität unausgesetzt unterhalten kann. Der Mensch steht wie das Lebewesen überhaupt vor der Alternative, durch den lebendigen Kontakt mit der materiellen Natur seine Homöostase zu verwirklichen oder durch irgendeine Störung nicht mehr dazu zu kommen und mit dem Gleichgewicht der Innen- und der Außenwelt sich selbst zu verlieren. Dieses Gleichgewicht ist für den Menschen in seiner Relativität sowohl dynamisch als gefährlich, denn es ist immer der Krise und der Bedrohung preisgegeben. In der materiellen Dimension ist die ambivalente Möglichkeit vorhanden, als der tragende Grund dem Menschen die Kraft zum Leben zu geben und andererseits als die äußere Macht den Menschen zum Sterben zu zwingen. Der lebendige Umgang mit der Materie ist daher sowohl positiv in der entsprechenden Bezüglichkeit des Inneren und Äußeren als auch negativ in seiner zerstörenden Kraft. In diesem Sinne ist er ambivalent und erscheint eben wegen dieser Zweideutigkeit im wahren Sinn des Wortes als real.

Es kommt hier der Widerstand der Sache als Ausdruck für die Erfahrung der Realität in den Umkreis der weiterführenden Betrachtungen - ein Widerstand, der in seiner Ambivalenz sowohl innerlich als auch äußerlich und positiv wie negativ ist. Auf dieses Problem möchte ich im nächsten Abschnitt eingehen.

3. Der Widerstand der Sache

Ohne die Erfahrung des Widerstands der Sache ist man nicht imstande, sich mit der Wirklichkeit ausdrücklich einzulassen und sie gegenständlich zu haben. Ohne sie bliebe der Mensch ein ekstatisches Wesen, das im Einklang mit der Umwelt sein Leben führt und weder sich selbst als Subjekt ergreifen könnte noch seine Welt sich zu vergegenständlichen vermöchte. Das Tier und der primitive Mensch sind darum Wesen, die ihre Objekte nur ekstatisch haben. Nach Levy-Bruhl ist das Lebensverhältnis des im Animismus lebenden Primitiven durch „participation“ in der voranalytischen Dimension bestimmt, die genau dem empathischen Verhältnis der Vereinigung zwischen dem Subjekt und dem Objekt entspricht. Psychologen haben darauf hingewiesen, daß der Säugling noch kein gegenständliches Bewußtsein hat.

In dieser Beziehung hat Piaget festgestellt, daß zuweilen noch das sechsjährige Kind in der Erfahrung der direkten Vereinigung lebt, wo es keinen Unterschied zwischen dem Inneren und dem Äußeren, dem Ich und dem Anderen, der Wirklichkeit und der Unwirklichkeit gibt. Es muß hier danach gefragt werden, was diese empirische Tatsache bedeutet. Aus dem Beispiel des Tieres und des primitiven Menschen ist schon klar geworden, daß bei ihnen die Subjektivität noch nicht erweckt ist, die sich reflektierend mit dem Objekt einläßt. Erst wenn der Mensch sich durch die Vertiefung der integrierenden Subjektivität des Ich der Situation entziehen kann, in der er im ekstatischen Einswerden mit der Umwelt aufgegangen war, kommt er dazu, das Objekt des Lebensvollzugs als Ding aufzufassen und für sich zu setzen. Hier wird der Horizont des Wirklichkeitsbewußtseins im Sinne des Gegenstandsbewußtseins in urdoxischer Weise geöffnet. Das Objekt wird um so wirklicher, je mehr die Integration des Ich intensiviert wird, was dazu führt, daß man in der dynamischen Beziehung der wachsenden Spannung zwischen dem Inneren und dem Äußeren den Widerstand der Sache erfährt.

Als die primitive Form dieser Erfahrung soll der Tastsinn genannt werden. Seit Aristoteles ist übereinstimmend behauptet worden, daß der Tastsinn die ursprüngliche Wahrnehmung sei. Wenn man hier Katz folgt, hat der Tastsinn, der die Erfahrung des Widerstands vermittelt, den erkenntnistheoretischen Primat, insofern erst durch ihn die Polarität zwischen der Wahrnehmung der Außenwelt und der Kenntnis des inneren Körpers zugänglich wird. Es kann hierbei gesagt werden, daß das Innere für den Tastsinn zugleich das Äußere bedeutet und umgekehrt. Die Realität des äußeren Objekts steht daher in unablösbarem Zusammenhang mit derjenigen des inneren Ich, so daß beider Realität stets von der Intensität der untrennbaren Wechselbeziehung abhängig ist. Das innere Ich beweist in unvertretbarer Weise seine Wirklichkeit, indem es diejenige der Außenwelt als den Widerstand der Sache erfährt. Das Nicht-Ich als das der Realität des inneren Ich Gegenüberstehende, das Fichte zur Forderung der Verwirklichung der absoluten Aktivität des Ich gemacht und als einen Anstoß urdoxisch formuliert hat, nimmt dabei ursprünglich den Charakter des anderen Ich an. Die Wirklichkeit des äußeren Objekts als Nicht-Ich kann also nur durch die gegenseitig zu veranlassende Wechselwirkung mit derjenigen des inneren Ich festgestellt werden. Diese Struktur des seine Realität urdoxisch beweisenden Verhältnisses zwischen dem Inneren und dem Äußeren ist, wie schon deutlich wurde, an den verschiedenen Beispielen der Wahrnehmung sichtbar. So hat Häberlin, der die Wirklichkeit des Ich zum Ansatzpunkt für den Aufbau seiner systematischen Theorie gemacht hat, darauf hingewiesen, daß alles Reale in der Wahrnehmung Ich-Form annimmt.²⁶ Dies meint nicht, daß das Äußere aus dem Ich abgeleitet werden könnte. Das Äußere ist in seiner Wirklichkeit eben dadurch so intensiv wie das innere Ich, daß es als die

²⁶ Vgl. P. Häberlin, *Der Leib und die Seele*, Basel 1922.

selbständige Macht erscheint, die von der Willkür des Ich ganz unabhängig am Werk ist. Der äußere Gegenstand steigert in dem Maße seine konkrete Wirklichkeit, wie das innere Ich in unvertretbarer Weise seine integrale Wirklichkeit zur Steigerung bringt, und umgekehrt. Die Steigerung der integralen Ganzheit findet ihre unterscheidende Bezüglichkeit in der konkreten Wirklichkeit des äußeren Gegenstandes und umgekehrt. Erst durch die Erfahrung des Widerstands in der Beziehung zwischen dem Inneren und dem Äußeren wird so das dynamische relative Gleichgewicht zwischen der Innen- und der Außenwelt, dem unvertretbaren Ganzen und dem bestimmten Lebensraum möglich. Eben die integrale Steigerung der inneren Wirklichkeit führt uns dazu, die äußere Wirklichkeit als das entscheidend Notwendige oder auch als das Fatale zu erfahren.

Die damit geleistete Überwindung der Grenze der idealistischen Erkenntnistheorie hat Dilthey eingeleitet, indem er verdeutlichte, daß gerade im Widerstand der Sache die äußere Wirklichkeit emotionell erfahrbar ist auf eine Weise, die idealistisch zu deuten nicht möglich ist. Wie die Abbildtheorie erkenntnistheoretisch gesehen naiv ist, die die äußere Wirklichkeit ohne den Bezug auf das subjektive Bewußtsein zum Ansatzpunkt macht, so ist es auch der solipsistische Subjektivismus des Idealismus. Für diesen bleibt die Außenwelt nur die Kette der subjektiven Eindrücke des Individuums. Aber weder diejenigen, die wie Descartes und Helmholtz die Außenwelt von der Innenwelt ableiten wollen, noch diejenigen, die wie Avenarius in der umgekehrten Weise verfahren, können die Bewußtseinsstruktur verstehen. Nur wo der Widerstand der Sache und in ihm die Spannung zwischen dem Äußeren und dem Inneren, dem Subjekt und dem Objekt erfahren wird, wird die Wirklichkeit oder die Realität zum empirischen Datum.

Scheler hat die Erfahrung des Widerstands in Verbindung mit dem Lebensdrang gebracht.²⁷ Die Realität gehört demgemäß gar nicht unter die theoretischen Kategorien, sondern ist eine voluntative Kategorie, die erst im dynamischen praktischen Verhalten als solche existiert. Scheler hat Dilthey darin kritisiert, daß er nur die äußere Gegebenheit zur Grundlage der voluntativen Erfahrung gemacht habe. Er hat im Zusammenhang damit darauf hingewiesen, daß die Erfahrung des Widerstands weder eine sensitive noch die peripherische ist, sondern im Zentrum des sich organisierenden Lebens geschieht. In der Tat wird sie erst im Willen als dem Ausdruck der Integration der Persönlichkeit möglich. Schelling hat schon die merkwürdige Feststellung gemacht, daß der Widerstand nur im bezug auf den Willen und Wirklichkeit also nur da gegeben ist, wo man den Widerstand erfährt. Dies führt ihn zu der Schlußfolgerung, daß es für das Dasein unmöglich ist, über sein Wesen hinauszugehen.

Um das Gesagte zusammenzufassen: Die Erfahrung des Widerstands in der fundamentalen Struktur des Bewußtseins bedeutet nichts anderes als den

²⁷ Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München 1947, und: Vom Ewigen im Menschen. Leipzig 1921, S. 427.

unmittelbaren Beweis für die Wirklichkeit der Beziehung, in die dieses Bewußtsein eingeht. Erst hier wird der lebendige Kontakt mit der Realität als solcher möglich, der jedenfalls nicht in die peripherische, partielle Erfahrung fällt, sondern gerade die integrale, ganzheitliche, voluntative Erfahrung meint, für die es in der ambivalenten und sehr problematischen Weise keinen klaren Unterschied zwischen dem Inneren und dem Äußeren gibt. Darüber schreibt Minkowski: „Der lebendige Kontakt mit der Realität scheint sich auf die irrationalen Faktoren des Lebens zu beziehen. Die gewöhnlichen, von der Physiologie und Psychologie ausgearbeiteten Begriffe wie Reiz, Sensation, Reflex, motorische Reaktion usw. gehen daran vorbei und treffen nicht das Phänomen, ja sie berühren es nicht einmal. Die Blinden, Verstümmelten, Gelähmten können in viel intimerem Kontakt mit der Umwelt leben als Personen, deren Gesicht intakt ist und die alle ihr Glieder haben. Die Schizophrenen, auf der anderen Seite, verlieren diesen Kontakt, ohne daß ihr sensomotorischer Apparat, ihr Gedächtnis, ja selbst ihre Intelligenz in Mitleidenschaft gezogen wäre. Der lebendige Kontakt mit der Realität betrifft viel mehr den Tiefgrund selbst, das Wesen der lebendigen Person in ihren Bezügen zur Umwelt.“²⁸

4. Die Triebe und ihre Erfüllung

Es muß nun näher gefragt werden, was die Grundlage der Person im lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit bestimmt. Ich meine damit die zentrale integrierende Erfahrung des Lebens, die im Grunde genommen zum Bereich des Willens gehört. Dabei darf man unter dem Willen zunächst nicht den schon rational gewordenen, vernünftigen Willen verstehen, der in der Erweckung der allgemeinen Grundlage der Tat ethisch motiviert ist, sondern den totalen Trieb des leibhaften Lebens in der Dimension des Unterbewußtseins, wie ihn Scheler als „Gefühlsdrang“ oder „Triebwillen“ bezeichnet hat. Dieser bestätigt schon die Realität des Ich. Die leibliche Begierde ist der notwendige Ausdruck der inneren und äußeren Realität. Das Leben als Brennpunkt der Begierde ist darum sowohl äußerlich-innerlich als auch innerlich-äußerlich. Das Leben kann gerade da sein Dasein führen, wo es das Äußerliche als Gegenstand seiner Begierde gewinnt, zugleich ist es damit aber auch der Bedrohung des Todes preisgegeben, wo dieses Äußere ihm entzogen wird. In diesem Sinn steht das Leben immer an der Grenze zwischen dem Möglichen und dem Nicht-mehr-Möglichen. Hier finde ich den Grund dafür, warum man unter dem Leben die Objektivierung des Willens verstanden hat. Bei Schopenhauer heißt es darüber: „Aber wenn wir nun die Realität dieses Leibes und seine Aktionen analysieren, so treffen wir außerdem, daß er unsere Vorstellung ist, nichts darin an, als den Willen: damit ist selbst seine Realität erschöpft.“²⁹ Die Objektivierung des Willens, der bei

²⁸ E. Minkowski, *La Schizophrénie*. Paris 1953, p. 65 f.

²⁹ A. Schopenhauers *Sämtliche Werke*, 2. Bd. (Cotta), Stuttgart und Berlin, S. 147.

Schopenhauer „Ding an sich“ ist, ist so zuletzt der Leib. In diesem Sinne durchdringt der Wille zum Leben den ganzen Leib.

Hier erhebt sich die Frage, warum das Leben insgesamt für die Objektivierung des Willens zum Leben gehalten werden kann. Dazu müssen wir daran erinnern, daß das Leben der Ort der Homöostase ist. Wenn der Leib sein Dasein beständig führen will, ist die materielle Erhaltung durch den ständigen Stoffwechsel notwendig. Man könnte den Leib bildlich mit der Stromschnelle vergleichen, die durch ständigen Zufluß eines gleichen Quantums an Wasser immer dieselbe Gestalt behält. Aber der Leib ist nicht nur der natürliche, fließend sich verhaltende Zustand; er ist von dem sich selbst erhaltenden Willen („conatus“ bei Spinoza) durchdrungen und unterstützt, der die dynamische Beständigkeit als „das meine“ zu erhalten unternimmt. So ist der Leib z. B. durch die Eßlust bestimmt und erhält durch die Einnahme der Nahrung seine Homöostase. Die Eßlust ist für das Individuum der Ausdruck des Willens zur homöostatischen Selbsterhaltung, sie ist aber andererseits auch eine Grundlage für das Bestreben, eine Familie zu gründen und die Rasse zu erhalten. Darin verbindet sie sich mit dem Geschlechtstrieb.

Die Tiefenstruktur des Menschen ist nach Freud durch das Es bestimmt, in dem die Libido als die geschlechtliche Energie ihren Ort hat. Die Libido ist insofern die ursprüngliche Kraft und durchstimmt den ganzen Körper. Zwar wirkt sich der Geschlechtstrieb primär auf bestimmte Organe des Körpers aus, aber der größte Teil des menschlichen Körpers ist nach Freud ebenfalls erogene Zone. Daß das menschliche Leben insgesamt von der Libido durchdrungen ist, ist der Grundgedanke der Tiefenpsychologie. Die Libido geht aber als der Lust suchende Faktor immer auf ein Objekt, sei es auf den äußeren Gegenstand oder in der Form des Narzißmus auf den eigenen Körper. Für Freud ist die Libido der allgemeine Name für die Liebe in der Welt, die in der Form der Geschlechtsliebe, der Selbstliebe, der Freundschaft oder der Menschheitsliebe zum Ausdruck kommt.³⁰ Solche Geschlechtsliebe bedeutet wesentlich den Willen zum Fortpflanzen. In dieser Beziehung hat Freud einen glänzenden Beitrag zur Erhellung der Tiefenstruktur des Menschen gemacht und für das menschliche Dasein als real und ursprünglich nachgewiesen, was das Bewußtsein in der Grundsicht unterstützt und zugleich bedroht. B. Russell, der die große anthropologische Bedeutung der Tiefenpsychologie als Erschließung der menschlichen Tiefenstruktur erkannte, hat mit Recht die Leistung Freuds und die Freisetzung der Atomenergie als die zwei größten Entdeckungen für die Menschheit im 20. Jahrhundert bezeichnet.

Alfred Adler, von der Schule Freuds ausgehend, hat nicht den Geschlechtstrieb, sondern den Geltungstrieb oder den Willen zur Macht als das gekennzeichnet, was die Grundlage des menschlichen Daseins ursprünglich bestimmt.

³⁰ Vgl. S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Gesammelte Werke, London 1947-52, Bd. 13.

Eine solche pessimistische Einsicht hatte schon Hobbes mit letzter Klarheit ausgesprochen, indem er die Eitelkeit oder „vanity“ als die fundamentale Begierde des Menschen bezeichnete und alle anderen Begierden auf den Willen zur Macht zurückführte. Er hat, wie bekannt, im „Leviathan“ ausgeführt, daß es im primitiven menschlichen Zustand nur den Kampf aller gegen alle (bellum omnium contra omnes) gibt, wo jeder durch den Willen zur Macht danach strebt, den Anderen zu übertreffen. Schopenhauer und Nietzsche können als diejenigen genannt werden, die solche Gedanken weiterentwickelt haben. Schopenhauer hat das Wesen des Menschen sehr zutreffend als den blinden Willen zum Leben charakterisiert, und Nietzsche hat diesen in die Philosophie des Übermenschen umgedeutet. Wenn die Leiblichkeit des Menschen letztlich die Objektivierung des Willens zum Leben bedeutet, die sich beispielsweise im Hunger oder im Geschlechtstrieb konkretisiert, kann der Wille zur Macht in der Tat als allumgreifend bezeichnet werden. Jedenfalls bildet er so gefaßt den Kern der Tiefenstruktur des Menschen, die ihn unterstützt und zugleich bedroht. Die Grundsicht des Menschen ist von hier aus der Ort für allerlei brennende Begierden. Jede Begierde ist vom Lustprinzip abhängig, das immer nach seiner Erfüllung verlangt. Der mit allen Kräften nach der Erfüllung des Appetits, des Geschlechtstriebes und des Überlegenheitsgefühls trachtende Mensch ist immer auf der Suche nach der Lust. Dabei ist seine Begierde nicht nur vom Lustprinzip abhängig, sondern auch ursprünglich egozentrisch. Sie bleibt in diesem Sinn, buddhistisch ausgedrückt, in der Dimension der weltlichen Sorgen. Durch seine egozentrische Begierde wird das menschliche Dasein und seine Aktivität einerseits ermöglicht und andererseits bedroht. Solange der Mensch lebt, ist er immer von den Flammen der Begierde verzehrt und den weltlichen Sorgen preisgegeben. Ja es kann gesagt werden, daß der Mensch insofern lebt, als die Flamme der Begierde in ihm noch aufgeht.

Es bleibt darum ein eitles Spiel des Gedankens, ohne Rücksicht auf diese Tiefenstruktur des menschlichen Daseins überhaupt von der Erziehung zu reden. So ist das Essen nebst der Kleidung und der Wohnung grundlegend für die Erhaltung der Gesundheit und des Wohlbefindens des Menschen. Eine Erziehung, die diesen Gedanken zum zentralen Thema hat, könnte als Pragmatismus bezeichnet werden. Sontoku Ninomiya, der schon genannte Führer der Bauern in Japan (1787-1856), schreibt darüber: „Die Politik und die Erziehung oder alles, was zu den Angelegenheiten der menschlichen Welt gehört, alles betrifft immer die Versicherung des Essens und der Kleidung. Andere Angelegenheiten sind leider ganz nebensächlich und überflüssig.“ Diese Erkenntnis, die der Grundlage des menschlichen Lebens näher kommt, bildet den Ausgangspunkt der Erziehungsphilosophie Ninomiyas.³¹

Die menschliche Begierde, auf deren Erfüllung es so entscheidend an-

³¹ Vgl. meine Anthropologische Untersuchung der Erziehungsphilosophie bei Sontoku Ninomiya, 1965.

kommt, kann aber nur in einem Verhältnis zum Äußeren erfüllt werden, das weit über dasjenige zum eigenen Leib hinausreicht. Alle Begierden erfüllen sich letztlich nur da, wo sie sich im realen Verhältnis zur Außenwelt auf die Wirklichkeit real auswirken. Von hier aus ist es verständlich, warum der lebendige Kontakt mit der Wirklichkeit in jedem Sinne die entscheidende Rolle spielt und warum Freud das Realitätsprinzip in sein System eingeführt und nebst dem Lustprinzip als zweites Grundprinzip für das seelische Geschehen thematisiert hat. Er hat damit gezeigt, daß er die Bedeutung der Funktion der Realität tief verstanden hat.³²

Das vom Realitätsprinzip abhängige Ich sucht nach dem Nutzen und der Sicherheit vor dem Schaden, wie das vom Lustprinzip abhängige nach Lust verlangt und die Unlust vermeidet. Wenn das Realitätsprinzip anstelle des Lustprinzips in den Vordergrund tritt, bedeutet das nicht, daß dieses damit außer Kraft gesetzt wäre. Der Mensch folgt als endliches Dasein immer dem Realitätsprinzip und muß einen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhalten, um überhaupt nach Lust suchen und deren Erfüllung erfahren zu können. Er kann daher nur insofern seine Begierde erfüllen und sein Dasein ausführen, als er den lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhält. Wenn er diesen Kontakt verliert, wird dies als eine krankhafte Erscheinung sichtbar, die beispielsweise die Form der Geisteskrankheit, des Verbrechens oder des Selbstmordes annimmt.

So ist der Geschlechtstrieb abnorm, wenn er autoerotisch ist. Er bringt seine Begierde durch die Objektbesetzung zur Erfüllung. Die Libido wird zur Objekt-Libido und erfüllt ihre Begierde oder ihr Verlangen nach Lust, indem sie durch die Objektbesetzung in ein bestimmtes Objekt hineinfließt und sich darin festsetzt, was nichts anderes als eine Form des lebendigen Kontakts mit der Realität ist. Das Lustprinzip kann so gar nicht unabhängig vom Realitätsprinzip betrachtet werden, wenn die Lust als die Erfüllung der Begierde ohne den Bezug zur Realität unmöglich ist.

Entsprechendes gilt auch für den Willen zur Macht. Wenn man hier Adler folgen darf, ist das Ich ein Kampfplatz zwischen Gefühlen der Überlegenheit und der Minderwertigkeit. Der Wille zur Macht wird so erst in einem Verhältnis in Kraft gesetzt, das zu solchen Überlegenheits- oder Minderwertigkeitsgefühlen Anlaß gibt. Der überlegene Mensch veranlaßt den andern zur Eifersucht, das Glück des einen wird zur Ursache für das Unglück des anderen. Wo ein Mensch auf dem Gipfel seines Erfolges steht, lauert schon ein anderer auf die Gelegenheit zur Rache. Der Wille zur Macht treibt den Menschen zum Kampf, wo der Kontakt mit der Realität in egozentrischer Weise gesucht wird. Als ein typisches Beispiel dafür kann der politische Kampf angeführt werden, der den Unterschied zwischen Freund und Feind setzt. Daran wird deutlich, daß das Leben für den vom Appetit, vom Geschlechtstrieb und vom Willen zur Macht getriebenen Menschen Leiden be-

³² Vgl. S. Freud, Theoretische Schriften (1911-1925), Textsammlung. Wien 1931, S. 5 ff.

deutet. Der Mensch ist von seinen Begierden in der untersten Schicht des Daseins erfüllt und bedroht.

Wie aus den bisherigen Betrachtungen klar geworden ist, versucht der Mensch seine Begierde im Kontakt mit der Realität zu erfüllen. Aber diese im tiefsten Grund des Unterbewußtseins entspringende Begierde ist egozentrisch und gegebenenfalls allzu selbstsüchtig. Wenn man sich hier den Begierden überläßt und sie ohne Rücksicht auf das Maß erfüllt, verfällt die Gesellschaft der Anarchie. Hier setzt für Freud die Funktion des Über-Ich ein, das den Überfluß der unendlichen Begierde in Maß hält und sozialer Kontrolle unterwirft. Die Menschen, insbesondere die Kinder sind durch den Druck und die Verwaltung des Über-Ich in Zaum gehalten und dadurch sowohl geschützt als auch auf eine neue Weise bedroht. Das von den Eltern, besonders vom Vater in solcher Weise vertretene Über-Ich kann in seiner Verinnerlichung letztlich die Form der Moral und des Gewissens annehmen, aber auch zur seelischen Verdrängung und Personspaltung führen. Hier kommt es auf das schwer zu lösende Problem an, wie man den Konflikt zwischen der Begierde und dem Über-Ich zum guten Austrag bringen kann.

Die Begierde erfüllen zu können setzt voraus, daß der Mensch die konkrete Situation der Außenwelt genau kennenlernt und sich die verschiedenen Mittel zur Vermittlung der Erfüllung aneignet. Er muß sich mit den Schwierigkeiten des Lebens auseinandersetzen und ist darin von allen Seiten bedroht. Wenn man hier Janet folgen darf, macht das Problem des politischen oder strategischen Gebrauchs der enormen Energie den Menschen in bedrohlicher Weise leiden, weil er sich in dieser Situation noch zusätzlich um das Problem der menschlichen Beziehung kümmern muß. In ihr hat das Verhältnis zur Außenwelt seine größten Chancen und Schwierigkeiten. So ist der Mensch dreifach, nämlich von unten durch die Libido, von oben durch das Über-Ich und von außen durch die Schwierigkeiten des Lebens bedroht. Sich hier anzupassen und inmitten solchen dreifachen Bedrohtseins das Gleichgewicht zu halten, bedeutet nichts anderes als die Erfüllung des Realitätsprinzips, bei dem es auf den lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit ankommt.

Die Aufrechterhaltung dieses Kontakts durch den Menschen setzt, wie Janet klar gemacht hat, die volle Integration der ganzen Person voraus, die zu ihrem „zweiten Verhalten“ gehört. Als „erstes Verhalten“ kann man Dinge nennen wie den Gruß zwischen Bekannten, wenn sie sich treffen, mit dem Rad fahren, an das man sich gewöhnt hat usw. Zum „zweiten Verhalten“ gehört, um entsprechende Beispiele zu nennen, die Verhandlung mit einem Menschen, mit dem man erstmals spricht, das erste Radfahren usw. Das erste Verhalten ist gewohnheitsmäßig, monoton und geschieht ohne Überlegung. Das zweite dagegen ist schöpferisch, kompliziert und reflektierend. Während

dem ersten die Ergriffenheit und Intensität mangelt, impliziert das zweite entsprechend dem erfahrenen Widerstand die Intensität der gefühlsmäßigen Beteiligung. Jenes ist abstrakt und ideal, dieses konkret und real. Kurz zusammengefaßt ist das erste das unpersönliche und das zweite das volle persönliche, die ganze seelische Spannung in Anspruch nehmende Verhalten. Der lebendige Kontakt mit der Realität impliziert somit auch für Janet die gesteigerte Erfahrung des Widerstands. Man muß sich mit der vollen Integration der ganzen Person einsetzen, wo man die Bedrohung von Seiten der Außenwelt im Sinne Freuds erfährt.

Hier steht zu guter Letzt das Über-Ich mit seiner strengen Autorität dem Ich gegenüber, bewacht es und tut ihm Zwang an. Dieser Zwang ist besonders für die kleinen Kinder überwältigend.³³ Wenn die Begierden infolge des Lustprinzips nach Erfüllung verlangen, kann die Strenge des Über-Ich oder die sachliche Bedingtheit dies gegebenenfalls verhindern. Es kommt zum Konflikt des Es mit der Realität, der weder durch Geld noch durch das Gesetz der Gesellschaft gelöst werden kann, wo er als Konflikt des Es mit dem Über-Ich erfahren wird. Das an einem solchen Konflikt leidende Ich wird bald der Sklave des Es, bald Opportunist oder Lügner werden. Es kann sich weder zur Auseinandersetzung mit der Realität entscheiden, noch die strenge Autorität des Über-Ich geduldig ertragen. In dieser Hinsicht ist das Ich ein armes Ding und die eigentliche Angststätte.³⁴ Die Angst vor den weltlichen Sorgen, dem Gewissen und der Außenwelt zieht den Menschen in den Wirbel unendlicher Unruhe hinein.

Dies ist die Dynamik der Realität bei Freud. Der Mensch, der vermöge des Es in den Abgrund der unendlichen Begierde hineingezogen ist, erfährt den Druck des Über-Ich und erkennt seinen Nachteil im Verhältnis zur äußeren Wirklichkeit, so daß er nicht aufhört sich zu ärgern oder zu beklagen, wenn er nicht zur Befriedigung kommt. Von hier aus wird es klar, warum die buddhistische Anthropologie die drei Laster der Armut, des Ärgers und der Dummheit als die innere Verfassung des realen menschlichen Daseins bezeichnen konnte und warum „das Labyrinth der Welt“ (Comenius) oder „der Kot der Welt“ (Pestalozzi) allerlei Probleme einschließt und den Menschen in den Wirbel der unendlichen Angst und Unruhe hineinzieht. Im Hinblick auf die oberste Schicht des menschlichen Daseins als Bewußtsein kann zwar gesagt werden, daß es das Dunkle und Irrationale ist, was den Menschen in den Abgrund der Angst versetzt. Wir müssen uns aber klar darüber sein, daß das Irrationale in Wirklichkeit der notwendige Ausdruck des menschlichen Grundcharakters ist. Hier macht die Angst als Unruhe und Leere des Herzens das menschliche Leben öde und wüst und führt zum Verlust des Gleichgewichts des Herzens. Dieses Phänomen kann man zu den Grundproblemen einer pädagogischen Pathologie rechnen, die in der Gegenwart an Aktualität und Einsicht gewonnen hat. Die Bedrohung des Men-

³³ Vgl. S. Freud, Das Ich und das Es. Gesammelte Werke, **London 1947-52**, Bd. 13, S. 387.

³⁴ Vgl. S. Freud, a. a. O.

sehen in seinem Verhältnis zur Realität, die Freud mit dem ihm eigenen Scharfsinn analysierte, ist für uns in ihrer eigentümlichen Charakteristik zunehmend realer geworden. Gleichzeitig empfinde ich die Notwendigkeit, in dieser faktisch gegebenen Situation die Erkenntnis des Realitätsprinzips mit Hilfe der sozialen Einsicht noch zu vertiefen.

Wir sind in Anlehnung an das Prinzip der Homöostase zur Einsicht gekommen, daß das menschliche Dasein im Kontakt mit der Wirklichkeit, soweit sie als Materie und Natur biologisch betrachtet werden kann, sehr ungesichert ist. Im Anschluß an Freuds tiefenpsychologische Einsichten haben wir erkannt, daß das menschliche Dasein auf der Stufe des Lebensbewußtseins im Verhältnis von Libido, Über-Ich und Außenwelt ursprünglich der Angst preisgegeben ist. Es bleibt die Frage zu klären, wie man den Menschen in der Dimension der Gesellschaft und des Geistes verstehen soll. In der heutigen Gesellschaft steht die bürgerliche Mittelklasse im Widerspruch zu der Prophezeiung von Marx nicht vor ihrem nahen Untergang, sondern befindet sich in einem Prozeß zunehmender Vermehrung. C. W. Mills, der die Seinsweise dieser mittleren Klasse in Amerika unter dem Stichwort „white colour“ analysierte, hat gezeigt, wie die Menschen in der heutigen Gesellschaft unter dem Zwang des bürokratischen Konformismus und der technischen Zivilisation in den Mechanismus der Hierarchie eingeordnet sind. Sie sind dadurch gezwungen, ein melancholisches Dasein ohne Freude an der Arbeit und ohne Ansprache der Persönlichkeit zu verbringen. In diesem Zusammenhang hat Riesman darauf hingewiesen, daß der moderne Mensch ohne die Freude des Lebens und die Fähigkeit zur Selbstverwirklichung die auf den anderen bezogene und von außen gesteuerte Person ist, die sich die Begierde, die weltliche Würdigung, den Einfluß und das Verhalten der anderen angelegen sein läßt. Dieser Mensch, der in die menschliche Beziehung als in eine feindliche Zusammenarbeit (antagonistic cooperation) mit anderen eintreten muß, bleibt ohne volle Entfaltung seiner Individualität und ohne die Freude der innerlichen Verständigung eine „einsame Masse“. Marx, der die kapitalistische Gesellschaft zum Gegenstand seiner Analyse gemacht hat, hat verdeutlicht, daß in dem gesellschaftlichen Verhältnis zwischen den Ausbeutenden und den Ausgebeuteten die Armen wegen ihrer Armut und die Reichen wegen ihres Reichtums die Menschlichkeit verloren haben, so daß Haß und Gram unter ihnen walten. Von hier aus ist Marx zur Überzeugung gekommen, daß das gesellschaftliche Problem nur durch die Umstürzung der bürgerlichen Gesellschaft zur Lösung gebracht werden kann. Die reale Möglichkeit dazu sah er im Aufbruch des Proletariats und dessen Diktatur.

So zeichnet sich insgesamt ein sehr negatives Bild ab: in der materiellen Dimension ist der Mensch ungeborgen, in der Dimension des Lebensbewußtseins angstvoll und schließlich in der Dimension des sozialen und geistigen

Bewußtseins melancholisch, einsam und konfliktvoll. In diesem Sinn ist der moderne Mensch, mit Toynbee zu sprechen, von dem Zwiespalt der Seele bedroht oder existentialistisch ausgedrückt in der Grenzsituation der Verzweiflung befindlich, wo ihm wegen der Trennung vom Ewigen die Menschlichkeit schon verloren gegangen ist. Was diese Krise entscheidend mitbedingt hat, ist das technische Zeitalter und in seiner Konsequenz die Bedrohung durch den Atomkrieg. Sehr treffend hat Mumford darauf hingewiesen, daß der Aufgang der Maschine und der Untergang der Menschheit nur zwei verschiedene Seiten ein und desselben Prozesses sind. Auf dem Gipfel der Entwicklung der menschlichen Zivilisation, die die höchste Bequemlichkeit und Nützlichkeit des Lebens zeitigt, ist der Menschheit die Menschlichkeit als die ihr wesentlich zugehörige Tugend verlorengegangen, indem sie die Freude als Essenz des Herzens nicht mehr kennt und in ihrer Heimatlosigkeit und Seelenlosigkeit einsam geworden ist. Hier sei an Dale erinnert, der eine sehr scharfsinnige Theorie über den dokumentarischen Film entwickelt hat. Er bezeichnet unser mechanisiertes Zeitalter als Zeit der Einsamkeit der arbeitenden Menschen. Heute erfährt der Mensch bei der Arbeit nur die Heimatlosigkeit und die Einsamkeit; es fehlt der Stolz auf die Arbeit, die Freude daran und die Kameradschaft dabei. Die gegenwärtige Situation findet ihre Widerspiegelung in der zeitgenössischen Literatur. Steinbeck hat beispielsweise in „The Grapes of Wrath“ den einsamen Menschen beschrieben, der an der Schwierigkeit leidet, sein heimatliches Haus nicht finden zu können. Der selbst einsame Schriftsteller Thomas Wolfe hat eines seiner stärksten Stücke „You can't go home again“ genannt und damit eine treffende Charakteristik der Situation der Heimatlosigkeit gegeben. In der Tat erfährt der moderne Mensch in allen möglichen Bereichen die Ungeborgenheit, Angst, Melancholie, Einsamkeit und Verzweiflung. Er kann weder durch seine Arbeit zur Selbstwerdung und zur vollen Entfaltung seiner Individualität kommen, noch in die innere menschliche Beziehung zum Anderen eintreten. Hier kommt das Problem der Flucht vor der Wirklichkeit in den Umkreis der weiterführenden Betrachtungen — einer Flucht, die der moderne Mensch wegen des Verlusts der Lebensfreude auf alle mögliche Weise zu unternehmen gezwungen ist.

5. Die Integration von Ich, Über-Ich und Außenwelt und die Formen der Flucht vor der Realität

Das Ich ist das selbstbewußt handelnde Subjekt, das von der inneren Begierde getrieben, einen lebendigen Kontakt mit dem Über-Ich und der Außenwelt als der komplizierten wirklichen Gesellschaft unterhält und so das Gleichgewicht zwischen der Innenwelt und der Außenwelt herstellt. Während im Zustand der Homöostase das leibhaftige Ich in unbewußter und automatischer Weise dieses Gleichgewicht hält, ist das handelnde Ich

schon das erweckte Subjekt, das sich in selbstbewußter Weise sein Verhältnis zur Wirklichkeit zurechtmacht. Das Gleichgewicht ist dadurch im Unterschied zur autonom geregelten Homöostase subjektiv und schöpferisch geworden. Dieser Unterschied läßt sich als physiologisch lokalisieren. Während die Homöostase durch das autonome Nervensystem geregelt wird, handelt es sich hier um den Einflußbereich des Klein- und des Großhirns, in dem das Verhältnis von Innen- und Außenwelt in selbstbewußter Weise erfahren und gestaltet wird. Die Wahrnehmungsreize werden als eine eigentümlich sinnvolle Kondition im Großhirn als dem Analysator zergliedert, und dementsprechend reagiert das Lebewesen darauf. Damit geht das Problem in die Dimension des Bewußtseins und der Seele hinüber.

Das Grundproblem der Schulerziehung liegt nun darin, wie man den äußeren Reiz bzw. die gegenständliche Wirklichkeit genau analysiert und die neue Form der sinnvollen Aktivität gestaltet, die zum schöpferischen Gleichgewicht zwischen der Innen- und der Außenwelt führt. Der so herzustellende lebendige Kontakt mit der Realität und das dadurch gewonnene dynamische Gleichgewicht zwischen der Innen- und der Außenwelt ist die uns gestellte schwierigste Aufgabe, für die wir uns mit der ganzen Integration der Person einsetzen und die gesteigerte Energie des Geistes aufwenden müssen. Die Energie des Geistes könnte hier mit der Kampffähigkeit einer Truppe verglichen werden. Auch die stärkste Kampfkraft ist ohne die Unterstützung durch eine gute Strategie und kluge Politik sinnlos und erfolglos. Es ist schon für die einfachste Handlung selbstverständlich, wie wichtig die Integration als die Funktion der Wirklichkeit beispielsweise in der Form der Aufmerksamkeit oder des Willens ist, um die geistige Energie in volle Wirkung umzusetzen. Hier entsteht das von Janet so genannte zweite Verhalten als die bewußte schöpferische Aktivität im Unterschied zum ersten, unbewußten und gewohnheitsmäßigen Verhalten. Dieses zweite Verhalten kann nicht zuletzt durch die enorme Energie des Geistes und die gesteigerte seelische Spannung wie durch die Mobilisierung eines bedachtsamen politischen Intellekts einen lebendigen Kontakt mit der Realität unterhalten.

Das strategische Verhalten, das, um mit Freud zu sprechen, unter den drei bedrohlichen Mächten des Es, des Über-Ich und der Außenwelt steht und keine davon in Kraft oder außer Geltung setzen kann, bringt für das Ich eine fast unerträgliche Last mit sich. Das schwache und unpolitische Ich, das diese Last nicht ertragen kann, hat wenig Anpassungsfähigkeit an die Realität und wird neurotisch, indem es den Fluchtversuch vor ihr unternimmt. Das haben schon Janet und Freud in voller Übereinstimmung klar gemacht. Wo das Gleichgewicht zwischen den verschiedenen Instanzen verlorengegangen ist, wird menschliches Verhalten verwickelt und unberechenbar. Unter den zahlreichen Spielarten möchte ich den Fall eines Jungen anführen, der mit

zwölf Jahren den strengen Vater verlor und danach unter der Übergebenheit und der großen Erwartung seiner Mutter verzogen wurde. Er ist, wie er später selbst bekannte, kleinmütig und neurotisch geworden und hat den Kontakt mit der Realität nicht ertragen können, der im Schulleben oder in der gemeinsamen Arbeit unterhalten werden soll. Statt dessen vertiefte er sich leidenschaftlich in sentimentale Bücher und Filme, züchtete Fische und spielte mit seiner Katze. In dieser Weise hat er ein einsames, introvertiertes Leben geführt und ist letztlich verbrecherisch geworden, indem er die Mutter hin und wieder mit plötzlich trotzig gewordenem Verhalten und Gewalt bedrohte, um sie des Geldes für seine Vergnügungen zu berauben. Im Bild dieses Jünglings zeichnet sich deutlich die desintegrierende Dynamik ab, zu der sich die verschiedenen Bedrohungen von Seiten des Über-Ich als der väterlichen Autorität, vom wirklichen Leben und dem Verlangen des Es nach egozentrischer Ausschweifung zusammenfinden können. Wenn das Ich nicht das integrale Subjekt wird, das das dynamische Gleichgewicht zwischen solchen Bedrohungen hält, ist ein gesundes Wachstum der ganzheitlichen Person unmöglich. Der Mensch gerät dann in die Lage des problematischen Verhaltens, das beispielsweise die Form der Geisteskrankheit, der Übeltat, des Fluchtversuchs oder des Rausches annimmt.

Als kennzeichnende Merkmale für ein solches Verhalten können folgende Erscheinungen genannt werden:

1. Der Mensch gibt sich dem Autoerotismus hin und bleibt narzistisch introvertiert, indem er sich nach außen verschließt und die Libido auf sich selbst richtet, ohne die Autorität des Über-Ich und den Druck der Außenwelt zu berücksichtigen.

2. Er wird neurotisch und melancholisch, ist von Schuldgefühlen gequält, von der Begierde gefangen und vom Über-Ich überwältigt, ohne sich mit der Wirklichkeit selbst auseinanderzusetzen, die ihm Befriedigung und Befreiung verschaffen könnte. In Auflehnung gegen die Autorität des Über-Ich begeht er brutale Verbrechen. Er wird aggressiv und unterdrückt gegebenenfalls den Menschen im Namen der Familie, der Gesellschaft, des Publikums, der Klasse, des Staates, der Menschheit oder Gottes, indem er die Autorität des Über-Ich zu seinem Vorteil benutzt.

3. Er tut nichts zur Erfüllung der Begierde, vermeidet die direkte Auseinandersetzung mit der Autorität des Über-Ich und neutralisiert die Ansprüche im Wachtraum oder in der Welt der Phantasie, oder er vertieft sich in die Lust der Karikatur. Im Sport, Spiel, Schlager oder Rauschgift findet er Möglichkeiten, um den Kontakt mit der Realität im Rausch zu verlieren.

In solchen Erscheinungen manifestieren sich verschiedene Formen der Flucht vor der Realität, wenn aus der Bedrohung vom Es, dem Über-Ich und der Außenwelt die Unfähigkeit resultiert, durch Integration das Gleich-

gewicht zu halten. Dabei lassen sich die Formen der Flucht vor der Wirklichkeit in jeder Dimension des menschlichen Daseins beobachten: im materiellen Bereich, dem Leben, Bewußtsein, Geist und der Transzendenz. Dies läßt einige weitere Modifikationen des Gedankens und entsprechende Schlußfolgerungen zu.

Die strategische oder politische Integration im Verhältnis von Es, Über-ich und Außenwelt ist, wie schon klar wurde, die schwer zu erfüllende Aufgabe des Lebens. Diese nimmt, wie wir glauben, die intellektuelle Arbeit des Menschen in einem höchsten Sinne in Anspruch. Die existentielle Analyse hat schon verdeutlicht, daß die Sorge, die Angst und der Schmerz das reale menschliche Dasein zur Verzweiflung führen können. Es sind nun nicht wenige Psychopathologen, wie z. B. Manakow, die alles auf die biologische Dimension des Daseins reduzieren und die Bedeutung der höheren Dimensionen als Ort für die intellektuell belastete Bemühung des Lebens in der Grenzsituation außer acht lassen. Dies entspricht aber selbst schon einer pathologischen Verfassung. Die Auflösung des praktischen Ich, das auf die Integration von Es, Über-Ich und Außenwelt abzielt, führt dazu, den Kontakt mit der Wirklichkeit zu verlieren und den dem Ich gegenüberstehenden Gegenstand nicht mehr in vollem Bewußtsein ins Auge zu fassen. Damit verliert die Innenwelt die Außenwelt als Gegenüber. Das reale Bild wird in die chaotische Flüssigkeit des Bewußtseinsstromes verwandelt, das Ich fällt den unpersönlichen psychischen Instanzen zum Opfer und der Körper wird zu einem Teil der Natur gemacht. Wenn so das Ich durch die Flucht in die Natur sich seines natürlichen biologischen Daseins versichern zu können glaubt, bedeutet dies in Wirklichkeit die Auflösung des Ich, das gerade wegen seines Unvermögens zur bewußten Integration seiner selbst in die Natur hineingeflohen ist. Der Mensch führt dann gleichsam als lebendige Leiche ein von der Begierde getriebenes tierisches Dasein. Der introvertierte, die Bedrohungen des Über-Ich und des realen Lebens nicht ertragende und sich in seiner Lust hingebende Mensch geht als der der autoerotischen Begierde Erlegene in die Dimension des Lebens zurück und verliert so den Kontakt mit der Realität. Wenn er aus irgendeinem Anlaß das kaum gehaltene Gleichgewicht verliert, schlägt seine introvertierte Lebenshaltung nicht selten in plötzliche Aggressivität um und geht in das gewalttätige Verbrecherische über.

In der Dimension des Lebens flieht der Mensch vor der Wirklichkeit, indem er sich dem Geschlechtstrieb und dem Machttrieb hingibt. Als stärkste Vermittlung zu diesem Fluchtversuch können der Wein und das Morphinum genannt werden. Wer dagegen die Realität vermeidet, indem er sich der Phantasie, dem Wachtraum oder der Karikatur hingibt, hat den Kontakt mit der Wirklichkeit in der Dimension des Bewußtseins neutralisiert.

Aber auch die soziale Identifikation kann eine Flucht darstellen. Um dem subjektiven Versuch der Selbstwerdung und der Auseinandersetzung mit der Realität zu entgehen, flieht der Mensch in die Autorität des Kollektivs oder des Publikums und sucht darin seine Geborgenheit zu finden. Dieser Mensch hat zwar in seiner Ablehnung des am Über-Ich gescheiterten introvertierten Daseins den Anschein des Subjektiven, aber auch er gibt sich in Wirklichkeit als ein subjektloses ungeistiges Dasein dem Ober-Ich hin und findet darin seine Herberge. Der repräsentative japanische Literat in der Zeit der Modernisierung, Soseki Natsume (1867-1916) hat in der Verteidigung und Rechtfertigung des Individualismus in ironischer, aber überzeugender Weise zu denjenigen gesprochen, die durch gemeinsamen Schwur eine Autorität oder sich im Namen der Autorität der Bünde rechtfertigen wollten: „Auch das Dasein des Brennholzes ist sicher und geborgen, wenn es die Bündel bildet.“ Hier sehen wir die Veranlassung oder den Anstoß zum Kollektivismus und zum Faschismus. Im gleichen Sinnzusammenhang hat Karl Mannheim formuliert, daß der Mensch abgeschieden von der Masse genauso einsam und ängstlich ist wie die Krabbe ohne ihre Hülle, ohne die sie nicht leben kann.³⁵ Aus der Einsicht in die Flucht des Menschen in die Autorität hat er die Folgerung gezogen, daß Hitler diese Psychologie zur Aufrichtung des Nationalsozialismus in vollem Maß ausgenutzt hat.

Auch in sublimen geistigen Formen ist die Flucht vor der Wirklichkeit möglich. Der Fall, daß der Mensch sich der Autorität des Publikums überläßt und sich etwa in fanatischer Weise als das Ebenbild Gottes ausgibt, bedeutet nichts anderes als die Flucht in das Publikum in der Dimension des Geistes. Als Beispiel für die Flucht in sich selbst in der Dimension des Geistes kann der in seiner Überzeugung introvertierte Mensch gelten, der ohne die Berücksichtigung des Anderen nur daran denkt, im Glauben an seine eigene Ideologie und Meinung zu handeln. Er verliert dadurch den emotionalen Bezug zum Anderen, hat keinen Zugang zu der Gesellschaft und lebt als ein in sich Geschlossener immer in der Einsamkeit.

Schließlich ist die Flucht in die Transzendenz zu nennen, die in der Religionskritik häufig beschrieben wurde. Der Mensch schneidet hier den Kontakt mit der Wirklichkeit absichtlich ab und findet im Verzicht auf alles Weltliche in der Transzendenz die Geborgenheit. Hinsichtlich einer solchen Flucht hat Karl Marx die Religion als das Opium bezeichnet, mit dem das Volk sich über die Unzufriedenheit und über das wirkliche Elend hinweghilft.³⁶ Auch die Philosophie des absoluten Nichts, die in der entscheidenden Offenbarung und Erleuchtung den lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit gar nicht in Betracht zieht, ist eine solche Form der Flucht in die Transzendenz.

Die dem Menschen gestellte schwierige Aufgabe des Lebens hat wesentlich mit der politischen oder vernünftigen Integration von Es, Über-Ich und

³⁵ Vgl. K. Mannheim, *Diagnosis of our Time*, London 1943.

³⁶ Vgl. K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Einleitung.

Realität zu tun. Wo der Mensch diese Last und Schwierigkeit nicht ertragen kann, werden die verschiedenen Formen der Flucht vor der Realität in den unterschiedlichen anthropologischen Dimensionen sichtbar. Hier wird die tragische Komik des Lebens in mannigfaltigen Formen gespielt. Der Mensch kann aber nur insofern Mensch sein, als er sowohl in der Innenwelt als auch in der Außenwelt einen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhalten kann. Das reale Dasein des Menschen ist gerade durch diesen lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit bestimmt. In ihm wird das Spannungsverhältnis zwischen dem Inneren und dem Äußeren durchgehalten, das gegebenenfalls die Form des Widerstands und des Gegensatzes annimmt. Die Innenwelt des Menschen kann vermöge der Vertiefung der Kenntnisse und der Erlernung der Techniken und der Kunst gerade da die Außenwelt verinnerlichen und erweitern, wo jene als mikrokosmische Einheit mit dieser als dem Kosmos nur teilweise zusammenfällt und Brüche spürbar sind. Die Außenwelt erweckt das Problembewußtsein des Menschen und steht ihm als etwas gegenüber, was ihn reizt und seine Begierde verlockt. Der sich für sein eigenes Problem einsetzende Mensch erfährt, wie Minkowski formuliert, daß die Grundlage der Person in das lebendige Verhältnis zur Umwelt eingelassen ist.

Die Funktion der Technik und des Studiums ist so darin begründet, daß der Mensch durch die Lösung des Problems die Außenwelt in seine Innenwelt hineinnimmt und beide verinnerlicht. Der mögliche Raum für das Zusammenkommen des Inneren mit dem Äußeren als Bedingung des erfüllten Daseins erweitert sich, und das Ich gewinnt das Gleichgewicht zwischen beiden in gesteigertem Maße und in weiterem Umfang wieder. Dieses Gleichgewicht ist eben dadurch dynamisch und elastisch, daß es die Auseinandersetzung mit neuen Problemen ermöglicht und sich selbst immer aufs neue vertieft. Das so gewonnene Gleichgewicht ist aber für den Menschen notwendigerweise relativ und bedroht und muß durch den dynamischen Prozeß ständig erneuert werden. Im Gegensatz dazu ist Gott der absolut Erweckte, der im Zustand der „energeia“ als der absoluten Wirklichkeit alles kennt und erweckt, wo die Außenwelt in ihrer Vollkommenheit schon verinnerlicht ist. In der göttlichen Dimension bedeutet die Realität so nichts anderes mehr als die absolute Kenntnis selbst, wo alles in dem ewigen Jetzt oder in der stehenden Ewigkeit zur vollkommenen Erfüllung kommt und buddhistisch ausgedrückt alle wirklichen Dinge der Welt in der Dimension des Lichts als Verkörperung der absoluten Liebe wohnen. Auf dieser Stufe wird das absolute Gleichgewicht in der vom Irdischen ganz und gar unerschütterlichen Wiedervereinigung der Liebe, der Kenntnis und der Gerechtigkeit im absoluten Sinn so vollkommen verwirklicht, daß alles den lebendigen Kontakt mit der absoluten Realität unterhält.

Wenn es also in jedem Fall auf das Verhältnis von Außenwelt und Innen-

weit ankommt, könnte man sagen, daß bei Gott Innenwelt und Außenwelt wie zwei ineinanderliegende Kreise voll koinzidieren, während sie sich beim normalen Menschen mehr oder weniger überschneiden und beim Geisteskranken auseinanderfallen. Der Geisteskranke oder der Selbstmörder bildet so den ausgeprägtesten Gegensatz zum Absoluten, indem er den Kontakt verliert und selbst zerstört, den jenes auf vollkommene Weise realisiert. Der Geisteskranke kann nur noch vermöge der leiblichen Homöostase den natürlichen Kontakt mit der Natur unterhalten, während der Selbstmörder auch diesen noch absichtlich abschneidet. Minkowski hat mit Recht das besondere Merkmal des Geisteskranken darin gesehen, daß er den Kontakt mit der Wirklichkeit verloren hat. Diese seine Formulierung trifft genau die anthropologische Wahrheit über den Menschen. Der Mensch ist in der Tat als das geschichtliche Sein das Subjekt, das im lebendigen Kontakt mit der Realität das dynamische Gleichgewicht mit der Innen- und der Außenwelt hält und ständig erneuern muß. Er nimmt zwischen dem absoluten Gleichgewicht des Absoluten und dem nur noch natürlichen des Geisteskranken als der lebendigen Leiche seine mittlere Stellung ein. In diesem Sinne ist der Mensch das Sein, das das Gleichgewicht zwischen dem irdischen Horizont als dem Material und dem himmlischen Horizont als der Transzendenz irgendwie halten kann, obgleich er darin stets der Gefahr und Bedrohung ausgesetzt ist. Meines Erachtens kann damit der Bereich des menschlichen Daseins zu reichend umschrieben werden.

Der so gesehene Mensch ist aber mit Frankl ein „homo patiens“, der den lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhält, indem er die bedrohliche Realität erträgt und daran leidet. Wenn er die Schwierigkeit des Lebens nicht bestehen kann, unternimmt er die Flucht vor der Realität, die in vielen Variationen der Sache nach die Form der Geisteskrankheit, des Verbrechens, des Selbstmordes und des Rausches annimmt. Der Sinn des Lebens liegt eben darin, daß der Mensch einen neuen Horizont des Lebens schöpferisch eröffnet und die unendliche Tiefe der Bedeutung des Gleichgewichts und der Freude des Lebens erkennt, indem er in der existentiellen Auseinandersetzung mit allen möglichen Bedrohungen die Gefahr der Grenzsituationen durchleidet. Frankl, der im Verlust dieses Lebenssinnes das Wesen des Escapismus gesehen hat, schreibt darüber folgendermaßen: „Allein der wahre Escapismus, das wahre Ausweichen vor der Wirklichkeit, liegt gerade dort, wo der Mensch auf der Flucht ist vor der Wirklichkeit des Leidens und vor der schicksalhaften Notwendigkeit des Leidens - und vor der Möglichkeit, das Leiden mit Sinn zu erfüllen. Gerade der Neurotiker gehört zu den Menschen, denen es an Mut zum Leiden gebricht; er versagt sich dem Wagnis des Leidens.“³⁷ Von hier aus hat Frankl den leidenden Menschen als den im existentiellen Sinn besten Menschen gekennzeichnet, der im Imperativ „patiaude“ sein Leiden mit Sinn zu erfüllen vermag.

³⁷ V. Frankl, Logos und Existenz, Wien 1951, S. 92.

6. Der Zerfall der integralen Einheit der Person beim Schizophrenen und beim Manisch-Depressiven

Das konkrete Ich des Menschen kann nur da in volle Funktion treten, wo dieser den lebendigen Kontakt mit der Realität unterhält. Wenn dem Menschen die Leidenschaft verloren geht, verliert er auch die Fähigkeit des Handelns und mit ihr seine Persönlichkeit. In diesem Sinn bedeutet Derealisation dasselbe wie Depersonalisation. Der lebendige Kontakt mit der Realität setzt schon, wie ich zu zeigen versuchte, die integrale Einheit der ganzen Person voraus, die in ihrer Funktion weit über die einzelnen psychologischen Funktionen beispielsweise des Reizes und der Reaktion, der Wahrnehmung und der Erinnerung hinausgeht. Wo die integrale Einheit der Person aufgelöst und mit ihr der Realitätskontakt verloren ist, zerfällt die Handlung des Menschen, obwohl seine psychologischen Organe als einzelne völlig funktionieren. Die Handlung des Geisteskranken bleibt ohne sinnvolle Einheit und kann in keinen zweckmäßig geordneten kausalen Zusammenhang eingegliedert werden. Es ist hier etwas Merkwürdiges und Außerordentliches spürbar, was mit dem Zerfall des Wertsystems bezeichnet werden könnte. Hier wird jedes einzelne Element autonom und in seiner Isolierung ohne den Zusammenhang mit dem sinnvollen Ganzen gleich bedeutend bzw. gleichgültig. Die Nivellierung der Werte, die Verselbständigung aller einzelnen Elemente, die Wiederholung von isolierten und fixierten Handlungen, der paranoische Glaube an eine fixe Idee oder der paranoische Umgang mit einem festgesetzten unbeweglichen Objekt, alle diese Phänomene sind hier spürbar und aufzeigbar. Hier waltet eine Psyche, deren Stereotypie man gelegentlich als krankhafte Geometrie oder als krankhaften Rigorismus charakterisiert hat. Die Handlungen und Gedanken eines solchen Menschen, dem die Fähigkeit zur Verständigung und das Verständnis für die feineren Nuancen der menschlichen Beziehung mangeln, weisen eine zackige und abrupte Linie auf, die in scharfem Gegensatz zu dem runden und flüssigen Duktus im Verhalten des normalen Menschen steht, der mit feiner Sensibilität einen emotionalen Bezug mit dem Anderen eingeht.

Es ist über den schizophrenen Menschen gesagt worden, daß er wegen des Mangels an Dynamik in seinen Gedanken und Handlungen introvertiert sei, was aber nur im Hinblick auf seine Abtrennung von der Realität gilt. In Wirklichkeit ist er nicht immer passiv und träumerisch, sondern gelegentlich auch sehr energisch und aktiv. Aber seine Aktivität kommt merkwürdigerweise immer aus dem Takt und steht nicht im Einklang mit der Umwelt, der auf der Möglichkeit beruht, in rhythmischer Harmonie mit der Welt umzugehen. Der Schizophrene hat zwar seinen eigenen Rhythmus, aber er hat dabei wegen des verlorenen Realitätsbezuges keinen Anspruch auf Objektivität. Er schneidet oft absichtlich den lebendigen Kontakt mit der Realität ab und tut alles, was dazu beitragen kann, den Rhythmus seines eigenen Lebens zu

weit ankommt, könnte man sagen, daß bei Gott Innenwelt und Außenwelt wie zwei ineinanderliegende Kreise voll koinzidieren, während sie sich beim normalen Menschen mehr oder weniger überschneiden und beim Geisteskranken auseinanderfallen. Der Geisteskranke oder der Selbstmörder bildet so den ausgeprägtesten Gegensatz zum Absoluten, indem er den Kontakt verliert und selbst zerstört, den jenes auf vollkommene Weise realisiert. Der Geisteskranke kann nur noch vermöge der leiblichen Homöostase den natürlichen Kontakt mit der Natur unterhalten, während der Selbstmörder auch diesen noch absichtlich abschneidet. Minkowski hat mit Recht das besondere Merkmal des Geisteskranken darin gesehen, daß er den Kontakt mit der Wirklichkeit verloren hat. Diese seine Formulierung trifft genau die anthropologische Wahrheit über den Menschen. Der Mensch ist in der Tat als das geschichtliche Sein das Subjekt, das im lebendigen Kontakt mit der Realität das dynamische Gleichgewicht mit der Innen- und der Außenwelt hält und ständig erneuern muß. Er nimmt zwischen dem absoluten Gleichgewicht des Absoluten und dem nur noch natürlichen des Geisteskranken als der lebendigen Leiche seine mittlere Stellung ein. In diesem Sinne ist der Mensch das Sein, das das Gleichgewicht zwischen dem irdischen Horizont als dem Material und dem himmlischen Horizont als der Transzendenz irgendwie halten kann, obgleich er darin stets der Gefahr und Bedrohung ausgesetzt ist. Meines Erachtens kann damit der Bereich des menschlichen Daseins zu reichend umschrieben werden.

Der so gesehene Mensch ist aber mit Frankl ein „homo patiens“, der den lebendigen Kontakt mit der Wirklichkeit unterhält, indem er die bedrohliche Realität erträgt und daran leidet. Wenn er die Schwierigkeit des Lebens nicht bestehen kann, unternimmt er die Flucht vor der Realität, die in vielen Variationen der Sache nach die Form der Geisteskrankheit, des Verbrechens, des Selbstmordes und des Rausches annimmt. Der Sinn des Lebens liegt eben darin, daß der Mensch einen neuen Horizont des Lebens schöpferisch eröffnet und die unendliche Tiefe der Bedeutung des Gleichgewichts und der Freude des Lebens erkennt, indem er in der existentiellen Auseinandersetzung mit allen möglichen Bedrohungen die Gefahr der Grenzsituationen durchleidet. Frankl, der im Verlust dieses Lebenssinnes das Wesen des Escapismus gesehen hat, schreibt darüber folgendermaßen: „Allein der wahre Escapismus, das wahre Ausweichen vor der Wirklichkeit, liegt gerade dort, wo der Mensch auf der Flucht ist vor der Wirklichkeit des Leidens und vor der schicksalhaften Notwendigkeit des Leidens - und vor der Möglichkeit, das Leiden mit Sinn zu erfüllen. Gerade der Neurotiker gehört zu den Menschen, denen es an Mut zum Leiden gebricht; er versagt sich dem Wagnis des Leidens³⁷.“ Von hier aus hat Frankl den leidenden Menschen als den im existentiellen Sinn besten Menschen gekennzeichnet, der im Imperativ „pati aude“ sein Leiden mit Sinn zu erfüllen vermag.

Das konkrete Ich des Menschen kann nur da in volle Funktion treten, wo dieser den lebendigen Kontakt mit der Realität unterhält. Wenn dem Menschen die Leidensfähigkeit verloren geht, verliert er auch die Fähigkeit des Handelns und mit ihr seine Persönlichkeit. In diesem Sinn bedeutet Derealisation dasselbe wie Depersonalisation. Der lebendige Kontakt mit der Realität setzt schon, wie ich zu zeigen versuchte, die integrale Einheit der ganzen Person voraus, die in ihrer Funktion weit über die einzelnen psychologischen Funktionen beispielsweise des Reizes und der Reaktion, der Wahrnehmung und der Erinnerung hinausgeht. Wo die integrale Einheit der Person aufgelöst und mit ihr der Realitätskontakt verloren ist, zerfällt die Handlung des Menschen, obwohl seine psychologischen Organe als einzelne völlig funktionieren. Die Handlung des Geisteskranken bleibt ohne sinnvolle Einheit und kann in keinen zweckmäßig geordneten kausalen Zusammenhang eingliedert werden. Es ist hier etwas Merkwürdiges und Außerordentliches spürbar, was mit dem Zerfall des Wertsystems bezeichnet werden könnte. Hier wird jedes einzelne Element autonom und in seiner Isolierung ohne den Zusammenhang mit dem sinnvollen Ganzen gleich bedeutend bzw. gleichgültig. Die Nivellierung der Werte, die Verselbständigung aller einzelnen Elemente, die Wiederholung von isolierten und fixierten Handlungen, der paranoische Glaube an eine fixe Idee oder der paranoische Umgang mit einem festgesetzten unbeweglichen Objekt, alle diese Phänomene sind hier spürbar und aufzeigbar. Hier waltet eine Psyche, deren Stereotypie man gelegentlich als krankhafte Geometrie oder als krankhaften Rigorismus charakterisiert hat. Die Handlungen und Gedanken eines solchen Menschen, dem die Fähigkeit zur Verständigung und das Verständnis für die feineren Nuancen der menschlichen Beziehung mangeln, weisen eine zackige und abrupte Linie auf, die in scharfem Gegensatz zu dem runden und flüssigen Duktus im Verhalten des normalen Menschen steht, der mit feiner Sensibilität einen emotionellen Bezug mit dem Anderen eingeht.

Es ist über den schizophrenen Menschen gesagt worden, daß er wegen des Mangels an Dynamik in seinen Gedanken und Handlungen introvertiert sei, was aber nur im Hinblick auf seine Abtrennung von der Realität gilt. In Wirklichkeit ist er nicht immer passiv und träumerisch, sondern gelegentlich auch sehr energisch und aktiv. Aber seine Aktivität kommt merkwürdigerweise immer aus dem Takt und steht nicht im Einklang mit der Umwelt, der auf der Möglichkeit beruht, in rhythmischer Harmonie mit der Welt umzugehen. Der Schizophrene hat zwar seinen eigenen Rhythmus, aber er hat dabei wegen des verlorenen Realitätsbezuges keinen Anspruch auf Objektivität. Er schneidet oft absichtlich den lebendigen Kontakt mit der Realität ab und tut alles, was dazu beitragen kann, den Rhythmus seines eigenen Lebens zu

behalten. Emerson hat in „Society and Solitude“ den zur Schizophrenie neigenden Menschen folgendermaßen beschrieben: „Er hatte gute Fähigkeiten, eine angenehme Gemütsart und keine charakterlichen Mängel; aber er hatte einen Defekt - er konnte nicht sprechen im Ton der Leute. Es war irgendeine Paralyse in seinem Willen, so daß er, wenn er sich mit Leuten alltäglich unterhielt, schwach und an der Sache vorbei redete, wie ein zerstreutes Mädchen. Daß dieser Mangel ihm bewußt war, machte es desto schlimmer. Er beneidete jeden Viehtreiber und Holzfäller im Wirtshaus um ihre männliche Sprache. Er begehrte Mirabeaus don terrible de la familiarité in dem Glauben, daß der, dessen Sympathie am geringsten ist, der Mann ist, vor dem die Könige sich am meisten zu fürchten haben. Für sich selbst gab er vor, daß er nicht soviel Zeit für sich fände, um einem Freund einen Brief zu schreiben. Er verließ die Stadt und verbarg sich auf dem Lande. Der einsame Fluß war ihm nicht einsam genug; die Sonne und der Mond störten ihn. Als er ein Haus kaufte, war das erste, was er tat, daß er Bäume pflanzen ließ. Er konnte nicht genug tun sich zu verstecken. Setzt eine Hecke hier; setzt Eichen dort — Bäume und wieder Bäume und vor allem, setzt immergrüne Bäume, denn sie werden das ganze Jahr den geheimen Ort wahren. Das willkommenste Kompliment, das man ihm machen konnte, war zu versichern, man hätte ihn gar nicht gesehen in einem Haus oder auf der Straße, wo man ihn getroffen hatte. Während er darunter litt gesehen worden zu sein, wo er war, tröstete er sich mit dem köstlichen Gedanken an die unzähligen Orte, wo dies nicht der Fall gewesen war. Von seinem Schneider wünschte er nichts, als daß dieser jenes unauffällige Mittlere an Farbe und Schnitt beschaffte, das nie das Auge auch nur für einen Moment fesseln würde ... Er würde seine Seele gegeben haben für den Ring des Gyges ... Wegen seines linkischen Wesens im Umgang mit anderen hatte er an Verzweiflung grenzende Gewissensbisse und ging Meilen um Meilen, um die Zuckungen aus seinem Gesicht und das Auffahren und Zucken aus seinen Armen und Schultern herauszubekommen.“³⁸ Dieser hier dargestellte Sonderling verhält sich so introvertiert zur Außenwelt und hängt so paranoisch an seinem eigenen Lebensrhythmus, daß er immer damit beschäftigt ist, sich möglichst weit von anderen zu distanzieren.

Als Gegensatz zum Schizophrenen soll der Manisch-Depressive genannt werden, der zwar einen Kontakt mit der Realität hat, aber weder seinen eigenen Rhythmus findet noch seinen inneren Kern ausbilden kann. Im Gegensatz zum Schizophrenen, der sich ohne Kooperation mit der Umwelt seiner introvertierten Aktivität hingibt, hält der Manisch-Depressive jeden Augenblick mit der Umwelt Schritt und versäumt die Integration der ganzen Person und die Einkehr in seine eigene Tiefe. Minkowski schreibt darüber: „Binet und Simon beschreiben die Haltung des manisch-depressiven Kranken: ‚Um die Art und Weise kennenzulernen, in der diese Kranken denken,

³⁸ Ralph W. Emerson, Society and Solitude, New York 1929, p. 3 ff.

urteilen und wollen, ist es nötig sie zu sehen und sich mit ihnen zu unterhalten. Aber wo sind sie? Wo ist die Persönlichkeit des Kranken? Wo ist dieser Jemand, mit dem man sich unterhalten könnte? Wenn er manisch gestimmt ist, ist er ganz Reden und Gestik, ist er melancholisch, so ist er nichts als ein Häufchen Elend "³⁹ Der Kontakt mit der Realität bleibt beim Manisch-Depressiven unvollkommen und erweist sich als „syntonie deformée“. Er ist augenblicklich und fragmentarisch, aber nicht beständig und dauerhaft. Im Gegensatz zur Unbeweglichkeit und Starre des Schizophrenen sind am Manisch-Depressiven die Beweglichkeit und Flüssigkeit auffällig. Bei der Paralyse und der Dementia wird die Verflüssigung so extrem, daß alles Bildliche sich in Bewegung versetzt und die Grenze zwischen dem Patienten und dem Kosmos verschwindet. Wo alles flüssig geworden ist, ist der Mensch aber nicht mehr dazu fähig, den Fluß der Erfahrungen in den sinnvollen Zusammenhang mit bestimmten Punkten einzugliedern. Minkowski hat als Kontrast zu einem solchen Fall folgende Erfahrung eines Schizophrenen angeführt: „Ich habe den Kontakt mit allen Dingen verloren ... Es gibt keine Verbindung mehr zwischen ihnen und mir, ich kann mich nicht mehr auf sie verlassen. Um mich herum ist alles erstarrt. Ich habe noch weniger Beweglichkeit für die Zukunft als für die Gegenwart und die Vergangenheit . . . Das schöpferische ‚ich kann‘ ist weggenommen in mir.“⁴⁰

Weder in der Festgelegtheit der Aktivität des Schizophrenen noch in der Flüssigkeit und Unbeständigkeit des Manisch-Depressiven kann der lebendige Kontakt mit der Realität hergestellt werden, der kennzeichnend für den normalen Menschen ist. Daß sowohl die extreme Verflüssigung als auch die extreme Festigkeit Zeichen von Geisteskrankheit und Geistesschwäche sind, beweist schon, daß die Struktur des normalen Geistes gleichermaßen durch Dynamik und Beständigkeit unterstützt werden muß und ihren kontinuierlichen Ausgleich bedingt. Der lebendige Kontakt mit der Realität setzt in der Tat das sich wechselseitig ergänzende und durchdringende Verhältnis zwischen dem Dynamischen und dem Beständigen voraus. Das integrierende Zentrum einer solchen dynamischen Einheit ist die Gegenwart als das Jetzt-Hier, zu dem sich die Vergangenheit und die Zukunft gleichzeitig zusammenfinden. Die Gegenwart im vollen Sinn des Wortes ist darum nichts anderes als der Brennpunkt oder Kernpunkt des lebendigen Kontakts mit der Realität. Auf diesen zeitlichen Aspekt der Problematik wollen wir nun etwas genauer eingehen.

7. Die Erfüllung der Gegenwart durch die Integration von Vergangenheit und Zukunft

Die Schizophrenie zwingt den Menschen, wie schon angedeutet, zur Unbeweglichkeit. Die Abtrennung der intellektuellen Tätigkeit von der praktischen hat einen krankhaften Rationalismus zur Folge, für den einerseits das

³⁹ E. Minkowski, a. a. O., S. 51 f.

⁴⁰ E. Minkowski, a. a. O., S. 77.

Denken ohne reale empirische Grundlage bleibt und andererseits eine erstarrte oder verhärtete Aktivität in den Vordergrund rückt. Die Aktivität des Schizophrenen hat weder die Elastizität noch die Relativität des normalen Verhaltens. Hier ist eine Hypertrophie der Vergangenheit sichtbar: Der Schizophrene hält sich immer an die vergangene Begebenheit und bestimmt die Zukunft schon im voraus. Das führt letztlich zur Stockung der Dynamik des Lebens. Das dynamische Werden des Lebens, mit Bergson zu sprechen der „élan vital“, ist im Stehenbleiben der Zeit und in der Erstarrung und Unproduktivität verloren gegangen. Statt dessen findet sich die monotone Wiederholung der Vergangenheit oder die Planung einer Zukunft, die ohne die Sinnggebung der Gegenwart bleibt.

Im Unterschied dazu bestimmt die Flüssigkeit das Verhalten des Manisch-Depressiven. Der Sinn der Gegenwart geht hier dadurch verloren, daß er im jeweiligen Kontakt mit der Realität nur momentan ergriffen und nicht in einen Sinnzusammenhang integriert wird, der immer auch ein Zeitzusammenhang wäre. Weder der Schizophrene noch der Manisch-Depressive können so die Gegenwart mit dem Sinn erfüllen bzw. den von ihr zugespielten Sinn aufnehmen und realisieren. Daß der geistesranke Mensch keinen lebendigen Kontakt mit der Realität unterhalten kann, bedeutet zugleich den Verlust der mit Sinn erfüllten Gegenwart bei ihm. Diese Aussage schließt ein, daß die Gegenwart als der integrale Bezugspunkt in seiner dynamischen Beständigkeit die fundamentale Struktur des lebendigen Kontakts mit der Realität bestimmt. Die Analyse der Struktur der Gegenwart kann daher dazu beitragen, eine neue Betrachtungsweise über den lebendigen Kontakt mit der Realität einzuleiten und die schwer zu lösende anthropologische Problematik unter dem Aspekt der Zeitlichkeit zu erschließen.

Wir haben gesehen, daß der Verlust des lebendigen Kontakts mit der Realität oder des Sinns für das Wirkliche den Verlust der Funktion des praktischen Ich bedeutet, die in der Dimension der Zeitlichkeit darin liegt, die Vergangenheit und die Zukunft in der Gegenwart zu integrieren und das dynamische Gleichgewicht zwischen den Zeiten herzustellen. Der lebendige Kontakt mit der Realität vollzieht sich in der Gegenwart im wahren Sinn des Wortes, deren integrale Struktur nun näher geklärt werden soll. Nach allgemeiner Auffassung werden die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft als die konstituierenden Elemente der Zeit genannt. Die zwischen der Vergangenheit und der Zukunft liegende Gegenwart kommt uns im alltäglichen Leben kaum ins Bewußtsein. Die Vergangenheit ist schon abgeschlossen und gilt als unumkehrbar. Die Zukunft kann von nun an eröffnet werden. So wird die Vergangenheit in den Bereich der Notwendigkeit gerückt und die Zukunft als Bereich der Möglichkeit angesprochen. Die Gegenwart zwischen beiden ist der Augenblick, der wie ein Schaum vorübergeht.

Diese Auffassung der Zeit entspricht dem unreflektierten Bewußtsein des

alltäglichen Daseins. Alltäglich verbringt der Mensch, um mit Heidegger zu sprechen, in der Verfallenheit des Man den gegenwärtigen Augenblick mit dem Vergnügen, dem Klatsch, dem Rausch und dem Geschäft, indem er die Vergangenheit in ihrer Unumkehrbarkeit vergangen sein läßt und andererseits auch die Zukunft ihrem natürlichen Lauf überläßt. Um es kurz zu sagen: Er verträumt das Leben, ohne ihm den Sinn zu geben. Der Kontakt mit der Realität wird hier so neutralisiert, daß der Mensch den Schwierigkeiten des Lebens möglichst aus dem Weg zu gehen versucht. Für eine solche alltägliche Lebensweise bedeutet die Vergangenheit schon die Notwendigkeit selbst, weil sie nicht gutzumachen ist, und die Zukunft etwas, durch das man irgendwie durchkommen könnte. Die Gegenwart ist dann der verrinnende Augenblick, auf den man nicht blicken darf, um nicht seine Flüchtigkeit zu gewahren.

An diesem äußerlichen Verhältnis der Zeiten ist mit der Kritik einzusetzen. Die Gegenwart ist nicht nur uneingestandener Ausdruck der Vergänglichkeit, sondern im wörtlichen Sinn der Augenblick, der uns als etwas Unvermeidliches bevorsteht und als eine aktuelle Aufgabe ergriffen werden will. Sie zerstört das Gleichgewicht mit der zeitüberbrückenden Macht, über die wir im alltäglichen Verhalten verfügen, ohne daß sie uns verfügbar ist. Eben weil die zum Bewußtsein gekommene Gegenwart das Gleichgewicht unseres Lebens erschüttert, dürfen wir ihr Problem nicht vermeiden, sondern müssen uns intensiv damit befassen und es als unsere aktuelle Aufgabe hinnehmen. In dieser faktischen Situation erfahren wir notwendigerweise die Angst, den Zweifel, das Leiden und die Verwirrung.

Hier erhebt sich die Frage, in welcher Weise unser selbstbewußtes Ich sich mit dem gegenwärtigen Problem auseinandersetzen soll - unser subjektives Ich, das sowohl auf die Vergangenheit als auch auf die Zukunft bezogen ist. Wenn die Gegenwart der träumerischen Vergänglichkeit enthoben ist und uns als etwas Unvermeidliches angeht, verändert auch die Vergangenheit ihren Charakter der Notwendigkeit und muß die Zukunft als Möglichkeit anders bestimmt werden. Beide sind nicht mehr unbezüglich aufeinander und werden vielmehr durcheinander bestimmt. Kierkegaard hat die Realität in diesem Sinne als die dynamische Einheit von Notwendigkeit und Möglichkeit begriffen und in bezug auf die menschliche Wirklichkeit geschrieben: „Die Persönlichkeit ist eine Synthesis aus Möglichkeit und Notwendigkeit. Es ist daher mit ihrem Bestehen wie mit der Atmung, die ein Ein- und Ausatmen ist.“⁴¹ Wenn die Gegenwart so zum Problem wird, kann der Mensch sich nicht mehr einfach vom Gang der Ereignisse bestimmen lassen. Vielmehr stellt sich ihm die Aufgabe, das Gleichgewicht in einem noch tieferen Sinn zu halten und wiederzugewinnen, indem er sich zur Lösung des gegenwärtigen Problems mit seiner Vergangenheit und seiner Zukunft existentiell auseinandersetzt. Hier transzendiert die Gegenwart schon den Augenblick, wenn

⁴¹ S. Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, a. a. O., S. 37.

der Mensch durch eine solche intensive Auseinandersetzung in den Sinnbezug zu der Vergangenheit und der Zukunft eintritt.

In der Gegenwart als dem Ort für einen solchen Sinnbezug wird das Ich zu dem die Vergangenheit und die Zukunft integrierenden Subjekt. Dabei stellt sich die Frage, welchen Charakter die Vergangenheit in dieser Beziehung annimmt. Wenn sie auch in einem Sinne unumkehrbar und insofern notwendig ist, kann sie doch das menschliche Dasein nicht mehr auf eine unabänderliche Notwendigkeit hin strukturieren. Vielmehr bildet sie für das Subjekt mit ihren unendlich vielen Visionen den Hintergrund der Gegenwart und wirkt als reine Dauer oder als die Reihe der Erfahrungen unmittelbar auf die Gegenwart ein. In dieser Hinsicht üben alle vergangenen Erfahrungen einen großen Einfluß auf die Gegenwart aus. Aber dieser Einfluß ist so, daß die Vergangenheit die Gegenwart nicht mit Notwendigkeit bestimmt, sondern vielmehr die Möglichkeit, zur Lösung des gegenwärtigen Problems beizutragen, ihre Aktualität bedingt. Bergson schreibt darüber: „Unser vergangenes psychisches Leben bedingt unseren gegenwärtigen Zustand ganz und gar, ohne ihn in einer notwendigen Weise zu determinieren.“⁴² Was als Vergangenheit bestimmend werden kann, ist so selbst wiederum durch die gegenwärtige Situation und ihre Erfordernisse bestimmt. So wird gerade dasjenige aus dem Gedächtnis hervorgerufen und fließt in das gegenwärtige Wahrnehmen ein, was am meisten dazu beitragen könnte, das gegenwärtige Problem zur Lösung zu bringen. Diese primäre Hinsicht auf die Gegenwart macht erst den echten Bezug der Vergangenheit zur Gegenwart möglich, der genauer betrachtet schon den Bezug der Gegenwart zur Zukunft in sich einschließt. Eine Vision aus den unzähligen Visionen der Vergangenheit kommt uns als etwas in den Gedanken, was für die Lösung des gegenwärtigen Problems sinnvoll sein könnte. Derselbe Gedanke wird damit aber zugleich in den Horizont der Zukunft gestellt, insofern er dazu geeignet ist, mit der Lösung des Problems der Gegenwart eine neue Möglichkeit der Zukunft zu eröffnen. Die Erinnerung bedeutet so nicht eine Wiederholung der Vergangenheit, sondern wird als eine Möglichkeit der Erneuerung im Horizont der Zukunft vergegenwärtigt.

Von hier aus wird deutlich, daß der Bezug der Vergangenheit auf die Gegenwart erst durch den Bezug der Gegenwart zur Zukunft möglich ist. Das zum Problembewußtsein gekommene subjektive Ich setzt sich im gegenseitig verschränkten Sinnbezug von Vergangenheit und Zukunft für die Lösung seiner gegenwärtigen Probleme ein. Die fundamentale Struktur des lebendigen Kontakts mit der Realität in der Gegenwart schließt so für den Menschen den integrierenden Sinnbezug zur Vergangenheit und Zukunft ein und wird nur dadurch erfüllt. Natürlich gibt es auch hier ein Abgleiten. Wer jeweils durch den Reiz des gegenwärtigen Augenblicks handelt, ist ein Epikuräer. Wer allein den Visionen der Vergangenheit folgt, ist ein sentimentaler Mensch.

⁴² H. Bergson, *Matière et memoire*. Paris 1933, p. 161.

Und wer schließlich durch die isolierte Vorstellung der Zukunft handelt, ist ein Fanatiker oder Träumer. Auch am Geisteskranken sind die unkontrollierte Ergießung der gegenwärtigen triebhaften Begierde, der krankhafte Überfluß der vergangenen Erinnerungen und das paranoische Haften der fixierten Planung der Zukunft als Symptome spürbar. Ein solcher Mensch ist nicht dazu fähig, mit seinen Problemen fertig zu werden und kann weder sich selbst noch andere akzeptieren. Erst das dynamische Gleichgewicht in der Gegenwart, das durch die gebrochene Einheit aus der Bestimmung der Vergangenheit und derjenigen der Zukunft möglich wird, führt dazu, sich zur Wiedergewinnung des lebendigen Kontakts intensiv mit der Realität auseinanderzusetzen.

Dies ist die Struktur der Gegenwart im wahren Sinn des Wortes. Sie bedeutet nicht nur den vergänglichsten Augenblick, sondern weit darüber hinaus den Bereich des Sinnzusammenhangs für die unendlichen Möglichkeiten in dem Horizont, in dem Vergangenheit und Zukunft miteinander in Beziehung stehen. Die Gegenwart ist zwar, phänomenologisch betrachtet, der vorübergehende Augenblick, aber zugleich ist sie der Ort für das dynamische Gleichgewicht, das unendliche Möglichkeiten in sich einschließt. Sie wird durch den Widerspruch und die Bezüglichkeit von zwei entgegengesetzten Bewegungen real, von denen die eine durch den Bezug zur Vergangenheit nach rückwärts und die andere vorwärts in die Zukunft gerichtet ist. Sie bedeutet, wenn man Platons Formulierung im „Parmenides“ folgen darf, den Augenblick als „die Ruhe in der Bewegung“, der als das Jetzt im Fluß der Zeit unerwartet die Ewigkeit sich zeigen läßt. Dieser Augenblick ist als die erfüllte Reife der Zeit in der Dimension der Ewigkeit das Ursprüngliche, das allem den Sinn gibt. Man fühlt sich hier an die Ruhe des Geistes im östlichen Denken erinnert, der inmitten der Unruhe und der Erschütterung das stille Leben führen kann, indem er gefaßten Herzens den Berg und das Wasser mit innerem Vergnügen anschaut. Das unendliche Fließen macht hier die tiefste Ruhe möglich, und umgekehrt wird das Bei-sich-sein durch die Versenkung in die Tiefe des Herzens zur Triebquelle für die unermüdliche Aktivität. Die Aktivität des Menschen wird sinnvoll, wenn das Eine als die Stille in der Bewegung sie durchdringt und ihr zugrunde liegt.

Ob es dem Menschen an einer solchen Grundeinstellung gebricht oder nicht, bestimmt am deutlichsten den Unterschied zwischen dem Normalen und dem Geisteskranken. Während der Geisteskranke nur die Aktivität und nicht die wahre Ruhe kennt, erfährt der normale Mensch die Freude der tiefsten Ruhe in der unausgesetzten Aktivität. Der Schizophrene arbeitet zwar unablässig und energisch, aber es gebricht seiner Aktivität an etwas, genauer gesagt am Leben selbst. Minkowski weist darauf hin, daß dem Schizophrenen die Ruhe in und nach der Aktivität und mit ihr das tiefste Gefühl des Einklangs mit dem alles durchdringenden Leben fehlt: „Die Schizophrenen und Schizoiden wissen sehr oft nicht, was Ruhe ist, wie wir sie oben definiert

haben. Dieses Element des Lebens scheint in ihrem Psychismus nicht zu existieren. Ist es nicht auch der Ausdruck reiner Syntonie und stellt es nicht eine besondere Gabe dar, sich in einer völlig ruhigen und harmonischen Atmosphäre in die Welt zu versenken und darin eine Quelle der Freuden zu finden, sicherlich vorübergehend, aber doch tief? Der Schizophrene hat nicht den notwendigen Sinn dafür, diesen entspannten Zustand zu genießen. Tut er aber nichts, dann tut er auch wirklich gar nichts; das ist die Leere in ihm, eine kalte und schaurige Leere, die sich auf dem entgegengesetzten Pol der Ruhe befindet.⁴³ Bei den Schizophrenen gibt es so nur den Wechsel zwischen der zu einseitigen Aktivität und der zu einseitigen Ruhe. Er kennt nicht die tief-sinnige Wahrheit des Lebens, die besagt, daß die wahre Aktivität im dynamischen Gleichgewicht als die Stille in der Beweglichkeit zur Einsicht in die wahre Ruhe führt, und daß der Mensch durch die wahre Ruhe die wahre Aktivität erkennt. Derselbe Mangel an solchem Tiefsinn trifft für den Manisch-Depressiven zu, der sein Selbst in der Ruhelosigkeit des oberflächlichen Einswerdens mit der Umwelt verloren hat. Beide können weder zum Verstehen in der inneren Tiefe noch zur Ruhe des Geistes kommen. Sie verlieren dadurch den Kontakt mit der Wirklichkeit und entfremden sich von sich selbst. Nur der im dynamischen Gleichgewicht als der Stille in der Beweglichkeit lebende Mensch ist imstande, durch den lebendigen Kontakt mit der Realität die Geborgenheit in sich selbst zu erfahren und sich selbst wie andere zu akzeptieren. Die Aktivität des Menschen, der sich diesen tiefen Sinn angeeignet hat, ist nicht steif und zackig, sondern wirklichkeitsgemäß und voller Nuancen. Sie kann als Zeichen der wahren Verständnisfähigkeit Anspruch auf Objektivität haben, ohne ihren eigenen Rhythmus als ihr wesentliches Zubehör zu verlieren. Der Mensch, der seinen eigenen Rhythmus als seine Individualität hat und dadurch zugleich objektiv handelt, kann als ein geborener oder hinnahmefähiger Mensch den lebendigen Kontakt mit der Realität im wahren Sinn des Wortes unterhalten. Wer sich selbst hinnehmen kann, ist auch allererst imstande, den anderen hinzunehmen und in den emotionalen Kontakt mit ihm einzugehen. Der introvertierte, sich in sich verschließende Mensch kann dagegen weder sich selbst noch den anderen hinnehmen und wird zum Misanthropen. Damit soll gesagt sein, daß der normale Mensch dazu fähig ist, jetzt und hier der Forderung der Vergangenheit und der Zukunft nachzukommen und Innenwelt und Außenwelt in ihrer vollen gegenseitigen Beziehung zur letzten Erfüllung zu bringen.

8. Die Integration der Realität durch Sprache, Technik und Kunst

Der Schizophrene hört nur auf die innere Stimme und hat kein Ohr für die äußere. Es kommt öfters vor, daß er zum Mystizismus neigt. Wer dagegen

⁴³ E. Minkowski, a. a. O., S. 124.

nur auf die äußere Stimme reagiert, aber kein Ohr für die innere Stimme hat, neigt zum Manisch-Depressiven. Der normale Mensch tritt in die Beziehung zum Anderen dadurch ein, daß er sowohl der inneren Stimme und der äußeren Stimme zuhört. Er kann als das Subjekt der Integration das andere Ich hinnehmen und in seiner inneren Tiefe verstehen, wie dieses auch seinerseits imstande ist, sein Ich hinzunehmen. Er kann dadurch eine emotionale Beziehung zum Anderen haben und ist vermöge dessen der soziale Mensch, der im zeitlichen und räumlichen sozialen Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen, der Innenwelt und der Außenwelt den lebendigen Kontakt mit der Realität unterhält.

Hier kommt die Sprache in den Umkreis der Betrachtungen, denn die Sprache ist es, die diesen Kontakt materialisiert und symbolisiert. In der Tat vermittelt die Sprache den gegenseitigen Bezug zwischen der Vergangenheit und der Zukunft und zwischen dem Ich und dem Anderen, denn erst durch die Sprache kann das Ich von innen heraus das andere Ich ansprechen, ergänzen und bestätigen. In der Kommunikation bestätigt die Sprache den lebendigen Kontakt des Menschen mit der Realität und wird zu deren Vermittler. Dies bedeutet, daß die Sprache erst da einen lebendigen Kontakt mit der Realität vermittelt, wo sie als soziale Realität konkretisiert worden ist und die Beziehung des Ich zum Anderen impliziert.

Von daher ist es zu verstehen, daß die Unordnung der sprachlichen Funktion als Sprachlosigkeit oder Neologismus häufig an den Geisteskranken beobachtet werden kann, denen der lebendige Kontakt mit der Realität und mit ihm der emotionale Bezug zum Anderen verloren gegangen ist. In dieser Beziehung ist Bubers Bemerkung sehr aufschlußreich: „Das echte Gespräch, und so jede aktuelle Erfüllung der Beziehung zwischen Menschen, bedeutet Akzeptation der Andersheit.“⁴⁴ Wer den emotionalen Bezug mit dem Anderen verliert und ihn nicht akzeptiert, kann in kein echtes Gespräch als reale Erfüllung der Beziehung eingehen. Es gebricht ihm an der Möglichkeit der inneren Beziehung, in der der Logos als der gegenseitige Anruf zwischen dem Ich und dem Anderen sich selbst erfüllt. Er kann daher nicht die Freude des Lebens erfahren, die erst da zugänglich wird, wo das Ich und das andere Ich ihre Objektivität durch die Sprache bestätigen und in der vollen gegenseitigen Entfaltung ihrer Individualitäten zur Selbstwerdung kommen.

Die Sprache materialisiert in der Dimension des Bewußtseins den lebendigen Kontakt mit der sozialen Realität. Was diese Funktion in konkreter Weise in Tätigkeit versetzt, ist die Technik. Diese konkretisiert den lebendigen Kontakt mit der Realität, indem sie sich mit dem gegenwärtigen Problem beschäftigt und es zur Lösung bringt. Die Technik gehört so einerseits als Eigentum des Menschen zum menschlichen Rhythmus und hat andererseits Objektivität, insofern sie von den Gesetzen der objektiven Realität ab-

⁴⁴ M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg 1960, S. 30.

hängig ist. So ist der Kontakt mit der Realität durch die Sprache in bewußter Weise und durch die Technik in konkreter Weise vermittelt.

In demselben Zusammenhang steht auch die Kunst. Freud hat ihre Funktion darin gesehen, das auf die Begierde des Subjekts bezogene Lustprinzip mit dem auf die objektive Wirklichkeit bezogenen Realitätsprinzip in der ihr eigenen Weise zur Vereinigung und Versöhnung zu bringen. Der Künstler, dessen Streben nach Lust von der Wirklichkeit verweigert wird, versucht seinen Geschlechtstrieb und Ehrgeiz in der Welt der Phantasie zu erfüllen. Er kehrt von der Welt der Einbildungskraft in die Welt der Wirklichkeit zurück, indem er seine Phantasie und das wertvolle Bild der wirklichen Welt in eine neue Realität hinein gestaltet. Von hier aus hat Freud den Entstehungsprozeß der Kunst als die Bewegung gekennzeichnet, die sich von der Wirklichkeit in die Welt der Phantasie und von ihr wiederum in eine neue Wirklichkeit hinein dynamisch entwickelt. Die Kunst ist so weder einfach subjektive Einbildung noch einfach Abbild objektiver Wirklichkeit.⁴⁵ Sie bedeutet weder den objektiven Eindruck noch den subjektiven Ausdruck, ist nicht eine Technik zum Abbilden der Wirklichkeit und auch nicht die phantastische Rhapsodie des Herzens. Vielmehr entsteht Kunst nur da, wo die innere Stimme der ganzen Person und die äußere Stimme des Dings sich im Zustand des dynamischen Gleichgewichts zur Ergänzung zusammenfinden. Buber hat die Kunst sehr zutreffend als Produkt der Wechselbeziehung zwischen der „substantia humana“ und der „substantia rerum“ oder als „das dargestellte Zwischen“ bezeichnet. Hier kommt es jedenfalls auf den lebendigen Kontakt mit der Realität entscheidend an. Wenn man daran anschließend Sartre folgt, verdirbt das Gefühl des Nicht-Seins des realen Gegenstandes das Gefühl selbst und führt zu seiner Verarmung. Die Fülle und Tiefe des Gefühls ist so nicht vom Gefühl selbst, sondern vom Gegenstand her gegeben. In dieser Hinsicht hat Picard darauf aufmerksam gemacht, daß es in der gegenstandslosen modernen Malerei keine Begegnung des Malers mit dem von ihm gemalten Gegenstand mehr gäbe. In der Tat setzt die Kunst die Begegnung mit dem Gegenstand, die in sich gebrochene Einheit von Subjekt und Objekt und das dynamische Gleichgewicht zwischen beiden als Bedingung ihrer Entstehung voraus.

Es wäre hier zweckmäßig, die Worte bedeutender Maler über ihr Schaffenserlebnis anzuführen. Ein bedeutender japanischer Maler, Kazan Watanabe (1793-1841) hat sich im Sinn des Gesagten in überzeugender Weise geäußert, indem er sowohl die einfache objektive Darstellung als auch die Darstellung der subjektiven Stimmung kritisiert: „Wenn das Malen zu wirklichkeitstreu und zu realistisch ist, ist die Malerei zur Niederträchtigkeit geneigt. . . Wenn das Malen zu subjektiv und zu hochgesinnt ist, ist die Malerei leer und ungeschickt.“ In bezug auf dieses Grundproblem des Schaffens ist auch der nachstehende Satz von Yün Shou-ping (1633-1690), dem bedeu-

⁴⁵ Vgl. S. Freud, a. a. O., S. 14.

tenden chinesischen Maler, sehr aufschlußreich: „Wenn die Malerei dem gemalten Gegenstand zu ähnlich ist, ist sie in der Nähe des Philistertums. Wenn sie dagegen ihm nicht ähnlich ist, ist sie weit von ihm distanziert.“ Nicht ähnlich und nicht distanziert zu sein: In dieser Forderung kommt das Subjekt und das Objekt, Innen- und Außenwelt zur wechselseitigen Ergänzung und Bestätigung. Erst hier führt die „Urdistanzierung“ (Buber) zur „Wiedervereinigung“ (Tillich) durch das Eine, das Subjekt und Objekt zusammenführt und darin beider Dimension schon weit transzendiert. Die Kunst kann dadurch den Menschen das Ewige erfahren lassen und ihn zu der tiefsten unendlichen Erfüllung und Freude führen. Erst durch diesen sinnvollen Bezug wird die Gegenwart zum Augenblick, in dem sich die Ewigkeit offenbart. Hier macht die Gegenwart in ihrer vollen Struktur als Ort für das dynamische Gleichgewicht zwischen Vergangenheit und Zukunft den lebendigen Kontakt mit der Realität in jeder Dimension des Lebens möglich und führt im Bezug von Innerem und Äußerem, Subjekt und Objekt zum Kairos der Begegnung des Zeitlichen mit dem Ewigen.

9. Die Erziehung zur Realität

Wenn das wesentliche kennzeichnende Merkmal des normalen Menschen der lebendige Kontakt mit der Realität ist, muß es einer anthropologischen Pädagogik auf die Erziehung zur Realität oder zum Leben entscheidend ankommen. Die Herstellung des lebendigen Kontakts mit der Realität ist die wichtigste Aufgabe der Erziehung. Dabei kommt es wesentlich darauf an, mit welcher Realität man die Jugend in Berührung bringt. Die Wirklichkeit ist stets ambivalent, sowohl erzieherisch und bildend als auch das Gegenteil. In Hinsicht darauf sind Lewins Gedanken über eine „Erziehung zur Realität“⁴⁶ sehr aufschlußreich. Lewin fragt nach dem Realitätsgrad (degree of reality) und der Stufe der Realität (level of reality), die die Erziehung beim Kind jeweils erreichen kann. Das Ich kann auf seiner primitiven unentwickelten Stufe im Zustand der träumerischen Konfusion keinen Unterschied zwischen dem Objekt und dem Subjekt finden. In der Erfahrung der kleinen Kinder dringt das Ich über seine Grenze hinaus in den Gegenstand ein, der wiederum seinerseits in das Ich hineinfließt. Ich und Gegenstand bilden hier zusammen einen großen Fluß. In diesem Zustand gibt es noch keine disjunktive Einheit zwischen dem Subjekt und dem Objekt, weil die subjektiv integrierte Innenwelt als Voraussetzung des lebendigen Kontakts mit der Realität noch fehlt. Das Ich kann hier darum noch keinen Widerstand der Sache erfahren, in dem ihm der Gegenstand als etwas Selbständiges gegenübertritt. In dieser Lage bildet der Mensch sich ein, über alle Dinge mächtig zu sein, oder daß im Gegenstand selbst eine mystische All-

⁴⁶ Vgl. K. Lewin, Erziehung zur Realität. In: Die neue Erziehung 1931, Nr. 2, S. 99-103. (Übersetzung von Kap. 5 des in Anm. 47 zitierten Werkes.)

macht verborgen sei. Dies ist, um mit Lewin zu sprechen, „eine magische, animistische Ansicht der Welt“. Die irrealer Welt mischt sich hier in die reale ein, so daß die Lebensbedeutung bzw. das Gewicht, das etwas für das Leben hat, sich in ein Vakuum auflöst. Der Mangel an „Schwerkraft“ des Lebens hat zur Folge, daß es wie ein Gebäude ohne feste Grundlage leicht umstürzt. Von daher erhebt sich die Frage, ob der Mensch in der Welt ohne die Gravität des Lebens, d. h. ohne die Dichtigkeit, die es haben muß, um von „Gewicht“ bzw. von Bedeutung zu sein, heranwachsen kann, und wie der Mensch sich da verhält, wo das Gewicht der Realität für das Ich überwältigend und unerträglich wird.

Das Ich ist, wie schon ausgeführt wurde, durch die Begierde von unten her, durch das Über-Ich von oben und durch die Schwierigkeit des Lebens von der Außenwelt her dreifach bedroht. Die zu heftige Begierde, der zu starke Zwang des Über-Ich oder die zu große Schwierigkeit des Lebens treiben den Menschen zum Verbrechen, zum Rausch, zur Flucht in die Scheinwelt des Traumes oder zum Wahnsinn, weil das Ich hier ohne den lebendigen Kontakt mit der Realität das Gleichgewicht nicht mehr halten kann. Für den Erwachsenen ist es die schwierigste Aufgabe, durch die Auseinandersetzung mit einer solch heiklen Struktur der Realität zum dynamischen Gleichgewicht zu kommen. Aber auch unter den Kindern gibt es unglücklicherweise viele, die in dieser Beziehung scheitern. Das Leid des Herzens oder die Verzerrung des Charakters prägt sich der ganzen Person der Kinder tief ein, wenn sie wegen allzu schwieriger Lebensumstände die Ungestilltheit ihrer Bedürfnisse zu erfahren gezwungen sind. Ein solcher Anblick kann den wissenden Erzieher zu tiefster Enttäuschung und Verzweiflung führen. Wenn man beispielsweise an der Malerei des Kindes seinen Lebenszustand untersucht, lassen der aufs lebendigste dargestellte Schreck und Haß oft erkennen, daß es die reale Erschütterung des Lebens schon erfahren hat, die letztlich zu einer Verzerrung seiner reinen Menschlichkeit führte. Es geht weit über unsere Vermutung hinaus, einen wie tiefen Einfluß die Dynamik der Realität auf die Charakterbildung des Menschen ausübt. Diese Dynamik ist insbesondere für die frühen Jahre die der sozialen Realität, denn ohne den Kontakt mit anderen Menschen kann das Kind nicht aufwachsen. Die Seinsweise des Lebens innerhalb der ersten sechs Jahre ist entscheidend für den ganzen Menschen, insbesondere im Hinblick auf seine Charakterbildung. Dies hängt damit zusammen, daß die Gravität des Lebens selbst den Charakter des Menschen bildet.

In dieser Hinsicht liegt die pädagogisch schwierigste Aufgabe darin, wie man den Menschen gemäß seiner Entwicklungs- und Erwachsenenstufen den lebendigen Kontakt mit der Realität gewinnen läßt. Eine zu schwierige Wirklichkeit treibt die Kinder zur Flucht in die Unrealität oder zum Wahnsinn. Die zu leichte Wirklichkeit bildet verwöhnte Kinder und verhindert

ihr gesundes Aufwachsen. Die Wirklichkeit, die der Entwicklungsstufe, der Fähigkeit und dem Bedürfnis des Kindes entsprechend das geeignete Gewicht des Lebens für seine Auseinandersetzung und seine Anstrengung hat, kann als die objektive Realität im pädagogischen Sinn charakterisiert werden. Eine solche im pädagogischen Sinn Widerstand leistende Realität veranlaßt das Kind zur Auseinandersetzung mit ihr und zu ihrer Überwindung in der weiterführenden Entwicklung des Körpers und des Geistes. Von hier aus ist es verständlich, wie wichtig und notwendig die weder zu schwierige noch zu leichte Aufgabe bei Lewin oder die zwar schwierige, aber zu lösende Aufgabe bei Dewey in der Erziehung und Ausbildung ist. Meines Erachtens hängt dieses Problem unabtrennbar mit der zentralen Aufgabe der Pädagogik zusammen.

Bisher habe ich die Erziehung zum Leben im Licht des lebendigen Kontakts mit der Realität theoretisch und im allgemeinen betrachtet. Ich möchte nun auf das konkrete Prinzip der Erziehung zum Leben eingehen, indem ich die Entwicklungsstufen des Menschen im Zusammenhang mit dem Hineinwachsen in die Realität betrachte.

Auf der Stufe der Pflege spielt die erzieherische Behandlung der Begierde und des Über-Ich die wichtigste Rolle. Auch das kleine Kind muß schon lernen, inmitten der Bedrohungen seitens der Begierde, des Über-Ich und der Außenwelt das Gleichgewicht zu halten. Dazu ist auf dieser Stufe die gefühlsmäßige Geborgenheit entscheidend wichtig. Eine unerläßliche Bedingung dafür ist die Pflege, die die für die Erhaltung des Lebens notwendige Begierde erfüllt und die Frustration verhindert. Der Mensch muß vor dem physischen und dem psychischen Hunger geschützt werden. Dabei ist der innere Bezug zur pflegenden Person eine notwendige Bedingung für das emotionale Gleichgewicht des Kindes. Von hier aus vermag einsichtig zu werden, welchen großen Einfluß auf der Stufe der Pflege der Wille des Erwachsenen als Über-Ich auf das Kind ausübt. Die Begierde des Kindes soll erfüllt werden, aber ihre unbedingte und uneingeschränkte Erfüllung führt dazu, verwöhnte Kinder zu erziehen, die sehr problematisch sind. Die Begierde des Kindes soll deshalb einerseits erfüllt und andererseits durch die Sitte einer Einschränkung unterworfen werden. Mit der Autorität der Sitte erscheinen die Eltern und die Erwachsenen überhaupt dem Kind als Vertreter des Über-Ich. Eben weil die Zucht durch die Sitte auf dieser Stufe die wichtigste pädagogische Maßnahme ist, spielt hier das Verhalten der Erwachsenen und besonders ihre innere Beziehung zu den aufgestellten Forderungen eine entscheidende Rolle. Für das Kind, dessen Subjektivität im flüssigen Zustand noch unentwickelt ist und das keinen klaren Unterschied zwischen dem Objekt und dem Subjekt machen kann, bedeutet der Wille der Erwachsenen die stärkste und festeste Realität. Die Eltern und der Lehrer sind hier als das reale Dasein die erste Verkörperung des Prinzips der Realität, das mit der

Autorität des Über-Ich den Kindern gegenübersteht. Solches Dasein wirkt darum entscheidend auf das Leben und den Charakter des Kindes ein. Der lebendige Kontakt mit der Realität bedeutet für die Kinder deshalb eben den Kontakt mit den Erwachsenen, deren Wille für sie nichts anderes als die Wirklichkeit selbst ist, wie sie ist. Wenn für das Kind gleichzeitig durch den emotionalen Bezug zu den Erwachsenen die Entfaltung seiner Individualität möglich ist, kann mit seiner guten Entwicklung gerechnet werden. Wenn aber die Eltern einseitig oder abwechselnd mit Verliebtheit, Ablehnung, Vernachlässigung und harter Autorität den Kindern gegenüberstehen, wird die intime Beziehung zwischen ihnen abgeschnitten und der Charakter des Kindes verzerrt. Es wird neurotisch oder hysterisch und gegebenenfalls zur Untat getrieben. Es kommt deshalb entscheidend darauf an, die intime Beziehung zwischen den Kindern und den Erwachsenen zu realisieren und Raum für die freundliche Stimmung zu wahrer Kommunikation zu schaffen, die immer zum Mitvollzug des Leidens und der Freude bereit ist.

Wenn hier die innere Beziehung des Kindes zu den Eltern als dem Über-Ich auch betont wird, kann sie doch gegebenenfalls zu einer unpädagogischen und blinden Beziehung in dem zu engen menschlichen Raum führen, wo die Kinder durch die zu gefühlsbetonte Abhängigkeit von den Eltern sich physisch und psychisch keinen Augenblick von ihnen lösen und verselbständigen können. Bei der Erziehung kommt es aber darauf an, den durch den engen Lebensraum beschränkten Gesichtskreis des Kindes zu erweitern und es zur wahren Einsicht zu führen. Darin liegt das pädagogische Grundproblem auf der Stufe des Lehrens und Lernens. In dieser Hinsicht kommt das Problem des Lebensraums für den lebendigen Kontakt mit der Realität in den Umkreis der weiterführenden Betrachtungen.

Der Lebensraum ist eigentlich der Ort für den herzustellenden Zusammenhang zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, der Innenwelt und der Außenwelt. Sein Jetzt-Hier hat weder Umfang noch Volumen, wenn es nicht zur integrierenden Mitte von Vergangenheit und Zukunft, Innenwelt und Außenwelt wird. Der Lebensraum des Säuglings und des kleinen Kindes ist eng und augenblicklich. Wenn man aber nur im augenblicklichen Jetzt und Hier die Kinder zum Kontakt mit der Realität kommen läßt, verschließt man ihnen die Möglichkeit der Erweiterung ihres Gesichtskreises bis hin zum Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Man beschränkt ihren Blick auf einen zu engen Umkreis und prägt ihnen nur den Eindruck des Besonderen und des Abnormalen tief ein. Das Studium zielt in dieser Hinsicht auf die Überwindung des zu engen Lebensraums des Kleinkindes und die Erweiterung seines Gesichtskreises ab. Von hier aus hat Lewin in der räumlichen, sozialen und zeitlichen Erweiterung des gegenwärtigen engen Raums die wesentliche Aufgabe der Erziehung gesehen.⁴⁷ Er zitiert in diesem Zusammenhang Goethes Verse

⁴⁷ Vgl. K. Lewin, *A Dynamic Theory of Personality*, New York-London 1935.

Wer nicht von drei Tausend Jahren
sich weiß Rechenschaft zu geben
blieb im Dunkel unerfahren,
mag von Tag zu Tag leben.

Wenn man sich in dieser Beziehung Gedanken macht über die oft kurz-sichtige und oberflächliche Erziehung, die unter dem Vorzeichen des „Realismus“ im Namen einer „Erziehung zum Leben“ bisher gemacht worden ist, wird es klar, daß eine grundsätzliche Besinnung über dieses Problem notwendig geworden ist. Das Studium oder das Lehren soll als Grundaufgabe einer Erziehung zum Leben einerseits extensiv auf die Erweiterung des Gesichtskreises und der Einsicht und andererseits auf die Konzentration des Geistes abzielen. Beides ist gleichermaßen notwendig und unentbehrlich für eine Totalitätserziehung, die auf die Integration der ganzen Persönlichkeit zielt. Das „aktive Studium“ mit allen Kräften des Geistes und des Körpers spielt in einer solchen Erziehung zum Leben im Sinn des lebendigen Kontakts mit der Realität eine entscheidend wichtige Rolle. In einem solchen Studium, für das die Arbeit einen besonderen Sinn hat, soll die Begierde als die fundamentale Triebkraft des Realitätsprinzips erst da weit über ihre vom Über-Ich bedingte Heteronomie hinaus durch den lebendigen Kontakt mit der Außenwelt zur vollkommenen Steigerung gebracht werden, wo die Einsicht des erweiterten Gesichtskreises im Einklang mit der intensivsten Aktivität am Werke ist. Die Begierde hat erst da eine erzieherische Bedeutung im Sinne der Totalitätspädagogik, wo sie sowohl in der Erfüllung kontrolliert als auch gesteigert worden ist. Durch die Aktivität der ganzen Person, die die Begierde zur Steigerung bringt, erfährt der Mensch die Freude der vollkommenen Hingabe des Ich an die Arbeit und kommt zur letzten Erweckung, die ihn sich seiner selbst in der inneren Tiefe bewußt werden läßt.

Im vorstehenden sind das Gewicht bzw. die Dichtigkeit der Realität, das Gleichgewicht des Herzens, die innere Beziehung, die Erweiterung des Gesichtskreises und die konzentrierte Aktivität als die notwendigen Bedingungen für die Erziehung zum Leben im Sinne des lebendigen Kontaktes mit der Realität behandelt worden. Dabei ist nun etwas sehr Zentrales in den Umkreis der Betrachtungen gerückt, was die genannten Dinge integriert und den Prozeß des aktiven Studiums in seiner anthropologischen Bedeutung zugänglich macht. Wenn sich in Rücksicht auf die Dichtigkeit der Wirklichkeit den Kindern die zwar schwierige, aber zu lösende Aufgabe der inneren Beziehung stellt, muß auch danach gefragt werden, was geschieht, wenn die Wirklichkeit ihnen als das Fremde und Oberflächliche erscheint und versagt ist. Dabei handelt es sich zentral um das Problem des Kindes selbst als des unvertretbaren Subjekts, das mit Lewin zu sprechen, „eine fundamentale Beziehung zu seinen eigenen Bedürfnissen“ hat.⁴⁸ Hier setzt die Funktion der Arbeit ein. Wenn der Mensch seine Arbeit als sein eigenes Problem akzep-

⁴⁸ K. Lewin, a. a. O., p. 176 f.

tiert und sich mit ihr in der inneren Tiefe einig wird, ist seine eigene Individualität mit seinem Bedürfnis harmonisiert und wird zugleich das Reale als das wahre Objektive sichtbar. Wenn man dieses Verhältnis buddhistisch ausdrücken darf, soll hier die wahre Hinnahme mit der natürlichen Gesetzmäßigkeit übereinstimmen. Die objektive Realität im wahren Sinn des Wortes erscheint so erst in und vermöge der reinen Aktivität, in der der Rhythmus des wesentlichen Bedürfnisses des Subjekts gemäß der natürlichen Gesetzmäßigkeit zur Entwicklung kommt. Eben durch seinen eigenen Lebensrhythmus wird der lebendige Kontakt des aktiv-freien, integralen Subjekts mit der objektiven Realität ermöglicht. Dabei entwickeln und ergänzen sich das Subjekt und das Objekt in ihrer gegenseitigen Beziehung. In diesem Sinn hat Lewin mit Recht darauf hingewiesen, daß Objektivität nicht in der bedrohlichen Situation, sondern nur in und vermöge der Freiheit möglich ist.⁴⁹ Um das Ich in ein lebendiges Zusammenwirken mit der wahren objektiven Realität zu versetzen, hat er zwei Dinge als die wichtigsten Momente genannt: eine Beschäftigung nach eigener Wahl und entsprechend dem eigenen Rhythmus, d. h. freie Wahl der Beschäftigung gemäß den eigenen Bedürfnissen. Von hier aus hat er es für sehr wichtig befunden, die einzelnen Kinder im Kindergarten im Einklang mit ihrem eigenen Rhythmus arbeiten zu lassen. Dasselbe trifft auf das Studentenleben zu.

Hier erhebt sich die Frage, wie es dem Menschen möglich ist, die wahre Objektivität zu realisieren, indem er mit seinem eigenen Lebensrhythmus den lebendigen Kontakt mit der objektiven Realität unterhält. Das setzt schon, um mit Bergson zu sprechen, „la harmonie avec la vie“ in einem noch tieferen Sinn voraus. Lebt der Mensch ausschließlich im Einklang mit seinem eigenen Rhythmus, so führt das schließlich zum Mangel an lebendigem Kontakt mit der Realität und zur Selbstentfremdung von ihr. Wenn er dagegen ausschließlich im Einklang mit der objektiven Realität lebt, verliert er gegebenenfalls den eigenen Rhythmus. So kommt letztlich die Frage auf, wie der Mensch seine Subjektivität und Selbstwerdung mit seiner Gesellschaflichkeit in Einklang bringen soll, um schließlich die vollkommene Vereinigung des Subjekts mit dem Objekt zu realisieren. Diese Frage bildet, wie selbstverständlich, das Grundproblem der anthropologischen Pädagogik.

10. Der Mensch zwischen Einsamkeit und Gesellschaft

Über das Verhalten des Menschen, den das Prinzip der Realität zum Verlust des Gleichgewichts des Herzens geführt hat, schreibt Tillich: „Die neurotische Persönlichkeit hat sich auf der Basis ihrer größeren Sensibilität gegenüber dem Nichtsein und folglich ihrer großen Angst in eine fixierte, wenn auch begrenzte und unrealistische Selbstbejahung hineingefunden. Das ist

⁴⁹ Vgl. K. Lewin, a. a. O., p. 176 f.

gleichsam die Festung, in die sie sich zurückgezogen hat. .."⁵⁰ Sofern der Mensch vom Druck des realen Seins überwältigt oder vom Nichtsein bedroht, nicht im geistigen wie körperlichen Sinne krank werden und dem Wahnsinn verfallen will, zieht er sich entweder in der Distanzierung vom Anderen in seine eigene Welt zurück oder er verliert sich selbst in der Distanzierung von seinem Selbst in den Anderen. Der gestörte Mensch, der seinem eigenen Rhythmus leben will, zieht sich konsequenterweise in die Einsamkeit zurück und wird schizophran. Es zeigt sich an ihm eine introvertierte Rechthaberei ohne Anspruch auf Objektivität. In dieser Beziehung ist Minkowskis Beschreibung des krankhaften Rationalismus bei Schizophrenen sehr aufschlußreich: „Gleichzeitig rationalisiert er bis zum äußersten den Faktor der Isoliertheit, an den er sich eng und ganz persönlich gebunden weiß und flieht tatsächlich, um nicht in seinen Gedanken von Büchern und Menschen durcheinander gebracht zu werden. Er beraubt sich so einer Hilfe, auf die niemand verzichten sollte: des Kontaktes mit der Realität.. . Ebenso wie bei der entgegengesetzten Haltung wird jede fremde, von außen kommende und einen Einfluß ausübende Kraft von ihm registriert und in ihrem Einflußgewinnen durch seine Persönlichkeit getragen; wo er sich ihr aber unterwirft, fühlt er sich mitgerissen und sieht darin eine Katastrophe. Fesselung oder Fortgerissenwerden scheinen die einzige Rubrik zu sein, unter der er die von außen kommenden Einflüsse registrieren kann. Wie sehr unterscheidet er sich von uns in dieser Hinsicht, wie sehr ist sein Leben in diesem Sinne verarmt! Die Bande, die uns an die Umwelt binden, sind unendlich reicher und nuancierter. Wir können versuchen unseren Willen dem anderen aufzuzwingen und die Welt zu beherrschen; aber wir wissen auch gleichzeitig der Pflicht zu gehorchen, aus Liebe oder Mitleid nachzugeben, die Autorität der anderen anzuerkennen und ihrem Rat zu folgen, ohne darin den geringsten Zwang zu empfinden oder eine Fessel unserer Freiheit zu spüren. Er aber kennt in dieser Hinsicht im Grund nur zwei ‚Kategorien‘: seine Unabhängigkeit, welche sich in der Form egozentrischer Aktivität in den polaren Regionen der intellektuellen Antithesen bewegt, und die Fessel, der er unterworfen ist und die er schmerzlich empfindet. . . ohne alle Wärme, Intimität, persönliche Vermittlung. Man könnte sagen, daß er die feinfühligste Faser gänzlich verloren hat, die es uns erlaubt, im Gleichklang mit unseren Mitmenschen zu schwingen, uns mit der Person eines jeden von ihnen innerlich zu verbinden, sie zu durchdringen und uns eins mit ihr zu fühlen."⁵¹ Das Verhalten dieses Patienten zeigt, wie notwendig es ist, durch die Anpassung an die Außenwelt und unter deren Einwirkung zu handeln, um den eigenen Anspruch und Rhythmus in die Tat umzusetzen und dadurch die wahre Objektivität zu erreichen. Dabei ist die Vereinigung und Kooperation mit der Gesellschaft eine notwendige Voraussetzung dafür, um zur wahren Selbständigkeit und Selbstwerdung zu kommen. Ich möchte hier zur Verdeutlichung aus Emersons

⁵⁰ P. Tillich, *Der Mut zum Sein*. Stuttgart 1958, S. 53.

⁵¹ E. Minkowski, a. a. O., p. 83 ff.

„Society and Solitude“ eine Episode anführen: „Als ein junger Anwalt zu dem seligen Mr. Mason sagte: ‚Ich hüte mein Zimmer und lese Gesetze‘ - antwortete der Veteran: ‚Lese Gesetze!‘ - Im Gerichtssaal mußt du die Gesetze lesen.“ Für die Literatur gibt es keine andere Regel. Wenn du schreiben lernen willst, mußt du es auf der Straße lernen. Für die Mittel wie für die Ziele der schönen Künste ist es nötig, den öffentlichen Raum aufzusuchen. Unter den Leuten und nicht im College ist des Schriftstellers Zuhause.“⁵²

Aber auch hier gibt es eine Möglichkeit der Verfehlung seiner selbst und der Realität, wenn der Mensch nur in der subjektlosen Übereinstimmung mit dem anderen lebt. Wo die Syntonie wie beim manisch-depressiven Patienten in den Vordergrund tritt und das geistige Leben wegen des Mangels am schizophreischen Faktor auf die immerwährende Wechselbeziehung mit der Umwelt reduziert ist, ist der Kontakt mit der Realität, wenn auch unterhalten, nur augenblicklich und punktuell. Eine solche Syntonie ist, wie verständlich, keine erfüllte harmonische Beziehung, sondern bleibt durchaus deformiert. Es mangelt dem Manisch-Depressiven an der integrierenden Subjektivität der Persönlichkeit. In dieser Hinsicht hat die wahre Syntonie, die einen lebendigen Kontakt mit der Realität im wahren Sinn des Wortes unterhält, einen tiefen Zusammenhang mit der Schizophrenie. Darüber schreibt Minkowski folgendermaßen: „Wir alle empfinden von Zeit zu Zeit das Bedürfnis, uns von der Umwelt abzusondern und mit uns selbst allein zu sein. Wir suchen in uns selbst die lebendigen Kräfte für unsere Aktivität und Arbeit zu schöpfen. Aber wenn wir so in uns selbst die Quelle der höchsten Manifestationen unserer Persönlichkeit finden, suchen wir dann im selben Zug alle fremden Einflüsse sorgfältig von uns fernzuhalten? Gewiß nicht. Im Gegenteil, wir lassen die Umwelt auf uns einwirken, ja wir wünschen sie ganz und gar zu umfassen. Nur schmelzen wir die von außen kommenden Elemente im Tiegel unseres inneren Lebens um, um daraus das Material für unsere persönliche Aktivität zu machen. Das heißt, daß wir auch dann, wenn wir uns ganz isolieren, im Kontakt mit der Umwelt bleiben.“⁵³

Die pädagogische Bedeutung des Sichzurückziehens gilt nicht nur für den Außenseiter im existentiellen Sinn. Gerade auch für den sozialen Menschen ist die einsame Zeit zur Reflexion und Selbstbesinnung und zur Erkenntnis seiner Fähigkeiten und Grenzen im pädagogischen Sinn unbedingt nötig. Es ist sehr lehrreich, daß Essert in Rücksicht darauf nebst „beruflicher Leistung, der Erfahrung des Verstehens, der Erfahrung der Selbstbestimmung“ und „der Erfahrung der gemeinschaftlichen Arbeit“ die Erfahrung der zeitweiligen Einsamkeit („experience of intermittent solitude“) als eine der wichtigsten pädagogischen Erfahrungen genannt hat.⁵⁴ Für den modernen Menschen, dem es schwerfällt, auch nur augenblicklich vom Geräusch der Massenkommunikation frei zu werden, ist die wahre soziale Aktivität erst da möglich, wo er die Dynamik der menschlichen Beziehung um ihn und deren Be-

⁵² R. W. Emerson, a. a. O., p. 10 f.

⁵³ E. Minkowski, a. a. O., p. 82.

⁵⁴ Vgl. P. Essert, *Creative Leadership of Adult Education*, New York 1951.

deutung grundsätzlich versteht, indem er sich eine stille Zeit der Selbstbe-
sinnung und Selbsterkenntnis gibt. In diesem Zusammenhang kann der so-
zialpädagogische Sinn der Einsamkeit anthropologisch begründet werden.
Eben das Schizophrene der Einsamkeit ist für die normale Person als eine
negativ-schöpferische Vertiefung des lebendigen Kontakts mit der Realität
unentbehrlich. Minkowski schreibt darüber: „Es scheint uns nützlich zu sein, für
diesen Zusammenhang den Begriff der zyklischen Lebensaktivität der Person
(la notion de cycle de l'activité personnelle) einzuführen ... In der
Beschreibung der Syntonie hatten wir ausgeführt, daß wir von uns aus fähig sind,
die Ereignisse in der Umwelt zu durchdringen, mit ihnen zu verschmelzen und
uns durch ihren Einfluß in Schwingung versetzen zu lassen. Das ist jedoch nur
ein Aspekt des Lebens und erschöpft keineswegs den ganzen Sachverhalt. Auf
diesem harmonischen Grund hebt und zeichnet sich immer klarer der persönliche
Elan ab. Ein Bruch entsteht zwischen uns und der Welt; wir wollen uns nicht
nur dem äußeren Einfluß hingeben und noch weniger uns an ihn anpassen,
sondern vielmehr unsere Persönlichkeit bestätigen und sichern, unser
innerstes Selbst nach außen zur Darstellung bringen, dem Werden ein
persönliches Gepräge geben, der unendlichen Welt unseren Stempel aufdrücken,
Neues hervorbringen und schöpferisch gestalten. Wir sind dann der Welt
entgegengesetzt und fühlen den Kontakt mit ihr schwinden. Je heftiger und
persönlicher dieser Elan ist, um so größer wird die Spannung zwischen dem Ich
und der Umwelt.“⁵⁵ Auch Emerson hat mit dem ihm eigenen Scharfsinn
gesehen, daß die integrale schöpferische Aktivität des Menschen
ironischerweise durch die Vermittlung *des* negativen Faktors im Kontakt mit der
Realität zur vollen schöpferischen Verwirklichung kommt. Er schreibt darüber:
„Für die Kultur unserer Welt ist ein Archimedes und ein Newton
unentbehrlich . . . Wären diese aber gute Gesellen gewesen und hätten sie Tanz,
Wein und Klubleben geliebt, so hätten wir keine Kugeltheorie und keine
Principia. Sie hatten jene Notwendigkeit der Isolierung, die das Genie fühlt.“
Und er fährt fort: „Dante war eine sehr schlechte Gesellschaft und wurde
niemals zu einem Mahl eingeladen. Michelangelo hatte eine böse und bittere
Zeit. . . Kolumbus entdeckte keine Insel oder Küste, die so einsam war wie er
selbst. Aber jeder dieser Großen sah sehr wohl den Grund seines
Ausgeschlossenenseins. Einsam war er? Ja, in der Tat. Aber seine Gesellschaft war
einzig begrenzt durch den Umfang an Denkmöglichkeit, den die Natur in jenem
Zeitalter zugemessen hatte, um die Beherrschung der Welt "weiterzubringen.“⁵⁶
Das schöpferische Genie der Wissenschaft und der Kunst ist so einsam und
abnormal, daß es gelegentlich als der schizophrene und misanthropische Patient
unter den Leuten betrachtet worden ist. Beispielsweise hat sich Pestalozzi als
eine originale und abnormale Erscheinung in einsamer Distanzierung von einen
Zeitgenossen zeit seines Lebens durchgearbeitet.

⁵⁵ E. Minkowski, a. a. O., p. 120 f.

⁵⁶ E. Minkowski, a. a. O., p. 6 ff.

Der Mensch kann aber nicht beständig einsam und isoliert bleiben. Wenn der sich absondernde Mensch etwas erneuert, vertieft und schöpferisch bereichert, was er aus seiner Umwelt in sich aufgenommen hat, ist er auch seinerseits in einem anderen Sinn sozial engagiert und vertieft damit den aktuellen Kontakt mit der Realität. Bei Minkowski heißt es darüber: „Man könnte sagen, daß ein Faktor von Schizoidie darin enthalten ist. Diese Entgegensetzung hat jedoch ihre Grenzen. Der Elan führt zum Werk (im weitesten Sinn des Worts), und dieses, von welchem Wert es auch immer ist, wendet sich stets an irgend jemand und tendiert dazu sich der Wirklichkeit zu integrieren. Das sich von uns lösende Werk kann im äußeren Geschehen eine mehr oder weniger tiefe Umwälzung herbeiführen, aber das Gleichgewicht stellt sich erneut her; das Werden fährt fort, seine mächtigen Wellen anzurollen wie zuvor.“⁵⁷ In dieser Weise dringt die schöpferische Aktivität in das gemeinsame Leben ein und trägt zu seiner tieferen Erfüllung bei.

Der periodische Kreislauf zwischen der Schizophrenie und der Syntonie bedeutet zugleich den Wechsel zwischen Tätigkeit und Ruhe. Während die monotone Wiederholung des schizophrenischen Lebens keine wahre Ruhe in der Aktivität kennt, erfährt der schöpferische Mensch mit seinem eigenen Rhythmus in der tiefen Ruhe die Erfüllung des Lebens, das die wahre Einheit von Subjekt und Objekt realisiert hat. In diesem Sinn schreibt Minkowski: „Das ist indessen nicht alles. Das Werk, einmal vollendet, bringt eine Abspannung mit sich; die Unterbrechung des Kontakts mit der Umwelt wird aufgehoben. Wir empfinden von neuem das Bedürfnis, uns mit ihr zu verbinden. Indem wir in sie eingehen, schöpfen wir neue Kräfte. Wir gönnen uns einen Augenblick der Ruhe, einer Ruhe, die nicht nur ein Ablassen vom Werk, nicht Untätigkeit, nicht momentane Unterbrechung der Arbeit ist, wie sie im Sinne geistiger Hygiene empfohlen wäre, sondern im Gegenteil reich an lebendigem Gehalt. Wir lassen uns wiegen von den Wellen des Werdens, stillen unseren Durst an seinen lebendigen Quellen, genießen das hohe Gefühl, eins zu sein mit ihm. Dann erwacht der persönliche Elan von neuem, er schmilzt in seinem Schmelztiegel die Elemente um, die er soeben am Quellgrund der Realität geschöpft hat, erhebt sich in seiner ganzen dramatischen Macht über ihn und sucht endlich sich erneut zu integrieren, indem er ein neues Werk schafft.“⁵⁸ In diesem Zusammenhang wird von Minkowski der Begriff „le cycle de l'activité personnelle“ eingeführt, der den periodischen Kreislauf zwischen der Schizophrenie und der Syntonie, der Abkehr von der Realität und der Einkehr in sie, der Transzendenz über sie hinaus und der Rückkehr in sie bedeutet und das Vorbild des wahren lebendigen Kontakts mit der Realität darstellt. Dieser lebendige Kontakt mit der Realität kann die Aktivität in ihrem eigenen Rhythmus objektiv machen und damit zugleich die objektive Realität in ihrer eigenen Fülle im geschichtlichen Sinne schöpferisch gestalten. Minkowski fährt an der zitierten Stelle fort: „Dann

⁵⁷ E. Minkowski, a. a. O., p. 121.

⁵⁸ E. Minkowski, a. a. O., p. 121.

beginnt der Kreislauf von neuem und fährt fort sich zu wiederholen, solange noch ein Hauch geistigen Lebens in uns ist. Denn wir wollen immer weitergehen, selbst über den Tod hinaus. Das fertige Werk hat in unserem persönlichen Werden keinen Eigenwert, es dient allein dazu, das künftige Werk vorzubereiten und uns hoffen zu lassen, es eines Tages besser machen zu können. Der Sinn des Wahren, Guten und Schönen - liegt er nicht darin, immer auf das Beste zugehen zu können?"⁵⁹

Um für die dargestellte Struktur ein anderes Bild zu gebrauchen: indem der große Strom des Lebens sich in einzelne kleinere Flüsse zerteilt und seine schöpferische Möglichkeit sozusagen lokalisiert, fließt er wieder in den Ursprung zurück und realisiert dadurch die letzte Erfüllung in einem noch tieferen Sinn. Das Leben entwickelt sich unendlich durch die Einheit in der Vielfältigkeit und durch die Vielfältigkeit in der Einheit, indem es den dynamischen Prozeß der Vereinzelung und Wiedervereinigung wiederholt. Daß der Mensch den lebendigen Kontakt mit der Realität unterhält, bedeutet so nichts anderes als die wahre Tätigkeit in der unendlichen Schöpfung, die sich im periodischen Kreislauf zwischen Schizophrenie und Syntonie, Selbständigkeit und Gesellschaftlichkeit, Subjektivität und Objektivität, Aktivität und Ruhe vollzieht. Von hier aus gesehen ist es sinnvoll und lehrreich, wenn Arnold Toynbee im Leben der großen Menschen in der Geschichte einen rhythmischen Kreislauf zwischen Zurückgezogenheit und öffentlicher Wirksamkeit bemerkt hat. Diese Beobachtung kommt mit der psychopathologisch-anthropologischen Analyse des Daseins überein, wie sie vor allem bei Minkowski gegeben wird, der über das grundlegende Verhältnis zwischen Schizophrenie und Syntonie folgendermaßen schreibt: „Man könnte ein Interesse daran haben zu präzisieren, bis zu welchem Punkt man sich einerseits den fremden Einflüssen überlassen kann und wo es auf der anderen Seite gut wäre, sich von der Außenwelt zu isolieren, um seine Originalität zu bewahren. Es ist indessen kaum möglich, auf diese Frage eine detaillierte Antwort zu geben. Keine Vorschrift geistiger Hygiene könnte darüber beschließen. Das wesentliche Element, das in diesem Kreislauf als Regulator dient, ist eines der irrationalen Elemente des Lebens und läßt sich nicht begrifflich fassen. Wir können es als Gefühl der Harmonie mit dem Leben bezeichnen. Die oben gestellte Frage kann so nur individuell beantwortet werden. Indem jeder für sich dieses Problem zur Lösung bringt, versuchen wir nicht in Übereinstimmung mit der Logik, sondern einzig in Übereinstimmung mit uns selbst zu sein und uns in Harmonie mit dem Leben zu befinden.“⁶⁰

In der Tat gilt es für jeden einzelnen Menschen, als ein unvertretbares Subjekt die praktische Frage nach dem Verhältnis zwischen der Schizophrenie und der Syntonie zur Lösung zu bringen. Der Kontakt mit dem Leben und die Koinzidenz des Lebens mit dem subjektiven Ich führen den Menschen, wenn man hier Minkowski folgt, auch in den schwierigen Fällen, Kon-

⁵⁹ E. Minkowski, a. a. O., p. 122.

⁶⁰ E. Minkowski, a. a. O., p. 82.

flikten und Grenzsituationen zur schließlichen Entscheidung, in der der Mensch das Wesen des Begriffs „Grenze und Maß“ lernen kann. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Abgeschlossenheit und der Gesellschaftlichkeit, der Schizophrenie und der Syntonie, bedeutet die eigentliche praktische Frage des Lebens, mit der der Mensch sich mit dem Gleichgewicht des Herzens ernsthaft auseinandersetzen soll. Sie kann nicht als Frage nach einem rationalen Verhältnis mathematisch, sondern nur dynamisch und praktisch im Hinblick auf die ganze Situation gelöst werden, indem der Mensch durch die Handlung zur Erkenntnis kommt. Darin liegt der geschichtliche Sinn der unverletzlichen Praxis der Person, die als Ursprung der sprunghaften Aktivität des kosmischen Lebens nie zum bloßen Gegenstand gemacht werden darf. Die Geschichte kann durch die Entscheidung des handelnden Subjekts im wahren Sinn des Wortes gestaltet werden. Indem sie jetzt und hier vom Ganzen des Seins zur letzten Vollendung gebracht wird, entsteht die „epieikeia“ des Aristoteles als die in Raum und Zeit konkretisierte Vernunft oder die Autorität bei Toju Nakae als die Gerechtigkeit, die in den wahren Bezug zur Zeit, zum Raum und der Situation eingeht und die letzte Einheit aus Objekt und Subjekt in der natürlichen Gesetzmäßigkeit realisiert. Durch den lebendigen Kontakt mit der Realität rechtfertigt sich so die praktische Frage der Ethik, die jetzt und hier in konkreter Weise ein Allgemeingültiges zu realisieren aufgibt. Dies ist der wesentlichste Gesichtspunkt einer Erziehung zum Leben und letzter Ansatzpunkt für eine pädagogische Anthropologie.

11. Die Vertiefung des Verhältnisses zu sich selbst und zum anderen

In den bisherigen Untersuchungen habe ich den notwendigen Kontakt und die dynamische Verschränkung von Innenwelt und Außenwelt in den verschiedenen Dimensionen des Lebens stufenweise betrachtet. Im folgenden Abschnitt handelt es sich letztlich um den religiösen Kontakt mit der letzten Realität in der Dimension der Transzendenz, die weit über alle menschlichen Dimensionen hinausreicht und allumfassend ist. Hier soll auf der einen Seite danach gefragt werden, wie es für den Menschen möglich ist, die Objektivität zur letzten Verwirklichung zu bringen, und andererseits, wie man das Prinzip der Transzendenz klarstellen soll, das den in bezug auf die Realität sich ängstigenden Menschen zur Freude und letzten Geborgenheit führt.

Das einzelne Ich faßt seine Innenwelt als individuell und abgetrennt vom Ganzen auf. Aber das integrale Zentrum des Individuums ist als „élan“ des kosmischen Lebens ein „punctum saliens“, das nie vergegenständlicht werden kann. Was in dieser Beziehung durch die Abtrennung vom kosmischen Leben oder durch die Urdistanzierung selbständig existiert, ist nach der Formulierung Schellers die Person als Geist, die zwar der alles vergegenständ-

lichende Ursprung ist, an sich selbst aber als das Subjekt nie vergegenständlicht werden darf. Darin liegt meines Erachtens das tiefste Wesen des Menschen, der als eine absolut selbständige Person auch den anderen Menschen als eine Person anerkennen soll und ihn nicht wie ein Ding gegenständlich behandeln darf. In der realen Welt jedoch, wo der Appetit, der Geschlechtstrieb und der Wille zur Macht walten, wird der Mensch in der Tat als ein Ding vergegenständlicht und als ein Mittel benützt. Er muß schon die reale Welt überschreiten und zur wahren Erweckung kommen, um die Möglichkeit zu haben, auch seinen Feind als einen Menschen anzuerkennen und dessen Person zu achten. Von hier aus hat Buber formuliert, daß der Mensch in der Urdistanzierung den Anderen für ein selbständiges Gegenüber hält und zugleich mit ihm in Beziehung tritt, während das Tierwesen dem anderen Wesen feindlich gegenübersteht und es darüber hinaus auch nicht als seinesgleichen anerkennt. Damit ist die disjunktive Einheit als das Grundverhältnis des Menschen angesprochen, auf das im dritten Kapitel des Buches näher eingegangen werden soll.

Die nicht zu vergegenständlichende Person ist nach der Theorie von Leibniz eine Monade ohne Fenster, insofern sie selbständig und distanziert ist. Damit erhebt sich die Frage, in welcher Weise sie in Beziehung treten kann. Sofern die fensterlosen Monaden aufeinander nicht einwirken können, kann keine Beziehung zwischen ihnen stattfinden, es sei denn, daß eine prästabilierte Harmonie zwischen ihnen besteht. Die Monaden entwickeln sich innerlich ohne Einfluß aufeinander und stehen sich absolut selbständig gegenüber, als ob sie zwei gleich gehende Uhren wären. In der Erkenntnislehre von Leibniz gibt es dementsprechend nur die stetige lineare Steigerung im Prozeß der Selbstbewußtwerdung, die von den „kleinen Wahrnehmungen“ bis zur letzten Apperzeption kontinuierlich durchläuft. Es gibt hier aber keine Möglichkeit der ursprünglichen Erneuerung in der Form einer umfassenden Reorganisation des Seins, die es vermöge der Integration der ganzen Person zustande bringt, durch den Tod aufzuerstehen oder durch die Finsternis zum Licht zu kommen. In einer solchen monadologischen Konzeption könnte die pädagogische Bedeutung der Erweckung durch die Begegnung nicht erkannt werden.

Nach Ansicht von Leibniz spiegelt sich das Universum in jeder Monade auf verschiedene Weise. Alle Monaden sind aber in dem homogen und gleich, was das Universum als das Eine nur in verschiedener Weise widerspiegelt. So wie die Monaden sich hier im wesentlichen gleich sind, gilt auch für die Selbstbewußtwerdung des Ich in der Neuzeit, daß es sich der Gleichheit der Person bewußt wird. Dies geschieht, wie schon früher in der griechischen und römischen Zeit, in Gesellschaften mit großen Bevölkerungen, zwischen denen eine Kulturbegegnung stattfindet. Durch den Verkehr miteinander erkennen die Gesellschaften einander in ihren gemeinsamen Zügen wie in ih-

ren Verschiedenheiten, indem sie über die in sich abgeschlossene eigene Umwelt hinaus in andere Welten hinübergehen. Dadurch kommt der Mensch als das unvertretbare Subjekt zum Bewußtsein der wesentlichen Gleichheit der Person.

Aber dieser Gedanke, so sehr seine ethischen und rechtlichen Konsequenzen zu begrüßen sind, rührt näher betrachtet von der monadischen Ansicht über das Ich her, die letzten Endes auf die Idee einer prästabilierten Harmonie hinausläuft. Das reale Ich geht in Wirklichkeit über den Umkreis einer solchen rationalistischen Auffassung weit hinaus. Die Realität ist, wie Kierkegaard in bezug auf den Menschen betont, das Individuelle, das außerhalb des Begriffs, des Verstandes und des rationalen Gedankens steht. Seine Ansicht, daß nur das Individuelle real sei, bildet den Kernpunkt seiner anti-hegelischen Philosophie. Einerseits kann natürlich gesagt werden, daß die soziale Form überhaupt das menschliche Dasein bestimmt. In dieser Beziehung vertritt die Gleichheit der Person sozialgeschichtlich gesehen eine neuzeitliche Ideologie der Gesellschaft. Aber die Person selbst im letzten Sinne ist ursprünglich und als solche das weder zu verdinglichende noch zu vergegenständlichende Individuelle, das im Licht des Sozialen nicht gänzlich erklärt werden kann. In diesem Sinne ist die Person als das absolut individuelle, selbständige Subjekt außerhalb der bloßen Gleichheit und Allgemeinheit. Sie bedeutet darum nicht den selbstgenügsamen Vollendeten im Sinne von Leibniz. Das Ich bedeutet vielmehr eben die Selbstwerdung selbst. Der Mensch realisiert die Selbstwerdung durch die Begegnung oder Auseinandersetzung mit dem anderen Ich und nicht durch die prästabilierte Harmonie fensterloser Monaden. Die Selbstrealisierung schließt daher die Erweckung des Ich in seiner tiefsten Grundlage ein. Das Ich würde in einer Traumwelt schweben oder in der alltäglichen Welt aufgehen und nicht weiterkommen, wenn es nicht in seine Grundlage einzudringen vermöchte. Diese kann aber erst durch die Begegnung mit dem Anderen im gemeinsamen Raum erweckt werden. In diesem Sinn kommt das Ich zur Bewußtwerdung seiner Grundlage und zur Vertiefung seiner Realität nur in der gegenseitigen Beziehung mit dem Anderen. Bei Tillich heißt es: „Der Mensch wird zum Menschen in der Begegnung mit einer Person. Nur in der Begegnung mit einem Du erfährt der Mensch, daß er ein Ich ist. Nichts anderes im gesamten Universum kann ihm diese Erfahrung vermitteln.“⁶¹ Ich und das andere Ich sind erst durch die Begegnung und gegenseitige Beziehung imstande, ihre Selbstwerdung zu realisieren. Diese Einsicht liegt auch Bubers Theorie der „Selbstwerdung-für-mich und Selbstwerdung-mit-mir“⁶² zugrunde. Indem das Ich für das andere Ich und mit ihm die Selbstwerdung realisiert, wird die Gegenseitigkeit der Annahme, Bejahung und Bestätigung möglich, deren inadäquater Reflex die Lehre von der Gleichheit der Menschen ist. Wenn eine solche lebendige Gegenseitigkeit nicht mehr besteht, können Ich und Du keine Personen sein

⁶¹ P. Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*. Tübingen 1955. S. 80.

⁶² M. Buber, a. a. O., S. 36.

und verdinglichen sie sich zum bloßen Es. Die innerste Entwicklung des Menschen ist als „die volle Vergegenwärtigung“⁶³ erst da möglich, wo Ich und Du zusammen in lebendiger Gegenseitigkeit ihre Subjektivität in ihrem Ursprung erwecken. In dieser Begegnung mit dem anderen Ich spielt die Begegnung mit sich selbst notwendigerweise eine besondere Rolle. Das Eintreten in die innere Beziehung zum Anderen und zu sich selbst führt schließlich zum lebendigen Kontakt mit der Realität in der Dimension des Geistes.

In Wirklichkeit ist jedoch die Selbstentfremdung die allgegenwärtige Fatalität des Menschen. Darüber schreibt Kierkegaard: „... und man merkt vielleicht nichts davon, daß er in tieferem Sinne eines Selbstes ermangelt. Von dergleichen macht man in der Welt kein groß Aufheben; denn ein Selbst ist dasjenige, danach in der Welt die geringste Nachfrage ist, und ist dasjenige, bei dem es am allergefährlichsten ist es sich merken zu lassen, daß man es hat. Die größte Gefahr, die, sich selbst zu verlieren, kann in der Welt so stille abgehen, als wäre es rein nichts. Kein Verlust kann so stille abgehen; jeder andere Verlust, ein Arm, ein Bein, fünf Reichstaler, ein Eheweib usw., wird doch verspürt.“⁶⁴ Sich selbst zu verlieren bedeutet den Verlust des lebendigen Kontakts mit der Realität des Selbst, das dem Ich am nächsten steht. Minkowski hat den lebendigen Kontakt mit der Realität sehr zutreffend als „le contact vitale avec mon soi-même“ bezeichnet. Dennoch kann in Wirklichkeit ironischerweise das Ich den lebendigen Kontakt mit seinem Selbst als seiner eigenen Realität am schwierigsten unterhalten. Es gibt ja nichts Wirklicheres und zugleich Unwirklicheres als das Ich-Selbst, das zugleich das Nächste und das Fernste ist. Was als das Wirkliche und Wahre im letzten Sinn bestätigt werden kann, soll eigentlich als das All-Eine im Inneren wie im Äußeren sein. Es gibt nun aber kein anderes Sein, das einen so extremen Gegensatz zwischen dem Äußeren und dem Inneren zeitigt wie das Ich. Wenn der Mensch in solcher Zerrissenheit durch Abwehrmechanismen sein Selbst betrügt, verliert er die innere Wahrhaftigkeit. Der Mensch kann erst da im wahren Sinn geistig werden, wo er in das Verhältnis zu sich selbst eingeht und einen lebendigen Kontakt mit sich unterhält. Kierkegaard schreibt in diesem Sinne: „Der Mensch ist Geist. Was aber ist Geist? Geist ist das Selbst. Was aber ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, oder es ist das an dem Verhältnisse, daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält; das Selbst ist nicht das Verhältnis, sondern daß das Verhältnis sich zu sich selbst verhält... Und des Verhältnisses zu sich selbst kann ein Mensch nicht quitt werden, so wenig wie seines Selbsts, was übrigens eines und dasselbe ist, sintemal das Selbst das Verhältnis zu sich selber ist“⁶⁵

Der unmittelbare lebendige Kontakt mit der Realität in der Dimension des Geistes hat so das Verhältnis zu sich selbst schon zur Voraussetzung. Dieses Verhältnis schließt die Nähe und die Ferne, Positivität und Negativität

⁶³ M. Buber, a. a. O., S. 35.

⁶⁴ M. Buber, a. a. O., S. 29.

⁶⁵ S. Kierkegaard, a. a. O., S. 8 ff.

gleichzeitig ein. Wenn der Mensch sich von seiner Erfahrung und seinem eigenen Gefühl distanziert, verhält er sich zu sich selbst negativ. Der Konflikt zwischen dem Inneren und dem Äußeren macht seine Erfahrung undurchsichtig und verdunkelt sie. Wenn der Mensch seine Erscheinung mit einer Maske schmückt, bleiben dahinter der andere Wille, der andere Gedanke und das andere Gefühl als die Kehrseite verborgen. Dabei können Abwehrmechanismen und Minderwertigkeitsgefühle am Werke sein, indem er vorgibt etwas zu sein, was er nicht ist. Ein solcher Mensch zwingt absichtlich sein Gefühl und ist nicht wahrhaftig und gerade. Wenn eine solche Tendenz gesteigert wird und offensichtlich zutage tritt, führt die Zerrissenheit der Persönlichkeit in den extremen Selbstwiderspruch, der den Verlust des Gleichgewichts des Herzens zur Folge hat. Der Mensch ist dadurch in seinem innersten Kern der Angst ausgesetzt und in den ausweglosen Konflikt hineingeworfen, über den es heißt: „Dein Feind bist du!“ oder „Du liegst mit dir selbst im Kriege“. In einer solchen Situation, in der die Distanzierung, die Abwehr und der Konflikt alles geworden sind, ist der Mensch nicht mehr dazu fähig, sich selbst zu akzeptieren. Ein zur Selbsthinnahme unfähiger Mensch hört aber angesichts des Widerspruchs zwischen seinem Inneren und seinem Äußeren auf, er selbst zu sein und verwandelt sich in ein geisterhaftes Wesen, dessen Gefühle, Gedanken und Handlungen nicht mehr die seinen sind. Über diese verzweiflungsvolle Situation des Menschen schreibt Kierkegaard: „Insofern also das Selbst nicht es selber wird, ist es nicht es selbst; aber daß es nicht es selbst ist, ist eben Verzweiflung.“ Denn: „Ein jeder Mensch ist nämlich mit Ursprünglichkeit angelegt als ein Selbst, dazu bestimmt er selbst zu werden.“⁶⁶ Der Mensch soll ursprünglich zur Selbstwerdung kommen und an der Freude des Lebens teilnehmen, die die wahre Substanz des menschlichen Daseins ist. Wenn er trotzdem nicht dazu kommen kann und in den Wirbel des verzweiflungsvollen Leidens hineingezogen ist, müssen wir über die Wünschbarkeit oder Nichtwünschbarkeit eines solchen Zustandes hinweg in den Abgrund des menschlichen Daseins blicken, wo das Positive und das Negative, Licht und Finsternis, Freude und Trauer eng beisammen einen chaotischen Zustand bilden. Hierin erkenne ich die paradoxe Ambivalenz des menschlichen Daseins, die daraus abgeleitet werden kann, daß er nicht fähig ist, sich selbst zu akzeptieren, wiewohl er ethisch dazu bestimmt ist.

Wie aber verhält der Mensch sich, der in einer ganz anderen Richtung als der der Abwehr, des Konflikts und der Verzweiflung lebt? Wie schon deutlich wurde, muß er den lebendigen Kontakt mit sich selbst vertiefen. Als eine Möglichkeit dazu könnte die Kommunikation mit dem eigenen Gefühlsleben genannt werden, das zwar eigentlich dem Selbst zugehörig ist, aber als das ihm fremd Gewordene schon außer acht gelassen ist. Diese Kommunikation führt zur Begegnung des Ich mit dem wahren Ich selbst. Hier wird die

⁶⁶ S. Kierkegaard, a. a. O., S. 26 u. S. 30.

„Kommunikation von innen heraus“ im Sinne von Carl Rogers ermöglicht, in der der Mensch seine Selbstwerdung dadurch realisiert, daß er alle Bestandteile seiner Erfahrungen als das ihm Zugehörige oder als das seinige erkennt und anerkennt. Der Mensch soll sich selbst zuhören, um alle seine Leiden, Ärgernisse, Schauer, Schrecken und Freuden zu erkennen und zu verstehen. Ein bedeutender Zen-Buddhist in Japan, Musokokushi (1276 bis 1351) hat mit letzter Klarheit folgendermaßen gepredigt: „Schau beim Gehen das Gehen an! Schau beim Sitzen das Sitzen an! Schau beim Liegen das Liegen an! Schau beim Sehen und Hören das Sehen und Hören an! Schau beim Wahrnehmen das Wahrnehmen an! Schau bei der Freude die Freude selbst an! Schau beim Ärger den Ärger an!“ Wenn der Mensch ohne Furcht und Angst sich selbst gegenüberstehen und sein Selbst annehmen kann, nachdem er viele Erfahrungen mit sich gemacht hat, entzieht er sich den Abwehrmechanismen, der Maske und der verkünstelten Haltung und wird seinem Selbst gegenüber transparent und offenherzig. Er existiert hier, um eine buddhistische Wendung zu gebrauchen, eben als der nackte, wahrhaftige Mensch ohne den Weltruhm. Wenn der Mensch damit für alle Möglichkeiten wahrhaft offen und verfügbar ist, kann er sich selbst annehmen und ist nicht mehr gezwungen, im Verlust des Gleichgewichts des Herzens in allen möglichen Weisen vor der Realität zu fliehen. Die Selbsthinnahme bedingt die Selbstwerdung, indem sie den Menschen dazu führt, sich für seine Arbeit innerlich einzusetzen und in zielstrebigere Weise seine Fähigkeiten voll zu entfalten. Die Selbsthinnahme ermöglicht die innere Beziehung zum Anderen und die Liebe für die Hinnahme des Anderen. Darin liegt meines Erachtens die große pädagogische Bedeutung der Selbsthinnahme, die den lebendigen Kontakt mit sich selbst und anderen bedeutet und letztlich das Gefühl der Realität verbürgt.

Es ist in diesem Zusammenhang auf die große Bedeutung hinzuweisen, die das „client-centered counseling“ von Carl Rogers im anthropologisch-pädagogischen Sinn hat. Der Berater, der als Arzt mit dem am Verlust des inneren Gleichgewichts leidenden und schon zerbrechlich gewordenen Patienten im Gespräch ist, soll ihn als das unvertretbare Subjekt akzeptieren und die ihm zugrunde liegende Neigung zur Selbstwerdung oder die verborgene Möglichkeit der autonomen Selbständigkeit in ihm schützen und ihr zur weiteren Entwicklung helfen. In diesem Sinn spielt der Berater im Grunde genommen die Rolle des Vermittlers, der den Patienten zu sich selbst in ein wahrhaftiges Verhältnis bringt. Dabei muß der Berater als ein zur Selbsthinnahme fähiger Mensch die Wahrhaftigkeit, Kongruenz und Durchsichtigkeit verkörpern, um den Abwehrmechanismus als Zeichen der Unwahrhaftigkeit helfen überwinden zu können. Der Berater soll zweitens über seinen persönlichen Geschmack hinweg das unbedingte positive Interesse am Patienten haben. Rogers hat solche Bedingungen oder Berechtigungen für

den Berater auf die Formel gebracht: „eine warme, positive und annehmende Einstellung gegenüber allem was im Klienten ist... Ein ausfließendes positives Gefühl ohne Reserviertheiten, ohne Bewertung.“⁶⁷ Der Berater muß jedenfalls ein menschlicher Mensch sein, der eine warme menschliche Atmosphäre erzeugt, indem er den Patienten in seinem inneren Kern der Person umfaßt und ihn zur Wahrhaftigkeit ermutigt. Wenn er jedoch mit dem Patienten zu tief sympathisiert und sich in seine Trauer, seine Ängste und seinen Ärger zu innerlich hineinfühlt, wird die seelische Wunde des Patienten in zunehmendem Maß tiefer und größer und ist kein Erfolg der Therapie abzusehen. Der Berater soll so zwar die Trauer und das Leiden des Patienten mit innerer Teilnahme annehmen, als ob sie seine eigenen wären, aber er muß immer festen Fuß fassen, um nicht sein eigenes Selbst zu verlieren. Rogers hat deshalb als die dritte Bedingung für den Berater das folgende Verhalten genannt: „Eine andere Person annehmen wie sie ist, ohne die eigene Identität und Abgesondertheit von ihr zu verlieren; einführendes Verstehen (empathetic understanding).“ Die zwar intime, aber zugleich distanzierte Kommunikation zwischen wahrhaftigen Personen im Gespräch ist die Grundeinstellung der Beratung. Der Berater soll mit dem inneren Ohr sich selbst zuhören und zur Selbsthinnahme bereit sein, um in dieser Übereinstimmung mit sich selbst den Patienten seinerseits dazu zu führen, sich selbst zuzuhören und sich selbst hinzunehmen. Dieser Gedanke findet sich in der folgenden Feststellung von Rogers: „Es würde bedeuten, daß der Therapeut echt ist und sich hinter keiner Fassade verbirgt, sondern dem Klienten mit den Gefühlen begegnet, die er wirklich hat.“⁶⁸ Wenn der Berater sich selbst wahrhaftig gibt und annimmt, wie er ist, kann er den Patienten nicht aus kaltem Abstand abschätzen und beurteilen und wird ihn in seinem eigenen Rahmen und Recht akzeptieren. Dies befähigt auch den Patienten, auf sich selbst zu hören und den lebendigen Kontakt mit sich zu unterhalten, sein Gefühl und Tun als das seinige zu akzeptieren und wahrhaftig gegenüber sich selbst zu werden. Er erkennt dann, daß jede Form der Menschlichkeit in ihrem nackten und wahrhaftigen Ausdruck ungeachtet ihres weltlichen Ansehens einen Anspruch auf gemeinsames Bürgerrecht hat und fängt damit an, zur Selbstwerdung zu kommen.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß nur die Wahrhaftigkeit, Kongruenz und Durchsichtigkeit des Beraters dieselbe Haltung im Patienten erwecken können. Indem die Selbsthinnahme des Ich in dieser Weise zur unbedingten Teilnahme und die innere Sympathie zur Hinnahme des Anderen führt, werden Ich und der Andere durch die gegenseitige Beziehung zur gemeinsamen Selbstwerdung erweckt. Beide können nur durch die gegenseitige Beziehung und Begegnung mit dem oben dargestellten dynamischen Prozeß zur Persönlichkeit werden. Darüber schreibt Rogers: „Ich wünschte, daß meine Gefühle in dieser Beziehung zu ihm so klar und transparent als mög-

⁶⁷ C. Rogers, *On Becoming a Person*. Boston 1961, p. 62.

⁶⁸ C. Rogers, a. a. O., p. 185.

lich wären, so daß sie eine unterscheidbare Wirklichkeit für ihn sind, auf die er wieder und wieder zurückkommen kann. Ich wünschte, mit ihm auf die angstvolle Reise in ihn hineinzugehen bis dahin, wo die Furcht, der Haß und die Liebe begraben sind, die er nie in sich fließen zu lassen vermochte . . . Was ich bin und was ich fühle ist gut genug als Basis für eine Therapie, wenn ich transparent sein kann, was ich bin und was ich fühle in Beziehung zu ihm. Dann kann vielleicht auch er sein, was er ist, offen und ohne Furcht.⁶⁹ Je mehr der Mensch sich selbst zuhört und zur Hinnahme seiner selbst bereit ist, desto mehr wird die Kommunikation zwischen dem Ich und dem Anderen gefordert.⁷⁰

Der durch den lebendigen Kontakt zwischen Ich und Du als eine selbständige Person in seinem eigenen Recht akzeptierte Patient wird auch seinerseits selbständig im wahren Sinn des Wortes und sich in bestimmter Richtung mit dem vollen Einsatz der Person engagieren. Dies bedeutet die Bereitschaft zur Selbstwerdung im positiven Sinn, die föglich zur Sozialisierung föhrt.⁷¹ Rogers hat dieses Verhalten „empathetisches Verstehen“ genannt.⁷² Ein solches zuhörendes und einführendes Verstehen kommt erst durch die Liebe zustande, die die Person über ihr oberflächliches Zubehör hinaus in ihrem inneren Kern umfaßt. Ich und Du als Personen in ihrem eigenen Recht zu verstehen und zu akzeptieren heißt, die Gerechtigkeit in der Liebe zu realisieren. Tillich schreibt in diesem Sinne: „Um zu erfahren, was in einer Begegnung von Person zu Person gerecht ist, muß die Liebe zuhören. Es gibt keine menschliche Beziehung, insbesondere keine vertraute Beziehung ohne gegenseitiges Zuhören.“⁷³ Der zuhörenden Liebe bei Tillich könnte, wenn ich recht verstehe, „empathetic understanding“ bei Rogers gleichgesetzt werden. Wenn Ich und Du sich in ihrem eigenen Recht als selbständige Personen akzeptieren, können sie beide zu der vollen handlungsfähigen Person werden, die imstande ist, jede Fähigkeit in bezug auf jede Individualität zur vollkommenen Entfaltung zu bringen. So heißt es bei Rogers: „Er nimmt andere Individuen mit mehr Realismus und mehr Hinnahme wahr . . . Je mehr der Klient den Therapeuten als wirklich oder echt annimmt, als verständnisvoll und mit einer unbedingten Achtung für ihn, um so mehr wird er sich wegbewegen von einem statischen, fixierte„, gefühllosen, unpersönlichen Typ des Verhaltens, und desto mehr wird er sich in der Richtung eines Verhaltens bewegen, das gekennzeichnet ist durch ein flüssiges, umstellungsfähiges, annehmendes Erfahrenkönnen differenzierter persönlicher Gefühle. Die Konsequenz dieser Bewegung ist eine Veränderung der Persönlichkeit und des Verhaltens in Richtung auf psychische Gesundheit und Reife und realistischere Beziehungen zu sich selbst, zu anderen und zur Umwelt.“⁷⁴ Der durch den lebendigen Kontakt mit sich selbst zur Selbstwerdung kommende Mensch setzt zugleich die pädagogisch-therapeutisch vermittelnde Funktion in volle Kraft, indem er dem Anderen dazu hilft, den Kontakt mit sich selbst zu unterhalten und seine Selbstwerdung zu

⁶⁹ C. Rogers, a. a. O., p. 67.

⁷⁰ Vgl. C. Rogers, a. a. O., p. 342.

⁷¹ Vgl. C. Rogers, a. a. O., p. 16.

⁷² Vgl. C. Rogers, a. a. O., p. 34

⁷³ P. Tillich, a. a. O., S. 87.

⁷⁴ C. Rogers, a. a. O., p. 65 f.

realisieren. Wer dagegen den lebendigen Kontakt mit sich selbst verliert, verliert auch den Kontakt mit dem Anderen und verbringt seine Tage nur noch als eine lebendige Leiche. In der Tat stehen die Selbsthinnahme und die Hin-nahme des Anderen in einer wechselseitigen oder sich gegenseitig ergänzen-den Beziehung. Issai Sato (1772-1859), ein großer Konfuzianer in Japan, hat auf diesen Sachverhalt in aller Kürze hingewiesen: „Wenn der Mensch sich selbst verliert, verliert er auch den Anderen.“ Der mit allen Kräften des Geistes gemachte Einsatz für die Selbsthinnahme bedeutet so letztlich nichts anderes als die Vergegenwärtigung des schönsten Augenblicks als „Kai-ros“ im kosmischen Sinn, wo Ich und Du allseitig umfaßt werden können.

12. Die absolute Kommunikation

Abschließend soll danach gefragt werden, was den lebendigen Kontakt mit sich selbst oder die Begegnung mit sich im letzten Grunde möglich macht. Rogers hat schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Berater zur Ehr-furcht und zur Gemeinschaft der Menschlichkeit zwischen Ich und Du er-weckt, wenn er im Prozeß der Therapie den Kampf des Patienten um die Selbstwerdung stets vor Augen hat. In dieser konkreten Situation bleibt die Selbsthinnahme nicht mehr subjektiv befangen, sondern wird von einem Ich und Du transzendierend Umgreifenden verklärt und bejaht als etwas, was das Dasein in seiner Grundlage trägt und unterstützt. Eben die transzenden-tale Realität, in der alles im Licht des All-Einen strahlt, begründet die Be-gegnung und den lebendigen Kontakt mit sich selbst, reinigt die Selbsthin-nahme vom bloß Egozentrischen und heiligt die Selbstliebe im Sinne von Thomas von Aquin. Jede Tugend, sei es die Selbsthinnahme, die Liebe, die Macht oder die Gerechtigkeit, schließt schon die menschliche Schwäche ein und kann nicht von dem ideologischen Fleck oder von der Ambivalenz befreit werden. Was das Transzendieren dieser menschlichen Grenzen möglich macht, ist die Agape als die allumfassende Liebe. Tillich beschreibt sie folgender-maßen: „Agape überwindet die Zweideutigkeit der Liebe, die Geistesmacht überwindet die Zweideutigkeit der Macht, Gnade überwindet die Zwei-deutigkeit der Gerechtigkeit. Das gilt nicht nur von den Begegnungen des Menschen mit dem anderen Menschen, sondern gilt auch für die Begegnung des Menschen mit sich selbst. Der Mensch kann sich nur lieben, d. h., er kann sich selbst nur annehmen, wenn er gewiß ist, daß er angenommen ist. Sonst wäre sein Sich-selbst-Annehmen Selbstzufriedenheit und Willkür. Nur im Licht und in der Macht der Liebe ‚von oben‘ kann er sich lieben.“⁷⁵ Erst wenn die Selbsthinnahme und ineins damit die Hinnahme des Anderen durch die gegenseitige Beziehung realisiert werden, wird die Totalitätspädagogik in dem hier gemeinten Sinne möglich, deren wesentlichste Aufgabe es ist, je-

⁷⁵ P. Tillich, a. a. O., S. 127 f.

der Individualität und menschlichen Beziehung zur vollen Entfaltung zu verhelfen und den Menschen die Freude des Lebens innerlich erfahren zu lassen. Eine solche Pädagogik setzt die absolut sanfte Liebe und die Güte des Transzendentalen als ihre Grundeinstellung voraus, die alles im Licht des All-Einen umfaßt, wo Ich und Du als unvertretbare Subjekte durch das Eindringen in den gemeinsamen Grund und durch die gegenseitige Begegnung verbunden sind und zur letzten Erfüllung kommen. Sie wohnen dadurch schon mit Wahrhaftigkeit in der Dimension des „amor fati“, indem sie jedes Schicksal durchhalten und jede Realität ertragen, wie sie ist. Der amor fati transzendiert die subjektive Rechthaberei und vergegenwärtigt sich in der natürlichen Gesetzmäßigkeit, indem er den lebendigen Kontakt mit der absoluten Realität unterhält, die den gemeinsamen Grund von Ich und Du bildet. Solcher amor fati bedeutet, wenn man hier Tillichs Formulierung aufnehmen darf, eben den „Mut zum Sein“, bei dem es darauf ankommt, der Erde immer treu bleibend den lebendigen Kontakt mit der Realität zu unterhalten. Die Hinnahme der Realität ist in dieser letzten Dimension immer mit dem Licht des All-Einen angestrahlt, das Ich und Du transzendiert. Hier ist die wahrhaftige, durchsichtige Tat mit dem vollen Einsatz der ganzen Person im Licht der absoluten sanften Liebe und Güte ausgestrahlt und jeden Augenblick von der unendlichen Freude des Lebens erfüllt. Der infolge des Prinzips der Realität immer der Angst preisgegebene und an der Wunde des Herzens leidende Mensch hat teil an der Freude des Lebens als der wahren Substanz des Herzens, indem er als das unvertretbare Subjekt im allumfassenden Licht der absoluten sanften Liebe und Güte wohnt und sich für die absolute Tat der absoluten Liebe einsetzt.

Als das alle Schicksale durchlebende, unvertretbare Subjekt zu leben bedeutet, durch die Wiedervereinigung der getrennten Personen zur Harmonie mit dem ursprünglichen Leben zu kommen und durch die innere Teilnahme am kosmischen allumfassenden Leben mit Liebe hingebungsvoll zu arbeiten. In dieser Situation gibt es die Möglichkeit, über den dualistischen Gegensatz zwischen Ich und Du und die Dimension der relativen egozentrischen Tat hinaus die Dimension der absoluten Tat zu erreichen. Sontoku Ninomiya schreibt über sie: „Wenn wir immer mit der Sonne als der sinnbildlichen Verkörperung der allumfassenden Liebe zusammengehen, die alles Seiende auf der Erde lebendig macht, erfahren wir keinen Unterschied zwischen dem Tag und der Nacht und wohnen in der absoluten Dimension des Lichts.“ In dieser Lage hat der Mensch teil an der absoluten Realität und bringt die lebendige Kommunikation mit dem Absoluten in Gang, indem er den lebendigen Kontakt mit etwas unterhält, was weit über ihn hinaus ist. Dieses den absoluten Kontakt mit der absoluten Realität unterhaltende Individuum ist das die Geschichte schöpferisch gestaltende Subjekt. Es lebt als das absolut Seiende einerseits in der Urdistanzierung, die die absolute Selbständigkeit be-

dingt, und kehrt andererseits in den absoluten Bezug zurück, in den alles Seiende ohne den Unterschied von Ich und Du eintritt. Was hier realisiert wird, ist die disjunktive ethische Einheit, die jeden Einzelnen als ein unvertretbares Subjekt in der vollkommenen Entfaltung seiner individuellen Fähigkeit sich vom Anderen distanzieren läßt und ihn wiederum zur Wiedervereinigung mit dem Anderen im Licht des All-Einen führt. Davon soll im nächsten Teil ausführlicher die Rede sein.

Wo der Mensch in der absoluten Beziehung als ein unvertretbares Subjekt zur Selbstwerdung erweckt wird, erkennt er, daß das Problem jedes Einzelnen zugleich schon dasjenige der Anderen ist und alle angeht. Das zeigt sich am Beispiel der guten Familie, in der jedes Familienmitglied durch die volle Entfaltung seiner individuellen Begabung und Fähigkeit in den inneren Bezug zum Ganzen eintritt und wo selbstverständlich das Problem des Einzelnen als dasjenige der ganzen Familie übernommen und zur gemeinsamen Auseinandersetzung gebracht wird. Eine solche disjunktive ethische Einheit bildet die Grundlage dafür, sich mit dem gemeinsamen Problem oder der öffentlichen Angelegenheit mit Hingabe auseinanderzusetzen. Eine darauf abzielende Erziehung wird die selbständige, unvertretbare Person durch die volle Entfaltung ihres Wesens zur Kooperation und zuletzt durch die liebende Kommunikation dahin bringen, daß sie das öffentliche soziale Problem zu lösen unternimmt. Eine solche Erziehung zum lebendigen Kontakt mit der Realität der Gesellschaft hat für die moderne Pädagogik, die die Bildung des sozialen Intellekts in der modernen Gesellschaft zum zentralen Thema hat, eine große Bedeutung. Dabei kommt es wesentlich darauf an, jeden Menschen die Freude des Lebens erfahren zu lassen, indem er durch die volle Entfaltung der seinem eigenen Rhythmus entsprechenden Realität zur „Befriedigung für sich“ (Dilthey) kommt und durch die liebende Kommunikation mit dem Anderen zum „Nutzen für das Ganze“ (Dilthey) beiträgt. Was die Erziehungsidee und Praxis bei Sontoku Ninomiya betrifft, der die Bedeutung der absoluten Kommunikation des Menschen in der All-Einigkeit und All-Bezogenheit des Seins erkannt hat, so hat dieser die Lösung der sozialen Probleme zu seinem besonderen Anliegen gemacht. Seinen glänzenden Leistungen in einer beispielhaften Erziehung zum Leben, die auf eine Erziehung zum lebendigen Kontakt mit der Realität in der japanischen Form abzielt, kann in der pädagogischen Geschichte Japans eine hervorragende Stellung zugesprochen werden. Der lebendige Kontakt mit der absoluten Realität als Ansatzpunkt für die absolute Kommunikation hat in diesem Sinne die wahrhaftige und durchsichtige Hinnahe der natürlichen Gesetzmäßigkeit zur Voraussetzung, die schließlich zu der Koinzidenz zwischen der Realität und der Transzendenz führen sollte.