

werden und weniger an der Familie ausgerichtet sind.

Es ist gut und richtig, daß Papst Johannes Paul II. sein Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ von 1981 verfaßt hat. In seinem Gefolge wäre es nötig, Familie unter die vorderen Prioritäten der Seelsorge zu bringen und die Familienpastoral so realitätsgerecht wie nur möglich auszurichten. Die historische Familienforschung hat für eine solche Wirklichkeitserfassung geschichtliche Bilder vorgestellt, die Familiensoziologie und die Familientherapie haben eine Gestalt von Familie entdeckt, die in Spannung steht zu jener „Kirche im kleinen“, die die Kirche in der Familie realisieren möchte. Im Gespräch mit allen Familienwissenschaften kann die Kirche jenen zeitgemäßen Dienst entdecken und entwickeln, den die

Familie der Zukunft von ihr fordert. Eine Kirche im Wandel könnte sich zusammen mit der Familie wandeln.
Roman Bleistein SJ

¹ Familie – Herausforderung der Zukunft. Symposium an der Universität Freiburg (Schweiz) 26.–28. 11. 1981. Hrsg. v. Bernhard Schnyder. Freiburg: Universitätsverlag 1982. XIV, 385 S. Kart. 36,-.

² Wandel der Familie – Zukunft der Familie. Hrsg. v. Volker Eid und Laszlo Vaskovics. Mainz: Matthias-Grünwald 1982. 301 S. (Moraltheologie interdisziplinär.) Kart. 39,80.

³ Schweizer, Herbert: Familie im Wandel. Eine Einführung in die gesellschaftlichen Bedingungen heutigen Familienlebens. Freiburg: Herder 1982. 239 S. (Herderbücherei. 972.) Kart. 9,90

Der psychoanalytische Weg zum Selbst

Philosophie und Psychoanalyse scheinen seit jeher in einem Spannungsverhältnis zu stehen. Philosophie tendiert dahin, über die Wissenschaftlichkeit der Psychoanalyse zu befinden, ohne sich auf ihren Erfahrungsgehalt einzulassen. Und Psychoanalyse sieht sehr leicht in der Philosophie nur lebensferne, abstrakte Spekulation, die sie als Intellektualisieren brandmarkt. In der Gründerzeit der Psychoanalyse sah sich Sigmund Freud genötigt, seine Entdeckung des Unbewußten gegenüber Philosophien zu verteidigen, die entweder das Seelische mit dem Bewußtsein gleichsetzten, oder das Unbewußte sich nur als dunklen Lebensgrund vorstellen konnten. Die Rechtfertigung eines seelisch Unbewußten nötigte aber Freud selbst metapsychologische Überlegungen ab, was denn mit dem seelisch Unbewußten gemeint sei und unter welchen Rücksichten man es erfassen könne. Ebenso wandte sich Freud gegen die philosophische Methode, mit überfliegenden Spekulationen die Wirklichkeit erfassen zu wollen, und entschied sich für die harte Arbeit der Beobachtung, die erst unseren Gedankenkonstruktionen Halt gibt. Aber gleichwohl konnte er nicht umhin, seiner Neurosenlehre eine allgemeine Triebtheorie zugrunde zu legen, die er zuletzt sogar in die Lehre vom Widerstreit der kosmischen Prinzipien von Liebe und Haß einzubetten

versuchte. Die von der Psychoanalyse verschmähte Philosophie schien also hinter ihrem Rücken wieder in ihr Lehrgebäude einzuziehen.

Neuere psychoanalytische Ansätze sehen dagegen in der Philosophie nicht mehr nur den Gegner und scheuen sich nicht, die großen Themen der Philosophie zur Verdeutlichung ihres Anliegens heranzuziehen. *Hans Schmid*, dem es in seinem Buch „Jeden gibt's nur einmal“¹ um die Begründung der Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit der menschlichen Person geht, greift explizit oder implizit auf philosophische Theoreme zurück, wenn er seinen in langjähriger analytischer Praxis gereiften Erfahrungen theoretischen Ausdruck geben will. Was vermag den Menschen, insbesondere dem gefährdeten Menschen unserer Zeit Identität zu geben – so lautet seine Grundfrage.

1. Wie kann der Mensch angesichts der Vielfalt der kosmischen Wirklichkeit, der er sich ständig ausgesetzt sieht, diese Identität erringen? Einerseits ist er Kind der Natur, d. h. vom Kosmos hervorgebracht, andererseits aber schafft er sie stets zur zweiten Natur um. In der ersten Hinsicht ist er ein „winziges Etwas in einem Milliardengefüge von Milliardengefügen“ (12) und in der anderen greift er „in die Natur zur Erweiterung unserer Verfügungsmacht“ ein. Wir stoßen hier auf das Pascalsche Dilemma der menschlichen

Selbsterfahrung: „Durch den Raum erfaßt mich das Weltall und verschlingt mich wie einen Punkt, durch das Denken erfasse ich es“ (Pensée Nr. 348). Der Mensch tätig im Außen – dies wäre nur eine einseitige und oberflächliche Auffassung seiner anthropologischen Wirklichkeit. „Alles Außen hat ein Innen“ (16). Die Innenseite des Menschen meint gewissermaßen seine Fähigkeit, alles in sich seelisch zu repräsentieren. „In ihm ist das ganze Universum zusammengefaßt“ (18). Wir erinnern uns an die Augustinische Einsicht, daß die Seele dasjenige sei, „in quo universa sunt – vel ipse potius universa“ – „in der das Universum ist – oder besser gesagt die selbst das Universum ist“ (De ordine II/9,26). Der Mensch muß also diese wechsel- und spannungsvolle Beziehung zwischen ihm und dem Kosmos, zwischen innen und außen aushalten. Aber wie kann er in diesem Wechselspiel seine Identität finden? Die Antwort des Verfassers lautet: „Wenn er sich selbst im Einklang mit dem Prinzip Leben“ (21) entfaltet. Wie ist diese Übereinstimmung herstellbar? Er muß sie in sich finden, muß die Quelle seiner eigenen Lebendigkeit entdecken. Der Weg, den uns H. Schmid lehrt, weist also in die Innerlichkeit.

2. Eine Möglichkeit, wie wir unserem Lebensgrund auf die Spur zu kommen versuchen, ist die Frage nach dem Anfang: Warum bin ich überhaupt und nicht nichts? Aber schon in der Frage zeigt sich, daß sich das Leben in uns ständig entzieht. Wir stoßen auf die Entfremdung von unserem eigenen Lebensgrund, „die Urverdrängung unseres Wesens“ (51). In ihr sieht der Verfasser auch die Wurzel der Krankheit. Jenseits dieser Urverdrängung könnten wir Zugang zu unserem wahren Wesen finden. Dieses ist in jenem „Selbst“ enthalten, das Schmid als den „zentralen Kern der Psyche“, als ihre „entelechiale Kraft“ oder „Werde-Gestalt“ bezeichnet (54). Und er formuliert gewissermaßen ein Axiom: „Es gibt in jedem Menschen ein Selbst, ein letztlich organisierendes und zielgerichtetes Zentrum, das eine Gestaltung anstrebt. Dieses Zentrum (Entelechie) ist in dieser Gestalt nur mir allein eigen“ (55). Aber wie kommt dieses Selbst in mich hinein? Die Antwort des Verfassers lautet: Das kosmische Leben hat sich in mir inkarniert, es hat mich als einmalige Verkörperung dieses Lebens

geschaffen, „weil jetzt nur einer auf dem ganzen Planeten und zu allen Zeiten dieses Planeten so ist und werden – Lebensenergie Gestalt werden lassen – kann wie ich: ich selber“ (55). Schmid greift hier auf das Weltbild des Aristoteles zurück, für den der Kosmos ein in sich geordnetes Ganzes ist, in dem alle Bewegungen ihr Ziel und damit ihren Sinn in sich angelegt haben: insbesondere jener vorzügliche Bewegungstypus, der sich selbst zum Ziel hat – die Entelechia des Lebens.

3. Wie äußert sich diese Lebenskraft? Im Eros und in der Sexualität wird sie manifest. Freilich, die menschliche Existenz ist als Mann oder Frau verfaßt, ein Motiv, das in der Philosophie der Leiblichkeit bei Maurice Merleau-Ponty entfaltet wird. Also ist der Mensch auf das andere seiner selbst bezogen, auf den fehlenden Teil; er ist ursprünglich androgyn gedacht, wie Alkibiades im „Gastmahl“ von Plato erzählt. Aber was Außen ist, ist Innen. Nicht nur ist die reale Frau außen der Gegenpol des Mannes, auch in sich muß er den männlichen Anteil seiner Psyche (jungianisch animus) mit dem weiblichen (anima) versöhnen, wenn sich die ganze Lebenskraft entfalten soll. Wenn Eros und Sexualität für Lebenskraft im Ganzen stehen, dann wäre die ausschließliche Ausrichtung auf den Fortpflanzungszweck eine Einengung dieser Lebenskraft. Ja, es ergibt sich die Frage, ob die Ausrichtung im Sinn lebenslanger Treue auf einen Partner nicht auch eine (monotheistische) Einschränkung bedeutet, der der Verfasser die Vorstellung eines geordneten polytheistischen Götterhimmels entgegensetzt.

4. Lebenskraft als zielgerichtete Anlage gedacht ist durchaus mit der gegenseitigen Verflechtung dieser Lebensäußerungen zwischen den Menschen, mit Beziehung und Dialog vereinbar. So hat schon Aristoteles die Auffassung vertreten, daß der Mensch von Natur ein gemeinschaftsbildendes Wesen sei. Das Kollektive hat seine unbewußte Äußerungsform im „Zeitgeist“. Wenn aber alle Lebenskraft in der Natur, im Kosmos wurzelt, so kann auch in der Entfaltung des Zeitgeistes letztlich nur Kosmisches zu Ausdruck kommen. Für den einzelnen stellt sich dies so dar: Seine angelegte Werde-Gestalt kommt mit der der anderen in Berührung, sie üben aufeinander eine gegenseitige Wirkung aus. Insbesondere für die

frühe Kindheit des Menschen gilt: „Zu keiner Zeit ist seine innere Werdegestalt so beeindruckt – unterstützt – oder irritierbar wie in der Frühhest- oder Frühzeit“ (103). Die im Wechselspiel mit anderen realisierten Möglichkeiten bilden die vorbewußt-bewußte Dimension, die nicht realisierten oder unterdrückten Seiten die unbewußte Dimension. Mit dem Hinweis auf die gewichtige Bedeutung des unbewußten Zusammenspiels fügt der Verfasser das Kollusionskonzept von R. Laing und J. Willi in seinen Ansatz ein.

5. Selbstwerden im Dialog – diese Auffassung von Entwicklung und Therapie zwingt uns dem nachzugehen, was dann Selbstwerdung heißt und wie sie möglich ist. H. Schmid grenzt seinen Begriff des Selbst vom Freudschen Strukturmodell mit seiner Unterscheidung von Es- und Ich-funktionen ab. Das Ich sei nur eine Funktion der Persönlichkeit, das Selbst dagegen der Inbegriff des Basalen der Gesamtpersönlichkeit jenseits der bloßen Ichfunktion. Erkenntnistheoretisch sei es ein Konstrukt, inhaltlich müsse man es als eine psychologische Matrix der Persönlichkeit, als Bild meiner selbst in mir vorstellen. Wozu aber bedarf es dann noch der Begegnung mit den anderen, wenn die Zielrichtung der Persönlichkeit sowieso festgelegt ist? Schmid charakterisiert das Selbst als einen „vorgegebenen Rahmen“, den es auszufüllen gelte. Dazu bedürfe es des Anstoßes von außen, oder wie Fichte sagen würde: des Widerparts im Nichtich, an dem sich das Ich entfaltet.

6. Selbstwerdung aber setzt auch voraus, daß man in sich die überwertige Bedeutung des Ichs durchbricht. Im Ich als Beherrscher des Selbst sieht der Verfasser die Vereinseitigung einer Funktion, die Unterdrückung der Gesamtpersönlichkeit, die zur Katastrophe, zum Selbsthaß und zur Selbstzerstörung führt. Psychische Erkrankung läßt sich deshalb auf die Formel bringen, daß es sich bei ihr immer um einen Konflikt zwischen dem bewußt gelebten Anteil des Selbst, dem sogenannten Ich und der entelechialen unbewußten Werdegestalt handelt. Auch die gesellschaftlichen Konflikte und die bedrohliche Situation der Gegenwart wurzeln für den Verfasser in dieser Herrschaft des Ichs über das Selbst. Therapie ist also Selbstfindung. Sie ist Versöhnung der entfremdeten Seelenkräfte. H. Schmid spricht in

diesem Zusammenhang von der Hoffnung auf die Wiederkehr der hippokratischen Sympathie und dies sowohl innerpsychisch wie gesellschaftlich. Wenn Lebenskraft wesentlich Eros ist, dann verspricht die Förderung dieser Kraft die Lösung gesellschaftlicher Probleme. In diesem Sinn fordert Schmid ähnlich wie Herbert Marcuse eine „erotische Friedenskultur“ (169).

Vom Konzept eines basalen Selbst der Persönlichkeit, das dem bewußten Ich zugrunde liegt, lassen sich nach Auffassung Schmidts die Positionen Freuds und Adlers kritisieren und zugleich ihre Errungenschaften in die Psychologie des Selbst einbringen. Während für Freud der Trieb das Objektive gewesen sei, das die Persönlichkeit beherrscht und dem sie das Ich gegenüberzusetzen versucht, sei bei Adler die Gruppe als Objektives in den Vordergrund getreten, zu der sich der einzelne ins Verhältnis setzt. Bei Jung aber sei das im Unbewußten aufbewahrte Bild das eigentlich Objektive, in dem sich das Ich finden könne. Ersetzt man den Trieb durch die Lebenskraft und die Gruppe durch den Dialog mit den Mitmenschen, dann lassen sich beide Positionen dem Jungschen Modell einverleiben, das mit seiner Achse von Ich und Selbst zum neuen Paradigma einer Psychologie des Selbst werden soll.

Freilich lassen sich einige kritische Überlegungen zu dieser Auffassung nicht von der Hand weisen. Wodurch ist garantiert, daß in jedem ein solches Bild seiner selbst als Anlage gefunden werden kann, wenn wir nur die Hindernisse beseitigen, die den Zugang zu ihm verstellen? Wenn wir an die zahlreichen Selbstdefizite denken, auf die vor allem Winnicott hingewiesen hat, oder daß er anstelle eines Selbst auf eine Leerstelle, auf ein Nichts im Patienten gestoßen ist, wird die generelle Annahme eines Selbst als entelechiale Anlage problematisch.

Was garantiert uns außerdem, daß es sich wie eine Pflanze zielstrebig entwickelt, um in der Welt seinen Platz zu finden? Diese Auffassung setzt voraus, daß jede seelische Anlage gewissermaßen vorweg in eine harmonische Gesamtordnung des Kosmos eingepaßt ist, daß die Harmonie prästabiliert ist. Der Ansatz Schmidts versucht das antike Weltbild des Aristoteles zu rehabilitieren, in dem die Ordnung des Kosmos vorausgesetzt ist. Wenn diese Annahme aber gilt, warum

ist dann die Welt aus den Fugen geraten? Warum ist die Gesellschaft von einer tödlichen Katastrophe bedroht, warum ist sich der einzelne fremd geworden? Das radikale Ausmaß dieser Bedrohung ist von diesem Ansatz her schwer zu erklären. Eigentlich können Krankheit und gesellschaftliche Gefahren nur wie schlechte oder verformte Gewächse im Garten des Lebens betrachtet werden, in dem alles auf Harmonie angelegt ist.

Eine weitere Frage wirft die Annahme eines im Innern angelegten Bildes des Selbst auf. Bedeutet dies nicht, daß das Individuum in sich selbst ruht und die Mitmenschen nur als Feld der Ausfaltung seiner Fähigkeiten erscheinen? H. Schmid versucht Anlage und Umwelteinwirkung dadurch zu vermitteln, daß die Anlage als Rahmenvorstellung gedacht wird, die die Umwelt füllt; oder daß die Umwelt den Anstoß gibt, damit die Persönlichkeit das inwendige Programm entwickelt. Freilich ist das angelegte Programm das eigentlich Objektive. Es ist von der Wechselwirkung mit der Um- oder Mitwelt nicht betroffen. Es wird als „Ewiges im Menschen“ ontologisch vorausgesetzt. Aus

diesem Grund ist das Individuum letztlich der Umwelt übergeordnet.

Schließlich fällt auf, daß die Lebenskraft, die durch den Eros interpretiert wird, eigentlich keinen Kombattanten hat. Sie ist weder von einem Todestrieb überschattet, noch bringt die Aggression eine tiefgreifende Drohung von Zerstörung ins Spiel. Auch von daher erhebt sich nochmal die Frage, wie die Gefahren der modernen Welt und die Selbstzerstörung des Menschen in diesem Ansatz erklärt werden können.

Solche Fragen können jedoch nicht hinwegdiskutieren, daß in diesem Buch eine reiche therapeutische Erfahrung in differenzierten klinischen Konzepten verarbeitet wird. Außerdem bringt eine darüber hinaus weisende philosophische Spekulation die Ergebnisse von Erfahrung und Theorie in die Scheuer einer Psychologie des Selbst oder einer Anthropologie des unzerstörbaren Individuums ein.

Alfred Schöpf

¹ Hans Schmid: Jeden gibt's nur einmal. Plädoyer für ein neues Menschenbild. Stuttgart: Kreuz 1981. 176 S. (Stufen des Lebens. 8.) Kart. 19,80.