

Über den Sinn der Frage nach dem Sinn des Lebens¹

Karl Heinz Witte

Selbstzweifel zum Beginn: Wie komme ich dazu, diesen Vortrag zu halten? Ehrlich gesagt: Weil ich von meiner Eitelkeit verblendet war, als ich im Mai 2005 zur Anfrage der Vorbereitungsgruppe ja sagte. Jetzt muss ich dafür büßen. Als ich merkte, dass ich dem Vortrag viel lieber ausweichen möchte, weil ich das Thema gar nicht bewältigen kann, fehlte mir der Mut abzuspringen. Jetzt stehe ich also zu meinem Versprechen, auch wenn es mir unangenehm ist.

Was man verspricht, muss man halten.

Dieser Einfall wird zu einer Hintertür: Ich kann mich aus der Verlegenheit herauswinden und doch wieder ins Thema hinein. So komme ich am Ende hoffentlich noch mit heiler Haut davon. Sie werden gleich hören, wie das geht: Als ich eben anfing zu schreiben, wollte ich nur davon sprechen, dass ich den Vortrag nicht halten kann. Zufällig bin ich bei dem Stichwort „versprechen“ gelandet. „Versprechen“, da war doch was? Das Wort „versprechen“ war im Prozess des Schreibens einfach da. Was war doch noch mit dem „Versprechen“?

Natürlich Nietzsche: „Ein Tier heranzüchten, das versprechen darf – ist das nicht gerade jene paradoxe Aufgabe selbst, welche sich die Natur in Hinsicht auf den Menschen gestellt hat? ist es nicht das eigentliche Problem vom Menschen?“ (Nietzsche 1966, Bd. 2, S. 799)

Versprechen, das ist für Nietzsche „keineswegs bloß ein passives Nicht-wieder-los-werden-können des einmal eingeritzten Eindrucks, nicht bloß die Indigestion an einem einmal verpfändeten Wort, mit dem man nicht wieder fertig wird, sondern ein aktives Nicht-wieder-los-werden-wollen, ein Fort-und-Fort-wollen des einmal Gewollten, ein eigentliches Gedächtnis des Willens. [...] Was setzt das aber alles voraus!“ (ebd., S. 800).

Damit der Mensch versprechen kann, müsse er zuvor „berechenbar, regelmäßig, notwendig geworden sein“. Das sei der Sinn der ganzen vorgeschichtlichen Arbeit des Menschen an sich selber und der Sinn der Sozialisation. Was ist das Ziel dieses selbstquälerischen „ungeheuren Prozesses“? „[D]as souveräne Individuum, das nur sich selbst gleiche, das von der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene, das autonome übersittliche Individuum (denn

¹ Vortrag bei der Jahrestagung der DGIP am 26.10.2006 in Delmenhorst

'autonom' und 'sittlich' schließt sich aus), kurz den Menschen des eignen unabhängigen langen Willens, der versprechen darf – und in ihm ein stolzes, in allen Muskeln zuckendes Bewußtsein davon, was da endlich errungen und in ihm leibhaft geworden ist, ein eigentliches Macht- und Freiheits-Bewußtsein, ein Vollendungs-Gefühl des Menschen überhaupt“ (ebd., S. 801).

Ich halte also meinen Vortrag, wie ich es versprochen habe. Ich bezweifle allerdings, dass ich ein solches souveränes, autonomes und übersittliches Individuum bin, das versprechen *darf*. Wäre ich es, dann jedenfalls würde ich mein Versprechen halten, nicht weil ich soll oder muss, sondern weil ich es *will*. Nicht à la Kant: Ich will, weil ich soll; sondern mit Nietzsche: Ich will, weil ich will.

Der Souverän und seine „aufgeklärte“ Verfassung

Ich muss, ich soll, ich will. Damit sind wir bei dem Thema: Wozu leben wir? Was ist unsere Bestimmung? Von Nietzsche haben wir eine Antwort gehört: Wir sollen uns zu souveränen, vom eigenen Macht- und Freiheitsbewusstsein allein bestimmten Individuen entwickeln. Wir sollen sogar über der Sittlichkeit der Sitte stehen – wenn wir den Mumm dazu haben. Wie steht es damit in der Realität? Als einzelne Individuen dürften die meisten diesen Stand noch nicht erreicht haben. Nietzsche hat die Funktionsweisen der sozialen Systeme noch nicht gekannt. Er wusste noch nicht, dass es einen komplexen Willen politischer und gesellschaftlicher Körperschaften gibt, der nach denselben Prinzipien funktioniert, die Nietzsche dem Übermenschen zugeordnet hatte: Herrschaft durch Gewalt, Macht, Schein und Lüge. Der Souverän soll nach Nietzsche nicht über der Sitte (Moral) stehen, sondern über der Sittlichkeit der Sitte (Ethik). Die Regierungen der Nato-Länder und die Willigen stehen natürlich nicht „über der Sitte“. Sie fühlen sich der Moral verpflichtet, sonst würden sie ihr Handeln nicht moralisch rechtfertigen. Sie wollen den Unterdrückten und Gefährdeten Befreiung von Diktatur, von Terror und Armut bringen, dazu noch Demokratie, Wohlstand und freie Marktwirtschaft. Moralisch wertvolle Ziele, an die manche Politiker sogar glauben mögen. Ob das Ganze aber aus ethisch wertvollen Motiven und mit vertretbaren Mitteln geschieht und ob es mit „Sittlichkeit“ (Ethik) überhaupt etwas zu tun hat, ist höchst fraglich. Das muss von einem modernen philosophischen Standpunkt aus auch gar nicht sein; denn die herrschende Meinung in Philosophie und Soziologie geht ohnehin davon aus, dass in einem *Konsens* bestimmt werden muss, was gut und erlaubt ist. Dazu fragt man nicht mehr nach metaphysischen, naturrechtlichen oder religiös gesetzten ethischen Normen, sondern

beruft einen Ethikrat. Der soll sagen, was erlaubt oder geboten ist, aber er hat auf Dauer gegen den unbefragten allgemein gültigen höchsten Wert von heute keine Macht: das Wirtschaftswachstum.

Das Individuum steht heute noch nicht autonom über der Sittlichkeit der Sitte, aber die Gesellschaft, wer immer das sein mag. Adler hat mit Dostojewski hervorgehoben, dass der Westen das Wahre benützt, um damit zu lügen (Adler 1918/1974). Dass das wahr ist, bekommen wir von den Politikern in Wahlkampfzeiten jeden Sonntag bei Sabine Christiansen vor Augen geführt.

Ich rede hier nicht als Rufer in der Wüste mit einem Aufruf zur Besinnung und einem Bekenntnis zu Grundwerten. Es ist nämlich mehr gefordert als eine Wertedebatte, nämlich eine Zumutung. Was Nietzsche vor 120 Jahren diagnostiziert hat, kann man heute nicht mehr verleugnen. Der Nihilismus steht nicht „vor der Tür“; „dieser unheimlichste aller Gäste“ (Nietzsche 1966, Bd. 3, S. 881 f.) macht sich über die Medien in den Wohnzimmern breit. Was Nietzsche ankündigte, ist eingetreten. Ich nenne *seine* Diagnose und *seine* Indizien (Nietzsche 1966, Bd. 3, S. 882): 1. „Der Untergang des Christentums – an seiner Moral“. Es wird weiterhin mit moralischen Ansprüchen geurteilt; aber man befindet: Alles ist falsch und verlogen. 2. Die „nihilistischen Konsequenzen der jetzigen Naturwissenschaft“: Die Selbstzersetzung des wissenschaftlichen Anspruchs, die Wendung gegen das wissenschaftliche Ideal durch ihre Ideologisierung und Käuflichkeit, die Antiwissenschaftlichkeit des Wissenschaftsbetriebs sind unverkennbar; ebenso 3. die „nihilistischen Konsequenzen der politischen und volkswirtschaftlichen Denkweise, wo alle 'Prinzipien' zur Schauspielerei gehören“. Der Nihilismus besteht nicht darin, dass solche Mängel auftreten und aufgedeckt werden, sondern dass man sie für selbstverständlich hält – und unter diesen Umständen seinen Schnitt macht, so gut es geht.

Wie gesagt: Dies soll keine Moralpredigt sein, sondern die Zumutung einer Erkenntnis. Diese lautet: Es gibt heutzutage keine Instanz mehr, die mir und Ihnen als je Einzelnen glaubwürdig sagen kann, was wahr, gut und richtig ist. Man kann natürlich mit guten Gründen bezweifeln, dass jemals irgendwelche Instanzen das konnten; aber immerhin haben einige namhafte, vor allem Kirche, Politik und Wissenschaft, das behauptet – und früher waren die Menschen vielleicht noch leichtgläubiger. Kirche, Politik und Wissenschaft behaupten immer noch, sie könnten uns zu unserem Leben etwas Wesentliches sagen; aber wer ihnen immer noch glaubt, ist selber schuld. Kants Aufruf zur Aufklärung (Kant 1783/1971) richtete sich vor allem

gegen den Belehrungsanspruch der Kirchen. Gegen die modernen Aufklärer sage ich: Der Kirche kann man genauso viel und genauso wenig vertrauen wie der Politik und der Wissenschaft. Mit anderen Worten: Wir müssen heute auch aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit aussteigen, in der uns die Politik und die Wissenschaft, auch die psychotherapeutischen Fachgesellschaften, halten wollen. Natürlich greife ich hiermit nicht den einzelnen Politiker oder Wissenschaftler an; denn dem verhelfen seine Fächer auch nicht zum richtigen Leben.

Hiermit bin ich wieder beim Thema: Wozu leben wir? Wer kann mir das sagen? Die Kirche hatte eine grundsätzliche, meistens als antiquiert empfundene Antwort: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihn zu lieben, ihm zu dienen und einst ewig bei ihm zu wohnen“; aber selbst diese Sinngebung müsste, wenn man sie ernst nehmen wollte, individuell umgesetzt werden. Die Politik ist in unseren Breiten bescheiden geworden: Kommunistische und faschistische Politideologien haben keine Konjunktur. Die Wissenschaft verzichtet von vornherein auf die Bereitstellung von Lebensregeln – abgesehen von der Ernährungswissenschaft, die natürlich Empfehlungen abgibt, je nachdem wer ihre Studien gerade finanziert hat.

Fazit: Die Institutionen in der Mitte der Gesellschaft bleiben bei der Bereitstellung von Auskünften, ja sogar bei der Diskussion von Lebensfragen leer oder unfruchtbar. Der Diskurs in der gesellschaftlichen Mitte gibt nichts her bei den Fragen, die für das Leben des einzelnen Menschen subjektiv am wichtigsten sein müssten, bei den Fragen nach dem Warum und Wozu, nach dem Wie und mit Wem des Lebens, bei Fragen nach Freude und Leid, Verlust und Ungerechtigkeit, Scheitern, Schuld und Gelingen, nach Anfang und Ende, nach Woher und Wohin. Das ist der Grund dafür, dass an den Rändern immer stärker und erfolgreicher die Subkulturen, Sekten und esoterischen Zirkel wuchern, auch die radikal religiösen. Das ist der Grund dafür, dass buddhistische Meditation und muslimische Frömmigkeit im Westen so beliebt sind. Ja, ich möchte das Interesse an den Papstauftritten auch dem Umstand zugute halten, dass er im Vergleich mit unserer Mainstream-Kultur zu den Exoten gezählt werden darf. Er erscheint eben anders als die Kirchen- und Politikfunktionäre.

Und nochmals: Dies ist keine Gesellschaftskritik, keine Klage über Wertverlust, Kulturzerfall, Glaubenslosigkeit oder Spiritualitätskonsum. Die Zumutung liegt allein in der Erkenntnis, dass das alles gar nicht anders sein kann. Die westliche bewusste oder unbewusste Sicht vom Menschen und die Gesellschaftslehre sind nämlich, ob sie es thematisieren oder nicht, an die Sinn- und Zielstruktur gebunden; aber sie können auf die Frage nach dem Sinn des Lebens

keine Antwort geben. Warum das so ist, will ich im nächsten Gedankengang vorzustellen versuchen.

Der „Sinn des Lebens“ – und warum man ihn nicht loswerden kann

Von allen Merkmalen der Individualpsychologie ist das bedeutendste, dass Alfred Adler das Individuum in seiner „Finalität“ erfasst hat. Der Mensch kann nicht anders, als sich auf etwas auszurichten.

Entwicklungspsychologisch dürfen wir auch sagen: Vom „ersten Schrei“ an, und vielleicht schon zuvor, sind wir in Beziehung. Nicht umsonst stellen sich die Psychoanalytiker die Entstehung des Selbst als eine Introjektion und Ausdifferenzierung von Objektbeziehungen vor. Etwas grundsätzlicher gesprochen: Der Prozess der Integration aller Fähigkeiten und die primären Interaktionen, die frühkindlichen Bewegungsansätze oder Handlungsdialoge tendieren darauf hin, etwas zu können oder zu wollen oder, wenn beides nicht geht, etwas können zu wollen. Das ist Adler ins Phänomenologische übersetzt. In anderen Zusammenhängen heißt dieses Grundkonstituens unseres Menschseins die Intentionalität des Bewusstseins oder das Bei-(etwas-)Sein. Wir sind, wenn wir wach sind, und sogar im Traum immer schon auf etwas aus und gehen mit etwas um. Wenn wir uns die Psyche wie einen Behälter vorstellen, könnte man sagen: Zunächst und zumeist sind wir mit unserm Ich draußen. Das nennt die Phänomenologie seit etwa 100 Jahren die „Transzendenz“ des Bewusstseins. Adler nannte es den „wirksame[n] Punkt außerhalb der körperlichen Sphäre [...], nach dem sich die Psyche richtet, *de[n] Schwerpunkt des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens*“ (Adler 1912a/1997, S. 96). Adler war ein genialer Vereinfacher; deshalb konnte er diese Grundlinie des menschlichen Bewusstseins sehen und darauf seine Neurosenlehre aufbauen. Er nannte diese Auszeichnung des Menschen die „Finalität“. Mit anderen Worten: Er beobachtete den Menschen unter der Frage: Worum geht es ihm? – unter der Voraussetzung, dass es uns immer um etwas geht, auch wenn wir „Aber“ sagen: „Aber neben den Zielen dürfen wir auch die Ursachen nicht übersehen!“ Auch den Ursachenforschern geht es um etwas. Dieses „Worum-willen“, das Adler die Finalität nannte, nennen wir auch den „Sinn“. Alles, was wir tun, denken, fühlen, hat einen Sinn – das ist die Grundannahme der Individualpsychologie –, auch wenn wir den Sinn nicht angeben können, und sogar, wenn was wir da produzieren, sinnlos oder widersinnig ist, wie zum Beispiel die Symptome, Ängste, Zwänge, Selbstbehinderungen, Depressionen und Suchtattacken. Wir setzen

auch im Unsinnigen einen Sinn voraus. Das Geniale von Adlers Neurosenlehre war, dass er die psychische Störung gerade aus einer Fehlleitung dieses unhintergehbaren Ziel- und Sinnstrebens entspringen sah – und nicht primär aus einem Mangel oder einer Schädigung von außen.

Hier muss ich vorweg einem Standardeinwand begegnen. Natürlich gibt es rein physiologisch erklärbare Symptome, sonst könnten Zwänge und Depressionen nicht durch pure Medikamentengabe oder „auf Knopfdruck“ (wie Dubiel o. J. [2006], S. 130 berichtet²) verschwinden oder erzeugt werden. Und die Neurobiologen haben gute Gründe, uns zu prophezeien, dass demnächst alle psychischen Phänomene naturwissenschaftlich erklärt werden können. Nur ist das kein Grund, mit dem Denken aufzuhören. Denn aus der Binnenperspektive schlage ich mich mit solchen Symptomen genauso herum wie mit der sonstigen Unbill, die mir die Welt und die Menschen von außen zufügen. Ich muss sie innerlich verarbeiten, ihnen einen Sinn geben, selbst wenn sie von außen betrachtet sinnlos sind. Ich ordne sie ein in mein Lebensgefüge, setze sie in Beziehung zu meinen Aufgaben und Zielen, vergleiche mich mit anderen, erinnere mich an bessere Zeiten und hoffe auf Heilung. Ich suche eine Therapie und höre von dem Nervenarzt, dieses Sichsorgen habe keinen Sinn; denn mein Leiden sei bloß ein Mangel oder ein Zuviel an Botenstoffen. Das heißt: Der Arzt schlägt mir eine Sinnreduktion oder eine Neuinterpretation des Sinnes vor: „nicht psychisch, sondern biologisch“.

Fazit: Wir geben allem einen Sinn, ob wir wollen oder nicht; denn unser Gehirn ist vielleicht so eingerichtet, dass wir Sinn-Zusammenhänge wahrnehmen oder konstruieren. Und wenn es ein Mittel gegen die Sinnfrage gäbe, hätte dessen Verabreichung auch wieder einen Sinn; denn wir könnten uns einbilden, einen lästigen Störenfried loszuwerden. Und so hat es auch einen Sinn, dass unserem Expertensystem daran gelegen ist, psychische und geistige, politische und ethische Probleme auf technologische und ökonomische „Operationalisierbarkeit“ zu reduzieren.

Diese Zwecksetzung hat den Sinn, jenes Paradox zu umgehen, das die Frage nach dem Sinn des Lebens so ärgerlich macht: Da unser Bewusstsein (Denken, Fühlen und Handeln) unabwendbar intentional ist, setzen wir unvermeidbar einen Sinn voraus. Das heißt, die Frage nach dem Sinn ist unhintergebar. Aber zugleich ist es unabweisbar, dass unser begrenzter Verstand das Ganze nicht erfassen kann, weder das Ganze der Welt noch das Ganze des Lebens.

² Helmut Dubiel, der an Morbus Parkinson erkrankt ist, berichtet, dass er seine Depression abstellen kann, wenn er das Neuroimplantat, den „Hirnschrittmacher“, ausschaltet.

Das macht das Grübeln über den Sinn des Lebens so endlos und die meisten Bücher, die nach einem objektiven Sinn der Welt oder des Lebens fragen, so langweilig, weil von vornherein schon feststeht, dass nichts dabei herauskommt. Und aus diesem Grund haben auch die Zen-Geschichten es mit ihrem Lachen so leicht, wenn nach einigem Hin und Her der witzige Meister dem ernsthaften und selbstquälerischen Frager antwortet: „Der Sinn des Lebens ist eine Zwiebel – oder hast Du einen anderen Vorschlag?“ Meine Vermutung ist allerdings, dass solche Geschichten vor allem die westlichen Skeptiker zum Lachen reizen, weil sie bestätigt bekommen, was sie zuvor schon wussten.

Nun bin ich dort angekommen, wo ich, wie in der Einleitung gesagt, nicht hin wollte und wo ich nicht seriös und redlich weiterreden kann. Wenn der Befund ist, dass wir den Sinn des Ganzen der Welt und des Lebens nicht wissen können, und wenn wir die Frage nach dem Sinn doch nicht aufgeben können, ist damit die Frage nach dem Sinn des Leben und deren Diskussion sinnlos? Nein! Warum ist diese Diskussion dennoch sinnvoll? Darüber haben die Fachleute sich kreuz und quer den Kopf zerbrochen. Dem kann ich nichts hinzufügen, ja ich kann nicht einmal ein einigermaßen kompetentes Referat solcher Standpunkte bieten. Wer hilft mir weiter in meiner Not? – Ein Idiot: „Ich glaube, niemand kann leichter als ich dazu gebracht werden, zu sagen, was er meint. Denn da ich ja ein unwissender Laie (im Original: *idiota*) bin, habe ich bei meiner Antwort nichts zu befürchten. Gebildete, Philosophen und Männer [von Frauen redet er hier nicht], die im Ruf des Wissens stehen, fürchten mit Recht durchzufallen und überlegen bedächtiger. Also frag mich geradeheraus, was du willst, und du erhältst eine nackte Antwort“ (Nikolaus von Kues 1450/2002, S. 6, eigene Übersetzung)³. Das lässt am Anfang unserer neuzeitlichen Philosophie Nikolaus von Kues einen Löffelschnitzer, also einen Laien (*idiota*) zu dem Fachmann sagen, einem Philosophen, der wie ein wandelnder Fußnotenapparat auftritt, aber nicht weiß, was der Geist noch was die Weisheit ist.

Ich sage also als Laie, was ich meine. Das Versagen der Sinnfrage liegt an der Methode, in der nach dem Ganzen gefragt wird: diskursiv, additiv, wie nach einem physikalischen Faktum.

³ *Idiota: Arbitror neminem facilius me cogi posse, ut dicat quae sentit. Nam cum me ignorantem fatear idiotam, nihil respondere pertimesco. Litterati, philosophi ac famam scientiae habentes merito cadere formidantes gravius deliberant. Tu igitur, quid a me velis, plane si dixeris, nude recipies.*

Ich kenne vier Weisen, den Mangel, dass wir das Ganze nicht erfassen, zu umgehen und trotzdem einen Sinn zu konstituieren.

1. Sinnkonstitution: Der Sinn ist die Funktion

Da man Jahrhunderte lang den Sinn des Lebens vergeblich in bestimmten Werten oder Ideen gesucht hat, wird der ungefragt gültige Sinn in unserer modernen öffentlichen Welt nicht mehr inhaltlich, sondern nur noch, das aber in aller Härte, *formal* konstituiert. Das heißt: Wir leben und handeln heute öffentlich nach jenem Sinn, der sich aus der Struktur von Sinn selbst ergibt. Mit anderen Worten gefragt: Was ist der Sinn von Sinn? Welches Ziel, welchen Zweck schaffen wir damit, dass wir unsere Lebensverhältnisse „sinnvoll“ einrichten? Ich gebe die Antwort, die mir plausibel erscheint, abgekürzt in sieben Thesen:

1. Das Leben unter einem Sinn, in einer Finalität wahrnehmen und gestalten hat den Sinn (dient dazu), das Leben aus der Zufälligkeit der natürlichen Ursachen herauszureißen und es sicherer und reicher (differenzierter, lustvoller, überlegener) zu machen.
2. Das heißt psychologisch, unsere Existenz aus der Passivität in Aktivität umzugestalten, an die Stelle des Erleidens das Handeln zu setzen, oder an die Stelle der Leidenschaften die Rationalität.
3. Die Rationalität wird aber allenthalben durch gegensätzliche Interessen und durch die Subjektivität des Erlebens gestört. Deshalb war bisher keines der traditionellen Vernunftprinzipien erfolgreich. Die aristotelischen Tugenden der Polis, die platonische Idee, die römisch-christliche Gerechtigkeitslehre (die an die Stelle der Nächstenliebe gesetzt wurde), die aufgeklärte Vernunft, die wissenschaftliche Weltanschauung (an die Freud noch glaubte), der Sozialismus, die Demokratie: sie alle haben mehr oder weniger ausgedient. Das ist eine andere Formulierung der Diagnose, die bei Nietzsche „Nihilismus“ heißt.
4. Das Prinzip, das gegenwärtig in einer Welt ohne verbindliche Werte die Rationalität des Zusammenlebens und damit dessen praktische Sinnhaftigkeit am besten zu sichern vermag, ist die Kombination von Technologie (d. h. Operationalisierung, Machbarkeit) und Ökonomie (die prinzipiell den größten Effekt bei geringstem Mitteleinsatz anstrebt).

5. Dies Prinzip ist deshalb erfolgreich, weil es die strikteste Komplexitätsreduktion erlaubt. Es kann auf jede Bindung an Inhalte verzichten und sich auf reine Funktionalität stützen.
6. Mit der fünften These komme ich in einem Sprung auf die Psychotherapie und die Individualpsychologie Adlers zurück: Denn
 - a. Inhaltlosigkeit und Funktionalität – freilich mit zerstörerischen Nebenfolgen – sind die unverstandenen Leitmotive der Neurose nach Adlers erster Theoriestufe: Es geht darin in allem um Sicherung und Überwindung.
 - b. Inhaltslosigkeit und Funktionalismus sind mehr und mehr das Leitziel der modernen wissenschaftlichen Psychoanalyse und erklärtermaßen auch der Individualpsychologie (Adler 1912a/1997, S. 110).
 - c. Damit fällt auch die gegenwärtige institutionalisierte Psychoanalyse unter Adlers Verdikt der Neurose. Ihr geht es um Sicherung der Macht, des Prestiges, des Besitzstands angesichts der ständigen Bedrohung durch die eigene mangelhafte Ausstattung und durch die Machtgelüste der Konkurrenten.
7. Adlers Neurosendefinition ist die prägnanteste Charakterisierung der herrschenden Sinnstruktur im technologisch-ökonomischen Lebensnerv der modernen Gesellschaft – oder im Zeitalter des „Nihilismus“, wieder mit Nietzsches Charakterisierung: „Dass die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel. Es fehlt die Antwort auf das ‚Wozu?‘“ (Nietzsche 1966, Bd. 3, S. 557).

2. Sinnkonstitution: Die Quantentheorie

Darüber spreche ich nicht; weil ich davon nichts verstehe. Man sagt jedoch glaubwürdig, die Quantenphysiker seien dem Gesetz auf der Spur, das die Welt im Innersten zusammenhält. Ein sehr interessantes Buch dazu haben der Quantenphysiker Thomas Görnitz und die Psychotherapeutin Brigitte Görnitz (2002) geschrieben.

3. Sinnkonstitution: Die religiöse Erfahrung

Auch darüber spreche ich nicht, weil das in diesem Kreise und an diesem Ort deplatziert wäre. Ich verweise hierzu zum Beispiel auf Herbert Stein (2006).

4. Sinnkonstitution: Das Gemeinschaftsgefühl oder das ciszendentele Selbst

Adler hat, erschrocken von der Katastrophe des Ersten Weltkriegs, seine Theorie revidiert und ergänzt. Dieser zweite große Theorieentwurf steht bekanntlich unter der Überschrift des Gemeinschaftsgefühls. Das ist wahrscheinlich der am meisten diskreditierte Begriff aus Adlers Theorie. Ich selbst habe ja 1987 (auf dem Internationalen Kongress in Münster) ausgeführt, dass das Konzept ohne Weiterentwicklung die Aufgabe nicht erfüllen kann, die Adler ihm zuschreibt. Aber allen, die meinen Vortrag und Aufsatz „Das schielende Adlerauge“ (Witte 1988) als Absage an den Begriff „Gemeinschaftsgefühl“ verstanden haben, bringe ich in Erinnerung, dass ich damals bemerkt habe: „Eine gründliche Analyse des Gemeinschaftsgefühls als der korrigierenden oder kosmischen Kraft findet sich im ganzen Werk Adlers nicht [...]. Das ist nun kein Vorwurf gegen Adler. Für diese weitergehende Aufgabe war und ist die Zeit noch nicht reif“ (S. 24). Dieser Meinung bin ich immer noch. Außerdem findet sich dort eine Hindeutung auf die „Dimension der wahr-nehmenden Gelassenheit ins Mitsein“, in die hineingehöre, „was Adler das ideale Gemeinschaftsgefühl nennt“ (S. 21).

Ich finde das Wort „Gemeinschaftsgefühl“ auch heute noch nicht zufriedenstellend. Aber ich kenne kein Besseres. Der „Gesellschaftsverband“, den Ronald Wiegand (1998) uns statt des Gemeinschaftsgefühls anempfiehlt, ist sicher wichtig; aber er ist etwas anderes. Und der „Sinn für das Selbstsein im Bezogensein“ den Robert Antoch (2001) dem Gemeinschaftsgefühl vorzieht, benennt eine unerlässliche Qualität der Selbstgestaltung und der Mitmenschlichkeit. Der Begriff soll eine Ausgewogenheit der beiden Größen, Individuum und Gemeinschaft, nahelegen, die als miteinander konkurrierend gedacht werden.

Ich versuche, das Verhältnis von Selbst und Gemeinschaft radikaler zu bestimmen. Darum bleibe ich zunächst beim „Gemeinschaftsgefühl“ und lenke den Blick auf die Bestandteile des Wortes. Meine These ist: Die beiden Elemente, Gemeinschaft und Gefühl, konstituieren das Selbst. Sie sind zwei Momente derselben Sache.

Das Selbstgefühl

Das Selbst wird hier nicht als die Summe von Bewusstseinsfunktionen verstanden, wie es in der Psychoanalyse, besonders in der „Operationalisierten Psychodynamischen Diagnostik“ (Arbeitskreis OPD 2006) ausgearbeitet wurde. Ich meine damit das Gefühl der Präsenz, des Ich-bin-es, das unsere Identität stets begleitet. Dieses Selbstgefühl ist auch nicht identisch mit dem Ich. Das Ich ist das „Steuerungszentrum“ der Ich-Funktionen, des Denkens, Urteilens, Wahrnehmens. Das Ich ist vor allem an dem Widerstand spürbar, der sich in mir auftut, wenn mir etwas aufgenötigt wird oder wenn etwas sich meiner Absicht entgegenstemmt. Deshalb entwickelt sich das Ich in der „Trotzphase“, wie man früher gesagt hat. Der Widerstand ruft Anstrengung hervor. Diese beflügelt mein Ichgefühl, wenn ich siegreich bin, und die vergebliche Anstrengung bedrückt mich, wenn ich etwas nicht kann. Das Ichgefühl ist geradezu die Anstrengung des strebsamen Lebens selbst, in gleicher Weise bei meinem Erfolg wie bei meinem Scheitern. Die Ichfunktionen, die angeblich ein Maß der psychischen Gesundheit sind, werden als Ichleistungen bestimmt. Darin fungieren Psychologie und Psychoanalyse als Ideologieorgan der Leistungsgesellschaft.

Aber die entscheidenden Ereignisse des Lebens werden nicht vom Ich gesteuert. Welche Einflüsse meines Elternhauses ich förderlich oder selbstschädigend ausgestaltet habe, welche Vorbilder, Wertungen, Sozialkontakte mich prägen, mein Beruf, meine Partnerschaft, meine Kinder, mein Lebenswerk (heute gern „Lebensleistung“ genannt): an all dem hat mein Ich gestaltend mitgewirkt; aber sowohl die Ursprungsbedingungen, der zündende Blitz des Entschlusses wie der Donner des Gelingens, der Jubel des geglückten Finales liegen nicht in der Macht des Ichs. Das wissen alle Daumendrücker, aber die kurzsichtigen Ermutiger verleugnen es und sagen: „Du wirst es schon schaffen!“

Das Ich ist ein Aktionszentrum, das Selbst aber ist ein Rezeptionsorgan. Was unsere psychologischen und psychoanalytischen Lehrbücher geflissentlich verschleiern: Das Selbst, das Identitätszentrum, das die Einheit der Persönlichkeit stiftet, ist passiv; es wird von Gefühlen bewegt; es ist von Zufällen und Einfällen gesteuert, die das Ich bejaht und ausgestaltet oder bekämpft, verleugnet und verdrängt – um den Preis einer psychischen Störung. Das Selbst ist näher beim Es, das laut Freud Ich werden soll. Allerdings hat dieser das „Es“, die Kraft, die uns steuert, in seiner Mythologie vom Lebens- und vom Todestrieb, zu eng gefasst. Hinzu kommen die differenzierten Einflüsse des Habituellen, des Erworbenen, des sozialen und des kulturellen

Gedächtnisses. Dies wirkt im Unbewussten der Persönlichkeit ebenfalls „dynamisch“, und es darf keineswegs mit dem Über-Ich gleichgesetzt werden.

Zurück zum Gemeinschafts-Gefühl: Dieses Gefühl ist das Leben des Selbst. Das Gefühl (als Stimmung) ist zunächst weitgehend unbewusst und namenlos. Es ist immer schon da, bevor wir es erkennen. Das begleitende, je nach Situation changierende Lebensgefühl ins Bewusstsein zu heben und zu thematisieren, setzt eine frühe Wachheit und Offenheit voraus und einen langen Differenzierungsprozess. Darum ist es so wichtig, dass wir als Kinder nicht nur mitfühlende, sondern auch verdeutlichende Eltern haben und dass die Analytiker Geburtshelfer unserer Selbstgefühle sind. Außerdem ist unsere Sprachkompetenz im Bereich des Fühlens gewöhnlich nicht elaboriert. Dazu brauchen wir die Dichter, und darüber hinaus die Musik. Ein Hinweis erscheint mir an dieser Stelle aber notwendig. Ich warne vor dem beliebten Gerede vom Fühlen versus Denken, Bauch gegen Kopf: Meistens handelt es sich dabei um eine laute narzisstische „Ichgefühllichkeit“ und nicht um das stille, zurückhaltende Selbstgefühl, das man erlauschen muss.

Das Gemeinsame als das Ciszendentale

Mit dem Hinweis auf die Rezeptivität des Selbst ist auch die „Gemeinschaft“ schon eingeführt. Jeder Einzelne partizipiert am Gemeinsamen, bevor er oder sie ihr Eigenes ausdifferenzieren, und das Gemeinsame ist mein Leben lang Ursprung und Quelle meines Selbstseins. Wenn mein Lehranalytiker zu sagen pflegte: „Für die seelische Krankheit oder Gesundheit hängt alles an der Beziehung des Ichs zum Selbst“ und wenn Adler an die Stelle des Selbst das Gemeinschaftsgefühl setzt, so handelt es sich um dasselbe. Das Gemeinschafts-Gefühl *ist* basal, unbewusst und im Vollzug die Beziehung des Ichs zum Selbst, erst sekundär werden daraus bewusste Einstellungen, Gefühlserlebnisse, Verhaltensweisen, die durch moralische Appelle erreichbar sind – oder auch nicht. So ist auch die variable Leerstelle des Anderen, die später von einem Freund oder Feind besetzt wird, zunächst der gemeinsame Umraum der uteral bergenden Mitwelt und der gemeinsame Interaktions-Spielraum der Dyade. Ich könnte hierfür sogar die Meinung der Objektbeziehungstheoretiker anführen, die sagen, dass Selbst- und „Objektbeziehung“ anfangs verschmolzen sind, und für die fortdauernde Angewiesenheit auf Gemeinschaftsgefühl ließe sich Kohuts lebenslanger Bedarf an „Selbstobjekten“ geltend machen. Doch beide sind mit ihrer inhumanen Begrifflichkeit von vorneherein verdächtig, die dogmatische und ideologische Versklavung der Psychoanalyse zu fortzusetzen.

Bevor wir von einer moralisch verstandenen Individualpsychologie aufgefordert werden können, der Gemeinschaft zu geben, was ihr gehört, müssen wir realisiert haben, dass wir von der „Gemeinschaft“ alles empfangen haben, was wir sind, und dass wir weiterhin aus dem „Gemeinsamen“ schöpfen, wenn wir unser Leben gestalten. Insofern hat Melanie Klein recht, wenn sie in ihrem letzten Werk „Neid und Dankbarkeit“ (Klein 1949/1994) zu der Einsicht gekommen ist, dass Dankbarkeit das Eingangstor zu einem gesunden Leben ist.

Was ist das „Gemeinsame“, aus dem das Gemeinschafts-Gefühl entspringt?

Adler nennt zum Beispiel Sprache, Logik, Kulturerbe, Religion, Kunst, Dichtung, Weisheit der Völker. Aber über diese Gegebenheiten hinaus spricht er von dem Wohl der Allgemeinheit *sub specie aeternitatis*, das als unerkennbare, aber richtende Idee das individuelle Leben leiten soll. Konkret werde das verwirklicht je nach dem Maß, in dem sich der Einzelne als Teil des Ganzen fühlen könne. Adler nennt diese Sichtweise „metaphysisch“ oder „transzendental“ (z. B. Adler 1933a/1973a, S. 166). Genau genommen, ist die Bezeichnung „transzendental“ richtig, insofern Adler immer wieder betont, dass er in der Einheit der Seele wie in der Fähigkeit des Menschen zur Kooperation, Geselligkeit und Liebe die Bedingungen der Möglichkeit des Überlebens und der Höherentwicklung sieht. Sie werden also nicht schlicht als (empirische) soziale, psychische oder moralische Gegebenheiten, sondern als (transzendente, nicht transzendente) regulative Prinzipien betrachtet. In all dem ist der Einfluss Kants unverkennbar. Man kann Adler nicht angemessen interpretieren, wenn man seine popularisierenden Gedankenflüge nicht auf tragfähige philosophische Füße stellt. Insofern ist es, wenn wir Adlers psychologischen Ansatz irgendwie weiter verfolgen wollen, unsere Aufgabe, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstanden hat. Das kann allerdings redlich nur im Rückbezug auf seine Texte geschehen.

Hier ist also die Stelle, wo ich, Adler interpretierend, über ihn hinausgehe: Das Leben des Selbst ist das Gemeinschaftsgefühl. Für Adler ist dies transzendental gegeben. Ich füge hinzu: Das Transzendente ist uns ciszendental gegenwärtig. Da solche Vokabeln im alltäglichen Sprachgebrauch so ungewöhnlich sind, weise ich darauf hin, dass in diesem Konzept keinerlei Metaphysik enthalten ist. Sogar das Transzendente, das (mit Kant) nicht metaphysisch, sondern erkenntniskritisch gemeint ist, wird mit dem Begriff „ciszendental“ in den Erfahrungsraum hereingeholt. Er bezeichnet die Gegebenheitsweise innerer Phänomene, die in der Erfahrung keine egologische Veranlassung haben, mit anderen Worten: nicht von einem Wollen des Subjekts gesetzt sind, sondern (aus unbewussten Quellen) zu uns kommen. Ich mache keine

Aussage darüber, woher das Ciszendentale kommt und betone, dass ich diesen Begriff nur für die subjektive Erfahrung benütze. Wissenschaftler mögen die physikalischen und chemischen Prozesse in meinem Gehirn untersuchen, die solche Erfahrungen ermöglichen, die ich ciszendental nenne. Symptome, Fehlleistungen, Träume und manche Fantasien gehören dazu. Noch bedeutender aber: Stimmungen der Heiterkeit und der Schwermut, Angerührtsein vom Naturschönen, vom Charme, vom Erhabenen, unthematische Ansteckung durch die teilweise unbewussten Gefühle anderer (sogenannte „Gegenübertragung“), Liebe, Freundschaft, Erbarmen mit dem Entrechteten usw. Verborgenen und von den Antreibern selten erkannt: Auch zündende Einfälle, Problemlösungen, Erfolge, kognitive Transferleistungen, schöpferische, künstlerische Produktionen und viele andere haben ciszendental Qualität. Wir können und müssen für sie die Bedingungen schaffen; aber wir können die ciszendentalen Erfahrungen nicht erzeugen. Eine gewaltige Anstrengung ist für die Vorbereitung nötig und erst recht dafür, die Einfälle und Umstimmungen auszugestalten. Der modische Jargon sagt heute dazu, etwas „in trockene Tücher bringen“. Damit deutet er weise, aber wohl unwissend an, dass alles Gelingen die Ereignisweise der Geburt hat. Das Geborenwerden ist ein, vielleicht das Paradigma des Ciszendentalen. Wenn ich die Formulierung Meister Eckharts zu Hilfe nehmen darf: auch und gerade die „Geburt des Wortes“ ist uns ciszendental gegeben. Ich klammere hier Eckharts trinitarische Implikationen aus; er meint wirklich das Sprechen des Wortes in der Sprache. Wie ein Gedanke, ein inneres Wort, in uns entsteht, ist ja ein Geheimnis. Jedenfalls weiß jeder, der sich selbst ein wenig kennt, dass er die Gedanken nicht macht. Hierher gehört mein Lieblingszitat von W. R. Bion (1994): „Die Gedanken suchen jemand, der sie denkt.“ Nur Lügen und Überzeugungen werden vom Ich erfunden.

Nach all diesen Ausführungen möchte ich das Gemeinschaftsgefühl als die Selbstoffenbarung des ciszendentalen Selbst charakterisieren. Die von Adler erwünschte Charakterprägung wäre in meiner Lesart das Offensein für das ciszendental Selbst.

Nun sollte ich wieder auf den „Sinn des Lebens“ zurückkommen. Hier ergibt sich die Konsequenz von selbst. Solange der Sinn des Lebens in einem Wozu gesucht wird, halten wir uns im Bereich der Zwecksetzungen des Ich auf. Das heißt: Wir erschaffen einen Sinn, der, wie Adler gezeigt hat, entweder mehr oder weniger egoistisch ist oder mit dem Leben selbst und dem Prinzip der gemeinsamen Menschlichkeit übereinstimmt.

Für mich entspringt ein solcher Weg nicht im Planen und im gezielten Wirken, wenn er auch dahinein mündet, sondern im Hören, in der Aufmerksamkeit auf die ciszendentalen Erfahrungen. Diese sind Äußerungen des Lebens selbst. Darum nehme ich Meister Eckhart beim Wort, wenn ich ihm auch nicht wahrhaft entsprechen kann:

„Wer tausend Jahre lang das Leben fragte: Wozu lebst Du?, könnte es antworten, es spräche nur: Ich lebe, um zu leben. Der Grund dafür ist: Leben lebt aus seinem eigenen Grunde und quillt aus sich selbst. Darum lebt es ohne Wozu, indem es sich selber lebt. Wer nun einen wahrhaftigen Menschen, der aus seinem eigenen Grunde lebt, fragte: Wozu wirkst Du deine Werke?, würde er recht antworten, er spräche nur: Ich wirke, um zu wirken.“⁴

Innere Wahrnehmung

Ein solches Denken hat bei der allgegenwärtig nach außen gerichteten Aufmerksamkeit wenig Chancen. Dass die abendländische Philosophie und Wissenschaft auf das Außen gerichtet ist, ist ein alter Hut. Man glaubt das „Wesen des Menschen“ erkennen zu können, indem man ihn als ein vernünftiges oder politisches Tier definiert und untersucht – wie es die Mediziner, vor allem die Hirnforscher tun, aber auch die akademischen Psychologen und zunehmend sogar die Psychoanalytiker: der Mensch als Gegenstand. Dass dabei das Sein vergessen wurde, wie Heidegger erkannte, mag uns Alltagsmenschen noch unberührt lassen. Die Seinsvergessenheit kann man als Philosophensache abtun; aber die Selbstvergessenheit wird nicht in Bibliotheken und Seminaren verhandelt, sondern in deinem und meinem je eigenen Leben.

Jeder Therapeut kennt den wiederkehrenden Traum seiner Patientinnen, in dem sie plötzlich in einem abgesperrten Raum oder gar in einer Mülltonne ein vergessenes und verwaorlostes Baby finden. Zur Zeit sind die Medien voll von diesem realen Albtraum. Wenn wir solche Manifestationen der Kindesausstoßung als soziales Devianzproblem oder – in der Psychotherapie – als Vernachlässigung des individuellen Kindheits-Ichs betrachten, erfassen wir

⁴ *Swer daz leben vrâgete tûsent jâr: war umbe lebest dû? solte ez antwûrten, ez spræche niht anders wan: ich lebe dar umbe daz ich lebe. Daz ist dâ von, wan leben lebet ûzer sînem eigenen grunde und quillet ûzer sînem eigen; dar umbe lebet ez âne warumbe in dem, daz ez sich selber lebet. Swer nû vrâgete einen wârhaften menschen, der dâ wûrket ûz eigenem grunde: war umbe wûrkest dû diniu werk? solte er rehte antwûrten, er spræche niht anders dan: ich wûrke dar umbe daz ich wûrke* (Pred. 5b; Deutsche Werke, ed. Quint I, S. 91,10–92,6).

nur den Gipfel des Eisbergs. In psychoanalytischer Sprache deute ich dies Symptom als Wiederkehr des Verdrängten, und das kollektiv Verdrängte ist das Selbst. Muss ich noch sagen, dass natürlich die exzessive kulturelle Ichhaftigkeit wie auch der modische Egozentrismus der Psychotherapie die Verdrängung des Selbst betreiben, gerade im Gerede von der Selbstpsychologie, den Selbstkonzepten und der Selbststruktur? Denn die Pathologien oder die Differenzierungsgrade des „Selbst“ werden da draußen in dem Gegenstand Proband oder Patient diagnostiziert, als ob es sie irgendwo dort wirklich gäbe, in der vor dem Diagnostiker sitzenden Fremdichkapsel, in die er sich mit seiner diagnostischen Empathiesonde irgendwie einfühlt.

Handelte es sich nur um eine Selbstvergessenheit, könnten wir uns vielleicht wieder daran erinnern. Es ist aber eine kollektive Selbstverdrängung. Hans Blumenberg (2006) schreibt: „Das Verschwinden des Menschen aus dem eigenen Bild, das er sich von der Welt macht [...], hat etwas von dem großen mythischen Vorgang an sich, den Freud unter dem Titel 'Todestrieb' beschrieben oder erzählt hat“ (S. 15), und: „Wissenschaft ist ‚Todestrieb‘ der Gattung, lange bevor sie diese ernstlich zu gefährden in die Lage kommt“ (S. 16). Da es sich mit Freud um ein „mythologisches“, mit Heidegger um ein „seinsgeschichtliches“ Geschehen handelt, nützt es nichts, an Umkehr und Selbstbesinnung zu appellieren, genauso wenig wie das neurotischen Symptomen gegenüber etwas nützt. Was helfen könnte, wäre allein die philosophisch geleitete tiefenpsychologische Untersuchung des Leidens, der Symptome und Fehlleistungen; aber nicht in diskursiver Überredungskunst, die uns die Experten in den Hörsälen, Zeitschriften und Feuilletons vorexerzieren. Wie könnte die analytische Methode, das heißt die Fragehaltung auf kollektive Phänomene angewandt werden? In der Fragestellung unserer Tagung auf das Phänomen des Selbstverlustes und der Sinnkrise? Wie finden wir in „öffentlichen Sachen (*res publicae*)“ zu der bedächtigen, frei schwebenden, das heißt ungezielt zuhörenden Aufmerksamkeit auf unsere gemeinsame innere Erfahrung? – Daran ist nicht zu denken; denn einerseits widerspricht eine solche Haltung dem technologischen und ökonomischen Prinzip (Operationalisierbarkeit) und andererseits wird „Innerlichkeit“ von der Aufklärungsfront der linken und halbrechtlichen Meinungsmacher immer noch als romantisch, bürgerlich oder gar protofaschistisch verleumdet, manchmal noch mit dem Epitheton „*deutsche* Innerlichkeit“ versehen. Kein Wunder: Das Verdrängte soll verdrängt gehalten werden, weshalb ja auch damals die anständigen Bürger Freuds Entdeckung als Pansexualismus verleumdeten. Heute muss etwas anderes verdrängt bleiben.

Manchen gefällt die Fragestellung unserer Tagung nicht, habe ich gehört. Das könnte daran liegen, dass die Frage subversiv wirkt: „Wozu leben wir?“

- Adler, A. (1933b/1973 a): Der Sinn des Lebens. Mit einer Einführung von W. Metzger. Frankfurt.
- Adler, A. (1918/1974): Dostojewski. In: Praxis und Theorie der Individualpsychologie. Frankfurt a. M., S. 196 - 202.
- Adler, A. (1912a/1997): Über den nervösen Charakter: Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie: Kommentierte textkritische Ausgabe. Hg. v. Witte, K. H.; Bruder-Bezzel, A.; Kühn, R. Göttingen.
- Antoch, R. F. (2001): Über Sinn und Unsinn des Begriffs „Gemeinschaftsgefühl“ oder: Adlers verfehlte Theorie der Macht. In: Lehmkuhl, U. (Hg.), Abschied und Neubeginn, Kontinuität und Wandel in der Individualpsychologie. München/Basel, S. 25–44.
- Bion, W. R. (1994): Clinical seminars and other works. Hg. v. Bion, F. London.
- Blumenberg, H. (2006): Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass hg. v. M. Sommer. Frankfurt a. M.
- Dubiel, H. (o. J. [2006]): Tief im Hirn. München.
- Görnitz, T.; Görnitz, B. (2002): Der kreative Kosmos. Geist und Materie aus Information. Heidelberg.
- Kant, I. (1783/1971): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Weischedel, W. (Hg.), Werke in zehn Bänden, Bd. 9. Darmstadt, S. 53–61 (= Kant-Studienausgabe, Bd. 6).
- Klein, M. (1949/1994): Neid und Dankbarkeit. In: Thorner, H. A. (Hg.), Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse. 5. Aufl. Stuttgart, S. 225–242.
- Nietzsche, F. (1966): Werke in drei Bänden. Hg. v. Schlechta, K. München.
- Nikolaus von Kues (1450/2002): Idiota de mente – Der Laie über den Geist. In: Bormann, K. (Hg.), Nikolas von Kues, Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch – deutsch, Bd. 2. Hamburg.
- Arbeitskreis OPD (2006): Operationalisierte Psychodynamische Diagnostik. OPD-2. Das Manual für Diagnostik und Therapieplanung. Bern.
- Stein, H. (2006): Quantenphysik, Neurowissenschaften und die Zukunft der Psychoanalyse. Auf dem Weg zu einem neuen Menschenbild. Gießen.
- Wiegand, R. (1998): Gesellschaftsverständnis – Zum Verhältnis von Konflikt und Gemeinsinn. In: Wiegand, R. (Hg.), Individualität und Verantwortung. Sozialpsychologische Betrachtungen. Göttingen, S. 122 –149.
- Witte, K. H. (1988): Das schielende Adlerauge - oder wie Alfred Adler die Schätze seiner ursprünglichen Theorie übersah. Z. f. Individualpsychol. 13: 16-25.

Korrespondenzadresse:

Dr. K. H. Witte, St.-Anna-Platz 1, 80538 München. E-Mail: witte@khwitte.de

Karl Heinz Witte, Dr. phil., Psychoanalytiker (DGIP DGPT) in eigener Praxis, Lehranalytiker am Alfred Adler Institut für Individualpsychologie. Veröffentlichungen zur Theorie der Individualpsychologie und zur „Deutschen Mystik“ des Spätmittelalters