

Die Person im Gleichgewicht von Ich und Wir

Giuseppe Galli (Macerata)

Elias: Die Balance zwischen Ich-Identität und Wir-Identität

Der Kulturhistoriker Norbert Elias (1897-1990) wurde mit dem ganzheitlichen Zugang der Gestalttheorie während seines Studiums und seiner Assistentenzeit bei Karl Mannheim in Frankfurt Ende der 1930er Jahre bekannt. In seinen Untersuchungen zur Geburt der Individualität in der westlichen Gesellschaft spielt das Konzept der Wir-Ich-Balance eine zentrale Rolle (vgl. Elias 1987/1991).

Wir-Identität und Ich-Identität

„Beim gegenwärtigen Aufbau der menschlichen Gesellschaft ist der Ausdruck ‚Wir‘, und damit also auch im weiteren Sinne der soziale Habitus der Individuen, vielschichtig [...] Das Engagement, das in dem Gebrauch des Fürworts ‚Wir‘ zum Ausdruck kommt, ist wohl gewöhnlich am stärksten, wenn es sich um Familie, Wohnort oder Wohngegend und um die nationalstaatliche Zugehörigkeit handelt.“ (Elias 1987/1991, 270)

„Dieses Gepräge, also der soziale Habitus der Individuen, bildet gewissermaßen den Mutterboden, aus dem diejenigen persönlichen Merkmale herauswachsen, durch die sich ein einzelner Mensch von anderen Mitgliedern seiner Gesellschaft unterscheidet. So wächst ja etwa auch aus der gemeinsamen Sprache, die der Einzelne mit anderen teilt und die ganz gewiss einen integralen Bestandteil des sozialen Habitus bildet, ein mehr oder weniger individueller Stil heraus oder

aus der sozialen Schrift eine unverkennbar individuelle Handschrift.“ (ebenda, 244)

Veränderungen der Ich-Wir-Balance

Einer der interessantesten Beiträge von Elias befasst sich mit den Veränderungen in der Balance zwischen Ich und Wir in der westlichen Zivilisation. Beide Identitätsformen bestehen gleichzeitig, beide sind notwendig – aber Elias zufolge wurde im Laufe unserer kulturellen Evolution der Ich-Identität zu Ungunsten der Wir-Identität eine immer größere Bedeutung beigegeben.

„Die Balance zwischen Wir- und Ich-Identität hat seit dem europäischen Mittelalter einen merklichen Wandel erfahren, den man aufs knappste etwa in folgender Weise kennzeichnen kann: Früher lag in der Balance von Wir- und Ich-Identität das Schwergewicht in höherem Maße auf der ersteren. Von der Renaissance ab verlagerte sich allmählich das Schwergewicht der Balance mehr und mehr auf die Ich-Identität. Immer häufiger wurden die Fälle von Menschen, bei denen die Wir-Identität so abgeschwächt war, dass sie sich selbst als wir-lose Iche erschienen.“ (ebenda, 262-263)

Die Persönlichkeitsstruktur des homo clausus

Anhand verschiedener literarischer Werke (Sartre: *Der Ekel*; Camus: *Der Fremde*) hat Elias versucht, die Persönlichkeitsstruktur des isolierten Menschen in der Form des *homo clausus* oder des *wir-losen Ichs* zu beschreiben.

Zusammenfassung

Ich stelle in diesem Beitrag die Gedanken einiger Autoren vor, nach denen ein gutes Leben dann gelingen kann, wenn der Mensch in seinen Haltungen und Handlungen nach einem gewissen Gleichgewicht strebt. Damit führe ich fort, was mir schon mit meinem Buch „Psychologie der sozialen Tugenden“ ein zentrales Anliegen war, nämlich bei der Beschäftigung mit dem Menschen den Akzent von den Schattenseiten auf die Lichtseiten zu verlagern.

„Woran die Träger des Menschenbildes der wir-losen Iche zu leiden scheinen, ist der Konflikt zwischen dem Verlangen nach Gefühlsbeziehungen zu anderen Menschen und dem eigenen Unvermögen, diesem Verlangen Genüge zu tun.“ (ebenda, 268-269; zum Begriff des *Homo clausus* vgl. auch Elias 2009)

Elias fragt sich, „ob die Entwicklung der Menschheit, also der allumgreifenden Form des menschlichen Zusammenlebens, bereits eine Stufe erreichen kann, auf der unter Menschen eine ausgewogenere Wir-Ich-Balance zur Vorherrschaft zu kommen vermag.“ (ebenda, 269)

Man kann aus den Werken von Elias den Schluss ziehen, dass es eine Grundbedingung für eine ausgewogene Wir-Ich-Balance ist, sowohl Wir als auch Ich zu sagen.

Die kulturhistorischen Gedanken von Elias kann man versuchsweise auch auf sich selbst anwenden,

indem man einmal seinen eigenen Lebenslauf unter dem Gesichtspunkt der Wir-Ich-Balance betrachtet. Wie das aussehen kann, dafür liefert Albert Camus ein prägnantes Beispiel.

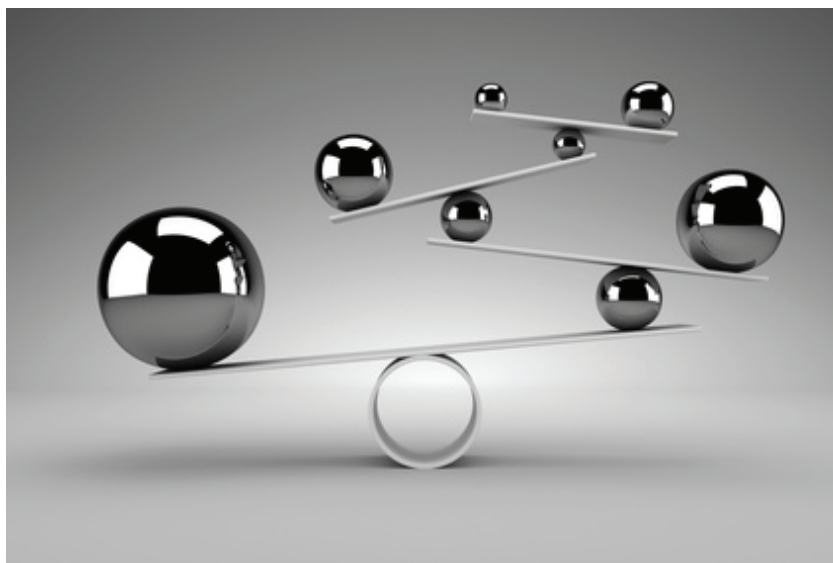
Eine ausgewogene Wir-Ich-Balance

Ein treffendes Beispiel für das Gleichgewicht zwischen Ich-Identität und Wir-Identität finden wir in dem Brief, den Albert Camus nach seiner Designation zum Nobelpreisträger an seinen ehemaligen Volksschullehrer schrieb:

„Lieber Monsieur Germain, Ich habe den Lärm sich etwas legen lassen, der in diesen Tagen um mich war, ehe ich mich ganz herzlich an Sie wende. Man hat mir eine viel zu große Ehre erwiesen, die ich weder erstrebt noch erbeten habe. Doch als ich die Nachricht erhielt, galt mein erster Gedanke, nach meiner Mutter, Ihnen. Ohne Sie, ohne Ihre liebevolle Hand, die Sie dem armen kleinen Kind, das ich war, gereicht haben, ohne Ihre Unterweisung und Ihr Beispiel wäre nichts von alledem geschehen. Ich mache um diese Art Ehrung nicht viel Aufhebens. Aber diese ist zumindest eine Gelegenheit, Ihnen zu sagen, was Sie für mich waren und noch immer sind, und um Ihnen zu versichern, dass Ihre Mühen, die Arbeit und die Großherzigkeit, die Sie eingesetzt haben, immer lebendig sind bei einem Ihrer kleinen Zöglinge, der trotz seines Alters nicht aufgehört hat, Ihr dankbarer Schüler zu sein. Ich umarme Sie von ganzem Herzen.“ (Camus 1995, 376)

Hier gelang dem Schriftsteller also eine „narzisstische Deflation“ seiner Ich-Identität, die Deflation eines Ich, das meinen würde, „niemandem etwas schuldig zu sein“. Camus weist im Gegensatz dazu nachdrücklich darauf hin, wie groß der Einfluss seines familiären und schulischen Umfeldes auf ihn war,

ein Einfluss, der es ihm ermöglicht hat, seine Berufung als Schriftsteller zu verwirklichen. So will er denn in dieser Stunde der Mutter und dem Volksschullehrer seine tiefe Dankbarkeit ausdrücken. Mit der Tugend der Erkenntlichkeit und der Dankbarkeit hat Camus das Gleichgewicht der beiden Identitätsformen, der Ich-Identität und der Wir-Identität, erreicht.



© SSilver - Fotolia.com

Tzvetan Todorov: Gleichgewicht zwischen teleologischen und intersubjektiven Aktivitäten

Der bulgarisch-französische Literaturtheoretiker und Gesellschaftswissenschaftler Tzvetan Todorov schlägt die folgende radikale Differenzierung des menschlichen Tuns vor:

„Man kann die menschlichen Aktivitäten auf verschiedene Weisen klassifizieren. aber eine der erhellendsten Unterscheidungen scheint mir die zwischen teleologischen und intersubjektiven Aktivitäten zu sein (um es zunächst so technisch auszudrücken). Einerseits also zielgerichtete Handlungen, die unter Anwendung verschiedener Strategien einen Plan in die Tat umsetzen und nach dem erreichten Resultat - Erfolg oder Scheitern - bewertet werden; man findet sie in der Welt

des Studiums und der Forschung, der Arbeit und des Handels, der Politik und des Krieges (wo aus dem instrumentellen Denken besonderer Nutzen gezogen wird). Und andererseits Handlungen, die zwischen zwei oder mehreren Individuen eine Beziehung herstellen, die man im weitesten Sinne zur Kommunikation zählen kann, zu denen aber ebenso wohl solche

des Verstehens wie der Nachahmung, der Liebe wie der Macht, der Selbst- wie der Fremdkonstitution gehören. (...) Worauf es mir im Augenblick ankommt, ist nur die Existenz dieser Unterscheidung und die Tatsache, dass das menschliche Leben ohne das gleichzeitige Vorhandensein dieser beiden Reihen von Aktivitäten undenkbar ist - soweit dürfte mir wohl jeder zustimmen.“ (Todorov 1993, 321)

Man beachte hier die Betonung des „gleichzeitigen Vorhandenseins“ der beiden Reihen von menschlichen Aktivitäten - es wird nicht der Isolierung einer der beiden das Wort geredet; es geht um Balance, nicht um Einseitigkeit.

Und Todorov wird noch deutlicher: „Die Arbeit muss effizient sein, und die menschlichen Beziehungen dürfen doch keine Einbuße erleiden.“ (ebenda, 330) Wenn

dieses Und-Verhältnis nicht gelingt, kann eine „Entpersönlichung der menschlichen Beziehungen“ stattfinden..., die aus einer „Übertragung des instrumentellen Denkens (Spezialisierung und Leistungsfähigkeit) auf den Bereich menschlicher Beziehung entspringt“. (ebenda)

Zu diesem Thema hat der US-amerikanische, jungianisch orientierte Psychologe James Hillman (1926-2011) geschrieben:

„Die Effizienz zum unabhängigen Prinzip zu erheben, hat zwei äußerst gefährliche Folgen. Erstens wird dadurch ein kurzfristiges Denken gefördert – man blickt nicht nach vor, nicht auf den Grund –, was eine Gefühllosigkeit zur Folge hat – man blickt nicht nach innen, auf die Werte des Lebens, die in so effizienter Weise gelebt werden. Und zweitens werden die Mittel zum Zweck: Etwas zu tun, wird zur befriedigenden Rechtfertigung für das Tun, unabhängig davon, was getan wird. Häufige Sätze aus dem Geschäftsleben wie ‚Ein Fehler reicht!‘, ‚Nicht herumstehen und Fragen stellen‘, ‚Keine Entschuldigungen: Resultate!‘ sind bezeichnende Hinweise, dass das Prinzip der Effizienz beginnt, sich selbständig zu machen.“ (Hillman 1995, zit. nach Galli 2005, 63f)

Das erinnert uns daran, was der Gestaltpsychologe Wolfgang Köhler einmal zu diesem Thema angemerkt hat:

„Jeder, der wirklich durch eine größere Aufgabe in Anspruch genommen ist, wird herausfinden, dass zu dieser Zeit die Valenz der meisten anderen Betätigungen reduziert ist; und all jene, die mit einer solchen Person leben müssen, werden nachdrücklich und häufig sehr bitter dieser Beobachtung zustimmen.“ (Köhler 1958/1987, 259-260)

Oft können wir im Vorwort eines Buches neben dem Dank an die eigenen Familienangehörigen auch

Entschuldigungen an ihre Adresse lesen. Der Autor habe sie während der Arbeit an seinem Buch vernachlässigt. Das „Sich-vom-Beruf-Verschlingen-Lassen“ kann jedoch über solche besonderen Situationen hinaus zu einer dauerhaften Haltung werden, sodass sich der Partner vernachlässigt fühlt, wie etwa Simone de Beauvoir es in ihrem Roman *Eine gebrochene Frau* beschreibt.

Wie kann man nun „zielgerichtetes“ Handeln und relative Effizienz mit „intersubjektivem“ Handeln im Gleichgewicht halten? Wie kann man ein persönliches Vorhaben verwirklichen und gleichzeitig auf den Nächsten achten?

Denken wir in diesem Zusammenhang an das Gleichnis vom „Barmherzigen Samariter“ (Lukas 10, 29–37), das allgemein als typisches Beispiel für die Hingabe an den Nächsten gilt. Hier werden zwei Verhaltensmuster einander gegenübergestellt: Auf der einen Seite das der Priester und des Leviten, die „vorbeigehen“, ohne sich um den von Räubern überfallenen, halb toten Mann zu kümmern, und auf der anderen Seite das des Samariters, der stattdessen „für ihn sorgte“.

Im Priester und im Leviten können wir die Personifizierung der absoluten Hingabe an ihre jeweilige Aufgabe sehen, eine Hingabe, die keine Abweichung erlaubt, nicht einmal diejenige, stehenzubleiben, um einem Verletzten zu helfen. Wir haben dabei den Eindruck, Menschen vor uns zu haben, die von einer einzigen, ausschließlichen Leidenschaft erfüllt sind. Sie sind weit entfernt von jener „Eudämonie“, wie das die antike Philosophie nennt, die ein Gleichgewicht der verschiedenen inneren Stimmen zulässt. Der Samariter hingegen, obwohl selbst unterwegs, ist bereit, seine Reise zu unterbrechen, um sich um den Verletzten zu kümmern.

Hier scheint es mir nun aber einer Hervorhebung wert, dass der Samariter, nachdem er den Mann in eine Herberge gebracht und einen Tag lang selbst für ihn gesorgt hat, zwei Denare hervorholt und sie dem Wirt mit den Worten gibt: „Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme.“ Der Samariter gibt also seinen ursprünglichen Plan keineswegs auf und weicht von seinen Zielen und Aufgaben nicht ab; er delegiert nun die Aufgabe der Fürsorge an den Wirt und setzt seine Reise fort. Er hat also einen Weg gefunden, um die unterschiedlichen Anforderungen - seine eigenen und jene, die aus der Hilfsbedürftigkeit des anderen entspringen - miteinander in Einklang zu bringen.

Paul Ricoeur: Die triadische Struktur der Ethik

Der französische Philosoph Paul Ricoeur (1913-2005) hat ein Modell der Ethik vorgeschlagen, das nach seiner Auffassung zu einem „gelungenen und glücklichen Leben“ führen kann. Dieses Modell ist triadisch – es enthält „die Sorge um das Selbst; die Sorge um den Anderen; die Sorge um die Institution“. (Ricoeur 1990/2005, 228 f.)

Die Sorge um das Selbst

Als erstes Element der Struktur seiner Ethik führt Ricoeur den Begriff der Selbstschätzung und deren beide Komponenten an: „die Fähigkeit, von Absichten geleitet zu handeln, und jene durch unsere Initiative wirksame Veränderungen im Lauf der Dinge hervorzubringen. Wir schätzen uns in erster Linie als Handelnde. Andererseits lässt sich die menschliche Handlung nur als Interaktion in zahllosen Gestalten begreifen, die von der Kooperation bis hin zum Wettstreit und Konflikt variieren.[...] Die ethische Regel lässt sich dann in Form der

Goldenen Regel ausdrücken: »Was du nicht willst, dass man dir tu', das füg' auch keinem anderen zu!« (ebenda, 241-243)

Die Sorge um den Anderen

Die Sorge um den Anderen „ist durch den Ausdruck: mit und für die Anderen gekennzeichnet. Ich schlage vor, diese Bewegung des Selbst zum Anderen hin Fürsorge zu nennen.“ (ebenda, 230)

Ricoeur meint, dass in der Sorge um den Anderen „die tiefste ethische Forderung jene der Gegenseitigkeit ist, die den Anderen als meinesgleichen und mich selbst als seinesgleichen einsetzt. [...] Der Andere als meinesgleichen, dies ist das Gelübde der Ethik in Hinblick auf das Verhältnis zwischen Selbstschätzung und Fürsorge. In der Freundschaft nähern sich Ähnlichkeit und Anerkennung am meisten einer Gleichheit zwischen zwei Unersetzbaren.“ (ebenda, 230)

Ricoeur unterscheidet zwei Formen von Beziehungen: „Beziehungen zwischen Personen, gekennzeichnet durch Freundschaft, und institutionelle Beziehungen, welche die Gerechtigkeit als Ideal haben.“ (ebenda, 233)

Die Sorge um die Institution

„Mit der Einführung des Begriffs der Institution führte ich eine Beziehung zum Anderen ein, die sich nicht nach dem Modell der Freundschaft rekonstruieren lässt. Der Andere ist das Gegenüber ohne Gesicht, der Jedermann einer gerechten Verteilung. [...] Unter Verteilung darf man hier kein rein ökonomisches Phänomen verstehen, das die Produktionsvorgänge ergänzen würde. Es ist nicht illegitim, jede Institution als ein Verteilungsschema zu begreifen, bei dem die zuzuweisenden Teile nicht nur Güter und Waren sind, sondern Rechte und Pflichten, Zwänge

und Aufgaben, Vor- und Nachteile, Verantwortlichkeiten und Ehren.“ (ebenda, 231)

„Die Gerechtigkeit besteht genau darin, einem Jeden seinen Teil zuzuweisen. Der Jede ist Empfänger einer gerechten Verteilung.“ (ebenda, 255)

Die Unterscheidung zwischen freundschaftlicher und institutioneller Beziehung ist sehr wichtig, um z.B. in einem Verteilungsschema die Gerechtigkeit zu wahren. Wenn etwa bei der Verleihung von Ämtern die Zugehörigkeit zu einer Freundesgruppe auf Kosten fachlicher Kompetenz den Vorrang hat, dann wird die Institution in eine „Mafia“ umgewandelt.



© helmuthvogler - Fotolia.com

Die Struktur der Ethik von Ricoeur und die Theorie der Ethik von Wertheimer

Der Text von Ricoeur über die Struktur der Ethik, in dem er als erstes Element das der Selbstschätzung anführt, hat mich als Gestaltpsychologen anfänglich überrascht. Ich habe mich an die Theorie der Ethik von Max Wertheimer erinnert, wo er schrieb: „Das alte Prinzip, das behauptet, dass alle Handlungen des Menschen im ‚Ich‘ zentriert sind (das nach einer einseitigen Befriedigung von Ich-Interessen strebt) ist falsch. [...] In aktuellen Situationen erwachsen die Vektoren oft aus der Gefordertheit

der Lage, nicht aus ichhaften Interessen.“ (Wertheimer 1935/1991, 59) Ich habe mich gefragt, ob man diese beiden Modelle der Ethik miteinander vereinbaren kann. Ob das möglich ist, scheint mir von der Bedeutung abzuhängen, die man den Begriffen Ich und Selbst zuschreibt (vgl. dazu Stemberger 2015).

In meinem Aufsatz: „Die Rolle des Ich bei den Begründern der Gestalttheorie“ (Galli 2013) habe ich zu erklären versucht, warum unsere Lehrer das Ich entthront haben. Wertheimer und Köhler haben das getan, indem sie forderten, dass *alle* Bedingungen des Feldes zu betrachten sind, nicht nur jene des Ich, sondern auch jene der Situation. Es

handelt sich dabei um den Übergang von einem monopersonalen zu einem relationalen Zugang. In ihren Untersuchungen und Analysen haben die Gestalttheoretiker den Vektoren, die vom Gegenstandspol ausgehen, meist besonders große Beachtung geschenkt. Wertheimer hat sich allerdings auch mit Situationen befasst, wo „ein glückliches Zusammentreffen zwischen den Forderungen der Lage, die das Problem darstellt, und den wahren tieferen Bedürfnissen des Ich besteht.“ (Wertheimer 1964, 158f)

Als wahre, tiefere Bedürfnisse und tiefe Regungen des Ich versteht Wertheimer:

„...ein klares Verlangen, nicht strukturell blind zu sein, ein Bedürfnis, sachgemäß zu zentrieren, der Lage gerecht zu werden, im Einklang mit der Natur des Gegenstandes, mit den strukturellen Forderungen der Sache zu zentrieren.“ (Wertheimer 1964, 159)

„Die Fähigkeit und die Tendenz zu verstehen, Einsicht zu erlangen; ein Gespür für Wahrheit, für Gerechtigkeit, für Gut und Böse, für Ehrlichkeit.“ (Wertheimer 1991, 35)

Lesen wir nun, was Ricoeur unter Selbstschätzung versteht:

„Was an einem selbst von Grund auf schätzenswert ist, ist zweierlei: zunächst die Fähigkeit, aus Gründen zu wählen, dies oder jenes vorzuziehen, kurz, die Fähigkeit, *absichtlich* zu handeln; sodann die Fähigkeit, verändernd in den Lauf der Dinge einzugreifen, etwas in der Welt zu beginnen, kurz, die Fähigkeit zur *Initiative*. In diesem Sinne ist die Selbstschätzung das reflexive Moment der Handlung. Indem wir unsere Handlungen schätzen, schätzen wir uns selbst als das, was ihr Urheber und folglich etwas anderes ist als bloße Naturkräfte oder Werkzeuge. Man müsste eine ganze Handlungstheorie entwickeln, um zu zeigen, wie die Selbstschätzung die Hierarchisierung unserer Handlungen begleitet.“ (ebenda 252-253)

Wertheimer spricht von der „Fähigkeit und Tendenz zu verstehen, Einsicht zu erlangen“; Ricoeur spricht von der „Fähigkeit, aus Gründen zu wählen, dies oder jenes vorzuziehen, kurz, die Fähigkeit, *absichtlich* zu handeln“.

Wertheimer spricht vom „Bedürfnis, sachgemäß zu zentrieren“; Ricoeur von der „Hierarchisierung der Handlungen“. Ricoeur sagt: „Die so verstandene Selbstschätzung ist keine raffinierte Form des Egoismus und Solipsismus. Der Begriff *Selbst* ist da, um vor einer

Reduktion auf ein Ich, das auf sich selbst zentriert ist, zu warnen.“ (229)

Die triadische Struktur der Ethik von Ricoeur ist ein relationales Modell, in dem das Selbst stets in Beziehung zum Anderen steht (die Fürsorge) und beide die institutionellen Bedingungen für Gerechtigkeit respektieren müssen. Auch Wertheimer hat sich mit den Problemen der Institution beschäftigt, indem er den strukturellen Kern der Demokratie untersucht hat. Er schreibt, dass „die meisten Charakteristika, die meisten Vorstellungen von demokratischen Institutionen stimmig sind, wenn sie im Lichte der zentralen Idee von Gerechtigkeit und Vernunft, getragen vom Glauben an die Menschen, an die Idee vom homo sapiens usw. betrachtet werden.“ (Wertheimer 1991, 79)

Schlussgedanken

Der Begriff des Gleichgewichts hat bei den drei vorgestellten Autoren verschiedene Bedeutungen, die ich zum Schluss folgendermaßen zusammenfassen möchte.

Bei **Elias** bedeutet Gleichgewicht „die Fähigkeit, sowohl Wir als auch Ich zu sagen.“ Diese Fähigkeit erlaubt es dem Menschen, verschiedene Beziehungen zwischen seinen beiden Identitätsformen, der Ich-Identität und der Wir-Identität, herzustellen.

Man kann etwa eine ausgewogene Wir-Ich-Balance realisieren wie im Fall von Camus, der die Ehre des Nobelpreises nicht nur seiner persönlichen Gabe und Leistung, sondern auch seinem familiären und schulischen Umfeld zuschreibt.

Die Fähigkeit, „sowohl Wir als auch Ich zu sagen“, kann auch zu anderen Identitätsformen führen, je nachdem, ob die Situation die Zentrierung auf das Wir oder auf das Ich verlagert. Denken wir an ein Hochzeitsmahl, wo das Wir vorherrscht

(Breughels Gemälde *Bauernhochzeit*). Oder man muss allein und auf der Stelle eine unaufschiebbare wichtige Entscheidung treffen; in diesem Fall wird die Zentrierung oft auf die Ich-Identität verlagert sein. Als Gegensatz zum so verstandenen Gleichgewicht sieht Elias die einseitige Identitätsform des *homo clausus* oder des *wir-losen Ichs* an.

Bei **Todorov** bedeutet Gleichgewicht das Vorhandensein beider Reihen menschlicher Motivationen, sowohl der teleologischen als auch der intersubjektiven. Das wird von Todorov mit der Formel ausgedrückt: „Die Arbeit muss effizient sein, und die menschlichen Beziehungen dürfen doch keine Einbuße erleiden.“ Man kann hier von einer ausgewogenen Form von Hingabe sprechen.

In einer Situation, in der es um die Fürsorge um einen anderen Menschen geht, muss die fachliche Kompetenz mit dem Respekt für die Person einhergehen. Tatsächlich macht sich etwa in der gegenwärtigen Medizin ein Übergang von einer „krankheits-zentrierten“ zu einer „person-zentrierten“ Medizin bemerkbar, in der nicht nur auf die Effizienz der Therapie im engeren Sinne, sondern auch auf die Beziehung zwischen Arzt und Patient geachtet wird.

Nach **Ricoeur** kann man dann von Gleichgewicht sprechen, wenn die handelnde Person auf drei Realitätsebenen Respekt an den Tag legt: Respekt für das eigene Selbst; Respekt für den Anderen; Respekt für die Institution. Respekt für das eigene Selbst heißt, dass die Person aufrichtig ihre eigenen Qualitäten anerkennt, die es nun angemessen in die erforderlichen Handlungen umzusetzen gilt. Respekt für den Anderen heißt, den Einklang mit dessen tatsächlichen Forderungen und Bedürfnissen zu suchen. Respekt für die Institution heißt, die Tugend der Gerechtigkeit zu leben.

Literatur

Camus, Albert (1995): Der erste Mensch. Reinbek: Rowohlt Verlag.
 Elias, Norbert (1956/1983): Involvement and detachment. Oxford 1956. Deutsche Ausgabe: Engagement und Distanzierung. Frankfurt/M: Suhrkamp 1983 (2. Auflage).
 Elias, Norbert (1987/1991): Wandlungen der Wir-Ich-Balance. In: Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt/M: Suhrkamp, 207-314.
 Elias, Norbert (2009): Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen. Erstauflage 1982. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Galli, Giuseppe (2005): Psychologie der sozialen Tugenden. Zweite, erweiterte Auflage. Wien: Böhlau.
 Galli, Giuseppe (2013): Die Rolle des Ich bei den Begründern der Gestalttheorie. Phänomenal, 5 (1-2/2013), 23-26.
 Hillman, James (1995): Kinds of Power. Currency Doubleday.
 Köhler, Wolfgang (1958/1987): The Obsessions of Normal People (1958). Deutsch: Die ganz normalen Obsessionen. Gestalt Theory, 9(3/4), 251-262.
 Ricoeur, Paul (1990/2005): Vom Text zur Person. Hamburg: Meiner.

Stemberger, Gerhard (2015): Ich und Selbst in der Gestalttheorie. Phänomenal, 7(1/2015), 19-28.
 Todorov, Tzvetan (1993): Angesichts des Äußeren. München: Fink.
 Wertheimer M. (1935/1991): Some Problems in the Theory of Ethics, Social Research, II, 365-366; Deutsche Übersetzung in Walter H-J. (Hrsg.): Zur Gestaltpsychologie menschlicher Werte. Opladen: Westdeutscher Verlag 1991.
 Wertheimer, Max (1964): Produktives Denken. 2. Auflage. Frankfurt/M: Kramer.

Schweigen ist die Heimat des Wortes*

Bemerkungen über das Wahre des Falschen und das Falsche des Wahren

Kurt Guss (Borgentreich)

Aesculapsus: Evidenzbasierte Medizin

„Wenn ein Tischler seine Frau vermöbelt!“ ist ein altes und krankes Beispiel für paradoxe Formulierungen. Ebenso windschief ist das Modewort „zeitnah“, bei dem der Unterschied zwischen Ort und Zeit unterschlagen wird. Im Glanz des Fortschritts sonnt sich indessen die „evidenzbasierte Medizin“. Damit ist eine Medizin gemeint, die sich auf Beweise (engl. *evidence*) gründet und nicht etwa auf Ignoranz, Vorurteil und Aberglauben. Im Deutschen bedeutet Evidenz aber eben nicht Beweis, sondern: offenkundige Wahrheit, die keines Beweises bedarf und oft und nicht einmal bewiesen werden kann. Wer mit wichtiger Miene von „evidenzbasierter Medizin“ redet, sagt daher das Gegenteil von dem, was er meint. Er hat etwas aus einer Sprache, die er nicht versteht, in eine andere Sprache übersetzt, die er ebenfalls nicht versteht. Der medizinische Jargon ist voll von solchen

Ungereimtheiten, Widersprüchen, Absurditäten und Paradoxien. Das schönste Beispiel für diese „Aesculapsi“, wie ich sie nennen möchte, ist das Stethoskop. Das griechische *skopein* bedeutet sehen, aber anders als Mikroskop, Teleskop, Periskop, Polemoskop, Stereoskop, Stroboskop, Otoskop, Ophthalmoskop wird das Stethoskop nicht zum Sehen, sondern ausschließlich *zum Hören* verwendet. Das Stethoskop ist das Wahrzeichen des Falschen, das Statussymbol des Verkehrten, das Banner unerschütterlicher Ignoranz.

Immanuel Kant: Faulheit

Kein echtes Paradoxon liegt vor, wenn eine Aussage widersinnig formuliert wird, ohne in kognitive Engpässe zu führen. Man spricht dann besser von einem Oxymoron. Oxymorone oder Oberflächenparadoxa, wie Philip Wheelwright sie nennt (1959, 98), sind raffinierte Formulierungen, die wie das „beredte Schweigen“ unmittelbar richtig verstanden werden. Erlesene Beispiele dafür sind David Riesman's "The lonely crowd" (1950) und Emerson Pugh's Bonmot "If the human brain were so simple that we could understand

Zusammenfassung

„Schweigen ist die Heimat des Wortes“ ist paradox formulierter Tiefsinn. Prägnanz und Paradox sind keine Gegensätze oder Unvereinbarkeiten. Paradoxa sind Aufrufe zum Handeln, zum Übersteigen individueller und epistemologischer Sackgassen. Die Paradoxa der aristotelischen Logik verlangen nach neuen Systemen des Denkens. Psychotherapie ist ein Kunststück, welches „eigentlich“ nicht gelingen kann und auch nur dem Lügenbaron gelingen konnte.

it, we would be so simple that we couldn't" (1977, 154). Auch nicht fehlen darf hier Immanuel Kants überlieferte Definition der Faulheit als „Bedürfnis nach Ruhe ohne vorhergehende Anstrengung“.

Semantische Paradoxien beziehen ihre ästhetische Wirkung aus dem beziehungsreichen Spiel mit Worten und dem pointierten Wechsel der Ausdrucksebene.¹ Sie sind oft erhaben und von überlegener Heiterkeit. Wie gut, dass Platon eine ganze Menge gewusst hat, denn

* Dieser Beitrag beruht auf dem Manuskript des Vortrages, den ich am 22. Mai 2015 auf der 19. Wissenschaftlichen Arbeitstagung der „Gesellschaft für Gestalttheorie und ihre Anwendungen“ an der Universität Parma infolge des Lokführer-Streiks nicht halten konnte.

¹ U. Pardey (2006) subsumiert alle Paradoxien unter dem Terminus der „Begriffskonflikte“. Bei J. Bromand (2001) finden wir ebenfalls diese hohe Einschätzung des semantischen Paradoxons.