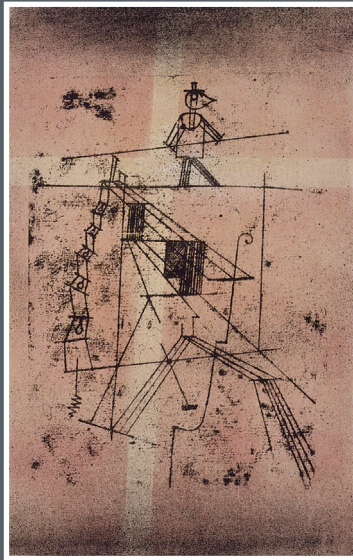


Roman Lesmeister

Selbst und Individuation

Facetten von Subjektivität
und Intersubjektivität in der Psychoanalyse



Brandes & Apsel

Roman Lesmeister
Selbst und Individuation



Die moderne Psychoanalyse ist über weite Strecken eine Psychologie des Selbst. Was genau aber ist dieses Selbst? Der Autor nähert sich dieser Frage aus verschiedenen Perspektiven und gibt Einblicke in die komplexen Zusammenhänge zwischen dem Selbst als übergeordnetem Persönlichkeitsganzen und den Prozessen der Konstitution und Transformation von Ich-Identität. Durchgehendes Anliegen ist es, das Selbst als eine psychische Wirklichkeit zu begreifen, die das Ganze der Person vergegenwärtigt.

So wird ein Weg zum Verständnis von Selbst und Individuation gewiesen, der sowohl die Positionen der postmodernen Subjektkritik wie die paradigmatischen Neuerungen des zeitgenössischen Intersubjektivismus würdigt, ohne den Einseitigkeiten dieser Denkansätze dieser Denkansätze zu verfallen.

Dabei sucht Lesmeister eine zeitgemäße Idee von Individualität zu begründen, die es ermöglicht, auch unter den Bedingungen von Uneindeutigkeit und Gebrochenheit »ein Selbst zu sein« und dieses Konzept für die therapeutische Arbeit fruchtbar zu machen.

Der Autor:

Roman Lesmeister, Dipl.-Psych., Psychologischer Psychotherapeut und Psychoanalytiker in eigener Praxis. Dozent, Supervisor und Lehranalytiker (DGPT) an der Akademie für Psychotherapie, Psychosomatik und Psychoanalyse Hamburg und am C. G. Jung-Institut München. Zahlreiche Veröffentlichungen zur Theoriegeschichte von Psychoanalyse und Analytischer Psychologie sowie zu kulturtheoretischen und klinischen Themen.

Roman Lesmeister

Selbst und Individuation

Facetten von Subjektivität und
Intersubjektivität in der Psychoanalyse

Brandes & Apsel

Sie finden unser Gesamtverzeichnis mit aktuellen Informationen
im Internet unter: www.brandes-apsel-verlag.de
für E-Books und E-Journals: www.brandes-apsel.de
Wenn Sie unser Gesamtverzeichnis in gedruckter Form wünschen,
senden Sie uns eine E-Mail an: info@brandes-apsel.de
oder eine Postkarte an:
Brandes & Apsel Verlag, Scheidswaldstr. 22, 60385 Frankfurt a. M., Germany

1. Auflage 2012 (E-Book)

1. Auflage 2009 (gedrucktes Buch)

© Brandes & Apsel Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und
Verbreitung sowie der Übersetzung, Mikroverfilmung, Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen oder optischen Systemen, der öffentlichen
Wiedergabe durch Hörfunk-, Fernsehsendungen und Multimedia sowie der
Bereithaltung in einer Online-Datenbank oder im Internet zur Nutzung
durch Dritte.

DTP: Antje Tauchmann, Frankfurt am Main

Umschlag: Franziska Gumprecht, Brandes & Apsel Verlag, Frankfurt am Main,
unter Verwendung von Paul Klee, Seiltänzer, 1923, 138, Lithographie, 44 x 27,9
cm, © VG BILD-KUNST, Bonn 2009

Lektorat: Caroline Ebinger, Brandes & Apsel Verlag, Frankfurt am Main

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-86099-963-9 (E-Book)

ISBN 978-3-86099-607-2 (gedrucktes Buch)

Inhalt

Einleitung	7
Individuation – was ist das heute?	13
Zwischen Beharrung und Aufbruch – Selbst und Identität	39
Das nihilistische Selbst – Psychoanalytische Erkundungen des Nichtseins	59
Die Geschichte vom wahren Selbst	85
Das stumme Selbst – Zur Phänomenologie von Rückzug und Verslossenheit	201
Das Selbst in der Psychotherapie – Wege zu einer individualisierten Behandlungspraxis	245
Epilog	295
Literatur	303

Einleitung

Der Seiltänzer

Seit meiner Jugendzeit begleitet mich eine Grafik Paul Klees. Es ist der *Seiltänzer*, eine Farblithografie aus dem Jahre 1923 (das Bild ist auf dem Cover dieses Buches zu finden). Das Bild zierte über viele Jahre Wände aufeinander folgender Behausungen, bis es bei einem Umzug verschwand. Trotzdem war es irgendwie immer »da«. Als ich vor längerer Zeit begann, mich eingehend mit den Themen von Selbst und Individuation zu befassen, tauchte es wieder auf. Dies war der Anlass für mich, auf Klees Darstellung einen nochmals neuen Blick zu werfen.

Im Zentrum des Blattes erblickt man eine Konstruktion aus überwiegend geraden Linien, die den Eindruck eines Gerüstes abgeben, wie man es aus dem Zirkus oder von ähnlichen Gelegenheiten artistischer Darbietungen her kennt. Das Besondere daran ist, dass diese Konstruktion keine feste Verankerung am Boden aufweist, sie schwebt förmlich frei in der Luft und sieht im Übrigen nicht sonderlich vertrauenserweckend aus. Von irgendeiner Stelle aus führt so etwas wie eine Strickleiter nach oben zum Seil, und auf dem bewegt sich ein ebenfalls in streng geometrischer Linienführung gefertigtes Männchen, der Seiltänzer, der sich mit Hilfe einer langen Balancierstange im Gleichgewicht hält. Diese Technik, die äußerstes Geschick erfordert, ist auch das Einzige, worauf er sich verlassen kann. Denn bei einem etwaigen Sturz nach unten wäre da kein Netz, gar nichts, was ihn auffangen könnte. Da oben hilft ihm keiner. Sicherheit über der Bodenlosigkeit findet er nur, indem er Schritt für Schritt seine Lage neu ausbalanciert, indem er fortlaufend auf feinste Schwankungen und Differenzen im Gefüge der Kräftewirkungen reagiert. Er kann sich nur halten, indem er ständig seinen Schwerpunkt neu ermittelt.

Wenn man sich nun den Akrobaten genauer anschaut, stellt man fest, dass er um seine Lage und die zu vollbringende Aufgabe nicht besonders besorgt scheint. In Haltung und Gestus bemerkt man nichts Ängstliches oder Angestrengtes. Im Gegenteil, der Seiltänzer vermittelt eine Leichtigkeit, ja Gewitztheit und Keckheit, die man angesichts der insgesamt recht instabilen Gesamtsituation nicht ohne Weiteres erwarten würde. Selbst das in bedrohliche Schiefelage gerutschte monumentale Kreuz im Hintergrund der Komposition

scheint ihn nicht sonderlich zu beeindrucken. Dem sicheren Vertrauen darauf, die Mittel zur Herstellung eines ausreichend stabilen Zustandes jederzeit in den eigenen Händen zu haben, vermag offenbar auch die Lockerung der großen Seinskoordinaten nichts anzuhaben. Man kann vielleicht nachvollziehen, weshalb es mir in den Sinn gekommen ist, den Seiltänzer an seinem prekären Ort, den Seiltänzer im permanenten Wagnis seines Unterfangens, den Seiltänzer aber auch in der gelassenen Heiterkeit und Souveränität seines Voranschreitens als Bild des auf sich gestellten Subjektes in einer Welt ohne sichere Fundamente zu verstehen.

Das Selbst?

Im vorliegenden Buch werden Facetten des Selbst und der Selbstwerdung (Individuation) untersucht. Wer so etwas tut, kommt nicht an der Frage vorbei, was er sich unter einem Selbst eigentlich vorstellt. Eine herausragende Besonderheit der Selbstthematik besteht nun aber darin, dass man mit dieser Frage mitten in den zu untersuchenden Problemen angelangt ist. Auch wenn man sich auf das engere Spektrum der psychologischen und namentlich psychoanalytischen Theorien des Selbst und seiner Entwicklung beschränkt, gibt es heute niemanden mehr, der sich eine Definition des Selbst zutrauen würde, die Aussicht auf allgemein akzeptierte Gültigkeit hätte. Die vielfältigen Weisen, vom Selbst zu sprechen, scheinen vor allem die explizite oder häufiger implizite Philosophie der Sprecher widerzuspiegeln. Und es scheint kein anderes psychologisches Phänomen zu geben, das nachhaltiger die Philosophie seiner Interpreten widerspiegelt als das Selbst. Man kann diese Philosophien des Selbst herauspräparieren und feststellen, dass sie teils in die Metaphysik fernster Kulturepochen zurückreichen, teils Produkte modernsten nachmetaphysischen und erfahrungswissenschaftlichen Denkens darstellen. Dabei entsteht zuweilen der Eindruck, als erschiene das Selbst um so *wesenhafter*, je weiter man dessen Wurzeln in der älteren geistesgeschichtlichen Tradition verortet, und umso *wesenloser*, je mehr man es aus den Denkgewohnheiten der Gegenwart herleitet. Die Wesenhaftigkeit der älteren Vorstellungen vom Selbst wird heute gerne als »substantialistisch« oder »essenzialistisch« hingestellt, was im Wesentlichen heißen soll, dass es sich nicht mehr lohne, weiter in dieser Richtung nachzudenken. Die moderne Wesenlosigkeit lässt sich positiv in der

Weise übersetzen, dass man sagt, beim Selbst handle es sich um ein mentales Konstrukt, eine komplexe Phantasie, ein Phänomen der Sprache oder ein Narrativ. Vielleicht aber auch nur um eine Fiktion, eine Selbsttäuschung im Dienste gewisser Bedürfnisse nach Ordnung, Einheit, Kontinuität usw., auf deren Befriedigung wir nicht verzichten zu können glauben. »Dass es kein Selbst gibt, wissen wir«, sagt Cioran, »aus Instinkt neigen wir zum Selbst« (Cioran, 2002, S. 97). Dass es kein Selbst gibt, hat aber auch Buddha in seiner Lehre vom *anatman* bereits behauptet. Allerdings hat er etwas andere Konsequenzen aus dieser Ansicht gezogen, als Cioran dies tut.

Beim Selbst denkt man gewöhnlich an etwas, das das gesamte psychische Sein eines Individuums umfasst. Heinz Hartmann, der bedeutende Mitbegründer der psychoanalytischen Ich-Psychologie, hat deshalb vom Selbst als dem *Ganzen der Person* gesprochen. Damit drückt er sich ähnlich aus wie vor ihm bereits C. G. Jung, für den das Selbst ein Name für die »Einheit und Ganzheit der Gesamtpersönlichkeit« ist (Jung, 1921, GW 6, § 891). Es macht vergleichsweise geringe Mühe, sich dieser Sichtweise anzuschließen. Die Mühe beginnt aber sehr bald, wenn es darum geht, dieser Ganzheit in irgendeiner Weise habhaft werden zu wollen. Wie soll man das *Ganze* erkennen, begreifen, darstellen – begrifflich, diskursiv oder mit anderen Mitteln? Es geht zunächst einmal nicht, ohne das Ganze dabei wieder zu einem singulären Teil, einem Gegenstand zu machen. Damit ist man auf dem Wege zum Selbst nach vielversprechendem Beginn schon wieder am Ende angekommen, es sei denn, man entscheidet sich, von dieser Grenze aus metaphysisches oder wenigstens transzendentes Terrain zu betreten – was Jung beispielsweise getan hat, was aber heute längst nicht mehr jedermanns Sache ist. Mit einer bestimmten philosophischen Neigung ausgestattet, wäre es durchaus möglich, vom Ganzen der Person so zu sprechen, wie andere, Karl Jaspers etwa, vom Ganzen des Seins gesprochen haben, vom *Umgreifenden*, das sich in Chiffren ausspricht (Jaspers, 1966, S. 31). Wenn es eine einhellige Meinung unter den modernen Selbsttheoretikern gibt, dann die, dass das Selbst als Ganzes nicht fassbar, sondern nur anhand seiner Manifestationen, wozu insbesondere die pathologischen gehören, in seinem Vorhandensein zu erschließen sei. Das Selbst also kein empirisches Phänomen, vielmehr ein *noumenon* in der Sprache Kants?

Weil jeder Versuch, das Selbst mittels objektivierender Erkenntnismittel zu bestimmen, es sozusagen psychologisch zu vermessen, schon im Ansatz als gescheitert gelten muss, sind Heinz Kohut, der Begründer der psycho-

analytischen Selbstpsychologie, und seine Nachfolger darauf gekommen, sich der Wirklichkeit des Selbst mit Hilfe rein subjektiver Parameter anzunähern. Das phänomenale Selbst, das erlebte oder empathisch eingefühlte Selbst, das Selbst der *Selbstempfindung* (vgl. Stern, 2003) trat in den Mittelpunkt des therapeutischen und Forschungsinteresses. Was dem Wechsel zur Modalität des Fühlens und Empfindens zugrunde liegt, ist unter anderem die Überzeugung, die Ungegenständlichkeit des Gefühls passe besser zur Ungegenständlichkeit des geheimnisvollen Wesens namens Selbst. Der Phänomenologe Hermann Schmitz hat indessen gezeigt, dass auch Gefühle die Qualität von Objekten haben, ausgebreiteter, diffuser und »randloser« Objekte, aber eben Objekte unseres Bewusstseins (vgl. Soentgen, 1998). Was gibt uns die Sicherheit, Gefühl und Empfindung eigneten sich besser zur Repräsentation des Ganzen des Selbst als Begriffe und begriffliche Konzepte? Wahrscheinlich ist es ein romantisierender Irrtum zu glauben, das Ganze könne man zwar nicht denken und vorstellen, dafür aber fühlen und erleben.

Andere – und damit meine ich vor allem die sich auf direkte Säuglingsbeobachtung stützenden psychoanalytischen Forscher – haben sich wieder mehr mit dem Objektivismus angefreundet und sehen im Selbst das Gesamtsystem organisierender und regulativer Funktionen der Psyche. Dass zum Selbst adaptive Funktionen gehören, die dessen Lebens- und Entwicklungsprozesse steuern, galt C. G. Jung schon als bekannte Tatsache, die als solche einen wichtigen Platz in seiner Theorie des Selbst eingenommen hat. Möglicherweise beschert uns der Systembegriff eine Ahnung vom hochkomplexen funktionalen Gefüge des Selbst. Aber wir sind heute in der Lage, namen- und gesichtslose biotechnische Systeme herzustellen, die ebenfalls über hochkomplexe regulative Funktionen verfügen. Wovon uns der Systembegriff also sicher keine Ahnung beschert, ist die *Personalität* des Selbst. Wenn wir vom Selbst sprechen, meinen wir nämlich nicht irgendein Ganzes, sondern das Ganze dieser einen bestimmten Person.

In den Analysen der Zeitverhältnisse, der psychologischen wie der sozialen, herrschen seit langem Begriffe vor, die das Unbestimmte, Vieldeutige, Gebrochene und Veränderliche an den Phänomenen betonen. Wendet man diese Konzepte auf das Selbst an – und man muss es tun –, dann werden dessen Konturen immer schemenhafter, wie in weite Ferne gerückt. Trotz allen professionellen Forschungseifers erscheint das Selbst heute undeutlicher und entrückter denn je. Und doch: *Wenn wir einen Menschen anschauen, meinen wir dann*

nicht, ihn in seinem Selbst vor uns zu haben? Das mag daran liegen, dass, wie Aristoteles schon lehrte, das Selbst, die Individualität eines Menschen, sich vor allem in seiner dreidimensionalen Leiblichkeit ausdrückt. Unter normalen Umständen verwechsle ich einen Menschen nicht mit einem anderen (was umgekehrt natürlich auch für mich selbst gilt). Ich erkenne ihn – im Ganzen – an seiner leiblichen Erscheinung. Auch dabei ist nicht auszuschließen, dass Einbildungen und Gewohnheiten mit im Spiel sind, dass ich also etwas wahrnehme, was nicht im buchstäblichen Sinne »da« ist. Aber das ändert nichts daran, dass im Bild der Leiblichkeit das Selbst auf unmittelbare Weise *präsent* ist.

So ergibt sich als paradoxes Resultat: Das Selbst als Ganzes ist das Entzogene und Unerkennbare, und es ist zugleich das Anwesende und im unmittelbaren Gewahrsein Gegebene. Ich spreche daher vom Selbst als einer *unfassbaren Präsenz*.

Der Begriff der *Individuation*, der in den nachfolgenden Untersuchungen eine zentrale Rolle spielt, weicht von der engeren Bedeutung, die ihm die psychoanalytische Entwicklungslehre verliehen hat, in einer Richtung ab, auf die hier eingangs hingewiesen werden soll. Er setzt eine gewisse Vertrautheit mit der diesbezüglichen Verständnisweise C. G. Jungs voraus. Danach meint Individuation die nicht nur auf die frühe Kindheitsentwicklung begrenzte, sondern lebenslange psychische Dynamik, die darauf hinarbeitet, ein individuelles Selbst zu sein oder anders ausgedrückt: das Selbst zu sein, das ich bin. Man sieht sehr schnell, dass sich alle Unklarheiten und Rätsel, die dem Selbstbegriff anhaften, zwangsläufig auf den der Individuation übertragen. Von der Individuation können wir nur so viel sagen, wie wir vom Selbst sagen können. Das Paradoxon der unfassbaren Präsenz wiederholt sich, wie sich zeigen wird, als Paradoxon eines *Werdens*, das um etwas kreist, was in seiner Wirklichkeit entzogen bleibt.

Dieses Buch

erhebt nicht den Anspruch, einen Überblick über die psychologischen Problemstellungen des Selbst und seiner Entwicklung zu liefern. Nach einer Anzahl ausgewählter Perspektiven wird der Frage nachgegangen, was es unter gegenwärtigen Umständen bedeuten kann, ein Selbst zu sein oder zu werden.

In die Abfassung des Textes sind die Erfahrungen aus zwanzigjähriger psychoanalytisch-psychotherapeutischer Tätigkeit und Lehre eingeflossen. Trotz immer wieder hergestellter Bezüge zur therapeutischen Praxis wird der Leser jedoch keine ausführliche klinische Kasuistik antreffen. Die Patienten, denen ich viele Einsichten verdanke, sind persönlich nicht zu Gast. Wo Veranschaulichungen sinnvoll oder notwendig waren, habe ich mich dafür entschieden, auf den reichhaltigen psychologischen Fundus der meist zeitgenössischen Literatur zurückzugreifen. Ein deutlicher Schwerpunkt der theoretischen Orientierung, aus der die folgenden Betrachtungen hervorgehen, liegt in der Analytischen Psychologie C. G. Jungs, die mehr zum Verständnis moderner Subjektivität beigetragen hat, als vielen bekannt ist (vgl. Hauke, 2000). Bleibt noch zu bemerken, dass die einzelnen Kapitel des Buches, obgleich inhaltlich eng miteinander verflochten, auch unabhängig voneinander gelesen werden können.

Individuation – was ist das heute?

In einem vor nicht allzu langer Zeit veröffentlichten Interview wird ein namhafter jungianischer Psychoanalytiker, Fred Plaut, nach seiner Ansicht über die Individuation, die Selbstwerdung, gefragt. Seine Antwort, aus der ich einige Teilstücke herausgreife, lautet:

»Gegenüber Worten wie Transformation und Individuation hege ich ein tiefes Vorurteil. Ich habe etwas gegen Begriffe, die zu abgegriffenen Münzen geworden sind. [...] Wenn ich einen Beitrag zum Thema Individuation zu leisten hätte, würde ich sagen, dass sie nicht existiert. Man sollte nicht nach ihr streben. Wenn man nicht nach ihr strebt, vielleicht findet sie dann statt, unbenannt [...].« (Löwe, 2007, S. 284)

Plaut gehört zu den ältesten Vertretern der Analytischen Psychologie. Er hat Jung noch persönlich gekannt. Was, so lässt sich fragen, mag einen Nestor wie ihn dazu bewegen, über eines der zentralen Konzepte der Jungschen Psychologie so zu urteilen, dass jede weitere professionelle Beschäftigung damit mehr als fragwürdig, um nicht zu sagen als Zeitverschwendung, erscheinen muss? Da steht dieser im Kern harte Satz, der besagt, dass die Individuation »nicht existiert«. Dieser Satz steht zunächst einmal ähnlich da wie die vielen anderen Nicht-Sätze, die wir aus den Glossaren postmoderner Philosophien kennen, und die uns versichern, dass es all das, was wir bislang für unverzichtbare Gewissheiten unseres Wirklichkeitsverständnisses gehalten haben, bei näherem Hinsehen »nicht gibt«: Die Individuation gibt es nicht, so wie es das Subjekt, das Selbst, die Identität oder den Sinn »nicht gibt«.

Aber Plaut ist kein Postmodernist, und obwohl ich ihn nicht besonders gut kenne, glaube ich nicht, dass er den menschenfreundlichen Nihilismus der postmodernen Mentalität teilt – als ob er uns sagen wollte: Hört her, Leute, ich bin alt genug geworden, um zu wissen, dass es sich bei der Individuation und all dem damit zusammenhängenden theoretischen Zeug um Illusionen, Fiktionen, um einen Schwindel handelt, den wir uns im Dienste und zum Zwecke des Lebens zurechtmachen. So ist es nicht. Aus Plauts Worten spricht, beachtet man den Kontext, nicht Verwerfung, sondern eher so etwas wie eine Scheu, so als wollte er die Individuation, die für ihn ja offenbar doch irgendwie existiert, vor Banalisierung und Wertverlust (»abgegriffene Münzen«) bewahren. Er

meint deshalb wohl, dass man sie so wenig wie möglich berühren sollte, weder mit dem denkenden noch mit dem wollenden Bewusstsein. Darin weicht er sicher von Jung ab, für den Individuation stets die direkte Auseinandersetzung des Bewusstseins mit dem Unbewussten einschloss. Plaut hält Individuation nicht für eine Fiktion, jedenfalls glaubt er, dass es sie geben könnte. Aber er fürchtet, dass die theoretischen und intentionalen Bemühungen, die sich darauf richten, der Wirklichkeit der Individuation habhaft zu werden, vorwiegend Fiktionen erzeugen, und zwar solche, die der Sache des Lebens nicht etwa dienen, sondern ihr im Wege stehen. Darin drückt sich eine Skepsis aus, die seit Jungs Zeiten den »großen Erzählungen« (Lyotard) unseres Geistes gegenüber erheblich angewachsen ist. Man kann für Plauts Bedenken also gute Gründe angeben, gleichzeitig ebnen sie den Weg in ein schwer auflösbares Dilemma. Denn wenn wir die Individuation sich selbst überlassen, was ist sie dann anderes als – Schicksal im herkömmlichen Sinne des Wortes, das sich so oder so vollzieht? Und wozu dann überhaupt noch ein Begriff von Selbstwerdung, den man vergessen muss, damit dasjenige, was er meint, stattfinden kann?

Das Selbst auf dem Weg vom Sein zum Werden

Will man sich den psychologischen Bedeutungsgehalt von Individuation gegenwärtigen, so stößt man schnell auf eine Formel, ein Wort, das, man muss es schon zugeben, wahrscheinlich auch zu jenen »abgegriffenen Münzen« gehört, die seit langem im Umlauf sind. Dieses Wort lautet: »Werde, der du bist!« Es geht in seiner geläufigen Fassung auf Nietzsche zurück (Nietzsche, FW, Werke Bd. 2, 270, S. 159), der es von dem alten griechischen Dichter Pindar übernommen hat. Man sieht diesem Wort den Wert nicht mehr an, der sich hinter seiner abgeschliffenen Oberfläche verbirgt, und der in eine komplexe Tiefenstruktur hinabreicht, die einer eigenen ausführlichen Auslegung bedürfte. Ich will mich auf einen Aspekt konzentrieren. »Werde, der du bist« spricht, reduziert man das Wort nicht auf ein gefälliges Sprachspiel, vom Geheimnis einer inneren Dualität. Es postuliert, genau genommen, zwei Subjekte in Einem: ein Subjekt, das »ist«, und ein zweites, das »wird«. Und beide sind verschieden voneinander und doch Eines. Der Unterschied, der zwischen beiden besteht, ließe sich dahingehend interpretieren, dass dem Subjekt, das »ist«, ein irgendwie konstantes, überzeitlich seiendes Wesen entspricht, während der

Teil, der »wird«, einen Gefährten bezeichnet, der sich in der Zeitlichkeit bewegt, und sich darin gewissermaßen sukzessive auf seinen schon wartenden Wesenspartner, der »er selbst ist«, hinentwickelt. Die Person im Ganzen, das Selbst, könnte demnach als intimes Zusammenspiel beider Komponenten verstanden werden – eine Idee, die Schiller im elften Brief über die *Ästhetische Erziehung des Menschen* so formuliert:

»Sie [die Idee, Erg. d. Verf.] unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert. Das Bleibende nennt sie seine *Person*, das Wechselnde seinen *Zustand*. Person und Zustand – das Selbst und seine Bestimmungen – die wir uns in dem notwendigen Wesen als eine und dasselbe denken, sind ewig zwei in dem endlichen. Bei aller Beharrung der Person wechselt der Zustand, bei allem Wechsel des Zustandes beharrt die Person [...].« (Schiller, Werke Bd. 2, S. 599)

Was hier herausgestellt werden soll, ist die psychologisch bedeutsame Tatsache, dass »Werde, der du bist« eine Akzentsetzung vornimmt, die in gewisser Weise dem *Sein* den Vorrang vor dem *Werden* einräumt. Man *ist* in irgendeiner vorläufig noch unbestimmten Hinsicht immer schon der, der man ist, nur muss man es dann auch noch *werden*. Das eigene Selbst in der Zeitlichkeit einzuholen und auszufalten, erscheint zwar unverzichtbar, kommt aber andererseits der bloßen Ausführung eines präexistenten Entwurfs gleich. Individuation würde unter diesem Blickwinkel in der Hauptsache darin bestehen, eine bereits vorhandene Form oder Umrisszeichnung nach und nach mit Leben zu füllen – die »geprägte Form, die lebend sich entwickelt«, wenn wir mit Goethe sprechen (Goethe, Werke Bd. 1, S. 233). Aber wie haben wir uns eine solche Form zu denken, und wer hat sie geprägt?

Antworten auf diese Frage finden sich erstmals bei den Griechen. In Platons Seelenlehre ist es der *Daimon*, der sich dem individuellen Menschen-Ich, von diesem gewählt, vorgeburtlich als höheres Selbst zugesellt und fortan dessen Schicksal leitet. »Werde, der du bist« hätte immer gehießen: Höre auf die Stimme deines Daimons, *sie* sagt dir, wer du bist und werden sollst. Die Römer kannten den *Genius*, einen nahen Verwandten des platonischen Daimons, der ebenfalls mit der Geburt zum Menschen hinzutritt und ihn mit dem Tode wieder verlässt. Er ist einerseits individueller Schutzgeist, verkörpert aber gleichzeitig die eigentliche Persönlichkeit jedes Menschen, wacht über dessen *fatum* und greift auch ins reale Leben ein, wenn es erforderlich sein sollte, dessen

Verlauf in Einklang mit dem Schicksalsentwurf zu bringen. Von hier aus ist es selbstverständlich nur noch ein kleiner Schritt zum Engel der jüdisch-christlichen Tradition. Genau wie seine heidnischen Vorläufer stellt er beides dar: höheres Selbst und Behüter des Lebensweges, den das menschliche Ich zwischen Geburt und Tod durchläuft (vgl. Quispel, 1967).

Vom antiken Schicksalsglauben bis in die christlichen Lehrmeinungen hinein hatte man sich also die Vorstellung zu eigen gemacht, dass das Subjekt in Verbindung steht oder stehen sollte mit einer Instanz, die als Mittlerwesen zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre das umfassendere und damit wahre Selbst des Subjektes ausmacht. Man hat dieses auch das *höhere* Selbst genannt hat, weil es über ein überlegenes und weit blickendes Wissen verfügt, das der begrenzten Ich-Persönlichkeit die ihr gemäße Ausrichtung vorzugeben vermag. Der Mensch entwickelt sich so, wie es seiner »geprägten Form«, entspricht, wenn er in innerer Verbindung zu seinem übergeordneten Begleiter bleibt. Daimon, Engel oder höheres Selbst sind die Träger seines überzeitlichen Seins, aus dem heraus er sein Werden inspirieren und, wenn nötig, korrigieren lassen soll.

Mit der althergebrachten Vorstellung von der »geprägten Form« haben die wissenschaftlich begründeten Welt- und Menschenbilder in der Folgezeit gründlich aufgeräumt. Was ein Mensch »ist«, bevor er »wird«, kann heute eigentlich nur noch in Begriffen seiner genetischen Grundausstattung gefasst werden. Der Daimon musste lernen, sich mit der Sprache der individuellen DNS zu bescheiden. Alles, was über einen präexistenten Plan des Selbst und seine Schicksale gesagt werden kann und nicht schon in der Sprache der intrauterinen Prägung und der frühesten sozialen Genese gesagt ist, kann – ohne dass man sich metaphysischer Verirrungen verdächtig macht – konsequenterweise nur noch in der Sprache des Biologischen gesagt werden. Hirnforscher gehen heute davon aus, dass der Spielraum für die Persönlichkeitsentwicklung eines Menschen bis zu 50% durch das Genom festgelegt ist. Den überwiegenden Rest besorgen die emotionalen und Bindungserfahrungen der ersten Lebensjahre, durch die die Grundstrukturen eines unbewussten Selbst entstehen, das lebenslang tonangebend bleibt und durch späteres Lernen kaum verändert werden kann (vgl. Roth, 2007).

Die »geprägte Form«, deren Bedeutungswandel ich hier in aller Kürze nachzeichne, setzt sich nach heute gültiger Auffassung also aus genetischer Disposition, früher Konditionierung der Gehirnfunktion und dem zeitstabilen Kon-

densat postnataler emotionaler Lernprozesse zusammen. Diese Komponenten bilden zusammen jenes weitgehend unbewusst tätige primäre kindliche Selbst, dem dieselbe Schicksalsmacht zugeschrieben wird wie zu früheren Zeiten dem persönlichen Daimon. Das »Gesetz, wonach du angetreten«, das »So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen« (Goethe, Urworte-Orphisch), hängen nach unserem aufgeklärten Wissen nicht, wie Goethe an zitierter Stelle noch meint, mit der zum Zeitpunkt der Geburt herrschenden kosmischen Konstellation oder anderen supranaturalen Vorgängen zusammen, sondern mit eben jener Urform des kindlichen Selbst, das – im Guten wie im Bösen – den Horizont für alles Zukünftige absteckt. Man sieht, die Inhalte haben sich gewandelt, die grundsätzliche Anschauungsform ist geblieben.

Wie ordnen sich C. G. Jungs Auffassungen von Selbst und Individuation in diesen Kontext ein? Mir scheint, dass Jungs Projekt das eines Versuchs des Brückenschlags zwischen den Epochen ist. Seine Idee vom archetypischen Urbild des Selbst und der Individuation knüpft an die Jahrtausende alte Überzeugung von einer bewusstseinstranszendenten Steuerung des Lebensgangs an. Im Gegensatz zu den dominierenden entwicklungspsychologischen Lehrmeinungen hätte er sich allerdings sicher geweigert, die archetypische Form des Selbst auf die Formatierungen des kindlichen Selbst zu reduzieren – auch wenn sie sich in diesem zu erkennen geben und Jung das Bild des Kindes vielfach als Symbolisierung des Selbst verwendet. Was das archetypische Selbst als *spiritus rector* der Individuation leistet, wenn es im Sinne der kompensatorischen Funktion die Träume komponiert oder unserem einfältigen Bewusstsein mit anderen Mitteln auf die Sprünge hilft, beruht für ihn auf einer phylogenetisch erworbenen und weitergegebenen, also letztlich genetisch fundierten »Weisheit«, die das Kind schon mitbringt und nicht zu erwerben braucht. Ich glaube, dass Jung mit dieser genetischen Deutung der archetypischen Selbstfunktion, für die es heute mancherlei empirisch erbrachte Gewissheit gibt, seinen Tribut an das moderne Wissenschaftsverständnis geleistet hat. Am nachhaltigsten außerhalb dieses Wissenschaftsverständnisses stellt er sich gleichzeitig aber dort, wo er mit tiefenpsychologischen Mitteln die uralte Idee der inneren Dualität erneuert, die Idee von einem umfassenderen Subjekt, das zu und mit einem begrenzteren *spricht*. Das innere Zwiegespräch der Seele mit sich selbst, weit über das gängige Schema der Selbstreflexion hinaus als Austausch zwischen einem Subjekt des Bewusstseins und einem »größeren« des Unbewussten gedacht, entspricht einer Grundform menschlicher Selbstverständigung, die mit

dem ägyptischen *Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba* aus dem dritten vorchristlichen Jahrtausend (Jacobsohn, 1952) in einer den modernen Menschen unmittelbar ansprechenden Gestaltung vielleicht erstmals dokumentiert ist. Der Dialog, den Jung hier im Blick hat, ist nicht etwas ganz anderes, aber etwas mehr als der Dialog mit dem »inneren Kind«, und dieses »etwas mehr« kann, wie ich meine, mit Termini der frühen Entwicklung allein nicht eingeholt werden. Individuation, so können wir vorläufig resümieren, ist für Jung wesentlich der fortlaufend unterhaltene Dialog zwischen dem »kleinen« und »großen« Subjekt, zwischen Ich und Selbst in der Sprache der Analytischen Psychologie. Und wie jeder andere Dialog ist er mit den Mühen des Verstehens und den Irrungen der Interpretation belastet. Genau betrachtet, ist damit das Grundproblem der Individuation, so wie sie sich aus Sicht der Jungschen Psychologie darstellt, in allgemeinsten Form bereits umrissen.

In der Frage der Determiniertheit der Persönlichkeitsentwicklung, die in meinen vorausgegangenen Überlegungen berührt wird, zeichnet sich gegenwärtig eine auffällige Polarisierung der Positionen ab. Am einen Ende des Spektrums versammeln sich die Fürsprecher einer weitgehenden Determinierung durch invariante neuronale Verschaltungen, die auf genetische Faktoren und früheste somatopsychische Prägungen zurückzuführen sind. Diese Gruppierung wird heute von den Protagonisten der im Aufschwung befindlichen Neurobiologie angeführt. Zwar wird hier auch darauf hingewiesen, dass das Gehirn im Gegensatz zu älteren Ansichten eine lebenslange Plastizität aufweist, die in allen späteren Lebensphasen Um- und Neulernen möglich macht. Diese Plastizität gilt allerdings in der Hauptsache für die höheren mentalen Funktionsmuster des Neocortex, nicht für die tiefer liegenden Zentren, die für die Regulation der affektiven Dynamik des Selbst zuständig sind.

Auf der Gegenseite meldet sich eine Opposition zu Wort, der jede Vorstellung von einem Selbst, das nicht schier unbegrenzter Verfügbarkeit und Beeinflussbarkeit unterliegt, ein Dorn im Auge ist. Die Hypothese der Determiniertheit entspricht nicht dem Geschmack der postmodernen intellektuellen Mentalität und ihrer Entwürfe vom Subjekt. Dieses Subjekt soll nach vorne, auf die Zukunft ausgerichtet, unabhängig von traditionellen Bindungen, aufbruchsbereit, innovativ und unbegrenzt anpassungsfähig sein. Es soll das Subjekt der ständigen Neuschöpfung, Neuerfindung seiner selbst sein, je nach den Anforderungen, die der globalisierte Markt und die in ständigem Fluss befindlichen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen stellen. Der »flexible Mensch« in der

Bedeutung, die der amerikanische Soziologe Richard Sennett diesem Topos verliehen hat (Sennett, 1998), definiert sich nicht über das Bleibende, Invariante seines Wesens und seiner Existenz, sondern über das genaue Gegenteil. Die Vorstellung, dass sein Leben im Wesentlichen die Ablaufform eines vorinstallierten Programms sein sollte, muss ihm nicht nur unglaublich, wie eine Mär aus längst vergangenen Zeiten vorkommen, sondern vor allem unzumutbar und hinderlich, um den ständig wechselnden, kaum noch berechenbaren Herausforderungen, die dieses Leben an ihn stellt, adäquat zu begegnen. Erst recht hat unter solchen Prämissen die Idee einer archetypischen Matrix oder Form des Selbst, in der die Grundlinien der künftigen Entwicklung bereits eingezeichnet wären, keinerlei Konjunktur. Und zwar nicht deswegen, weil es metaphysikverdächtige Assoziationen weckt, sondern weil es auf etwas Fixes, schon Fertiges und anscheinend Unveränderliches verweist, das sich der Phantasie vom freien Entwurfscharakter des Selbst in den Weg stellt. Die Jungianische Idee vom Urbild des Selbst als einem Präkonzept und Wegweiser der Individuation befriedigt ein heute äußerst virulentes Bedürfnis nicht: das Bedürfnis nach dem *ganz Neuen*. Selbst wenn man einen starren Determinismus ausschließt und lediglich behauptet, im Lebensvollzug werde etwas von dem verwirklicht, was im primären Selbst keimhaft *der Möglichkeit nach* angelegt sei, wird man dem radikalen Originalitätsanspruch nicht wirklich gerecht. Denn auch das, was seiner Möglichkeit nach, also potentiell, vorhanden ist, ist eben schon vorhanden und demzufolge nicht wirklich neu.

Mit anderen Worten, in der Frage der Selbstwerdung haben sich heute die Gewichte entschieden vom Sein auf das Werden verschoben. Der Prozess- und Entwicklungsgedanke beherrscht alle Modelle. Urbilder wie die Jungschen Archetypen bewegen sich aber nicht oder jedenfalls zu wenig. Deshalb traut man ihnen kaum mehr zu, einen signifikanten Beitrag zum Verständnis eines so bewegten Phänomens, wie die individuelle Biografie es ist, leisten zu können. Es ist deshalb auch kein Wunder, dass der Vorschlag gemacht wurde, das antiquiert anmutende »Werde, der du bist« in die neue Fassung »Sei, der du wirst!« umzuwandeln. Diese Umkehrung, die ebenfalls mehr als ein Sprachspiel ist, bringt einen Paradigmenwechsel im Individuationsverständnis mit sich. Wir sollten der erneuerten Formel zufolge nicht so viel Zeit damit zubringen, nach Fingerzeigen einer in den Grundzügen schon vordefinierten persönlichen Wahrheit Ausschau zu halten, um danach unser Leben auszurichten, sondern darauf vertrauen, dass sich im *tätigen Leben* – und sonst nirgendwo – unser

Selbst realisiert. Das Selbst ist nicht irgendwie als potentiell schon da und muss nur noch verwirklicht werden, wie ein Plan schon da ist, nach dem ein Haus gebaut wird. Der Plan entsteht und verändert sich vielmehr mit und in den Akten des Bauens. Der Sinn von Individuation ist nicht mehr der, dass Seinsmöglichkeiten in Wirklichkeiten überführt werden, sondern dass Wirklichkeiten geschaffen werden, die neue Seinsmöglichkeiten freisetzen. Natürlich ist klar, dass sich die konträren Perspektiven nicht ausschließen. Es handelt sich um eine für das Gegenwartsbewusstsein charakteristische, allerdings auch einschneidende Schwerpunktverlagerung, die Aufmerksamkeit verdient.

In der Tat ist es ja so, dass dort, wo mehr oder weniger angestrengt nach dem wahren Wesen, nach einem zugrunde liegenden Substrat oder Sinn des Selbst-Seins gesucht wird, regelmäßig schlechte, ja niederschmetternde Erfahrungen gemacht werden. Das Urbild – wenn wir ein solches einmal annehmen wollen – entfaltet unter solchen Umständen seine merkurialen Qualitäten: Es entzieht und verflüchtigt sich. Wir laufen von einer Spiegelung zur anderen, um bei jeder enttäuscht festzustellen, dass sie nicht den erhofften Fund birgt. Hinter jedem Schleier, der ja nichts anderes als eine Vorspiegelung unseres Bewusstseins ist, kommt ein neuer Schleier, und nach dem letzten, sofern es einen solchen überhaupt gibt, möglicherweise einfach – Nichts.

Erfahrungen wie diese haben das posttraditionale Denken dazu veranlasst, die Idee eines mit sich selbst identischen wesenhaften Seins der Person ganz aufzugeben. Wir sollten uns so etwas aus dem Kopf schlagen. Es gäbe eben nichts als Spiegelungen, nur seien das keine Täuschungen, die uns das Eigentliche verbergen, sondern sich selbst genügende Phänomene unserer personalen Realität, die wir interpretativ, narrativ zu etwas zusammenfügen, was wir dann die Identität oder das Selbst der Person nennen. Individuation wäre folglich das Um- und Weiterschreiben einer Geschichte, die sich aus einem Bestand an unbestreitbaren Fakten, im Übrigen aus Kontingenzen und Erfindungsreichtum aufbaut – eine Ansicht, wie sie etwa von dem einflussreichen amerikanischen Philosophen Richard Rorty vertreten wird (Rorty, 1989).

Nietzsche, auf den solche Denkgewohnheiten zurückgehen, scheint jedoch noch etwas anderes im Sinn gehabt zu haben. Er hat das Ausmaß an Verirrungen und Illusionen, die mit der Selbstwerdung einhergehen, offenbar scharf vorhergesehen, und er hat seinem Wort vom »Werde, der du bist« noch ein zweites folgen lassen, das man in diesem Zusammenhang eigentlich nie vergessen sollte. Es steht in *Ecce homo* und lautet: »Dass man wird, was man ist,

setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, *was* man ist« (Nietzsche, EH, Werke Bd. 2, S. 1095). Nietzsches zweites Diktum liest sich wie ein erläuternder Kommentar zum ersten. Es ist aber ein Kommentar, der uns nur noch tiefer in die Rätselhaftigkeit des Gemeinten und die Ungewissheit dessen hineinstürzt, was mit einem Projekt von Selbstwerdung angestrebt werden kann. Die Struktur ist zwiespältig. Einerseits hält Nietzsche an einem feststellbaren Sein der Person (»was man ist«) fest. Andererseits fordert er für ein dahingehend erfolgreiches »Werden« den völligen Verzicht auf ein Wissen darum, worin dieses »was man ist« bestehen könnte. *Das* ist es, was wir uns aus dem Kopf schlagen sollten: die Bilder, die wir uns von uns selbst, von uns als Selbst, machen, und zwar auch die, die wir uns mit dem größten psychologischen Sachverstand machen. Die Seele neigt naturgemäß dazu, sich solche Bilder zu machen. Wir können das nicht verhindern. Aber wir sollten diese Bilder nicht so ernst nehmen, das heißt sie nicht festhalten und uns mit ihnen identifizieren. Wir sollten sie grüßen und vorüberziehen lassen. Auf keinen Fall sollten wir davon ausgehen, dass die Bilder mit der Wahrheit des Selbst, dass wir je sind, übereinstimmen, wahrscheinlich nicht einmal »im Entferntesten«. Wenn wir Nietzsches Hinweis Glauben schenken, verhält es sich so, dass wir in dem Maße, wie wir die Bilder und Konzepte vom Selbst fixieren, die Individuation nicht fördern, sondern zum Stillstand bringen. Was oder wer ich bin, erfahre ich, wenn überhaupt, aus der Nachträglichkeit des *futurum exactum*: »wenn es gewesen sein wird«, »wenn *ich* gewesen sein werde«. Ins Positive gewendet, folgt daraus: Individuation bedeutet vornehmlich Offenheit. Offenheit für das Unerwartete, Irreguläre, Unwahrscheinliche, Unvordenkliche, das ins Bewusstseinsfeld eintritt, gleich welcher Art dies sein mag. Die Transzendenz des Selbst (vgl. Emrich, 2002) meint eben jenes immer schon »Hineingehalten-sein« in eine Offenheit, die ich selbst bin und doch nicht kenne.

Verlorene Eindeutigkeit: Individuation als paradoxes Projekt

Aber hat *alles* Unerwartete, Fremde, das mir begegnet, etwas mit dem Selbst, *meinem* Selbst zu tun? Wonach unterscheiden wir oder wählen wir aus? Worauf lassen wir uns ein, und woran gehen wir vorbei, sofern wir können? Die alt-römische *religio*, auf die Jung sich so oft bezieht, entsprach einem sorgfältigen

Achtgeben, einem Hinsehen auf die Zeichen der höheren Schicksalsmächte und einem Hinhören auf die gesprochenen Verlautbarungen des *fatums*. Die Modalität des Hörens trat unter christlicher Ägide noch stärker in den Vordergrund. Erinnern wir uns nur an die einzigartigen Darstellungen der mittelalterlichen Malerei, an die Figuren, die in andächtiger, hochkonzentrierter und wesensoffener Geste des Horchens und Hörens verharren. Die Metapher des Angesprochen-Werdens und Sich-ansprechen-Lassens von einer Stimme, die nicht dem gewöhnlichen empirischen Subjekt zuzurechnen ist, hat weit in säkulare Epochen hineingewirkt. Sie findet sich, um nur ein Beispiel zu nennen, noch in der Spätphilosophie Martin Heideggers, die voll von Wendungen ist, die einer längst obsolet geglaubten Haltung der Frömmigkeit entspringen scheinen. Dass das Sein den Menschen »anspricht«, heißt es dort, und dass dieser seinen Weg findet, indem er dem ent-spricht, was ihm vom Sein her zu-gesprochen wird usw. Was die alte Einstellung der *religio* (und vielleicht auch die Heideggersche noch) auszeichnet, ist ein festes Vertrauen darauf, dass dann, wenn der Mensch die richtige Haltung einnimmt, wenn er in der richtigen Weise hört, er auch versteht, was ihm zugesprochen wird. Die Botschaft ist da, es liegt nur am Subjekt, sie zu entziffern. Man könnte auch sagen: Die ontologische Gewährgrundlage eines solchen Zwiegesprächs war noch gegeben.

Doch an dieser Konstellation hat sich etwas Entscheidendes verändert. Der nihilistische Bruch, der schon mit Beginn der Neuzeit und spätestens mit den ideellen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts ins Bewusstsein eingezogen ist, die Aushöhlung aller bis dato tragfähigen Glaubens- und Wertesysteme und nicht zuletzt die historischen Katastrophen des verstrichenen Jahrhunderts, die trotz hoher moralischer Standards und vernünftigen Wissens nicht verhindert werden konnten – all diese irreversiblen Entwicklungen haben, um es kurz zu sagen, dazu geführt, dass uns »Hören und Sehen vergangen« ist. Jung fand sich in einer Lage, in der er theoretisch auf die radikal veränderte existenzielle Gesamtsituation reagieren musste. Und da er auf die Idee des Zuspruchs aus einem bewusstseinstranszendenten Raum nicht verzichten wollte, blieb ihm nichts anderes übrig, als den Bruch auch in die psychische Seinsordnung hinein zu verlegen, die Stimme als eine an sich schon »doppelzüngige« zu interpretieren. Nichts anderes meint er, wenn er erklärt: »In unergründlicher Weise ist oft Niederstes und Höchstes, Bestes und Verruchtestes, Wahrstes und Verlogenstes in der *Stimme des Inneren* gemischt, einen Abgrund von Verwirrung,

Täuschung und Verzweiflung aufreißend« (Jung, GW 17, § 210). Die Stimme des Selbst, die am Ende einer langen religiösen, mythischen, philosophischen Tradition das Sprechen übernommen hat, ist nicht nur notorisch uneindeutig; meist gleicht sie gerade dann, wenn wir am meisten auf Eindeutigkeit angewiesen wären, einem Stimmengewirr, einer Kakophonie von Stimmen. Für nicht wenige ist sie längst zu einem weißen Rauschen geworden, einem kaum mehr dechiffrierbaren Hintergrundgeräusch undifferenzierter, sich überlagernder Signale. Denn auch dann, wenn wir von einer pathologischen Behinderung der Hörfähigkeit einmal absehen, stellen wir fest, dass der Verwirrung eine Komplikation zugrunde liegt, die weniger mit dem Empfänger als mit dem Sender der Nachrichten zu tun hat. Wir verstehen die Stimme des Inneren, die Stimme des Selbst, nicht nur deswegen so schwer, weil es uns an Verstand, Urteilsvermögen oder an Frömmigkeit mangelt und auch nicht, weil unsere Technik der Traumdeutung noch nicht elaboriert genug ist, um die Mitteilungen des Unbewussten genau genug zu entschlüsseln. Wir verstehen sie, wenn wir Jung folgen, vor allem deswegen so schwer, weil dieses Selbst, das ich bin und werden kann, und das ihm inhärente Urbild *als solche* eine irreduzible Ambiguität aufweisen.

Dass das Urbild selbst nicht eindeutig sei, ist die nach wie vor unerhörte Idee Jungs, mit der er mit einer Tradition, von der er zehrt, gleichzeitig bricht, und mit der er seine Deutungen von Selbst und Individuation mitten in den geistigen Horizont der Gegenwart stellt. Dass ich nicht sicher wissen kann, wer ich bin, wäre solchen Prämissen zufolge nicht einer Begrenzung des Erkenntnisvermögens geschuldet, sondern entspräche im Tiefsten der *Wahrheit meines Selbst*. Und dass ich nicht sicher wissen kann, wer ich bin, und trotzdem zu demjenigen werden will, der ich bin, entspräche einem von Grund auf paradoxen Projekt von Individuation, das solcher Wahrheit verbunden bleibt.

Jungs Bild des Selbst und folglich dasjenige der Individuation ist also immer gebrochen. Und diese Gebrochenheit macht Jungs Konzeption des Selbst mehr als andere geeignet, die existenzielle Grunderfahrung des modernen posttraditionalen Menschen aufzunehmen. Um die Attraktivität seines Denkens über das Selbst wäre es heute vermutlich besser bestellt, wenn es ihm gelungen wäre, in dieser Gebrochenheit zu bleiben, sich in dieser Gebrochenheit zu bewegen. Er hat es stattdessen vorgezogen, nach einer Möglichkeit der Auflösung, der Überwindung der Gebrochenheit zu suchen, für die er zwangsläufig auf den ideellen Bestand der Tradition, sei es der religiösen oder

metaphysischen (onto-theologischen) zurückgreifen musste. Statt darauf zu vertrauen, dass die Figur des gebrochenen Selbst das adäquate »Containment« der modernen Subjektivität darstellt, hielt er zeitlebens Ausschau nach alten und bewährten Symbolen, die er als Containment für das gebrochene Selbst zu benötigen glaubte.

Dadurch trat etwas ein, das seiner Psychologie nicht zum Vorteil gereichte. Es entstand das fiktive Panorama einer Jahrtausende langen Kontinuität menschlicher Erfahrung, ein Bild also, das den radikalen Traditionsbruch, der zu Jungs Lebenszeit in vollem Gange war, zwar nicht gerade negiert, aber in seiner Tragweite verkennt. Um das Bild der Kontinuität aufrechtzuerhalten, war es nötig, die alten Symbolen zu »dehnen«, ihnen einen erweiterten Bedeutungsgehalt unterzulegen, den sie ursprünglich so nicht hatten und haben konnten. Dies ist nirgendwo nachhaltiger geschehen und hat Jung nirgendwo mehr Unverständnis und Kritik eingebracht als bei der Erweiterung des biblischen Gottes- und Christusbildes. Sicher ist ein solches Vorgehen legitim und nicht uninteressant. Aber es ist fraglich, wohin es letztlich führt. In gewisser Weise gleicht es dem Versuch, die Eltern nicht aufzugeben, sondern sie dazu zu bringen, die neue Erfahrungswelt des Sohnes zu assimilieren, um auf diese Weise mit ihnen verbunden zu bleiben. Die Eltern sind damit im Allgemeinen überfordert. Auch die alten Symbole sind überfordert, wenn man sie mit Inhalten auflädt, die zu Zeiten ihrer Entstehung und Gültigkeit noch gänzlich unbekannt waren. Jung füllt nicht selten neuen Wein in alte Schläuche, aber die Schläuche platzen unter den ungewohnt hohen Druckverhältnissen. Gibt es ein altes Symbol, das den »Sinn« von Auschwitz aufnehmen könnte? Nein. In Wahrheit fügt sich Jungs Denken der Gebrochenheit überhaupt nicht nahtlos in die Tradition ein. Es bricht mit ihr – und will sie gleichzeitig aufbewahren. Dieser Doppelcharakter von Bruch auf Aufbewahrung oder Restitution des Zerbrochenen macht die spezifische Signatur des Jungschen psychologischen Denkens aus. Man kommt aber von Jungs Idee der durchgehenden Gegensatznatur der psychischen Realität ebenso wenig in einen unversehrten Kosmos zurück wie von Schelling aus, der um die Wende zum 19. Jahrhundert den ungeheuerlichen Gedanken dachte, dass das Sein ebenso Grund wie Abgrund ist, dass das Chaotische, Dunkle, Sinnlose und Böse dem Sein wesenhaft angehört, und dass es in Gott etwas gibt, »was in Gott selbst nicht Er Selbst ist« (Schelling, 1988, S. 54). Sobald eine solche Verschiebung in der Tektonik des Daseins stattgefunden hat, ist mit einem Mal *alles* anders.

Ich schlage also vor, die Reihe von Topoi der Individuation, die ich mit dem der *Offenheit* oder Öffnung begonnen habe, mit denen der *Gebrochenheit* und der sich daraus ergebenden grundsätzlichen *Unabschließbarkeit* fortzusetzen. Über die Unabschließbarkeit der menschlichen Dinge hat George Steiner jüngst ein wunderbares Buch geschrieben, in dem er an Schellings Gedanken über »die allem menschlichen Leben anklebende Traurigkeit«, »die tiefe unzerstörliche Melancholie allen Lebens« (Schelling, 1988, S. 91) anknüpft: *Warum Denken traurig macht* (Steiner, 2006). Warum die Individuation traurig macht, hat wie beim Denken damit zu tun, dass sie zu keinem Abschluss, keiner letzten Erfüllung kommt. Der Dialog zwischen dem Bewusstsein und dem Unbewussten, vollziehe er sich im »normalen« Leben oder unter den Ausnahmebedingungen der analytischen Situation, findet kein natürliches Ende. In meiner nun schon vor langer Zeit erschienenen Studie über den Ganzheitsbegriff (Lesmeister, 1992) habe ich die Überlegung vorgetragen, dass die fortschreitende Integration von Bewusstem und Unbewusstem selbst wieder einen Gegensatzaspekt oder Schatten erzeugt, der umso größer wird, je weiter die Integration voranschreitet. Die Ganzheit – die jedenfalls, die Jung vorschwebt – wird selbst von einer Dunkelheit kontrastiert, von deren Art und Ausmaß wir uns keine Vorstellung machen. Dass die Analyse zu keinem Ende kommt, liegt nicht nur an der Unausschöpflichkeit des Unbewussten, sondern daran, dass sich hinter jeder Synthese, auch der vermeintlich letzten, wieder ein Abgrund auftut, nämlich der Abgrund eben jener Synthese. Deshalb lässt jeder seelische Entwicklungs- und Integrationsprozess so viel an Unerledigtem übrig, und deshalb ist der Schatten, der am Ende steht, oft so viel größer, als er es zu Beginn war.

Jungs Idee von der Einheit und Ganzheit des Selbst, wie sie als Meisterstück am Ende einer langen Werkstattarbeit stehen sollen, erscheint mir heute wie damals, als ich sie im *Zerrissenen Gott* einer Kritik unterzogen habe, unzureichend und in vielerlei Hinsicht irreführend. Der ganze Irrtum hängt mit einer unglückseligen Verdinglichung von Begriffen zusammen, der Jung aus dem Bestreben, eine als streng empirisch ausgewiesene Psychologie über nicht-empirische Phänomene abliefern zu wollen, immer wieder zum Opfer gefallen ist. Wenn Jung, um den entscheidenden Punkt herauszugreifen, vom »größeren und umfänglicheren Menschen« spricht, dem Anthropos als Symbolisierung des archetypischen Selbst, von jener »nicht zu beschreibenden Ganzheit, welche aus der Summe der bewussten und der unbewussten psychischen Vorgänge

besteht« (Jung, GW 9/II, § 296), dann ist schon mit dem Ausdruck der *Summe* in folgenschwerer Weise die Weiche in die falsche Richtung gestellt. Eine Summe lässt sich nämlich wohl beschreiben. Sie beinhaltet die berechenbare Gesamtheit oder *Vollständigkeit* der Teile oder Elemente. Das Eine des Selbst, um das es Jung letztlich geht, ist aber etwas *ganz anderes*. Genau an dieser Stelle wäre es angebracht gewesen, sich von der über zweitausendjährigen metaphysischen Reflexion, die unermüdlich um das Rätsel des Einen kreist, etwas gründlicher unterweisen zu lassen. Da alles Seiende nur in der Vielgestaltigkeit und Unterschiedenheit vorkommt, kann das Eine kein Seiendes sein. Es liegt, wie Plotin lehrte und Meister Eckhart unermüdlich wiederholt, »jenseits des Seins«. Es ist deswegen weder im diskursiven Modus der Sprache auszudrücken, noch im Medium eines Bildes oder Symbols darstellbar. Einheit und Ganzheit des Selbst sind nicht darstellbare Größen, und jeder Versuch, sie zur Darstellbarkeit zu bringen, endet in Verdinglichung und damit Entstellung und Verflachung. Die Begriffe werden auch aus *diesem* Grunde schnell zu »abgegriffenen Münzen« (Plaut). Sie sind es eigentlich schon, bevor sie in Umlauf kommen. Die Ganzheit ist kein wie immer gearteter Zustand des Selbst am Ende eines Individuationsprozesses. Am Ende steht in aller Regel gar nichts Besonderes, nichts »Heiliges«. Die Einheit ereignet sich in einer ganz anderen Ordnung als der von Zuständen. Sie entsteht auch nicht aus einer Abfolge, einer »Summe« psychischer Integrationsvorgänge, sondern *ist immer schon da*. Eine so verstandene Ganzheit verträgt sich auch mit der wesenhaften Gebrochenheit des Selbst. Sie ist letzten Endes nichts anderes als der offene Horizont, vor dem alle Selbstphänomene, auch die der Gebrochenheit, erscheinen.

Individuation und soziale Realität

Das Fragmentarische, Unabgeschlossene der Individuation tritt in der Gegenwart zweifellos immer stärker hervor. Die schon schlagwortartige Rede vom »Bruchstück-Menschen«, von »Patchwork-Identitäten« und »gebrochenen Biografien« belegt dies zur Genüge. Solche Phänomene galten vormals als Symptome der persönlichen Unfähigkeit, sich den Realitäten anzupassen oder einen eigenständigen Lebensentwurf zustande zu bringen. Heute ist sie die verbreitete Chiffre der Wirklichkeitsform des Selbst unter postmodernen Lebensbedingungen, einer Form, die in Metaphern der Geschlossenheit, Kohärenz und

Kontinuität kaum noch angemessen zu beschreiben ist. Die Erfahrung, dass eine sicher geglaubte Identität gewissermaßen gewaltsam aufgebrochen wird, kommt heute nicht nur in Ausnahmefällen oder in einer Elite risikobereiter Lebenskünstler vor. Sie trifft vielmehr den Durchschnittstypen, der mit keinen ernsthaften Schwierigkeiten rechnet, aber doch feststellen muss, dass er mit Mitte Vierzig seinen hoch qualifizierten Arbeitsplatz verliert, ohne Aussicht, einen halbwegs gleichwertigen oder überhaupt wieder einen zu bekommen; der sich damit abfinden muss, dass er in einem Beruf, für den er ausgebildet wurde, nie wieder wird arbeiten können oder dass er für den Beruf, den er anstrebt, keinen Ausbildungsplatz findet. Den Menschen werden Erfahrungen zugemutet, die ihnen unmissverständlich klar machen, dass sie dasjenige, was sie sein oder werden zu können glauben, nicht länger sind oder werden können. Das Dramatische der Situation besteht darin, dass immer mehr Menschen nicht mehr so leben können, wie es ihrem Selbstverständnis entspricht, ohne dass sie wüssten, wie sie *sonst* leben sollten. Sie werden in einem ganz realen Sinne ins Offene, Unbehaute geschickt, ohne auf einen solchen Ortswechsel vorbereitet zu sein.

Für die sozialökonomischen Verhältnisse der Bundesrepublik Deutschland analysiert der Soziologe Heinz Bude in einer aktuellen Publikation das Phänomen der *sozialen Exklusion*, eine Form des Ausgeschlossenseins, die nicht mehr an von vornherein bestehende Armut oder Unterprivilegiertheit gebunden ist, sondern infolge unvorhersehbarer ökonomischer Einbrüche, Verschiebungen und Umschichtungen so gut wie jeden treffen und ins soziale Aus manövrieren kann:

»Soziale Exklusion ist [...] weder auf gesellschaftliche Benachteiligung zu reduzieren noch durch relative Armut zu erfassen. Sie betrifft vielmehr die Frage nach dem verweigerten oder zugestandenen Platz im Gesamtgefüge der Gesellschaft. Sie entscheidet darüber, ob Menschen das Gefühl haben, dass ihnen Chancen offen stehen, und dass ihnen ihre Leistung eine hörbare Stimme verleiht, oder ob sie glauben müssen, nirgendwo hinzugehören und dass ihnen die Anstrengung und Mühe niemand abnimmt. Für die Exkludierten gilt der meritokratische Grundsatz ›Leistung gegen Teilhabe‹ nicht mehr. Was sie können, braucht keiner, was sie denken, schätzt keiner und was sie fühlen, kümmert keinen.« (Bude, 2008, S. 14 f.)

Unter solchen gesellschaftlichen Realitätsbedingungen stellt sich natürlich die Frage, ob Individuation, so wie es hier verstanden wird, im Grunde längst zu einem *elitären* Konzept geworden ist, an dem idealistische Psychologen und Psychotherapeuten festhalten, die ja auf dem sozialökonomischen Auge immer schon als etwas sehbehindert galten. Ist Individuation nur noch eine Option und Angelegenheit derer, die sie sich leisten können, mit anderen Worten derer, die über so großzügig bemessene Sicherheiten und Ressourcen verfügen, dass sie auch in Zeiten allgemeiner Verknappung und Instabilität in der Lage sind, auf die eigene Person zugeschnittene Lebensziele und -perspektiven zu realisieren?

Ein ganz ähnliches Bild der Verhältnisse entwickeln die schon klassisch zu nennenden Untersuchungen des bereits an früherer Stelle zu Wort gekommenen amerikanischen Sozialwissenschaftlers Richard Sennett. In *Der flexible Mensch* brandmarkt Sennett den Stil und die Auswirkungen der »Philosophie« einer neuen kapitalistischen Ökonomie, die ganz gezielt auf die mutmaßlichen Vorteile und Chancen von Ungebundenheit oder sagen wir Bindungslosigkeit, hochgradiger Flexibilisierung, Fragmentierung der Arbeitsbedingungen und der davon abhängigen lebensweltlichen Verhältnisse setzt (Sennett, 2006). Nach Sennett lautet die Maxime der globalisierten Unternehmensstrategien: »Nichts Langfristiges« (a. a. O., S. 25). »Nichts Langfristiges« bedeutet einerseits maximale Beweglichkeit, Risikobereitschaft und Anpassungsvermögen, andererseits Verzicht auf tiefe, vertrauensvolle Bindungen an Personen, Gruppen und Organisationen, Verzicht auf Dauer und Kontinuität von Zugehörigkeit und Identität. Sennett fragt:

»Wie kann ein Mensch in einer Gesellschaft, die aus Episoden und Fragmenten besteht, seine Identität und seine Lebensgeschichte zu einer Erzählung bündeln? [...] Die Bedingungen der neuen Wirtschaftsordnung befördern [...] eine Erfahrung, die in der Zeit, von Ort zu Ort und von Tätigkeit driftet.« (ebd., S. 31)

»[...] Diese Welt bietet weder ökonomisch noch sozial viel Narratives. Unternehmen zerfallen oder fusionieren, Jobs tauchen auf und verschwinden, wie zusammenhanglose Geschehnisse [...].« (ebd., S. 36)

Wir erkennen hier die ökonomische Exemplifizierung eines »Nomaden-Daseins«, von dem gleich noch einmal die Rede sein wird. Was die Effekte solcher Innovationen im Bewusstsein der betroffenen Menschen angeht, beurteilt Sennett die Perspektiven recht pessimistisch:

»Die Erfahrung einer zusammenhanglosen Zeit bedroht die Fähigkeit der Menschen, ihre Charaktere zu durchhaltbaren Erzählungen zu formen [...].« (a. a. O., S. 37)

»[...] »Nichts Langfristiges« desorientiert auf lange Sicht jedes Handeln, löst die Bindungen von Vertrauen und Verpflichtung und untergräbt die wichtigsten Elemente der Selbstachtung.« (a. a. O., S. 38)

Unter solchen Bedingungen entwickeln sich Überlebensformen, deren Leistung darin besteht, den durch die Drift hervorgerufenen progressiven Zerfall aufzuhalten und die Teilstücke zu einer manchmal ebenso provisorischen wie einfallsreichen neuen Einheit zu organisieren. Schon Ende des vergangenen Jahrhunderts hat Zygmunt Baumann Umriss einer postmodernen Typologie entworfen, in der neue Identitätsfiguren wie die des *Vagabunden* oder des *Touristen* vorgestellt werden, die originelle Anpassungsleistungen verkörpern und als solche aus der Not eine Tugend oder verlorenen Boden wieder gut machen (Baumann, 1995, S. 357 ff.).

Der Vagabund – ein etwas antiquiert und folkloristisch wirkender Ausdruck, den wir vielleicht besser durch den des *Nomaden* ersetzen sollten – verkörpert den Typus des Umhertreibenden ohne dauerhaften Wohnsitz, ohne Heimat. Obwohl er sich nahe an der »metaphysischen Obdachlosigkeit« (Safranski) entlang bewegt, findet er doch immer wieder eine vorübergehende Unterkunft. Wir könnten von passagieren, losen Identifizierungen mit einer lebensweltlichen Umgebung, mit einem sozialen oder geistigen Ort, sprechen, die bald wieder aufgegeben und gegen einen neuen Rastplatz eingetauscht werden. Er führt eine mehr oder weniger »atopische« Existenz (vgl. Schneider, 2003), eine Existenz schnell wechselnder Orte und dadurch die einer annähernden Ortlosigkeit, der er aber eine nicht unerhebliche Befriedigung abgewinnt. Auch die nomadische Identität ist noch eine Identität.

Eine vergleichbar geeinte Ambiguität lässt sich auch für den Touristen feststellen. Zwar mangelt es ihm an wirklicher Zugehörigkeit und Bindung. Er identifiziert sich überhaupt nicht mehr, er ist immer nur Gast und schaut zu, nimmt ein paar Fotos mit. Aber dafür bleibt er frei, ohne lästige Verpflichtung und Loyalität. Er kann – unverbindlich – kommen und gehen, wann immer er will, und hinterlässt im Idealfall keine Spuren. Die klinische Psychoanalyse würde an beiden Typen, dem Nomaden wie dem Touristen, der Schwäche der Bindung oder der vollkommen fehlenden Bindung wegen den Grundzug des Schizoiden hervorheben. Aber offenbar kann dieser Grundzug heute in einer

Weise ausgestaltet und gelebt werden, die, zumindest auf den ersten Blick, niemandem zu schaden scheint.

Es lässt sich der Eindruck nicht abweisen, dass die Analyse der beschriebenen Phänomene leicht in eine negative Bewertung abgeleitet, entweder in eine pathologisierende oder wie bei Sennett in eine solche, die einem verloren gegangenen, nostalgischen Ideal von Sicherheit, Verankerung in einem fest gefügten Selbst und Bei-sich-zu-Hause-Sein hinterherhängt. Keinesfalls sollen die enormen Zumutungen, die mit dem neuen ökonomischen Klima für diejenigen einhergehen, die sich nicht zu den Gewinnern zählen können, heruntergespielt werden. Auf der anderen Seite eignet sich die Ökonomie leicht als Projektionsfläche für alle Übel – jedenfalls für den Ursprungsort aller Übel –, die von einem deklariert humanistischen, um den Menschen besorgten Standpunkt aus in der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung ausgemacht werden können. Zweifellos ist Individuation etwas »Langfristiges« und steht damit im Widerspruch zum Credo des ökonomischen Trends. Ihr Gelingen scheint an die Voraussetzung eines einigermaßen kohärenten Bildes des eigenen Selbst, seiner Biografie und möglicher Zukunftsentwürfe gebunden. Aber bedeutet Individuation notwendig, »seine Identität und seine Lebensgeschichte zu einer Erzählung bündeln« (Sennett), die eigene Persönlichkeit zu einer »durchhaltbaren Erzählung« (Sennett) formen zu können? Deutet sich in der Rede vom »Bündeln« und »Durchhalten« nicht eher das Unzeitgemäße dieser Sichtweise an? Könnte das Kennzeichen von Selbstentwicklung heute nicht gerade darin bestehen, dass sich »gebündelte« und »durchhaltbare« Erzählungen eben *nicht* mehr zustande bringen lassen, ohne dass darin ausschließlich die untrüglichen Zeichen von Verlust und Niedergang gesehen werden müssten? Auch nicht durchhaltbare Erzählungen haben ihren Sinn und ihre Ästhetik, wie ein Blick in die Gegenwartsliteratur zeigt. Ihre Gebrochenheit spricht nicht nur vom Verlorenen, sondern gibt Fingerzeige auf Neues und Zukünftiges. Das Humane muss darin nicht verloren gehen, sondern tritt überhaupt erst in Erscheinung. Es geht nicht darum, die Schattenseiten der hier thematisierten Entwicklungen zu verharmlosen. Aber man begibt sich mit der ausschließlich negativen Perspektive der Möglichkeiten, dasjenige, was in den Zerfallsprozessen als transformative Kraft wirksam ist, angemessen zu erfassen.

Tiefgreifende Skepsis gegenüber dem neuzeitlich-modernen Projekt der Individuation ist auch der Grundtenor eines einflussreichen Beitrags französischer Herkunft, der an dieser Stelle nicht ausgelassen werden soll. Alain

Ehrenberg vertritt in seinem Buch *Das erschöpfte Selbst* die These, dass das Individuum der modernen posttraditionalen Gesellschaften mit der ihm seit Aufbruch der Neuzeit zugedachten Aufgabe, ein souveränes, über sich selbst verfügendes und aus sich selbst heraus lebendes Subjekt zu sein bzw. zu werden, im Grunde überfordert und gegenwärtig im Zustand der Erschöpfung oder vielleicht noch etwas präziser, einer kollektiven Erschöpfungsdepression angekommen sei (Ehrenberg, 1998/2008). Ehrenberg interessiert sich für die epidemiologisch nachgewiesene stetige Zunahme depressiver Erkrankungen seit den sechziger, siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, die fortschreitende Ausweitung dieser Störung zu einer Art Volkskrankheit und die fragwürdigen Erfolge ihrer psychopharmakologischen Behandlung. Mit der fraglos zutreffenden Einschätzung, dass die auf defizitären psychischen Strukturen beruhende Depression das vom Konflikt geprägte Bild der klassischen Neurosen abgelöst habe, verknüpft er im Weiteren die subjekt- und kulturtheoretische These vom erschöpften Selbst. Dieses betritt die Bühne in einer Zeit radikalen Umbruchs:

»Die 1960er Jahre haben die Traditionen, Vorurteile, Fesseln und Grenze, die das Leben strukturierten, erschüttert. Die politischen Debatten, die rechtlichen Umwälzungen, die eine Folge dieser Veränderungen waren, sind die sichtbaren Zeichen für die tief gehende Erschütterung: Wir sind im eigentlichen Sinne des Wortes emanzipiert. Das moderne politische Ideal, das aus dem gefügigen Untertan des Fürsten einen autonomen Bürger gemacht hat, hat sich auf alle Bereiche der Existenz ausgedehnt. Das souveräne Individuum, das nur noch sich selbst gleich ist und dessen Kommen Nietzsche angekündigt hat, bestimmt nun die übliche Lebensweise.« (Ehrenberg, 2008, S. 17 f.)

Den Menschen wird immer weniger gesagt, wie sie zu sein und was sie zu tun haben. Mit der Relativierung des durch äußere oder innere Instanzen repräsentierten *Gesetzes*, verliert sich auch die Bedeutung der herkömmlichen Schuldproblematik. »Die Grenze zwischen dem Erlaubten und Verbotenen schwindet zugunsten der Spannung zwischen dem Möglichen und dem Unmöglichen« (a. a. O., S. 19). Die Verantwortung lastet auf dem Einzelnen, der sich, ohne auf eine sichere normative Orientierung zurückgreifen zu können, auf innere Antriebe und individuelle Ressourcen stützen muss. »Das ideale Individuum wird nicht mehr an seiner Gefügigkeit gemessen, sondern an seiner Initiative« (ebd.). Die Depression ist für Ehrenberg nun das Symptom des Scheiterns an