

In Geschichten gefangen – Therapie als Erzählung und die Befreiung vom sinnlosen Sinn

Reflexionen zum kulturpolitischen Dilemma therapeutischer Berufe

Werner Vogd

Abstract: Menschen sind sprechende Tiere, die ihr sprachliches Handeln fühlen und die sich über die Sprache mit sich selbst in Beziehung setzen. Der moderne Mensch ist damit nolens volens in Geschichten gefangen, wobei das Baumaterial seiner Erzählungen einer Sphäre entstammt, die keinen Sinn versteht und keinen Sinn empfinden kann – nämlich einem sozialen Prozess, der unbewusst und nicht-intentional angeeignet wird. Hierdurch entsteht das Dilemma, dass der Sinn, in dem wir uns einrichten, sozusagen vergiftet ist – nämlich durch die mimetische Rivalität (Girard) und die hieraus erwachsenden destruktiven Potenziale. Wenn wir aber der Gesellschaft, der wir uns verdanken, nicht so recht trauen können, was bleibt dann noch als Zuflucht? Hätte dies für den Therapeuten nicht die Konsequenz, zu lernen, auch im absurden Theater zu Hause zu sein?

Schlüsselwörter: Sprache, Sinn, mimetische Rivalität, therapeutische Erzählungen

Caught in stories:

Therapy as a narrative and the liberation from meaningless sense

Abstract: Humans beings are speaking animals, who can feel their languaging and who can form relationships with themselves through language. The modern human is therefore nolens volens imprisoned in narratives, although the building blocks for his or her narratives emerge from a sphere which neither comprehends nor feels meaning – that is, from a social process, that is unconsciously and unintentionally acquired. This creates the dilemma that the meaning, from which our selves emerge, is tainted – tainted through the mimetic rivalry (Girard) and the destructive potential that results from it. If we cannot really trust the society from which our selves emerge, what then remains? Might the consequence for therapists lie therein, that they learn to feel at home within a kind of theater of the absurd?

Keywords: language, meaning, mimetic rivalry, therapeutic narratives.

Sofern wir Psychotherapie nicht mit den Selbstbeschreibungen ihrer Schulen verwechseln, zeigt sich ein erstaunlicher Befund: Gespräche scheinen heilen zu können. In den gängigen psychotherapeutischen Verfahren – man denke an die Psychoanalyse, die Gesprächstherapie, aber auch an die Verhaltenstherapie – kann Veränderung durch den Austausch von Worten stattfinden.

Die Worte, die wir in unserem Alltag so natürlich verwenden, sind Teil einer Erzählung. Diese wiederum ist Teil einer größeren Geschichte, wobei wir uns üblicherweise dieser Geschichten nicht bewusst sind, da sie unsere eigene Kultur sind und wir als Teil dieser Geschichte nicht wahrnehmen,

dass wir selbst nur eine Figur in einem größeren Drama darstellen.

So gesehen erscheint auch der Psychotherapeut als Teil einer größeren Geschichte, die ihm erst qua Rollenzuweisung die Kraft und Bedeutung gibt, innerhalb der therapeutischen Erzählung eine bestimmte Funktion zu erfüllen. Psychotherapie als sprechende Praxis beruht also darauf, auf der Basis kulturell vertrauter Skripte ein Drama fortzuschreiben. Die persönliche Erzählung des betroffenen Patienten wird in der Therapie in eine größere Geschichte eingebettet, wobei allerdings auch der Therapeut und die Therapeutin in der Regel nicht wissen, dass es sich hierbei nur um eine Geschichte handelt.

Psychotherapeuten verwechseln also in der Regel die Rolle, die sie spielen, mit sich selbst, denn sie nehmen üblicherweise die historischen Bedingungen ihrer eigenen Kultur unhinterfragt als Selbstverständlichkeit, nicht jedoch als Fiktion wahr. Genauso wie wir sind sie also Teil einer großen Geschichte – die man auch als den Mythos einer Kultur bezeichnen kann –, in die sich auch die kleinen Erzählungen der Psychotherapie einbetten.

Ohne einen solchen Mythos – dies hat die kulturübergreifende Therapieforchung gezeigt – kann Heilung durch Sprechen, Beschwörung und andere symbolische Praxen nicht funktionieren.¹

Im Folgenden möchte ich diese Prozesse aus einer sozialanthropologischen Perspektive rekonstruieren. Dabei wird zunächst zu fragen sein, was es für uns bedeutet, in der Sprache zu leben.

Im zweiten und umfassendsten Teil dieses Beitrags wird es im Rekurs auf die Arbeiten von René Girard zur mimetischen Rivalität darum gehen, das Dilemma des modernen Mythos vom autonomen Selbst herauszuarbeiten. Im dritten und letzten Teil wird der Blick schließlich nochmals auf die Geschichten gelenkt werden, in die üblicherweise auch unsere therapeutischen Erzählungen eingebettet sind. Hier wird deutlich werden, warum wir diesen Erzählungen nicht so recht trauen können.

1. In der Sprache leben

Was heißt es für uns Menschen, in der Sprache zu leben? Um sich dieser Frage anzunähern, brauchen wir nur zu schauen, was wir mit Worten bewirken können. Worte können sowohl erheben als auch verletzen. Sie weisen dem Sprecher und dem Hörer eine soziale Position zu und prägen dem Menschen damit eine „soziale Form“ ein, „die ihm zur zweiten Natur wird“ (Herrmann, 2013, S. 135). Miteinander zu sprechen bedeutet aus dieser Perspektive also weniger, dass Argumente ausgetauscht werden und

dass sich die einzelnen Akteure anschließend autonom überlegen können, was sie tun wollen. Ganz im Gegenteil heißt, in einem sprachlichen Raum zu sein, vor allem, die hiermit einhergehenden Verhaltenskoordinationen im Körper zu spüren und den wiederum hiermit einhergehenden Reflexionszumutungen mehr oder weniger hilflos ausgeliefert zu sein.²

Dies entspricht auch unserer Alltagserfahrung, entsprechend der man dem Sinn und den Implikationen von Worten, die man hört, zwar widersprechen mag, ihrer Wirkung damit aber dennoch nicht entkommen kann, da die durch sie ausgelösten Verhaltenskoppelungen aufgrund der eigenen Interaktionsgeschichte bereits neurophysiologisch verankert sind. Sobald man hinreichend in der Sprache lebt, bekommen selbst vermeintlich sinnlose Worte Kraft, denn die beteiligten Akteure fühlen aufgrund der verlebten Geschichte ihrer Interaktionen auf körperlicher Ebene, dass sie – selbst dann, wenn all dies von außen gesehen nur als ein lächerliches Spiel (der Soziologe Pierre Bourdieu spricht in diesem Zusammenhang von „illusio“; Bourdieu, 1997) erscheint – existenziell beteiligt sind. Sprachliche Bilder wirken also nicht, wie man zunächst meinen könnte, als abstrakte Als-ob-Fiktion, wie auch Andreas Weber herausstellt, sondern im Sinne einer konkreten Analogie, die unsere „reale Identität“ betrifft. Hier hat „ein ‚scharfes‘ Geräusch dieselbe Bedeutung wie ein geschliffenes Messer oder ein ‚tödliches‘ Wort. Beides zerschneidet das Gelingen des Lebensvollzugs“.³ Aus diesem Grunde können verletzende Worte (etwa eine Beleidigung) auch dann berühren, wenn man ihren Inhalt abstreitet oder zurückweist.

Die Genese der Sprache

Schauen wir, um diesen Zusammenhang etwas besser verstehen zu können, ein wenig auf den Prozess der Entstehung von Sprache. Sowohl aus phylo- wie

¹ Der Anthropologe James Dow formuliert vier Kriterien der symbolischen Heilung, die kulturübergreifend in allen Heilsystemen anzutreffen sind:

“1. The experiences of healers and healed are generalized with culture-specific symbols in cultural myth.

2. A suffering patient comes to a healer who persuades the patient that the problem can be defined in terms of the myth.

3. The healer attaches the patient’s emotions to transactional symbols particularized from the general myth.

4. The healer manipulates the transactional symbols to help the patient transact his or her own emotions” (Dow, 1986, S. 56).

² Um es mit den Worten von Merleau-Ponty zu formulieren: „Auf die eine oder andere Weise müssen Worte und Sprache nicht bloß Mittel zur Bezeichnung von Gegenständen oder Gedanken, sondern die Weise der Gegenwart des Gedankens selbst in der sinnlichen Welt, nicht nur Umkleidung, sondern Wahrzeichen oder Leib des Denkens sein“ (Merleau-Ponty, 1974, S. 216).

³ „Für den Körper müssen zwei auf diese Weise analoge Dinge identisch sein. Identität heißt hier: Sie müssen die gleiche organische Wirksamkeit haben, die gleiche existentielle Bedeutung für den Organismus. Das heißt folglich, dass sie aus dessen Perspektive das gleiche sind und damit, dass nichtdiskursive (präsentative) Symbole sind, was sie bedeuten. Physisches und Psychisches ist auf dieser Ebene eins“ (Weber, 2003, S. 120).

auch ontogenetischer Perspektive spricht mittlerweile einiges dafür, dass das sogenannte Spiegel-system bzw. die Spiegelneuronen für die Sprachentwicklung von zentraler Bedeutung sind.⁴ Entdeckt wurden diese Prozesse zunächst von der Arbeitsgruppe um Giacomo Rizzolatti in Experimenten mit Makaken-Affen. Der Ausgangspunkt der Studien lag in der Beobachtung, dass bereits neugeborene Äffchen bestimmte Verhaltensweisen eines Versuchsleiters – zum Beispiel das Herausstrecken der Zunge – spontan imitieren. Mittels bildgebender Verfahren ließ sich zeigen, dass allein schon die visuelle Wahrnehmung des Verhaltens des einen Akteurs im prämotorischen Kortex eines anderen Akteurs – also jenem Hirnareal, das für die Koordination von Bewegungsabläufen zuständig ist – eine homologe Aktivität auslösen kann. Wie Ludwig Jäger formuliert, integriert das „Spiegelsystem“ allerdings

nicht nur die visuellen Eigenschaften der zielgerichteten Handlungsmotorik anderer Subjekte, die in absichtsvoller Weise mit Objekten umgehen, sondern es generiert gewissermaßen Bedeutung, denn die emotionalen Signifikanzen der Bewegung werden mit übernommen. Es verknüpft also im selben neuronalen Schaltkreis die Klassifikation von Objekten je nach der Handform, die nötig ist sie zu ergreifen, und das „Fremdverstehen“ von Hand-Gesten Anderer, die entsprechende Greifbewegungen ausführen. Das Spiegelsystem koordiniert insofern in gewissem Sinne „begriffliches“ (= Objektklassifikation) und „hermeneutisches“ Wissen (= Fremdverstehen). Es stellt früh in der Gattungsgeschichte des Menschen eine Verschaltung her zwischen einer quasi-kognitiven Objektklassifikation und dem Verstehen des Alter Ego und beides auf der Basis der Verarbeitung von Informationen im sozialen Raum geteilter Sichtbarkeit, das heißt im Raum leiblicher, gestengestützter Interaktion. (Jäger, 2013, S. 75)

In Referenz auf George H. Mead ergibt sich dabei die wichtige Pointe, so Jäger, „dass es die leiblich-materielle Gebärde im gemeinsamen Wahrnehmensraum von Ego und Alter Ego ist, die den Prozess der Genese des reflexiven Bewusstseins und der Ausbildung einer Ich-Identität – und damit den

⁴ „Rizzolatti und Arbib schlagen deshalb vor, die Entwicklung der menschlichen Sprachzentren in der Gattungsgeschichte als die Konsequenz der Tatsache anzusehen, dass der Vorläufer des Broca-Areals bei höheren Primaten bereits vor der Sprachentwicklung mit einem Mechanismus ausgestattet war, die Handlungen anderer zu erkennen“ (Jäger, 2013, S. 75).

Prozess des Auseinandertretens von Ich, Nicht-Ich und Erkenntniswelt – zentriert“ (ebd., S. 71).

Unser Ich-Empfinden würde damit also unmittelbar von der sprachlichen und symbolischen Auszeichnung unserer Mitmenschen abhängen. Damit würde im Einklang mit Arbeiten des Soziologen Pierre Bourdieu unser Selbstwert vor allem auf den sozialen Signifikationen – dem symbolischen Kapital, das wir von anderen zugewiesen bekommen – beruhen (siehe etwa Bourdieu, 2001). Wird diese Wertschätzung entzogen, etwa durch eine große Demütigung, so droht das Ich-Selbst zu kollabieren.

Dies lässt sich gut durch das folgende Beispiel aus dem Lehrbuch des Zen-Meister Michael Sabaß illustrieren:

Stell Dir vor, da sitzen hundert Leute, und Du traust dich, eine Frage zu stellen. Und ich da vorne – der „Meister“, als den mich alle ansehen – mache mich über dich lächerlich, über deine Frage, ich blamiere dich bis auf alle Knochen. In dir entsteht Totenstille, du hörst und siehst nichts mehr, keinen Gedanken in deinem Kopf, nichts Schlagfertiges, Selbstbewusstes, sondern du „versinkst im Boden“. Du hast „den Boden unter den Füßen verloren“, du weißt nicht mehr, wer du bist. (Sabaß, 2012, S. 32)

In der Sprache zu sein geht nolens volens mit dem Dilemma der existenziellen Abhängigkeit von anderen einher. Wir können gar nicht anders, als uns an den anderen zu *orientieren*. Hieraus erwächst jedoch das Problem der mimetischen Rivalität, von dem das anschließende Kapitel handelt.

2. Mimetische Rivalität

Die Fähigkeit, durch Mimesis, also durch Nachahmung, zu lernen, ist tief in unsere Biologie eingelagert, wie in den vorangehenden Ausführungen bereits deutlich wurde. Sprache, Haltungen und Gesten – nahezu alle Aspekte unseres Habitus – können auf diese Weise unbewusst angeeignet werden. Üblicherweise werden diese Prozesse positiv gesehen und bewertet. So sehen viele Neurowissenschaftler in den spontanen Spiegelaktivitäten den Ursprung unserer Fähigkeit zum Mitgefühl (so Rizzolatti & Sinigaglia, 2008, vgl. Vogd, 2010).

Die positiven Seiten dieser Prozesse stellen jedoch, wie der französische Anthropologe und Religionswissenschaftler René Girard aufzeigte, nur die halbe Wahrheit dar. In der *mimetischen Rivalität* entfaltet sich in Form von Neid und Missgunst die Schattenseite dieser anthropologischen Disposition und kann sich – sofern nicht durch

kulturelle Institutionen gemildert – leicht zu einer zerstörerischen Spirale der Gewalt entwickeln.

Auf Basis dieser sozialanthropologischen Figur lässt sich eine kleine Kulturgeschichte der Menschheit formulieren:

Orientierung I:

Der Andere und das Verbrechen

Wir orientieren uns an anderen, z. B. um ihre Rolle einzunehmen und an ihren Privilegien teilzuhaben. Doch so etwas ist nicht ohne Konflikt zu haben: Sei es die verwirrende Gleichzeitigkeit zugeneigter und hassvoller Gefühle gegenüber den eigenen Geschwistern, der Krieg des Sohnes gegen den Vater, um die Mutter für sich zu gewinnen, oder aber die Rivalität unter Freunden – besonders die Beziehungen zu den uns nahen Menschen sind und bleiben ambivalent. Auch im Erwachsenenalter fühlen wir nicht nur Anerkennung und Wohlwollen gegenüber unseren Kollegen, sondern auch ein Gefühl des Neids, das uns unter Umständen zu Intrigen gegenüber unseren Partnern treibt.

Dass dies geschieht – so der Befund von Girard –, ist unvermeidlich, denn die empathische Nachahmung des Anderen bilde zwar einerseits einen gelungenen Ansporn für die eigene Individuation. Andererseits entstehe aber auf Basis der Identifikation eine prekäre Egostruktur, entsprechend der die Existenz der signifikanten Anderen sowohl nährend als auch bedrohend wirken muss. Beispielsweise kann mich die attraktive Lebensgefährtin meines Freundes nicht nur dazu inspirieren, selbst im Liebesleben erfolgreich zu werden, sondern auch in den Impuls münden, die Partnerin meines Freundes abwerben zu wollen.

Der Konflikt ist mit Girard also vorprogrammiert und dass mimetische Rivalität in mörderische Gewalt eskalieren kann, zeigen schon die Geschichten um die Söhne Evas und Adams. Kain z. B. bringt seinen Bruder Abel um, weil er ihn um die Gunst des Vaters beneidet.

Orientierung II: die Kultur, der Gewaltexzess und die transzendente Ordnung

Da soziale Ordnungen – und die in und mit ihnen lebenden Menschen – stetig durch einen möglichen unkontrollierten Ausbruch von Gewalt bedroht sind, wird seit Menschheitsgedenken nach Lösungen gesucht, die Konsequenzen mimetischer Rivalität einzudämmen. Viele Mythen, Riten und Tabus sind als ein Versuch anzusehen, Neid und Konkurrenz auf ein sozial akzeptables Niveau abzusinken. Da der Mechanismus und damit auch die destruktiven

Emotionen der mimetischen Rivalität jedoch nicht gänzlich suspendiert werden können, müssen die Riten und Mythen selbst Gewaltmomente beinhalten. In der Stammesgesellschaft erscheint beispielsweise das Blutopfer, das allerdings immer wieder wiederholt werden muss, als die klassische Form. Die monotheistischen Religionen setzen demgegenüber auf einen dramatischen gewaltvollen Exzess im Gründungsakt, der in Folge eine dauerhaftere hierarchische Ordnung etablieren lässt. Hierbei werden moralische Grenzen und Tabus, etwa bezüglich des Umgangs zwischen den Geschlechtern und Ständen etabliert, über die die Konkurrenzdynamik auf ein sozial verträglicheres Maß verringert werden soll.

Ein alttestamentliches Paradebeispiel liefert der Tanz der Israeliten um das goldene Kalb. Der Hohepriester Aaron, der ältere Bruder Moses, führt in Abwesenheit von Mose, dessen Rückkehr nach der geplanten Unterhaltung mit Gott ungewiss ist, ein Opferritual durch, weil das Volk nach „Götter[n], die vor uns her gehen“ fragen. Nach seiner Rückkehr initiiert Mose als Stimme Gottes („So spricht der HERR, der Gott Israels“) ein Massenmassaker, in dessen Folge 3.000 Männer umkommen – um das Volk für seine Ungläubigkeit zu bestrafen. Die noch frische Erinnerung an das Grauen der Schlacht wird kurz darauf für einen fruchtbaren Boden sorgen, auf dem die nun durch Mose erneut verschriftlichte Ordnung Gottes (die zehn Gebote) gelebt werden soll, die als grundloser Grund vor dem Hintergrund vergangener und möglicher künftiger Gewalt umso evidenter erscheint.⁵

Orientierung III: Der Glaube an den Markt und andere, gefährlichere Zivilreligionen

Wengleich Religionen historisch gesehen vielfach und wiederholt mit kollektiver Gewalt verbunden sind, so scheint mit Girard ihr eigentliches Motiv jedoch darin zu bestehen, jene Gewaltmomente, die aufgrund mimetischer Rivalität gegeben sind, zu kanalisieren und zu dämpfen.⁶ Das Grundschema

⁵ In 2. Mose 32 heißt es: „Als er aber nahe zum Lager kam und das Kalb und den Reigen sah, ergrimmte er mit Zorn und warf die Tafeln aus seiner Hand und zerbrach sie unten am Berge. . . . Die Kinder Levi taten, wie ihnen Mose gesagt hatte; und fielen des Tages vom Volk *dreitausend* Mann. Da sprach Mose: Füllet heute eure Hände dem HERRN, ein jeglicher an seinem Sohn und Bruder, dass heute über euch der Segen gegeben werde.“

⁶ Für Girard erscheint religiöse Gewalt damit als Folge einer anthropologisch tiefer begründeten menschlichen Gewaltbereitschaft, jedoch nicht in den religiösen Motiven selbst begründet.

des Drehbuchs der Religionen besteht darin, die an sich immer ungerechte soziale Schichtung und Differenzierung mit einer moralischen Ordnung zu verbinden, die ihrerseits an einen Mythos andockt, der mit existenziellen Erfahrungen wie z. B. Gewalt und Chaos assoziiert ist.

Sobald aber Philosophie und Wissenschaft in ihrem Denken hinreichend befreit sind,⁷ funktioniert diese Beruhigung nicht mehr. Religion erscheint dann bestenfalls als „Opium des Volkes“ (Karl Marx). Wenn aber Gott tot ist (Friedrich Nietzsche), zerfällt die mit ihm legitimierte Ordnung und die mit der mimetischen Rivalität verbundenen Konflikte brechen wieder in voller Schärfe aus. Die Deklaration von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit geht mit den Schrecken der französischen Revolution einher und die Zivilreligionen des Faschismus und des Kommunismus münden in Massenmorde von bislang unvorstellbarem Ausmaß.

Erst mit der bürgerlichen Gesellschaft der freien marktwirtschaftlichen Konkurrenz scheint zunächst ein neues Gleichgewicht gefunden zu sein. Käufer und Verkäufer – so beschreibt Dirk Baecker in Anklang an Girard – werden hier von Dritten beobachtet, die sich mit beiden Seiten identifizieren können (Baecker, 2006). Auf diese Weise werden deren immer noch vorhandene Impulse des Begehrens aufgeschoben, bis sie selbst an der Reihe sind. Man identifiziert sich also mit denen, die etwas haben, woraus die Motivation resultiert, Geld durch Arbeit zu besorgen, um dann selbst etwas kaufen zu können, was auch andere wiederum begehren. Die freie Marktwirtschaft verlagert die mimetische Rivalität also in ein Spiel zivilisierter Konkurrenz.

Der *Markt* ist es, der nun die Rolle der transzendenten Leerstelle einer grundlosen Begründung einnimmt – und dementsprechend ist der Kapitalismus mit Walter Benjamin als Religion anzusehen (Baecker, 2003). Der Glaube an den Markt verschleiert zunächst, dass die Bedürfnisse, die der Kapitalismus zu befriedigen beansprucht, aus der mimetischen Rivalität erwachsen und nicht aus dem Individuum selbst. Der Mensch individualisiert sich ja erst durch die nachahmende Orientierung am anderen und somit verwechselt der methodische Individualismus Ursache und Wirkung. Da jedoch die in mimetischer Übernahme empfundenen Bedürfnisse und Normen – wie in jeder Religion – als real empfunden werden, fällt der epistemische Irr-

⁷ Was an sich schon einen gesellschaftlich recht unwahrscheinlichen Prozess darstellt.

tum, der dem Glauben an das autonome Individuum zugrunde liegt, nicht so leicht auf.

Sichtbar sind allerdings die destruktiven Nebenwirkungen einer entfesselten Konkurrenz, die nur noch Profitmaximierung kennt.⁸ Eine Wirtschaftsweise, die daraufhin angelegt ist, all ihre ernsthaften Probleme als Externalitäten zu behandeln, also in die monetär nicht abgebildete Umwelt zu verlagern, verspielt jedoch langfristig ihre eigene Zukunftsfähigkeit, da die ökologischen Grundlagen, auf denen sie reitet, irgendwann erschöpft sein werden.

Die Kultur des Kapitalismus scheint zwar die Gewaltpotenziale der mimetischen Rivalität zu beruhigen (auch die Armen spielen in der Regel mit), kann dies allerdings nur leisten, indem auf allen Ebenen einem destruktiven Egoismus Vorschub geleistet wird. Ob man es will oder nicht, in der gegenwärtigen Kultur des Kapitalismus erscheint der *Wolf of Wall Street* (so der gleichnamige Film von Martin Scorsese mit Leonardo DiCaprio in der Hauptrolle) keineswegs als abschreckendes Vorbild. Man mag das Geschehen des Films zwar auf rationaler Ebene kritisieren und vielleicht als ekelhaft empfinden, auf unbewusster Ebene bleibt jedoch der ebenso rücksichtslose wie charmante, egoistische Protagonist weiterhin für uns die eigentliche Identifikationsfigur.

Orientierung IV: Rückkehr zum Selbst – Leere

Wir gewinnen unsere Sprache und hiermit einhergehend unser Selbstbewusstsein über die mimetische Identifikation mit anderen. Auf diese Weise werden wir zu einem denkenden, sich reflexiv zu sich selbst in Beziehung setzen könnenden Menschen. Gleichzeitig können wir uns dadurch jedoch auch der Ambivalenz und der Problematik der Orientierungen bewusst werden, die wir uns in mimetischer Identifikation angeeignet haben. Anders als das Tier, das nicht an sich zweifeln kann, erscheint der sprechende und denkende Mensch uneins mit sich selbst. In Form von Schuldgefühlen oder dem Gefühl des Ungenügens gegenüber den eigenen Ansprüchen entsteht eine Spaltung und hiermit einhergehend gefühlsmäßige Unruhe. Eine weitergehende Reflexion lässt dem Menschen zudem die Spannung und das destruktive Potenzial, das aus der mimetischen

⁸ Auch der Glaube an den Markt – wenngleich mit ihm die wohl noch destruktiveren Zivilreligionen des Nationalismus und des Kommunismus zurückgedrängt wurden – birgt eine gefährliche Paradoxie. Geld beruht auf Vertrauen, auf einem Versprechen auf die Zukunft.

Rivalität erwächst, gewahrt werden. Vor diesem Hintergrund erscheinen uns die Sinnsetzungen und Ziele, mit denen wir uns in Identifikation unser Ich aufgebaut haben, nur noch als ein fraglicher „sozialer Sinn“, der sich einer kulturellen Dynamik verdankt, die sich, wenngleich als existenziell gefühlt, nur noch als absurd und sinnlos präsentiert. Es kommt zur Sinnkrise. Es wird deutlich, dass die sozialen Programme, an denen sich das Ich ausrichtet, an sich keinen Sinn haben, sondern leere Semiosen und Signifikationen darstellen. Der Höhepunkt einer solchen Krise lässt sich mit Albert Camus folgendermaßen beschreiben:

Nach der Begegnung mit dem Absurden ist alles erschüttert. Diese Vorstellung „ich bin“, meine Art zu handeln, als hätte alles einen Sinn (selbst wenn ich gelegentlich sage, dass nichts Sinn habe), all das wird durch die Absurdität eines möglichen Todes auf eine schwindelerregende Weise Lügen gestraft. (Camus, 2013, S. 70)

Einen Ausweg aus dem Dilemma zerstörerischer Konkurrenz bietet letztlich nur die Rückbesinnung auf die eigentliche Natur des Selbst. Das Ich, aus dem die destruktive Egozentrik erwächst, hat keine Essenz in sich, sondern erscheint als kulturelles Artefakt der mimetischen Orientierung, die zwar bedeutsam gefühlt wird, aber keinen Wert an sich hat. Indem die zerstörerischen und gewalttätigen Momente der mimetischen Identifikation erkannt werden, wird jedoch als bewusster Akt ein „schöpferische[r] Verzicht“ möglich (Girard, 1999, S. 314). Wir können lernen, in „Welten ohne Grund“ zu Hause zu sein (Vogd, 2014).

Positiv gewendet kann dieser Prozess darin münden, dass sich das mimetische Begehren von der Gesellschaft und der entsprechenden Kultur abwendet, von der es ursprünglich ausging. Der Mensch sucht dann nicht mehr zwanghaft die Identifikation mit den Trägern dieser destruktiven Kultur und gewinnt auf diese Weise die Freiheit zu einem Selbst, das sich nicht mehr mit den kulturellen Zwängen verwechselt, mit denen es sich normalerweise identifiziert.⁹

Da aber unser Ich durch die mimetische Identifikation genährt wird, geht die Abwendung von der mimetischen Rivalität letzten Endes mit der Sus-

pendierung dessen einher, was wir normalerweise als Ich-Bewusstsein empfinden. In einer so gewendeten Suche nach dem Selbst kann also eine Leere entdeckt werden, die jedoch, wenn die anfängliche Beunruhigung überwunden worden ist, eine schöpferische, glückliche und produktive Leere darstellen kann. Es ist jene Art der Leere, von der die Mystiker berichten, denn wie Ernst Tugendhat feststellt, besteht das eigentliche Motiv der Mystik darin, „die eigene *Egozentricität* zu transzendieren oder zu relativieren, eine Egozentricität, die andere Tiere, die nicht ‚ich‘ sagen, nicht haben“ (Tugendhat, 2006, S. 7f., Hervorhebung im Original).

3. Therapeutische Erzählungen

Fassen wir die bisherigen Ausführungen kurz zusammen: Menschen entwickeln ihr Ich-Bewusstsein über die mimetische Identifikation mit anderen. Als Kehrseite entsteht die mimetische Rivalität, deren Gewaltmomente durch die religiösen Erzählungen beruhigt wurden. Da der Verweis auf höhere Mächte heutzutage intellektuell nicht mehr redlich ist, sind an ihre Stelle Zivilreligionen getreten, die jedoch das zerstörerische Potenzial einer auf Egozentrik basierten Konkurrenz nicht bändigen können. Am Ende dieses Zyklus steht die Chance, die Absurdität des mimetischen Prozesses selbst zu durchschauen, um von einem Ich-Selbst Abstand zu nehmen, das allein aus einem destruktiven sozialen Spiel erwächst und keine eigene Essenz besitzt.

Spätestens an diesem Punkt wird deutlich, dass sich die hier aus einer sozialanthropologischen Perspektive entfaltete Geschichte recht stark von den Erzählungen der meisten psychotherapeutischen Schulen unterscheidet. Sei es die Psychoanalyse oder die Verhaltenstherapie – wir treffen bei beiden mehr oder weniger direkt auf eine Geschichte, deren Happy End darin mündet, dass Ich-Selbst dazu zu ermächtigen, der Schmied des eigenen Glücks zu sein.

Die „Errettung der modernen Seele“, so Eva Illouz, folgt hier einem Skript, das den Menschen zum Unternehmer seiner selbst enaktiert (Illouz, 2011; siehe auch Bröckling, 2007) und damit einem *expressiven Individualismus* folgt, der weiterhin dem Prinzip der mimetischen Konkurrenz aufsitzt (siehe zur diesbezüglichen Zeitdiagnose Charles Taylor, 1996).

Unabhängig davon, dass Psychotherapie im Einzelfall hilfreich und angebracht sein kann, entsteht hiermit unweigerlich eine Bewegung der Hypertrophie des Therapeutischen. Der durch Beratung,

⁹ Um hier wieder Girard sprechen zu lassen: „Ich behaupte nicht, dass es kein autonomes Selbst gibt. Ich sage, dass die Möglichkeiten eines autonomen Selbst in irgendeiner Weise fast immer von der mimetischen Begierde verdeckt sind“ (Girard, 1997, S. 28).

Coaching oder Psychotherapie gefestigte Menschen begegnet dabei anderen, ebenso behandelten Menschen, um dann festzustellen, immer noch nicht genügen zu können, immer noch nicht die Anerkennung zu erlangen, nach der es ihn dürstet. Dementsprechend bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich weiterhin an anderen orientierend weiter nach Methoden zu suchen, um das Glück zu erlangen, das er an anderen zu sehen glaubt. Selbstredend ist auf diese Weise kein Seelenfrieden zu finden und folglich geht die Suche weiter. Man probiert es beispielsweise mit Wellness und Entschleunigung, da man auch diese Bewegungen bei anderen sieht.

Doch all diese Bewegungen beruhen weiterhin auf der Geschichte von einem Ich, das sich selbst unter Kontrolle haben kann. Als paradoxen Ausweg mag man dann in der Übung der Meditation das Nichts-Tun praktizieren. In der *Mindfulness Stress Reduction* erscheint die ihrem soteriologischen Anspruch entkleidete buddhistische Achtsamkeitsmeditation gleichsam als der letzte Ankerpunkt eines Selbst, das weiterhin verkennt, dass es gerade deshalb nicht es selbst sein kann, weil es sich mimetisch an den Bedürfnissen und Ansprüchen anderer orientiert.

An diesem Punkt – so meine These – eröffnet sich eine Weichenstellung zu einer anderen Geschichte, die in ihren Sinnbezügen nicht mehr auf ein Ich-Selbst setzt, das aus mimetischer Konkurrenz erwächst, sondern auf Aufklärung und Durchdringung der Illusion dieses Prozesses. Dieser Ausweg, auf den auch viele spirituelle Traditionen hinweisen, besteht darin, zu lernen, aus dem Spiel des Egos auszusteigen und in einem Sein ohne den vergifteten sozialen Sinn zu Hause zu sein.¹⁰

Sofern etwas an Girards These dran ist, dass wir Menschen als sprachlich und symbolisch spiegelnde Wesen unweigerlich in das kulturelle Drama mimetischer Rivalität verwickelt sind, stellt sich die Frage,

ob die Psychotherapeuten in denselben Geschichten wohnen oder ob sie als Heimat nicht vielmehr das Absurde, also eine Welt jenseits des kulturell formatierten Sinns wählen sollten. Die Aufgabe wäre entsprechend, die Fähigkeit zu erlangen, sich dem sozial zugemuteten Sinn der eigenen Kultur entziehen zu können.

Literatur

- Baecker, D. (2003). *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Baecker, D. (2006). *Wirtschaftssoziologie*. Bielefeld: transcript.
- Bourdieu, P. (1997). *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2001). *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bröckling, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Camus, A. (2013). *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dow, J. (1986). Universal aspects of symbolic healing: A theoretical synthesis. *American Anthropologist*, 88, 56–69.
- Girard, R. (1997). *Wenn all das beginnt ...: Ein Gespräch mit Michael Treguer*. Münster: LIT.
- Girard, R. (1999). *Figuren des Begehrens: Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Thaur: Druck- und Verlagshaus Thaur.
- Herrmann, S. K. (2013). Was heißt sprechen? Sozialität, Gewalt und Leiblichkeit bei Pierre Bourdieu. In E. Alloa & M. Fischer (Hrsg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen* (S. 135–156). Weilerswist: Velbrück.
- Illouz, E. (2011). *Die Errettung der modernen Seele*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jäger, L. (2013). Zur Leiblichkeit der Sprache. Phylogenetische Reminiszenzen in systematischer Absicht. In E. Alloa & M. Fischer (Hrsg.), *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen* (S. 56–76). Weilerswist: Velbrück.
- Merleau-Ponty, M. (1974). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. (2008). *Empathie und Spiegelneuronen. Die biologische Basis des Mitgefühls*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sabaß, M. (2012). *Über die Zen-Übung – und warum wir uns das antun*. Bremen: www.zen-bremen.de (Eigenverlag).
- Taylor, C. (1996). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

¹⁰ Was dies bedeuten kann, lässt sich nochmals mit dem Zen-Meister Michael Sabaß am Beispiel der öffentlichen Demütigungen verdeutlichen: „Im Augenblick einer solchen Demütigung ist die ‚Person‘ plötzlich zunichte gemacht. Benoit weist genau auf den Punkt ‚da unten‘, an dem du nicht mehr weißt, wer du bist: ‚Von dem Augenblick an, da es mir gelingt, mich im Zustand der Demütigung nicht mehr von der Stelle zu rühren, werde ich zu meiner Überraschung erkennen, dass hier der ‚Ort der Ruhe‘ ist, das einzige Tor zum Heil und die einzige Stelle der Welt, wo ich vollkommen geborgen bin.‘ Wenn es dir gelingt, ‚da unten‘ zu bleiben, dich nicht wieder aufzubauen, dann kannst Du spüren, dass das ein Ort ist, an dem du vollständig frei bist, wo dir nichts mehr passieren kann“ (Sabaß, 2012).

- Tugendhat, E. (2006). *Egozentrik und Mystik. Eine anthropologische Studie*. München: Beck.
- Vogd, W. (2010). *Gehirn und Gesellschaft*. Weilerswist: Velbrück.
- Vogd, W. (2014). *Welten ohne Grund. Buddhismus, Sinn und Konstruktion*. Heidelberg: Carl Auer.
- Weber, A. (2003). *Natur als Bedeutung. Versuch einer semiotischen Theorie des Lebendigen*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Zum Autor

Werner Vogd, Dr. hum. biol., ist Professor für Soziologie an der Fakultät für Kulturreflexion an der Universität Witten/Herdecke. Er arbeitet zur Verbindung von Systemtheorie und rekonstruktiver Sozialforschung. Projekte unter seiner Federfüh-

rung sind unter anderem die von der DFG geförderten Studien „Entscheidungsprozesse im Krankenhaus“, „Entscheidungsprozesse im mitbestimmten Aufsichtsrat“, „Entscheidungsfindung im Krankenhausmanagement“ und „Buddhismus im Westen“.

Korrespondenzadresse

Prof. Dr. Werner Vogd
priv. Universität Witten Herdecke
Fakultät für Kulturreflexion
– Studium fundamentale –
Lehrstuhl für Soziologie
Alfred-Herrhausen Str. 50
58448 Witten
E-Mail: werner.vogd@uni-wh.de