

INDIVIDUUM UND GEMEINSCHAFT

Schriften der Internationalen Gesellschaft für Individual-
psychologie

Herausgegeben von

Dr. Alfred Adler, Wien, Dr. Leonhard Seif, München, Otto Kaus, Berlin

2

Die Gefühle und das Ich

von

Johannes Neumann

Alt-Ruppin

1 9 2 6

VERLAG J. F. BERGMANN / MÜNCHEN

ISBN-13:978-3-642-94069-9 e-ISBN-13:978-3-642-94469-7
DOI: 10.1007/978-3-642-94469-7

**Alle Rechte, insbes. das der Über-
setzung in fremde Sprachen vorbehalten**

Dr. Leonhard Seif
zum
60. Geburtstag

I. Das Wesen des Gefühls.

1. Das Problem des Gefühls.

Die Geschichte der Psychologie als Wissenschaft setzt erst mit der Aufklärung ein: an die Stelle rationaler Deduktionen trat als Erkenntnisprinzip die empirische Forschung. Nur von der Erhebung der Wirklichkeit, von der Beschreibung fluktuierenden Lebens aus ist eine zutreffende und zureichende Kenntnis des Seelenlebens zu erwarten. Der Mensch selbst stellt der Psychologie die Aufgaben.

Eine doppelte Reihe der Forschung findet sich hier: entweder wurden die seelischen Reaktionen naturwissenschaftlichen Methoden unterworfen, oder man suchte kulturwissenschaftlich nach einer Phänomenologie des Ichs.

Unsere Problemstellung: »Die Gefühle und das Ich« wäre so auch einer verschiedenen Methodik zugänglich. Aber ist nicht bereits die Form zum mindesten, vielleicht auch Richtung und Auswahl des Ergebnisses im voraus festgelegt, wenn wir eine Begrenzung des Stoffes durch Einschränkung der Methoden vornehmen?

Fragen wir das wirkliche Leben:

Eine Dame, die das Bestreben hat, überall beteiligt zu sein, sieht in meinen Händen eine Zeitschrift, deren Titel sie nur teilweise erkennen kann. Sie kombiniert die eine erkannte Silbe mit einer ihr dem Namen nach bekannten, aber inhaltlich völlig anderen Zeitschrift. Ihre überrascht scheinende Freude, diese vermeintliche Zeitschrift zu sehen, war nicht so sehr der Ausdruck eines vorgetäuschten überpersönlichen Verbundenseins in einem Dritten, als vielmehr einmal der Vorstoß, a u c h mit von der Partie zu sein. Nicht auf dem Mit, auf dem Auch liegt der Ton. Freundlich lehnte ich die erbetene leihweise Überlassung der Zeitschrift mit dem Bemerkten ab, daß ich nicht dazu beitragen möchte, daß sie sich weiter geistig überlade. Ihre Antwort: »Ich bin adressenwütig; ich wollte nur die darin stehenden Anschriften haben.

Sie können mich doch nicht erziehen. Lassen Sie mich doch, wenn es mir subjektives Lustgefühl macht.»

Um ein Lustgefühl ging es also, nicht um die Sache, wie jetzt bei Abwerfen aller Hüllen freimütig bekannt wurde; nicht Gemeinschaft und die Verwirklichung eines Gemeinschaftswertes war das Ziel, wie es das der beiden Zeitschriften darstellt, vielmehr wurde ganz offen das Ich als Ziel und entscheidender Wert dieses Lustgefühls bekannt. Das »subjektive Lustgefühl« wurde offen zum Lebensziel proklamiert. Und noch eins: Es macht mir ein Lustgefühl. Ohne in der Erregung von den sonst gezeigten psychologischen Kenntnissen Gebrauch zu machen, wird hier in unklarer Terminologie das Es dem Ich gegenübergestellt. Der Vorgang der Befriedigung der Lust wird nicht als direkte eigene Absicht bekannt. Die Dame kleidet ihre Antwort nicht in die Form: Ich will mir damit Lustgefühle machen, sondern anscheinend neutral ist es ein Es, das die Lustgefühle hervorruft. In diesem Es ist einerseits der Vorgang als solcher enthalten, aber es steckt ja in diesem Geschehen das Ich als beteiligtes darin, an dem dieser Affekt vor sich geht, der dann als abgelaufener von dem Ich als Lustwert quittiert wird. Das Es wird dem Ich konfrontiert und doch mit ihm identifiziert

Die Lust scheint hier zum obersten Wert gemacht zu sein. Und das »Gefühl« entscheidet über die Haltung des Menschen; offen werden Lust und Gefühl zum ausschlaggebenden Faktor des persönlichen Lebens proklamiert, und zwar mit einer Selbstverständlichkeit, die bei dem Partner die logische Anerkennung dieses Prinzips erfordert und — voraussetzt. Wie könnte man sonst bei dem anderen an seine logische Einsicht auf Grund dieses evidenten Prinzips appellieren. Auch ein so komplizierter Vorgang wie der der Spaltung und der gleichzeitigen Einheit des Ichs wird mit Selbstverständlichkeit als anzuerkennen vorausgesetzt.

Wenn man sagt, die Philosophie des Volkes hinke 80 Jahre hinter der wissenschaftlichen Philosophie her, so ist etwas Wahres daran. Die wissenschaftliche Gesamtauffassung, auch die unserer Gebildeten, beruht auf Voraussetzungen, die durch neue Erkenntnisse längst überholt sind. Nirgendwo trifft das mehr zu als in den psychologischen Kenntnissen, die gang und gäbe sind. In der wissenschaftlichen Psychologie zumeist aufgegeben, herrscht in der Laienpsychologie die Vermögenspsychologie noch uneingeschränkt. Vor 150 Jahren arbeitete die englische und die deutsche Ge-

lehrtengeneration an den Grundlagen einer wissenschaftlichen Psychologie. Nach der Lösung von den Aristotelischen philosophischen Voraussetzungen ging der Empirismus der Aufklärung an die Aufgabe, aus den Beobachtungen, den »Versuchen« des täglichen Lebens die Grundlagen einer empirischen Psychologie herauszustellen. Die alte von Aristoteles übernommene Scheidung von theoretischem und praktischem Erkennen, von Erkennungs- und Begehungsvermögen führte in der englischen und deutschen Psychologie zur Herausarbeitung von drei Seelenvermögen. Die dunklen und verworrenen Vorstellungen bei Leibniz boten Sulzer und Mendelssohn den Ansatz, ein neues Vermögen der Seele neben die zwei bisher anerkannten zu stellen. Entscheidend war Kant für die Entstehung der »Vermögenspsychologie«, da er nach seinen eigenen Worten seinen drei Kritiken die drei Vermögen der Seele zugrunde legte. Bot die Kritik der reinen Vernunft die Kritik des Denkens, so die der praktischen Vernunft die des Wollens. Jahrelang suchte Kant, ob er ein drittes Vermögen der Seele finden könnte. So schreibt er in einem Brief an Reinhold vom 18. Dezember 1787: »Denn der Vermögen des Gemüts sind drei: Erkenntnisvermögen, Gefühl der Lust und Unlust und Begehungsvermögen. Für das erste habe ich in der Kritik der reinen (theoretischen), für das dritte in der Kritik der praktischen Vernunft Prinzipien a priori gefunden. Ich suchte sie auch für das zweite, und ob ich es zwar sonst für unmöglich hielt dergleichen zu finden, so brachte das Systematische, das die Zergliederung der vorher betrachteten Vermögen mich im menschlichen Gemüt hatte entdecken lassen, mich doch auf diesen Weg.«

Diese Vermögenspsychologie liegt noch heute gemeinhin dem täglichen Sprachgebrauch zugrunde. Als Voraussetzung scheint es jenseits aller Diskussion zu liegen, daß der menschlichen Seele Denken, Gefühl und Wille als drei besondere Fähigkeiten innewohnen, die voneinander getrennt ihr eigenes Leben führen. Das Denken scheint das Gefühl auszuschließen und wird ihm gegenübergestellt. Als kontradiktorische Fähigkeit wird sie betrachtet. Als drittes jenseits von beiden ist der Wille spezifische Eigenart der menschlichen Seele. Nicht nur in jedem Menschen seien diese drei Vermögen differenziert vorhanden, ist die allgemeine Meinung; nach Anlage, Charakter, Entwicklung seien diese Vermögen in den verschiedenen Menschen auch verschieden stark, so daß man auf Grund dieser Einteilung drei

Klassen von Menschen unterscheiden könne: spezifisch intellektuelle Menschen, Gefühlsmenschen, Willensmenschen. Aus dem intellektuell »veranlagten« Kind wird ein Gelehrter, aus dem Gefühlsmenschen mit innerer Notwendigkeit ein Künstler, ein Schwärmer, ein Phantast, der dank und schuld seiner »Veranlagung« neben dem realen Leben seine Bahnen zieht; der Willensmensch dagegen ist der »geborene« Organisator, Ingenieur, Feldherr. Das sind die »selbstverständlichen« Voraussetzungen der Psychologie des täglichen Lebens.

Oft bleibt auch die wissenschaftliche Psychologie noch auf Bruchstücken dieser Vermögenspsychologie stehen. Man erkennt an, daß man Denken und Fühlen nicht so scharf voneinander trennen kann, weil man zu deutlich Übergänge zwischen beiden sieht. Die stärkere biologische Orientierung und die abendländische Aktivität setzt andere Prinzipien an die Stelle der Vermögenspsychologie: Im Ich sieht man eine Fülle von Trieben um das Ich kämpfen. Man hypostasiert hier das Willensmoment und löst es dann in Teile auf. Wieder hat man eine letzte Einheit im Begriff des Triebes, aber diese Einheit ist nur eine Scheineinheit, denn das Formalprinzip des Triebes erhält eine tausendfache Inhaltsbesetzung.

In der Philosophie unterscheidet man noch immer eine theoretische und eine praktische Vernunft; eine Einteilung, in der deutlich unter Ausschaltung der vermögenspsychologischen Dreiteilung Kants, unter Berufung auf seine Zweiteilung wieder auf die alte Aristotelische Scheidung zurückgegriffen wird. Aber mehr die handgreifliche Alltagspsychologie des theoretischen und des praktischen Menschen ist hier das Kriterium als eine wissenschaftliche Psychologie.

So bleibt in dem Wirrwarr der Meinungen als besondere Kategorie immer noch das Gefühl bestehen, das schlechthin mit Lust-Unlust gleichgesetzt wird, wie es auch aus Kants Meinung hervortrat.

Es entsteht in der Durchsicht der psychologischen Fachliteratur bei der Prüfung der psychologischen Grundbegriffe leicht der Eindruck, als ob die Definition des Gefühls als Lust-Unlust zu den festen Ergebnissen gehöre.

A. Messer bestimmt in seinem Lehrbuch der Psychologie ¹⁾ das Wesen des Gefühls folgendermaßen: »Es hat sich als zweckmäßig herausgestellt, dem Ausdruck »Gefühl« in der wissenschaftlichen Terminologie eine viel engere Anwendungssphäre anzuweisen, als er im popu-

lären Sprachgebrauch besitzt.« (Nach einer Abgrenzung gegen die Empfindungen.) »Der Ausdruck »Gefühl« ist vielmehr auf die Erlebnisse von **L u s t** und **U n l u s t** zu beschränken. . . . Wenn auch manche Psychologen diesen Erlebnisarten noch andere, mehr oder minder verwandte als »Gefühle« beigesellen wollen, so herrscht doch darüber in den weitesten Kreisen der psychologischen Forscher Übereinstimmung, daß Lust und Unlust jedenfalls als Gefühle zu bezeichnen sind. Es empfiehlt sich also aus methodischen Gründen, hiervon als einem relativ sicheren Punkt auszugehen. Wenn wir für Lust und Unlust in dieser Weise einen besonderen Namen reservieren, so soll damit gesagt sein, daß wir in ihnen eine besondere, nicht auf andere zurückführbare Klasse von Bewußtseins **e l e m e n t e n** sehen . . . Lust oder Unlust kann man, wenn nötig, zum Unterschied von diesen komplexeren Gefühlserlebnissen als **E l e m e n t a r g e f ü h l e** charakterisieren.«

Aber Messer sieht auch in dieser Feststellung doch nur eine relative Sicherheit.

Festzuliegen scheint die Abgrenzung des Gefühls gegen die **E m p f i n d u n g e n**. Und doch ist auch hier die Diskussion noch im Gang. Richard Müller-Freienfels²⁾ sucht den Begriff der Empfindung den Sinnesempfindungen vorzubehalten, wenn er alle Eindrücke, die die Organe hervorrufen, mit dem Ausdruck Organbewußtsein bezeichnen will. Gewiß kann man mit Mach eine Grenze zwischen Ich und Außenwelt rein materiell ziehen, den Körper als Ich ansehen, alles übrige als Außenwelt. Alle Eindrücke dieser Außenwelt auf die Sinne würden dann als Empfindungen anzusehen sein. Die körperlichen — ja was nun — Empfindungen oder Gefühle, die unser Körper uns vermittelt, ließen sich gegen solche Empfindungen abheben. Aber durchaus mit Recht ist dieser Vorschlag nicht durchgedrungen, denn der allgemeine Sprachgebrauch rechnet alle körperlichen Regungen zu den Empfindungen, man könnte höchstens von primären und sekundären Empfindungen sprechen, wenn man als primäre Empfindungen die Empfindungen der »Sinne« (Gehör, Gesicht . .) ansähe, als sekundäre die Empfindungen der Organe des Körpers. Andererseits kann man die Empfindungen, die Magen, Lungen und andere Organe hervorrufen, nicht mit dem Terminus Organbewußtsein belegen, denn das Bewußtsein drückt bereits einen spezifischen intellektuellen Vorgang aus, während das Primäre das rein sinnliche Gewahrwerden

darstellt, dessen Folge erst das Organbewußtsein ist. Dieses Organbewußtsein drückt so schon einen recht komplizierten seelischen Vorgang aus, der nicht nur bloße Empfindung ist, sondern bereits Gefühl und eine geistige Stellungnahme des Ichs zu diesem ganzen Geschehen.

So führt die Inangriffnahme an irgendeiner Stelle sofort mitten in die Diskussion über die Grundbegriffe der Psychologie hinein. Aber im allgemeinen wird man sagen können, daß trotz des ungenauen Sprachgebrauchs der Terminus Empfindung den Regungen des Körpers zugeschrieben wird. Bereits Johann Nicolas Tetens, dessen psychologische Ansätze nicht zur Auswirkung kamen, legte diese Unterscheidung von Empfindung und »Empfindnis« fest; es ist zu bedauern, daß der Sprache das Wort Empfindnis und damit auch die präzise Scheidung von Empfindung und Empfindnis (Gefühl) verloren gegangen ist.

Tetens' Empfindnis wären also die Regungen des Ichs, die wir als Gefühle zu bezeichnen pflegen, in denen Empfindungen zwar enthalten sind, aber nicht sind. Es muß offenbar irgend etwas Spezifisches hinzukommen, wenn aus Empfindung Empfindnis, Gefühl werden soll.

Hier setzen aber sofort weltanschauliche Voraussetzungen ein. Alle Psychologen, die in Bahnen und Nachfolge der englischen Sensualisten gehen, suchen in rein materialistischer Theorie das Ich aus der Folge der Sinnesempfindungen aufzubauen, sehen also in den Gefühlen auch nur Empfindungen, nur daß sie diese Empfindungen als solche der Lust und der Unlust qualifizieren. Jodl ändert hier konsequent die Terminologie in Lust und Schmerz um.

Diese Einseitigkeit, die Gefühle materialistisch zu beschränken, findet im großen und ganzen Ablehnung; und so gelangt man denn zu einer besonderen psychologischen Kategorie des Gefühls als Lust-Unlust. Auf den ersten Blick scheint diese Theorie richtig zu sein, die hier elementare, nicht weiter reduzierbare Elemente des Seelenlebens sehen will. Als einheitliches Ganzes ergibt sich dem Ich eine Regung, die es als Lust oder Unlust empfindet. Es reagiert in geschlossener Funktion mit einem Lust-Unlustgefühl, das sich so sehr als Einheit gibt, daß eine Zerlegung des Lust-Unlustgefühls als Konstruktion erscheinen muß.

So stellt sogar Oswald Külpe an den Anfang der Behandlung der Gefühle die These: »Unter Gefühlen verstehen wir die elementaren Inhalte der Lust und Unlust«³⁾.

Diese Auffassung des Gefühls muß er aber gegen Wundt verteidigen, der neben Lust-Unlust noch Spannung-Lösung und Erregung-Beruhigung als besondere Kategorien des Gefühls ansieht, die nicht mit Lust-Unlust zusammenfallen. Es lassen sich die beiden Paare aber leicht auflösen: der Spannung kann die Beruhigung folgen, der Erregung die Lösung. Külpe sucht Wundts beide Paare der Lust-Unlust so unterzuordnen, daß er Spannung und Erregung als aktive Lust-Unlust, Beruhigung und Lösung als passive Lust-Unlust betrachtet. Aber hier kommt in das reine Lust-Unlustmoment ein zweiter Faktor hinein, der in dem Gefühl als solchen nicht enthalten ist.

Man sucht doch gerade das Gefühl unter Zugrundelegung der Vermögenspsychologie gegenüber dem Willen abzugrenzen, indem man es auf den Zustand des Ichs gegenüber dem aktiven des Willens beschränken will. Entschließt sich aber Külpe, die Lust-Unlustgefühle in aktive und passive zu scheiden, so ist die stillschweigende Voraussetzung für das Wesen des Gefühls hinfällig.

Über diese bloße Lust-Unlusttheorie geht aber Wundt nun insofern hinaus, als er seine drei Paare dem übergeordneten Begriff der Subjektivität unterordnet. Ist die reine Lust-Unlusttheorie von Wundt gesprengt, so ist aber auch der Weg gewiesen, in der Subjektivität einen neuen einheitlichen Gesichtspunkt zu finden, von dem aus eine Theorie des Gefühls aufgestellt werden kann. Das grundlegende Wesen des Gefühls sieht Wundt in der Tatsache, daß wir von Gefühlen überall da sprechen, wo wir etwas »nicht auf Eigenschaften der Objekte, sondern auf ein Verhalten des erlebenden Subjekts selbst« beziehen.

Als ein Fortschreiten auf dieser Linie erscheint es, wenn Theodor Lipps das Wesen des Gefühls so bestimmt: »Gefühle sind Ich-Qualitäten, Ich-Bestimmtheiten, Ich-Erlebnisse. Sie sind genauer gesagt Qualitäten des unmittelbar erlebten Ichs. Die Gefühle konstituieren dies Ich; ich darf dasselbe darum auch bezeichnen als das Gefühls-Ich, oder Ich-Gefühl. Gefühle sind Weisen des Ich-Gefühles.«⁴⁾

Hier ist ein entscheidender Ansatz zu einer Theorie des Gefühls gegeben. Aber Lipps stellt seine These auch nur als Behauptung hin, ohne sie soweit zu belegen, daß sie als allgemein gültig anerkannt werden konnte.

Sollte es nun wirklich keinen Ausweg aus diesem Chaos geben, um wenigstens über die Grundbegriffe der Psycho-

logie hinauszukommen? Wie können die speziellen Ergebnisse der Psychologie von Dauer sein, solange noch über ihre Grundbegriffe Unklarheit herrscht!

Einen Weg dürfte allein die Richtung der Psychologie bieten, die mit den Mitteln der naturwissenschaftlichen Methoden arbeitet, die Experimentalpsychologie. Es gilt hier eine exakte Bestandsaufnahme zu machen, die genauer ist als die der gewöhnlichen Selbstbeobachtung. Nur eine genaue Analyse des seelischen Tatbestandes vermag Klarheit und Ordnung zu schaffen und aus der Welt der Thesen hinauszuführen zu sicheren Resultaten.

Hier verdanken wir Karl Girgensohn, der aus der Külpe'schen Schule hervorgegangen ist, eine eingehende Untersuchung über das Wesen des Gefühls⁵⁾. Die völlige Ungeklärtheit des Problems nötigte ihn, unter Verzicht auf alle theoretischen Voraussetzungen in zehnjähriger experimenteller Kleinarbeit aus dem Sprachgebrauch seiner »Beobachter« (= Versuchspersonen), alle Nuancierungen des Gefühlsbegriffs herauszuarbeiten und so aus der Wirklichkeit heraus dieser Wirklichkeit eine Theorie des Gefühls abzugewinnen. Alle bisherigen terminologischen Versuche den Gefühlsbegriff festzulegen, mußten notwendigerweise scheitern, weil hier vom Schreibtisch aus versucht wurde, das Leben zu meistern. Aber jeder solcher Versuch, wo immer er auch gemacht wird, ist in sich selbst tot, weil das Leben in eigener Gesetzlichkeit seinen Gang geht und sich nicht theoretisch erdachte Gesetze aufzwingen läßt. Umgekehrt aber: sucht man dem Zusammenhang fließenden Lebens das innere Geheimnis abzulauschen, dann ist eine Theorie berechtigt, weil sie dem Denken nachträgliche Klarheit über ein Geschehen gibt, das vor dem Denken da war.

2. Die Theorie des Gefühls.

a) Wie stellt sich nun für Girgensohn das Wesen des Gefühls dar?

Er unterscheidet einen »funktionellen« und einen inhaltlichen« Gefühlsbegriff. »Einerseits ist »Gefühl« etwas Funktionelles, und zwar sind es entweder Zustände der Selbstwahrnehmung oder andere aktuelle Funktionen des Ichs, die damit gemeint sind«¹⁾. Als solche Funktionen des Ichs betrachtet er Zustimmung und Ablehnung²⁾, Formen, in denen das Ich Stellung nimmt zu dem Dargebotenen; ferner »Aktivität«, wo »Gefühl« gleichbedeutend mit »Wille«

sei ³⁾); endlich wird funktionell »Gefühl« gerade da vorliegen, wo der »Wille« ausgeschlossen wird. »Gefühl ist in diesen Fällen eine mehr oder weniger passive Einstellung und Stellungnahme des Ichs, d. h. entweder ein lyrischer, bloß rezeptiv und kontemplativ genießender Zustand, oder ein ruhig untätiges bzw. resigniertes Gewähren und Geschehenlassen . . .«.

Diesem funktionellen Gefühlsbegriff stellt Girgensohn einen inhaltlichen gegenüber; den er ebenfalls in 4 Unterabteilungen faßt.

1. Empfindungen des »allgemeinen Sinnes« oder Organempfindungen ⁴⁾, diese in verschiedenen Erscheinungsformen.
2. Lust-Unlust ⁵⁾, die jedoch aufgeteilt werden in Ichfunktionen seitens des funktionellen, Organempfindungen seitens des inhaltlichen Gefühlsbegriffs ⁶⁾.
3. Gedanken als »Gefühle« (»Intuitionen«) ⁷⁾, die in 2 großen Gruppen auftreten. Einmal werden sie a parte potiori »Gefühl« genannt ⁸⁾:
 - a) wenn sie sich um einen Kern von Organempfindungen herumgelagert hätten, so daß das hauptsächlich hervortretende Moment die Empfindungen des Körpers seien;
 - b) wenn Lust oder Unlust mit ihrer Stellungnahme des Ichs den Hauptakzent hätten;
 - c) wenn sie in unauflöslicher Verbindung mit Ichfunktionen auftreten.
Als 2. Gruppe ⁹⁾ ergeben sich 3 weitere Arten, wo »Gefühl« gleich Gedanke gesetzt wird; der Grund liegt in der Art des Auftretens der Gedanken.
 - d) »Gedanken heißen Gefühl, wenn sie einen geringen Bewußtseinsgrad haben«;
 - e) wenn eine »Abnahme der Deutlichkeit des Gedankenganges vorliegt«;
 - f) endlich gehen Gefühl und Gedanken ineinander über, an der Stelle, wo der Gedanke passiv einfällt.
»Die Beherrschbarkeit des Gedankens durch das willkürliche Belieben des Ichs sei überhaupt beschränkt.
4. finden sich Reproduktionsgrundlagen des Gefühls im Ich ¹⁰⁾:
 - a) die gegenwärtige Gefühlsleistung entlasten, indem statt gegenwärtig aktueller Stellungnahme eine

- Gefühlserregung durch eine Erinnerung ersetzt werde,
- b) umgekehrt wird durch diese Residuen eine Verstärkung des gegenwärtigen Eindrucks bewirkt,
 - c) deutlich wird, daß überhaupt nur ein Teil dieser Reproduktionsgrundlagen dem Ich zum Bewußtsein kommt, daß die »reproduktive Basis meist breiter und weitverzweigter ist, als das Bewußtsein im gegebenen Bewußtseinsaugenblick erkennt«¹¹⁾.

Es ist Girgensohn durchaus zuzustimmen, daß all das, was eine Stellungnahme des Ichs ausdrückt, als Gefühl bezeichnet wird. Schon allein die Funktion der Stellungnahme bezeichnen wir als Gefühl unabhängig davon, ob nur das, was die Vulgarpsychologie als Gefühl bezeichnet, darin enthalten ist oder auch Gedanken oder Wollen. Das Ich wird seiner selbst inne; es lehnt ab oder stimmt zu; beides in der aktiven Stellungnahme oder der passiven. Dann aber ist als komplexes dieses »Gefühl« dem Ich gegeben, immer inhaltlich gefüllt.

Nun führt aber Girgensohns Untersuchung über den rein phänomenologischen Befund hinaus infolge der experimentellen Methode, die exakter ist als die Ergebnisse, die sich aus der gewöhnlichen Selbstbeobachtung ergeben. Werden größere Dimensionen von Erlebnissen durch das Experiment verkleinert¹²⁾, tritt eine Vereinfachung ein durch Trennung und Isolierung einzelner Komponenten¹³⁾, werden andere kleine Erlebnisse in ihrer Dimension durch das Experiment vergrößert¹⁴⁾, so wird eine exaktere Feststellung des phänomenologischen Tatbestandes möglich sein. Was wirklich an Seiendem da ist, wird hier deutlich werden; das ist der experimentellen Methode durchaus zuzugestehen. Hier aber liegt auch ihre Grenze: feststellen kann sie nur das **D a ß**, nicht das **Warum** und **Wozu**.

Es ist es nun für die Individualpsychologie von besonderem Interesse zu sehen, wie die in einem Dezennium exakter Kleinarbeit gewonnenen Ergebnisse Girgensohns zur Individualpsychologie hinführen, ja erst durch sie voll verständlich werden!

Hier kommen besonders die Teile in Frage, wo Girgensohn auf das Vorhandensein eines Unbewußten stößt; also Punkt 3 d e f und Punkt 4 des inhaltlichen Gefühlsbegriffs.

Die Anerkennung unbewußten Seelenlebens ist einerseits auf Rechnung von »unanschaulichen« Bewußtseinsin-

halten durch Ach, andererseits auf die Freuds zu setzen. Eine kritische Anerkennung Freuds hat Girgensohn leider willkürlich¹⁵⁾ abgebrochen, so daß er über der berechtigten Kritik Freuds nicht bis zur Individualpsychologie vordrang. Um so notwendiger ist es zu zeigen, wie seine experimentellen Befunde direkt zur Individualpsychologie führen, ja, ganz ähnliche sind, nur daß die volle Deutung fehlt.

Girgensohn erkennt ein Unbewußtsein in dem Sinne an, daß es »ein wirksames Psychisches (ist), das aus dem gegenwärtigen bewußten Seelenleben als vorhanden und wirksam erschlossen wird, obgleich es selbst im Bewußtsein nicht gegenwärtig ist. Unbewußt in diesem Sinne sind die Dispositionen, Assoziationen, Determinationen, Einstellungen usw.«¹⁶⁾.

»Determinationswirkungen«¹⁷⁾ des Unbewußten ergeben sich Girgensohn, eine Feststellung »determinierender Tendenzen«, die sich auch sonst in der Experimentalpsychologie finden (so z. B. bei Ach, Häring, Gruehn).

Aber die Begründung dieser »Determinationswirkungen« zu geben, liegt jenseits der phänomenologischen Methode; ebenso die Erklärung, warum denn (Punkt 3 f) »die Beherrschbarkeit des Gedankens durch das willkürliche Belieben des Ichs«¹⁸⁾ beschränkt ist. Warum »behält auch das streng logische Denken bis zu einem gewissen Grade den Charakter des Einfalls«? fragen wir die Experimentalpsychologie.

Auf die Schranke der Untersuchung wird gelegentlich Girgensohn selbst aufmerksam; bei der Abgrenzung des »diskursiven« gegen das »intuitive« Denken würde er gern die Grenze noch genauer bestimmen, »aber ich wage mich nicht einen Schritt über die Schranke hinaus, die mir durch mein Beobachtungsmaterial gezogen ist. Es scheint mir nur eine der lohnendsten, aber auch eine der schwierigsten weiteren Aufgaben für eine experimentelle Religionspsychologie zu sein, den Unterschied von diskursivem und intuitivem Denken an der Hand einer geeigneten Versuchsanordnung spezieller zu prüfen«¹⁹⁾. Gewiß könnte eine solche eine noch schärfere Cäsur vornehmen, aber die Lösung von der Experimentalpsychologie zu erwarten, heißt deren Grenzen nicht sehen.

Ehe wir aber die Lösung dieser Fragen durch die Individualpsychologie erörtern, seien noch die unzureichenden Erklärungen hinsichtlich der »Reproduktionsgrundlagen« hervorgehoben.

Findet Girgensohn eine Entlastung des akuten Gefühls durch die Reproduktionsgrundlagen in der Weise, daß »die aktuelle Gefühlsleistung vollständig durch Erinnerungen an frühere Gefühlsakte ersetzt wird«²⁰⁾, so werden wir an dieser Stelle die Erklärung zu geben haben, daß hier keine Stellungnahme des Ichs stattfindet. Das Ich ersetzt die Stellungnahme durch Erinnern an frühere Erlebnisse, ersetzt Leben durch Denken.

Ganz den Feststellungen der Individualpsychologie entsprechen dagegen die Funde hinsichtlich der Belastung des aktuellen Gefühls durch die Reproduktionsgrundlagen überall da, »wo die reproduzierten Entscheidungen nicht aus ruhigen und sachlichen Gründen gefällt wurden, sondern einen starken affektiven Einschlag enthielten«²¹⁾. Die Experimentalpsychologie vermag aber keine zureichende Begründung zu geben, warum »mit der Erinnerung auch der Affekt mobil gemacht« wird²²⁾.

Die größere Breite dieser reproduktiven Basis erscheint Girgensohn in 4 Unterteilen, die auch als Feststellungen der Individualpsychologie mit gleichen Worten wiedergegeben werden könnten.

»Erstens tritt eine Stellungnahme bisweilen schon mit großer Bestimmtheit auf, ohne daß sich der Bb — (Beobachter = Versuchsperson) — schon darüber völlig klar ist, warum er so Stellung nimmt

Zweitens ergibt die Anwendung des mechanischen Aufsteigenlassens meist sehr schnell überraschend viele Erinnerungen, die Bezug auf die Stellungnahme haben, die aber dem Bb während des Vollzugs der Stellungnahme gar nicht oder nur fragmentarisch zum Bewußtsein kommen, obgleich sie doch den Ablauf erkennbar beeinflußt haben. Hierbei treten — ganz ebenso wie den Psychoanalysen der Freud'schen Schule überraschend viele Jugenderinnerungen (»infantile« Erinnerungen nach Freud'scher Terminologie) auf, die die Bb im Alltagsleben gar nicht besonders beachten und sehr oft von selbst überhaupt nicht angeben«²³⁾.

Vom individualpsychologischen Gesichtspunkt aus ist geradezu die notwendige Konsequenz die »dritte Erscheinung . . . : die eigenartigen komplexen Vorstellungen . . . , in denen die Erinnerung an die menschliche Persönlichkeit im Bewußtsein auftritt«²⁴⁾.

Dies nur ein Spezialfall der vierten Art: »sehr oft kann ein einzelnes Wort der

Träger einer großen Fülle daran haftender Gedanken, Gefühle und Vorstellungen sein. . . . Sobald man nur ein wenig beim einzelnen Worte stehen bleibt und an dem Faden der Assoziation und Determination das Wort seinen Gehalt entfalten läßt, so können die mannigfaltigsten Erlebnisse gedanklicher und gefühlsmäßiger Natur zutage kommen. Diese sind im Grund genommen schon intentional mit gemeint, obgleich nur eine ungefähre Richtung auf die intendierte Erlebnis-sphäre zum Bewußtsein kommt«²⁴).

Schließen wir die Darstellung mit einigen Protokollzitate[n] über solche infantile Erinnerungen ab, die in dem »freien Aufsteigenlassen« der Beurteilung der vorgelegten Gedichte von den Versuchspersonen zu Protokoll gegeben würden.

»Es fallen mir einzelne Episoden ein. . . . Ich war damals 15—16 Jahre alt. . . . Dabei ein Gefühl der Kleinheit, Geringheit gegenüber dieser Liebe Gottes«²⁵). — »Im ersten Verse dachte ich an meine Mutter. Ich sehe sie sitzen. Ich sehe ein kleines Kind vor ihr. Vielleicht bin ich das. Dritter Vers, Träume: da muß ich teils . . . an mein Kinderbett denken«²⁶) . . . — — — ». . . nach Wiedergabe einer Menge von Einzelbildern aus der Jugendheimat: »die geschilderten Erinnerungen liegen fast alle zwischen dem 9. und 11. Jahre. Ich bin selbst immer wieder überrascht, wie stark die Kindheitserinnerungen sich vordrängen. . . .«²⁷).

Wir können Girgensohn durchaus zustimmen; diese Tatbestände stellt auch die Individualpsychologie immer wieder fest; aber sie begnügt sich nicht mit der Beschreibung des Seelenlebens. Wo die Beschreibung aufhört, ist der Anfang der individualpsychologischen Betrachtung. Die Erklärung der aufgefundenen Tatbestände ist ihr Ziel.

An dieser Stelle werden zwei Arten der Psychologie deutlich: die phänomenologische und die genetische. Die phänomenologische beschreibt den psychischen Tatbestand, wie er ist; sie gibt einen Querschnitt durch das Seelenleben. Es dürfte deutlich geworden sein, daß auch die Experimentalpsychologie hierher gehört, mögen auch ihre Schnitte schärfer und feiner sein. Aber überall trat hervor, daß ihre Methode nicht zureicht; alle Endergebnisse weisen deutlich über sich hinaus, weil sie über das Warum keine Auskunft geben. Die methodologische Forderung einer solchen Psychologie erkennt einerseits Jaspers an: *V e r s t e h e n* bliebe im wirklich erfahrenen Seelenleben. »*D a s E r k l ä r e n* kann nicht

ohne theoretische Vorstellungen von außerbewußten Mechanismen . . . auskommen«²⁸⁾. Von experimentalpsychologischer Seite erhebt sich die gleiche Forderung. Theodor Häring sieht in seinen Untersuchungen zur Psychologie der Wertung (auf experimenteller Grundlage)²⁹⁾ die Notwendigkeit einer »genetischen« Psychologie, die auf das Entstehen der Psyche zurückgeht, und trägt eine solche eingehend vor im Rückgang auf die biologische Entwicklung. So richtig und wertvoll seine Darlegungen sein mögen, es dürfte der Ansatzpunkt jedoch nicht an der rechten Stelle genommen sein. Welche Qualifikationen der Mensch als Gattung als Schlußglied einer biologischen Entwicklung mitbringt, dürfte bei dem einzelnen Gegenwartserlebnis nicht so sehr den Ausschlag geben als vielmehr die Dispositionen, die das Individuum als einzelnes Glied seiner Gattung in sich trägt. Der Ansatzpunkt einer solchen genetischen Psychologie ist darum nicht am Anfang der Entwicklung der Lebewesen zu nehmen — doch nur fiktiv möglich, also de facto ohne praktische Bedeutung —, sondern an einer Stelle, die der Forschung erreichbar ist: das ist der Beginn des Lebens des Einzelnen als psychischen Ichs bei Beginn seines Lebens.

Psychologisch, nicht biologisch hat also eine genetische Psychologie zu sein.

Allein hier kann das »Hauptmerkmal der genetischen Psychologie« in Frage kommen, der Rückgang auf »unbewußte (potentielle) psychologische Vorgänge«.

Hier wird aber auch der grundlegende Unterschied der Individualpsychologie gegenüber jeder anderen Psychologie deutlich; auch gegenüber der Psychoanalyse Freuds.

Jede andere Psychologie nimmt den Standort ihrer Betrachtung an d e r Stelle, die ihr allein zugänglich ist: dem gegenwärtigen Bewußtsein. Von hier aus sucht sie günstigenfalls in die Tiefe vorzudringen. Jede tiefer greifende Psychologie legt nur parallele Schnittflächen, im Bilde gesprochen, einige Millimeter tiefer. Das gewonnene Bild wird darum stets ein verfeinertes Spiegelbild des Bewußtseins sein. Ergibt sich im Bewußtsein etwa eine Ambivalenz, so muß diese Psychologie sie auch als solche darstellen. Im Bewußtsein bietet sich aber phänomenologisch die Ambivalenz; daraus aber ergibt sich, daß eine Psychologie, die die Ambivalenz zugibt, phänomenologisch, nicht genetisch ist. Letzten Endes erweist sich damit die Psychoanalyse n i c h t als genetische, sondern als phänomenologische Psychologie; die von

Freud in Fortsetzung französischer Lehrer herausgearbeitete Bedeutung des Unbewußten kann somit nicht eine zureichende Erklärung geben und erhält im hineingelegten biologischen Moment nur eine Scheineinheit.

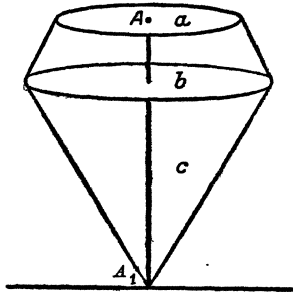
Jede andere Psychologie einschließlich der Psychoanalyse hat ihren Standpunkt im Bewußtsein, im Zentrum des Bewußtseins, dem psychologischen Ort der Selbstwahrnehmung: Von hier aus muß naturgemäß das scheinbare Rückgreifen auf Kindheitserlebnisse eine »Regression« darstellen; wie soll man vom Standpunkt der Gegenwart aus ein solches Rückgreifen auch anders benennen?

Alein die Individualpsychologie nimmt ihren Standort nicht im gegenwärtigen Bewußtsein, sondern an der Stelle, wo die »Seele« ihren Anfang nahm.

Das Kind tritt im Anfang seines extrauterinen Seins in eine Welt, in die es sich einleben, und in der es sich einrichten muß. Eben m u ß. Das Leben ist Gabe und Aufgabe zugleich! Noch ehe das Kind das Bewußtsein seiner selbst erlangt, gebraucht es doch Mechanismen, mittels derer es sich in dieser Welt, die es umgibt, zurechtfindet. Tritt ihm diese als feindlich oder vermeintlich feindlich entgegen, wird es die Technik des Kampfes mit den männlichen Mitteln des Angriffs oder weiblichen Mitteln des Anschmiegens erwerben. Erlebt es dagegen die Welt als Gemeinschaft, so erwirbt es die Technik der Gemeinschaft und mit ihm die Fähigkeit, in dieser Gemeinschaft zu leben. Sind, vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen, alle Haltungen des Menschen als con oder contra und deren Mischformen zu erklären, so liegt das Gewinnen des Apriori dieser subjektiven Anschauungsformen des Apperzeptionsschemas in den ersten Lebensjahren. Unbewußt ist dieses Schema, die »Leitlinie« gewonnen, normiert am fiktiven Ziel, das dem Kinde einen Ausweg aus seinem Minderwertigkeitsgefühl zu sein schien. Das Unbewußtsein liegt also in seinem Wesen; es braucht darum keine »Verdrängung« angenommen zu werden (obwohl im Einzelfalle eine Verdrängung benutzt werden kann, um ein Gewahrwerden des fiktiven Ziels, das seine Aufhebung bedeuten könnte, zu verhindern). Die Individualpsychologie zeigt, daß alle gegenwärtigen Stellungnahmen nicht als solche, nicht aus sich selbst heraus zu erklären sind, daß vielmehr die Erfahrungen »g e m a c h t« werden über den »Leisten« dieses infantilen Apperzeptionsschemas. Die Kindheitserinnerungen, die Freud wie Girgensohn auch bemerken, haben ihren Sinn

nicht in »Regression« noch im Rückgreifen auf Reproduktionsgrundlagen; sie haben keinen inhaltlichen Sinn als Einzelerinnerung, sondern sind Typus, sind Symbol. Nicht das Detail ihres Inhaltes macht ihre Bedeutung aus, vielmehr stellen sie im Bilde das infantile Apperzeptionsschema dar. Sie wollen *b e d e u t e n*, nicht aber *s e i n* (wie die orientalischen Mythen, wie Fabel und Gleichnis statt begrifflicher Definition).

Unbewußt hat das Ich seinen wirklichen Standpunkt, von dem aus es die Dinge sieht, im Schema seiner Kinderzeit, also am Anfang seines Lebens. Nicht etwa, wie es scheint, in der Gegenwart. Von diesem wirklichen Standort aus wird erst das gegenwärtige Seelenleben begreiflich. *A 1* ist der reale psychische Ort der Apperzeption, nicht aber *A*.



Unsere individualpsychologischen Anschauungen können nicht besser zum Ausdruck gebracht werden, als es Messer in seiner Psychologie tut, man könnte »daran denken, das Verhältnis des bewußt Psychischen zu Unbewußtem so zu fassen, daß jenes die »Erscheinung«, dieses das »Reale« wäre«.

Wir schlagen vor für diese Tatsache des anderen Standortes, von dem aus das Seelenleben erfaßt wird, und von dem aus das Ich in Wahrheit seine Stellungnahme vollzieht, die **individualpsychologische Standortstheorie** zu nennen.

Von hier aus lösen sich alle Fragen, die bei Girgensohn offen blieben. Das »wirksame Psychische«, daß die Dispositionen, die Determinationen liefert, ist das infantile Apperzeptionsschema. Einstellungen, Dispositionen, auch Charakter, und infantiles Apperzeptionsschema, Leitbild sind identische Begriffe, sind Synonyma! Gewiß kann das logische Verständnis nicht erzwungen werden, der sogenannte Einfall

kann vom Standpunkt A, von der Ebene des Bewußtseins aus nicht verstanden werden. Es ist aber das Seelenleben bildlich nicht eine Fläche mit einem Ich im Mittelpunkt, um dessen Besitz Partialtriebe, Tendenz und Gegentendenz in einer Scheinambivalenz den Kampf führen; vielmehr hat das Ich eine Tiefe, in der die Einheit A 1 mit einem einheitlichen Ziel und einem festen Apperzeptionsschema steckt. So wird der Einfall aus dieser unbewußten Teleologie heraus dirigiert werden. Es wird dem Ich gerade immer das *e i n f a l l e n*, was seinem Apperzeptionsschema, d. h. seinem Ziel gemäß ist. Von hier aus ergibt sich ein grundsätzlich anderes Verständnis jeder wissenschaftlichen Arbeit; neben die Erkenntnistheorie hat eine individualpsychologische Theorie des Erkennens zu treten. Dieses unbewußte teleologische Moment im Ich sucht man vielfach mit dem Begriff *I n s t i n k t* — nicht zu erklären, sondern zu umgehen. Girgensohn bringt diesen Begriff in Verbindung mit dem vom Ich unbeherrschbaren Einfall. Und mit Recht. Wir werden geneigt sein, unter Instinkt das unbewußte Leitbild, das infantile teleologische Apperzeptionsschema zu verstehen. Girgensohn erkennt an, daß es scheine, »als ob der Instinkt nur dort sicher führt, wo er eben nicht vom bewußten Ich geleitet wird, sondern sich unabhängig davon entfaltet«. Wie groß aber der Unterschied der Betrachtungsweise des Standortes ist — Girgensohn in A, im Bewußtsein, wir in A 1, einfühlend und uns zurückversetzend in die Kindheit — wird deutlich, wenn Girgensohn fortfährt: »t r o t z d e m ist es doch Tatsache, daß wir in gewissem Sinne nirgends mehr wir selbst sind, als wo wir nicht unser angelerntes Denken und unser reflektierendes Ich beherrschen, sondern wo wir den dunklen angeborenen Gewalten in uns die Leitung überlassen.« Wir dagegen sagen genau umgekehrt; d a r u m sind wir im vollen Sinne nur da wir selbst, wo wir uns selbst unbewußt führen; nicht aber da, wo wir g e g e n unser wirkliches Sein im Bewußtsein scheinbar Stellung nehmen und so eine Scheinambivalenz im Bewußtsein als Tendenz und Gegentendenz hervorrufen.

Können wir so Girgensohn grundsätzlich zustimmen, daß das Wesen des Gefühls in der Funktion der Stellungnahme des Ichs besteht, der ein inhaltlicher Gefühlsbegriff zur Seite tritt, so erinnert die erste Bestimmung: das Gefühl als Funktionsbegriff an unsere Bestimmung des Begriffs des Individuums: »nicht in der Einheit des organischen Substrats liegt das, was wir im Organischen als Individuum

ansehen, nicht in den stets wechselnden Geistesinhalten, die durch das Individuum fluten, sein Wesen im Geistigen. Das Individuum ist primär kein Material — sondern ein Formalbegriff im Sinne der Individualpsychologie: nicht in der Einheit des Substrats, materiell oder geistig, beide ständig im Flusse, liegt das Wesen des Individuums, sondern in der Funktion: im Physischen in der Funktion des Lebens, . . . das lediglich möglich ist durch die ständige Veränderung der Materie . . . , im Geistigen in der Funktion geistigen Lebens, zu der die geistigen Inhalte dienen. Die Individualpsychologie zeigt gerade, daß das Individuum eine Einheit ist, in der alle geistigen Inhalte in einheitlicher Funktion, dirigiert von der determinierenden Tendenz des Ziels eingeordnet sind. Die Einheit der Funktion, vom erstrebten Ziel her bestimmt, ist also der primäre Begriff des Individuums; dazu kommt es sekundär die Einheit der Inhalte. Ihrer bedient sich das funktionelle Individuum und so werden dann, bestimmt durch das dem Individuum vorschwebende durch das Leben zu verwirklichende Ziel diese zu einer geistigen Einheit gerade dieses speziellen Individuums. So ist das Individuum ein Funktionsbegriff, in erster Linie formal dadurch dann sekundär inhaltlich³⁰⁾.

Ergab sich für Girgensohn das Gefühl als Funktion des Ichs, so konnten wir auf dem Boden der Individualpsychologie dieses Ich als Individuum als Funktionsbegriff definieren. Wenn diese beiden Feststellungen, obwohl von verschiedenem Orte ausgehend, einheitlich von selbst sich zusammenschließen, so wäre also das Selbstgewahrwerden, die Selbstwahrnehmung der Funktion, die das Wesen des Individuums ausmacht, das Gefühl.

Schon von hier aus fällt ein Licht auf die individualpsychologischen Termini Minderwertigkeitsgefühl, Gemeinschaftsgefühl.

Damit aber, daß wir von der Funktion auf das Individuum zurückgehen, dessen Wesen in der Ausübung dieser Funktion liegt, dürfte über Girgensohn hinaus zu gehen sein in der Begriffsbestimmung des Gefühls.

Eine Reihe von Ansätzen liegt hier verborgen. Zunächst stellt sich heraus, daß in der Funktion zu scheiden ist zwischen der Funktion selbst und dem Individuum, das sie ausübt. Die Funktion ist das Wesen des Individuums, gleichwohl ist es nicht das Individuum. Das Individuum, das seiner selbst inne wird, in der Funktion sich als tätiges erlebt,

erlebt sich gleichwohl als ruhendes, als ein Sein im Werden; das Seiende, das Ichbewußtsein, das Gleichbleibende, die Identität des Ichs, das stets werdende: das Leben in Bewegung, in ständiger Ausübung der Funktion.

b) Diese Paradoxie: ein Ruhendes in steter Bewegung als das seelische Grundgefühl, schlagen wir vor

dynamische Zuständigkeit

zu nennen. Die Gegensätze des in Ruhe befindlichen fliegenden Pfeils und des πάντα ἔει finden hier, beide berechtigt, ihre Verbindung, Heraklit und die Eleaten ihre Versöhnung. Die Berechtigung der alten Begriffsbestimmung des Gefühls als Zuständigkeit des Ichs bedarf hier nicht der Ablehnung, sondern kann voll anerkannt werden; aber zur psychischen Selbstbeobachtung und psychologischen Bestimmung der Zuständigkeit gibt erst der Rückgang auf das letzte empirisch feststellbare: das Leben als ständig sich bewegendes, die biologische Bestimmung der Dynamik eine eindeutige Definition: das Gefühl als die Funktion des Individuums, ist sein Innewerden in dynamischer Zuständigkeit.

Diese Klarstellung ist noch rein phänomenologischer Psychologie zugänglich; die genetische Methode der Individualpsychologie kann aber durch die individualpsychologische Standortstheorie eine noch schärfere Fassung bringen. Die Dynamik des Lebens ist ihr nicht nur Funktion. Die Individualpsychologie sieht die Funktion gewissermaßen als Brücke zwischen zwei Polen: dem Ausgangspunkt und dem erstrebten Zielpunkt. Alle Dynamik ist zielstrebig; so ist auch die Dynamik der Psyche zielstrebig. Wird aber das Ich im Gefühl seiner selbst, also dieser Dynamik inne, so würde die Definition des Gefühls sich zunächst erweitern zur **dynamisch-teleologischen Zuständigkeit**. Gehen wir aber zu dem andern Pol, dem Ausgangspunkt in der Betrachtung fort, so ist dieser in dem infantilen Apperzeptionsschema zu finden, das wir genetisch als unbewußt gebliebenes formales Leitbild (Disposition, Anlage, Charakter) fanden. Abschließend ergibt sich also folgende Begriffsbestimmung: **das Gefühl ist die zum Teil unbewußte, dynamisch-teleologische Zuständigkeit des Ichs.**

Eine Schwierigkeit dürfte hier noch enthalten sein: kann das Unbewußte Gegenstand des Gefühls sein? Wir werden geneigt sein, diese Frage zu bejahen. Zerlegen wir das, was wir inhaltlich fühlen, in seinen Inhalt als solchen und in den Sinn, seine Bedeutung für das Ich. Hat doch jedes Gefühl im

lebendigen Organismus des Ichs mehr an Bedeutung als nur seinen Inhalt selbst: es dient zur Verwirklichung des Ziels, das dem Individuum als die Form der Sicherung seines Lebens unbewußt vorschwebte. In diesem Vorschweben steckt aber das Emotionale. Unbestimmt und unbestimmbar fühlen wir treibende Kräfte in uns wirksam, aus denen heraus Stimmungen, Ahnungen, Neigungen und Abneigungen, Lust und Unlustgefühle als ihrem Quell entspringen. Gerade diese unbestimmten, nicht zur Höhe diskursiven Denkens erhobenen Ichinhalte — Zuständlichkeiten und doch ständig im Fluß des Lebens — nennen wir Gefühl. Gerade darin, daß das Unbewußte nicht zur scharf gedanklichen Fassung gelangt, sondern gedanklich unerfaßt als unanschaulicher Gedanke Bestandteil des Ichs bleibt, liegt das Wesen des Gefühls. Was wir nicht denken oder noch nicht denken, fühlen wir. So wird nicht nur das Unbewußte, sondern gerade das Unbewußte Gegenstand des Gefühls.

c) Die Individualpsychologie begnügt sich aber nicht mit der formalen Feststellung, daß das Unbewußte der teleologische Hauptfaktor des Seelenlebens ist, sondern zeigt, wie diese unbewußten determinierenden Tendenzen in ihrem *Sinn* dem Ich unverstanden bleiben. Wenn Alfred Adler vor allem im ständigen Hinweis auf die nicht zutreffende Deutung des Unbewußten in der Psychoanalyse für das Unbewußte lieber den Ausdruck das Unverstandene braucht, so schließt das den Gebrauch der Begriffe: unbewußt, unterbewußt nicht aus, sondern weist darauf hin, daß die Rolle des Unbewußten im Plan und in der Lebenstendenz des Ichs gerade in dem Unverstandensein besteht.

Das dürfte die Stelle sein, von wo aus die allgemeine Bestimmung des Gefühls als Lust-Unlust nicht mehr als zutreffend zu gelten hat. Gewiß sind Lust-Unlust Gefühle; aber die Umkehrung des Satzes: Gefühle sind Lust-Unlust, d. h. in dem Gefühl der Lust und Unlust besteht das Wesen des Gefühls, werden wir schwerlich zustimmen können. Ergab sich doch sein Wesen als unbewußte Teleologie. Erst von hier aus ist eine zureichende Kritik der Lust-Unlusttheorie möglich. Es ist durchaus eindeutig, daß phänomenologisch sich dem Ich sein inneres Leben — also seine dynamische Zuständlichkeit — in Form von Lust oder Unlust darstellt. Alles, dem es zustimmt, erlebt es als Lust; was es ablehnt, als Unlust. Was es als Wert für sein Ich betrachtet, was seinem Ziel entspricht, wird als Lust gefühlt; was seinem Ziel widerspricht,

was es als Unwert betrachtet, wird als Unlust gefühlt. In dem Wert oder Unwert für sein Ich liegt der Lust- oder Unlustcharakter beschlossen. Das führt zu der These: **das Gefühl ist die Kategorie der Wertung; oder: das Gefühl ist der psychologische Ort der Wertung.**

Die Wertung ist somit die lebensmäßige Stellungnahme des Ichs zu ihm mit lebensmäßigen Forderungen gegenüber tretenden Lebenserscheinungen. Damit ist aber ein anderes ausgesprochen: die Wertung ist nicht dasselbe wie ein Werturteil. Ein Werturteil wird aus dem Bewußtsein heraus vollzogen; eine Wertung durch den ganzen Menschen, d. h. aus Bewußtsein plus Unbewußtsein. Für den Individualpsychologen wird sich der Vorgang der Wertung so darstellen. Primär ist im Ich das unbewußte infantile Apperzeptionsschema (Leitbild), das unbewußt formal auf ein Ziel des *O b e n* eingestellt ist. Das organische Leben hat in sich selbst die Tendenz, sein Leben zu sichern, zu erhalten, zu fördern, fortzupflanzen. Besteht doch gerade darin das Wesen des Lebens. Alle Erscheinungsformen des Lebens sind Formen der Sicherungen des Lebens. Im Organischen finden wir diese Formen festgelegt: das Tier muß auf das Leben so reagieren, wie es reagiert. In ihm ist diese dynamische Teleologie angelegt. Diese unbewußte dynamische Teleologie im Leben der Organismen bezeichnen wir als Instinkt; als instinktiv das treffsichere, lebenerhaltene Reagieren auf die Anforderungen des Lebens.

Daß hier eine Beziehung zu den vitalistischen Strömen in Biologie und Erkenntnistheorie wie zur Religion liegt, sei nur kurz angedeutet.

Einmal abgesehen von der hier nicht zur Erörterung stehenden Frage der willkürlichen Variabilität des Instinktes bei den höheren Tieren, ist es nun eine grundsätzlich andere Stellung, die der Mensch dem Instinkt gegenüber hat. Auch der Mensch steht im großen Strom des Lebens: die dynamische Zielstrebigkeit des Lebens sich selbst zu erhalten, zu fördern, fortzupflanzen, ist ihm mit der ganzen Natur gemein; es ist zu erwarten, daß er so alle Funktionen des tierischen Organismus teilt. Fanden wir, daß Th. Häring fehlgriff im Ansatzpunkt seiner biologisch fundierten genetischen Psychologie, so hat er doch in der Darlegung seiner Theorie hier richtig herausgefunden, daß alle Empfindungen, also Organeindrücke der Außenwelt, die das Leben erhalten, eine Lustreaktion des Ichs hervorrufen; umgekehrt aber alle Emp-

findungen, die das Leben zerstören, ein Unlustgefühl wecken. Wenn Häring nun der Meinung ist, daß im Lauf der biologischen Entwicklung diese Reaktionen zu erbten Zusammenghörigkeiten geführt haben: daß also notwendig lebensfördernde Empfindung und Lustgefühl, lebenzerstörende Empfindung und Unlustgefühl zusammengehören, so mag das dem Physiologen zur Entscheidung überlassen bleiben. Worin aber der Mensch sich von anderen Lebewesen unterscheidet, das ist die Art, wie er sein Leben sichert. Gemein mit den Tieren ist dem Menschen normalerweise, daß alles, was der Förderung des physischen Lebens dient, als Lustgefühl erscheint; alles, was es zu stören oder zu zerstören droht, als Unlust gefühlt wird.

Die Tatsache aber, daß gerade lebenzerstörende Empfindungen als Lust gefühlt werden können, daß der Asket Hunger und Lebensverneinung als Lust fühlt, weist über die Bindung an den Instinkt der Natur hinaus. Wir greifen auf die individualpsychologische Standortstheorie zurück. Es entsteht in der Kindheit das Apperzeptionsschema, wie das Kind sein Leben am besten zu sichern glaubt: durch Kampf oder Gemeinschaft. Ein jedes Ereignis, das dem Ich entgegentritt, wird nun nach diesem unbewußten Leitbild eingeordnet, so daß nicht das Objektive, das Ding an sich, im Abbild den seelischen Inhalt darstellt, sondern in der Synthese mit der subjektiven Anschauungsform verurteilt wird, so wie mir gemäß meinem unbewußten Apperzeptionsschema das Ding e r scheint, so scheint mir das Ding zu sein. Ein jeder Eindruck ist somit eine Subsumtion unter eine Wertung; somit ist jedes Werterlebnis als Stellungnahme des Ichs eine Subsumtion unter das infantile Apperzeptionsschema. Was dem Ich als Wert erscheint, bestimmt somit nicht das Ding an sich, sondern seine unbewußte unverstandene Anschauungsform. Wurde der Kampf als d a s Mittel der Sicherung des eigenen Lebens erfaßt, so wird jede Stellung zum Leben kämpferisch sein; der Kampf selbst aber wird als höchster Wert erfaßt werden. Jetzt verstehen wir das *πόλεμος πατήρ πάντων* wie die Verherrlichung des Gedankens des Kampfes als nationaler Idee und, mit ihr verbunden, des Willens zur Macht: sie sind in der Abstraktion zu verstehen als Formen der Sicherungen des Lebens, die von einer Gruppe von Menschen als die zu ihnen gehörigen Formen der Sicherung i h r e s Lebens nun als die ihrer Meinung nach objektiven hypostasiert werden. Und wie könnten sie anders

denn als die objektiven erscheinen: könnte das Ich sie sonst zu allgemeingültigen erheben, aus der Maxime eine Norm machen, wenn es nicht so Stellung nähme, als ob seine Stellungnahme die objektive sei. Wäre sonst seine subjektive Fiktion noch gesichert? Die Synthese von subjektiver Anschauungsform und Ding an sich erscheint als Komplex als Wert wie als Lust. Wie der Wert, d. h. das Ziel des Ichs, so sein Lust-, so sein Unlustgefühl.

Somit ist die Lust-Unlusttheorie, die Lust und Unlust als nicht weiter reduzierbar ansieht, als überholt zu bezeichnen. Die Individualpsychologie zeigt die Ursache für die Lust- und Unlustgefühle: Das Ziel, das der Mensch verfolgt, normiert das Lust- oder Unlustgefühl.

Wie aber, wenn das Kind die Gemeinschaft als höchsten Wert erlebt, weil es in ihm sein Leben am besten gesichert weiß? Wir stellen hier als »Idealtypus« auf, was in seiner Absolutheit nicht oder selten erreicht wird. Nur-Kampfmenschen wird es in der Praxis ebenso wenige geben, wie Nur-Gemeinschaftsmenschen. Alfred Adler weist mit Recht darauf hin, daß alle Haltungen des Menschen eine Mischform darstellen. Betrachten wir den reinen Gemeinschaftsmenschen als den einen Pol, den reinen Kampfmenschen als den anderen Pol, so würde die Verbindungslinie zwischen beiden eine Skala darstellen, auf der sich die individuelle Haltung bestimmen ließe.

d) In der Feststellung, daß 1. das Individuum ein Funktionsbegriff ist, 2. die Funktion des Gefühls die spezifische Funktion des Ichs ist, weil es die lebensmäßige Stellungnahme des Ichs ausdrückt, 3. somit das Gefühl der Funktion der Wertung darstellt, ist aber noch eine weitere Möglichkeit der Näherbestimmung enthalten, die sowohl die bisherigen Thesen unterbaut wie direkt zu der Analyse der individualpsychologischen Grundbegriffe hinführt.

In der Funktion erwies sich eine Scheidung notwendig, zwischen Dynamik und Konstanz: der Funktion als ständig tätiger steht ein Ichgefühl gegenüber, daß sich stets mit sich trotz des Wechsels seiner Inhalte identisch weiß. Das Ich fühlt sich als Subjekt in der Ausübung der Funktion, als Ich gegenüber einem Nicht-Ich, auf das sich diese Funktion erstreckt, als Subjekt gegenüber einem Objekt. Andererseits liegt aber im Begriff der Funktion Ausgangs- und Zielpunkt beschlossen.

Was haben wir hier aber als Subjekt, was als Objekt zu

begreifen? Eine Klärung dieser Begriffe führt notwendig auf Heinrich Rickerts Darlegungen hierüber ³¹⁾.

1. Zunächst handele es sich bei dem Gegensatz des Subjekts zum Objekt um eine rein räumliche Beziehung: die räumliche Außenwelt als Objekt gegenüber einem räumlichen Körper, der Leib und die in ihm tätige Seele umfasse, als Subjekt.

2. Erweitere ich nun das Objekt: die Außenwelt, indem ich meinen Leib, außerdem die ganze psychische Welt und alles fremde geistige Leben darunter verstehe, so verengert sich der Begriff des Subjekts; bleibt doch nun als Gegensatz zur Außenwelt, der transzendenten Welt, nur mein geistiges Ich übrig, das Immanente; dieses nicht nur formal zu verstehen, sondern mit all seinen geistigen Inhalten an Vorstellungen, Gedanken, Gefühlen, Willensäußerungen.

3. Bei einer abermaligen Erweiterung des Begriffs des Objekts zur Feststellung des dritten Paares der Subjekt-Objektbeziehung nehme ich in den Begriff der Außenwelt auch noch meine Bewußtseinsinhalte in den Objektsbegriff mit hinein und behalte als Subjekt lediglich das Bewußtsein über, aber dieses nicht als mein Bewußtsein, das ja in concreto nur denkbar sei einschließlich all seiner Inhalte, sondern als reinen Formalbegriff, als »Bewußtsein überhaupt«.

Für diese 3 Paare von Subjekt und Objekt ergibt sich somit

1. dem Objekt, der räumlichen Außenwelt außerhalb meines Körpers stehe gegenüber ein psychophysisches Subjekt, das aus Körper und der darin tätigen Seele bestehe;

2. ist das Objekt die gesamte an sich existierende Welt, das transzendente Objekt gegenüber einem psychologischen Subjekt, das mein Bewußtsein mit all seinen Inhalten ausmacht.

Die 3. Bedeutung des Objektes, die sich bei der Subjekt-Objekt-Spaltung des Subjektbegriffs des zweiten Paares herausstellt, hat zum Inhalt den Bewußtseinsinhalt des Ichs; zum Subjekt dagegen den Begriff des Bewußtseins überhaupt.

Nun gesteht aber Rickert Uebergangsstufen zwischen den drei Paaren zu. Der Begriff des Bewußtseins überhaupt hat nur Bedeutung für die philosophische Erörterung, dürfte also, wo wir uns in einer rein psychologischen Ebene befinden, die

einen psychischen Tatbestand analysiert, nicht in Frage kommen. Wir fanden aber, daß das Gefühl die psychologische Kategorie der Wertung darstellt, also den psychologischen Ort des Werterlebnisses, der Wertung. Unter psychologischen Gesichtspunkten dürfen wir hier von einer praktischen Erkenntnis reden und hätten damit ein Subjekt zu erfordern, das wir das **erkenntnispsychologische Subjekt** nennen. Dieses stellt eine Uebergangsstufe dar zwischen Rickerts psychologischem Subjekt und erkenntnistheoretischem Subjekt: nicht mehr das psychologische Subjekt, das Ich einschließlich seiner Inhalte, **n o c h n i c h t** das erkenntnistheoretische Subjekt als Begriff des Bewußtseins überhaupt, ist es das formale Ichbewußtsein, rein das Innewerden seiner selbst.

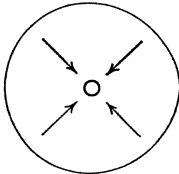
II. Minderwertigkeitsgefühl. Gemeinschaftsgefühl.

Implicite sind mit diesen formalen Bestimmungen über das Gefühl die beiden Haupttermini der Individualpsychologie bereits analysiert; es wird sich jetzt lediglich um die Anwendung der Ergebnisse handeln.

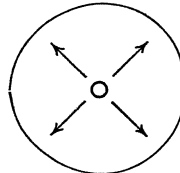
Ist das Gefühl der Modus der Stellungnahme des Ichs, so wird jede Näherbestimmung des Gefühls zu der formalen Beziehung die inhaltliche geben, sie wird die Art und Weise der Stellungnahme, das Verhältnis von Subjekt und Objekt konkret fassen.

Beide, Subjekt und Objekt sind im Gefühl zu einer Einheit verbunden; wie Kant im theoretischen Erkennen Ding an sich und Anschauungsformen vereint fand, so ist auch im Gefühl stets Objekt und Subjekt als einheitliches Gefühl verbunden. Aber es kann doch trotz dieser Einheit je einer der beiden Faktoren einen besonderen Akzent haben; es kann im Gefühl der Ichfaktor stärker betont sein. Nie wird der Solipsismus durchführbar sein, nie kann das Ich nur sich selbst zum Gegenstand haben; vielmehr wird irgendwie der gegenständliche Faktor darin vorzufinden sein. Ja, macht er doch überhaupt erst das Wesen des Gefühls möglich. Liegt der Hauptton auf dem Subjekt, so ist das Subjekt der Zweck, das Objekt dagegen das Mittel zu diesem Zweck. Nennen wir diese Akzentuierung des Ichs im einheitlichen Gefühl, das **S u b j e k t s g e f ü h l**. Zentripetal (Figur a) ist dieses Subjektsgefühl: die Außenwelt wird lediglich im Verhältnis zu

diesem Ich gefühlt; alles wird in Beziehung zum Ich gesetzt und erhält von diesem Ich aus seine Geltung.



Figur a.



Figur b.

Der umgekehrte Fall liegt vor, wenn der Akzent auf das im Gefühl erfaßte Objekt gelegt wird. Hier ist in der Mittel-Zweck-Beziehung das Objekt, auf das das Gefühl sich bezieht, der Zweck, dem das Subjekt das Ich als Mittel untergeordnet wird. Zentrifugal ist hier die Einstellung. Nennen wir diese seelische Haltung das **O b j e k t s g e f ü h l** (Figur b).

Im **M i n d e r w e r t i g k e i t s g e f ü h l** haben wir das Subjektgefühl vor uns. Das Kind wird normalerweise im Beginn seines Lebens alles auf sich beziehen in seiner völligen physiologischen, psychologischen und soziologischen Bedürftigkeit. Die Mutter ist das Mittel für das Kind zur Erhaltung und Förderung des eigenen unselbständigen Lebens; das Kind erlebt sich als Zweck, die Mutter als Mittel zu diesem Zweck und erreicht in der Tat durch die verschiedenen Verhaltensweisen, daß es im Zentrum steht, um das sich die Mutter bewegt. Noch nicht zu selbständiger seelischer Haltung erwacht, kann es seinen physiologischen Bedürfnissen nicht anders als physiologisch Ausdruck verleihen. Mit dem Erwachen zum Ich, der Entstehung des seelischen Eigenlebens werden aber nun bestimmte aus der Umgebung gewonnene und der Umgebung entsprechende seelische Techniken gewonnen, die die Erhaltung des Status quo, der Zentripetalität erstreben. Dieser Vorgang ist in der individualpsychologischen Literatur zur Genüge beschrieben worden. Worauf aber Wert zu legen ist, ist die zwangsläufige Entstehung der Zentripetalität des kindlichen Seelenlebens; das Subjektgefühl hat den Akzent. Die Umgebung wird als Mittel für die Zwecke des Ichs benutzt: die Entstehung des Machtstrebens. Zwangsläufig wird auch diese zu verstehen sein: bezieht das Kind alle Gegebenheiten seiner Umgebung, das Verhalten von Vater, Mutter, Geschwister auf sich, so kann dieses Abwägen zwischen Ich und Du nur zuungunsten

des Kindes ausfallen: Das Minderwertigkeitsgefühl des Kindes, das sich klein er, schwächer, bedürftiger («Komparativ!») fühlt, kann nicht anders, als bestrebt sein, diesen Zustand der Ichbezogenheit festzuhalten, um die Förderung, die es durch die Egozentrität erreicht, zu verewigen, und wird daher alle nur denkbaren Mittel ergreifen.

Zur Analyse dieses Subjektsgefühls werden die Rickertschen drei Subjekt-Objekt-Verhältnisse dienen können. Als Psychophysisches steht das Ich der Außenwelt gegenüber und sieht im Subjektsgefühl, im Ichgefühl diese Außenwelt nur in Beziehung auf sich; als zwar gegenstandsbezogen wird sich sein seelischer Inhalt erweisen, aber doch mit dem Ton auf den eigenen Inhalten, lediglich gefärbt durch die gegenständliche Welt. Ist diese in den Inhalten des Ichs enthalten, so doch nicht um ihrer selbst, sondern um des Ichs willen. Es wird darum das Objekt, auf das sich dieses Ichgefühl (Subjektsgefühl) bezieht, im eigenen Ich liegen. Folgen wir dem Rickertschen Weg der Objektivierung, so fällt zunächst im Subjektsgefühl das erste Relationspaar fort. Nicht der ganze Mensch, das psychophysische Subjekt nimmt zur Außenwelt Stellung; denn das hieße ja eine inhaltlich zum mindesten neutrale Außenweltsbeziehung. Aber im Subjektsgefühl ist bereits eine Verengung eingetreten: diese neutrale Ich-Du-Beziehung mit ihrer Wechselseitigkeit ist der seelischen Struktur nach in Fortfall gekommen; nur als Objekt im Ich besteht diese Außenwelt und hat im Subjektsgefühl nur Sinn als Inhalt des Ichs.

Lassen wir nun mit Rickert eine weitere Objektivierung eintreten: Das Ich als psychologisches Subjekt macht seinen eigenen Körper zum Objekt, auf den hin es seine Gefühlsbeziehung ausübt. Im Vergleich mit der physischen Außenwelt erlebt es diesen seinen Körper histologisch oder funktionell unterlegen. Es kann in diesem Falle nicht eine neutrale Prüfung des Tatbestandes eintreten, sondern mit dem Ober-ton des Ichs wird diese Unterlegenheit des eigenen Körpers festgestellt: hier ist die Analyse des Organminderwertigkeitsgefühls gegeben. Im psychologischen Subjekt, dem Ich, der Psyche spiegelt sich diese Objektbeziehung zum eigenen Körper, der als unzureichend, unzulänglich, minderwertig gefühlt wird.

Ein Subjektsgefühl ist es und hat doch Subjekt und Objekt in sich, das Ich als Ganzes ist der Oberbegriff, das in das Ich als Subjekt und den Körper als Objekt zerfällt. Und

doch ist es ein Subjektsgefühl, weil im Verhältnis zur Außenwelt, die ja gleichwohl trotz der künstlichen Verschiebung der Akzente als objektives Objekt bestehen bleibt, das Subjekt, das Ich, die alleinige inhaltliche Wertung erhält. Die Außenwelt dient nur als Vergleichsobjekt.

Notwendigerweise tritt aber nun eine weitere Objektivierung ein: auch das psychologische Subjekt, das Ich mit seinen seelischen Inhalten wird nochmals in Subjekt und Objekt zerlegt. Denn in den seelischen Inhalten sitzt ja jetzt das Minderwertigkeitsgefühl fest. Waren sie zuerst das Mittel, vermöge derer das psychologische Subjekt den Körper als minderwertig feststellte, so wird jetzt dieses Mittel selbst zum Objekt gemacht: das Ichbewußtsein setzt sich selbst seine eigenen Inhalte als Objekt gegenüber.

Wie das psychische Minderwertigkeitsgefühl entsteht, ist hier nicht darzulegen; an dieser Stelle handelt es sich lediglich um die psychologische Analyse.

Hier, auf der Stufe der zweiten Subjekt-Objekt-Beziehung steht das Ich seinen eigenen Inhalten wertend gegenüber und erlebt sie im Subjektsgefühl, da das Ich als höchstes Ziel erachtet wird, als minderwertig gegenüber der Außenwelt.

Deutlich wird hier der Unterschied soziologischer und psychologischer Betrachtung. Soziologisch ist natürlich immer eine Beziehung zur Außenwelt vorhanden; die soziologische Beziehung aber ermöglicht erst den psychologischen Aufbau. Soziologisch ist die stärkste Rückwirkung auf die gegenständliche Welt da; psychologisch bleibt das Ich im Subjektsgefühl befangen, nur als Mittel für das Ich hat die Außenwelt Sinn.

Eine philosophische Theorie wird von diesem Standort aus indiskutabel: der Solipsismus, der das Ich als einzig Reales setzt, die ganze gegenständliche Welt dagegen als Fiktion und Produkt des Ichs ansieht. Soziologisch erweist er sich als Utopie, denn die Inhalte des Ichs entstehen ja erst aus dem soziologischen Bezugssystem. Psychologisch dagegen ist er in der Analyse richtig: *solus ipse*, »bloß Ich«, wie das Kind sagt. Nur als *solus ipse* ist der extremste Pol dieses Typus denkbar: das Ich als einziges Ziel, darum als einziges Sein erscheinend. Von hier aus wird nicht mehr über die Theorie als solche zu diskutieren sein. Angebracht wird es erscheinen, die psychologische Analyse — nicht des Solipsismus, sondern des Solipsisten vorzunehmen, um hier individualpsychologisch die Entstehung und damit die Irrtümlichkeit

solcher seelischen Haltung als extremster Ausprägung der egozentrischen Orientierung aufzudecken.

Stellt Alfred Adler dem Minderwertigkeitsgefühl als anderen Pol das Gemeinschaftsgefühl gegenüber, so ist zu erwarten, daß im Gefühl als Subjekt-Objekt-Beziehung hier der Akzent auf dem zweiten im Gefühl gegebenen Faktor liegt: auf dem Objekt. Dies derart, daß an der Ich-Du-Beziehung des Gefühls das Ich zum Mittel, das Du, der Gegenstand, das Objekt zum Ziel wird. Soziologisch in Beziehung mit dem Ich, liegt psychologisch der Ton auf dem Objekt. Nicht um das Verhältnis von Objekt zum Ich um des Ichs willen handelt es sich, sondern um die Beziehung des Ichs zum Objekt um dieses Objekts willen und der im Objekt gegebenen Inhalte. In der Struktur des Subjektsgefühls mußte notwendig das Minderwertigkeitsgefühl auftauchen, da der Mensch im Argwohn um sein Ich gegenüber der Fülle der anders strukturierten und darum ihm unerreichbaren Leistungen anderer sich als minderwertig empfinden mußte. Im Objektgefühl dagegen fällt jedes derartige Gefühl fort. Das Ich kann sich selbst gar nicht als minderwertig empfinden, weil der Komparativ als Denkkategorie nicht zur Anwendung gelangt: es geht ja nur um die im Objekt gegebenen Erfordernisse, zu deren Realisierung das Ich ja nur Mittel ist. Das Persönlichkeitsgefühl ist hier völlig ausgeschaltet. Wie das Ich Dynamik ist, so auch das Leben. Jede Beziehung, aus der ja allein das Leben besteht, ist Dynamik, die zielstrebig verwirklicht werden will. Wird aber im Zustand des Subjektsgefühls diese Reaktion am Ich orientiert, so ist eindeutig, daß hier nicht dem in den Dingen liegenden Wirklichkeitsanspruch Genüge getan wird. Alles wird nach dem Wert für das Ich bemessen. Gemäß dem Minderwertigkeitsgefühl, das mit dem Subjektsgefühl, dem zentripetalen Leben, der Egozentrität — lauter Synonyma — gegeben ist, erhält jede soziologische Beziehung die psychologische Erledigung der im Minderwertigkeitsgefühl enthaltenen subjektiven Wertungsformen des neurotisch apperzipierenden Gedächtnisses. Hier haben Laune, Uebelnehmen, Unverträglichkeit, Prestigejägerei im persönlichen wie nationalen und internationalen Leben, kurz alle unsachlichen seelischen Haltungen ihren Erklärungsgrund. Dem Ich geht es um das Erhalten des eigenen Persönlichkeitsgefühls, nicht aber um die Dinge um ihrer selbst willen; dabei sieht es vor dem Dunst subjektiver Gefühle nicht das wirkliche Sein und versäumt

darüber das reale Leben. Wer sein Leben behalten will, wird es verlieren, sagt eine tiefe Wahrheit des Neuen Testaments.

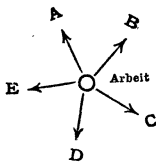
Das Gegenteil ist das sachliche Leben. Hier geht es nur um den in den Dingen liegenden Selbstzweck. Sollte aber nicht nun der Gegenpol zum Minderwertigkeitsgefühl, dem Ichgefühl der andere Pol als Objektgefühl besser mit der Bezeichnung: Sachlichkeitsgefühl benannt werden? Warum nennt Alfred Adler diese Haltung Gemeinschaftsgefühl? Es könnte den Anschein erwecken, als würde das Ich entleert, als würde es seinen eigenen Gehalts beraubt, wenn es nur Mittel zum Zweck, wenn es nur Werkzeug ist, um eine Sache zu verwirklichen. Aber die Furcht um das Ich dürfte der eigentliche Grund dieser Befürchtung sein; denn mit nichten heißt sachlich leben als Sache leben (Johannes Müller). Wie wir oft, um die feineren Abtönungen und die bunte Mannigfaltigkeit seelischer Haltung zum Ausdruck zu bringen, aus Fremdsprachen entnommene Worte zu Hilfe nehmen müssen, weist hier das griechische Wort für Mittel, Werkzeug, den Weg: das Wort *ὄργανον*, Organ. Liegt das Gewicht des Lebens im Objekt begründet, ist der Wirklichkeitsanspruch des Lebens das Ziel, dem das Ich mit vollen Kräften dient, so wird es zum Organ des Lebens und der Wirklichkeit. In dem Organ-sein-Können liegt das eigentliche Geheimnis des wirklichen, weil objektiven Lebens begründet; denn bei einer solchen Lebenseinstellung macht das Ich die eigentümliche Erfahrung, daß erst hier seine Kräfte sich voll entfalten, so daß hier eine wirkliche Verbundenheit mit dem Leben eintritt. Diese Erfahrung, die nur »er-örtert«, aber nicht dargelegt werden kann, wird in jedem anklingen, der ein Stück solchen objektiven Lebens kennt.

Individualpsychologisch ist diese seelische Haltung ohne Schwierigkeit deutbar. Wird in der egozentrischen Haltung alles auf das Ich bezogen, so wird in dem ständigen Bedacht auf die eigene Person infolge des mit der Zentripetalität gegebenen, weil stets abwägenden Minderwertigkeitsgefühls immer nur der in den Dingen und Situationen liegende Lebensanspruch so weit erfüllt, als er den Zwecken des Ichs dienstbar gemacht werden kann. Zu einem objektiven Leben kann es darum hier nicht kommen. Die ewige Furcht um das Ich wird in dieser Lebenshaltung das Minderwertigkeitsgefühl immer mehr verstärken, denn die nur zum Teil erfüllten Lebensaufgaben können vom prüfenden Verstand dem Ich nur das Urteil des Nicht-Genüghabens ausgestellt erhalten. Zudem ergeben

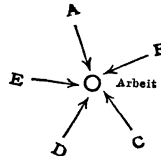
sich notgedrungen aus der schiefen Erledigung, nicht aber Erfüllung des Lebens Differenzen mit den Mitmenschen und dem Leben. Das Leben aus dem Ichgefühl ist so die Verewigung der Furcht. Ein scheinbar hartes Wort des Evangeliums faßt diese Gesetzmäßigkeit in die Form: wer da nicht hat, dem wird noch genommen, was er hat.

Anders das Leben aus dem Objektsgefühl. Werden die Ansprüche des Lebens voll erfüllt, unabhängig von der Rolle des Persönlichkeitsgefühls, so kann der vollen Wirklichkeit Genüge geschehen. Fragt man nicht mehr danach: welches Persönlichkeitsgefühl habe ich dabei?, welche Rolle spiele ich?, dann fallen die Furchtgefühle fort; dann aber wachsen auch die Kräfte in dem ständigen vollen Gebrauch mit dem Ziel der Realisierung der Wirklichkeit. Automatisch spannt das Ziel, die Durchführung der Lebensaufgaben, alle Kräfte an und sucht sie um des Ziels, des objektiven Lebens willen zur vollen Höhe zu entfalten. Unvermeidlich ist auch hier eine Art Persönlichkeitsgefühl mitschwingend gegeben, aber in Inhalt und Form ein anderes als im Leben aus dem Subjektivgefühl. Während hier das Persönlichkeitsgefühl Selbstzweck ist und das Leben der auf- und abschnellende Pfeil an der Skala des Geltungsbedürfnisses darstellt, tritt es im Objektsgefühl völlig in den Hintergrund. Beim wirklichen Leben gar nicht in Erscheinung tretend, wird das Ichgefühl dem Ich zuerst im Zurückblicken bewußt; es erlebt sich aber am Objekt um des Objekts willen gewachsen. Alle Ausbildung der eigenen Kräfte wird darum nicht um des Ichs willen betrieben, sondern lediglich zu dem Zweck, ein brauchbares Mittel, ein besseres Organ zur Verwirklichung der objektiven Welt werden zu können. Diese Gesetzmäßigkeit liegt einem anderen Wort des Neuen Testaments zugrunde: wer sein Leben verliert um des Evangeliums willen, der wird es finden.

In gemeinsamem Objekt und gemeinsamem Bemühen um die Realisierung der Wirklichkeit erleben sich alle objektiven Menschen verbunden; in gemeinsamem Ziel laufen die



Figur a.



Figur b.

geheimen Fäden von den verschiedenen Menschen ineinander und werden je länger je intensiver verknüpft (Figur b).

Denken wir uns eine Reihe egozentrischer Menschen äußerlich an einer Arbeit vergesellschaftet, so wird das folgende Bild abgeben (Figur a): hier kann nur Isolierung, aber keine Gemeinschaft sein.

Anders bei den Menschen, die aus dem Objektsgefühl herausleben: die Beziehungen der Menschen treffen und vereinigen sich im Objekt. Sind sie dort als »Gesellschaft« verbunden, so sind sie hier als »Gemeinschaft« vereint.

Bringt das Leben aus dem Objektsgefühl erst das Ich zur vollen Entfaltung, so schafft auch die gemeinsame Verbundenheit erst den Boden zum Gemeinschaftsgefühl. Die letzte Lösung aber liegt gleichwohl im persönlichen Moment: zu den Grunderkenntnissen der Individualpsychologie gehört es, daß alles Leben aus der Fülle der Unsicherheit der Natur, den Menschen, den Lebensaufgaben gegenüber nach Sicherheit strebt und erst da zur Ruhe kommt, wo das größtmögliche Maß von Sicherheit gegeben ist: bei den aus dem Ichgefühl lebenden Menschen, die in ihrer Isolierung bleiben, ist die Angst verewigt; wie jeder aus dem Ich lebt, weiß das auch einer vom andern; jeder zittert um die Erhaltung des Gleichgewichts des Geltungsbedürfnisses: bei der steten Furcht vor dessen Verletzung und seinem Sinken kann die Unsicherheit überhaupt nicht behoben werden. Anders bei den Menschen, die aus dem Objektsgefühl heraus leben. Selbst in der vollen eigenen Hingabe an das Objekt, ist jeder derselben Haltung des anderen gewiß. Hier entsteht die Gewißheit, daß der andere ebenso wie ich stets ganz sich dem an die Wirklichkeit hingebenden Menschen vertrauen kann. Nicht die persönlichen Geltungsansprüche regieren die Stunde; bei allen Fällen der Zukunft weiß jeder vom andern, daß er unbedingt dem durch die Wirklichkeit gegebenen Zweck seine ganzen Kräfte widmen wird. Erst hier ist die volle Sicherheit, darum auch erst die Möglichkeit vollen Gemeinschaftsgefühls gegeben. Gemeinschaftsgefühl ist so nicht Sentimentalität, nichts Quietives, nichts Empfangendes, sondern d e r Ausdruck eines Bezugssystems, in dem das Objekt und damit das Objektive das Ziel dynamischer Hingabe darstellt.

Erst von hier aus ist das V e r t r a u e n psychologisch erklärbar. Zu einem Menschen, der im Subjektsgefühl in der Sorge um sein Ich befangen ist, wird niemand Vertrauen haben können. Wenn oft gemeint wird, daß das Vertrauen

zu einem bestimmten Menschen doch allerpersönlichste Beziehung zu ihm als Menschen ist, so ist das nur Schein. Nicht seinem Ich wird das Vertrauen entgegengebracht. Ist Vertrauen das Bewußtsein, beim andern geborgen zu sein, beim andern am besten sich g e s i c h e r t zu wissen, so gilt diese Hingabe gar nicht ihm nur als Menschen, als vielmehr ihm als Träger eines überpersönlichen Wertes; der Gewißheit, daß dieser Mensch Normen anerkennt, die ihm als unbedingt gelten. Nur zu dem Menschen, der frei ist von Subjektsgefühl, ist das Vertrauen da, und zwar richtet sich der Grad des Vertrauens nach dem Grad der Fähigkeit des andern, sich an das Objektive hinzugehen. Was ist Güte weiter als Freiheit vom Subjektsgefühl und Hingabe an das Du!

Wenn das Individuum in solchem Gemeinschaftsgefühl sich geborgen weiß, wenn durch die in der Gemeinschaft gegebene Sicherheit die volle Entfaltung des Menschen erst möglich wird, wenn also damit die Glücksfähigkeit die tiefste Befriedigung und Erfüllung findet, so ist das weder Eudämonismus noch Utilitarismus. Diese sind vielmehr nur da vorhanden, wo das Ich als Ziel des Handelns angesehen wird, wo aus dem Subjektsgefühl heraus die Beziehungen zum Leben geregelt werden. Aber es ist durchaus eindeutig, daß aus der verkehrten Einstellung solcher Menschen immer das Gegenteil erreicht wird; das Ende ist der Pessimismus. »Glück«, d. h. Sicherheit weil Befriedigung des Menschen gibt es nie im Ich als einzelner.

Eine Reihe geschichtlicher Erscheinungen sind jetzt klar deutbar. Die klassische antike Kultur war je länger je mehr individualistisch. Trotz der volkshaften Verbundenheit gestaltete sich die innere Linie der Antike immer individualistischer: der Weise wurde das Ziel. Darum wurde die Philosophie, die noch in Aristoteles den Kosmos umfaßte, immer mehr zur Lehre der Erziehung des Weisen, wurde immer mehr statt universalistisch, d. h. optimistischer Weltanschauung in ständig steigendem Pessimismus umgekehrt proportional dazu immer weniger Weltanschauung. Sie wurde statt dessen immer mehr nur Lebensanschauung, wurde zum Rezept zu Gewinnung d e r Lebensanschauung, die das Ideal des Weisen hervorbringen könnte. In innerem Zusammenhang mit der Lösung von der Volksgemeinschaft und dem steigenden Individualismus der Herrenmenschen, auf der anderen Seite der zunehmenden Proletarisierung der Massen wurde die Philosophie im Epikureismus zum verschleierten, in der Stoa

zum absoluten Pessimismus. Die Konsequenz der Enttäuschung über die Unmöglichkeit der Verwirklichung der Glücksfähigkeit in der auf die Spitze getriebenen Isolierung. Hier konnte nur die Hebung des Persönlichkeitsgefühls im Pathos des Selbstmordes mit der heroischen Geste des exire das Ende sein.

Auch das Scheitern aller romantischen Zirkel wird jetzt als bereits in ihrem Keim liegend deutlich. Was diese Kreise zusammenführt und anfänglich zur Gemeinschaft macht, ist die Richtung auf eine objektive Geistigkeit hin; in diesem »neuen Geist« finden sich alle Beteiligten zusammen und ziehen Menschen gleicher Sehnsucht an sich. Sobald aber die Gemeinschaft da ist, tritt auch der Umschlag ein, wenn nur Romantik dahinter steht, wenn nur die *vita contemplativa* das Ziel ist. Aus dem Ansatz zur Gemeinschaft wird dann eine Scheingemeinschaft, weil da das Leben der einzelnen Selbstzweck ist. Das Leben aber ist Dynamik und nur als Dynamik als Leben erhaltbar. Statisches Leben ist ein Widerspruch in sich selbst. Nur die Lebenseinstellung, in der die *vita contemplativa* das Wellental ist zwischen zwei Wellenbergen, wo sie das Abschwngen im Wechsel des Rhythmus darstellt, kann sie bestehen als Übergang zur *vita activa*. Als ständige Auf-gabe hört das Leben auf Leben zu sein, wenn der in jedem Augenblick liegende Wirklichkeitsanspruch nicht verwirklicht wird. Diese seelische Einstellung liegt aber in der *vita contemplativa* vor, in der das Ich mit ästhetischen, göttlichen oder anderen Kräften erfüllt werden will. Statt Folge einer aktiven zielstrebigem Verbundenheit im objektiven Leben zu sein, ist hier die Gemeinschaft nur Mittel zur Verwirklichung der Kultivierung der Seele. In Wirklichkeit ist es also eine Scheingemeinschaft. Je konsequenter diese Vergottung der Seele getrieben wird, um so konsequenter muß die Auflösung der Gemeinschaft erfolgen. Anna Schiebers Skizze über die unmusikalischen Mönche bringt das mit gütigem Humor liebenswürdig zum Ausdruck.

Ist jetzt die Struktur des Minderwertigkeitsgefühls und des Gemeinschaftsgefühls geklärt, so bleibt noch die Beantwortung der Frage, warum ein so komplexer, aber doch so scharf faßbarer seelischer Zustand *G e f ü h l* genannt wird, während man im allgemeinen gerade unter Gefühl das unbestimmte und unbestimmbare versteht, das sich jeder begrifflichen Fassung entzieht.

Ist das Gefühl als Kategorie die Wertungsform, der

Modus der Stellungnahme des Ichs zum Leben, so bringt der eine Terminus das zum Ausdruck: im Minderwertigkeitsgefühl erachtet das Ich sich dem Maß des angelegten Wertungsschemas unterlegen. Im Gemeinschaftsgefühl ist die gleiche Wertung enthalten: in der Stellungnahme zum Leben ist die Gemeinschaft das Ziel, weil das Ich in dieser als Trägerin des objektiven Lebens sich am besten gesichert weiß.

In Girgensohns Terminologie: das Gefühl als Ichfunktion, ist im Minderwertigkeitsgefühl und im Gemeinschaftsgefühl eine Ichfunktion zu sehen. Es sind die überhaupt nur möglichen Ichfunktionen, die Endpunkte einer Skala, auf der als Mischform von beiden jede in Erscheinung tretende Ichfunktion, jedes »Gefühl« anzusetzen ist. Prinzipiell also werden wir formaliter in den beiden Termini »Gefühle« zu sehen haben. Bei einer Nomenklatur Minderwertigkeitsbewußtsein und Gemeinschaftsbewußtsein würde eine Transponierung in eine andere Sphäre vorliegen; denn hier haben wir ja nicht mehr die Funktion als solche vor uns, hier handelt es sich nicht mehr um das ganze Ich in der Dynamik, sondern es liegt eine Objektivation vor. Die eigene seelische Dynamik als funktionelle wurde fiktiv gewissermaßen als der »fliegende Pfeil, der ruht«, zum Objekt gemacht und betrachtet. Es ist dann nicht mehr Gefühl, sondern Begriff des Gefühls; wie auch unsere Analyse in der Ebene der Betrachtung des Gefühls liegt, erst in der Höhe des kursiven Denkens läßt sich diese Analyse vollziehen; als Lebendiges ist das Minderwertigkeitsgefühl wie das Gemeinschaftsgefühl nur als seelischer Komplex vorhanden, unreflektiert, um der unanschaulichen Gedanken willen sind in beiden Gefühle gegeben. Die Fülle der mitklingenden Gedanken kommen dem Ich gar nicht zum Bewußtsein: in der Kindheit entstanden, ist das Apperzeptionsschema als anschauliche Formel unbewußt zustande gekommen und gibt nun als unanschauliche Determinante den entscheidenden Ton für alle zukünftigen Haltungen. In unbewußter Tiefe ruhend, dirigiert diese infantile Wertung — als Gedanke faßbar, aber doch real nur als Gefühl vorhanden — das ganze Seelenleben als »wirksames Psychische«.

III. Das Ich und das Es.

Das Lust-Unlustgefühl, das als scheinbar einfaches von der Psychologie des täglichen Lebens wie auch von der wissenschaftlichen Psychologie erachteter Grund und als letztes entscheidendes Kriterium gebraucht wird, erwies sich uns als ein sehr komplizierter seelischer Vorgang, in dem ein Ich die ganze Skala seiner Wertungen zur Außenwelt, zur Umwelt, zum eigenen Ich spielt. Je nach der Größe des Kreises um das Ich erfaßt das Gefühl eine Welt, die das Ich zu seiner Welt macht. Im Ich trägt das Ich ein infantiles Wertungs-a-priori, mit dem es an die Objekte herantritt und entsprechend dem Ziel, das es im Leben verfolgt, diese zur Unlust und zur Lust erhebt. Ist der Gegenstand, auf den das Ich sein Gefühl erstreckt, dem Ziel des Ichs adäquat, dann wird das Gefühl die Färbung der Lust annehmen, fanden wir. Steht der Anspruch des Gegenstandes, den das Gefühl erfaßt, dagegen im Widerspruch mit dem Ziel des Ichs, so ist ein lebhaftes Unlustgefühl die Folge. Wenn ein Mensch nur auf Vergnügen aus ist, so wird er konsequent jeden Anspruch einer Pflicht als Unlust fühlen. Wer dagegen seinen ganzen Menschen zur Mithilfe am Leben hingibt, erlebt den Selbstanspruch des Lebens als Gefühl höchster Lust. Lust und Unlust sind jetzt nichts weiter als reine formale Kategorien, die ihren Inhalt erst aus dem Ziel des Menschen empfangen. Drastisch drückt das ein plattdeutsches Sprichwort aus: Wat den eenen sien Uhl, ist den andern sien Nachtigall.

So werden die Probleme vom Objekt in das Subjekt, in den Menschen verlegt. Nicht mehr Qualitäten der Dinge um uns geben den Ausschlag für die Qualität unserer Gefühle, vielmehr sind diese Gefühle die Synthese vom Ding an sich und unserer subjektiven Anschauungsform. Engte Kant die Objektivität unserer Erkenntnis dahin ein, daß unsere Erkenntnis die Synthese ist aus Eindruck des Dinges an sich und unserer Anschauungsform, so dürfen wir heute sagen, daß auch jedes Gefühl eine solche Synthese darstellt zwischen Anschauungsform und Ding an sich. Aber bei Kant erstreckte sich die Bedeutung der Synthese unserer Erkenntnis auf den Menschen als Gattung; der Mensch als solcher trägt Anschauungsformen an die Dinge heran, mittelst derer er die Welt sieht. Bei dem heutigen Sturm auf Kant seitens des Neuthomismus wird vielfach übersehen, daß diese Anschau-

ungsformen von Kant nicht genetisch gemeint waren. Soweit der Mensch als erkennender im Leben steht, hat er diese Anschauungsformen von Raum und Zeit, und mit diesen tritt er täglich neu an das Leben heran. Das Genetische dieser Anschauungsformen wollte Kant nicht bestreiten, er hat auch gelegentlich selbst Andeutungen über die Entstehung dieser Anschauungsformen gemacht. Durch die Individualpsychologie ist es nun möglich, diese Erkenntnisse Kants auch im täglichen Leben des einzelnen Menschen zu entdecken, und zwar in einer Weise, die über das Allgemeine der Anschauungen Kants weit hinausgehen. Vielleicht ist es sogar möglich, eine einheitliche Linie zwischen beiden Erkenntnistheorien zu finden, vielleicht führt sogar ein Weg von der einen zur anderen.

Denn eine Erkenntnistheorie ist auch die Individualpsychologie. Wir sind gewöhnt, den Begriff der Erkenntnis auf die Verstandeserkenntnis einzuschränken »dank« der abendländischen Ueberschätzung des Intellekts. Nehmen wir aber einmal den Begriff der Erkenntnis im weitesten Sinne und damit den Begriff der Erkenntnistheorie ebenso weit: es handelt sich um die Frage des Erkennens, des Kennenlernens, also um die Frage: wie werde ich mit den Dingen um mich herum bekannt, wie verstehe ich sie, wie setze ich mich in Beziehung zu ihnen; und ein weiteres liegt darin: wie setze ich mich so in Beziehung zu den Dingen, daß ich sie möglichst adäquat ihrem eigenen und wirklichen Wesen erfasse?

Im praktischen Leben erleben wir bei diesem Erfassen nun aber täglich Schwankungen in uns, wie wir Stellung zum Leben nehmen. Es scheint, als ob zwei Seelen im Menschen wohnen, die ihn hin und her reißen. Die eine Seele des Menschen scheint zu bejahen, die andere zu verneinen; das »Gefühl« will zu einem Lebensanspruch eine positive Stellung einnehmen, will eine Verbindung eingehen zwischen der Forderung der Stunde und uns, der Verstand hingegen lehnt diese Bejahung ab. Oder auch umgekehrt: das »Gefühl« lehnt ab, der Verstand bejaht. Diese Seelenkämpfe, das Ringen um den Menschen im Menschen ist jedem allzubekannt, ist in den Konfessionen der Frommen, in den Darstellungen der Dichter nur zu oft beschrieben worden. Es scheinen zwei Seelen im Menschen zu wohnen, von denen die eine zum Guten treibt, die andere der Stachel des Bösen ist. In Zeiten mythischer Weltanschauung personifizierte man diese Strebungen im

Menschen zu Mächten des Transzendenten. Gott und Teufel streiten im Menschen um ihn. Der Kampf um seine unsterbliche Seele wird von den Mächten einer anderen Welt in ihm ausgekämpft. Ja, sah man nicht die ganze Welt voll vom Kampf dieser Mächte, die in jedem einzelnen Menschen den Sieg zu erringen trachten? Ist da nicht die Welt, der Kosmos, der Kampfplatz dieser beiden Gottheiten umeinander. Ormuzd und Ahriman kämpfen im Parsismus um den Sieg im Kosmos. Mag auch zeitweise die Macht der Finsternis stark sein, schließlich wird die Welt des Lichts doch den Sieg davontragen. Der Optimismus ist stärker als der Pessimismus.

Der gewaltigste kulturgeschichtliche Ausdruck dieses Kampfes in rein mythologischer Form dürfte die »G n o s i s« sein, die Weltanschauung, die im 2. Jahrhundert n. Chr. mit dem Christentum und im Eindringen in das Christentum um Durchsetzung rang. Religion und Philosophie vereinen sich hier in mystischer Spekulation und spekulativer Mystik. Orientalische Weltdeutung und orientalische Welteninnigkeit, das Ringen des Gedankens um Herkunft, Wesen und Sinn der Welt und tiefe Innerlichkeit, Hingabe an die Geheimnisse des Lebens und des Menschen und des Kosmos verkörpern sich hier zu einer Einheit in mystisch geheimnisvoller Tiefe weltweiter und weltweiser Deutung. Zweier Mächte Kräfte ringen um die Sinngebung des Sinnlosen. Zwei Gottheiten stehen hinter dem Geschehen des Lebens; hinter der Wirklichkeit liegt eine, nein, liegen zwei Welten der Wahrheit, deren eine doch nur die Wirklichkeit, nur die Wahrheit sein kann. Ein Schöpfergott und ein Erlösergott suchen um die Wette Herr der Welt zu werden, ein Reich des Lichts sucht das Reich der Finsternis zu überwinden. Materie und Geist und göttlich-seelisches Leben, Hyliker, Psychiker, Pneumatiker sind ihre Erscheinungen. Im Stoff und im Stofflichen ist der Mensch erdgebunden, aber der Geist, das Pneuma, soll Herr über die Mächte werden, die in der Finsternis wohnen, das Licht und der Geist werden über die Kräfte des Dämonischen und die Dämonen triumphieren. Das ganze Weltgeschehen wird so zu einem Drama kosmischer Mächte. Geheimnisvolle Weißen, mystisches Erschauern in ekstatischem Erleben lassen ein Ahnen wachwerden, welche Verborgenenheiten im Menschen Gestalt zu gewinnen suchen. In der Verfeinerung aufgelöster Kultur der Antike, im Ausgang der Antike erst war eine solche Differenzierung des Menschen und ein solches Interesse am Menschen möglich.

Hunderte von Zirkeln und Kreisen, Dutzende von Kulturen suchten den Menschen die Erlösung vom Ich zum Ich zu bringen, aus dem Zwiespalt im Menschen galt es zu einer Einheit zu kommen. Noch kämpfen in dir die beiden Seelen, noch ringen um dich der Gott der Finsternis und der Gott des Lichts, noch liegen Materie und Geist in Fehde in dir — aber in den Weihen unseres Kultus, in den übernatürlichen Erkenntnissen uralter Offenbarungen, die Kunde geben der Welten, die hinter dem Sein liegen, wissen wir dir und deiner verwundeten Seele den Ausweg und den Aufweg zum Frieden und zum Licht zu geben. Gott soll in dir herrschen. Die Disharmonie der Welt werden wir auflösen in die Harmonie der Einheit, daß ein einziger voller Klang aus dir wird.

In einem Chaos ringender Weltanschauungen und Religionen setzte sich das Christentum als die Macht von größter Intensität durch. Die Stoßkraft der Erlösung durch die Liebe, verwurzelt in starkem Glauben an Christus als Träger und Spender dieser Liebes- und Lebenskräfte, als Erlöser aus dem Zwiespalt, aus dem Dualismus zur Einheit kraftvoller, liebender Persönlichkeit wurde die Macht der neuen Weltverdung. Immer wieder schlichen sich andere Mächte ein. Die Kirche richtete sich in der Welt ein, die Tiefe und die Kraft des Glaubens, der in der Liebe tätig war, mußte Konzessionen an die Machtansprüche der Kirche und der Reiche machen. Aber im Volk schlich der Dualismus weiter. Der Teufelsglaube, den das Christentum aus dem Orient mitgebracht hatte, blieb eine Volksmetaphysik. Noch immer kämpft der Teufel um die Seele des Menschen. Willst du dich nicht ihm verschreiben? Die Versuchungsgeschichte Jesu aus den Evangelien feierte ihre tägliche Auferstehung im Leben und in der Dichtung. Geheimnisvolle Kräfte, alle Schätze der Welt hat der Teufel zu vergeben. Faust, willst du? — Du Bauer, ich schenke dir den Reichtum deines Nachbarn. Willst du nicht deine Seele mir verschreiben. — Du Mädchen, alle Geheimnisse des Lebens, alle Mächte der Liebe gebe ich dir. Willst du?

Wo immer Kräfte sichtbar wurden, die jenseits des Verständnisses des gemeinen nüchternen Menschenverstandes lagen, war es der Teufel, der Gestalt gewonnen, der des Menschen mächtig geworden. Mußte man nicht diese Menschen vernichten, vor denen man nicht sicher war, die Menschen des bösen Blicks und die Menschen übermächtiger Güte. Tausende von »Hexen« mußten die Schuld des Teufelsglaubens büßen.

Die Aufklärung rollte über die Welt des Abendlandes hinweg und vernichtete Spuk und Aberglauben. In die Innerlichkeit zog sich die Welt der Religion zurück; gereinigt von orientalischer Spekulation beansprucht sie aber noch heute die Wahrheit zu sein und zu geben. Oft verkannt als integrierender Bestandteil, feiert aber heute noch in der Frömmigkeit die »Weltanschauung der Bibel« mit Teufels- und Dämonenglaube zuweilen ihre Auferstehung. Aber zumeist ist dank religionsgeschichtlicher und bibelkritischer Forschung theologischer Wissenschaft Zeitliches als Zeitliches erkannt. Die Weltanschauung des Orients erscheint nur noch als Gewand, durch das die tiefere Wahrheit der Einheit des Kosmos in Gott, in der Liebe, hindurchleuchtet.

Befreit vom Chaos des Dualismus ist heute die Religion der Hinweis auf die Einheit und den einheitlichen Sinn des Kosmos. Die »Sünde«, die Abweichung von der Norm ist uns nicht mehr eine zweite Macht, sie ist uns nur noch privatio, sie ist ein Fehlen des Lichts, eine Verdunkelung durch die Finsternis, ein nicht volles Genügen, aber keine zweite Macht.

Anders hingegen in der anderen Linie, die den Menschen als Chaos aus dem Chaos seiner selbst zu begreifen sucht. Die Phänomenologie des Ichs bietet dasselbe Bild, das es vor 2000 Jahren bot: im Ich ringen zwei Mächte um die Herrschaft. Wurde aber die Welt entgöttert, so konnten diese Mächte nicht mehr metaphysisch personifiziert werden, der einzige Weg zu einer Deutung wurde die der Auflösung in biologische Triebe.

Eine Fülle von Trieben spielen im Ich, ererbte, erworbene, der Mensch ist der Spielball dieser Triebe. Er muß sich schon damit abfinden, durch »Erziehung«, »Charakterbildung«, »Willensschulung« aus dem Chaos einigermaßen ein Ganzes zu machen. Mit dem biologisch scheinenden Begriff des Instinkts sucht man so viel wie möglich zu deuten. Das Biologische ist das letzte Wort und die Fundgrube letzter Deutungen in rein darwinistisch eingestellter Weltanschauung. Denn eine Frage der Weltanschauung ist es letzten Endes, wie die phänomenologischen Befunde gedeutet werden. Der heutige Mensch, der sogenannte moderne Mensch, ist ein Kind der Aufklärung, die in der Entwicklungstheorie rein kausaler Betrachtung ihren Abschluß fand. Verbindet nun den Menschen mit der Ahnenreihe des Tieres die biologische Einheit, so sind im Menschen die biologisch rätselhaften Kräfte als letzte Faktoren wirksam. Und was wäre das letzte

Wort für das Rätsel der Erscheinungsformen des Lebens wenn nicht die »Instinkte«, mit denen man die Rätsel des Seelenlebens des Tieres zu deuten sucht. So meint man auch im Menschen eine Reihe von Instinkten, von naturhaften Trieben zu finden, aus denen heraus er so und gerade so zu handeln bestimmt ist. Zu dieser gattungsmäßigen biologischen Bestimmtheit tritt nun noch die individuelle der Anlage, »angeborener« Charakter und Talente. Aus diesen heraus entwickelt sich dann der Mensch, so meint man.

Dieses Angeborene ist der Motor, der den Menschen treibt. Diese Anlage ist sein *E s*, das Fremde, das der Mensch in sich spürt, aus dem heraus er handelt, aus dem seine Neigungen, seine Interessen, seine Stimmungen kommen. Aus seinem *E s* heraus lebt er. Dieses *E s* ist der andere in ihm. Dieses *E s* ist das, was er fühlt. Er fühlt sich im *E s*.

Und dieses *E s* ist schlecht, so geht die allgemeine Lehre. Stürmische Reaktionen der anderen: dieses *E s* ist gut. Aber die bisherige Schulpädagogik, die noch unter dem jahrtausendealten Dualismus stand, sah nun ihre Aufgabe darin, dem jungen Menschen Grundsätze einzupflanzen, die den Kampf mit dem bösen *E s* ermöglichen sollten. Eine bestimmte Auffassung von der Religion, die unter dem Gesichtspunkt des Dualismus steht, ist mit einer solchen Pädagogik weltanschaulich eng verbunden. Es ist die Auffassung der *G e s e t z e s r e l i g i o n*. Der Mensch als solcher ist schlecht und widerstrebt dem Göttlichen, darum wird ihm ein göttliches Gesetz gegeben, nach dessen Normen er zu handeln hat. Eine Norm wird nun in Erziehung und in der Pflege der Religion dem Menschen eingepflanzt, er »lernt« die pädagogischen Grundsätze und die religiösen Lehren, nach denen er dann sein Leben normieren soll. Im günstigen Falle nimmt das *Ich* diese Lehren an, macht aus dem objektiven Gesetz ein subjektives Gesetz, aber es sind nunmehr zwei Seelen im *Ich*. Einmal ein *E s*, das aus dem Wesen des Instinkts, aus der durch Erbsünde verderbten Natur, aus der Materie und dem seelischen Boden der Erbmasse heraus zu handeln geneigt sei; triebartig dränge es den Menschen zu dem bösen Handeln. Aber dem *E s* steht das *Ich* gegenüber mit seinen angelernten Grundsätzen, so daß nun in der Pädagogik, in der Seelsorge, in der Selbsterziehung ein Kampf zwischen dem *Ich* und dem *E s* entsteht. Das *Ich*, das auf das *E s* aufgepfropft erscheint, bejaht eine sittliche Forderung; es steht hingegen ein *E s* entgegen, das sie verneint. Der Wille des *Ichs* und der Wille des

Es sind gegensätzlich, so scheint es. Die tägliche Erfahrung scheint diese Tatsache ebenso zu belegen, wie mehrtausendjährige Erfahrungen der Menschheit. Religion und Kunst sahen in diesem Problem eine unendliche Aufgabe, eine ewige Wiederkehr des Gleichen.

Dieses Problem, »Das Ich und das Es« hat Sigmund Freud (Wien 1923) zum Gegenstand seiner Untersuchung gemacht. Die Ambivalenz ist ihm die Grundvoraussetzung. Der Gesamteindruck, den diese Schrift macht, ist nicht so sehr der einer Lösung, als der eines Rückzugs aus alten Theoremen und das Suchen nach einer neuen Lösung, aber ohne daß eine Befreiung von alten Irrtümern ganz durchgeführt wird. Eine neue Lösung ist so nicht vorhanden.

Freud geht trotz seiner angeblichen Tiefenpsychologie auch von der Phänomenologie des Bewußtseins aus, dem sich ein Ich und Es ergibt. Auf der einen Seite steht das Es, in dem die Triebe herrschen, auf der anderen Seite über ihm das Ich, das sich aus der Wahrnehmung konstituiert. Das Es hat und ist die Tiefe im Menschen, in ihm herrschen die Triebe, in ihm regiert das Lustprinzip. Im Ich dagegen, das unter dem Einfluß der Wahrnehmung steht, kommt die objektive Welt zur Geltung. Zielt diese Außenwelt auf Sachlichkeit, so ist das offenbar der Grund, warum im Ich das Realitätsprinzip herrscht. Die Tatsache, warum im Ich das Realitätsprinzip regiert, läßt Freud unerklärt. Wir glaubten den Grund darin zu sehen, daß in der Außenwelt, die die Wahrnehmung uns vermittelt, die Wirklichkeit mit ihrem Sachlichkeitsanspruch die Entscheidung gibt. Deutlicher wird es, wenn wir die ungeklärte Psychologie und ungeklärte Terminologie Freuds unter dem Gesichtspunkt unserer psychologischen Ergebnisse untersuchen, die sich aus der Fortsetzung der experimentellen Kleinarbeit Girgensohns in Weiterführung zur Individualpsychologie ergaben.

Freud stellt den Tatbestand folgendermaßen dar: (Das Ich:) »bemüht sich . . . den Einfluß der Außenwelt auf das Es und seine Absichten zur Geltung zu bringen, ist bestrebt, das Realitätsprinzip an die Stelle des Lustprinzips zu setzen, welches im Es uneingeschränkt regiert. Die Wahrnehmung spielt für das Ich die Rolle, welche im Es dem Trieb zufällt. Das Ich repräsentiert, was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaften enthält. Dies alles deckt sich mit allbekanntem

populären Unterscheidungen, ist aber auch nur als durchschnittlich oder ideell richtig zu verstehen.

Die funktionelle Wichtigkeit des Ichs kommt darin zum Ausdruck, daß ihm normalerweise die Herrschaft über die Zugänge zur Motilität eingeräumt ist. Es gleicht so im Verhältnis zum Es dem Reiter, der die überlegene Kraft des Pferdes zügeln soll, mit dem Unterschied, daß der Reiter dies mit eigenen Kräften versucht, das Ich mit geborgten. Dieses Gleichnis trägt ein Stück weiter. Wie dem Reiter, will er sich nicht vom Pferd trennen, oft nichts anderes übrig bleibt, als es dahin zu führen, wohin es gehen will, so pflegt auch das Ich den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre¹⁾.

Freud bringt seine Terminologie nicht in Einklang mit der wissenschaftlichen Psychologie. Das Es vertritt und stellt die Motilität dar. Man könnte unter diesem Ausdruck nach ethymologischer Ableitung zweierlei verstehen. Es besagt »Bewegung«. Man kann nun die physische Bewegung darunter verstehen. Es wäre also im Es der dynamische Faktor gegeben, die Triebkräfte des Lebens, die aber nicht nur formal anzusehen sind, sondern auch inhaltlich. Denn alle Triebe, alle Erbanlagen stecken ja auch in ihm. Das würde dann die seelische »Bewegung« darstellen, die gefühlsmäßige Erregung des Menschen, seine Stimmungen, seine Neigungen, sein eigentliches Gefühlsleben. Auch das scheint Freud damit zu meinen: denn er bejaht ja die populäre Unterscheidung, daß im Es die Leidenschaften, im Ich die Vernunft regiere. (Freud steht auch noch auf dem Boden der Lust-Unlusttheorie des Gefühls!) Das Es würde also die Dynamik des Lebens als solche, dann aber auch die Dynamik des Menschen darstellen. Das Gefühl wäre hier in doppeltem Sinne aufzufassen: einmal als Funktion des Lebens, dann als eigentliches inhaltliches Gefühl des Menschen. Der alte Begriff des Instinktes würde auf Freuds Darstellung am besten zutreffen. Wir würden in der psychologischen Analyse von Freuds Beschreibung (nicht etwa Erklärung) des täglichen Lebens auf einen doppelten Begriff des Gefühls stoßen: einen formal biologischen und einen inhaltlich psychologischen. Dieser formal-biologische deckt sich nicht mit Girgensohns funktionellem Gefühlsbegriff²⁾.

In Girgensohns Analyse des Gefühls ergab sich, daß im Gefühl unanschauliche Gedanken enthalten sind. Nur einer ungeklärten Psychologie, die die »Motilität« als eine letzte

und feste, aber ungeklärte Größe setzt, ist es möglich, eine solche Scheidung zwischen Motilität und Vernunft, zwischen Leidenschaften und Persönlichkeit, zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip zu setzen. Das Bild Freuds ist das, das die Alltagspsychologie mit der vermögenspsychologischen »Kenntnis« beobachtet. Schon vor einer kritischen Prüfung der Phänomenologie hält die Anschauung Freuds nicht stand, geschweige denn, daß es die Lösung für die Probleme des Ichs bringen kann. Freud ist ja auch selbst seiner Wissenschaft nicht sicher: »Nachstehende Erörterungen« (so beginnt die Arbeit) »setzen Gedankengänge fort, die in meiner Schrift »Jenseits des Lustprinzips« 1920 begonnen wurden, denen ich persönlich, wie dort erwähnt ist, mit einer gewissen wohlwollenden Neugierde gegenüber« stand. Sie nehmen diese Gedanken auf, verknüpfen sie mit verschiedenen Tatsachen der analytischen Beobachtung, suchen aus dieser Vereinigung neue Schlüsse abzuleiten, machen aber keine neuen Anleihen bei der Biologie und stehen darum der Psychoanalyse näher, als das »Jenseits«. Sie tragen eher den Charakter einer Synthese als einer Spekulation und scheinen sich ein hohes Ziel gesetzt zu haben. Ich weiß aber, daß sie beim Größten Halt machen, und bin mit dieser Beschränkung recht einverstanden.«

Alte Anschauungen läßt Freud fallen. Er findet im Ich auch Unbewußtes. Denn vom Ich gehen ja nach Freud die Verdrängungsantriebe aus, die die unangenehmen Erlebnisse ins Unterbewußte, ins Es abdrängen. Bei dem Versuch, dieses Verdrängte ins Bewußtsein zu heben, bereitet aber nun das »Ich« Schwierigkeiten, und — weiß doch nicht warum. »Nun machen wir während der Analyse die Beobachtung, daß der Kranke in Schwierigkeiten gerät, wenn wir ihm gewisse Aufgaben stellen; seine Assoziationen versagen, wenn sie sich dem Verdrängten annähern sollen. Wir sagen ihm dann, er stehe unter der Herrschaft eines Widerstandes, aber er weiß nichts davon und selbst wenn er aus seinen Unlustgefühlen erraten sollte, daß jetzt ein Widerstand in ihm wirkt, so weiß er ihn nicht zu benennen und anzugeben. Da aber dieser Widerstand sicherlich von seinem Ich ausgeht und diesem angehört, so stehen wir vor einer unvorhergesehenen Situation. Wir haben im Ich selbst etwas gefunden, was auch unbewußt ist, sich geradeso benimmt wie das Verdrängte, d. h., starke Wirkungen äußert, ohne selbst bewußt zu werden, und zu dessen Bewußtmachung es einer besonderen Arbeit bedarf. Die

Folge dieser Erfahrung für die analytische Praxis ist, daß wir in unendlich viele Undeutlichkeiten und Schwierigkeiten geraten, wenn wir an unserer gewohnten Ausdrucksweise festhalten und z. B. die Neurose auf den Konflikt zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten zurückführen wollen. Wir müssen für diesen Gegensatz aus unserer Einsicht in die strukturellen Verhältnisse des Seelenlebens einen anderen einsetzen, den zwischen dem zusammenhängenden Ich und dem von ihm abgespaltenen Verdrängten.

Die Folgen für unsere Auffassung des Unbewußten sind aber noch bedeutsamer. Die dynamische Betrachtung hatte uns die erste Korrektur gebracht, die strukturelle bringt uns die zweite . . . Auch ein Teil des Ichs, ein Gott weiß wie ein wichtiger Teil des Ichs kann unbewußt sein, ist sicherlich unbewußt . . . Wenn wir uns so vor der Nötigung sehen, ein drittes, nicht verdrängtes Unbewußtes aufzustellen, so müssen wir zugestehen, daß der Charakter des Unbewußtseins für uns an Bedeutung verliert. Es wird zu einer vieldeutigen Qualität, die nicht die weitgehenden und ausschließenden Folgerungen gestattet, für welchen wir ihn gerne verwertet hätten« *). (!!)

Die alte psychoanalytische Theorie, die Neurose als Konflikt zwischen Bewußtem und Unbewußtem zu suchen, ist hier fallen gelassen. Aber auch die Scheidung zwischen Ich und Es ist nicht durchgeführt. Auch gibt Freud der alltäglichen Beobachtung recht, daß der Mensch einerseits ein Es in sich fühlt, dem das Ich gegenüber steht, und doch wieder sich als Einheit fühlt, für das er sich als verantwortlich fühlt. Das Ich ist so auch nur ein Teil des Es. Wir können nicht umhin, Freuds ausgezeichnete Beobachtung und Darlegung der Phänomenologie des Seelenlebens anzuerkennen! Aber Freud bleibt eben bei dieser Phänomenologie stehen, trotz eines intensiven Suchens nach einer Klarheit. Der Fehler liegt aber da, daß Freud an partielle Triebe herangeht und von da aus sich jetzt an eine Analyse des Ichs »wagt«, während die Individualpsychologie umgekehrt erst das Ich als Ganzes und das Zentrum des Individuums erfaßt, um von da aus seine Teile zu verstehen.

Die erste Korrektur seiner früheren Auffassung bringt Freud die Einsicht in die Dynamik des Seelenlebens, die zweite die Einsicht in die Struktur der Seele. Aber die irrigen Voraussetzungen nötigen Freud zu immer weiteren Konstruktionen. Zu dem verdrängten Unterbewußten und dem Vorbewußten tritt noch ein drittes Unbewußtes, das nicht verdrängt ist.

Wie aber kommt es, daß dieses Unterbewußte einerseits im Ich, also dem Teil des Menschen, in dem doch die Vernunft und das Bewußtsein regiert, vorhanden, andererseits aber doch unbewußt ist.

Und die Tatsache, daß dieses Unbewußte nun noch dazu vom Menschen *u n v e r s t a n d e n* ist, macht das Rätsel nur größer, statt es zu lösen. Soweit dringt Freud aber nicht vor, die formale Tatsache des *U n v e r s t a n d e n s e i n s* dieses dritten Unbewußten zu sehen.

Die Rätsel werden noch größer, betrachten wir den dritten Bestandteil des Menschen: »Wäre das Ich nur der durch den Einfluß des Wahrnehmungssystems modifizierte Anteil des Es, der Vertreter der realen Außenwelt im Seelischen, so hätten wir es mit einem einfachen Sachverhalt zu tun. Allein es kommt etwas anderes hinzu. Die Motive, die uns bewegen haben, eine Stufe im Ich anzunehmen, eine Differenzierung innerhalb des Ichs, die *I c h - I d e a l* oder *Ü b e r - I c h* zu nennen ist, sind an anderen Orten auseinandergesetzt worden. Sie bestehen zu Recht. Daß dieses Stück des Ichs eine weniger feste Beziehung zum Bewußtsein hat, ist die Neuheit, die nach Erklärung verlangt«⁴⁾.

Es sei daran erinnert, daß eine jede Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt, also alles das, was wir unter dem Sammelbegriff Soziologie zusammenfassen, von Freud als sexuell angesehen wird; das Kind regelt seine Beziehungen zu seiner Umgebung, schon zu Vater und Mutter, nicht als reine Einordnung und Einfügung in die Umgebung, sondern erfasse sie in einer sexuellen »Objektbesetzung«. Im Kampf um die Mutter entstände der Ödipuskomplex, der in der Freud'schen Konstruktion aus der Dreigliederung der Struktur: Vater, Mutter, Kind zustande kommt. In Anlehnung oder Identifizierung mit den beiden Objekten infantiler Libido sei die eine Ursache dieses Ichsideals zu sehen. »So kann man als allgemeinstes Ergebnis der vom Ödipuskomplex beherrschten Sexualphase einen Niederschlag im Ich annehmen, welcher in der Herstellung dieser beiden, irgendwie miteinander vereinbarten Identifizierungen besteht. Diese Ichveränderung behält ihre Sonderstellung, sie tritt dem anderen Inhalt des Ichs als Ichideal oder Über-Ich entgegen«⁵⁾. Aber zu dieser sexuellen Entstehung des Ich-Ideals tritt nach Freud noch ein zweiter Faktor: »Das Über-Ich ist aber nicht einfach ein Residuum der ersten Objektwahlen des Es, sondern es hat auch die Bedeutung einer energischen Reaktionsbildung

gegen dieselben. Seine Beziehung zum Ich erschöpft sich nicht in der Mahnung: So (wie der Vater) s o l l s t du sein, sie umfaßt auch das Verbot: So (wie der Vater) d a r f s t du n i c h t sein, d. h. nicht alles tun, was er tut; manches bleibt ihm vorbehalten. Fassen wir die beschriebene Entstehung des Über-Ichs nochmals ins Auge, so erkennen wir es als das Ergebnis zweier höchst bedeutsamer biologischer Faktoren, der langen kindlichen Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Menschen und der Tatsache seines Oedipuskomplexes«⁶⁾. »... dies ist das höhere Wesen, das Ichideal oder Über-Ich, die Repräsentanz unserer Elternbeziehung. Als kleine Kinder haben wir diese höheren Wesen gekannt, bewundert, gefürchtet, später sie in uns selbst aufgenommen«⁷⁾.

Soweit Freud. Die willkürliche Deutung des sogenannten Ödipuskomplexes ist genügend oft Gegenstand der Diskussion gewesen.

Wie werden wir vom Standpunkt der Individualpsychologie aus die Entstehung dieses Ich-Ideals zu sehen haben? Wir sind keineswegs der Meinung, die Bedeutung des biologischen Momentes unterschätzen zu sollen. Im Gegenteil, gerade auf der hinreichenden aber begründeten Anerkennung des biologischen Grundgesetzes allen Lebens baut die Individualpsychologie ihre Erkenntnisse auf. Ja, ihr Gesetz ist ein biologisches. Und aus der Gewißheit dieses biologischen Gesetzes nimmt für die Sicherheit ihrer Anschauungen:

Alles Leben ist nur als dynamisches möglich. Auch Freud wurde bereits auf die Dynamik aufmerksam. In der Überschätzung der Entwicklungstheorie war die Wissenschaft in ihren eigenen Voraussetzungen blind geworden. Die Dynamik als solche und allein genügt noch nicht zur Erklärung der Erscheinungsformen des Lebens. Nicht erst die Individualpsychologie ist es, die als erste auf die T e l e o l o g i e , die Zielstrebigkeit alles Lebens hinweist. Die Linie teleologischer Betrachtung beginnt mit Aristoteles. In neuerer Zeit haben die vitalistischen Bestrebungen in der Biologie darauf aufmerksam gemacht, daß die Kausalität allein zur Erklärung der Erscheinungen des Lebens nicht genügt. Es läßt sich, überall in dem Organismus bereits beschlossen liegend, ein zweites Moment aufdecken: die Finalität, die Teleologie. Bereits die Organismen, die noch am Boden festgewurzelt sind, lassen zweckmäßige Reaktionen erkennen,

das Leben dieses Organismus zu sichern und zu erhalten, und zwar gerade so zu erhalten, wie es für diesen Organismus am zweckmäßigsten ist. Deutlicher wird diese Zweckmäßigkeit bei den Lebewesen, die von ihrem festen Boden losgelöst und im Raum frei beweglich sind. Das Leben erhaltende und Leben fortpflanzende zweckmäßige Reagieren des Tieres pflegen wir mit dem Worte Instinkt zu umschreiben, um damit deutlich zu machen, daß hier feste Grundgesetze im Organismus des Tieres unbewußt angelegt sind. Diese innere Notwendigkeit ist es offenbar, die man im Auge hat, wenn in der nunmehr überholten Stufe der Psychologie vom Trieb gesprochen wird. Deutlich wird hier die weltanschauliche Einstellung, die zur Auffassung der Triebpsychologie geführt hat. Auch »unbewußt« hat hier die Welle der Aufklärung ihre geheime Auswirkungen gehabt. Das letzte Erklärungsprinzip und die Grundvoraussetzung der Weltanschauung und der Wissenschaften ist der Entwicklungsgedanke, der als selbstverständliche Voraussetzung überall an den Anfang jeder Gedankenreihe gesetzt wird. In diesem Entwicklungsgedanken ist aber zumeist eine andere Voraussetzung beschlossen: die der rein kausalen Erklärung. Aus der mechanischen Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung glaubte man aller Geheimnisse des Lebens und der Geschichte Herr zu werden. Aber man übersah dabei eins, daß das Forschungsprinzip der rein kausalen Erklärung eine Voraussetzung, eine Arbeitshypothese, lediglich ein Forschungsprinzip, eine Fiktion, ein Hilfsmittel des Denkens war, das man als Netz über den Stoff warf, um ihn erfassen zu können. Es ist aber ein anderes, ob eine Kausalität mechanisch wirkt und aus der blinden Willkür der Aufeinanderfolge von Schnitten ein zerschnittener Holzklötz entsteht, oder ob von der Hand eines Künstlers die Messer so gelenkt werden, daß aus der kausalen Aufeinanderfolge von Schnitten am Material sein Ziel, die Realisierung einer Idee verwirklicht wird. Die Kausalität als Forschungsprinzip ist nur ein formales Erklärungsprinzip, zu einem inhaltlichen wird die Kausalität erst dann, wenn man den Gedanken der Finalität hinzunimmt. Die Triebpsychologie aber ließ sich an dem einen genügen: an der Kausalität. In der Verbindungslinie mit der Tierwelt ist der Trieb nichts weiter als eine Übersetzung des Instinkt Begriffes ins Gebiet der Anthropologie. Diese Psychologie finden wir auch noch in Freuds Triebpsychologie: denn im Es, der Anlage des Men-

schen herrschen die Leidenschaften, die Triebe, auf deren biologische Entstehung Freud selbst hinweist.

Die Individualpsychologie dagegen setzt an die Stelle der bloß formalen Triebpsychologie ein anderes Prinzip, das sich Adler aus der Neurosenbehandlung ergab. Es wurde ihm deutlich, daß im Organismus des Menschen diese Zielstrebigkeit angelegt ist, die sich in der Ausbildung des Charakters dann auswirkt. So hat ein minderwertiges Organ den »Trieb«, wie die alte Psychologie sagen würde, seine Minderwertigkeit auszugleichen. Ein nicht genügend entwickeltes Auge zieht nervöse Energie auf sich mit dem Streben, die Unsicherheit der eigenen Anlage oder die ungenügende Funktion durch erhöhte Inanspruchnahme wett zu machen. So entsteht der mit dem Glas bewaffnete Maler. Oder eine seelische Minderwertigkeit strebt danach, ihren Ausgleich durch erhöhte seelische Tätigkeit, durch Höherspannung des Zieles zu finden. Diese formale Tatsache der Zielstrebigkeit des Organismus wurde so die Grundbeobachtung und Grundvoraussetzung der Individualpsychologie, auf der sie alle ihre weiteren Erfahrungen aufbauen konnte.

Mit einem solchen zielstrebig angelegten Organismus tritt das Kind in diese Welt ein, beladen und belastet mit einer körperlich-seelischen Erbmasse von Jahrtausenden. In seinem werdenden Seelenleben, das sich in dieser Welt, in der Familie, die ihm als die Verkörperung der Welt schlechthin erscheint, muß es sich, so gut und so schlecht es geht, in seinem Leben einrichten. Wirksam in ihm ist der Wille zum Leben, das letzte uns empirisch auffindbare biologische Moment, dessen Zielstrebigkeit erkannt wurde. Und wie sollte dieses junge Leben nun sich anders in der Welt einrichten, als daß es sich mit seiner Umwelt zweckmäßig in Beziehung setzt. Am frühesten und am intensivsten tritt die Welt ihm in der Gestalt der *M u t t e r* entgegen, die in der Tat seine erste »Objektbesetzung« wird, um mit einem Ausdruck Freuds zu sprechen. Nur irrt Freud, wenn er diese Objektbesetzung für eine sexuelle hält. Dieser »Trieb« zur Mutter ist nichts weiter als die notwendige körperliche und seelische Inbeziehungsetzung des hilflosen Organismus mit seiner Umwelt an der Stelle, wo diese es trägt. Vielleicht gehen wir nicht irre, wenn in Freuds »Das Ich und das Es« die reine Libidotheorie fallen gelassen ist. Denn der »Eros«, der Selbsterhaltungstrieb und Sexualtrieb zusammen umfaßt, ist ja nicht weiter als der einfache Wille zum Leben, den wir als ziel-

strebigen dynamischen Faktor, als das Wesen des organischen Lebens auch zugestehen und anerkennen. Gehören aber beide Triebe auf der einen Seite — denen auf der anderen Seite der noch zu erörternde Todestrieb entgegensteht — bei Freud zusammen, dann wird es schwerlich noch möglich sein, den Sexualtrieb als den alleintreibenden Faktor anzusehen. »Über die Triebe habe ich kürzlich (Jenseits des Lustprinzips) eine Anschauung entwickelt, die ich hier festhalten und den weiteren Erörterungen zugrunde legen werde. Daß man zwei Triebarten zu unterscheiden hat, von denen die eine, *Sexualtriebe* oder *Eros*, die bei weitem auffälligere und der Kenntnis zugänglichere ist. Sie umfaßt nicht nur den eigentlichen ungehemmten Sexualtrieb und die von ihm abgeleiteten zielgehemmten und sublimierten Triebregungen, sondern auch den Selbsterhaltungstrieb, . . .«⁹⁾. Die letzte biologische Kraft ist nicht dualistisch als »Sexualtriebe oder Eros« zu fassen, vielmehr als Einheit, als Lebenswille des Organismus, eine Anschauung, die wir mit Albert Schweitzer teilen.

In diesem Verhältnis zur *Mutter* gestaltet sich der Charakter des Kindes. An der Mutter erlebt es die Welt als Realität, an der Mutter gewinnt es die Technik des Verhaltens zum Leben, an der Mutter und im Wechselspiel mit der Mutter als Partner entwickelt sich der ganze Mechanismus des seelischen Lebens. Das Kind stellt aber der Ehe eine neue Aufgabe. An Stelle des bloßen Wechselverhältnisses der Ehegatten zueinander tritt jetzt ein dritter Mitspieler, der nur allzuleicht eine Rivalität in der Familie erregt. Manche Mutter wird geneigt sein, den Gatten zugunsten des Kindes zu vernachlässigen. Das Kind umgekehrt hat an dem Verhältnis der Eltern zueinander bald herausgefunden, wie es sich auf die beste Art selbst dazu stellt. Die Wechselbeziehungen, die Freud als Ödipuskomplex beschrieben hat, sind in ihrer Beschreibung durchaus zutreffend, aber in ihrer Deutung als sexuelle Objektbesetzungen angreifbar. Wir werden eine rein psychologische, weil soziologische Frage darin erblicken.

In diesem Wechselspiel in der Familie, das durch Großeltern, Geschwister noch kompliziert werden kann, gewinnt das Kind nun ein Bild, wie es sich definitiv mit dem Leben am zweckmäßigsten auseinandersetzt. Die Art und Weise, wie es sich in seiner kindlichen Schwäche hat behaupten und durchsetzen können, die Art, wie es die erste Aufgabe des Lebens,

das Sich-Einrichten in der Kinderstube gelöst hat, muß ihm selbstverständlich als die Lösung des Lebensrätsels erscheinen. Denn die Kinderstube ist ja dem Kinde die Erfahrung der Welt schlechthin. In ihr gewinnt es die Formeln, wie es sich mit den Aggressionen des Lebens am besten auseinandersetzt, Formeln, die als solche zu nehmen sind, Formeln, die das Kind verabsolutiert. Alle künftigen Situationen erscheinen in ihren Affekten als die ewige Wiederkehr des Gleichen, die nach dem alten Schema in dem Dreigestirn: Mutter, Vater, Kind gelöst werden. Das Kind gewinnt als Ziel ein *Leitbild*, sich immer im Leben so durchzusetzen, wie es in den Anfängen seiner Kindheit sich behaupten konnte, es wird das Leben zur Ausbildung und Durchsetzung dieses Ziels ansehen.

Diese formale Einstellung empfängt aber in der Familie und in Auseinandersetzung mit der Familie auch ihre *Inhalte*. Es entwickelt sich ein feines inneres Gewebe von sekundären Leitlinien, die alle an der Hauptleitlinie — der Bewegung als das Ziel des Leitbildes hin — normiert sind. So ist ein stets wiederkehrender Fall, daß ein streng erzogenes Kind aus dieser Wirklichkeit zu flüchten sucht, und Abenteuererzählungen, Reiseberichte liest, die an Stelle der unerträglichen realen Welt eine Scheinwelt zaubern, zu der es nach allen neuen Niederlagen der Kindheit entflicht. Die Wurzel der häufigen »Sehnsucht nach Amerika« liegt zumeist in gestörten Kindheitserlebnissen. Ein Kind, das in einer religiösen Familie aufwächst, kann in harmonischer Umgebung die Atmosphäre des Hauses annehmen. Es kann aber auch, wenn es in Gegensatz zum Vater gerät, das formale Ziel der Opposition zum Vater erhalten, sein vom Vater unterdrücktes Ich im Widerspruch mit dem Vater durchzusetzen sich bemühen. Das Ziel seines ganzen Seelenlebens wird der Sieg über den Vater sein.

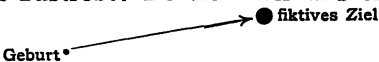
Ein solcher Fall begegnete jüngst in einer Weltanschauungswoche. Es stand auf der Tagesordnung ein Vortrag über Nietzsche, der Nietzsches Beziehung zur Religion zeigte. In der Diskussion trat ein Mensch in den dreißiger Jahren auf, mit deutlich bürgerlichem Gesicht, aber vernachlässigter Kleidung. Die Augen zeigten den Blick eines Hysterischen, der ganze Mensch vibrierte während seiner Diskussionsrede vor Aufregung. Er griff den Stand der Pfarrer als solchen an, wofür ihm als Beispiel und Symbol der eigene Vater galt, den er in der öffentlichen Diskussion zu schmähen sich nicht

scheute. Es war deutlich, daß seine ganze Opposition, ja sein ganzes Leben dem Kampf gegen den Vater galt, den er nicht nur als leiblichen Vater verfolgte, den er vielmehr über dessen Tod hinaus noch im Stand der Pfarrer, im Kampf gegen die Vertreter der Weltanschauungswoche, im Kampf gegen den vortragenden Dozenten bekriegte. Es ist deutlich eine Verzerrung, wenn er aus dem Evangelium das Wort Jesu herausgriff, in dem er darauf hinweist, daß über der leiblichen Verwandtschaft die Bruderschaft der religiösen Nachfolge steht. Hinweise der Bibel auf Verehrung der Eltern, wie sie im vierten Gebot stehen, werden tendenziös unterdrückt. Es ist bezeichnend, daß dieser nach vulgärer Anschauung »Hysterische« sich einer Sekte angeschlossen hat, in der Oppositionsmenschen sich zur Verehrung des neuen Messias vereinigt haben, eines Messias, der in Photographien sich ständig zur Schau stellt, der bewußt einen Über-Christus darzustellen sich bemüht.

Es mußte bei diesem Menschen offenbar alle »Erziehung«, alle religiöse Beeinflussung mit Notwendigkeit scheitern. Denn sie widerspricht ja dem verborgenen Ziel des Kindes. Das Problem des verlorenen Sohnes wird zumeist in einer solchen Vateropposition seine Lösung finden. Auch die Frage des Berufs wird in einem Wechselspiel mit der Familie entschieden. Der Knabe, dem der Vater das Ziel seiner Sehnsucht erscheint, der sein Kleinsein in der ersehnten Rolle des Vaters behoben sieht, wird freiwillig und frühzeitig den Beruf des Vaters zu dem seiner eigenen Sehnsucht machen. Die Amtskleidung des Vaters wird angezogen, etwa der Degen des Vaters umgeschnallt, die Dienstmütze des Vaters aufgesetzt, das Vatersein wird in der Phantasie und dem Spiel des Kindes, das sein Sehnen, sein Lebensziel erkennen läßt, antezipiert. Umgekehrt aber: hört das Kind immer nur das Seufzen des Vaters über seinen Beruf, wird der Horror im Kind sich festsetzen, die Sehnsucht des Knaben kann in einer Vater-Imago keine Erfüllung finden. Aber auch eine Kombination des Formalen und Inhaltlichen ist möglich.

Aus den Lebenserinnerungen eines Theologieprofessors wird deutlich, wie das Ich-Ideal sich bildet. Der ältere Bruder, ein robuster kräftiger Junge, hatte früh die Rolle des Erstgeborenen erfaßt und fand im Soldatspielen seine höchste Freude. Der Vater wußte es zu unterstützen, beschenkte ihn mit Soldaten, übte ihm zum Geburtstag eine Kompanie Dorfjungen ein, die er ihm als jugendlichen Kompagnie-

führer schenkte. Und in der Tat wurde aus dem Aeltesten ein General, der als erster deutscher Beauftragter die türkische Armee reorganisierte. Der jüngere Bruder dagegen, der nach einer Krankheit schwächer geblieben war, fand in der Familie und in der Zeit der literarischen Epigonen vor 100 Jahren die nötigen Inhalte, die ihm sein Ich-Ideal, sein formales Ziel, sein Leitbild, seinen Traum, wie er über das Ich hinaus käme, realisieren halfen. Die Aufwärtstendenz war ja in der Rivalität mit dem Bruder gegeben. War diesem der Marschallstab in den Tornister gelegt, so dem jüngeren Bruder die Dichterkrone. Literarische Neigungen lagen in der Familie und boten so leicht einen Ansatz. Schon als Knabe kannte er Schiller auswendig. Schon als Knabe entwarf er Dramen. Aber am Vater imponierte ihm doch der Kirchenfürst, mochte es auch in recht bescheidenen Grenzen sein; der Mut zum Dichter als Beruf reichte offenbar nicht aus, aber das Obensein als Ziel blieb. Da nimmt es uns nicht wunder, daß er in der Verlegenheit der Berufswahl — Jurist wird. Ein Verhältnis zur Theologie konnte er naturgemäß nicht gewinnen, denn der Vater hielt ja mehr zum Bruder als zu ihm. Darum besetzte er sein Ich-Ideal nicht mit den Inhalten des Vaters. Aber die Rolle des Vaters machte doch einen Eindruck auf ihn, und so übernahm er die formale Geltung des Vaters. Der Auftrieb als Ziel, die Herrschmöglichkeit als Jurist fanden ihre Vermählung. Wie aber sollte der weiche Knabe mit seiner verträumten Sehnsucht von den trockenen Formeln der juristischen Vorlesungen befriedigt werden. So wechselte er bald. Werterlebnisse an den Werten der Religion ließen ihn die Verkehrtheit seiner bisherigen Lebensrichtung, seines verkehrten Lebenszieles, seines verkehrten Ich-Ideals inne werden und machten dann aus ihm einen Theologen, der von starker religiöser Wirksamkeit war. Aber Residuen der Kindheit, Kompensationen der Krankheit sind deutlich bis zu seinem Lebensende sichtbar.

Neben dem Problem der Aenderung der Lebensrichtung wird deutlich, daß das I c h - I d e a l das Über-Ich, wie Freud es nennt, nichts anderes besagt, als ein Terminus der Individualpsychologie, den Adler früher und treffender Leitbild genannt hat. Wie das Kind am besten sein Leben durchzusetzen meint, so sieht sein Ich-Ideal aus, so gestaltet sich sein Weltbild, dem es zustrebt. Denken wir uns eine Skala, deren Anfangspunkt die Geburt des Kindes,  ● fiktives Ziel

deren Endpunkt das fiktive Ziel darstellt, so gestaltet sich die ganze Entwicklung des Kindes an dieser Linie entlang, die es zu seinem Ziel leitet (Leitlinie).

Zusammenfassend können wir das Leitbild = Freuds Ich-Ideal, Über-Ich nicht besser charakterisieren, als mit Freuds Worten: »Fassen wir die beschriebene Entstehung des Über-Ichs nochmals ins Auge, so erkennen wir es als das Ergebnis zweier höchst bedeutsamer biologischer Faktoren, der langen kindlichen Hilflosigkeit und Abhängigkeit des Menschen«, während wir seinen zweiten Faktor, den Ödipuskomplex hingegen nicht anerkennen; »dies ist das höhere Wesen, das Ich-Ideal oder Über-Ich, die Repräsentanz unserer Elternbeziehung. Als kleine Kinder haben wir diese höheren Wesen gekannt, bewundert, gefürchtet, später in uns selbst aufgenommen«⁹⁾.

Treffend sieht Freud weiterhin, daß dieses Über-Ich, sein Ich-Ideal, dem Menschen als Anwalt der Innenwelt erscheint. Dieses Über-Ich ist ja sein eigentliches Wesen. Unbewußt und unverstanden ist das Über-Ich das formale Leitbild, dem der Kern des Menschen zustrebt. Sein ganzes Leben ist ja nichts weiter als die Durchführung der Idee der Selbstbehauptung, die dem Kind als die normale erschien. So ist der Antrieb, der Mahner, das Gewissen das letzte Geheimnis des Menschen, das Über-Ich, sein Ich-Ideal, sein Leitbild.

Mit Recht verlegt Freud dieses Ich-Ideal in das Es. Ohne daß das Kind bereits zu vollem bewußten Erfassen des eigenen Innenlebens erwacht war, mußte es sich mit Mutter und Vater praktisch auseinandersetzen. Und recht schnell findet sich hier das Kind zurecht. Denn bereits im zweiten und dritten Lebensjahre können wir bei dem Kind bestimmte Richtlinien sehen, nach denen es sein Verhalten normiert. Es ist nicht uninteressant zu hören, daß bereits ein Säugling von 8 Wochen durch die Art seines Geschreies den Unterschied seiner Bedürfnisse andeutet und auf Geräusche, die auf die Vorbereitung der Mutter zum Stillen schließen ließen, entsprechend mit Ruhe reagierte. Wenn das Kind hier ein Schema erwirbt, das es später immer wieder an das Leben anlegt, nimmt es uns nicht wunder, daß dieses Schema dem Kind unbewußt ist. Dieses Unbewußtsein, dieses Unverstandene seines Leitbildes ist das dritte Unbewußte, das Freud anzunehmen genötigt ist.

Das eigentliche Wesen des Menschen steckt also in diesem

Fremden, diesem Es, aus dem heraus es letzten Endes handelt. Dieses Es ist das allerpersönlichste Ich des Menschen.

Freud ist also im Irrtum, wenn er dieses Über-Ich biologisch feststellen will. Seine Triebpsychologie nötigt ihn, hier die rein psychologische Erkenntnis wieder ins Biologische, ins Physiologische zurückzubiegen.« »Was die Biologie und die Schicksale der Menschenart im Es geschaffen und hinterlassen haben, das wird durch die Idealbildung vom Ich übernommen und an ihm individuell wieder erlebt. Das Ichideal hat infolge seiner Bildungsgeschichte die ausgiebigste Verknüpfung mit dem phylogenetischen Erwerb, der archaischen Erbschaft des einzelnen. Was im einzelnen Seelenleben dem Tiefsten angehört hat, wird durch die Idealbildung zum Höchsten der Menschenseele im Sinne unserer Wertungen¹⁰⁾.

Uns scheint das biologische Erbe nichts weiter zu geben als das Material, das der Mensch auf die Welt mitbringt. Das Entscheidende ist aber die Frage: was macht der Mensch aus diesem Material, wie entwickelt das Kind seine »Anlagen«, wie bearbeitet es die biologische Erbmasse, wie stellt das Kind seine Anlage in die Richtung seiner Leitlinie ein. Eine vortreffliche Erbmasse kann durch die Ungunst der Umstände, durch eine irrige Zielsetzung völlig ungenutzt bleiben. Während hingegen auf weniger vorzüglichen Anlagen bei entsprechender mitmenschlicher Zielsetzung ein gediegener Charakter entwickelt werden kann.

Treffend sind Freuds Beobachtungen wieder bei der Phänomenologie der Seele: »Während das Ich wesentlich Repräsentant der Außenwelt, der Realität ist, tritt ihm das Über-Ich als Anwalt der Innenwelt, des Es, gegenüber. Konflikte zwischen Ich und Ideal werden, darauf sind wir nun vorbereitet, in letzter Linie den Gegensatz von Real und Psychisch, Außenwelt und Innenwelt, widerspiegeln«¹¹⁾.

Das Über-Ich ist der Anwalt der Innenwelt, des Es. Wäre Freud konsequent, so müßte er eigentlich dieses Ideal Es-Ideal nennen. Aber auch hier liegt wieder eine glückliche Inkonsequenz Freuds vor, die den phänomenologischen Tatbestand treffend beschreibt. Das Ideal, das der Mensch hat, sein Ziel, sein Leitbild, auf das er zustrebt, ist ja dem Menschen unbewußt und unverstanden, es ruht in seinen rätselhaften verborgenen Tiefen. Als solches ist es das Leitbild, das Gewissen, in der Tat Anwalt der Innenwelt, sein Es. Andererseits aber ist es doch wieder ein Ideal des Ichs, des bewußten

Seelenlebens und ist eng mit dem dritten Unbewußten Freuds verbunden. Ja, für uns ist dieses dritte Unbewußte gar nichts weiter als das Unverstandensein dieser Leitlinie. Nicht etwa ein Hindernis des Bewußtwerdens des Verdrängten ist dieses im Ich ruhende Unbewußte, sondern dieses Unbewußte ist das Unverstandensein der Leitlinie. Darum braucht in der Therapie gar keine Verdrängung aufgehoben werden, es ist vielmehr die Leitlinie klarzulegen, die der Mensch nicht versteht, weil sie in der Kindheit entstanden ist. Eine Aufklärung über das Unverstandene ist notwendig, nicht eine Aufhebung einer Verdrängung!

So ragt dieses Ich-Ideal in Sehnsüchten, Stimmungen mehr oder minder ahnend erfaßt ins Bewußtsein herein und wird »intuitiv« im Sinne Girgensohns als unanschaulicher Gedanke erfaßt.

Was ist so das eigentliche Ich? Das Ich-Bewußtsein, das in unserem Bewußtsein liegt, das Bild, das wir von uns haben? Oder ist unser eigentliches Selbst nicht vielmehr unser Kern, das rätselhafte Unverstandene in uns, unser infantiles Leitbild, unser infantiles Apperzeptionsschema, das uns regiert — oder besser — mit dem wir uns regieren, wie noch zu zeigen sein wird. Jetzt löst die Anwendung unserer *i n d i v i d u a l p s y c h o l o g i s c h e n S t a n d o r t s t h e o r i e* das Rätsel des Menschen. Das Bild, das wir im Bewußtsein von uns haben, ist ja ein Teil, ein Ahnen von uns, nicht unser wirkliches Sein. Hier im Bewußtsein sind Verstandesinhalte, ist ein Scheinbild von uns, das wir Ich nennen. Unser eigentliches Ich ist das Es.

Warum aber ist hier diese Verschiebung vorhanden; daß wir das Bild unseres Bewußtseins unser Ich nennen, das andere in uns, das rätselhafte Es eben als Es, als ein Fremdkörper in uns ansehen? In diesem Verhältnis von Ich und Es liegen die Probleme beschlossen, aus denen, wie auch Freud sieht, die Ursache seelischer Störungen kommen, die darum aber auch Gegenstand therapeutischer Behandlung sind.

IV. Das »Wandlungserlebnis« in Psychotherapie und Religion.

Die Umkehrung des eigentlichen Verhältnisses vom Es und Ich wird noch deutlicher, wenn wir die Spannung betrachten, die zwischen Ich und Ich-Ideal, zwischen Ich und Es herrscht.

» Konflikte zwischen Ich und Ideal werden . . . in letzter Linie den Gegensatz von Real und Psychisch, Außenwelt und Innenwelt, widerspiegeln«¹⁾, urteilt Freud.

Und in der Tat scheint diese Feststellung Freuds den Charakter des Kampfes des Menschen mit sich und um sich richtig wiederzugeben. Während die »Vernunft« die sachlichen Beziehungen der Außenwelt wiedergibt, verlangt das Es nach einer persönlichen lustvollen Gestaltung der Lebenserfordernisse.

Wie werden nun die praktischen Fragen, die sich für das Handeln des Menschen aus diesem scheinbaren Tatbestand ergeben, für gewöhnlich gelöst? Nach gangbarer Anschauung hat das dritte spezifische Vermögen der menschlichen Seele hier die entscheidende Rolle zu spielen. Für eine solche vermögenspsychologische Auffassung stellen sich die Dinge so dar: aus dem Gefühl heraus herrscht ein dumpfes Drängen nach egoistischen Zwecken und nach sinnlichen Genüssen; denn die Gefühle seien ja wesentlich der Ausdruck der sinnlichen Natur des Menschen, die nach der alten dualistischen Anschauung bis ins letzte verderbt ist. Aber diesen Trieben der »niederen Instinkte« wird von der Vernunft Einhalt geboten; diese entscheidet vermöge ihres sachlichen Abwägens über die Durchführung oder Verweigerung des Drängens der Begierde der Instinkte und Gefühle. Je stärker der Intellekt des Menschen ausgebildet sei, um so nüchterner und sachlicher vermag er seine Entscheidungen zu treffen. Nun sei es Sache des »Willens«, einmal getroffene Entscheidungen durchzuführen; von seiner Stärke und Ausdauer sei die »Charakterfestigkeit« des Menschen abhängig; je fester und zäher der Wille sei, so ist die gangbare Meinung, um so konsequenter würden die Entscheidungen der Vernunft durchgeführt. Der Schwache hingegen werde sich stets selber wieder untreu und durchbreche die einmal vorgenommenen Vorsätze. Darum gilt es, den Willen auszubilden, eine »Willensgymnastik« zu treiben, um charakterfeste Menschen zu bilden. Feste, lebenswiderstandsfähige Menschen seien nur diese Willensmenschen, deren Stunde Spengler in der Weltgeschichte gegenwärtig gekommen sieht. Solche Willensnaturen Kaufleute, Ingenieure, Politiker, Feldherrn seien die Führer des Lebens und der Geschichte, während die schwachen und weichen Gefühlsmenschen von ihnen überannt werden, während die nüchternen kalten Denker ohne

Kraft weiter unberührt vom Sturm des Lebens zeitlos, unzeitlich, unfruchtbar ihr Problem zerdenken.

Die Entscheidung über die Erkenntnisse der seelischen Wirklichkeiten werden aber nicht in allgemeinen Reflexionen gelöst; vielmehr kann hier die psychologische Einzelarbeit allein Aufschluß geben.

Und diese Kleinarbeit ist die tägliche Aufgabe der Menschen, die von Berufs wegen sich mit den seelischen Schwierigkeiten und mit ihrer Lösung und Heilung zu befassen haben, die Aufgabe der Psychiater und der Geistlichen; beide Berufsgruppen einen sich zur Arbeit um dieselbe Not, um daselbe Problem.

Vorzug und Alleinarbeitsgebiet der Geistlichen war bisher die Seelsorge, die Hilfe in den seelischen Schwierigkeiten des Lebens.

Aber die Theologen engten ihr Arbeitsgebiet zu stark ein, sie versuchten oft, die »Seele« zu isolieren; das »geistliche Wohl« zu fördern, stand im Mittelpunkt ihrer Interessen. Das Bezugssystem Gott—Seele wurde oft aus dem praktischen Lebenszusammenhang herausgerissen; der in den praktischen Schwierigkeiten des Alltags stehende Mensch wurde in der Ausübung der Seelsorge künstlich zu einem überzeitlichen gemacht, die ewige Gültigkeit von Normen wurde oft nicht mehr im Zusammenhang ihrer täglichen Realisierung und ihrer verschiedenen Ausprägung in den Verschiedenheiten des Lebens gesehen. Gelegentlich hervorgetretene starke und nachhaltige Formen der Frömmigkeit wurden zu einem überzeitlichen ewig gültigen Gesetze erhoben, wurde zu einem Schema der Frömmigkeit gemacht, in das alles künftige religiöse Leben einzufangen war. So besonders das methodistische, pietistische Schema der »Bekehrung«, die in ihren einzelnen Phasen in ihrer Aufeinanderfolge bis ins kleinste hinein festgelegt ist. So ist aus der Zeit des klassischen Pietismus der Selbstmord eines Studenten bekannt, dem es ernst war um sein Seelenheil, und der es auf dem offiziell vorgeschriebenen Wege zu erlangen suchte. Es wollte ihm aber beim besten Willen nicht gelingen, seine seelischen Erlebnisse in den vorgeschriebenen Formen zu bergen, bis er schließlich völlig an der Möglichkeit seiner »Bekehrung« verzweifeln demütigt Hand an sich selbst legte.

Aber die weltanschauliche Auflösung einer großen Zahl scheinbarer Glaubenssätze entfernte eine stets wachsende Menge innerlich und äußerlich von der Kirche; sie verloren

dabei aber nicht nur den Zusammenhang mit brauchbaren metaphysischen Sicherungen, sie hatten jetzt auch nicht mehr die Möglichkeit, in ihren seelischen Bedürfnissen den geeigneten Helfer zu finden. Das Vertrauen zum Pfarrer war mit der Erschütterung der religiösen Weltanschauung auch gefallen.

An die Stelle des amtlichen Seelsorgers trat ungewollt der »Nervenarzt«; die weltanschauliche Umstellung brachte ihn wider seinen Willen in diese Situation. Die religiöse Gesamtanschauung mußte einer materialistischen weichen. Während in den Anfängen der Wissenschaft oft Arzt und Seelsorger eine Personalunion eingegangen waren, so daß aus derselben Hand die Hilfe für Leib und Seele empfangen wurde, ging jetzt die ganze Pflege des Menschen in die Hand des Arztes über. Schienen es jetzt doch nicht seelische Nöte zu sein, die es zu beheben galt; die Aufklärung über die »wirklichen« Zusammenhänge von Leib und »Seele« hatte doch, so schien es, zur Genüge gezeigt, daß lediglich Überanstrengung, Überarbeitung, Überreizung der »Nerven« die letzte Ursache aller »seelischen« Konflikte sei. Was bedurfte man da noch des »Geistlichen«, der Forderungen an den inneren Menschen stellt, wenn mit Erholung in den Bergen und an der See die allgemeine Kräftigung, wenn mit Medikamenten ohne jeden seelischen Kräfteinsatz die beunruhigten »Nerven« leichter zur Ruhe zu bringen, mit Medikamenten das einzelne körperliche Symptom zu heilen war.

»Nerven«ärzte und Patienten fanden sich in der gleichen Weltanschauung zusammen. Wo man sich hingegen nicht fand, — — in den praktischen Erfolgen. Wohl konnten Berge und See wie Medikamente dem Körper eine gewisse Beruhigung geben, aber die Heilung blieb aus. Und so wurde wider Willen der »Nervenarzt« zum Beichtiger seiner Patienten, die eben von ihm seelische Hilfe verlangten, da sie mit Medikamenten die Heilung ihrer Symptome nicht erreichten.

Die bequeme, persönlich verantwortungsfreie Art, auf physischem Wege wieder das gestörte seelische Gleichgewicht zu erlangen, hatte versagt.

Sollte man es da nicht doch wieder auf seelischem Wege versuchen? Dem Wunsch der Patienten nach dem leichtesten Wege kam die weitere Entwicklung der Psychiatrie nur allzu sehr entgegen. Die Entdeckung der Möglichkeit der Beein-

flussung auf hypnotischem Wege fand seitens der »Nervösen« freudige Zustimmung. Konnten Medikamente nicht »von selbst« helfen, war die Nervosität am Ende doch eine seelische Angelegenheit, so bot sich doch hier anscheinend ein Weg, ohne seelische Kosten die Genesung zu erzielen. Der außerordentliche Zulauf zu Hypnotisuren legt ein eindruckliches Zeugnis ab von diesem Begehren nach dem leichtesten Weg und der seelisch billigsten Heilung.

Die »Re-aktion« der Psychiatrie zur Psychotherapie führt von Bernheim über Freud zu Adler. Während Freuds große Entdeckung im Rahmen der damaligen Psychiatrie darin bestand, daß er den Bann der weltanschaulichen Voraussetzung der »Nervenärzte« durchbrach und den Akzent auf das seelische Phänomen legte, blieb er doch auf halbem Wege stehen und brachte der materialistischen weltanschaulichen Voraussetzung noch den Tribut, die als solche erkannte seelische Störung als körperlich sexuell bedingt anzusehen. Erst die Individualpsychologie streift die letzten Schlacken materialistischer Befangenheit ab, wenn sie »eine zwangsläufige Gebundenheit an ein organisches Substrat ablehnt«.

In rückläufiger Bewegung wurde so der Nervenarzt wieder zum Seelsorger, der sich mit dem Pfarrer in der Behandlung desselben Problems und der Mitarbeit an derselben Aufgabe findet, die Heilung seelischer Hemmungen herbeizuführen.

Aber beide, Psychotherapeut und Pfarrer haben aus ihrem engen Kreis der Fachdisziplin herauszutreten. Der Psychotherapeut hat diesen Schritt bereits getan. Der Pfarrer schickt sich an einzelnen Stellen an, ihm entgegenzukommen. Die bisherige Seelsorge hatte größtenteils das rechte Problem im Kern gesehen; alle Versuche der Gesetzesreligion, durch einzelne Gebote und Vorschriften die seelische Heilung herbeizuführen, mußten notwendigerweise scheitern, weil hier mit einem Worte Jesu nur ein neuer Flicker auf eine altes Gewand genäht wurde. Der neue Riß war ärger denn zuvor. Jede Seelsorge, die an einzelnen »Lastern« die Korrektur anzusetzen suchte, verfiel demselben Fehler, den die alte medizinische »Nerven«therapie begangen hatte, nur mit dem Unterschied, daß dieser Irrtum auf seelischem Gebiet lag. Man suchte in der Seelsorge der Gesetzesreligion Symptome zu heilen, ein in sich unmögliches Unterfangen. Denn die Ursachen der sittlichen Verfallserscheinungen, die an einzelnen »Lastern« sichtbar wurden, lagen ja tiefer. Der ganze Mensch ist seelisch krank, deshalb gilt es, den ganzen

Menschen in seinem **Z e n t r u m** umzustellen, um den Ausfall der einzelnen sittlichen Verfehlungen zu erzielen. Aus diesem Grunde wurde auf die Notwendigkeit der »**B e k e h r u n g**« so großer Wert gelegt; die radikale Umkehr von der verkehrten Lebensrichtung zur rechten gottesgegebenen Einstellung mußte das Ziel des **n e u e n** Menschen werden. Das Grundproblem war richtig erfaßt, war aber der Weg auch immer der richtige?

An diesem zentralen Punkte einen sich die Grundanschauungen des heutigen Psychotherapeuten mit denen des Pfarrers. Der Psychotherapeut kommt dem Geistlichen sogar noch viel weiter entgegen. Die Domäne der Heilung körperlicher Krankheiten hat er als Arzt aufgegeben und der Forderung der Religion, die Probleme des ganzen Menschen an Leib u n d Seele zu erfassen, weithin sich geöffnet. Alle »nervösen« Erkrankungen, die nicht einen organischen Schaden zur Ursache haben, sind jetzt alleiniges Arbeitsgebiet seelischer Beeinflussung; und selbst wo körperliche Defekte vorliegen, kommt es doch letzten Endes auf die Stellung an, die der Kranke zu der Tatsache der Erkrankung einnimmt; an ihm liegt es, ob er aus einem organischen Herzfehler eine Herzneurose oder — eine kompensierende oder gar überkompensierende kulturelle Leistung machen will.

Aber über die bloße Forderung der Notwendigkeit der radikalen seelischen Umkehr geht die Psychotherapie hinaus, indem sie Wege zur Regeneration zeigt, die dem Theologen bisher verschlossen waren. Ihm erschöpfte sich dieses Problem, wenn er es im Zentrum faßt, in dem Bezugssystem Gott — Seele. Zumal in den protestantischen Kirchen trat der Pfarrer als Führer hier zurück, um sich nicht störend zwischen »Gott und die Seele« zu stellen, um dem überempirischen Geschehen Raum zu geben. Durch diese Tatsache, über deren Recht oder Unrecht zu entscheiden hier nicht der Ort ist, manövrierte sich der Pfarrer selbst aus seinem Arbeitsfeld heraus, um den seelisch Kranken sich ganz auf sich selbst zu stellen. Nur mit einem bestimmten Schema belastet, das die Tradition geheiligt hatte, stand der zwar religiöse, aber religiös erkrankte Mensch allein, ohne Hilfe und Führung. Das eine war Grundvoraussetzung, daß der Mensch seine Bekehrung, seine Erlösung nicht selbst schaffen dürfe, um ganz der Neuschöpfung Gottes Raum zu geben. Aus dieser Auffassung hatte man ein ungeschriebenes Dogma gemacht, das in sogenannten »streng-gläubigen« protestanti-

schen Kreisen, vor allem aber in einer Reihe von Sekten gilt. Ob man sich aber hier nicht geschickt den Weg selbst versperrt hatte?

Vor einer ganz anderen Situation steht der Psychotherapeut seinem Patienten gegenüber. Die meisten Kranken die den Nervenarzt aufsuchen, machen keine weltanschaulichen Voraussetzungen mehr. Wenn sie sich zu dem Schritt entschließen, zum Nervenarzt zu gehen, erklären sie damit ihre innere Bereitschaft, sich führen zu lassen. Es ist ja die eigene Bankrotterklärung, der Verzicht, auf dem bisherigen Wege zur Gesundheit zu kommen. Es ist keineswegs immer die volle Bereitschaft vorhanden, aber in den meisten Fällen doch die Geneigtheit, sich führen zu lassen. Gelegentlich können auch Fälle vorkommen, in denen der Kranke den Arzt mit der bewußten oder unbewußten festen Absicht aufsucht, ihn scheitern zu lassen, um auch den letzten Beleg zu haben, daß »es nicht geht«. Jedoch sind diese Fälle in der Minderheit.

Der Therapeut ist in seiner Praxis ganz auf seine eigene Erkenntnis gestellt. Alle metaphysischen Voraussetzungen und Reservate fallen weg; es gilt nur das Eine, Wege zur seelischen Lösung und Erlösung zu finden. Die Wahrheit kann nur eine sein, darum wird der Weg, der zur Genesung führt, auch die Wahrheit am besten widerspiegeln.

Mit Recht macht J. H. Schultz ²⁾ darauf aufmerksam, daß die verschiedenen sich einander befehdenden Richtungen der Psychotherapie ihre Grundeinstellung eint. »Wie jede ärztliche Arbeit, ist auch die Psychotherapie aller Richtungen von Symptomerkennung und -bearbeitung zu der Inangriffnahme von Syndromen und Funktionszusammenhängen aufgestiegen und nähert sich, man möchte beinahe sagen konzentrisch, dem großen Zentralproblem heutiger Medizin, Psychologie und Pädagogik der menschlichen Persönlichkeit. Dem gemeinsamen Ziele entsprechend nähern sich auch theoretisch die verschiedenen Arbeitsrichtungen, ja sie werden durch die weitere Spannung der Probleme und die gemeinsame Fülle offener Fragen in ihrer Seelenverwandtschaft immer durchsichtiger. Schon beginnt sich vielerorts Verständnis dafür zu zeigen, daß das letzte und wesentliche Sein und Geschehen nach Ziel und Arbeit hinter dem begrifflich Einfangbaren liegt« (während wir aber der Weiterführung, wie noch zu zeigen sein wird, nicht zustimmen können). Letzten Endes ist die Aufgabe der Psychotherapie eine pädagogische. Der

Mensch, der eine verkehrte Lebenseinstellung hat, muß zu der rechten Stellung, zu den Aufgaben des Lebens erzogen werden. Durch diese rein praktische Problemstellung ist der tote Punkt, über den die Theologen infolge metaphysischer Voraussetzungen nicht hinwegkamen, überwunden. Es war ein unzutreffendes Vorurteil der Christen, daß sie die eigene Aktivität in dem Prozeß der seelischen Regeneration ablehnten. War die falsche seelische Verfassung auf empirischem Wege zustande gekommen, so muß auch der empirische Abbau und Umbau möglich sein. Richtig war aber die Erfahrung, die der religiöse Mensch und der Seelsorger immer wieder gemacht hatten, daß auf dem Wege des Bemühens, durch bewußte willensmäßige Anstrengung die Erlösung nicht zu finden war.

Warum aber? Die Tatsache der Aufdeckung unbewußter seelischer Vorgänge gibt hier die Klärung. Gehorchte das Seelenleben des Erwachsenen einem in der Kindheit entstandenen unbewußten Ziel, sind alle gegenwärtigen Stellungnahmen bereits im voraus durch eine unbewußte Lebensformel festgelegt, so mußte konsequenterweise jeder »Wille« scheitern. Denn er ficht ja gegen Scheinprobleme. Wenn Freud in seiner Polemik gegen Adler dessen Rückschritte dadurch zu belegen sucht, daß Adler die entscheidende Entdeckung des Unbewußten seitens die Psychoanalyse ausgeschaltet habe, so dürfte Freud hier im Irrtum sein. Keineswegs lehnt die Individualpsychologie die Bedeutung des Unbewußten ab; im Gegenteil, sie hebt sie nur im Hegelschen Sinne auf: sie erhebt die Entdeckung auf eine höhere Basis, sie führt den einmal begonnenen Weg fort und trägt zu der formalen Aufdeckung des Vorhandenseins des Unbewußten die weitere Erkenntnis bei, daß das Wesen des Unbewußten sein **U n v e r s t a n d e n s e i n** ist. Der Mensch übersieht nicht, was er tut, weil es im Wesen der in der Kindheit hergestellten Schablone liegt, unbewußt zu bleiben. Es ist also durchaus folgerichtig, wenn die Versuche bewußter und gewollter Selbsterlösung scheiterten.

Solange die Theologie in den Bahnen dogmatischer Konventionen lief, konnte sie lediglich mit einer Reihe theologischer Termini beschreiben; einen Ausweg und eine Weiterbildung dagegen konnte sie nicht erzielen.

Es ist das Verdienst der **a m e r i k a n i s c h e n R e l i g i o n s p s y c h o l o g i e** den Vorgang der **B e k e h r u n g** einer empirischen Untersuchung unterzogen zu haben.

Zwei amerikanische Forscher sind über die Grenzen Amerikas hinaus bekannt geworden und haben auch in Deutschland erhebliche Beachtung gefunden. Starbuck hat seiner »Religionspsychologie« (deutsch von Beta und Vorbrod) umfangreiche statistische Untersuchungen zugrunde gelegt. Aber da er besonders amerikanische Verhältnisse mit der Eigenart der vielen Freikirchen benutzt hat, kommt seiner Arbeit nur eine lokale und historische Bedeutung zu. Zudem versteht er den Begriff der Bekehrung keineswegs recht; er sieht die Dinge einerseits infolge der größeren Dimensionen zu sehr in Umrissen und daher zu flach, andererseits können wir seiner psychologischen Auffassung vom Wesen der Bekehrung nicht zustimmen. Starbuck ist der Ansicht, daß die Bekehrung eine spezifische Erscheinung des Jugendalters sei; in der Reifezeit, in der der junge Mensch besonders aufgeschlossen ist, in der er eine einheitliche Persönlichkeit zu werden sucht, ist er für religiöse Eindrücke besonders empfänglich. Die Bildung zu einer religiösen Persönlichkeit kürze die Reifezeit ab und erfülle den jungen Menschen mit höchsten Glücksgefühlen. Starbuck verwechselt sichtlich eine unter religiösen Einflüssen zustande kommende, wenn auch zuweilen als Umkehr erscheinende Reifung des jungen Menschen mit der eigentlichen Bekehrung, die doch eine seelische Umkehr darstellt. Diese kann natürlich in jedem Alter erfolgen; die tägliche Erfahrung des Psychiaters belegt die Tatsache zur Genüge. So fällt mit der Irrigkeit der Behauptung Starbucks, daß der Mensch, der eine Bekehrung nicht in der Reifezeit erlebt, wenig Aussicht auf eine Bekehrung hätte, auch sein ganzes System.

Wesentlich tiefer faßt William James in seinem Werk »Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit« (deutsch von Wobbermin) das Problem der Bekehrung.

James unterscheidet mit F. W. Newman zwei Typen von Menschen, die »Einmal-Geboren« und die »Zweimal-Geboren«, die »leichtmütige« und die »schwermütige« Seele. Wenn dem ersten Typus eine harmonische Entwicklung vergönnt ist, so sehen diese Menschen doch nicht die Tiefen des Lebens. Eine bis in letzte Wirklichkeiten hinabreichende Lebenserfahrung erfasse allein die schwermütige Seele, die vermöge ihrer reicheren und breiteren Kenntnis die leichtmütige Seele für oberflächlich hält. Diesen zwei Typen kommt auch eine verschiedene Form der Religion zu. Wäh-

rend in der Religion der Einmalgeborenen die Welt völlig eindeutig erscheint, der Plus-Posten den Minus-Posten überwiegt, ist die Religion der Wiedergeborenen durch einen Prozeß der Umkehr hindurchgegangen, indem an die Stelle des »natürlichen« Lebens ein geistliches Leben getreten ist. Aber nur durch eine Katastrophe ist dieses neue Leben zu erlangen.

Diesen seelischen Vorgang nennt J a m e s B e k e h r u n g.

Er definiert sie näher dahin: »Bekehrt oder wiedergeborenwerden, Gnade erlangen, religiöse Erfahrungen machen, Gewißheit gewinnen: alles dies sind Ausdrücke, die den allmählichen oder plötzlichen Vorgang bezeichnen, durch den ein bis dahin gespaltenes Ich, das sich seiner Verkehrtheit, seiner Niedrigkeit und seines Elends bewußt ist, durch festeres Ergreifen religiöser Wirklichkeiten zur inneren Einheit gelangt, so daß es sich nunmehr auf dem rechten Weg weiß, sich gehoben und glücklich fühlt. Das versteht man wenigstens im allgemeinen unter »Bekehrung«, gleichviel ob man eine unmittelbare göttliche Einwirkung zur Hervorbringung eines derartigen seelischen Wandels für nötig hält oder nicht«³⁾.

Es sind offenbar Einflüsse P i e r r e J a n e t s, die James die psychologische Erklärung dieses Bekehrungsvorgangs geben. Janet glaubte bei einigen seiner Patienten die Entdeckung gemacht zu haben, daß sich Vorstellungen von der gesamten Persönlichkeit dissoziieren, andere Vorstellungen zu sich heranzögen und nun unterbewußt im Menschen ein Eigendasein führen. In dieser Richtung sieht James den seelischen Vorgang liegen, der dann als Bekehrung hervortritt. Eine weniger vollkommene Art ist das gleichzeitige Nebeneinanderbestehen zweier oder mehrerer Gruppen verschiedener Ziele, deren eines praktisch wirksam ist und zur Tätigkeit anspornt, während die anderen fromme Wünsche bleiben und praktisch zu keinem Ergebnis kommen⁴⁾. Weiter gelange die bisherige Psychologie nicht, urteilt James; sie kann nur feststellen, daß sich solche Umlagerungen im Geist des Menschen vollziehen, hingegen könne sie keine Auskunft darüber geben, warum gerade die Ziele, die bisher an der Peripherie lagen, nunmehr plötzlich in den Mittelpunkt rücken. Als eine uns doch recht fragliche Lösung sieht James die Parallele aus der M e c h a n i k an: das mechanische Gleichgewicht scheint ihm Erklärungsgrund genug zu sein. Bei dem ständigen Wechsel der Seeleninhalte des Ich ver-

ändert sich dauernd die ganze innere Struktur. Bei dem Wechsel des inneren Organismus, bei der steten Variierung von Vorstellungen und Gefühlen sei es daher kein Wunder, wenn eine starke Gefühlserregung schließlich den ganzen Bau umwirft, um den Schwerpunkt an eine neue Stelle zu verlegen.

Noch unter dem Eindruck der ersten Entdeckung unbewußten Seelenlebens stehend, glaubt James eine Gruppe von Menschen zu sehen, bei denen dieses unterbewußte Seelenleben besonders reich entwickelt sei. Hier bildet sich unter der Schwelle des Bewußtseins der neue Komplex von religiösen Vorstellungen und Gefühlen, hier bereitet sich die Umkehr von den alten egoistischen Lebenszielen zur Unterwerfung unter Gott vor und bricht dann plötzlich durch. Aber nicht ein rein seelischer Akt ist dieser Vorgang, meint James; vielmehr wirkten hier starke physiologische Vorgänge mit. An die Theorie des Unbewußten von Eduard von Hartmann erinnert es, wenn Janet — der Physiologie das Geheimnis der Neuschöpfung zuschreibt: »Wo die Not am größten, ist Gottes Hilfe am nächsten«, sagt die Kirche, um die Notwendigkeit der Selbsthingabe zu erweisen. Die Physiologie gibt demselben Gedanken so Ausdruck: wenn wir alles tun, was in unserer Macht steht, so wird unser Nervensystem selbst die Arbeit zu Ende führen. Beide Sätze geben demselben Tatbestand Ausdruck.« Hier schließt sich James stark an Starbuck's physiologische Orientierung an.

Ob James wirklich an die letzten Wurzeln mit einer solchen Erklärung heranreicht?

Als Schul- und Musterbeispiel berichtet James von der bekannten Bekehrung des Juden *Ratisbonne*:

»Die wunderbarste Bezeugung einer plötzlichen Bekehrung, die ich kenne, stammt von Herrn Alphonse Ratisbonne, einem freidenkenden französischen Juden, der in Rom 1842 zum Katholizismus übertrat. In einem Brief, den er einige Monate später an einen geistlichen Freund schrieb, berichtet er mit bewegten Worten über die begleitenden Umstände. Die vorbereitenden Bedingungen scheinen unbedeutender Art gewesen zu sein. Er hatte einen älteren Bruder, der bekehrt und katholischer Priester war. Er selbst war irreligiös und fühlte Abneigung gegen seinen abtrünnigen Bruder und gegen die Geistlichen im allgemeinen. Als er in seinem 29. Jahr in Rom weilte, machte er die Bekanntschaft eines Franzosen, der ihn zu bekehren versuchte, nach zwei oder

drei Unterredungen aber nicht mehr erreichte, als daß er ihn dazu brachte, sich halb im Scherz ein religiöses Medaillon um den Hals zu hängen und die Abschrift eines kurzen Gebets an die Jungfrau Maria anzunehmen und zu lesen. Herr Ratisbonne berichtet, sein eigener Anteil an dem Gespräch sei nur ein oberflächlicher und spöttelnder gewesen; aber er bezeugt auch die Tatsache, daß ihn die Worte des Gebetes tagelang beschäftigten, und daß er in der Nacht vor seiner Bekehrung eine Art Alpdrücken hatte, in dem ihm ein schwarzes Kreuz ohne Christus erschien. Indessen bis zum nächsten Mittag fühlte er sich noch vollkommen frei in seinem Gemüt und verbrachte die Zeit mit unbedeutenden Unterhaltungen. Nun lasse ich ihn selbst sprechen:

»Wenn damals jemand zu mir gesagt hätte: Alphonse, in einer Viertelstunde wirst du Jesus Christus als deinen Gott und Heiland anbeten, in einer einfachen Kirche auf den Knien liegen, das Gesicht ehrerbietig zu Boden geneigt, einem Priester zu Füßen wirst du an deine Brust schlagen, du wirst die Karnevalszeit in einem Jesuitenkolleg zubringen, um dich auf die Taufe vorzubereiten, willig, dein Leben für den katholischen Glauben zu lassen, du wirst die Welt mit ihrem Schein und ihren Freuden aufgeben, du wirst auf dein Vermögen, deine Aussichten und wenn nötig auf deine Braut, die Liebe deiner Familie, die Achtung deiner Freunde und auf die Zusammengehörigkeit mit dem jüdischen Volk verzichten, du wirst keinen anderen Wunsch haben, als Christo zu folgen und bis zum Tode sein Kreuz zu tragen — wenn — sage ich, ein Prophet mir mit dieser Voraussagung gekommen wäre, so würde ich ihn einfach für völlig verrückt gehalten haben und für noch verrückter nur den, der an die Möglichkeit geglaubt hätte, solch sinnloses Gerede könne in Erfüllung gehen. Und doch bedeutet es mir jetzt die ganze Weisheit und das allein wahre Glück.

Als ich aus dem Café kam, traf ich den Wagen des Herrn B. (das war der Freund, der ihn zu bekehren suchte). Er hielt an und lud mich zu einer Fahrt ein, bat mich aber erst ein paar Minuten zu warten, da er in der Kirche San Andrea delle Fratte sein Gebet verrichten wolle. Anstatt aber im Wagen zu warten, trat ich selbst in die Kirche, um das Innere zu betrachten. Die Kirche von San Andrea war ärmlich, klein und leer; es war wohl niemand weiter anwesend. Kein Kunstwerk fesselte meine Aufmerksamkeit und ich ließ meine Augen mechanisch im Innern umherschweifen, ohne

daß mich irgend etwas besonderes gefesselt hätte. Ich kann mich nur noch an einen schwarzen Hund erinnern, der vor mir hin und her lief, während ich meinen Gedanken nachhing. Plötzlich war mir der Hund verschwunden, die ganze Kirche war mir verschwunden, ich sah nichts mehr . . . oder vielmehr ich sah, Gott weiß es, nur Eines allein. Wie kann ich überhaupt davon sprechen! Menschliche Worte können ja doch das Unausprechliche nicht ausdrücken. Jede Beschreibung, und sei sie auch noch so erhaben, kann nur eine Entheiligung der unaussprechlichen Wahrheit sein.

Ich lag in Tränen gebadet, bewußtlos auf dem Boden, als Herr B. mich wieder ins Leben zurückrief. Ich konnte auf seine vielen Fragen nicht antworten. Aber schließlich nahm ich das Medaillon, das ich auf der Brust trug, und mit überströmendem Gefühl küßte ich das Bild der Jungfrau.

Ja, sie war es, sie war es wirklich! (Er hatte eine Vision der Maria gehabt.)

Ich wußte nicht, wo ich war, noch wer ich war, ob Alphonse oder jemand anders. Ich fühlte mich verändert und glaubte, ich sei ein anderer. Ich suchte mich in mir selbst und fand mich nicht. Im tiefsten Innern meiner Seele fühlte ich ein Aufflammen hellster Freude. Ich konnte nicht sprechen, und ich hatte auch nicht das Verlangen, über das Geschehene zu reden. Aber ich war ernst und feierlich gestimmt und verlangte nach einem Priester. Ich wurde zu einem solchen geführt und erst ihm erzählte ich, als er mich auf dringendste aufgefordert hatte, kniend und mit bebendem Herzen, so gut ich konnte, was geschehen war. Eine deutliche Vorstellung von der Wahrheit, die ich erkannt hatte und an die ich nun glaubte, hatte ich selbst nicht. Alles, was ich sagen kann, ist, daß mir plötzlich die Binde von den Augen fiel, und nicht nur eine Binde, sondern die vielen Binden, mit denen ich aufgewachsen war«⁵⁾.

Dieser Fall ist für James schlechthin ausschlaggebend: »Solche Fälle, die sich mit leichter Mühe ins Endlose vermehren ließen, zeigen, ein wie objektiv-reales und fest bestimmtes Ereignis eine plötzliche Bekehrung für den sein kann, der sie erlebt⁶⁾.« Und nicht nur James streckt die Waffen vor diesem lapidaren Geschehen der plötzlichen Bekehrung, die an der Vision des Paulus vor Damaskus ihren Prototyp hat. Noch heutige Forscher lassen sich von seelisch so katastrophalen Erschütterungen, die fähig sind einem Menschenleben eine gänzlich neue Lebenseinstellung zu

geben, faszinieren. »Selbstverständlich handelt es sich bei solchen Erfahrungen um Ausnahmefälle«, ist die Ansicht von J. H. Schultz über diese Bekehrung des Juden Ratisbonne?).

Schultz, der diese Bekehrungsgeschichte zur Diskussion stellt, hat auch das, wie mir scheint, berechtigte Verdienst, auf die Parallele psychotherapeutischer Heilung und religiöser Bekehrung: das »Wandlungserlebnis,« aufmerksam gemacht und sie in die psychiatrische Debatte gezogen zu haben.

Und in der Tat scheint auf den ersten Blick eine völlige Aenderung des ganzen Lebens durch ein auf wenige Sekunden oder Minuten zusammengedrängtes Ereignis vorzuliegen. Ein liberaler Jude; er ist verlobt und hat das Leben in voller Erwartung vor sich liegen. So sicher ist er, scheint es, gegen das Christentum, daß er sich lächelnd ein religiöses Medaillon umhängen läßt. Nicht einmal der Bruder, der Priester ist, hat ihn zu überzeugen vermocht. In diese Sicherheit hinein überfällt ihn das urplötzliche religiöse Erlebnis der Vision Marias, das seine Bekehrung herbeiführt, auf sein ganzes bisheriges Leben verzichtet er, opfert Beruf, sogar die Braut und widmet sein ganzes Leben allein dem Dienst an seinem unbekehrten Volk.

Dieses Bild wird jeder gewinnen, der lediglich sein Augenmerk auf die seelischen Inhalte richtet. Auch für James kann es sich bei der mechanischen Auffassung des Seelenlebens um nichts anderes handeln als um eine mechanische Verschiebung der Seeleninhalte durch das überraschende Ereignis seiner Bekehrung.

Wir Individualpsychologen fragen aber gemäß unserer Grunderkenntnis von der Zielstrebigkeit allen Seelenlebens nach der formalen Leitlinie, die den seelischen Inhalten zugrunde liegt, wir suchen nach dem verborgenen Ziel, das Ratisbonne verfolgt. Bei einer solchen Betrachtung gewinnt aber die Bekehrung Ratisbonnes sofort ein anderes Gesicht.

Es sind einige Züge, die in dem kurzen Bericht besonders auffällig sind. Wenn jemand wirklich die Religion ablehnt, läßt er sich nicht auf tagelange Bekehrungsversuche ein. Wenn schon jemand, der auf Bekehrung anderer aus ist, an seinem Objekt arbeitet, so können wir gewiß sein, daß er Grund zu schließlichem Erfolg zu haben meint. Eine sachliche Stellung zu einer Angelegenheit ist frei von Affekten, die abseits vom Wege liegen. Zudem zeigt die praktische Erfahrung, daß hinter einem Spötteln immer eine teilweise Be-

jahung steckt, eine Bejahung, die man fürchtet, eine Bejahung, der man dadurch zu entgehen sucht, daß man den Gegenstand herabsetzt und sein in Wirklichkeit schon zugegebenes Unterliegen oder die vorangegangene Flucht vor einem Wert durch Frivolität und Spott sich nicht einzugestehen sucht. Der Spott hat oft keinen andern Sinn, als die innere Affektbeteiligung zu verschleiern, die eigene Niederlage, das Kapitulieren zu verhindern. Hätte wirklich Ratisbonne die Frage der Bekehrung, die doch in der Familie einen Präzedenzfall hatte, innerlich mit Sicherheit abgelehnt, dann hätte er sich nicht das Medaillon umhängen lassen, dann hätte er nicht das Mariengebet angenommen. Tagelang beschäftigte ihn das Gebet sogar! Wie wäre das möglich gewesen, wenn er nicht innerlich bereits mit dem Gedanken der Bekehrung umging. Freud verdanken wir es, die Bedeutung der Träume für unsere innere Lebensstellung gewürdigt zu haben. Aber nicht das Wiederaufleben infantiler Inzestwünsche erblicken wir im Traum. Strebt das ganze Seelenleben auf das eine Ziel hin, das Leben auf die dem Individuum am zweckmäßigsten erscheinende Art zu sichern, so werden wir uns nicht wundern, im Traum Auseinandersetzungen über das Thema unserer Sicherungsformen zu finden. Aufgaben der Zukunft werden im Symbol im Traum versuchsweise gelöst. Darum treten immer an solchen Stellen Angstträume auf, wo wir uns vor dem Leben, vor einer Zukunftsaufgabe fürchten. Mögen wir in unserem Bewußtsein noch so großer Täuschung uns hingeben: der Traum enthüllt dem Kundigen die verborgene Wirklichkeit. Und die Träume Ratisbannes? Während ihn die Worte des Gebets — die Form der Frömmigkeit, die ihre intensivste und persönlichste Bejahung ausdrückt — tagelang beschäftigen, hat Ratisbonne einen Angsttraum, der so intensiv ist, daß er sogar ein Albdücken hervorruft. Da werden wir uns nicht wundern, die zentrale Frage in dem Thema seines Traums zu finden. Nicht Maria, nicht das Medaillon, nicht das Gebet zur Maria kann aber der Kernpunkt des Christentums für einen Juden bilden. Gemäß der ganzen Heilandserwartung des messianischen Königs, der im Glanz himmlischer Wirklichkeit das jüdische Reich vom Himmel auf die Erde bringt, mußte ein Messias, der ans Kreuz geschlagen wird, den Juden das größte Aergernis sein. Von der Wirkung dieser Tatsache weiß das Urchristentum zu berichten. Wenn nun hier die Erscheinung eines schwarzen Kreuzes einen Angsttraum hervorruft, so belegt

das, daß Ratisbonne sich bereits mit der zentralen Frage beschäftigte, ob er nicht sich mit dem christlichen Messias, mit dem Gekreuzigten aussöhnen sollte. Dieser Traum wirft ein intensives Schlaglicht auf die Gedanken, die ihn »tagelang beschäftigten«. Zum Teil wird die Bekehrung bereits bejaht. Denn das Kreuz ist schon mit der Würde der schwarzen Farbe bekleidet. Oder sollte in dem Schwarz das Symbol des Bruders zu sehen sein, der ihn mit dem Kreuz, der ihn mit der Bekehrung bedroht? Aber noch ist das Kreuz ohne Christus. Noch ist die volle Bejahung des gekreuzigten Messias nicht gefunden.

Wenn im Zusammenhang mit dem Hergang der Bekehrung die Erinnerung an einen schwarzen Hund geblieben ist, ist das doppelt verdächtig: einmal, weil hier auch wieder die schwarze Farbe auftaucht, dann aber, weil es ausgerechnet ein schwarzer Hund ist, der in seiner Erinnerung bleibt, wie er doch oft als Kinderschreck verwendet wird.

Warum aber hat Ratisbonne ausgerechnet eine Erscheinung der Maria? warum nicht wie Paulus eine Vision Christi? Die Art der Beziehung zur Frau, die das ganze Leben Ratisbannes durchzieht, dürfte hier den Schlüssel geben. Ratisbonne, der verlobt war, nimmt gerade ein Mariengebete an. Wenn er beim Rückblick auf die Unmöglichkeit hinweist, daß er »wenn nötig« auf seine Braut hätte verzichten sollen, so läßt das die Vermutung nahelegen, daß er vielleicht doch bereits mit dieser Frage umgegangen ist. Und seine Zukunft? Nachdem er Priester geworden war, also seine Verlobung gelöst hatte, gründet er — ein Nonnen-Missionshaus zur Bekehrung der Juden. Es dürfte ein — Nonnen-Missionshaus eines der ungeeignetsten Mittel zur Bekehrung der Juden sein. Warum gründet er nicht ein Missionshaus für männliche Insassen?! Das zeigt doch deutlich, daß er von dem Thema Frau nicht losgekommen ist. Statt der kameradschaftlichen Verbindung mit einer Frau in der Ehe ist er jetzt Herr über viele Frauen, Frauen, die nicht gefährlich werden können, da sie gehorchen müssen. Wir werden doch hier den vollendetsten »Sieg« über die Frau zu sehen haben.

Und nicht nur den Sieg über die Frau finden wir in diesem Akt, als vielmehr auch den Sieg über den Bruder. Dieser war doch nur einfacher Priester geworden. Aber er konnte nunmehr die Konkurrenz mit dem älteren Bruder aufnehmen: er gründet sogar ein Missionshaus, um sein verlorenes Volk zu bekehren.

Wir werden jetzt diese Bekehrung nicht mehr in dem Glorienschein sehen, vor dem auch J. H. Schultz kapitulierte hat. Es ist hier nur die religiöse Atmosphäre gewählt, die zu verborgenen Zwecken der Flucht vor dem Leben zu dienen hat. Es ist keineswegs so, wie Schultz den Erfolg der Bekehrung des Ratisbonne auffaßt: »So ist z. B. das weitere Leben des Herrn Ratisbonne nach jenen wenigen Minuten neu gestaltet . . . Die Berühmtheit . . , die er durch die besonderen Umstände seiner Bekehrung erlangte, hat er niemals zu egoistischen Zwecken ausgenützt —, kurz, er blieb bis zu seinem Ende in den hohen Achtzigern ein vorbildlicher Sohn der Kirche«⁸⁾).

Ratisbonne hatte es ja gar nicht nötig, seine Berühmtheit egoistisch auszunützen. Was sollte er denn damit? Das Gewand, in das er seine Flucht vor dem Leben gekleidet hatte, erfüllte ja völlig seinen Zweck: die Flucht vor dem Leben, die Unsicherheit vor der Frau war durch die Herrschaft über viele Frauen gesichert, die Überlegenheit über den Bruder, vielleicht auch die Flucht vor dem im Mittelalter besonders großen Makel, Jude zu sein, war restlos erreicht. Sogar in Jerusalem, der Frommste der Frommen, gründet er sein Missionshaus, auch räumlich weit entfernt von den Konflikten seiner Heimat. Alle geheimen Ziele waren so restlos erfüllt, wie es sonst nur im Märchen eintritt. Aber ist nicht Neurose und Märchen im gewissen Sinne dasselbe? Neurose und Märchen malen Wirklichkeiten, die nicht die Wirklichkeiten des Lebens sind. Wir begreifen, daß er noch in hohen Achtzigern ein vorbildlicher Sohn der Kirche war; es war ihm ja diese Art des Lebens der beste Weg zur Lösung der Lebensschwierigkeiten gewesen. Der Zweck war erreicht, eine Betonung der Eigenart seines Erlebnisses, eine ehrgeizige Ausbeutung hätte jenseits seines Zieles gelegen. Das hätte ihn ja um die Ruhe des Lebens gebracht, die doch sein Ziel war.

Gerade an diesem berühmten Fall wird besonders sichtbar, wie notwendig die Scheidung von Form und Inhalt des seelischen Lebens ist. Die Inhalte kommen erst sekundär in Frage. Bei aller Würdigung ihres Wertes als Eigenwertes kommt es bei der Verkörperung der geistigen Werte im Menschen doch immer darauf an: was bezweckt der Mensch mit diesen seinen seelischen Inhalten, welche Ziele führt er mit den geistigen Werten durch. Es ist durchaus anzunehmen, daß Ratisbonne in seinem Bewußtsein besten Wissens und Gewissens gehandelt hatte, und doch läßt sich

ihm nachweisen, daß sein verborgenes Ziel ein neurotisches war, zu dessen Realisierung er lediglich kulturelle Mittel gewählt hatte.

Das Geheimnis und die Tragik des Seelenlebens beruht gerade auf diesem U n v e r s t a n d e n s e i n . Wir können darum uns nicht mit der formalen Feststellung des Unbewußten Freuds begnügen. Den Schlüssel zu den letzten Geheimnissen der Seele liefert allein die doppelte Erkenntnis der Individualpsychologie, einmal, daß alles Seelenleben unter einer einheitlichen Zielstrebigkeit steht; zum anderen: daß das Wesen des Unbewußten in seinem U n v e r s t a n d e n s e i n beruht.

Unter diesem Aspekt ist auch das Erkenntnisprinzip der amerikanischen Philosophie, der P r a g m a t i s m u s , nicht zureichend: für James ist das Kriterium, ob einer Wirklichkeit Wahrheit zuzusprechen sei, die Frage nach der Bewährung im Leben. Alles, was gute Früchte trägt, darf der Anerkennung gewiß sein; was aber den praktischen Erfolg vermissen läßt, lehnt der Pragmatismus als unwahr ab. Es ist nun ohne Frage, daß die Bekehrung des Ratisbonne von großem äußeren Erfolge war; und doch ist der »Erfolg« nur die Folge einer Neurose. Das erweitert die Fragestellung nach den kulturellen Leistungen der Neurose. So manche philosophische und künstlerische Leistung ist der Ausdruck einer neurotischen Lebenseinstellung.

Die bisherige Psychologie beschäftigt sich vor allem mit den Inhalten des Seelenlebens und glaubt das letzte Verständnis erzielt zu haben, wenn sie hinter die Geheimnisse der Struktur und des Zusammenhangs seiner seelischen Inhalte gekommen ist. Wir werden künftig das Wesen der Psychologie an anderer Stelle zu suchen haben. Die Art der Anordnung der seelischen Inhalte, ihre ganze Tektonik hat nicht als eigene Sinn und Bedeutung, sie ist vielmehr vom verborgenen Ziel her zu erfassen, das die geistigen Werte in der Seele so und gerade so anordnet. Dieses verborgene Ziel drückt aber ein B e z u g s s y s t e m zur Umwelt aus. Es zeigt die Lebensformel des Individuums, es gibt Zeugnis von der Art der Einordnung des Kindes in den Lebenszusammenhang. Wir werden das Wesen einer v e r s t e h e n d e n Psychologie dahin zu bestimmen haben, daß sie, wie die Soziologie, in erster Linie eine formale Wissenschaft ist!

Es zeigt sich so die Fragwürdigkeit einer plötzlichen Bekehrung, die zur größten Vorsicht mahnt. Unsere Bedenken werden noch durch James bestärkt.

»Wären wirklich . . . die plötzlich Bekehrten eben als solche von allen Menschen ganz verschieden, da sie unmittelbar an der Wesenssubstanz Christi Teil erhalten, so müßten sie auch sicherlich irgendein wunderbares Abzeichen tragen, irgendeinen auszeichnenden Strahlenglanz haben, der selbst dem niedersten Angehörigen dieser Gattung eigen wäre. Und ihn auch über die Höchstbegabten unter den rein natürlichen Menschen in einer Weise erhöhe, daß der Unterschied von niemanden gelegnet werden könnte. Aber bekanntlich gibt es einen solchen Strahlenglanz nicht. Die Bekehrten bilden keine von den natürlichen Menschen völlig unterschiedene Klasse. Manche natürlichen Menschen überragen sogar in bezug auf ihre Früchte manche Bekehrte und ohne spezielle theologische Kenntnisse könnte niemand durch Beobachtung der äußeren Lebensbetätigung der beiden Gruppen von Personen erraten, daß ihr inneres Wesen so verschieden von einander sei, wie das Göttliche vom Menschlichen. Diejenigen, die an den übernatürlichen Charakter plötzlicher Bekehrung glauben, müssen doch zugeben, daß es in praktischer Beziehung kein eindeutiges Merkmal gibt, das alle wahrhaft Bekehrten auszeichnet. Die ungewöhnlichen Vorgänge: die Gehörs- und Gesichts-Halluzinationen, der überwältigende Eindruck plötzlich erfaßter Schriftstellen, die weichen Stimmungen und die stürmischen Gefühlserregungen, verbunden mit der schließlichen Wandlung — sie sind alle durch natürliche Ursachen (oder gar durch satanischen Einfluß) zu erklären. Das wahre Zeugnis für den Geist der Wiedergeburt ist nur in der dauernden Gemütsstimmung eines echten Gotteskindes (der steten Herzensgeduld und der Ausrottung aller Selbstsucht) zu sehen. Sie aber findet sich zweifellos auch bei solchen, die keine Krisis durchmachen, ja gelegentlich sogar außerhalb des Christentums.«

Außerdem mahnt die große Zahl von Rückfällen zur Vorsicht. Nach einer Statistik bei Starbuck hat in 93 Fällen unter 100 Frauen und 77 Fällen unter 100 Männern ein Rückfall stattgefunden. Um einen völligen Abfall vom Glauben handelt es sich allerdings nur bei 6%, bei den anderen hat hingegen die Intensität ihres Enthusiasmus wieder abgenommen.

Die Psychotherapie hat also Ursache, den plötzlichen Bekehrungen mit Vorsicht zu begegnen.

Wie stellt sich für die Psychotherapie das Problem der Umkehr dar?

Das Kind gewinnt in der Jugend seine Einstellung zum Leben, die infolge der nirgends zu vermeidenden Erziehungsfehler des Milieus bei jedem Kinde mit irgendwelchen Irrtümern behaftet ist. Wir machten auf die Tatsache der unbewußten und unverstandenen Lebensformel des mehreren aufmerksam. Es ist Aufgabe des Psychiaters, diese verkehrte Lebensformel aufzudecken, den Patienten über sein eigentliches und wirkliches Seelenleben aufzuklären. Alle Schwierigkeiten des Lebens zeigen entmutigte Menschen, alle neurotischen Symptome, alle Verwahrlosung sind für uns ja nur der Ausdruck der Flucht vor dem Leben, die Kennzeichen entmutigter Menschen. Es hat also zu der Aufklärung⁹⁾ die ständige Ermütigung⁹⁾ zu treten. Das falsche Ziel des Patienten ist in mühsamer und langwieriger Einzelarbeit umzugestalten, durch Aufklärung und Ermütigung ist der Patient allmählich für eine positive Ziel-einstellung zu gewinnen.

Der Psychiater und der Pädagoge hat so eine langwierige, mühsame Aufgabe zu lösen. Alles Moralisieren, das man oft den Analytikern aller Richtungen vorwirft, hört in Wirklichkeit auf. Denn es gibt ja nur un-schuldig Schuldige mit einem Worte Dostojewskis. Gewiß, der Mensch ist seines Glückes Schmied, aber er steht unter dem Bann eines unbewußten Ziels, das es erst einmal aufzudecken gilt. Die biologische Grundlage der Individualpsychologie gibt ihr die Sicherheit, alle moralisierenden Vorwürfe und Ermahnungen in der Behandlung zu unterlassen; wir vertrauen auf den in der Natur wirksamen Willen zum Leben, der wie in der physischen Welt auch in der psychischen bestrebt ist, alle Kräfte zur Regeneration einzusetzen, Kräfte, die von selbst wirken, sobald die Hemmungen aus dem Wege geräumt sind.

Aber setzen wir uns da nicht in Widerspruch mit der Biologie? Freud glaubt auf Grund biologischer Tatsachen einen biologischen Todestrieb supponieren zu müssen. Nach Ansicht Freuds ist dem Organismus neben dem »Eros«, dem Selbst- und Arterhaltungstrieb, auch der Todestrieb inne. Das ganze physische und seelische Leben bestände in dem Ringen dieser beiden Triebe umeinander, bis schließlich der

Todestrieb obsiege. Nun widerlegt aber jede analytische Behandlung diese These Freuds: Überall wo »Destruktionstriebe« wirksam sind, läßt sich unschwer eine Entmutigung entlarven; und mit der Aufdeckung der Ursache dieser Erscheinung des »Todestriebes« und der fortschreitenden Ermütigung verschwinden schließlich auch diese Destruktionstriebe. Daß aber nach jahrzehntelanger ununterbrochener Funktion ein so komplizierter Organismus seine Tätigkeit einstellt, ist nicht verwunderlich, im Gegenteil es ist erstaunlich, daß z. B. das Herz 70, 80 Jahre lang ununterbrochen seiner Funktion genügen kann. Wir bleiben also bei dem ersten biologischen Moment des Willens zum Leben, der in allen körperlichen und seelischen Funktionen den Motor darstellt. Alle seelischen Erscheinungen sind Gestaltungen, die wir von diesem dem Organismus innewohnenden bejahenden Prinzip her zu sehen haben.

Darum können wir uns auch nicht mit dem Dualismus J u n g s befreunden. Seine zwei Typen, der Introvertierte und der Extrovertierte, sind ja gar keine Urphänomene, sondern bereits bearbeitete sekundäre Charaktererscheinungen. Wenn beim Introvertierten das Denken stärker ausgebildet erscheint, das Gefühl hingegen »verdrängt« ist, während beim Extrovertierten der umgekehrte Fall vorliegt, so mag das phänomenologisch oft richtig sein. Aber eine Beschreibung ist keine Erklärung.

Die Ergebnisse experimentalpsychologischer Forschung, zumal die Untersuchung Girgensohns, lassen über das Gefühl eine solche Scheidung nicht mehr als zu recht bestehend erscheinen. Wir werden die Ergebnisse Girgensohns über intuitive Gedanken als Gefühle mit den Untersuchungen über die Denkpsychologie darin vereint finden, daß das intuitive sogenannte gefühlsmäßige Denken das primäre ist, das scharf diskursive Denken hingegen erst einer psychologisch höheren Stufe angehört, wo das Denken als besondere Kategorie ausgebildet ist. Das Kind und der Primitive »denkt« »gefühlsmäßig«.

Diese Tatsache können wir durch unsere Theorie des Gefühls erklären: Das Gefühl ergab sich uns als die seelische Form der Stellungnahme des Menschen zu den Forderungen des Tags. Daß in diesen Gefühlen unanschauliche Gedanken mitgegeben sind, dürfte jetzt nicht mehr denn selbstverständlich sein. Die Gefühle sind eben das Ich in seinem Kern, sind sein »Selbst« in Jungs Terminologie. Es läßt sich so

bewußtes Denken und unbewußtes Fühlen nicht so scharf scheiden, wie es Jung tut. Aber andererseits ist von Jung eine ganze Reihe von Erscheinungen richtig beobachtet, dagegen in unzutreffender Terminologie und mit unzureichenden Erklärungsgründen dargestellt. Es sind oft die gleichen Feststellungen, die die Individualpsychologie auch gewonnen hat, nur daß wir der Meinung sind, daß diese soziologisch-psychologisch zureichender erklärt sind, als physiologisch und mit einer Psychologie, die weltanschaulich Gewordenes als Urphänomene nimmt.

Wir haben also keinen Grund, zu Freud oder Jung abzubiegen.

In der Praxis des Lebens ist auch Kirche, Sekte, wie der einzelne gegenüber der plötzlichen Bekehrung etwas zurückhaltender im Urteil und in der Handhabung. Während die Methodisten anfänglich ihre ganze Gemeinschaft auf Grund dieser momentanen Bekehrungen aufbauten, haben sie im Laufe der Zeit doch dieses Dogma fallen lassen und gestehen eine allmähliche Umkehr zu. Die Heilsarmee, die die methodistische Linie fortsetzt, drängt auf solche momentanen Bekehrungen, sie hat aber in ihren Instruktionen für die »Offiziere«, d. h. geistlichen Berufsarbeiter, ausdrücklich den Lehrsatz, man könnte fast sagen das Dogma, aufgestellt, daß mit dieser einmaligen Bekehrung keineswegs alles gewonnen sei, daß vielmehr auch der Bekehrte verloren gehen könnte. Die großen Erfolge der Heilsarmee bestehen gerade in der sorgfältigen Nacharbeit. Nach dem einmal gewonnenen starken religiösen Eindruck kommt es nun darauf an, sorgfältig am einzelnen zu arbeiten, um ihn bei dem zu erwartenden Straucheln in seiner neuen Lebensrichtung stets zu festigen. Die Theologie pflegt diesen Prozeß mit dem Worte »Heiligung« zu beschreiben, der die Notwendigkeit der täglichen Kleinarbeit an sich selber ausdrückt. Luther spricht davon, daß der alte Adam, d. h. die falsche Lebensrichtung des früheren, des sogenannten natürlichen Menschen, täglich ersäuft werden müsse.

Wir leugnen keineswegs, daß durch starke Eindrücke eine plötzliche Umkehr möglich ist, daß blitzartig dem Menschen seine bisherige falsche Lebensrichtung aufgeht und er sich zu einer Aenderung seiner Zielsetzung entschließt. Jeder Mensch muß schließlich einmal dessen inne werden, daß er auf dem Wege, sein Leben zu behalten, es in Wirklichkeit verliert, während eine wirkliche und tiefe Erfüllung des

Lebens, eine volle Sinngebung des Sinnlosen oder Sinnfreien nur auf dem Wege der Hingabe möglich ist¹⁰⁾. Aber die verkehrte Lebensrichtung ist innerlich mit einem engen Gewebe verstrickt, die täglichen Lebensaufgaben sind falsch gelöst, so daß bei einer wirklichen Zielumstellung doch eine bis ins Kleinste gehende langwierige Arbeit erforderlich ist, um gewissermaßen aus dem alten Gewebe ein neues Muster zu schaffen. Diese Kleinarbeit ist die Aufgabe des Psychotherapeuten in Zusammenarbeit mit dem Patienten.

Die Umkehr, die der Psychotherapeut im Auge hat, und die Bekehrung, von der die Religion spricht, sind ethisch dieselben Tatsachen. Die Religion hat diesen Prozeß der Bekehrung oft vereinselt und isoliert, sie hat auch die »Bekehrung« oft mißverstanden: wenn eine Hinkehr zu den Werten der Religion dazusein schien, sah man diesen Vorgang als Bekehrung an, unabhängig davon, ob diese »Bekehrung« wirklich eine Umkehr war, oder ob nicht die alten Ziele vielleicht mit neuen Methoden und Inhalten erstrebt wurden. Überall ist man in der Religion dazu gekommen zuzubilligen, daß dieser Prozeß der Umkehr ein allmählicher sein kann. Hier bietet die Individualpsychologie aus ihrer Erfahrung heraus dem Theologen das Verständnis für diesen seelischen Vorgang, sie bietet ihm ein brauchbares Handwerkszeug. Will die kirchliche Seelsorge aus ihrem oft vergeblichen Bemühen, das so viele Menschen der Kirche entfremdet hat, zu neuer praktischer Arbeit kommen, so wird sie die Individualpsychologie in ihre Arbeitsmittel aufnehmen müssen.

Aber hier hören wir den Einwand, daß das neue Leben nicht aus eigenen Kräften geschaffen werden könne, daß vielmehr hier überirdische Kräfte eingreifen müssen. Wir wiesen schon darauf hin, daß die verkehrte Stellung zum Leben empirisch zustande gekommen ist, daß also wohl auch die empirische Korrektur wird möglich sein müssen. Und die Praxis des Psychiaters belegt ja zur Genüge, daß sie möglich ist. Es kommt also darauf an zu fragen, was läßt sich durch solche seelische Arbeit erreichen?

Warum ist es möglich, so viele Zeugnisse dafür anzuführen, daß aller »Wille« sich zu bekehren, stets vergeblich war? Wir greifen hier bei unseren Ausführungen auf das Ich und das Es zurück. Im Ich, d. h. im Bewußtsein konnte vielleicht ein ehrlich scheinendes Bemühen um den neuen Menschen vorhanden sein, während ein rätselhaftes Es dieser Neu-

schöpfung zu widerstreben schien. Man pflegte dieses Es als Teufel, als Dämon, als Erbsünde, also als Fremdkörper, der nicht zum Ich gehörte, darzustellen und war so unverantwortlich. Jede tiefere Selbsterkenntnis, wie sie die analytische Behandlung leicht bringen kann, ändert die Situation sofort dahin, daß der Mensch sich zu seinem Es bekennt. Dieses Es ist ja er selbst in seinen letzten und seinen wirklichen Zielen. Es ist ja nur ein Schein, eine Selbsttäuschung, wenn der Mensch in seinem Ich so tut, als ob er die Werte bejaht. Solange sein Es widerstrebt, will er in Wirklichkeit noch nicht. Das Denken, die Bejahung des Bewußtseins ist ein billiges Bejahen, das dem Menschen keine Verpflichtung auferlegt. Darum mußte alle Pädagogik, alle Philosophie, die auf Kultivierung des Denkens aus war, mit Notwendigkeit scheitern. Das Wissen ist noch keine Tugend. Solche mentalen Werturteile drücken nicht das wirkliche Sein des Menschen aus. Es ist ein theoretisches Werturteil, kein wirkliches Wertenerlebnis. Nur die Eindrücke, die zum »Herzen« gehen, ändern den Menschen wirklich. Alle Psychotherapie muß kardial sein, sie muß den Patienten am Arzte wie am Seelsorger die neuen Werte erleben lassen; für eine erfolgreiche Psychotherapie sind ethische Qualitäten des Therapeuten die unbedingte Voraussetzung, zu der die psychiatrische Kenntnis lediglich das Handwerkszeug darstellt.

Hier wird besonders klar, wie sehr J. H. Schultz über die Individualpsychologie im Irrtum ist, wenn er sie wegen ihrer »ausgesprochen lehrhaft rationalen Mechanik«¹¹⁾ glaubt empfehlen zu können. Nur so ist es auch möglich, daß er eine sogenannte universale Therapie erstrebt, die den ersten Patienten nach Freud, den nächsten nach Adler, den dritten Patienten wieder nach einer dritten Methode behandelt. Das wirklich tiefe und innerliche Verstehen, von dem dann die Anwendung der Individualpsychologie erst Ausdruck gibt, fühlt sich ja nur in die Melodie des Lebens des Kranken ein, um aus all den Variationen das Thema, das Ziel des Menschen herauszufinden. Hierzu bedarf es keiner gewalttätigen Mittel. Die große Frage der psychoanalytischen Behandlung, ob die Bindung an den Therapeuten zustande kommt, die »Übertragung« — die angebliche Voraussetzung einer psychoanalytischen Heilung — ist für uns keine Frage. Freuds »Übertragung« werden wir in einen doppelten Prozeß zerlegen müssen: eine »Übertragung« ist immer vorhanden; der Kranke apperzipiert ja alle Neueindrücke nach seinem

alten unbewußten Leitbild, er stellt sich also zum Arzt so, wie er sich allgemein zum Leben stellt. Die »Übertragung«, die Vater-Imago ist also von vornherein vorhanden. Dann aber ist die »Übertragung« in einem anderen Sinne zu verstehen: es kommt darauf an, daß der Patient vielleicht zum erstenmal sein Lebensschema durchbricht, daß er **V e r t r a u e n**, daß er **G e m e i n s c h a f t** mit dem Arzt gewinnt. Die »Übertragung« ist von Freud schon richtig gesehen, aber unrichtig beschrieben: sie ist keine erotische Beziehung, ist gar nichts weiter als der erste wirkliche Lebenskonnex, als das erste Anzeichen des **M u t e s** zum Leben, sie ist die **Urzelle** künftiger Gemeinschaftsbildung.

Wir brauchen dann auch nicht zur »Narkolyse« von J. H. Schultz zu flüchten. Die Betäubung mit Chloräthyl, die Schultz als neue Methode empfiehlt, ist eine noch schlimmere Vergewaltigung des Kranken als es die Hypnose darstellt. Schultz betäubt seine Patienten, weil ja im Rauschzustand der Mensch sich ganz löst und so seine letzten Geheimnisse preisgibt. Nun ist es aber durchaus noch die Frage und in der Praxis noch keineswegs belegt, daß der Mensch in der Betäubung wirklich sich mehr löst als in der Hypnose. Wenn die hypnotische Methode ihre Grenzen an der Tatsache gefunden hat, daß der Mensch sich in Wirklichkeit auch in der Hypnose nicht mehr preisgibt als er letzten Endes will, so ist zu »befürchten«, daß er es in der »Narkolyse« auch nicht weiter tut. Der Patient muß dieses gewaltsame Eindringen seitens des Arztes, zu dem er doch erst ein potentiell, erst im Lauf der Behandlung zu realisierendes Vertrauen besitzt, als eine Wiederholung der Überwältigung ansehen, die er bisher im Leben immer erfahren hat. An einer einzigen Narkolyse kann eine Heilung im voraus gescheitert sein.

Der Individualpsychologe bedarf aber gar nicht einer solchen Gewalttätigkeit gegen seinen Patienten. Aus seinem Verständnis der Zielstrebigkeit allen Seelenlebens wird es ihm gelingen, sofort oder in ganz kurzer Zeit das Unverständene im Seelenleben des anderen zu entlarven und zu verstehen. Ist jeder Kranke ein entmutigter Mensch, so wird er in dem Maße, wie man seine Entmutigung an seinen Ursachen faßt und ihm den Weg zu mutiger Betätigung zeigt, von selbst zugreifen. Das ist eine Erfahrung, die jeder Individualpsychologe täglich macht.

Das zeigt die Möglichkeiten und Grenzen der Psychotherapie, die F. Künkel treffend mit dem Worte »**N o n i k**«

bezeichnet. Die Psychotherapie kann und soll nur die Ursachen der seelischen Erkrankung aufheben und verneinen, dann entwickelt sich vermöge der positiven, der bejahenden Lebenskräfte des Organismus das neue Leben von selbst. Und wo es noch nicht von selbst geht, da sind eben immer noch verneinende, hemmende, krankmachende Ursachen.

Leben produzieren können wir nicht. Uns ist die Einsicht in den Lebensvorgang auf physischem wie auf seelischem Gebiete versagt. Es ist also durchaus richtig, wenn sich die Religion gegen alles »M a c h e n« des Lebens sträubt. Nur allzudeutlich belegt die Kulturgeschichte die Vergeblichkeit allen solchen Bemühens. In den antiken Philosophenschulen bemühte man sich, das Ideal des »Weisen«, das man sich erdacht hatte, darzustellen. Das Ideal des Weisen des Seneca und das Bild des neuen Menschen, das Paulus entwirft, stimmen oft bis ins kleinste überein, — der Unterschied ist nur der, daß Seneca hier ein Idealbild erträumt, das nie verwirklicht worden ist, während Paulus das Leben der Christen beschreibt, das in ursprünglicher Lebendigkeit quoll. Auch heute noch sucht man in Zirkeln und Schulen Leben zu machen und anzuempfinden, es gibt christliche Kreise, in denen die Treibhauskultur einen künstlichen neuen Menschen schafft. Aber hier erfolgen dieselben Zusammenbrüche wie in allen Zirkeln der Romantik, wie in allen »indischen« Schulen des Salons.

Leben ^{1 Liebe} wird oder es wird nicht.

Jesus beginnt seine Wirkung mit dem Bußrufe: Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Er fordert seine Jünger zur Selbstverleugnung auf: Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. Nur durch die seelische Katastrophe geht der Weg zum neuen Leben: kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken. Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht.

Es sind stärkste Imperative, und doch ist es eine Befreiung.

Eine »Metanoia«, ein Umdenken, das doch ein »gefühlsmäßiges« ist, ist dieses Anderswerden. Es ist stärkste Aktivität in der Abkehr vom alten Leben, und es ist reine Passivität, reines Ge-

schehen lassen im Werden des neuen Lebens. »Der Wind (Geist) bläst wo er will, und du hörst sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, von wannen er kommt, und wohin er fährt. Also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist.«

Die Individualpsychologie findet aus der Empirie dieselben Tatsachen, die die Religion fordert. Aber sie gibt der Religion ein Handwerkszeug in die Hand, dessen sie sich bedienen kann und muß, um erfolgreich arbeiten zu können.

Sind die letzten seelischen Wirklichkeiten erfaßt, so müssen sie an allen Stellen, wo man das Problem anfaßt, als dieselben in Erscheinung treten. Dieselben Ergebnisse finden wir so auch bei Karl Girgensohn. Aus seinen Protokollen über das Vertrauen ergab sich klar, daß Vertrauen willensmäßig nicht zu produzieren war. Ebenso ist es auch mit dem Werden des neuen sittlich-religiösen Lebens. Das belegen seine Protokolle:

»Dieser Glaube muß einem inneren Bedürfnis entsprechen, wenn ich ihn festhalten soll Aber ebenso könnte ich sagen: Ich muß. Aber ich kann auch sagen, ich darf. Es ist kein Zwang und doch ein Zwang : früher waren es immer eigene Willensentschlüsse, während es sich hier um ein Geschehnis handelte jetzt war in der Tat mein Wille beteiligt. Ich wurde jetzt erst wirklich willig zum Glauben, während bisher eben mein Gottesbewußtsein bis zu einem gewissen Grade in Widerspruch zu meinem Willen stand. . . . Ich bin Christ durchaus wider meinen Willen und nicht aus meinem Willen. Alles Neue und jeder Fortschritt wird mir schließlich durch mein Gewissen aufgezwungen. Allein trotzdem sehe ich jeden Fortschritt auch als ein Glück an. (Wie erklärt sich der Widerspruch, daß die Religion vor der Bekehrung einerseits aus eigenen Willensentschlüssen bestanden haben soll, andererseits aber dem Willen aufgenötigt war?) Meine innerste Lebensrichtung widersprach aber doch in der Weise, daß ich furchtbar darunter in meinem Gewissen litt, daß es ein Müssen war und ein Nichtanderskönnen, ein Gebundensein Nun faßte ich oft vergebliche Willensanstrengungen, loszukommen jetzt ist das Christentum für mich Willenssache und doch wieder auch nicht Willenssache. Es ist eine Macht, die mich fortnimmt und zwingt, nicht ein Postulat von mir«¹²⁾.

So kommt Girgensohn zu dem Schlußergebnis, daß

»diese Einstellung des Willens nicht willkürlich hervorgerufen werden kann, sondern nur die Konsequenz tiefer liegender Vorgänge ist, die dem Willen erst die Möglichkeit schaffen, sich mit dem Bewußtsein der Freiheit für die Religion zu entscheiden. Ohne eine vorangehende innere Nötigung, die der freien Willkür entzogen ist, gibt es keine religiösen Willensentschlüsse. . . . Also ergibt sich auch hier deutlich die sekundäre Bedeutung der Willensfunktion für die Religion. Sie ist Symptom für die vollzogene innere Umwandlung, Ausdrucksform und Tätigkeitsform des neuen Lebens, eine mit unwiderstehlicher Notwendigkeit aus den religiösen Grundlagen hervordachsende Folge. Das Urgeheimnis der Religion liegt aber in etwas anderem, nämlich in einer ohne Bewußtsein der Freiheit sich vollziehenden neuen Einstellung des Ichs«¹³⁾.

Anmerkungen.

Kapitel I.

I.

- 1) Stuttgart und Berlin 1914, S. 275, 276.
- 2) Zur Begriffsbestimmung und Analyse der Gefühle in: Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. 68. Band, S. 237 ff.
- 3) Vorlesungen über Psychologie, herausgegeben von Bühler, Leipzig 1920. S. 217.
- 4) Vom Fühlen, Wollen und Denken in Schriften der Gesellschaft für psychologische Forschung. Heft 13/14, Leipzig 1907. 2. Auflage.
- 5) Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Leipzig 1921.

2.

- | | |
|----------------------|-------------|
| 1) a. a. O., S. 155. | 14) S. 685. |
| 2) S. 158 ff. | 15) S. 21. |
| 3) S. 218 ff. | 16) S. 325. |
| 4) S. 226—285. | 17) S. 325. |
| 5) S. 286—309. | 18) S. 327. |
| 6) S. 297. | 19) S. 339. |
| 7) S. 309—342. | 20) S. 345. |
| 8) S. 310. | 21) S. 357. |
| 9) S. 323 ff. | 22) S. 357. |
| 10) S. 342—382. | 23) S. 364. |
| 11) S. 364. | 24) S. 365. |
| 12) S. 681. | 25) S. 358. |
| 13) S. 683. | 26) S. 359. |

- 27) S. 366.
- 28) Allgemeine Psychopathologie. Berlin 1923. 3. Aufl., S. 19 f.
- 29) Archiv für die gesamte Psychologie, Band 26, S. 279 ff.
- 30) Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie, Wien 1925, 3. Jahrgang, Heft 5.
- 31) Der Gegenstand der Erkenntnis. Leipzig. 1904. 2. Aufl., S. 11 ff., S. 22 ff.

Kapitel II.

Kapitel III.

- 1) a. a. O., S. 27 f.
- 2) Wir denken in Bälde in einer Arbeit über »Die Religion und das Unbewußte« diese Dinge eingehender zu beleuchten.
- 3) a. a. O., S. 16 f.
- 4) a. a. O., S. 31.
- 5) a. a. O., S. 40.
- 6) a. a. O., S. 40 f.
- 7) a. a. O., S. 43.
- 8) a. a. O., S. 49.
- 9) a. a. O., S. 41 und 42.
- 10) a. a. O., S. 43.
- 11) a. a. O., S. 43.

Kapitel IV.

- 1) a. a. O., S. 43.
- 2) Die Schicksalsstunde der Psychotherapie. Stuttgart 1925, S. 55 f.
- 3) a. a. O., S. 184.
- 4) a. a. O., S. 185.
- 5) a. a. O., S. 212 f.
- 6) a. a. O., S. 215.
- 7) Schultz, a. a. O., S. 39.
- 8) Schultz, a. a. O., S. 40.
- 9) Johannes Neumann: Psychiatrische Seelsorge im Lichte der Individualpsychologie. »Arzt und Seelsorger« Heft 6. Bahn, Schwerin 1926, hier sind wir diesem Problem nähernachgegangen.
- 10) Siehe dazu Johannes Neumann: »Der moderne Mensch und die Religion« in »Du und der Alltag, eine Psychologie des täglichen Lebens«. Warneck, Berlin 1926.
- 11) Psychiatrie, Psychotherapie und Seelsorge. »Arzt und Seelsorger« Heft 2. Bahn, Schwerin 1926, S. 30.
- 12) a. a. O., S. 578.
- 13) a. a. O., S. 580 f.

Inhalt.

	Seite
I. Das Wesen des Gefühls	I
1. Das Problem des Gefühls	I
2. Die Theorie des Gefühls	8
II. Minderwertigkeitsgefühl	25
Gemeinschaftsgefühl	25
III. Das Ich und das Es	36
IV. Das »Wandlungserlebnis« in Psychotherapie und Religion	56

VERLAG VON J.F. BERGMANN IN MÜNCHEN

In der gleichen Sammlung erscheinen :

Heft 1. Inhalt und Wandel der Idee der Mütterlichkeit.

Von **Ada Beil**, Berlin

Heft 3. Mut und Entmutigung. Von **Dr. Alexander Neuer**,
Wien

Heft 4. Die Träume in Dostojewskis »Raskolnikoff«. Von
Otto Kaus, Berlin

Heft 5/6. Das Schöpfertum der Frau. Von **Ada Beil**, Berlin

Über den nervösen Charakter

Grundzüge einer vergleichenden
Individual-Psychologie und -Therapie

Von **Dr. Alfred Adler**, Wien

Dritte vermehrte Auflage

7.— Reichsmark; gebunden 8.— Reichsmark

Das geistvolle und gedankenreiche Werk des Verfassers verdient größte Beachtung. Adler unterscheidet sich von Freud bekanntlich darin, daß er die alleinige sexuelle Aetiologie der Neurosenentstehung ablehnt. Nach seinen Anschauungen ist die erste Ursache dafür ein subjektives Gefühl der Minderwertigkeit, das sein Korrelat in den oft bei Nervösen vorhandenen anatomischen und physiologischen Organminderwertigkeiten hat. Dieses Gefühl der Minderwertigkeit führt nun zur kompensatorischen Entstehung eines übertriebenen Strebens nach Geltung, das als Aggressionstrieb »Wille zur Macht« (Nietzsche) oder »männlicher Protest« bezeichnet wird, da es sich häufig in die Form des »Mannseinwollens« oder »Obenseinwollens« kleidet. Die so angestrebte Erhöhung des Persönlichkeitsgefühls stellt den fiktiven Endzweck nicht nur der Neurose, sondern auch des nervösen Charakters dar, und dieser fiktive Endzweck gewinnt umgehenden Einfluß auf das Leben der Nervösen und bedient sich der nervösen Charaktereigenschaften als Sicherungen, dieses Endziel zu erreichen. Im zweiten praktischen Teil wird nun meist auf Grund von Psychoanalysen gezeigt, wie all die bei Nervösen sich findenden Charaktereigenschaften z. B. Geiz, Mißtrauen, Neid, Grausamkeit, Mitleid, Trotz usw., im Dienst des leitenden fiktiven Endzieles stehen und mit anderen Worten dazu dienen, das gesunkene Selbstbewußtsein zu heben.

Deutsche medizinische Wochenschrift.

VERLAG VON J. F. BERGMANN IN MÜNCHEN

Heilen und Bilden

Grundlagen der Erziehungskunst für Ärzte und
Pädagogen

herausgegeben von

Dr. Alfred Adler und Dr. C. Furtmüller

Zweite Auflage

Redigiert von **Dr. Erwin Wexberg**

Steif kartoniert 8.— Reichsmark

Aus dem Inhalt:

Dr. Alfred Adler: Der Arzt als Erzieher/Entwicklungsfehler des Kindes/Ueber Vererbung von Krankheiten/Das Zärtlichkeitsbedürfnis der Kinder/Trotz und Gehorsam/Zur Erziehung der Eltern /Der nervöse Charakter/Wo soll der Kampf gegen die Verwahrlosung einsetzen?/Erziehungsberatungsstellen — **Alfred Appelt:** Fortschritte der Stottererbehandlung — **Prof. Asnaourow:** Erziehung zur Grausamkeit — **Dr. Erwin Wexberg:** Verzogene Kinder/Aengstliche Kinder — **Richard Bayer:** Mut machen? — **Dr. Carl Furtmüller:** Selbsterfundene Märchen. — **Dr. Leonhard Seif:** Ueber Eigenliebe und Eitelkeit/Autorität und Erziehung — **Dr. Folkert Wilken:** Die Jugendbewegung als neurotisches Phänomen — **Dr. Josef Kramer:** Kindliche Phantasien über Berufswahl — Kindheitserinnerungen einer ehemals Nervösen.

Praxis und Theorie der Individualpsychologie

Vorträge zur Einführung in die
Psychotherapie für Ärzte, Psychologen und Lehrer

von

Dr. Alfred Adler, Wien

Zweite umgearbeitete und erweiterte Auflage

10.50 Reichsmark

Die Individualpsychologie gewinnt nicht nur in allen Ländern neue Anhänger, sondern ist auch dauernd bestrebt, ihre Fortschritte der Allgemeinheit dienstbar zu machen. Die zweite Auflage dieses Buches weist in dieser Hinsicht mancherlei Neues auf. Das Buch behandelt in 29 Aufsätzen die verschiedensten Themata aus der Praxis und Theorie der Individualpsychologie, unter anderem allgemeine Fragen, psychischen Hermaphroditismus, Halluzinationen, Kinderpsychologie, psychische Behandlung der Trigeminusneuralgie, nervöse Schlaflosigkeit, Homosexualität, Zwangsneurosen, Traum und Traumdeutung, Melancholie und Paranoia, Dostojewski, Kriegsneurosen, individual-psychologische Erziehung, Prostitution, Kinderverwahrlosung usw.