

Du und Nicht-Ich

Zu Martin Bubers Theorie des Dialogs

Carl Frankenstein

Getrenntsein als existenzieller Wert

Wenn Buber den „Gesprächspartner“ Du nennt, meint er den anderen primär als Angesprochenen und nicht als spontan Ansprechenden, meint er sich selbst primär als ansprechendes Ich. Mag er auch im nächsten Augenblick zum Du dieses anderen oder eines anderen Ich, d. h. zum „Angesprochenen“, werden – solange er als Ich handelt, ist er „nur“ Ich. Mit anderen Worten: Ansprechen und Angesprochenwerden sind nicht koexistente, sondern aufeinanderfolgende Seinsweisen, die in ihrer Konsekutivität das ausmachen, was Buber den Dialog nennt. Am Anfang eines solchen Dialogs steht immer das ansprechende, das Du-sagende Ich und nicht die Fülle der „Iche“, von denen ein jedes gleichzeitig „Ich“ und „der andere“ ist.

Wer dagegen den anderen, jeden anderen, primär als anderes Ich, d. h. aber als eigenständiges, nicht notwendigerweise angesprochenes oder auch nur ansprechbares Wesen erfaßt und erlebt, wer immer bereit ist, auf die unendliche Fülle des Wirklichen, das „nicht Ich“ ist, hinzuhören und sich überraschen zu lassen von Menschen, Gegenständen, Erscheinungen, Geschehnissen, die vielleicht zuvor noch niemals Einlaß in sein Bewußtseinsfeld gewonnen hatten – der weiß, daß jedes Nicht-Ich die Freiheit seiner Intentionalität hat. In dieser Freiheit mag es sich mir zuwenden, wenn es ihm so geschieht, oder wenn dies sein Beschluß ist (unabhängig, ob dieses Sich-mir-Zuwenden durch mich ausgelöst oder bestimmt war oder nicht); ebenso wie ich mich ihm zuwenden mag, wenn es mir so geschieht, oder wenn ich es so beschließe.

Aber ebenso, wie ich die Freiheit, und mitunter die Pflicht habe, mich diesen Sich-mir-Zuwendenden zu verschließen, ob nun dieses Mich-Verschließen ein Erfordernis meines Seins und Werdens in diesem bestimmten Augenblick ist oder eine Antwort auf die Erfordernisse seines Wesens (die ich vielleicht besser verstehe als er), ebenso muß ich bereit sein, auch ihm die Freiheit des Nicht-Antwortens zuzugestehen. Dieses Schweigen, diese „Trennung“ ist Teil des Dialogs, aber gerade diese essentielle Unabhängigkeit des Ich vom Ich (das für den anderen primär Nicht-Ich ist), verbietet es mir, den Gesprächspartner als Du zu bezeich-

nen, als käme er zu seiner Wesenheit erst durch mein ihn Ansprechen. Mit anderen Worten: Verantwortung ist nicht, wie Buber immer wieder betont¹, identisch mit dem jeweils vom anderen geforderten „Antworten“, sondern ist die Bereitschaft und Fähigkeit, eine jeweils gegebene Ich-Position zu transzendieren, um dem anderen zum volleren Ich-Sein zu helfen, ob nun dieses andere von außen oder, wie wir zu erklären versuchen werden, „in“ mir selbst mir gegenübertritt.

Buber nennt das Nicht-Du-Sein das Es. Mir scheint, die Es-Haftigkeit des Wirklichen, d. h. seine nicht auf mich bezogene, dinghaft-objektive, analysierbare, aber nicht „erlebte“ Abgetrenntheit, ist die Negation seines Ich-Seins. Jeder Teil dessen, was mich umgibt und mir in seiner Einmaligkeit und Ganzheit begegnen kann, ist primär da in seinem Eigenrecht, als unabhängige Seinseinheit, die ich, und mag sie auch als (statische oder prozessuale) Physis definiert sein – Stein oder Wolke, Ozean oder Blitz –, nur dann erleben kann, wenn ich sie durch meine Intentionalität, durch meine ichhafte Hinwendung zu einem Gegenstand der Beziehung oder Betrachtung gemacht habe. In dem Maße aber, in dem mir diese Hinwendung gelingt, in dem ich die Eigenständigkeit der Erscheinung respektiere, erfühle und erkenne, verleihe ich ihr Ich-Charakter, wohl wissend, daß dies eine projektive Deutung ist. Ichhaftigkeit ist die Grundkategorie menschlicher Erfahrung und Erfahrbarkeit, nicht nur der seelischen und der organischen, sondern auch der physikalischen Wirklichkeit, wenn auch der Begriff jeder Objektgruppe gegenüber übertragen gebraucht wird. Die Es-Haftigkeit der Erscheinung dagegen ist nicht Ausdruck und Resultat der Betrachtung im Gegensatz zur Beziehung, wie es Buber meint, sondern kennzeichnet in beiden Formen der „Behandlung“ seelischer, organischer und physikalischer Erscheinungen, in Betrachtung und in Beziehung, mangelnde Intentionalität oder, besser, Konzentration der Ich-Intentionen auf die Methoden der Erfahrung mehr als auf den Inhalt, und das heißt, mehr auf die Elemente als auf die Ganzheit der einmaligen Erscheinung.

Es-Beziehung zum Wirklichen schließt Anerkennung seiner Ich-Haftigkeit aus, ob sich diese Haltung nun als wissenschaftliche (oder pseudo-wissenschaftliche) Auflösung einer lebendigen Ganzheit in abstrakte und meßbare Teilfaktoren äußert, oder als uneingeschränktes Ansprechen des anderen, als hemmungsloses Du-Sagen (ohne die Frage zu stellen und zu beantworten, ob und wie weit der Ansprechende dem Angesprochenen erforderlich sei, ob und wie weit er das Recht zum Ansprechen habe). Dieses Paradox des menschlichen Daseins übersieht Buber in seiner Du-Es-Antithese: daß der (es-haften) Auflösung der Wirklichkeit in eine abstrakte Dingwelt und der (du-haften) Auflösung der Umwelt in „Angesprochenes“ ein gleicher Mangel zugrundeliegt, die Dichotomisierung der Existenz, die Isolierung der Subjekt- und Objekt-Modalitäten. Nur wenn ich im Augenblick meines Subjektseins fähig und bereit bin, Objekt des anderen zu sein, ist echt

¹ M. Buber, Zwiesprache: Werke I (Heidelberg 1962) 171–214.

dialogische Beziehung vorhanden, dann aber im Betrachten einer Erscheinung oder im Verstehen ihres Wesens ebenso wie in der Beziehung. Wo diese Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen fehlt, wird auch das Ansprechen, das Du-Sagen unecht.

Denn die Echtheit der dialogischen Beziehung beweist sich ja gerade in dem, was der andere aus meinem Ihn-Ansprechen macht, und in dem, was ich aus seiner Reaktion lerne, sowohl in meinem Für-mich-Sein als auch in meinem Auf-ihn-Bezogensein. Ich muß offen sein für alles, was er (oder es) „sagt“, gleichviel, ob es mir oder nicht mir gesagt ist, gleichviel, ob ich dieses Sagen provoziert habe oder ob es Äußerung seiner (intentionalen oder assoziativen) Spontaneität ist. Diese meine Offenheit mag sich auch darin äußern, daß ich mich seinem „Sagen“ verschließe, wenn es meine, oder wenn es seine Wesenheit erfordert. Dialogische Existenz setzt Differenzierung, setzt Getrenntheit und Andersheit als bejahte Wirklichkeit voraus. Der Dialog ist nicht dazu da, diese Getrenntheit zu überwinden, sie zu eliminieren, sondern – sie zu verwandeln, sie zu vermenschlichen. Wo echter Dialog, und das heißt, wo echte Koexistenz der Subjekt-Objekt-Positionen durch bloße „Rede und Antwort“ ersetzt ist, wird die Getrenntheit des Menschen vom Menschen, wird Andersheit, wird Distanz zur individualistischen Schuld, die auch durch Betonung der Du-Bezogenheit des Ich nicht getilgt werden kann. Liebe ist nicht Verantwortung für ein Du, wie Buber sagt², sondern für den anderen in seiner Andersheit, d. h. für ein „Ich als Nicht-Ich“. Daher scheint es mir daseinsgemäßer zu sein, von polaren Beziehungen zwischen Ich und Ich, und das heißt zwischen Ich und Nicht-Ich zu sprechen, als von einem jeweils angesprochenen Du, das nicht von sich aus spricht, sondern nur antwortet, und das, wenn es schweigt, aufhört, Du zu sein. Nicht nur, daß ein schweigendes, d. h. nicht angesprochenes und nicht ansprechbares, aber in seiner absoluten Getrenntheit vielleicht wesentlich erkanntes Du durch den Erkenntnisakt nicht zum Es wird, ich behaupte, daß es gerade durch diese wesenhafte Objektivierung zum echten Partner echt dialogischer Beziehungen wird.

Nicht „Begegnung von Ich und Du“ in dem „Reich des Zwischen“³ konstituiert den Dialog, sondern gerade das Hier und Dort, das Gegenüberstehen, das Getrenntsein und das Gerichtetsein. Das Sich-dem-Anderen-Zuwenden ist nicht etwas, das sich in einem unfäßbaren Zwischen-Raum „abspielt“, sondern ist ein auf rationaler Intentionalität, auf Beobachtung, auf Empathie und auf Verstehen basierter Akt des Bewußtseins, ein Akt, in dem das Unbewußte beider Partner zwar in jeder Sekunde „mitspielt“, aber nur als vom Bewußtsein jeweils aufgefangene, benutzte und kontrollierte Modifikation und Intensivierung und nicht als primäre Determinante. Das „Zwischen als Raum des dialogischen Geschehens“ ist, so scheint es mir, gefährlicher Mystizismus, gefährlich, insofern es Unkontrol-

² Ich und Du: Werke I 83.

³ M. Buber, Das Problem des Menschen: Werke I 406.

lierbarkeit der Beziehung legitimieren und zum Prinzip erheben will (der Schritt von dieser „Ideologie“ zur Sentimentalität ist fast unmerklich, wie Bubers Beispiele oft beweisen).

Dialogische Beziehung zum inneren Nicht-Ich

Hier aber taucht ein anderes, von Buber übersehenes oder falsch gesehenes Problem auf, das Problem des „inneren Nicht-Ich“. Läßt sich, so müssen wir fragen, die These vom rationalen Charakter der dialogischen Beziehung angesichts der hier vorgeschlagenen Erweiterung des Begriffes „Nicht-Ich“ aufrecht halten?

Der Mensch steht nicht nur der menschlich-sozialen, der organischen und der physikalischen Umwelt als einem Nicht-Ich gegenüber, dessen jeweilige Einmaligkeit und Individualität er nur erfahren und erfassen kann, wenn er ihm Ich-Charakter zuschreibt; er steht im gleichen Maße seiner Innenwelt gegenüber, seinem Unbewußten, seiner seelischen Wirklichkeit⁴. Diese dem Bewußtsein entzogene und doch es bestimmende Innenwelt ist nicht mit dem „Verdrängten“ (im Sinne der Freudschen Psychoanalyse) identisch, nicht mit jener Fülle der Triebe, der Impulse, der Affekte, der Komplexe, die des Menschen Handeln, Denken und Fühlen entscheidend bestimmen; sie „enthält“ außer diesem, von Jung als „personal“ gekennzeichneten Unbewußten das, was die analytische Psychologie das „transpersonale Unbewußte“ nennt, die unendliche Fülle der sich in Symbolen manifestierenden „Konstituentien der Erfahrung“. Während das personale Unbewußte danach strebt, sich dem Bewußtsein (wieder) anzuschließen, dabei aber allerhand Entstellungen durchläuft und produziert, hat das transpersonale Unbewußte kompensatorische Absichten der Bewußtseins-Erweiterung und der Ich-Veränderung. Während die Prozesse, die sich zwischen dem personalen Unbewußten und dem Ich abspielen, mit Hilfe kausaler Deutungsbegriffe mehr oder weniger ausreichend verständlich gemacht werden können, so daß finalistische (teleologische) Deutungen zu bloßen *façons de parler* werden, lassen sich die Erweiterungs- und Veränderungstendenzen der transpersonalen Wirklichkeit der Seele nicht anders als finalistisch deuten.

Dann aber erhebt sich die Frage, ob wir die Konfrontierung des Menschen mit der „Wirklichkeit seiner Möglichkeiten“, mit der unendlichen „Wirklichkeit der Seele“ überhaupt noch als dialogischen Prozeß – im Sinne unserer obigen Ausführungen und Definitionen – darstellen können. Haben wir es hier nicht mit einem Ich-Du-Prozeß im Sinn Bubers zu tun, einem Dialog, in dem die Wirklichkeit des Transpersonalen die Rolle des „ansprechenden“ Ich erfüllt und das ange-

⁴ C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele* (Zürich 1934).

sprochene Du – gerade das Ich als Zentrum des zu Änderung und Erweiterung aufgeforderten Bewußtseins ist?

Buber wendet sich gegen eine solche Betrachtungsweise, die ihm unvereinbar mit den Grundsätzen seiner anthropologischen Philosophie erscheint; er lehnt jeden Versuch ab, Probleme der menschlichen Beziehungen und Entwicklungen „psychologisch“ zu lösen, weil ein solcher Versuch den Betrachtenden nicht zum Einsatz des eigenen Seins verpflichte⁵. Diese Kritik bezieht sich freilich nur auf die sogenannte wissenschaftliche Psychologie mit ihrer naiv-arroganten Verliebtheit in die Naturwissenschaften, nicht aber auf echte, den Menschen in seiner Not und in seinen Wandlungsmöglichkeiten meinende Psychologie, in der alles gerade auf einen solchen existenziellen Einsatz ankommt. Bubers Kritik mag sogar auf jenen pseudowissenschaftlichen Objektivismus zutreffen, der vor allem die energetisch-mechanistische Auffassung gewisser psychoanalytischer Strömungen und Ideen kennzeichnet, nicht aber auf jene Psychologie, die von der Autonomie der seelischen Wirklichkeit ausgeht, wie sie sich im Traum oder in anderen spontanen Kreationen des Unbewußten äußert, sich dem Bewußtsein mitteilend, vom Ich Stellungnahme und Änderung verlangend. Daß wir über das An-Sich-Sein jener Wirklichkeit nichts aussagen können, daß wir sie nur in der Kommunikation erfahren, unterscheidet jenes innere Nicht-Ich gewiß nicht vom äußeren; auch nicht die Tatsache, daß der Mensch, der auf das, was sich ihm aus den Tiefenschichten der Seele spontan und verpflichtend mitteilt, adäquat oder inadäquat reagiert und sich dementsprechend ändert, in seinem Subjekt-Sein zum Objekt eines intentionalen Nicht-Ich wird.

In welchem Maße aber ist es erlaubt, hier von „Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen“ (in der wir das entscheidende Element der dialogischen Beziehung gesehen haben) zu sprechen? Kann das innere Nicht-Ich überhaupt als Objekt des reagierenden Ich konzipiert werden? Und in welchem Sinn können wir das sich mitteilende – transpersonale – Unbewußte überhaupt als Nicht-Ich bezeichnen?

Ebenso wie die äußere Wirklichkeit immer nur in einem einmalig bestimmten, konkret umschriebenen Ausschnitt auf das Ich wirkt, einem persönlich relevanten Ausschnitt, dem gegenüber das Ich in seinen Reaktionen aktives Subjekt werden kann, wird auch die innere Wirklichkeit, diese unendliche und unendlich überlegene Psyche, immer nur als einmalig bestimmter, in der jeweiligen Situation relevanter Ausschnitt aktiv. Daß dieser „Ausschnitt“ als „Nicht-Ich“ erfahren werden muß, um „gehört“ zu werden, um echte Entwicklungs- und Änderungsprozesse in Bewegung zu setzen, gehört zu den wesentlichen Paradoxen der dialogischen Existenz; denn nur durch diesen Nicht-Ich-Charakter wird Selbst-Distanzierung von der jeweils gegebenen Zuständlichkeit des Ich, und dadurch Änderung, mög-

⁵ M. Buber, *Das Problem des Menschen* 316.

lich. In dem Maß, in dem das äußere oder vor allem das innere Nicht-Ich, die Umgebung oder die seelische Wirklichkeit, als Teil des Ich erfahren wird, ist keine Kommunikation mehr möglich, wird die „Mitteilung“ unverbindlich, insofern sie lediglich bereits Bestehendes bestätigt. Nur von außen, nur aus der „Fremde“ kommt Wandel.

Diese beiden Kennzeichen, der Teil-Charakter der sich jeweils dem Ich mitteilenden Wirklichkeit und ihr Nicht-Ich-Charakter, erklären die relative Gleichheit des Ich und des Nicht-Ich. Mag auch das Ansprechende in seiner Nicht-Ichhaftigkeit unbekannt, ja sogar unheimlich sein – gerade die relative Gleichheit des Sprechenden und des Hörenden macht Kommunikation möglich (während das Fehlen dieses Gleichheitsgefühls den kranken, vor allem den seelisch gestörten Menschen in seiner Angst vor dem Überschwemmt-Werden oder gar in seinem Überschwemmt-Sein kennzeichnet).

Dann aber verstehen wir, daß auch in der polaren Beziehung zwischen dem zur Änderung und Selbst-Erweiterung aufgeforderten Ich und dem sich mitteilenden inneren Nicht-Ich die gleiche Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen möglich ist wie in der Auseinandersetzung zwischen dem Ich und dem äußeren Nicht-Ich. Ein Ich, das nicht nur dem Nicht-Ich gegenüber offen, sondern auch sich selbst gegenüber für die Organisation seiner sich jeweils ändernden Inhalts- und Funktionsfelder verantwortlich ist (und nur diesen normativen Fall haben wir hier im Auge), fühlt sich dem Nicht-Ich gegenüber als determinierendes Subjekt in jedem Moment seines Bestimmt-Seins.

Und in der Tat sind die Manifestationen und Mitteilungen des Unbewußten an das Ich immer mitbestimmt durch das Ich, wie wir z. B. aus der Traumdeutung im therapeutischen Prozeß wissen⁶.

Für eine ontologische Psychologie, wie sie hier befürwortet wird, ist Bubers Kritik irrelevant, mehr noch, werden einige seiner Grundthesen zweifelhaft. Die Ontik der Ich-Du-Beziehungen (in Bubers Worten) oder, wie wir vorziehen zu sagen, der polaren Ich-Nicht-Ich-Beziehungen, erfordert die Erfahrung des Intrapyschischen als ich-transzendierend, weil nur eine solche Erfahrung „dafür sorgt“, daß auch die äußere Wirklichkeit als echtes ich-transzendierendes Außen erfahren wird, als ein ewig getrenntes, ein anderes Ich, zu dem die Brücke polarer Beziehungen geschlagen werden kann. Wer dagegen das Innen immer wieder und immer nur als „sein“ Innen, als Teil seiner persönlichen Wirklichkeit erlebt (oder deutet), wer, um ein Beispiel zu geben, wie Freud das Unbewußte als aus dem Bewußtsein „stammend“ und daher auch als ihm wieder „anschließbar“ sieht, wird auch dazu neigen, den anderen (oder das andere) ihm als zugeordnet zu sehen, als Teil seiner Wirklichkeit. Ihn wird die spezifische Form seiner Welterfassung (world

⁶ C. Frankenstein, Das Unbewußte und die Tiefenzone des Seelischen, in: Zschr. für Diagnostische Psychologie und Persönlichkeitsforschung 6 (1958) Nr. 3; ders., Einige Bemerkungen zum Problem des Traumes, in: Horizons of a Philosopher. Essays in honour of David Baumgardt (Leiden 1963).

perception, world concept) mehr beschäftigen als die Erkenntnis der Erfordernisse des anderen und die Anerkennung der Grenzen, die ihm in seiner Beziehung zu dem anderen gesetzt sind. Und gerade sein Du-Sagen bestätigt diesen Subjektivismus: will er doch, wie Buber es fordert, Getrenntsein und eshafte Andersheit durch die Begegnung auf dem schmalen Grat des „Zwischen“ überwinden.

Wer dagegen sein Ich-Sein als absolute Gegenposition zu dem des anderen sieht, der weiß auch, daß Beziehung zum anderen, die Dimension des Zwischen-Menschlichen, keineswegs die einzig gültige, die einzig echte Form der Ich-Transzendierung ist. Mehr noch: er weiß, daß „Beziehung zum anderen“ im Innenraum seiner selbst beginnen muß, um in jener Dimension des Zwischen-Menschlichen, im Raum der polaren Beziehungen zu echtem, verpflichtendem Ausdruck zu gelangen. Es ist meine eigene Andersheit, es ist die Möglichkeit, unter dem Einfluß eines inneren Nicht-Ich mich selbst zu transzendieren und dadurch „anders“ zu werden, die mich für eine echt polare Beziehung zu einem äußeren Nicht-Ich fähig macht. Denn eine solche Beziehung erfordert – was der Bubersche Individualismus übersieht – Bereitschaft, mein So-Sein aufzugeben oder jedenfalls es zurückzustellen, wenn es das mir gegenüberstehende Nicht-Ich erfordert. Zu einer solchen Bereitschaft gelange ich jedoch nicht, solange ich mein Ich-Sein mit meiner „Gegebenheit“ identifiziere (und dabei macht es kaum einen Unterschied, ob ich die Möglichkeit einer Modifizierung des Gegebenen durch Wiederbewußtmachen des Vergessenen und Verdrängten akzeptiere, oder ob ich sogar diese psychoanalytische Konzession an den Endgültigkeitsglauben einer extrem individualistischen Weltauffassung ablehne). Mit anderen Worten: erst wenn ich gelernt habe, mich in dialogischen Beziehungen zu einem inneren Nicht-Ich zu erleben, und dadurch erfahren habe, was es heißt, einem Nicht-Ich zu antworten, kann ich mich auf meine „dialogischen“ Fähigkeiten in Beziehung auf ein äußeres Nicht-Ich verlassen.

Es will mir scheinen, als sei der Einwand und der Vorwurf psychologischer Entstellung des Seienden und des Daseienden, der gegen die hier – im Gegensatz zu Bubers Theorie des Dialogischen – vorgeschlagene Auffassung von den polaren Beziehungen zwischen Ich und Nicht-Ich erhoben wird, nicht nur unberechtigt, sondern als könnte er gerade gegen die Bubersche These vom „Ich und Du“ vorgebracht werden. Es ist eine fundamentale Forderung der Menschlichkeit, daß wir dem anderen mit sehenden Augen gegenübertreten. Sehen aber lernen wir nicht, indem wir immer nur auf den Außenraum des Erscheinenden und des Geschehenden hinschauen, als gehe es hier lediglich um ein passives Aufnehmen des „Wirklichen“ und um einen automatisch ablaufenden Prozeß, an dessen Ende das Bild des anderen klar umrissen, eindeutig und verstehbar vor uns steht. Sehen lernen wir, indem wir unseren Blick immer wieder nach innen wenden, auf das hin, was sich hinter unserem manifesten Ich verbirgt und offenbart, um von dieser Sicht des inneren Nicht-Ich auf das äußere Nicht-Ich zurückzukommen, dadurch so gut wie möglich gegen die Gefahr projektiver Entstellungen geschützt. Diese Gefahr wird

um so größer, je naiver wir uns der Illusion hingeben, den anderen im Zwischenraum der Begegnung (mit der ihr anhaftenden Sentimentalität der „Unmittelbarkeit“ und „Unaussprechbarkeit“) entdecken zu können; sie nimmt in dem Maß ab, in dem wir den Innenraum des Seelischen als Nicht-Ich und als polaren Beziehungspartner ernst nehmen lernen, und indem wir die Sphäre des Interpsychischen ebenso wie die des Intrapsychischen rationalisieren und objektivieren.

Hier kommen wir zu dem zurück, was oben über Bubers Auffassung des „Es“ gesagt worden ist. Er entwertet Rationalisierung und Objektivierung als Es-Modalitäten. Jedes Du wird ein Es, sagt er⁷ (mit einer Ausnahme: Gott sei immer nur Du⁸). Jedes Du müsse Es werden, fügt er hinzu⁹, während ein Es Du werden könne.

Dialogische und wissenschaftliche Objektivierung

Hier wird der Gegensatz zwischen Bubers Auffassung des Dialogischen und der unseren besonders deutlich: Am Anfang des Lebens steht nicht die Beziehung, wie er in seiner typisch unpsychologischen Art des Anthropologisierens sagt¹⁰, und auch nicht die „Urdistanz“, die durch die Beziehung zu überwinden sei¹¹, sondern das Einheitsgefühl des in der Geburt von der Mutter getrennten und doch noch ihrer teilhaften Säuglings¹². Nichts wäre verfehlter, als in dieser Anfangssituation eine Ich-Du-Beziehung sehen zu wollen (weder von seiten der Mutter noch von seiten des Säuglings). Vielmehr ist es die erste Aufgabe des Menschen, aus der primären Einheitsbeziehung zur Differenzierung und durch Differenzierung zu Polarisierung und Beziehung zu gelangen. Menschwerden fängt keineswegs, wie Buber behauptet¹³, mit der Pubertät an (und es scheint mir eine Entstellung der seelischen Wirklichkeit im Geist theologischer Konzeptionen zu sein, die menschliche Anfangssituation als „Chaos“ zu bezeichnen, wie es an der gleichen Stelle heißt), sondern mit der Loslösung aus der primären Einheit mit der Mutter.

Daher scheinen mir auch Bubers Formulierung und Wertung (oder Entwertung) des Es nicht akzeptierbar. Zwar läßt sich, wie eingangs behauptet wurde, das Es als Negation des Ich definieren, zwar dürfen wir sagen, daß Es-Beziehung zum Wirklichen Anerkennung seiner Ichhaftigkeit ausschließt; aber andererseits ist es gerade die Objektivierungs- und Rationalisierungstendenz des Ich einem nicht als Beziehungspartner erlebten Nicht-Ich gegenüber, welche Polarität im Erkenntnisakt vorbereitet und herstellt. Es gibt zweifellos eine cognitive Einstellung (zum Erkenntnisgegenstand und zur Erkenntnismethode), die durch bloße Negation der

7 Ich und Du 89.

8 Ebd. 128.

9 Ebd. 101.

10 Ebd. 96.

11 M. Buber, Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie: Werke I 409–502.

12 A. Portmann, Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen (Basel 1944).

13 Bilder von Gut und Böse: Werke I 640.

Ichhaftigkeit gekennzeichnet ist, und in der diese Negation zum Ideal wissenschaftlicher Absicht und Praxis erhoben ist (in der also, um mit Buber zu sprechen, das Es nicht zum Du wird). Aber weist nicht vielleicht eine solche Einstellung auf ein Abweichen von der Norm hin? Und ist nicht normalerweise Objektivierung ein integrales Element gerade der polaren Beziehung zum Nicht-Ich? So daß wir, statt „Es“ und „Du“ als Gegenpositionen des Ich zu sehen, eher fragen sollten: in welcher Form erscheint Objektivierung als Element der polaren Beziehung des Ich zum Nicht-Ich, und vor allem zum menschlichen Nicht-Ich (außen und innen); und in welcher Form erscheint Objektivierung außerhalb der Beziehungswelt des Menschen, als isolierte Hilfsfunktion einer mehr oder weniger unverpflichtenden Erkenntnis?

Die Antwort führt uns wiederum auf jenes Grundgesetz polarer Beziehungen zurück, das wir als „Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen“ definiert haben: in dem Maß, in dem das Ich in seiner Gerichtetheit auf ein Beziehungs- oder auf ein Erkenntnisobjekt sich selbst und sein Objekt als gleichzeitig (nicht konsekutiv!) bestimmend und bestimmt weiß, bedeutet Objektivierung: Verbindung des Ich mit dem Wesentlichen einer (menschlichen, organischen oder physikalischen) Erscheinung, das gerade durch die Intentionalität dieser „Verbindung“ in Wirkung gesetzt wird, das auf diese Weise, so könnte man sagen, die Stelle des Phänotypischen einnimmt. Hier wird „Objektivierung“ identisch mit „Wesensschau“, wie sie im Akt des Verstehens enthalten ist, und wie sie in der Rationalität echter Empathie zum Ausdruck kommt. Wenn dagegen „Objektivierung“ zum Werkzeug der Ich-Entfremdung, vor allem im Erkenntnisakt, wird, wenn das Erkenntnisobjekt zur Stufe des Subjekts erhoben wird, das dem Ich seine Eigentlichkeit „diktiert“, so daß ihm, dem Ich, nur noch die Funktion des Aufnehmens und Lernens bleibt, dann heißt „Objektivierung“: Auflösung lebendiger Ganzheiten in statisch meßbare Teile, unter bewußter Ausschaltung der Intentionalität auf beiden Seiten, auf der des Ich und auf der der Erkenntnisgegenstände.

In diesem Zusammenhang taucht die Frage der Wertung auf. Ich habe bereits angedeutet, daß eine durch Ausschaltung der Ichhaftigkeit, der Intentionalität und der Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen gekennzeichnete Einstellung zum Erkenntnisakt und -gegenstand und, mehr noch, zur Beziehung und zum Beziehungsobjekt auf ein Abweichen von der Norm hinweise. Damit aber ist eine Normdefinition vorgeschlagen: Polarität zwischen Ich und Nicht-Ich und die in ihr implizierte Spannung zwischen strukturell getrennten, aufeinander bezogenen, jeweils dem anderen gegenüber offenen Polen der Wirklichkeit stellt die Norm der menschlichen Existenz dar. Wobei wir uns der Tatsache bewußt bleiben müssen, daß in den Begriffen des „Aufeinander-Bezogeneins“, der „Spannung“, der „Polarität“, zwischen „Ich“ und „Nicht-Ich“ die Verantwortung des Menschen für die Verwirklichung dessen, was ihm das innere und äußere Nicht-Ich „mitteilt“, und das heißt auch: die organisatorische Fähigkeit zur Verwirklichung als Ele-

mente der Normdefinition impliziert sind. Aus dieser ontischen „Norm“ läßt sich die ethische ableiten, die Buber als „Ganzwerden der Seele“ bezeichnet¹⁴ (gerade hier ist der Begriff der „dialogischen Existenz“ vorzuziehen).

Das ethische Problem im Licht einer ontologischen Psychologie

Was versteht Buber unter dem Begriff der „Ganzheit“? Der Mensch, sagt er, habe die Aufgabe, das Ganze zu realisieren, partielle Entscheidungen und relativisierende Wirklichkeits-Reduktionen zu vermeiden¹⁵. Da er andererseits das Kontradiktorische als Seinsmodalität und die existenzielle Gefahr, die sich aus der Notwendigkeit ergibt, mit dem Kontradiktorischen zu leben, bejaht¹⁶, müssen wir seine ethische Forderung eines „ganzen“ Lebens als Warnung vor den Anpassungs-Ideologien der modernen Psychologie, Erziehung, Fürsorge und Therapie verstehen, die er in verschiedenen Zusammenhängen kritisiert, weil sie „partielles Dasein“ nicht nur erlaube, sondern sogar anempfehle.

Hier aber wird in Bubers Anthropologie ein eigentümlicher Widerspruch sichtbar, am deutlichsten in seiner Auseinandersetzung mit Jung und in seiner Deutung der Schuld (im Gegensatz zum Schuldgefühl). Jungs „Mit dem Schatten leben“ schließe ontische Schuld aus, sagt er¹⁷; oder an einer andern Stelle¹⁸: seine These vom Ausgleich der Gegensätze im Selbst schließe das „scheidende Gewissen“ aus; das „die Instinkte leben“ genüge nicht, sich von ihnen zu trennen. Aber nicht nur beruht diese Deutung von Jungs Ideen auf einem tiefen Mißverständnis der Grundbegriffe (des „Bösen“, des „Annehmens“, des „Ausgleiches“), Buber wird in seiner affektiven Ablehnung der Jungschen Positionen seiner eigenen ontischen Auffassung des Bösen, der Schuld und der Sühne zugunsten einer zweideutigen Theologie untreu.

Was Jung meint, ist genau das, was Buber mit dem Wort „Ganzheit“ sagen will, nur daß Buber über dem ontischen Aspekt des Problems den genetischen übersieht. Hier ist Jung im Vorteil; er weiß, daß es nicht ausreicht, das Böse zu definieren (als Richtungslosigkeit, als „halbe Entscheidung“, als Lüge, als Verleumdung des Selbstwiderspruchs¹⁹ oder in anderer Weise), ohne wenigstens die Frage nach den individuellen Ursachen dieser Fehlhaltungen aufzuwerfen; und dies nicht etwa, um das Böse zu relativieren, wie die „Antipsychologen“ vorwerfend behaupten, sondern um dem einzelnen zu helfen, das Böse als sein Böses zu verstehen und zu erfahren. Dies ist die tiefere Bedeutung der Forderung, daß der Mensch bereit werden müsse, „sein“ Böses zu akzeptieren, um gut werden zu können. Ohne

¹⁴ Bilder von Gut und Böse 644.

¹⁵ Ebd. 639 ff.

¹⁶ M. Buber, Daniel: Werke I 39 ff.

¹⁷ Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie 478.

¹⁸ Gottesfinsternis: Werke I 570.

¹⁹ M. Buber, Bilder von Gut und Böse 633 ff.; Beiträge zu einer philos. Anthropologie 480.

genetische Ich-Bezogenheit wird das „absolutierte“ Böse nicht nur unangreifbar, sondern auch unverpflichtend, ebenso wie die Gegenforderung (nach der Verwirklichung des Ganzen) inhaltsleer zu werden droht, wenn sie nicht auf die individuelle Form der Partialität, der Unvollständigkeit, der „Halbheit“ bezogen werden kann.

Es ist kein Zufall, daß sich bei Buber in die Klärung der ethischen Positionen immer wieder religiöse Formulierungen einmischen. So etwa, wenn er sagt, Schuld sei es, der Zwiesprache mit Gott auszuweichen oder gar: sich den Fehler nicht von Gott verzeihen zu lassen²⁰, als sei die Kategorie des Verzeihens überhaupt ethisch relevant. Ein „Ganzes Leben“, so muß es in echt ontischer Betrachtung des Bösen heißen, verlangt vom einzelnen nicht nur, mit dem eigenen Bösen zu leben (sich ihm nicht zu entziehen, sich nicht der Illusion des Gut-Seins durch Übersehen und Wegsehen hinzugeben), sondern auch, sich schuldig zu wissen, sogar nachdem das individuelle Böse überwunden ist. Gut-Sein ist nicht dazu da, als Sühne für das vorangehende Böse-Sein zu dienen. Gut-Sein ist überhaupt nicht ein Mittel zum Zweck, und es gibt keine Sühne für Schuld. Wohl aber kann der Mensch gerade durch Selbstkonfrontierung mit seinem „alter ego“, seinem anderen Ich, und mit den Wurzeln sowohl seines Guten wie auch seines Bösen, d. h. mit seinem inneren Nicht-Ich, fähig werden, nicht den Lügen der Teilheit, des halben Lebens, der Selbstüberschätzung oder der Selbstunterschätzung, der starren Selbstidentifizierung mit einem „Bild“ oder der Selbstvergottung zu verfallen. In dieser Sicht des Ethischen aber wird Gott-Bezogenheit nicht nur überflüssig, sondern sogar zur Quelle erneuter Selbsttäuschung und Verführung zur Flucht. Daß Buber diese Gefahr der illegitimen Einmischung religiöser Kategorien (noch dazu in theologischer Formulierung!) in die Analyse, Bewertung und Bestimmung menschlichen Verhaltens nicht sieht, hängt wohl zutiefst mit seiner Auffassung des Menschen als Kreatur (als „creatum“) und des Seins als unabhängig vom Werden zusammen.

Daraus erklärt sich auch das Mißverstehen jener psychologischen Deutungsweise, die meines Erachtens gerade durch die Kategorien der Jungschen Analyse möglich wird (mag auch Jung selbst durch unklare und mehrdeutige Formulierungen zu solchem Mißverstehen nicht wenig beigetragen haben). Wenn Buber von der „Irreversibilität der gelebten Zeit“ und der damit gegebenen Unmöglichkeit, etwas Getanes wiedergutzumachen, spricht²¹ und von hier aus in den Glauben an die göttliche Gnade ausweicht, wird gerade seine tiefverwurzelte Unfähigkeit, die Bedeutung des persönlichen Werdens für das Problem der Schuld zu erkennen – zur Schuld. Denn Buber hatte nicht mehr das Recht, das sich diese oder jene Philosophen anmaßen mögen, das Werden „auszuklammern“. Die Schuld der partiellen Existenz, die Forderung, „Ganzheit“ zu verwirklichen, macht die Frage nach den biographischen Wurzeln eines So-Seins unerläßlich. Auch wenn wir Reduktion auf

²⁰ Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie 480.

²¹ Ebd. 502.

Kindheitserlebnisse und -haltungen im Sinne psychoanalytischer und individual-psychologischer Analysen als unwesentlich, als illusorisch oder gar als möglicherweise irreführend ablehnen, dürfen wir uns nicht der Frage entziehen, in welcher Weise Selbstkonfrontierung mit den ungelebten Teilen des Ich des Menschen Beziehungen (zu einem Gegenstand, einem Geschehen, einer Aufgabe, einem Mitmenschen) echter machen kann, und welche Formen der Selbstkonfrontierung ihm am besten helfen, sich seiner normativen Bestimmung (in Bubers Worten: „der Ganzheit“) anzunähern.

Man sage nicht, dies sei allenfalls eine therapeutische, nicht aber eine ethische Fragestellung. Es ist Anmaßung zu glauben, des Menschen Wille und Beschluß reichten aus, ihn „ganz zu machen“. Mögen auch Bequemlichkeit und Gewohnheit Tendenzen zu einem „halben“ Leben unterstützen, mögen auch Einsicht und Wille in vielen Fällen den Anstoß zum Ganzwerden geben – immer ist ein bewußter Akt der Selbst-Differenzierung und der Selbst-Distanzierung erforderlich, diesem Anstoß die Kraft der Strukturveränderung zu geben, ohne die alles Reden über Norm und Postulate inhaltslos bleibt. Wir dürfen nicht vergessen, daß jeder Mensch mehr oder weniger partiell lebt, daß also jeder Mensch den Weg lernen muß, der ihn zu seinem „Tor des Gesetzes“ führt; mit anderen Worten: daß wir alle der Heilung bedürftig sind. Was der Therapeut mit dem seelisch Kranken macht, kann uns ab extremo zur Einsicht in unsere eigene Situation führen.

Was ist es denn, das der Therapeut in der „Behandlung“ seines Patienten unternimmt (oder unternehmen sollte)? In den seltensten und, fast möchte man sagen, nur in belanglosen Fällen geht es darum, Haltungsänderungen anzuregen und möglich zu machen, ohne das Unbewußte in Bewegung zu setzen, als Affektbefreier oder als kompensatorischen Wegweiser. Aber auch wo das Unbewußte therapeutisch aktiviert wird, ist damit die Arbeit noch nicht einmal zur Hälfte geleistet, mögen auch manche Analytiker der Freudschen Richtung behaupten, dies sei alles, was Therapie im besten Fall zustande bringen könne; alles andere sei Aufgabe der ich-gelenkten Sublimation und Selbsterziehung. Dem gegenüber behaupte ich, alles hänge in der Therapie vom Strukturwandel ab, von der Rückführung der im Lauf des Lebens struktur- gewordenen Erfahrungen, Reaktionen und Haltungen auf jene ursprünglichen „Elemente der Persönlichkeit“. Dabei muß sich der Therapeut in jedem Augenblick seines Handelns der Grenzen solcher Reversion bewußt sein, Grenzen, die keineswegs nur durch Konstitutionsbedingtheit gezogen sind, sondern nicht weniger schicksalhaft auch durch gewisse Bedingungen des individuellen Gewordenseins²². Aber auch Anerkennung des Irreversiblen schließt nicht jene kompensatorische Grundfunktion des Therapeuten aus, die wir als in einem spezifischen Sinn dialogisch bezeichnen können: der Therapeut hat die Aufgabe, sich auf die Seite des inneren Nicht-Ich seines Patienten zu stellen, um im Namen dieses Nicht-

²² C. Frankenstein, *The Roots of the Ego* (Baltimore 1966) Kap. VII: Structurization and Reversibility.

Ich, des personalen und transpersonalen Unbewußten, zum Ich des Patienten zu sprechen, bis er zum Dialog zwischen Ich und innerem Nicht-Ich von sich aus, ohne die Intervention des Therapeuten fähig wird. Der Therapeut muß es verstehen, sich so intensiv in die kompensatorischen Absichten des Unbewußten seines Patienten einzufühlen (und dies, ohne auch nur für einen Augenblick die rationelle Herrschaft über sein Handeln und Denken zu verlieren), daß er ihm, dem Patienten, das innere Nicht-Ich als äußeres repräsentiert. Immer aber muß er dabei im Auge behalten, daß es ihm obliegt, dem Patienten durch Identifizierung und Übertragung zur Verinnerung jenes so „veräußerlichten“, „konkretisierten“ Nicht-Ich zu verhelfen²³.

Gegen eine solche Auffassung der Therapie verliert Bubers Einwand (der Psycholog setze nicht sein Wesen in die therapeutische Beziehung ein²⁴) jede Gültigkeit; gibt es doch kein höheres Maß des Sich-Einsetzens als es hier gefordert wird: ohne sich selbst aufzugeben, aus der Tiefe des anderen zu ihm zu sprechen und – darüber hinaus – dafür zu sorgen, daß jener andere durch das Ich des Therapeuten sein eigenes Nicht-Ich entdecke. Hier dürfte es wohl auch klar sein, warum eine solche Beziehung sich mit den Seinskategorien des „Ich und Du“ nicht mehr adäquat erfassen und umschreiben läßt. Buber selbst sagt²⁵, Therapie gehöre zu jenen Verhältnissen, die sich nicht zur vollen Gegenseitigkeit entfalten dürfen, und dies nicht nur, wie er sagt, weil der Patient sich nicht auf den Standpunkt des Arztes stellen dürfe, sondern vor allem deshalb, so fügen wir hinzu, weil die vom Therapeuten zu fordernde Einfühlung und Identifizierung mit dem Unbewußten seines Patienten nicht zu einer Antwort des Patienten auf den Therapeuten, sondern auf sein eigenes (inneres) Nicht-Ich führen soll.

Wenn wir nun von der therapeutischen Beziehung zwischen dem Behandelnden und dem Patienten zu der ethischen Aufgabe des Menschen schlechthin zurückkehren, zu jener Aufgabe, die Buber „das ganze Leben“ nennt, müssen wir versuchen, die von uns vertretene humanistische Auffassung des Dialogischen gegen Bubers religiös fundierte Auffassung abzugrenzen. Dabei kann es gewiß nicht unsere Absicht sein, seine Beziehung zu Gott, wie er sie vor allem in seiner Schrift „Gottesfinsternis“ dargestellt hat, zu untersuchen; ist dies doch ein persönliches Bekenntnis (dessen wesentlicher Mangel seine Konfrontierung mit den Meinungen der Philosophen ist), ein Bekenntnis, zu dem ein anderer nur Ja oder Nein sagen kann.

Dialog und Selbsttranszendierung

Vielleicht wird der Unterschied zwischen Bubers und unserer Auffassung vom Wesen des Dialogischen am klarsten, wenn wir seiner These vom göttlichen Du

²³ C. Frankenstein, *Persönlichkeitswandel durch Fürsorge, Erziehung und Therapie* (München 1964).

²⁴ Das Problem des Menschen 316.

²⁵ Ich und Du 166.

die These von der Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen gegenüberstellen. Für Buber ist des Menschen Beziehung zu Gott der Prototyp des Dialogischen, weil nämlich der als Wirklichkeit erlebte und angesprochene Gott nicht „Es“, d. h. nicht Gegenstand unter anderen (betrachtbaren, analysierbaren, begreifbaren) Gegenständen werden könne. Ich hingegen behaupte, gerade weil der erlebbare Gott „nur“ angesprochen werden kann (im Gebet), ist eine dialogische Beziehung mit diesem Angesprochenen nicht möglich: im Gebet und nur im Gebet hört der DUSAGENDE auf, Subjekt zu sein, und hört der Angesprochene auf, Objekt zu sein. Die Ebene des Dialogischen reicht nicht ins Unendliche. Nur mit einem begrenzbaren Nicht-Ich, mag es nun ein mich umgebendes, menschliches oder gegenständliches Nicht-Ich sein, mag es der auf mein So-Sein bezogene „Ausschnitt“ der seelischen Wirklichkeit, des personalen und des transpersonalen Unbewußten sein, kann ich in dialogische Beziehungen treten, die durch Auswechselbarkeit der Subjekt-Objekt-Positionen gekennzeichnet sind. In dem Maß, in dem ich mich in meinem Bestimmtsein als bestimmend, in meiner Aktivität als passiv, als bestimmt, weiß, bin ich gegen die Gefahr geschützt, den anderen oder das andere mit seiner Bezogenheit auf mich zu identifizieren. Niemals ist der Dialog das Letzte, immer nur Mittel, immer nur der Weg, auf dem der Angesprochene dazu gebracht werden kann, sich selbst, d. h. seinem „eigenen“, dem inneren Nicht-Ich gegenüber offen zu sein oder zu werden.

Daraus ergibt sich noch eine andere These. Dialogische Beziehung ist nur dann echt, wenn das Ich, sowohl das Ich des Ansprechenden wie auch das Ich des Angesprochenen, aus dieser Beziehung gestärkt hervorgeht: das Ich des Ansprechenden durch den Akt der Selbst-Transzendierung, ohne den echte Hinwendung zu dem anderen gar nicht möglich ist; das Ich des Angesprochenen durch die Anwendung dessen, was sich ihm in der Ansprache kundtut, auf sein Anderswerden, also wiederum durch Selbsttranszendierung. Nur in dem Maß, in dem diese Selbsttranszendierung in beiden Partnern der dialogischen Beziehung zustandekommt, wird sie ethisch relevant, indem sie Autonomie möglich macht. Autonomie ist nicht Freiheit vom Bestimmenden, wie die deterministischen Kritiker des Begriffs behaupten; Autonomie ist die Fähigkeit, gerade angesichts des Bestimmtseins, der Abhängigkeit vom äußeren und vom inneren Nicht-Ich, die Pflicht zu fühlen, jenes bestimmende Nicht-Ich in neue Ich-Inhalte und Ich-Funktionen, d. h. in Ich-Erweiterung, umzusetzen, immer wieder von neuem ins Unbekannte hineinzugehen, ohne jedoch die jeder Veränderung und jeder Erweiterung zugrundeliegende Ich-Identität zu verlieren.

Dies ist die Essenz des Dialogischen, und nicht etwa bloßes „Reden und Antworten“. Mit Recht betont Buber immer wieder, die „Antwort“ müsse nicht unbedingt und jedenfalls nicht ausschließlich dem Ansprechenden gegeben werden; aber doch ist für ihn das Antworten immer ein Du-Sagen, ist immer auf einen im Außenraum Gegenübertretenden („Begegnenden“) bezogen, und nicht auf den

Innenraum des Unbewußten, des inneren Nicht-Ich, das er als „nur-psychisch“ entwertet²⁶. Würde er Jungs Realismus ernst genommen haben, hätte er sehen müssen, daß dieses innere Nicht-Ich ebenso wie das äußere dem Ich des Menschen gegenübertritt, daß die Begegnung mit ihm nicht weniger, ja, im Grund sogar noch weit- aus mehr verpflichtend ist als die Begegnung mit einem Menschen oder einem Gegenstand oder einem Geschehen. Was Buber von Gott als Beziehungspol des Menschen sagt, daß er nicht Es werden könne wie jedes andere Du, gilt auch – und besonders – von jenem inneren Nicht-Ich, das niemals bloßer Gegenstand der Betrachtung werden kann, weil der Betrachtende in jedem Augenblick von diesem „Gegenstand“ gemeint ist und zur Selbsttranszendierung aufgefordert wird.

Der Mensch soll alles, was in seiner Macht steht, tun, daß die Welt nicht schlecht werde durch seine Teilhaftigkeit, durch seine Flucht vor dem Nicht-Ich außen und innen. Autonomie, dem, was uns bestimmt, gegenüberstehen – das ist die Bedingung des echten Dialogs. Hinhören auf das, was ich nicht bin (weil es der andere ist, oder weil es sich nicht oder noch nicht in mir durchgesetzt hat, aber sich durchsetzen will); das was ich nicht bin, das Nicht-Ich, realisieren (indem ich dem anderen helfe, indem ich mich selbst in meinem So-Sein transzendiere); auch im „teilhaften“ Leben, d. h. im Nicht-Tun dessen, was mir obliegt, in dem, was der religiöse Mensch „Sünde“ nennt, niemals das Bewußtsein des Gegenüberstehens, des von einem Nicht-Ich Gemeintseins verlieren – das ist „dialogisches Leben“; sein Gegensatz ist das Entweder-Oder, die Umwandlung der dem Sein inhärenten Getrenntheit in ein Lebensprinzip und eine ethische Orientierung, für die das Nicht-Ich Verneinung des Ich ist und das Ich Verneinung des Nicht-Ich.

²⁶ Z. B. Gottesfinsternis 571.