

# ICH – PERSON – GEWISSEN

Dargestellt am Phänomen der inneren Zwiesprache

EMMANUEL J. BAUER

Das innere Zwiegespräch bildet im existenzanalytischen Verständnis des Menschen eine zentrale Rolle für ein authentisches Selbst-Sein. So wichtig dieser personal-existentielle Vollzug auch ist, so schwer ist es auch, ihn adäquat philosophisch zu beschreiben. Ihn als Gespräch zwischen zwei selbstständigen Personen oder als Akt rationaler Selbstreflexion zu sehen, scheidet aus. Die Frage, die in diesem Beitrag zwischen Längle und dem Autor diskutiert wird, lautet: Begegnet im inneren Zwiegespräch das Ich der Person oder nicht eher dem Gewissen? Letzteres vertritt der Autor, was als Konsequenz fordert, die Person nicht als „etwas“ im Menschen zu verstehen, sondern die Seinseinheit der den personalen „modus existendi“ begründenden existentiellen Vermögen.

**SCHLÜSSELWÖRTER:** Person, Gewissen, Ich, authentisches Selbst-Sein

EGO – PERSON – CONSCIENCE

Illustrated with the phenomenon of inner dialogue

In Existential Analysis, inner dialogue plays a key role for authentically being oneself. As important as this personal-existential realization may be, it is equally difficult to describe it philosophically in an adequate manner. Describing it as a dialogue between two independent persons or as an act of rational self-reflection must be ruled out. The question debated by Längle and the author in this contribution is: In inner dialogue, does the ego encounter the person, or does it rather encounter conscience? Latter view is supported by the author, which consequently requires not understanding the person as "something" inside the human being, but rather as a being-unity of existential abilities establishing the personal „modus existendi“.

**KEYWORDS:** person, conscience, ego, authentic being oneself

Das wissenschaftliche Gespräch zwischen Alfried Längle und dem Autor dieses Beitrags über zentrale philosophisch-anthropologische Fragen im Zusammenhang mit der Existenzanalyse hat eine lange Geschichte. Es reicht zurück bis in die Zeit des Fachspezifikums in den Jahren vor der Jahrtausendwende und fand seine Fortsetzung am Rande verschiedener Kongresse und unter anderem auch in einem sehr interessanten Symposium an der Universität in Salzburg über Sören Kierkegaard zum Gedenken an dessen 200. Geburtstag. Zuletzt entzündete und vertiefte sich der philosophische Austausch von Neuem anlässlich des von mir herausgegebenen und mitverfassten Buches über die ungebrochene Bedeutung des Dialogischen Prinzips für zentrale Bereiche des gesellschaftlichen Lebens sowie die menschliche Existenz als solche seit dessen Formulierung vor circa 100 Jahren (Bauer 2018a). Mein Beitrag unternahm den Versuch, die Rolle des personal-dialogischen Ansatzes, der gegen Ende des ersten Viertels des 20. Jahrhunderts unabhängig voneinander von Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber entwickelt wurde, für Theorie und Praxis der Psychotherapie, namentlich der Gestalttherapie (Friedrich S. Perls, Lore Poser, Paul Goodman, Hilarion G. Petzold), der Personzentrierten Gesprächstherapie (Carl Rogers) und der Existenzanalyse (Alfried Längle), zu veranschaulichen (Bauer 2018b). Die im Vorfeld und im Anschluss an diese Abhandlung zwischen den genannten Personen geführte Debatte kreiste schwerpunktmäßig um das Problem des sogenannten inneren Dialogs, die Frage der Unterscheidung

oder Gleichsetzung von Ich und Person und das Verhältnis von Person und Gewissen. Diese Fragestellungen kumulieren letztlich in der grundsätzlichen Frage, was unter Person zu verstehen ist. Da es sich bei dieser Frage um das zentrale Thema der philosophisch-anthropologischen Grundlage der Existenzanalyse und damit um ein fundamentales Anliegen A. Längles handelt, sollen Diskussionsergebnisse und weiterführende Überlegungen, die durch den angesprochenen wissenschaftlichen Dialog befördert wurden, Inhalt des hier vorgelegten Fest-Beitrags sein.

## 1. Inter-personaler Dialog und intra-personales Zwiegespräch

Die Existenzanalyse ist zweifelsohne ganz entscheidend vom Dialogischen Prinzip, dem Grundgedanken Martin Bubers, inspiriert. Schließlich geht es ihr um eine erfüllte Existenz des Menschen. Von einem erfüllenden Leben kann man dann sprechen, wenn der Daseinsvollzug nicht ein fremdgesteuertes, psychodynamisch eingegengtes oder determiniertes Gelebt-Werden ist, sondern der personale Akt eines leiblich, psychosozial und geistig konstituierten Subjekts, das aufgrund von Ansprechbarkeit, Verstehen und Antwortfähigkeit den Raum der Freiheit und Offenheit besitzt, gegenüber den diversen Ansprüchen und Herausforderungen des Lebens frei Stellung zu nehmen, gewissenhaft Entscheidungen zu treffen und eine

authentische Antwort zu geben. Die Sehnsucht und auch die Möglichkeit zu haben, in dieser Weise – an Werten orientiert – in Freiheit Welt zu gestalten, authentisch zu leben und Sinn zu verwirklichen, gehört zur Eigenart des Menschen als Person. Sein Person-Sein, so die existenzanalytische Grundauffassung, ist im Tiefsten darin begründet, ontologisch gleich ursprünglich mit sich selbst und mit anderen in Beziehung zu sein. Diese Sichtweise deckt sich insoweit mit Martin Buber, als auch er überzeugt ist, dass die einzig mögliche Fülle der menschlichen Existenz in der geheimnisvollen Tiefe des Augenblicks liegt, in dem die Person in den oft unscheinbaren, sehr kontingent anmutenden Rahmen von Anspruch und Verantwortung sich gestellt weiß. Als Person spüre der Mensch, dass er „im Anspruch angesprochen werde und in der Verantwortung antworten darf“ (Buber 1994c, 159). So kann jedes Ereignis oder Weltgeschehen, das einem widerfährt, zum personalen Anruf werden. „Was mir widerfährt ist Anrede an mich. Als das, was mir widerfährt, ist das Weltgeschehen Anrede an mich.“ (Buber 1994c, 154) Dieses Angesprochen-Sein und Antworten-Sollen erlebt der Mensch in Beziehung zu jeder Entität, die ihm ein „Gegenüber“ wird, also nicht nur in seinen Beziehungen zu einem menschlichen Du, sondern in je eigener Weise auch im Kontext der wesenhaften Verwirklichung künstlerischer Kreativität und im tiefen Berührt-Werden von der Kreatur (vgl. Buber 1994b, 18f.). Auch wenn Buber jede Form personaler Beziehung als Einbruchstor wahren und wirklichen Lebens betrachtet, kommt den zwischenmenschlichen Beziehungen, die in Begegnungen zwischen Personen gründen, doch eine vorrangige Bedeutung zu. Denn es ist die personale Ich-Du-Beziehung, welche das Ich am Du – hier zweifelsohne jeweils als Person verstanden – zu sich kommen lässt und es zu seiner Selbstständigkeit ermächtigt (vgl. Buber 1994b, 25).

Begegnung und Beziehung werden von Buber dementsprechend als inter-personales Einander-gegenüber-Sein verstanden, als ein geistig-leibhaftiges Zusammenspiel von Ich und Du, das sich in einem imaginären Raum des „Zwischen“ ereignet (vgl. Buber 1994a, 276). In diesem Sinn betont er in seiner wohl bekanntesten Schrift *Ich und Du* (1923) wiederholt, dass Beziehung auf Gegenseitigkeit beruht und wechselseitig das Wesenhafte erschließt (vgl. Buber 1994b, 12; 19). Echte Begegnung und authentische Gespräche implizieren eine tiefe Wirkung der einen Person auf die andere. „Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke.“ (Buber 1994b, 19)

Dieser Aspekt verdient auch im Kontext der Psychotherapie Beachtung. Denn er besagt unter anderem, dass auch der Klient bzw. die Klientin kraft ihrer Personalität, soweit diese von ihnen zur Geltung gebracht zu werden

vermag und es im therapeutischen Setting zu einer echten personalen Begegnung kommen kann, auf den Psychotherapeuten bzw. die Psychotherapeutin einwirkt. Die heilsame Wirkung des exemplarischen personalen Umgangs des Therapeuten bzw. der Therapeutin mit dem Klienten bzw. der Klientin wird ja normalerweise als entscheidender Wirkfaktor von Psychotherapie vorausgesetzt. Allerdings ist in diesem Zusammenhang auch Bubers Mahnung zu beachten, in der zwischen-menschlichen Begegnung – oder therapeutischen Beziehung – keinerlei Zwang, Suggestion oder Manipulation auf den Anderen bzw. die Andere auszuüben, ihm also nicht die eigene Meinung oder das subjektiv empfundene Richtige auf kluge oder subtile Weise gleichsam zu insinuierten. Das hieße zu vergessen, dass jeder Mensch dazu bestimmt ist, eine einmalige Person zu sein und einen einzigartigen, allein von ihr erfüllbaren Seins-Auftrag zu haben (vgl. Buber 1994a, 288–290). Es geht um zwei konträre Wege, auf das Gegenüber einzuwirken: raffinierte Verführung versus behutsame Maieutik, oder in den Worten Bubers „Auferlegung“ versus „Erschließung“ (Buber 1994a, 287), wobei der erste Weg bedeutet, die eigene Macht zu missbrauchen und den Gesprächspartner bzw. die Gesprächspartnerin zu depersonalisieren, der andere Weg dagegen, auf die genuine Entfaltungskraft des je unvergleichlichen personalen Potenzials des Menschen zu vertrauen. Zum anderen zeigt sich diese Priorität des Dialogs nach außen bei Buber indirekt auch dort, wo er das Wesen des menschlichen Geistes im „Dusagenkönnen“ verankert und seine Lebendigkeit und Wirklichkeit daran bindet, dass er nicht dialektisch sich selbst bespiegelnd in Opposition zur Welt geht, sondern sich dialogisch in das konkrete Weltgeschehen einlässt. Der Mensch darf sich seinen Geist nicht im Modus eines egozentrisch-narzisstischen Intellektualismus zum „Genußmittel“ präparieren, sondern ist angehalten, ihn in die Welt zu inkarnieren. Dadurch wird er dem dialogischen Wesen des Geistes gerecht, der in seiner menschlichen Ausprägung „Antwort des Menschen an sein Du“ (Buber 1994b, 41) und als solcher „nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du“ (Buber 1994b, 41) ist, das heißt, nur dann wahrhaft bei sich ist, „wenn er der ihm erschloßen Welt gegenübertritt, sich ihr hingeben“ (Buber 1994b, 53) kann. Wenn demgegenüber die Existenzanalyse neben dem zwischenmenschlichen Dialog auch den sogenannten inneren Dialog als notwendige Bedingung für einen authentischen Existenzvollzug ins Treffen führt und dessen essentielle Bedeutung nachdrücklich betont, geht sie in einem entscheidenden Punkt über das Konzept Bubers hinaus. Denn Buber steht – auch entgegen der Auffassung von C. Rogers, welcher „die Beziehung der Per-

son zu sich selbst [...] für eine der wichtigsten Arten von Treffen oder Beziehungen“ (Buber 2008, 250) hält – der Einschätzung des Selbstgesprächs als Dialog skeptisch gegenüber. Diese Skepsis hatte vermutlich vor allem zwei Gründe. *Zum einen* deutete Buber das Selbstgespräch als Selbst-Widerspruch bzw. als Abdriften in eine Selbstbezogenheit infolge der Verweigerung des an das Subjekt herangetragenen Beziehungsauftrags. Wenn der Mensch das „Apriori der Beziehung“ ignoriert und nicht an der Welt bewährt, also sein „eingeborenes Du“ nicht am real begegnenden Du verwirklicht, dann wendet es sich nach innen und „entfaltet sich am unnatürlichen, am unmöglichen Gegenstand, am Ich“ (Buber 1994b, 72). Buber hält das eigene Ich für völlig ungeeignet, als Du im Rahmen eines inneren Gesprächs des „Ich mit sich selbst“ zu fungieren. In dieser Konstellation findet das Ich kein Gegenüber, an dem es sich entfalten, von dem es bereichert werden könnte. Es fehlt das Andere in seiner – bisweilen überraschenden – Andersheit, weshalb kein Raum des Zwischen entstehen kann, der zum Wesen echter personaler Begegnung gehört. Es entsteht bloß „das Gegenübertreten in sich selbst, das nicht Beziehung, Gegenwart, strömende Wechselwirkung, sondern nur Selbstwiderspruch sein kann“ (Buber 1994b, 73). Wenn Buber diese Art des Selbstgesprächs primär als Selbst-Widerspruch beschreibt, wird deutlich, dass er es im Sinne eines verengten Verständnisses von Gewissen, nämlich als schlechtes Gewissen bzw. mahnende Stimme deutet. *Zum anderen* begreift Buber das Selbstgespräch offensichtlich vornehmlich als ein nachdenkendes Gespräch des Ichs mit sich selbst, also als eine Art philosophischen Rasonierens. Im Hinblick darauf verweist er daher wiederholt auf Platon, der prototypisch das Denken als Selbstgespräch bzw. als „stimmloses Gespräch der Seele mit sich selber“ (Buber 1994c, 176) verstanden habe. Das Selbstgespräch kann aber nach Auffassung Bubers nicht der Ort sein, an dem ein Gedanke entsteht, an dem er auf jene innere Instanz stößt, die ihn einer ersten Prüfung und Erprobung unterzieht. Denn Denken hat seiner Meinung nach nicht monologischen Charakter, weder die Grundlegung eines Gedankens, noch das Abgrenzen und Vertiefen der Einsicht, noch das Fassen des Gedankens in Begriffe, noch dessen Ausformulierung in der Sprache, sondern weist eine dialogische Struktur auf, insofern es sich letztlich immer in der Verantwortung gegenüber den virtuell gegenwärtigen Anderen vollzieht. Ein Denkprozess kommt daher erst zum Abschluss, wenn es sich der direkten Prüfung und Auseinandersetzung in der Begegnung mit einem realen echten Du stellt. Diese Überlegungen Bubers zeigen deutlich, dass er die Frage des Selbstgesprächs vor allem unter dem Gesichtspunkt

der Entwicklung eines Gedankens abhandelt. Aber auch in diesem Zusammenhang nennt er dann diese erste prüfende innere Instanz im Unterschied zu einem echten Du doch ein „Du-Ich“ (Buber 1994c, 178), mit dem das Ich im Denken ins Gespräch tritt und dem aus diesem Grund eine Art von dialogisierender Erscheinungsform zuzuschreiben ist. Vielleicht auch deswegen wollte Buber an anderer Stelle das Selbstgespräch doch nicht als bloßen Monolog im Sinne einer narzisstischen Selbstbe-spiegelung diskreditiert wissen (vgl. Buber 2008, 251; und 2003, 125–137).

Buber kennt also durchaus das Phänomen des Selbstgesprächs und setzt sich, wie wir sahen, auch damit auseinander. Er betrachtet es primär als Bestandteil der Entwicklung eines Gedankens bzw. eines kritischen Denkprozesses. Zudem schimmert immer wieder der Verdacht durch, es handle sich bei der Zuwendung des Ich zu sich selbst um eine Verweigerung des Dialogs bzw. der wesensmäßigen Wahr- und Annahme einer anderen Person, von Buber „Rückbiegung“ genannt (vgl. Buber 1994c, 171–173), und die Verschanzung hinter einem dicken „Panzer“, welcher den Menschen vor Infragestellung und fremden Ansprüchen schützt (vgl. Buber 1994c, 153f.), vergleichbar mit dem, was Ferdinand Ebner mit „Ich-Einsamkeit“ meint. Doch Buber kennt darüber hinaus ansatzweise gleichwohl auch jene Dimension eines inneren Gesprächs, das Strukturen der inneren Abstimmung des eigenen Seins, Denkens und Handelns mit dem innersten Gespür für das Wahre aufweist. So schildert er in seiner Schrift *Zwiesprache* Traumerfahrungen, in denen er in tiefer Weise – ohne reale Begegnung mit einer sichtbaren anderen Person, sondern im inneren Bei-sich-Sein – Antwort auf seinen Ruf erfahren hat, und zwar, wie er hervorhebt, nicht im Sinne bloß eines echohaften Widerhalls, sondern durchaus im Sinne eines wahren Gegenhalls (vgl. Buber 1994c, 140). Ein anderes Mal habe sich diese Erfahrung in der Weise verdichtet, dass sich die Antwort auf seinen Ruf lautlos einstellte. Sie musste „nur“ noch empfangen werden. „Eigentlich kam sie nicht, sie war da. Sie war – so darf ich wohl erklärend sagen – schon vor meinem Ruf dagewesen, war überhaupt da und ließ sich nun, da ich mich ihr aufat, von mir empfangen.“ (Buber 1994c, 141) Diese Erfahrungen gehen meines Erachtens, wie schon angedeutet, in Richtung des Erspürens und Wahrnehmens des inneren Sensoriums für das Wahre und Gute, kommen also dem nahe, was die Existenzanalyse als Stimme des Gewissens versteht. Darüber hinaus zeigt eine andere Stelle in der *Zwiesprache*, dass auch Buber das eigene Bei-sich-Sein bzw. Bei-sich-sein-Können als Bedingung der Möglichkeit eines echten Dialogs ansieht, das heißt als Voraussetzung dafür, dass

es nicht bloß zu einem Kontakt zwischen „Individuen“ kommt, sondern zu einer wirklichen Begegnung und Zwiesprache zwischen zwei „Personen“. Wörtlich sagt er: „Freilich muss man, um zum Anderen ausgehen zu können, den Ausgangsort innehaben, man muß bei sich gewesen sein, bei sich sein.“ (Buber 1994c, 169)

Die bisherigen Überlegungen wie auch die Ergebnisse der Buber-Textrecherche ließen die Vielschichtigkeit des Problems erkennen. Will man also dem an sich in unterschiedlichen Gestalten begegnenden Phänomen des Selbst-Bezugs des Menschen gerecht werden, erscheint es unerlässlich, in den verschiedenen Kontexten genau darauf zu achten, was unter Gespräch mit sich selbst verstanden wird, und insbesondere den Unterschied und das gegenseitige Verhältnis von inter- und intra-personalem Gespräch zu beachten. Wenn hier beide Richtungen dialogischer Offenheit als Grundzug der Personalität des Menschen festgehalten werden, darf dabei nicht übersehen werden, dass der intra-personale Dialog, der in einer Übertragung des Terminus, den Buber an sich stets für den inter-personalen Dialog verwendet, auch innere „Zwiesprache“ genannt werden soll, nur gelingen kann, wenn die Person durch echte interpersonale Ich-Du-Begegnungen in gewissem Maß bereits zu sich gefunden hat. In diesem Sinn stellt der intra-personale Dialog nur ein „sekundäres Phänomen“ (Bauer 2018b, 87) dar. Im Vergleich zu ihm muss also der inter-personalen Ich-Du-Beziehung unter ontogenetischem Gesichtspunkt ein Vorrang eingeräumt werden. Allerdings ist sich auf der anderen Seite auch die Existenzanalyse bewusst, dass das innere Gespräch „nicht eigentlich *Dialog*, nicht wirklich Wechselrede mit einem anderen“ (Längle 2014, 20) ist, nichtsdestotrotz aber sehr wohl eine innere Analogie mit dem inter-personalen Zwiegespräch besteht, insofern der einzelne Mensch infolge seiner oft konträren Lebenswelten durchaus unterschiedliche Weltbezüge und Selbst-Manifestationen ausbildet und daher so diverse oder widersprüchliche Anteile in sich trägt, dass sie im Zuge der Selbstzuwendung zu überraschenden Selbst-Erfahrungen führen können.

## 2. Wer spricht mit wem in der inneren Zwiesprache?

An diesem Punkt unserer Überlegungen zur inneren Zwiesprache stellt sich nun die entscheidende Frage: Wer spricht in diesem Fall eigentlich mit wem? Zwischen wem findet das innere Gespräch statt? Ist es das Ich, das mit der Person spricht, wenn es mit sich selbst ins Gespräch tritt? Darauf scheint der Ansatz Längles hinauszulaufen. Oder begeg-

net nicht vielmehr das Ich, wenn es mit sich selbst einen inneren personalen Austausch pflegt oder einfach ganz bei sich selbst ist, der inneren Stimme des eigenen Gewissens? Diese Art des Bei-sich- und Mit-sich-Seins ist ein genuin menschlicher Existenzvollzug, der zu jenen Vermögen gehört, die jenen spezifischen „modus existendi“ ausmachen, aufgrund dessen der Mensch eine Person ist.

Um bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage nicht von vornherein in einer Sackgasse zu landen, ist es wichtig, zwei Missverständnisse auszuschließen. Es handelt sich bei dem Phänomen der inneren Zwiesprache weder um eine Begegnung zwischen zwei selbstständigen Personen oder substantiellen Entitäten noch um einen Akt der Selbstreflexion oder des rationalen Selbstbewusstseins. Im ersten Fall ergäbe sich das Problem einer irgendwie gespaltenen, schizophrenen Persönlichkeitsstruktur. In dem einen Menschen müssten zwei getrennte, ich-hafte Subjekte wohnen, die aufeinandertreffen. Im zweiten Fall geht es um eine ganz bestimmte Form des kognitiven Selbstbezugs, die hier nicht thematisiert werden soll. Sie stellt die Philosophie vor das Problem, dass das Ich bzw. die Person gleichzeitig Subjekt und Objekt der Erkenntnis ist. Mit diesem Dilemma rang schon Aurelius Augustinus. In der Neuzeit setzte sich zum Beispiel Immanuel Kant eingehend damit auseinander (vgl. Kant 1998, A 34–36). Ihm war es zwar unerklärlich, dass das Ich als Denkendes sich selbst zum Erkenntnisobjekt werden, das Ich also sich von sich selbst unterscheiden kann. Dennoch ist dies offensichtlich aber eine unbezweifelbare Tatsache, die in dem spezifisch menschlichen Vermögen gründet, zu sich selbst Ich sagen zu können. Er deutet das Unerklärliche in der Weise, dass er unter dem Ich, das denkt und anschaut, die individuelle „Person“, unter dem Ich, das angeschaut wird, dagegen den Gegenstand einer Anschauung, also eine „Sache“ versteht. Im Unterschied dazu meint der innere Dialog, wie ich ihn verstehe, gerade nicht einen rein kognitiven Akt theoretischer Erkenntnis oder reflexiven Selbstbewusstseins, sondern den personalen Akt innerer Präsenz und Achtsamkeit, in dem das suchende, fragende Ich auf die innere Stimme des Gewissens hört, in dem das Ich ganz bei sich selbst ist und zugleich die transzendente Ursprungstiefe dieses Ich-Selbst als irgendwie fremde, unverfügbare Instanz zu ihm spricht.

Nach Längle (vgl. Längle 2013, 40–46) besteht die typisch menschliche Verfassung des In-der-Welt-Seins darin, dass die „Person (ICH)“ von der Welt, dem Anderen, dem Du und dem inneren Gegenüber angefragt ist und in Freiheit antworten kann und muss. Aufgrund des Freiseins gewinnt diese spezifische Form der existentiellen Situation einen personalen Charakter. Anders gesagt, diese doppelte Offenheit ist der Grund für das Person-Sein

des Menschen (vgl. Längle 2013, 47). Während hier vom *Menschen* als Person gesprochen wird, knüpft Längle das Person-Sein ganz eng an das Ich, indem er immer wieder die Wendung „Ich *als* Person“ verwendet. „Das Ich steht als Person gleichsam mit einem Bein in seiner ‚Innenwelt‘ und mit dem anderen in der es umgebenden ‚Außenwelt‘. Als Person hat das Ich stets Anteil an beiden ‚Welten‘ – oder es gibt das Ich als Person nicht. Innenwelt und Außenwelt zugleich präsent zu haben, konstituiert das Ich als Person.“ (Längle 2013, 47) Insbesondere diese Formulierung, dass die doppelte Offenheit bzw. Doppelbezüglichkeit das Ich *als Person konstituiert*, legt die Vermutung nahe, dass hier die Person mit dem Ich gleichgesetzt wird (vgl. Bauer 2018b, 88). Längle selbst wehrt sich aber vehement gegen eine derartige Auslegung und will nicht in dieser Weise verstanden werden. Seiner Intention nach wird mit der Konjunktion „als“ nicht eine Identität von Ich und Person behauptet. Vielmehr sollen damit die verschiedenen Funktionen oder Ausprägungsgestalten des Ich zum Ausdruck gebracht werden. In diesem Sinn sei das Ich nicht immer als Person präsent und aktiv. Das Ich kann genauso als Körper oder als Trieb oder als Verletzter oder als Schutzreaktion in Erscheinung treten.<sup>1</sup> Das heißt, in den unterschiedlichen Lebensvollzügen kann eine je andere Kraft des Menschen dominierend sein und den spezifischen Charakter des Ich-Seins bestimmen.

Kam dieses Anliegen der Nicht-Identität von Ich und Person in den angeführten Textstellen nicht immer eindeutig zum Ausdruck, geschieht dies in einem Artikel über *Die Aktualisierung der Person* ein Jahr später wesentlich klarer. Hier betont Längle explizit, dass zwischen Person und Ich, nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlichen Perspektiven, mit denen sie in die Welt schauen, klar differenziert werden müsse (vgl. Längle 2014, 17f.). Während dem Ich die Aufgabe zufällt, einen Willen zu fassen und Entscheidungen zu treffen, kommt es der Person zu, das Wesentliche zu erschauen. Ganzheitliches und authentisches Leben ereignet sich dann, wenn sich die Aktivitäten des Ich an den Sinn-Vorgaben der Person orientieren. Zu diesem Zweck ist es nach Längle notwendig, dass das Ich der Person den nötigen inneren Raum gibt, sodass es die „Seins-Schwingung“ (Längle 2014, 17) der Person wahrnimmt und gemäß dem Zuspruch der Person handelt. Auf diesem Weg agiert das Ich – anknüpfend an die innere und äußere Realität – ganzheitlich und wesentlich aus der Tiefe heraus und erweist sich gleichsam als „das Instrument und der Träger der Person“ (Längle 2014,

19, Anm. 1). Während also nach Längle das Ich gewisse Strukturen aufweist und daher fast substanzartigen Charakter gewinnt, bleibt – wie wir später noch deutlicher sehen werden – die Person reine Resonanzfähigkeit.

Werden die Aufgaben zwischen Ich und Person in dieser Weise aufgeteilt, wird de facto die Person mit dem Gewissen gleichgesetzt bzw. wird ihr zumindest jene Funktion zugeschrieben, die das Wesen des Gewissens ausmacht, nämlich die innere Resonanzfähigkeit zu sein, durch welche der Mensch das eigene Sein in seinen verschiedenen Ausdrucksformen auf seine Stimmigkeit mit dem abgleicht, was er im Innersten als wahr, gut und wesensgemäß „erkennt“ bzw. erspürt. Diese Deutung bestätigt Längle in einem Mail an den Autor dieses Beitrags, wenn er schreibt: „In meinem Verständnis besteht kein Unterschied zwischen Person und Gewissen.“<sup>2</sup> Gewissen sei, so sinngemäß weiter, die Person, insofern sie thematisch auf die Frage der Einschätzung der inneren Qualität des eigenen oder fremden Tuns ausgerichtet ist.

Erweckten weiter oben manche Formulierungen den Eindruck, als würde die Person mit dem Ich gleichgesetzt, weisen demgegenüber die Beschreibung des inneren Gesprächs und die diversen indirekten Hinweise auf dieses die Tendenz zu einer Hypostasierung von Ich und Person auf. Wenn vom Ich, das auf die Person Bezug nehmen und ihr Raum verschaffen soll (vgl. Längle 2014, 17), oder von Ich und Person, die mit verschiedenen Perspektiven in die Welt schauen (vgl. Längle 2014, 18), oder vom Ich, das „Träger der Person“ (Längle 2014, 19) sei, weil diese das Ich braucht, um ganz in Erscheinung treten zu können (vgl. Längle 2014, 21), oder von der Person, die im inneren Gespräch „Gehör beim Ich erhält“ (Längle 2014, 23), die Rede ist, dann scheint die Vorstellung von zwei eigenständigen Entitäten oder Instanzen den theoretischen Hintergrund zu bilden. Möglicherweise sind diese Formulierungen aber auch als eine Folge des Versuchs zu verstehen, das komplexe Phänomen des inneren Zwiegesprächs mit Hilfe derartiger Schein-Substantialisierungen möglichst anschaulich zu erklären. Weniger missverständlich wäre es meiner Ansicht nach, einfach vom Person-Sein des Menschen zu sprechen. Diese Ausdrucksweise verwendet Längle zum Beispiel, wenn er unterstreicht, dass das Person-Sein dem Ich jene charakteristische Offenheit verleiht, die es für innere und äußere Eindrücke empfänglich macht (vgl. Längle 2013, 47).

<sup>1</sup> Vgl. Längle, A., eMail an Emmanuel J. Bauer, 18. Februar 2018.

<sup>2</sup> Längle, A., eMail an Emmanuel J. Bauer, 7. September 2020.

### 3. Person – Reine Fähigkeit oder der Mensch in seiner Ganzheit

Im Zusammenhang mit der bisher abgehandelten Problematik stellt sich schließlich die Frage, was Längle unter Person versteht. Ganz allgemein dokumentieren die verschiedenen diesbezüglichen Aussagen Längles das Ringen, sich von Frankls Person-Verständnis, das infolge dessen Fundierung in der Dimensionalontologie viele substanz-ontologische Implikationen aufweist, zu emanzipieren und stattdessen eine relationale Fundierung von Person zu etablieren (vgl. Reitinger 2017, 161–170). Häufig setzt Längle bei Frankls Definition an (vgl. Frankl 1959, 684f.) und bestimmt Person als „das Freie im Menschen“ (Längle 2013, 26 und 46). An anderer Stelle definiert er sie als „das *Echte* im Menschen, das Tiefe, Authentische, das Eigentliche, das wahre Selbst“ (Längle 2014, 17) oder als das „innere Wesen“ des Menschen, das durch Erfahrungen und Situationen zum Ich spricht (vgl. Längle 2014, 18). Nachdrücklich wird immer wieder betont, dass die Person „keine feste Substanz“, sondern „die *nicht objektivierbare menschliche Fähigkeit*“, sich zu sich selbst und zu anderen zu verhalten (vgl. Längle 2000, 22), bzw. viele Jahre später deutlich allgemeiner, eine „reine Fähigkeit, ein Potential: die *Fähigkeit zur Resonanz mit dem eigenen Sein*“ (Längle 2014, 17) ist. Als reine Potentialität bilde die Person keinen Willen aus, sondern sei nur dazu da, um empfänglich-passiv wahrzunehmen, zu kommentieren und zu beurteilen. Sie habe die „wesenseigene Fähigkeit zur phänomenologischen Schau, zum tieferen Sehen“ (Längle 2014, 20).

Auch hier drängen sich Fragen auf und zeigen sich gewisse Widersprüchlichkeiten: Wenn die Person das Freie oder das *Echte im Menschen* ist, impliziert dies die Annahme, dass es sich bei der Person um „etwas“ im Menschen handelt. Doch was darf man sich darunter vorstellen? Ferner wird Person als *reine* Fähigkeit definiert. Aber wie soll eine „pura potentia“ (um es aristotelisch auszudrücken) wahrnehmen, beurteilen und kommentieren? Dabei handelt es sich doch um geistige Aktivitäten. Zudem muss gefragt werden, wie die reine Potentialität der Person mit der Behauptung kompatibel ist, dass der Wille „die zentrale Kraft der Person“ (Längle 2013, 25) und die Person – in Anlehnung an Scheler (vgl. Scheler 1980, 382–386) – von ihrem Wesen her akthaft sei (vgl. Längle 2014, 20). Und schließlich ist zu fragen, ob un-

ter der Voraussetzung, dass Person offensichtlich als der echte Kern des Menschen betrachtet wird, also einen Qualitätsbegriff darstellt, dann nur Menschen, die diesen Qualitätsstandard erfüllen, Personen sind, anderen Menschen aber, die diese Fähigkeit nicht aufbringen, kein Person-Sein zukommt?<sup>3</sup>

Die sich hier auftuenden Probleme stellten sich nicht bzw. könnten deutlich entschärft werden, würde man Person philosophisch anders grundlegen (vgl. Bauer 2020). Person ist meines Erachtens nicht, wie bei Längle bisweilen suggeriert, etwas *im* Menschen, also nicht das Freie *im* Menschen, nicht das Echte oder das wahre Selbst *im* Menschen, nicht eine Fähigkeit *im* Menschen, auch nicht einfachhin das Gewissen oder allein das Ich (wogegen sich ja auch Längle ausspricht), sondern der Mensch in seiner Ganzheit, dem diese Fähigkeiten wesensgemäß zukommen und der durch die Aktuierung dieser Fähigkeiten in seinem Daseinsvollzug Eigentlichkeit, Echtheit und Tiefe gewinnt.<sup>4</sup> Person meint also den ganzen Menschen, der – wie bereits betont – ontologisch gleich ursprünglich mit dem „Du“ (in seinen verschiedenen Ausgestaltungen) und mit sich selbst in Beziehung steht, dessen Existenz also aufgrund ihrer genuin menschlich-personalen Seinskonstitution immer schon von einer ursprünglichen Weltoffenheit bestimmt ist, das heißt, von der Freiheit und dem Anspruch, das eigene In-der-Welt-Sein als dynamischen Prozess des authentischen Ich-selbst-Seins und Ich-selbst-Werdens zu verwirklichen. Der Mensch als Person lebt, denkt und handelt dann authentisch, echt und ursprünglich, wenn er sein Selbst-Sein im Einklang mit dem eigenen Gewissen vollzieht. Das Gewissen, das in der Tradition der griechischen „συνείδησις“ und der lateinischen „conscientia“ ursprünglich das primär sittlich orientierte „Mitwissen“ des Menschen mit seinem Handeln besagte, meint den geistigen „Kern“ der Person, an dem der Mensch dem eigenen Innersten mit seinem Gespür für das Wahre und Gute, das zugleich auch als irgendwie fremd anmutende Instanz oder Stimme erlebt wird, begegnet. Gewissen ist also jener Ort, an dem das Ich ganz bei sich selbst ist und zugleich die nicht fassbare Tiefe und Ursprünglichkeit des eigenen Wesens zu ihm spricht. In diesem Vorgang kommen letzten Endes auch die drei klassischen Formen der Wirksamkeit des Gewissens *mutatis mutandis* zur Geltung: a) das „testificari“, das Zeugnis-Ablegen, also das Eingestehen und Annehmen dessen, was wirklich war; b) das „ligare vel instiga-

<sup>3</sup> Der Untersuchung dieser grundlegenden Fragen widmen sich auch H. Dorra und C. Kolbe. Dorra arbeitet am Person-Sein den Aspekt der Freiheit und Unverfügbarkeit heraus (vgl. Dorra 2014), Kolbe versucht die Funktionen des Ich und die identitätsbildende Bedeutung des Selbst darzustellen (vgl. Kolbe 2019, 7–10). Hinsichtlich der Gleichsetzung der existenzanalytischen Unterscheidung zwischen Ich und Selbst mit der Differenzierung zwischen „I“ und „Me“ bei G. H. Mead (im Anschluss an W. James) wäre ich vorsichtiger (vgl. Bauer 2020, 52–60).

<sup>4</sup> Auch Kolbe sieht im Eigentlich- bzw. Authentisch-Sein das zentrale Moment des personalen Selbst-Seins (vgl. Kolbe 2019, 5–7).

re“, das Abhalten oder Anspornen, also das Ermutigen zu einem gegenwärtigen Denken oder zukünftigen Tun oder umgekehrt das Abraten davon; und c) das „excusare vel accusare“, das Entschuldigen oder Anklagen angesichts des Geschehenen, welches die urteilend-richtende Funktion besagt, die gemeinhin mit dem Gewissen verbunden wird (vgl. Reiner 1974). Allerdings steht nach unserem Verständnis von Gewissen nicht so sehr das richtende Moment und die Bewusstseinsdimension (*con-scientia*) im Fokus, sondern die Frage der Authentizität und die Dimension des inneren Erspürens des Richtigen im Sinne des Guten (an sich und für mich) und des Wahren. Durch die Abstimmung mit dem eigenen Gewissen findet der Mensch als Person bzw. in seinem Person-Sein ganz zu sich selbst, lernt aber auch, den Anderen als Du in seiner Wesenhaftigkeit zu sehen und den Impuls der personalen Zuwendung zu ihm zu erfahren.

Unter der Voraussetzung dieser ganzheitlichen Sicht der Person mit dem Gewissen als einem ihrer essentiellsten Vermögen kann das innere Zwiegespräch ihrer ontologischen Struktur nach nicht als Austausch zwischen Ich und Person aufgefasst werden. In dieser Art von Selbstgespräch, das in *realitate* eher ein achtsames Schweigen, Hören und Spüren meint, begegnet vielmehr das – in diesem Moment oft suchende und fragende – Ich seinem Gewissen und der Stimme seines nie einholbaren, letztlich transzendenten Ursprungs als einem irgendwie Anderen seiner selbst. Weil der Mensch unter anderem dieses Vermögen des Gewissens und der inneren Zwiesprache mit ihm hat, ist er Person. Dementsprechend verstehe ich unter Person also den lebendigen Menschen in seiner Ganzheit, insofern er von einem spezifischen *modus existendi* geprägt ist, der vor allem in seinem Geistsein, seiner Freiheit, Weltoffenheit, Leiblichkeit (im Unterschied zur bloßen Körperlichkeit), ursprünglich-präreflexiven Selbst-Vertrautheit (vgl. Fuchs 2008, 54), seinem Selbstbewusstsein, seiner Intentionalität, inter- und intrapersonalen Relationalität, seinem Gewissen und seiner Fähigkeit zu Selbstdistanzierung und Selbsttranszendenz zum Ausdruck kommt. Kurz gesagt, Person ist die Seinseinheit der verschiedenen Vermögen jenes spezifisch menschlichen *modus existendi*, der das Person-Sein konstituiert.

Aber sind, so wird die eine oder der andere kritisch einwerfen, die oben angedeuteten Schwierigkeiten damit wirklich gelöst? Greift nicht auch dieses ontologische Modell in dem Sinne zu kurz, dass wir wieder vor dem Problem stehen, dass Menschen, die diesen die Person begründenden *modus existendi* oder Teile ebendessen nicht zu verwirklichen vermögen, keine Personen sind? Umgekehrt müsste laut dieser Auffassung der Mensch

in jeder erdenklichen Situation ganz Person sein bzw. sich ganz personal verhalten, was man ja nicht behaupten kann. Demgegenüber gilt es zwei Missverständnissen vorzubeugen: *Zum einen* ist es wichtig zu bedenken, dass es sich bei den Vermögen des personalen *modus existendi* nicht um empirische Merkmale handelt, die in einer bestimmten Quantität das Person-Sein ausmachen würden. Das Person-Sein kommt jedem Menschen unabhängig davon zu, wie viele der genannten personalen Existenzmodi und in welcher Qualität er sie verwirklicht. Bei diesem *modus existendi* handelt es sich um Vermögen, die einem Menschen als Person typischerweise eignen. Das Person-Sein ist sozusagen die transzendente Bedingung der Möglichkeit dafür, dass sie sich entwickeln, aber auch die Voraussetzung dafür, dass ihr Fehlen registriert und beachtet wird (vgl. Spaemann 262). Das heißt ein Defizit an dem einen oder anderen dieser Vermögen bedeutet nicht die Auslöschung des Person-Seins. „Denn die Person *ist* der Mensch und nicht eine Eigenschaft des Menschen“ (Spaemann 264) und Personen existieren nur in einem vorgängigen personalen Beziehungsraum, der seinerseits auch grundsätzlich von dem genannten *modus existendi* und der ursprünglichen Haltung gegenseitiger Anerkennung als Personen geprägt ist. *Zum anderen* muss klar zwischen Person-Sein und personalen Existenzvollzügen unterschieden werden. Das heißt, der Mensch *ist* zwar immer Person, aber er fühlt, denkt und handelt nicht immer *personal*, also nicht immer in Übereinstimmung mit seinem Gewissen und der Tiefe seines Wesens. Er bleibt demzufolge Person und behält seine ontologische (aber nicht immer seine existentielle) Würde als Person, auch wenn einzelne dieser spezifischen Vermögen nicht aktiviert werden oder nicht umgesetzt werden können. Diese Tatsache erhellt sich unter dem Aspekt der wesentlichen Freiheit der Person. Denn der Modus eines authentischen, an Werten orientierten und Sinn verwirklichenden Lebens unterliegt keiner Determination, sondern liegt im Freiheitsspielraum des Menschen. Er ist aber auch Inhalt der tiefsten Sehnsucht des Menschen, die ontologisch gesehen in seinem Person-Sein gründet.

Betrachtet man die intendierten philosophischen und vor allem existentiellen Implikationen der zwei differenten ontologischen Fundierungen des Person-Seins, zeigt sich, dass sich Längle und der Autor dieses Beitrags letzten Endes sehr nahestehen. Selbst hinsichtlich des zuletzt ausgeführten zentralen Unterschieds zwischen den beiden Konzepten gibt es Berührungspunkte: So betont auch Längle, dass die doppelte dialogische Offenheit gegeben ist, „weil der Mensch Person ist“ (Längle 2013, 47), und dass der *Mensch* durch sein *Person-Sein* seine Würde erhält (vgl. Längle 2013, 25). Diese inhaltliche Affinität

wird nicht zuletzt an einer Stelle deutlich, wo Längle im Hinblick auf das Verhältnis von Ich und Person festhält: „Natürlich ist Personalität auch ohne das ich-hafte Erleben im Menschen zugegen: körperlich, psychisch, kognitiv, im Handeln – der Mensch ist nie ohne zumindest einer Spur Personalität, die sich in den unterschiedlichen Dimensionen des Mensch-Seins ausdrückt.“ (Längle 2014, 21) In diesem Sinn könnte die Annahme zutreffen, dass die Unterschiede, soweit sie vorliegen, primär daraus resultieren, dass Längle die Person-Frage eher aus einer therapeutischen Perspektive darstellt, während ich deren philosophisch-ontologische Grundlegung stärker im Auge habe.

#### Literatur

- Bauer E J (Hg.) (2018a) Das Dialogische Prinzip – Aktualität über 100 Jahre. Herausgegeben im Auftrag des Fachbereichs Philosophie/KTH der Universität Salzburg und der Internationalen Ferdinand Ebner-Gesellschaft, Darmstadt: wbgAcademic 2018
- Bauer E J (2018b) Das Dialogische Prinzip in der Psychotherapie, in: Ders. (Hg.): Das Dialogische Prinzip – Aktualität über 100 Jahre. Herausgegeben im Auftrag des Fachbereichs Philosophie / KTH der Universität Salzburg und der Internationalen Ferdinand Ebner-Gesellschaft, Darmstadt: wbgAcademic, 65–90
- Bauer E J (2020) Vom egologischen Ich-Sein zum authentischen Selbst-Sein, in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 65, 45–62
- Buber M (1994a) Elemente des Zwischenmenschlichen, in: Ders., Das dialogische Prinzip, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 269–298
- Buber M (1994b) Ich und Du, in: Ders., Das dialogische Prinzip, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 5–136
- Buber M (1994c) Zwiesprache, in: Ders., Das dialogische Prinzip, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 137–196
- Buber M (2003) Das Wort, das gesprochen wird (1960), in: Ders., Sprachphilosophische Schriften. Bearbeitet, eingeleitet und kommentiert von Asher Biermann (Werkausgabe, Bd. 6), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 125–137
- Buber M (2008) Öffentlicher Dialog zwischen Martin Buber und Carl Rogers, 18. April 1957, in: Ders., Schriften zur Psychologie und Psychotherapie. Herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Judith Buber Agassi (Werkausgabe, Bd. 10), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 236–258
- Dorra H (2014) „In der Schwebe des Lebendigen“. Zur Freiheit und Unverfügbarkeit der Person, in: Existenzanalyse 31, H. 2, 27–31
- Frankl V (1959) Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie, in: Ders./ von Gebattel, V. E./ Schultz, J. H. (Hg.), Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie – unter Einschluß wichtiger Grenzgebiete, Bd. 3, München/Berlin: Urban & Schwarzenberg, 663–736
- Fuchs T (2008) Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption, Stuttgart: Kohlhammer
- Kant I (1998) Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, in: Ders., Schriften zur Metaphysik und Logik (Werke in sechs Bänden. Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 3), Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 583–676
- Kolbe C (2019) Person – Ich – Selbst. Klärungen sowie existenzanalytische Anmerkungen zur Ich-Struktur, in: Existenzanalyse 36, H. 2, 4–11
- Längle A (2000) Die „Personale Existenzanalyse“ (PEA) als therapeutisches Konzept, in: Ders. (Hg.), Praxis der Personalen Existenzanalyse. Erweiterter Tagungsbericht 2/1993 der GLE, Wien: GLE, 9–37
- Längle, A (2013) Lehrbuch zur Existenzanalyse. Grundlagen, Wien: Facultas
- Längle A (2014) Die Aktualisierung der Person. Existenzanalytische Beiträge zur Personierung der Existenz, in: Existenzanalyse 31, H. 2, 16–26
- Reiner H (1974) Artikel „Gewissen“, in: Ritter, J. (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel: Schwabe, 574–592
- Reitinger C (2017) Zur Anthropologie von Logotherapie und Existenzanalyse. Viktor Frankl und Alfred Längle im philosophischen Vergleich, Wiesbaden: Springer
- Scheler M (1980) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 6., durchges. Aufl. (Gesammelte Werke, Bd. 2). Bern: Francke
- Spaemann R (1996) Personen. Versuche über den Unterschied von 'etwas' und 'jemand', Stuttgart: Klett-Cotta

#### Zur Person des Autors:

EMMANUEL J. BAUER

Philosoph, Theologe, Psychotherapeut (Existenzanalyse)

Univ.-Prof. für Philosophie an der Universität Salzburg

Stv. Leiter des Fachbereichs Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät

Wissenschaftlicher Leiter des Universitätslehrgangs „Existenzanalyse und Logotherapie“

#### Anschrift des Verfassers:

UNIV.-PROF. DR. EMMANUEL J. BAUER

stv. Fachbereichsleiter FB Philosophie/KTH

Universität Salzburg

Franziskanergasse 1/IV

A–5020 Salzburg

emmanuel.bauer@sbg.ac.at