

DISSERTATION

Titel der Dissertation

Zur Psychologie der Philosophie

Verfasser

Mag. phil. Dr. med. Josef Ehrenmüller

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, im Mai 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:	A 092 296
Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:	Philosophie
Betreuer:	Ao. Univ.-Prof. Dr. Josef Rhemann

D a n k s a g u n g

Ein herzlicher Dank gilt Herrn Prof. Josef Rhemann, der durch sein Interesse an der Zusammenarbeit dieses Projekt der Selbsterfahrungsgruppen erst ermöglichte, deren Ergebnisse nicht nur die Basis für die Diplomarbeit waren, sondern auch entscheidender Hintergrund für diese Dissertation sind. Er war mir mit seiner warmherzigen und offenen Art sowie durch seine fachlichen Hilfestellungen und Anregungen bei der Arbeit eine sehr wichtige Stütze.

Ein besonderer Dank geht auch an Frau Rosa Scheuringer, die bei allen Kapiteln stets meine erste und wichtigste Leserin war und mir mit vielen Korrekturen und so mancher Anregung sehr geholfen hat.

INHALT

Einleitung	5
ERSTER TEIL	12
1.1. Wilhelm Diltheys Philosophie der Philosophie	13
1.1.1. Die psychologischen Grundlagen	15
1.1.2. Historisches Bewusstsein	21
1.1.3. Durchführung des Programms	22
1.1.4. Intention und Ziel des Unternehmens	27
1.2. Friedrich Nietzsche	36
1.2.1. Die psychologischen und physiologischen Grundlagen	38
1.2.2. Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie	47
1.2.2.1. Ausgangspunkte und Motive	50
1.2.2.1.1. Furcht	50
1.2.2.1.1.1. Furcht und die Sozialisation des Menschen	50
1.2.2.1.1.2. Furcht und die Entstehung von Religion, Wissenschaft und Philosophie	52
1.2.2.1.2. Unlustgefühle, Leid, Krankheiten	56
1.2.2.2. Psychodynamisch relevante Mechanismen und Faktoren	57
1.2.2.2.1. Willensschwäche	57
1.2.2.2.2. Asketische Ideale	61
1.2.2.2.3. „Missverständniss des Traumes“	65
1.2.2.2.4. Verführung durch die Grammatik	66
1.2.2.2.5. Projektion	70
1.2.2.2.6. Sublimierung	71
1.2.2.3. Beispiele	75
ZWEITER TEIL	78
2.1. Psychoanalytische Philosophiekritik	78
2.2. Oskar Pfister	83

2.2.1. Philosophische Positionierung	84
2.2.2. Psychoanalytischer Hintergrund	85
2.2.3. Psychoanalytische Philosophiekritik	91
2.2.3.1. Entwirklichung der Außenwelt	93
2.2.3.2. Das Absolute als Produkt einer Selbstvergottung	97
2.2.3.2.1. Schopenhauer	100
2.2.3.2.2. Fichte	102
Exkurs: Fichtes Erklärung für die unterschiedlichen philosophischen Systeme	104
2.2.3.2.3. Schleiermacher	106
2.2.3.3. Der wirklichkeitsfremde Formalismus	111
2.2.3.4. Der Pessimismus	113
2.2.3.5. Wirklichkeits- oder liebesferne Ethik	113
2.2.4. Die Bedeutung der Psychologie für das Verständnis des philosophischen Denkens	115
2.2.5. Genesis und Geltung	118
2.2.6. Kritik	122
 DRITTER TEIL	 125
 3.1. Anerkennung, Intersubjektivität, Narzissmus	 125
3.1.1. Anerkennung	125
3.1.1.1. Axel Honneth	126
3.1.1.2. Tzvetan Todorov	132
3.1.2. Intersubjektivität	138
3.1.2.1. Jessica Benjamin	141
3.1.3. Narzissmus	143
 3.2. Psychodynamik	 145
3.2.1. Voraussetzungen und Bedingungen des Philosophierens	146
3.2.1.1. Philosophiehistorische Mutmaßungen	146
3.2.1.2. Ergebnisse aus den Selbsterfahrungsgruppen	148
3.2.2. Mangel an Anerkennung	150
3.2.2.1. Hohes Ichideal	151
3.2.2.2. Die Thales-Anekdote	152

3.2.2.3. Produktivität und Attraktivität der Außenseiterrolle	154
3.2.2.4. Die Anerkennungsfrage bleibt prekär	156
3.2.2.4.1. Ernst Bloch	158
3.2.2.4.2. Sigmund Freud	159
 Schluss	 163
 Bibliografie	 165
Abstracts – deutsch und englisch	177
Lebenslauf	179

Einleitung

Das Thema der Dissertation, die *Psychologie der Philosophie*, ist als ein Teilgebiet der *Philosophie der Philosophie* zu verstehen. Der von Friedrich Schlegel geprägte und von Dilthey systematisch verwendete Begriff „Philosophie der Philosophie“ benennt ein selbstreflexives, metatheoretisches Vorgehen, das „Wesen, Arten, Möglichkeiten, innere Differenzierungen der Philosophie selbst“ untersucht und „diese gegebenenfalls auf bestimmte Motive, Zwecke, Denkformen, Methodiken, Modelle usw.“ (Lutz Geldsetzer 1989, Sp. 904) zurückführt.

Einer dieser Zugänge besteht also darin, philosophische Positionen und Systeme hinsichtlich der Bedingungen ihres Entstehens zu untersuchen, sei es mit soziologischen, psychologischen, psychoanalytischen oder linguistischen Methoden.

In *soziologischen Analysen* werden soziale Faktoren angenommen, die das Philosophieren bzw. allgemein kulturelle und geistige Produktionen wesentlich beeinflussen. Hierzu sind z. B. die klassischen Analysen des *historischen Materialismus* von Karl Marx und Friedrich Engels zu zählen, die entsprechend dem Basis-Überbau-Theorem das jeweilige Philosophieren als Überbau einer Basis (der Produktionsverhältnisse) und insofern in erster Linie bestehenden Herrschaftsinteressen dienlich verstanden und als Ideologie zu diskreditieren versuchten (z. B. in *Die deutsche Ideologie* von 1845/46). In einer Weiterentwicklung dieses Ansatzes bzw. gleichzeitig in Abgrenzung davon ist Anfang des 20. Jh. die *Wissenssoziologie* (u. a. von Karl Mannheim und Max Scheler) entwickelt worden, die in verschiedener Weise soziale Seinsweisen als Ausgangsbasis nimmt. Weiters sind bestimmte Analysen *feministischer Philosophie* hier zuzuordnen, die die bisherige abendländische Philosophie dem Generalverdacht unterwerfen, patriarchalischen Herrschaftsinteressen zu dienen.

Zu den *linguistischen* Zugängen zählt etwa Fritz Mauthner, der philosophische Weltbilder gemäß adjektivischer, substantivischer und verbaler Welten einzuteilen sucht (vgl. Geldsetzer, Sp. 907). Auch bei Friedrich Nietzsche ist ein wichtiger Aspekt neben vielen anderen, dass wir durch grammatische Besonderheiten unserer Sprache in die Irre geführt werden, wie ich zeigen werde. Morris Lazerowitz wiederum kommt von der analytischen Philosophie her und verbindet in seinem Ansatz Linguistik und Psychoanalyse.

Demgegenüber werden mit *psychologischen* und *psychoanalytischen* Zugängen individuelle, subjektive Bedingungen des Philosophierens erforscht: Aus der Biografie, aus Persönlichkeitsmerkmalen und/oder aus individuellen psychodynamischen Motiven (Triebe,

Abwehrmechanismen, affektive Einflüsse etc.) werden Weltanschauungen und Philosophien abgeleitet bzw. zumindest Zusammenhänge damit hergestellt. Meine Arbeit ist also hier einzuordnen. Sie hätte genauso den Titel *Zur Psychoanalyse der Philosophie* oder *Zur Psychologie und Psychoanalyse der Philosophie* tragen können. Ich habe mich aus zwei Gründen letztlich für *Zur Psychologie der Philosophie* entschieden: Zum einen überwiegen in den beiden ersten, historischen Teilen die psychologischen – bzw. psychologisch-philosophischen – Zugänge zumindest rein quantitativ gegenüber den psychoanalytischen. Zum anderen halten sich im dritten Teil psychologische und psychoanalytische Aspekte in etwa die Waage, die psychoanalytischen sind jedoch ganz überwiegend den Strömungen des Intersubjektivismus und der Selbstpsychologie zuzuordnen (zu denen ich mich selbst zurechne), die wiederum von Vertretern der klassischen Triebtheorie oder der Kleinianischen Richtungen (mit deren gleich in die Tiefe des Unbewussten gehenden Deutungen) oft als zu oberflächlich, nur an der Oberfläche der Psyche kratzend, abqualifiziert werden. Für mich haben jedoch die in dieser Weise kritisierten Richtungen gerade den Vorteil des vorsichtigeren Vorgehens, und sie sind zudem sehr bemüht um die enge Zusammenarbeit mit wissenschaftlichen Nachbardisziplinen wie der Psychologie, der Pädagogik etc., müssen dafür aber in Kauf nehmen, keine allumfassenden Erklärungen anbieten zu können, sondern sich mit kleinräumigen Untersuchungen und Analysen zufrieden geben zu müssen. Da in der Wahrnehmung der Psychoanalyse durch die Öffentlichkeit (sowie auch in der philosophischen Rezeption) nach wie vor Sigmund Freud und die klassische Triebtheorie vorherrschen (in der Philosophie ergänzt um die Lacansche Modifizierung), habe ich mich in Abgrenzung zu diesen Richtungen dafür entschieden, die *Psychoanalyse* nicht im Titel zu führen.

In den letzten Jahrzehnten wird für solche metatheoretischen Untersuchungen zunehmend der von Morris Lazerowitz in den 1940er Jahren geprägte Terminus *Metaphilosophie* verwendet. Geldsetzer (1974) äußert sich allerdings recht kritisch gegenüber diesen – im Vergleich zur langen Geschichte der Philosophie – relativ neuen Begrifflichkeiten, umso mehr wenn damit suggeriert werden sollte, dass es sich um neue Disziplinen handle: Metaphilosophie könne „keine neue philosophische Disziplin und erst recht keine neue Wissenschaft sein“ (251), denn „es gibt kein Transzendieren der Philosophie oder der Metaphysik in Richtung auf eine Meta-Philosophie oder Meta-Metaphysik“ (250). Ganz gleich welche Namen dafür eingeführt würden, ob „Meta-“, „Peri-“, „Proto-“ und andere „-Philosophien“ einschließlich der „Philosophie der Philosophie“, es seien letztlich „nur neue Bezeichnungen der alten Kerndisziplin Metaphysik“ (255). Geldsetzer findet auch eine

Erklärung für den Boom solcher „neuen“ Disziplinen seit dem 19. Jh.: Durch sie konnte die Überzeugung geschürt werden, „man könne durch und über sie auf Metaphysik wohl verzichten“ (251). Metaphysik hatte im Laufe der Neuzeit in der abendländischen Philosophie meistens einen schlechten Stand. Ab der Mitte des 19. Jh. war jedoch unter anderem durch die enormen Fortschritte der Wissenschaften im 19. Jh. das Bestreben besonders groß, die Metaphysik endgültig überwinden zu können und die Philosophie auf eine wissenschaftliche, sichere Basis zu stellen. Zu Beginn des zweiten Teils werde ich noch näher darauf eingehen. Geldsetzer jedenfalls kritisiert die verschiedenen „Ismen“, von denen solche Bestrebungen zumeist ausgehen, in einer Heftigkeit, die mir in der Ausführlichkeit zitierenswert erscheint:

Was so schien, und was sich als Ideologiekritik in den letzten anderthalb Jahrhunderten gegen die Philosophie ausspielen ließ, war immer nur dogmatisierte und gleichsam eingefrorene Einzelwissenschaft, die ihre eigenen philosophischen Voraussetzungen vergessen hatte: die klassische Nationalökonomie im Ökonomismus von Marx und Engels, die Soziologie im positivistischen Soziologismus Comtes und seiner neueren Schulanhänger, die Psychologie im Psychologismus der Neukantianer, Herbartianer und der Psychoanalyse, die Biologie im Biologismus der Darwinianer (nicht Darwins selber), und Lebensphilosophen, die Physik im Physikalismus und „Energetismus“ der Monisten und z. T. des Wiener Kreises, die Mathematik im logischen Positivismus verschiedenster Art, die Sprachwissenschaft im Linguistizismus Mauthners und Wittgensteins und der Common-language-philosophy.“ (250)

Natürlich ist Geldsetzer hier recht zu geben, sofern mit diesen Ismen allumfassende Erklärungs- und Fundierungsansprüche verbunden sind. Ob sich die Metaphilosophie als eigene Disziplin (mit bescheideneren Ansprüchen) innerhalb der Philosophie langfristig behaupten kann, bleibt vorerst offen. Die solchen Untersuchungen gewidmete Zeitschrift mit dem einschlägigen Titel *Metaphilosophy*, von Terrell Ward Bynum und William L. Reese im Jahre 1970 gegründet, erscheint immerhin seit über 40 Jahren. Sie enthält zwar Abhandlungen zu den verschiedensten philosophischen Themen, nicht selten werden aber auch metaphilosophische Fragestellungen erörtert.

In einem kurzen Beitrag im ersten Heft dieser Zeitschrift erklärt Lazerowitz das Ziel solchen Vorgehens aus seiner Sicht: „Metaphilosophy is the investigation of the nature of philosophy, with the central aim of arriving at a satisfactory explanation of the absence of uncontested philosophical claims and arguments.“ (1970, 91) Auch für Dilthey waren solche Beobachtungen der Ausgangspunkt: Warum bestehen verschiedene metaphysische Systeme über die Jahrtausende hindurch nebeneinander (wenn auch in Abwandlungen und Umformungen), ohne dass es zu einer Lösung des Streits kommt und sich eine Position als

die als richtig angesehene durchsetzen und auf Dauer behaupten kann? Da auf rein rationaler Ebene keine Einigkeit herstellbar ist, drängt sich die Frage nach Einflussfaktoren jenseits der rationalen Argumentation auf¹. Je nach Blickwinkel werden diese Faktoren im psychosozialen Bereich, in affektiven Einflüssen (als Oberbegriff für Emotionen und Stimmungen), in der Triebtigkeit, früher auch allgemein im Charakter oder in der Persönlichkeitsstruktur des jeweiligen Vertreters gesehen.

Im *ersten*, philosophiehistorischen Teil meiner Arbeit gehe ich auf die Anfänge solcher Versuche im 19. Jh. zurück. Als die wichtigsten Vertreter sind hier *Wilhelm Dilthey* mit seiner *Philosophie der Philosophie* und *Friedrich Nietzsche* anzusehen, deren Ansätze ich im Detail nachzeichne². Dabei erarbeite ich zuerst jeweils die psychologischen Grundlagen und das dahinter stehende Menschenbild, auf dem sie aufbauen. Bei beiden lässt sich eine relativ ausgeprägte „psychologische“ mittlere Phase konstatieren, in denen sie die Grundlagen eines geradezu naturalistischen Menschenbildes entwickelt haben. Bei Dilthey mag das überraschen, gilt er doch als eine der zentralen Figuren in der Geschichte der hermeneutischen Philosophie und hat sich später in den *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* gerade gegen eine rein naturwissenschaftlich ausgerichtete, von ihm so genannte „erklärende“ Psychologie ausgesprochen. Dennoch ist ein naturalistischer Zug in der mittleren Phase deutlich auszumachen (umso mehr als er sich damit von seinen religiös-idealistischen Vorstellungen der Frühzeit abhebt), und dieser wirkt gerade auch in die *Weltanschauungslehre* seines Spätwerks wesentlich hinein. Ich werde zeigen, wie sich Dilthey zeitweise zwischen den verschiedenen Positionen innerlich zerrissen fühlt und dadurch in mancher Hinsicht widersprüchlich und inkonsistent wirkt. Und das trotz seines recht systematischen Denkens und Vorgehens, mit dem er sein Programm einer Philosophie der Philosophie, das er auch *Weltanschauungslehre* oder *Kritik der historischen Vernunft* nennt, entwickelt. Bei Nietzsche ist es aufgrund seines assoziativen und aphoristischen Schreibstils ungleich schwieriger, das Programm einer Psychologie der Philosophie zu extrahieren. Entsprechende Äußerungen und Gedankengänge ziehen sich aber deutlich genug durch sein Werk. Beide Projekte klingen in ihren Ansätzen zunächst recht interessant, in der konkreten Umsetzung der Programme und in den Fallbeispielen zeigen

¹ Aber auch jenen PhilosophInnen, die ein philosophisches System entwickelt haben und damit einen Absolutheitsanspruch verbinden, stellt sich die Frage, warum nicht alle anderen diese für sie selbst doch so überzeugende Position teilen. Im Exkurs zu Fichte werde ich dessen Antwort dazu – sowie ergänzend jene von Kant und Schelling – kurz darstellen.

² Im Unterschied dazu habe ich mich in der Diplomarbeit auf die Suche nach relativ unbekannten Autoren begeben, die sich mit solchen Fragen beschäftigt haben, um herauszufinden, ob hier vielleicht interessante Erkenntnisse und Einsichten in Vergessenheit geraten sind. Es handelte sich dabei um Maximilian Gans, Richard Müller-Freienfels und Alexander Herzberg (Ehrenmüller 2002).

sich allerdings die Schwächen und Unzulänglichkeiten allzu deutlich. Aufgrund der damals noch vergleichsweise geringen Kenntnisse über die menschliche Psyche – die empirische Psychologie war gerade erst dabei, sich von der Philosophie als eigenständige Disziplin loszulösen und die Psychoanalyse gab es noch nicht – greift Dilthey auf verschiedene „Persönlichkeitstypen“ als letztes Erklärungsmoment zurück (mit dem er allerdings damals sehr einflussreich war), während Nietzsche trotz vieler interessanter Detailanalysen etwa zu affektiven Einflüssen und bemerkenswerter Zusammenhänge letztlich immer wieder allgemein auf die Physiologie rekurriert, ohne hier konkretere, substantielle Aussagen machen zu können.

Die *psychoanalytische Philosophiekritik* als Inhalt des *zweiten* Teils zeigt demgegenüber deutliche Fortschritte. Aufgrund des größeren Erklärungspotenzials der Psychoanalyse konnten hier konkretere Hypothesen formuliert werden. Die Aufbruchsstimmung, die mit diesem vermeintlich allumfassenden Erklärungsansatz einherging, in Verbindung mit dem Zeitgeist, der das nahende Ende jeglicher Metaphysik kommen sah, führte allerdings zu allzu naiven reduktionistischen Erklärungsversuchen, die die Metaphysik überwinden und durch Metapsychologie ersetzen wollten. Viele dieser Arbeiten sind in der 1912 gegründeten Zeitschrift *IMAGO* erschienen, die sich solchen Untersuchungen gewidmet hat, wie auch in ihrem Untertitel zu erkennen ist: *Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. Gisela Behrendt (1986) hat sich mit diesen eingehend beschäftigt und sie kritisch aufgearbeitet. Im Vergleich zu diesen Arbeiten erscheint mir Oskar Pfister mit seinem relativ differenzierten und vorsichtigeren Zugang lohnender, sodass ich ihn als Beispiel einer Psychoanalyse der Philosophie ausgewählt habe. Er wendet sich gegen einen reduktionistischen Psychologismus, den nicht wenige seiner psychoanalytischen Zeitgenossen propagierten, und verteidigt die Metaphysik. Entgegen der damals verbreiteten Neigung, anhand überlieferter Materialien verstorbene, berühmte Philosophen zu analysieren, betont er den Ausgangspunkt in klinischen Daten aus der psychoanalytischen Situation heraus – in dem Fall die Psychoanalyse von zumindest philosophisch interessierten, wenn nicht eigentlichen Vertretern der philosophischen Zunft – und verbindet diese Erkenntnisse mit der Analyse von verstorbenen, klassischen Philosophen. So versucht er sich – neben zum Teil ausführlichen Beispielen eigener Analysanden – an Schopenhauer, Fichte, Schleiermacher und Kant. Jedoch ist auch er, trotz seines vorsichtigeren Vorgehens, allzu leichtfertig und unkritisch, sodass vieles, wenn auch interessant und bemerkenswert, fraglich bleibt.

Letztlich sind hier wie dort, in den philosophisch-psychologischen wie in den psychoanalytischen Zugängen, die aufgestellten Erklärungszusammenhänge zu allgemein und grobschlächtig, um der Komplexität von individuellen Denkbewegungen gerecht werden zu können. Deshalb sind solche umfassenden Erklärungsversuche, ob sie nun soziologischer, psychologischer oder psychoanalytischer Herkunft sind, zum Scheitern verurteilt. Daher ist es auch kein Zufall, dass diese Art von Philosophie der Philosophie oder Metaphilosophie immer ein Randphänomen der Philosophie geblieben ist.

Dennoch bin ich überzeugt, dass es möglich ist, in diesem Bereich sinnvolle Forschung zu betreiben. Wesentlich erscheint mir dabei einerseits der Ausgang von einer empirisch abgesicherten Basis, und das bedeutet für psychoanalytische Zugänge das Setting der Psychoanalyse, ob als Einzel- oder Gruppenanalyse. Denn nur so ist es möglich, bestimmte Interpretationen und Deutungen – und damit im Zusammenhang stehende Theorien – zu bestätigen oder zu widerlegen. Andererseits erscheint es zielführender, anstatt so großer und umfassender Erklärungsversuche sich mit einem bescheideneren Zugang zu begnügen, der sich auf einzelne psychodynamische Motive konzentriert. Vor dem Hintergrund der Erkenntnisse aus Selbsterfahrungsgruppen mit StudentInnen der Philosophie, die ich in meiner Diplomarbeit im Detail geschildert habe, versuche ich in diesem Sinne im *dritten* Teil zu zeigen, dass mit dem Philosophieren tendenziell ein *Mangel an Anerkennung* einhergeht. Dieser Mangel ist in mancher Hinsicht schon im Vorfeld des Philosophiestudiums festzustellen und setzt sich dann, bedingt durch verschiedene Spezifika des Philosophiestudiums, der philosophischen Beschäftigung sowie des Gegenstandes der Philosophie weiter fort. Dass und wie dieser Mangel an Anerkennung weiter wirkt, werde ich anhand verschiedener Aspekte darstellen und begründen: Er kommt direkt oder indirekt in der Philosophie in manchen Motiven und Themenstellungen immer wieder zum Ausdruck und zeigt sich auch an einigen Phänomenen und Verhaltensweisen ihrer Vertreter. In dem Abschnitt wird auch sehr deutlich, dass und inwiefern die Dissertation eine Weiterentwicklung der Diplomarbeit ist: Einige Erkenntnisse der Diplomarbeit, soweit sie für den Aspekt des Mangels an Anerkennung von Bedeutung sind, rekapituliere ich und ergänze und vertiefe sie um interessante weitere Befunde. Zudem habe ich erst im Lauf der Jahre nach der Diplomarbeit – und vieler weiterer Selbsterfahrungsgruppen mit StudentInnen der Philosophie – diese Erfahrungen auf den Begriff bringen können – dass es ein *Mangel an Anerkennung* ist, der sich hier zeigt und der sich an verschiedenen Phänomenen nachweisen lässt. Dafür erscheint es zunächst notwendig, die begrifflichen Grundlagen zu erarbeiten: Ich werde in diesem Teil zunächst den Begriff *Anerkennung* und

die damit sehr eng im Zusammenhang stehenden Begriffe *Intersubjektivität* und *Narzissmus* entfalten. Schließlich führe ich unabhängig davon noch einzelne weitere Erkenntnisse an, wie etwa zur Frage der Voraussetzungen und Bedingungen des Philosophierens, wobei ich philosophiehistorische Aussagen mit Ergebnissen aus den Selbsterfahrungsgruppen in Beziehung setze.

Solche Analysen werfen die Frage des Zusammenhanges von Genesis und Geltung auf, d. h. einerseits zwischen dem Wissen – bzw. Theorien davon –, wie ein philosophisches System jeweils entsteht, welche psychodynamischen Faktoren dabei als relevant festgemacht werden können, und andererseits ihrer davon unabhängigen Gültigkeit, eine Fragestellung, die bis heute kontrovers diskutiert wird. Gegen Ende des zweiten Teils, im Kontext der psychoanalytischen Philosophiekritik, werde ich näher darauf eingehen.

Ein psychoanalytischer Zugang zur Philosophie ist schnell einem Verdacht der Pathologisierung ausgesetzt. Im Gegensatz zu solchen Befürchtungen möchte ich zum Schluss noch kurz darstellen, wie meine Ausführungen gerade umgekehrt ermöglichen, manche Versuche pathologisierender Zuschreibung zurückzuweisen.

ERSTER TEIL

Hier versuche ich, verschiedene Philosophen kritisch zu referieren, die sich an einer Psychologie der Philosophie versucht haben. Wilhelm Dilthey und Friedrich Nietzsche stehen dabei im Zentrum, weil sie sich als Erste ausführlich und in einer Weise diesem Thema gewidmet haben, die sich für die nachfolgenden Jahrzehnte als einflussreich und richtungsweisend erwiesen hat³. Sie haben mit ihren Analysen philosophischer Systeme (Dilthey) bzw. ihrem psychologischen Blick auf den Menschen und die Philosophie (Nietzsche) eine Welle psychologischer und psychologistischer Interpretationen und Zugänge zur Philosophie eingeleitet.

Ich beginne vor allem deshalb mit Dilthey, weil er im Vergleich zu Nietzsche in systematischerer Form das Programm einer *Philosophie der Philosophie*⁴ entworfen hat. Zudem hat er, obzwar er die diesbezüglich maßgeblichen Arbeiten in den 1890er Jahren und zu Beginn des 20. Jahrhunderts verfasst hat (also nach der Schaffenszeit Nietzsches), die zentralen Grundgedanken schon sehr viel früher zu Papier gebracht. So etwa notiert er sich bereits 1859 in sein Tagebuch den Ansatz einer „Philosophie der Philosophie“, die „Kants Unternehmen würdig fortsetzen“ (in: Misch 1933, 80) würde. Er fordert schon damals eine „neue Kritik der Vernunft“, die die philosophischen „Systeme wie Naturprodukte analysieren“ und dabei von „den psychologischen Gesetzen und Antrieben“ (ebd.) ausgehen müsse.

³ Natürlich gibt es hier Vorläufer, z.B. Fries und Beneke, die sich im Anschluss an Kant in prononcierter Weise um eine psychologische Ergänzung bzw. psychologistische Grundlegung des Kritizismus bemühten. Dilthey verweist selbst auf Johann Friedrich Herbart als den „erste(n), welcher von dem Verlauf der Philosophie analytisch zurückging auf die einzelnen Probleme als die im Geiste des Denkers treibenden Kräfte“ (VIII, 134).

⁴ Je nach Kontext nennt Dilthey dieses Projekt *Philosophie der Philosophie*, *Kritik der historischen Vernunft* oder *Weltanschauungslehre*. Im Großen und Ganzen meint er mit den verschiedenen Bezeichnungen dasselbe, wenn auch damit jeweils unterschiedliche Nuancierungen, Schwerpunktsetzungen und historische Anbindungen verbunden sind.

1.1. Wilhelm Diltheys Philosophie der Philosophie^{5 6}

Obwohl Dilthey schon früh solche programmatischen Ideen erwägt und einfordert, erfolgt der Schwenk zur psychologischen (und historischen) Analyse bei ihm im Gegensatz zu Nietzsche relativ spät. Davor hat er sich jahrzehntelang mit Theologie und Philosophie beschäftigt, bis er – kurz resümiert – zu folgendem Schluss kommt:

Die „Systeme der Metaphysiker sind gefallen“, stellt er in seiner Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften in Berlin 1887 das Scheitern jeglicher – vergangener und zukünftiger – metaphysischer Fundierungsansprüche fest. Nach der Zeit der großen philosophischen Systeme, die sich als „unzulänglich“ (Dilthey V, 11) erwiesen hätten, habe sich durch breite historische Forschung im 19. Jh. die Geschichtlichkeit des Menschen und all seiner Schöpfungen – und das heißt: auch der philosophischen Gedankengebäude – gezeigt. So habe eine intensive Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte zutage gebracht, dass sich schon früh bestimmte, divergierende philosophische Denkweisen etabliert und über die Jahrtausende hinweg – wenn auch in einer evolutionären Entwicklung mit verschiedenen Abwandlungen – nur wiederholt hätten, ohne dass es zu einer endgültigen Klärung gekommen wäre. Es gebe letztlich nur einige wenige Grundpositionen, denen sich alle bestehenden und zukünftigen philosophischen Systeme zuordnen ließen. Diese stünden in einem ewigen Konflikt miteinander, bei dem es keinerlei Hoffnung gebe, dass er je zu Gunsten einer einzigen, wahren entschieden werden könnte. In seinen Arbeiten zur *Weltanschauungslehre* (Dilthey VIII) heißt es:

Wir blicken zurück auf ein unermeßliches Trümmerfeld religiöser Traditionen, metaphysischer Behauptungen, demonstrierter Systeme: (...) Eins dieser Systeme schließt das andere aus, eins widerlegt das andere, keines vermag sich zu beweisen ... (76). (Dabei besteht eine) *Antinomie zwischen dem Anspruch jeder Lebens- und Weltansicht auf Allgemeingültigkeit und dem geschichtlichen Bewußtsein* (...), daß eine grenzenlose Zahl solcher metaphysischen Systeme sich geschichtlich entwickelt hat, daß sie einander zu jeder Zeit, in welcher sie bestanden, ausgeschlossen und bekämpft haben und bis auf diesen Tag eine Entscheidung nicht herbeigeführt werden konnte. (3)

⁵ Dieser Abschnitt zu Wilhelm Dilthey ist in leicht veränderter Form bereits im Band 1 des e-Journals *Philosophie der Psychologie* erschienen (siehe Ehrenmüller 2005).

⁶ Hier stütze ich mich vor allem auf den 8. Band seiner Gesammelten Schriften, in der verschiedene Arbeiten zur *Weltanschauungslehre* (so der Titel des Bandes) veröffentlicht sind (die meisten aus dem Nachlass, nur *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* wurde schon 1911 publiziert) sowie auf den 5. Band (hier im Speziellen auf seine 1894 veröffentlichte und sehr einflussreiche Arbeit *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, im Folgenden kurz *Ideen* genannt) und vereinzelt auch auf den 21. Band (*Psychologie als Erfahrungswissenschaft*), in dem Nachschriften seiner Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie aus den Jahren 1875 – 1894 enthalten sind.

Er spricht sogar von einem „erste(n) Grundgesetz“ (161), dass die Philosophien in jedem Zeitalter in einem Streit untereinander begriffen seien. Der Streit gehöre geradezu zur Natur ihrer Existenz, denn in ihm suchten die einzelnen Systeme den Nachweis der Allgemeingültigkeit und Überlegenheit gegenüber den konkurrierenden zu erbringen.

Dieser Widerspruch zwischen der Mannigfaltigkeit und „Anarchie der philosophischen Systeme“ (75) einerseits und dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit andererseits habe im Laufe der Philosophiegeschichte dem Skeptizismus immer neue Nahrung gegeben. So habe etwa der Kampf der älteren griechischen Welterklärungen die skeptischen Richtungen im griechischen Aufklärungszeitalter gefördert. Noch gründlicher als der Überblick über den Streit der Systeme zerstöre jedoch die Ausbildung des geschichtlichen Bewusstseins den Glauben an die Allgemeingültigkeit irgendeines dieser metaphysischen Systeme. Denn durch das Zeitalter der Entdeckungen, durch den Rückgriff auf und die intensive Beschäftigung mit der Antike sowie durch die dominante Rolle, die der Entwicklungsgedanke in den verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen (u. a. Geologie, Biologie, Etablierung der Ethnologie) bekommen habe, sei ein Bewusstsein für die Mannigfaltigkeit der Kulturen und Völker mit ihren sehr unterschiedlichen Lebensformen und Denkweisen entwickelt worden. Gleichzeitig hätten naturalistische Denker wie Hume, D’Alembert, Condillac und Destut de Tracy ein Menschenbild entworfen, das das Hervorgehen unterschiedlicher Denkart und Weltanschauungen aus jeweils verschiedenen Lebensweisen verständlich mache. Diese

sahen in dem Bündel von Trieben und Assoziationen, als welches sie den Menschen auffaßten, grenzenlose Möglichkeiten, unter der Verschiedenheit des Klimas, der Sitten und der Erziehung die mannigfaltigsten Formen hervorzubringen. Der klassische Ausdruck dieser geschichtlichen Betrachtungsweise waren Humes „Natürliche Geschichte der Religion“ (und) seine „Dialoge über die natürliche Religion“. (77)

Nach diesem Befund und mit dem im 19. Jh. entwickelten historischen Bewusstsein könne es nicht mehr darum gehen, ein neues metaphysisches System zu errichten. Stattdessen müssten die philosophischen Systeme und Weltanschauungen selbst zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden, nämlich im Hinblick auf die Umstände und Bedingungen ihrer Entstehung. *„Die Philosophie muß sich, als menschlich-geschichtliche Tatsache, selber gegenständlich werden.“* (13) Damit ließe sich der erwähnte Widerspruch zwischen der Vielzahl der Systeme und deren jeweiligem Anspruch auf Universalität auflösen. Die Unvereinbarkeit der Weltansichten untereinander bleibe zwar unauflösbar. Aber indem diese „nach ihrem Bezug zu der Lebendigkeit, in welcher sie gegründet sind, verstanden

werden“ (8), würden die hart aufeinander prallenden und unversöhnlichen Widersprüche zu Verschiedenheiten abgemildert. Die unterschiedlichen Denkgebäude drückten nur die verschiedenen Seiten des Lebens aus bzw. verschiedene Lebenserfahrungen, aus denen sie jeweils entstanden seien und die sie symbolhaft repräsentierten. Die Metaphysik interessiere nun nicht mehr als spekulative Erkenntnis, sondern als „Ausdruck des Lebens und Erlebens“, wie Martin Redeker (in: Dilthey XIII, S. XI) bemerkt.

Diltheys Anspruch geht aber noch weiter: Er möchte den Nachweis erbringen, dass jegliches metaphysische System, und das ist für ihn jede Philosophie, die apriorisch-deduktiv vorgeht bzw. „den Weltzusammenhang in zwingender Weise durch einen Zusammenhang von Begriffen darzulegen“ (Dilthey, in: Rodi/Lessing 1984, 112) unternimmt, unhaltbar sei. Zusätzlich möchte er mit einer neuen, an der Empirie orientierten wissenschaftlichen Philosophie die Anarchie der philosophischen Systeme überwinden. Bezüglich dieses letzteren Vorhabens zieht sich allerdings eine ausgeprägte Ambivalenz durch sein Werk, wie sich später zeigen wird: Auf der einen Seite erstrebt er ein neues, allgemeingültiges System und ein festes Fundament, auf der anderen Seite weiß er Bescheid um die vergebliche Bemühung und Unmöglichkeit, dieses Ziel zu erreichen.

Die bei diesen Unternehmungen verwendete *Methodik* basiert auf einem geisteswissenschaftlichen Verfahren, einer Kombination aus *historischer Forschung*, um erstens die Entwicklung der Systeme und deren Vielfalt zu erfassen und zu ordnen sowie zweitens die historischen, sozialen und kulturellen Umstände ihres jeweiligen Entstehens zu erkennen, und *psychologischen Untersuchungen*, mit deren Hilfe die individuellen Faktoren der jeweiligen Persönlichkeit erforscht und zu ihrem Denkgebäude in Beziehung gesetzt werden könnten. Ich beginne mit seinen psychologischen und anthropologischen Voraussetzungen.

1.1.1. Die psychologischen Grundlagen⁷

Dilthey geht von der klassischen Dreiteilung der psychischen Phänomene in Denken, Fühlen und Wollen aus. Die letzten beiden betrachtet er dabei als sehr eng verschränkt, ja geradezu als „miteinander verkettet“ (XXI, 125): „Wie sich der Wille verhält, so verhält sich das Gefühl und umgekehrt; es reagieren also sozusagen Wille und Gefühl auf

⁷ Mit psychologischen Fragen hat sich Dilthey vor allem in seiner mittleren Periode beschäftigt und dabei ein naturalistisches Menschenbild entworfen. Zwar tritt die Beschäftigung damit im Spätwerk in den Hintergrund, die in jener Phase entwickelten – und hier in groben Zügen ausgeführten – Vorstellungen und Konzepte bleiben aber als wesentliche Grundlage seiner Weltanschauungslehre erhalten.

denselben Gegenstand in ganz übereinstimmender Weise.“ (123) Dies werde nicht zuletzt durch den alltäglichen Sprachgebrauch bestätigt, in dem „unsere Gefühle und Willenszustände unter dem gemeinsamen Ausdruck des Gemütes“ (ebd.) zusammengefasst würden. Diese enge Verbindung führt ihn sogar zu der Überlegung, statt der Dreiteilung nur zwei Klassen zu postulieren: „Wollen und Fühlen einerseits – und Erkenntnisvermögen andererseits“ (53). Mit der Frage, welchem der Aspekte in der ersteren Klasse der primäre Rang zukomme, beschäftigt sich Dilthey immer wieder, wobei er seine Meinung im Laufe der Zeit ändert: Lehnt er sich zunächst (in den Psychologie-Vorlesungen) an den Voluntarismus Schopenhauers an mit der Überzeugung, „daß der Wille das Primäre ist“ (XXI, 119), während die Gefühle davon abgeleitet seien, so kehrt sich das Kausalverhältnis in den *Ideen* um. „Die Willenshandlung entspringt aus der Gesamtlage unseres Trieb- und Gefühlslebens“ (V, 189), heißt es nun. „Triebe und Gefühle (bilden) das eigentliche Zentrum des Seelenlebens“ (185), die die anderen Bereiche der Seele wesentlich prägten und beeinflussten.

Wenngleich sich Dilthey mit seinen *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* gerade gegen die damals vorherrschende „erklärende Psychologie“ und ihr reduktionistisches Programm, mit naturwissenschaftlich-experimentellen Methoden psychologische Phänomene auf physiologische zurückzuführen, richtet, so ist er doch um eine Verbindung und Ergänzung dieser Bereiche bemüht. Die Gesetze der Physiologie enthielten „unentbehrliche Hilfsmittel für die Psychologie als Erfahrungswissenschaft; die von einigen Psychologen, z.B. Brentano, versuchte Absonderung der psychologischen Erfahrungswissenschaft von den physiologischen Erfahrungen kann nicht durchgeführt werden“ (XXI, 204). Entsprechend intensiv verfolgt er auch die wissenschaftliche Forschung seiner Zeit. Während seiner Professur in Basel 1867/68 besucht er etwa die Vorlesungen des Anatomen und Physiologen Wilhelm His und nimmt sogar an dessen anatomischen Präparierübungen teil. Insbesondere unter dem Einfluss von Befunden aus der Physiologie und der Biologie (im Speziellen der Evolutionstheorie) erweitert er seinen psychologischen Zugang um einen biologischen, nachdem er „in der Struktur des Lebens die Grundlage der Psychologie erkannt habe“, wie Helmut Johach (1995, 39) herausarbeitet:

Diesem Ansatz zufolge ist die Lebensstruktur in ihrer Grundform nichts anderes als ein Gefüge von Anpassungsleistungen des Organismus an seine jeweilige Umwelt, wobei im Zuge der Höherentwicklung primitive Reiz- und Reaktionsmechanismen allmählich durch andere Arten der Anpassung ersetzt werden. (ebd.)

Dementsprechend ist für Dilthey der Mensch „im Kern ein Bündel von Trieben“ (in: von der Schulenburg 1923, 90), die uns beständig motivieren und steuern. In den *Ideen* wird er nicht müde zu betonen, dass „ein Bündel von Trieben und Gefühlen immer regsam (ist). Dieses teilt einem neuen Eindruck Interesse zu, ruft eine Vorstellung hervor, läßt eine Willensrichtung entstehen“ (V, 177) und ist „das eigentliche *Agens*, welches *vorwärts treibt*“ (214). Um derart eine kontinuierliche Wirkung auszuüben, müssen diese Triebe und Gefühle andauernd vorhanden und wirksam sein. Genau das meint Dilthey auch: „In jedem Moment hat der Bewußtseinsinhalt einen Gefühlston“ (XXI, 108). Aber nicht nur die Gefühle, sondern alle drei Seelenvermögen seien beständig vorhanden:

So gut wie wir sagen, es gibt keinen Moment unserer Existenz ohne Vorstellungsinhalt, ohne eine gewisse Stimmung des Gefühles, so gibt es auch keinen Moment, in welchem unsere Seele nicht in irgendeinem Strebezustande sich befände. (135)

Was nun die Triebe und Gefühle im Einzelnen betrifft, hebt Dilthey den provisorischen und hypothetischen Charakter jeder Ordnung und detaillierteren Einteilung hervor. Dafür sei die zeitgenössische Psychologie „noch nicht reif“ (V, 186). Verschiedene vorgeschlagene Vereinfachungen und Rangordnungen – z.B. die Triebe oder die Gefühle als die ursprüngliche Gegebenheit und die jeweils andere als die abgeleitete anzunehmen – seien noch nicht überzeugend. Ebenso wenig könne die Zurückführung aller qualitativen Unterschiede in unserem Gefühlsleben auf die einfachen Zustände von Lust und Unlust und deren Verbindungen mit Empfindungen und Vorstellungen glaubhaft durchgeführt werden. Als „die stärksten Triebe“ gelten ihm „der Nahrungstrieb, die Geschlechtsliebe und Sorge für die Nachkommenschaft und die Schutztriebe“ (209). Der Einfluss der Evolutionstheorie wird offensichtlich, wenn er als deren Funktionen die „Erhaltung des Individuums“ einerseits, die „Erhaltung der Gattung“ andererseits erwähnt und betont, dass dabei „Trieb, Verlangen, Lust in einem Zweckverhältnis zu dem Ziel der Natur“ (ebd.) stünden.

Alle Menschen seien insofern gleich, als sie qualitativ mit denselben Trieben und Gefühlen ausgestattet seien. Quantitativ unterschiedliche Variationen und Mischungen derselben in den Anlagen ergeben zusammen mit jeweils verschiedenen Umwelteinflüssen im Laufe der Entwicklung „die Unterschiede der Individualitäten“ (229), die sich durch qualitativ verschiedene Charakterzüge, Interessen etc. auszeichneten. Daraus leiteten sich schließlich die Unterschiede der Geschlechter, der Nationalcharaktere, der gesellschaftlichen Klassen,

der Berufsformen, der großen Typen menschlichen Zwecklebens⁸ und nicht zuletzt auch der Weltanschauungen ab. Die Frage, wie groß dabei jeweils der Anteil von Anlage bzw. Umwelt sei, werde erst die zukünftige Forschung – er spricht diesbezüglich von „Erziehungsexperiment“ (236) – entscheiden. Unter den vielen Mechanismen, die nach Dilthey bei diesem Umschlag von Quantität in Qualität eine Rolle spielen, erscheint mir besonders einer erwähnenswert, nämlich die „Übertragung des Gefühls auf ein mit seinem Ursprungsgebiet regelmäßig Zusammenhängendes“, etwa „von dem Zweck auf die Mittel, von der Wirkung auf die Ursachen“ (187). Ich finde das insofern beachtenswert, als hier der Begriff der „Übertragung“ ein Jahr vor dessen Einführung durch Sigmund Freud in seinen *Studien über Hysterie* auftaucht, in einer Bedeutung, die mit der in der Psychoanalyse geläufigen – wenn auch nur sehr entfernt – verwandt ist.

In der folgenden Passage wird noch einmal der grundlegende und beständige Einfluss unserer Triebe und Gefühle hervorgehoben sowie eine phylogenetische und ontogenetische Entwicklung angedeutet, die ganz im Dienste der Triebbefriedigung steht:

Aus der Lehre vom Strukturzusammenhang des Seelenlebens ergibt sich, daß die äußeren Bedingungen, unter welchen ein Individuum steht, mögen sie hemmend oder fördernd sein, jederzeit das Streben auslösen, einen Zustand der Erfüllung der Triebe und des Glückes herbeizuführen oder zu erhalten. Indem nun aber jede feinere Entwicklung der Wahrnehmungen, *jede zweckmäßigere Bildung von Vorstellungen oder Begriffen*, jede Zunahme des Reichtums an Gefühlsreaktionen, jede größere Anpassung der Bewegungen an die Triebe, jede Eingewöhnung günstiger Willensrichtungen und passender Verbindungen von Mitteln und Zwecken *dahin wirkt, die Befriedigung der Triebe, die Herbeiführung angenehmer Gefühle* und die Vermeidung der unangenehmen *zu erleichtern*: so hat der Strukturzusammenhang, in welchem diese Kausalverhältnisse gegründet sind, die weitere wichtige Folge, solche feinere Differenzierungen und höhere Verbindungen im Individuum zu begünstigen und zu fördern, diese ihrerseits ermöglichen dann eine reichere Triebbefriedigung, eine höhere Lebens- und Glücksfülle. (215, meine Hervorhebungen, Anm. J. E.)

Demnach steht also jegliches Denken (jede „Bildung von Vorstellungen oder Begriffen“) im Dienste der Triebbefriedigung, ja sogar die *Entstehung unseres Denkens* als solches ist nach Dilthey *den Trieben geschuldet*:

In gewissem Sinn kann man weiter sagen, daß diese Regungen (die Gefühle und Triebe, Anm. J. E.) (...) den Verstand, das Denken machen und auch in ihm als Wurzel wirksam sind. Würden im Menschen nicht Triebe über die Ratio herrschen (...) dann würde sein Denken sich nicht entwickelt haben. (IX, 187)

⁸ Dilthey vertritt eine Persönlichkeitstypologie, nach der sich die Menschen in drei Typen einteilen lassen, abhängig von der jeweiligen Dominanz einer der drei psychischen Grundfunktionen Fühlen, Wollen und Denken; Näheres dazu später.

Anstatt diese anthropologischen Basiskonzepte konsequent zu einem konsistenten psychodynamischen Entwicklungsmodell auszubauen und weiterzuführen, kämpft Dilthey mit der Schwierigkeit, diese Annahmen mit seinem harmonisierenden und teleologischen Menschenbild in Übereinstimmung zu bringen. Johach widmet diesem Aspekt in seinem Aufsatz besondere Aufmerksamkeit. Wie er feststellt, impliziert nach Dilthey die „im menschlichen Leben wirksame Teleologie (...) die Entwicklung auf ein höheres Ziel hin, das die rein biologischen Gegebenheiten transzendiert“ (40f). So relativiert er an einer anderen Stelle in den *Ideen* die obigen Zitate, indem er von der „Verselbständigung des Geistigen“ spricht, die „allmählich das eiserne Band“ (V, 235) zu unserer Triebnatur breche, wenn dies auch nie absolut möglich sei. Ähnliche Formulierungen finden sich andernorts: „Allmählich löst sich die mit dem Weltbilde beschäftigte Intelligenz vom Trieb- und Gefühlsleben mit größerer Selbständigkeit los“ (VIII, 19), aber „nie löst sich ganz von diesem Bezug unser Blicken, Wahrnehmen und Denken“ (16). Die Schwächen Diltheys bei der Ausführung seines Programms hat schon Max Horkheimer in einem Vergleich mit Freud moniert:

Freuds Schriften zur Kunst lesen sich häufig wie die eines Arztes, Diltheys wie die eines deutschen Professors. (...) So erscheinen Diltheys psychologische Beobachtungen eher abstrakt und eng, man möchte sagen: traditioneller als Freuds Einsichten, welche mit einer breiteren psychologischen Erfahrung gesättigt sind. In Freuds Analyse wird der Zusammenhang zwischen dem Werk eines Künstlers und seinen Erlebnissen in den entscheidenden Perioden seiner Entwicklung deutlich herausgestellt. Freud geht es um sehr spezifische Begebenheiten, sexuelle Erlebnisse, Bedrohungen und Ängste, Dilthey beruft sich zu oft auf abstrakte Begriffe wie Ausdruck, Einbildungskraft, Trieb, Wille und so fort ... (Horkheimer, zit. nach Johach, 46)

Allerdings scheint Dilthey hier nicht nur die breite psychologische Erfahrungsbasis zu fehlen. Mehr noch und entscheidender lässt ihn sein religiös-idealistisch geprägtes und harmonisierendes Menschenbild über vage und abstrakte Formulierungen nicht hinaus kommen. Obwohl Dilthey viele anthropologische Voraussetzungen mit der Psychoanalyse teilt, ist er weit entfernt vom Denken in Konflikten, wie es der Psychoanalyse immanent ist. Stattdessen vollzieht sich nach ihm die teleologische Entwicklung des Menschen vom „Bündel von Trieben“, das er im Kern sei, hin zu höheren geistigen, kulturellen und künstlerischen Produktionen relativ harmonisch und organisch. Er spricht von der Teilhabe des Einzelnen am „objektiven Geist“ (Dilthey, zit. nach Johach, 49) in Sprache, Kunst, Religion und Philosophie und vom „Glück der Hingebung an die großen Objektivitäten des Lebens“. Die „Transformation“ der Triebe realisiere sich in der „Bildung der psychischen Animalität zu einer mit dem höheren Leben zusammenstimmenden und freudigen Lebensform“ (ebd., 51). Die Natur sei mit einer Zweckmäßigkeit ausgestattet, nach der „in

diesem (seelischen) Strukturzusammenhang zugleich, die wechselnden Umstände des Lebens vorausgesetzt, die Anlage zu seiner Vervollkommnung enthalten“ (V, 215) sei.

Mit diesen Inkonsistenzen stellt Dilthey ein Beispiel dar für seine eigene These, dass „die meisten und eben die tiefsten Systeme das Ergebnis weit auseinander liegender schöpferischer Akte“ (VIII, 34) seien. Dadurch seien „Synthesen mehrerer Zentralgedanken“ zu einem kohärenten Ganzen erforderlich, was nicht immer von Erfolg gekrönt sei, wodurch „die logische Übereinstimmung des Systems“ (ebd.) gefährdet sei bzw. gar nicht gelinge. Dies illustriert er kurz an Beispielen wie Spinoza, Kant und Hegel. Bei Dilthey selbst sind diese nicht übereinstimmenden Gedanken sein religiös-idealistisch geprägtes, teleologisches und harmonisierendes Menschenbild einerseits und sein von der Evolutionstheorie geprägtes, geradezu naturalistisches Konzept des Lebens und des Menschen andererseits, die zu gravierenden Schwächen und Inkonsistenzen führen:

Sein Menschenbild ist zunächst geprägt durch das religiöse Elternhaus – der Vater ist Pfarrer – und durch das Theologiestudium. Während einer intensiven Beschäftigung mit der Geschichte des Christentums gewinnt er zunehmend kritische Distanz zur christlichen Tradition und dem darin vermittelten Menschenbild: Als „Historiker der Christentums“ erleide er „wahre Tantalusqualen“, notiert er sich 1861 in sein Tagebuch. Er „ringe vergebens, diesem fremden Stoff inneres Leben abzugewinnen (...) Dieses Mißtrauen gegen die menschliche Natur (...) diese Hast nach dem Jenseits und übersinnlichem Wissen, die mir so gründlich verhaßt ist; dieses Sektenleben, das mir rein unbegreiflich ist.“ (Dilthey, in: Misch 1933, 152) Diese Distanzierung setzt sich weiter fort. Nach längerer Beschäftigung mit der Romantik gesteht er im Jahre 1870 seine große Erleichterung über den Abschluss dieser Thematik. Er sei „froh, endlich die Wilhelm Schlegels, Novalis und die ganze Gesellschaft los zu sein und hoffte, es sollte auf Lebenszeit sein“ und erfreue sich „an dem menschenhassenden Hobbes, einem meiner Lieblingsschriftsteller“ (288). Dennoch kann er die religiös-idealistische Tradition nie gänzlich abschütteln und folgt seiner Neigung zu naturalistischen Konzeptionen mit einer gewissen Ambivalenz und leichten Schuldgefühlen, wie etwa im Jahre 1890 die ironisch gemeinte Aufforderung an Graf Paul Yorck von Wartenburg⁹, „meine schlimmen Neigungen für Evolutionslehre, Anthropologie und Völkerkunde in Ordnung zu halten“ (Dilthey, in: von der Schulenburg, 90), deutlich macht.

Eklatant werden die genannten Schwächen in der praktischen Anwendung, wie Johach am Vergleich von Diltheys Aufsatz über *Goethe und die dichterische Phantasie* (in: Dilthey

⁹ Dieser war sein Freund und über Jahrzehnte sein wichtigster philosophischer Gesprächspartner.

1965) mit Kurt Eisslers (1985) psychoanalytischer Goethe-Biographie zeigt. Während Eissler in seiner Studie sehr differenziert die facettenreiche und vielschichtige Persönlichkeit Goethes herausarbeitet und auch dessen problembehafteten bis pathologischen Züge nicht verschweigt, kommt Dilthey über eine harmonisierende und idealisierende Betrachtungsweise nicht hinaus. Bei ihm liest sich das beispielsweise so:

Indem ich nun das Verhältnis von Lebenserfahrung, Phantasie und dichterischen Werken in Goethe anzusprechen suche, ergreift mich wieder vor allem die wunderbare Einheit und Harmonie in diesem Dasein. Es gibt in ihm kaum Rätsel und Dissonanzen. Dies Leben ist ein Wachstum nach einem inneren Gesetz, und wie einfach ist dies Gesetz, wie regelmäßig und stetig wirkt es! Aus seiner Anschauung von der bildenden Kraft der Natur schafft Goethe ihr das Leben nach, das der Gegenstand der Dichtung ist, und nach der hier gefundenen inneren Gesetzmäßigkeit formt er seine innere Welt und gestaltet sich selbst – dies beides in einem untrennbaren Zusammenhang. (Dilthey, zit. nach Johach, 48)

Und von pathologischen Zügen will Dilthey bei einem Genie wie Goethe schon gar nichts wissen: „Das Genie ist keine pathologische Erscheinung, sondern der gesunde, der vollkommene Mensch“ (ebd.).

1.1.2. Historisches Bewusstsein

Diese Oberpriester irgendeiner Metaphysik verkennen gänzlich den subjektiven, zeitlich und örtlich bedingten Ursprung eines jeden metaphysischen Systems. Denn alles, was in der seelischen Verfassung der Person gegründet ist, sei es Religion oder Kunst oder Metaphysik, spreizt sich vergeblich mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit. Die Weltgeschichte als Weltgericht erweist jedes metaphysische System als relativ, vorübergehend, vergänglich. (VIII, 12)

Das Studium der Geschichte dient hier also zunächst dazu, die historische Bedingtheit und Entwicklung und somit Relativität jeder menschlichen Schöpfung und Lebensform zu erkennen. Damit enden wir nach Dilthey jedoch nicht zwangsläufig im Relativismus oder Skeptizismus. Denn die „historische Selbstbesinnung“ könne uns in der Folge auch dazu verhelfen, wieder „festen Grund“ (13) zu finden. Zur Veranschaulichung seiner Argumentation greift er auf das Bild einer Operation mit einem chirurgischen Messer zurück: „Das Messer des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion gleichsam zerschnitten hat, muß auch die Heilung herbeiführen. Wir müssen nur gründlich sein. Wir müssen die Philosophie selbst zum Gegenstand der Philosophie machen.“ (234) Dilthey verwendet dafür auch den von Friedrich Schlegel geprägten Terminus *Philosophie*

der Philosophie¹⁰. Mittels historisch-vergleichendem Verfahren ließen sich die vielfältigen philosophischen Strömungen und Systeme auf einige wenige Grundpositionen einschränken, die sich in vielerlei Variationen ständig nur wiederholten. Nun lasse sich zeigen, dass diese Grundformen die verschiedenen Seiten der „Lebendigkeit, in welcher sie gegründet sind“ (8), zum Ausdruck brächten. Insofern seien sie zwar einseitig, aber nicht falsch, wie es in der folgenden Passage heißt, die mit einem berühmt gewordenen Satz endet:

Die Weltanschauungen sind gegründet in der Natur des Universums und dem Verhältnis des endlichen auffassenden Geistes zu denselben. So drückt jede derselben in unseren Denkgrenzen eine Seite des Universums aus. Jede ist hierin wahr. Jede aber ist einseitig. Es ist uns versagt, diese Seiten zusammenzuschauen. Das reine Licht der Wahrheit ist nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken. (224)

Die fortschreitende Analyse könne dann diese Systeme „aus der Natur des Menschen und der Dinge“ (12) verständlich machen, könne die Gesetze erforschen, nach welchen sie sich bildeten, weiters die Struktur, die ihnen gemeinsam sei, ihre Hauptgestalten und deren Bildungsgesetze. Nach Dilthey könne dies nicht nur „Aufschluss geben über ihr Verhältnis zu dem objektiven Zusammenhang der Wirklichkeit“ (12f), sondern auch eine wissenschaftliche Methode sein, die zu einem *neuen, allgemein gültigen System* führe. Das sei nämlich überhaupt der Ausgangspunkt und Grundgedanke seines Versuchs einer Weltanschauungslehre gewesen: „Hinter die Richtung der Metaphysiker auf ein einheitliches allgemein gültiges System, hinter die von ihr bedingten Unterschiede, welche die Denker trennen, (...) führt uns das geschichtliche Bewußtsein zurück.“ (97)

1.1.3. Durchführung des Programms

„Die Weltanschauungen sind nicht Erzeugnisse des Denkens. (...) Aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität gehen sie hervor.“ Diesen „Hauptsatz der Weltanschauungslehre“ (86) tritt Dilthey an zu beweisen. Im Laufe unserer ontogenetischen Entwicklung machten wir je spezifische Lebenserfahrungen, die bestimmte grundlegende Stimmungen und Lebenseinstellungen wie etwa Optimismus oder Pessimismus in jeweils sehr unterschiedlichen Nuancierungen zur Folge hätten. Diese bildeten „die untere Schicht für die Ausbildung der Weltanschauungen“

¹⁰ so auch der Titel eines nachgelassenen Fragments von Dilthey (VIII, S. 206 – 219).

(82). Entscheidender Anstoß und Motivation für deren Ausbildung seien, dass wir im Leben mit vielem konfrontiert seien, das uns unverständlich und rätselhaft sei, wobei existenzielle Fragen wie etwa nach Geburt, Entwicklung, Krankheit und Tod, die viel Leid mit sich brächten, im Zentrum stünden. Um dieses Leid besser bewältigen zu können, um innere Ruhe, Festigkeit und Sicherheit zu erreichen oder wiederherzustellen, suchten wir nach Antworten auf diese Fragen. Dem dienten und dafür entwickelten wir die *Weltanschauungen*, die sich in der Form des religiösen Glaubens, der Dichtung oder der Metaphysik zum Ausdruck brächten. Mit ihrer Hilfe könnten wir *einerseits* unverständliche Vorgänge in der Welt vereinfachen, veranschaulichen, in einen größeren Zusammenhang einordnen und damit verstehen, was letztlich eine bessere Verarbeitung und Bewältigung ermögliche (die Philosophie betreffend führe das in die Bereiche der Erkenntnistheorie und Ontologie). So erklärt sich Dilthey beispielsweise die Entstehung der Religiosität als der seiner Ansicht nach ersten Weltanschauung:

Aber was erlebt wird, ist nur die Anwesenheit des Unbekannten und Unbeherrschbaren (...) Denn der primitive Mensch weiß nichts von den Ursachen seiner Krankheiten, des Wahnsinns usw. Die Gottheit oder das dämonische Wesen aber ist ein zu diesen Wirkungen hinzugeschautes Subjekt, das geeignet erscheint, solche Wirkungen hervorzubringen. Ein vorstellbares, sonach sinnlich bestimmbares Subjekt wird also vermittels des analogischen Denkens hinzu vorgestellt zu gefühlten Wirkungen. (29)

An diesem Beispiel wird seine Annahme deutlich sichtbar, dass Gefühlszustände (gefühlte Wirkungen) Voraussetzung und Ausgangspunkt für Vorstellungen und Denkprozesse sind. *Andererseits* lieferten uns die Weltanschauungen einen wichtigen Orientierungsmaßstab in Form von obersten Grundsätzen und Wertmaßstäben, nach denen wir unsere Handlungen, unsere Lebensführung und Lebensziele ausrichteten (philosophisch entspreche das dem Bereich der Ethik).

Auf Basis dieser Annahmen und Voraussetzungen zeichnet Dilthey in der Folge die Entwicklung der Weltanschauungen nach, wobei er sich auf die Ausdifferenzierung der Systeme der (abendländischen) Philosophie konzentriert. Verschiedene Faktoren macht er fest, die deren Mannigfaltigkeit bedingen sowie bei deren Entwicklung zusammenwirken und sie nachvollziehbar machen sollen:

1. Individuelle Faktoren (die ich hier schon ausführlich erläutert habe).
2. Umwelteinflüsse wie kulturelle, historische und soziale Umstände, klimatische Bedingungen etc.

3. Selektion nach Kriterien der Rationalität und der Leistungsfähigkeit: Philosophische Systeme seien mit Lebewesen zu vergleichen. Sie „kämpfen miteinander“ wie diese in einem evolutionären Prozess der Auslese. Den Kampf ums Dasein überlebten dabei nur diejenigen, die die Kriterien der Rationalität und der logischen Widerspruchslosigkeit erfüllten, die in der „Leistungsfähigkeit für die Erklärung des Wirklichen“ (36) überlegen sowie unseren psychischen Bedürfnissen adäquaten Ausdruck zu geben im Stande seien. So entstünde schrittweise eine immer begrenztere Zahl von Klassen von zunehmend rationalen und zusammengesetzten Gebilden.
4. Die verschiedenen philosophischen Strömungen wechselten einander in einem Prozess „geschichtliche(r) Dialektik“ (70) ab, da ein bestimmter jeweils vorherrschender Erklärungsansatz nach einer gewissen Zeit unbefriedigt verlassen und durch einen anderen abgelöst werde, bis sich dieser wiederum als unzureichend herausstelle usw. Dieselben Grundtypen von philosophischen Systemen wiederholten sich dabei in abgewandelter Form immer wieder, denn die „einzelnen Stufen und die speziellen Gestaltungen eines Typus werden widerlegt, aber ihre Wurzel im Leben dauert und wirkt fort und bringt immer neue Gebilde hervor“ (87).
5. Trotz der beständigen Wiederkehr bestimmter Typen gebe es einen Fortschritt in der Philosophie im Sinne eines wachsenden „Bewußtsein(s) über das, was der Mensch denkend, bildend und handelnd tut“ (38). Zunehmende geschichtliche und psychologische Selbstbesinnung reflektiere verstärkt die Voraussetzungen philosophischer Tätigkeit und verlege damit den Schwerpunkt auf die Bewusstseinsbedingungen. So lasse sich die Philosophiegeschichte als Abfolge gesetzmäßiger Stufen rekonstruieren:

1. Dogmatische Systeme. 2. Die Erhebung der menschlichen Tätigkeiten, insbesondere der philosophischen Methoden zum Bewußtsein in der sokratischen Schule. 3. Die Steigerung dieser Bewußtmachung bis zur transzendentalen Methode (Abart: Skeptizismus). 4. Regel, Gesetz und Form der Lebensansichten soll durch geschichtliche Selbstbesinnung gefunden werden. Beschreibende und vergleichende Methode. Phänomenologie der philosophischen Systematik. (37)

Anschließend unterscheidet Dilthey drei Typen, denen er im Gang durch die abendländische Philosophiegeschichte alle philosophischen Systeme zuzuordnen versucht: *Naturalismus*, *Idealismus der Freiheit* und *objektiver Idealismus*, wobei er den subjektiven und „provisorischen Charakter“ (99) dieser Einteilung betont und sich für andere Vorschläge

offen zeigt. Wie Odo Marquard¹¹ darlegt, geht diese Dreiteilung über Diltheys Lehrer Trendelenburg, weiters über Fichte bis auf Kant mit dessen Unterscheidung von Kritizismus, Dogmatismus und Skeptizismus zurück. Während es sich dort allerdings noch um „Stadien der Metaphysik“ gehandelt habe, würden sie bei Dilthey zu ewigen und gleichwertigen Typen.

Für jeden dieser Typen versucht er nun eine spezifische Lebensverfassung herauszuarbeiten, die in den verschiedensten Facetten der Persönlichkeit zum Ausdruck komme: im Charakter, in der Lebensführung, in den Handlungen, im Stil einer Person. Und aus dieser Lebensverfassung heraus würden dann die jeweilige Weltanschauung und das philosophische System entwickelt. Am Beispiel des Naturalismus etwa sieht diese Herleitung – hier nur kurz angedeutet – so aus:

Der Mensch findet sich bestimmt von der Natur. (...) die mächtigen animalischen Triebe (...) bestimmen sein Lebensgefühl. (...) Im Hunger, im Geschlechtstrieb, im Altern und im Sterben sieht der Mensch sich den dämonischen Mächten des Naturlebens untertan. (...) Ihr Streitruß ist die Emanzipation des Fleisches. In diesem Gegensatz gegen die notwendige, jedoch furchtbare Disziplinierung der Menschheit durch die Religiosität liegt das geschichtliche, relative Recht dieser Reaktion einer (...) Bejahung des natürlichen Lebens. Wenn diese Lebensverfassung Philosophie wird, so entsteht der Naturalismus. Dieser behauptet theoretisch, was in ihr Leben ist: der Prozeß der Natur ist die einzige und die ganze Wirklichkeit; außer ihm besteht nichts; das geistige Leben ist nur formal als Bewußtsein nach den in diesem enthaltenen Eigenschaften von der physischen Natur unterschieden, und diese inhaltlich leere Bestimmtheit des Bewußtseins geht aus der physischen Wirklichkeit nach Naturkausalität hervor.

Die Struktur des Naturalismus ist von Demokritos zu Hobbes und von ihm bis zum „System der Natur“ (des französischen Materialisten d’Holbach, Anm. J. E.) gleichmäßig: Sensualismus als Erkenntnistheorie, Materialismus als Metaphysik und ein zweiseitiges praktisches Verhalten – der Wille zum Genuß und die Aussöhnung mit dem übermächtigen und fremden Weltlauf durch die Unterwerfung unter denselben in der Betrachtung. (VIII, 100f)

Wenn der damit hergestellte Zusammenhang auch einigermaßen plausibel ist, so ist doch dessen Aussagekraft recht bescheiden. Die Schwächen der konkreten Durchführung sind nicht zu übersehen: Die Herleitung erscheint zu schematisch und der Komplexität der Thematik nicht angemessen. Die von Horkheimer kritisierte Abstraktheit tritt auch hier zu Tage. Das jeweilige individuelle Erleben und die Lebenserfahrungen müssten stärker ausgeführt werden. Denn wenn sich etwa die Vertreter dieses Typs – im Gegensatz zu den anderen – von der Natur bestimmt empfinden, so ist das schon ein weltanschaulich

¹¹ in seinem Aufsatz *Weltanschauungstypologie* (in: Marquard 1982, 109ff).

verarbeitetes und geformtes Erleben. Es müsste vielmehr gefragt werden, wie es zu diesem unterschiedlichen Erleben überhaupt erst kommt.

Dilthey versucht zwar, in diese Richtung etwas tiefer zu schürfen, jedoch in einer Weise, die aus heutiger Sicht nicht zu überzeugen vermag und als überholt gelten muss: Er ordnet diese drei Typen jeweils einem Typus Mensch zu, abhängig von der Dominanz einer der drei psychischen Grundfunktionen Denken, Wollen (bzw. Handeln) und Fühlen¹². Als Illustration diene der Vergleich seiner Beispiele Spinoza (als Vertreter des objektiven Idealismus) und Fichte (als Vertreter des Idealismus der Freiheit):

Spinoza beginnt seinen Traktat über den Weg zur vollkommenen Erkenntnis mit der Lebensführung von der Nichtigkeit der Leiden und Freuden, der Furcht und Hoffnung des täglichen Lebens, er faßt den Entschluß, das wahre Gut aufzusuchen, das ewige Freude gewähre, und er löst dann in seiner Ethik diese Aufgabe durch die Aufhebung der Knechtschaft unter die Leidenschaften in der Erkenntnis Gottes, als des der Welt einwohnenden Grundes der vielen vergänglichen Dinge, und durch die aus dieser Erkenntnis folgende intellektuale unendliche Liebe zu ihm, kraft deren Gott, der unendliche, im beschränkten menschlichen Geiste sich selber liebt.

Fichtes ganze Entwicklung ist der Ausdruck einer typischen Seelenverfassung – der moralischen Selbständigkeit der Person gegenüber der Natur und dem ganzen Weltlauf, und so ist sein letztes Wort, mit dem die große Willenshandlung dieses stürmischen Lebens abbricht, das Ideal des heroischen Menschen, in dem die höchste Leistung der menschlichen Natur, die in der Geschichte, als dem Schauplatz des moralischen Lebens vollbracht wird, verbunden ist mit der überirdischen Ordnung der Dinge. (98)

Das Vorgehen Diltheys erscheint hier sehr willkürlich, wenn er bei Spinoza den Gefühlsaspekt besonders herausstreicht und bei Fichte den Willensaspekt, nur um diese Zuordnung zu begründen. Genauso plausibel ließe sich ein gegenteiliger Begründungszusammenhang herstellen. Und ebenso willkürlich und unbefriedigend ist die Zuordnung des Naturalismus zu einer Dominanz des Denkens¹³. Zusätzlich wirft diese Theorie der Persönlichkeit das Problem auf, wie sie mit seinen anthropologischen Grundannahmen in Übereinstimmung zu bringen ist. Denn diese besagen ja, dass Gefühle und Triebe Wurzel und Antriebskraft aller Denkvorgänge und Willenshandlungen sind und somit allen drei Typen philosophischer Systeme wesentlich zu Grunde liegen. Augenscheinlich hat er sich diesem Problem aber nicht gestellt.

¹² Diese Zuordnung spricht er nicht so direkt aus, dennoch wird in den hier zitierten Beispielen sowie in seinen Ausführungen zum Naturalismus (100ff), Idealismus der Freiheit (107ff) und zum objektiven Idealismus (112ff) deutlich, dass jeweils das Denken, der Wille respektive das Gefühl besonders herausgestrichen werden.

¹³ Dass solche Zuordnungen mehr als zweifelhaft sind, zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass Pfister beim Naturalismus (noch dazu unter Berufung auf Dilthey!) ganz im Gegenteil einen „Primat des Affektiven“ ausmacht (siehe unten im zweiten Teil).

Ist dieser Rückgriff auf Typen der Persönlichkeit aus heutiger Sicht, wie oben erwähnt, als überholt zu betrachten, so war dieses Vorgehen allerdings damals – und bis zur Mitte des 20.Jh. – eine geläufige Methode. Dilthey löste mit seiner Typologie geradezu einen richtigen Boom aus: So suchten Nohl (Kunst), Wach (Religion), Groethuysen (Politik), Spranger (Lebensformen), Leisegang (Denkformen) in den verschiedenen Bereichen entsprechende Typen (siehe Marquard 1982, 111).

1.1.4. Intention und Ziel des Unternehmens

Ich will beweisen, daß auch die philosophischen Systeme, so gut als die Religionen oder die Kunstwerke, eine Lebens- und Weltansicht enthalten, welche nicht im begrifflichen Denken, sondern in der Lebendigkeit der Personen, welche sie hervorbrachten, gegründet ist. Dies zeigt sich, sooft ein System entwicklungsgeschichtlich betrachtet wird. Es muß aber zugleich eine universelle Betrachtungsweise eingeführt werden, welche für die ganze philosophische Systematik allgemein diesen Beweis liefert. (VIII, 30)

Bei diesem Vorhaben lehnt sich Dilthey explizit und kritisch an Kant an und will zeigen, „daß noch umfassender als bei Kant eine Voraussetzung hinter dem Streit der Weltansichten aufgefunden wird“ (8), nämlich in der „Lebendigkeit der Personen“. Um diese Anknüpfung und Weiterführung herauszustreichen, nennt er sein Projekt auch *Kritik der historischen Vernunft*. Gegenüber dem kantischen Subjekt, in dessen Adern nur „der verdünnte Saft von Vernunft“ (Dilthey, zit. nach Lang 1989, 194) fließe, betont er die Einheit von Fühlen, Wollen und Denken, die dem Erkenntnissubjekt zu Grunde gelegt werden müsse. Karl-Heinz Lembeck konkretisiert in einem Aufsatz¹⁴ diese Schwachstelle bei Kant, an der Dilthey ansetzt:

Kants Einsicht, daß die herkömmliche Metaphysik sich mit reinen „Gedankendingen“, die Naturwissenschaften hingegen sich mit Erscheinungen befassen, läßt nämlich eine charakteristische Lücke offen. Diese betrifft die lebendige Wirklichkeit und ihre psychologische Präsentationsform, weil beides sich weder auf die wirklichkeitsfremde Verstandeswelt noch auf die heterogene Sinnenwelt reduzieren läßt. (Lembeck 1996, 42)

Um den Stellenwert der Gefühle herauszuarbeiten, führt Dilthey zunächst an, inwiefern sich das Philosophieren auf unser Gemütsleben im Allgemeinen positiv auswirke und dies einen entscheidenden Antriebsfaktor zu demselben darstelle. Es führe zu innerer Ruhe und

¹⁴ In dieser Arbeit mit dem Titel *Kantianismus oder Neukantianismus bei Dilthey?* deckt Lembeck motivgeschichtliche Affinitäten zwischen den beiden Philosophen auf.

Festigkeit, bewirke eine „Befreiung der Seele“ (VIII, 30) sowie eine allgemeine „Steigerung des individuellen Lebens“ und ermögliche uns, dass wir durch einen erweiterten Horizont „die in unserer partikularen Lage enthaltenen Hemmungen“ (31) und damit verbundenen unangenehmen Gefühlszustände leichter überwinden bzw. überhaupt vermieden. In engem Zusammenhang damit stehen auch die im vorigen Abschnitt angeführten Motive zur Ausbildung der Weltanschauungen, wie etwa die bessere Bewältigung von Leid.

Des Weiteren weist er auf Phänomene hin, die seine These von der bestimmenden Rolle des Gemüts bei der Entwicklung philosophischer Systeme stützten: In diesen seien Antinomien unvermeidlich, sofern sie – im Gegensatz zu den „vorsichtigen Erfahrungswissenschaften“ – „ein Ganzes der Weltvorstellung geben wollen“. Wie gewaltsam sich die Philosophen darüber hinwegsetzten und sich von den Abgründen der Antinomien nicht den Weg versperren lassen wollten, um zu diesem Ganzen zu kommen, wäre „gänzlich unerklärlich, würden sie nicht vorangetrieben von einem so starken Willen, eine Gemütsverfassung auszusprechen“ (30). Aus demselben Grund wäre die Einseitigkeit des Blickwinkels und der Betrachtung der Dinge unverständlich, die in den philosophischen Systemen jeweils zu Tage trete. Diese „sind überhaupt ganz von Widersprüchen und falschen Schlüssen zerklüftet (...) Sie leben kraft der Energie eines Grundgedankens und einer in ihnen wirksamen Gemütsverfassung ihrer logischen Gebrechlichkeit zum Trotz.“ (33f) Und er empfindet es als „merkwürdig, daß dies nicht schon größere Verwunderung hervorgerufen hat.“ (34) Ein weiteres Indiz für die grundlegende Bedeutung der Gefühle sei, „daß in den großen Fragen der Philosophie eine Entscheidung auf rein logischem Wege bis jetzt nicht hat herbeigeführt werden können, ja, daß keine Aussicht irgendeiner Art auf eine solche Entscheidung besteht“ (150).

Bei Dilthey finden sich immer wieder Textstellen, die den Eindruck erwecken, dass er die Begriffe *Weltanschauung*, *Metaphysik* bzw. *metaphysisches System* und *philosophisches System* synonym bzw. zumindest in dem jeweiligen konkreten Bezug austauschbar verwendet. In manchen Passagen ist das auch offensichtlich der Fall. Dennoch differenziert er und versucht verschiedene Begriffe von Philosophie streng zu unterscheiden:

1. Eine *Weltanschauung* sei „eine Intuition, die aus dem Darinnensein im Leben selbst entsteht“ (VIII, 99), die wir auf Grund der existenziellen Fragen, die das Leben an uns stellte, ausbildeten. „Alle Weltanschauungen entspringen aus der Vergegenständlichung dessen, was der lebendige Mensch (...) von der Welt erfährt.“ (235) Durch die unterschiedlichsten Individualitäten, Umstände und Kontexte entstünden

Weltanschauungen ohne Zahl. Diese hätten jeweils zwar nicht objektive Gewissheit, aber auch „nicht eine bloß individuelle“ (Dilthey, zit. nach Misch 1990, XX). Er unterscheidet zwischen philosophischen, religiösen und dichterischen Weltanschauungen, was hier jedoch im Einzelnen nicht weiter von Belang ist.

2. Ein *metaphysisches System* entstehe, wenn eine (philosophische) „Weltanschauung begrifflich erfaßt, begründet und so zur Allgemeingültigkeit erhoben“ (V, 401) werde, und zwar in einem apriorisch-deduktiven Vorgehen. Metaphysik definiert er als „die Form der Philosophie, welche den in der Relation zur Lebendigkeit konzipierten Weltzusammenhang wissenschaftlich behandelt, als ob er eine von dieser Lebendigkeit unabhängige Objektivität wäre“ (VIII, 51). Erst durch diese Verselbständigung und Abtrennung von der Lebendigkeit der Person, aus der sie jeweils hervorgegangen sei, und ihrem damit verbundenen Anspruch auf Allgemeingültigkeit komme es zu den (oben erwähnten) Antinomien. Auf Grund ihres Universalitäts- und Fundierungsanspruchs seien sie auch zu widerlegen, im Gegensatz zu den Weltanschauungen, die „unvergänglich“ (218) und durch keinerlei Kritik zu erschüttern seien.
3. Dilthey strebt demgegenüber eine *wissenschaftliche Philosophie* an, die ohne transzendente Setzungen auf den Einzelwissenschaften und auf Erfahrung aufbaue, in Fortführung des Programms der frühen Positivisten mit ihrer Abwendung von aller Spekulation und dem Rückgang auf die Sachen selbst, in einer Art, wie sie Husserl später – gegen seine zeitgenössischen positivistischen Gegner gerichtet – formuliert: „Sagt Positivismus soviel wie absolut vorurteilsfreie Gründung aller Wissenschaften auf das Positive, d.h. originär zu Erfassende, dann sind wir die echten Positivisten.“ (Husserl, zit. nach Misch 1990, LXXVII). Dilthey will zwischen dem intellektualistischen Kritizismus Kants auf der einen Seite und einem dogmatischen (und insofern nicht vorurteilsfreien) Empirismus auf der anderen Seite in seiner *Kritik der historischen Vernunft* bzw. *Philosophie der Philosophie* einen empirischen Weg finden, der ohne metaphysische Voraussetzungen auskommt. Alle Erfahrung habe ihren ursprünglichen Zusammenhang in den Bedingungen des Bewusstseins. Diese seien im Lebenszusammenhang als „letzte(r) Bedingung (...), hinter die nicht zurückgegangen werden kann“, gegeben, sodass es gelte, mittels *Selbstbesinnung* diesen Zusammenhang zu erforschen in einer Weise, „die gar nichts Hypothetisches einmischt“ (VIII, 189). Dieses Verfahren führt ihn schließlich zur *Lebensphilosophie*, in der der

Lebenszusammenhang „in metaphysischer Vorurteilslosigkeit“ (197) in einem hermeneutischen Prozess des Verstehens untersucht werden soll.

Hier spielt ein Doppelbegriff der Philosophie mit herein, der einer breiten Zeitströmung entspricht und von vielen Zeitgenossen Diltheys geteilt wird. Von der wissenschaftlichen Philosophie wird die Metaphysik bzw. die „Philosophie als Gesinnung, Geistesführung, Lebensgestaltung“ (Misch 1990, XXI) unterschieden und dann Letztere mit der Befriedigung von Bedürfnissen des Gemüts in Verbindung gebracht. Dilthey geht von dieser Zweiteilung aus – er spricht vom „Doppelantlitz“ (VIII, 224) der Philosophie – und will sie gleichzeitig überwinden. Er möchte „die Unmöglichkeit der Metaphysik dartun“, wie er 1911 in einem Brief an Husserl schreibt (in: Rodi/Lessing 1984, 113), und erstrebt eine „Philosophie in denjenigen Grenzen, in welchen sie Wissenschaft ist und nicht in der Gesinnung wurzelt“ (Dilthey, zit. nach Misch 1990, XX), indem er auch jenen anderen Teil zu integrieren versucht, der „unter Titeln wie Weltanschauung, Gesinnung, Idealbildung, Lebensgestaltung der persönlichen Genialität philosophierender Dichter oder Moralisten überantwortet wurde“ (Misch 1990, XXII). Demnach stehen die Begriffe *Weltanschauung*, *metaphysisches* bzw. *philosophisches System* für jene Formen der Philosophie, die in die Schranken gewiesen werden müssten, indem mittels einer *Philosophie der Philosophie* ihre jeweilige Fundierung in der Lebendigkeit, aus der sie entstanden seien, und damit ihre Relativität und Einseitigkeit nachgewiesen werde, und die, sofern sie einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhöhen, darin widerlegt werden müssten.

Ich habe oben auf terminologische Unschärfen bei Dilthey hingewiesen, die sich in der Austauschbarkeit der Begriffe zeigt. In dieser Unschärfe spiegelt sich meines Erachtens seine *Ambivalenz* wider, die Ziele seines Projektes betreffend. Diese Ambivalenz offenbart sich noch deutlicher und zum Teil explizit in verschiedenen, einander widersprechenden Formulierungen:

Einerseits kann er seinem eigenen Philosophieren keine Sonderposition einräumen. Wenn „das reine Licht der Wahrheit (...) nur in verschieden gebrochenem Strahl für uns zu erblicken“ (VIII, 224) ist, dann ist naturgemäß auch seinem Ansatz „versagt, diese Seiten zusammenzuschauen“. Auch sein Philosophieren kann – wie jedes andere – nur aus seinem Lebenszusammenhang, seiner Zeitlage, auf Basis seiner Gefühle und Bedürfnisse heraus verstanden und davon nicht abgetrennt werden. Er schreibt selbst: „Jede Formel, in der wir den Sinn der Geschichte ausdrücken, ist nur ein Reflex unseres eigenen belebten Innern.“ Und „nur aus diesem meinem eigenen Leben verstehe ich das Leben um mich“ (Dilthey, zit.

in: Amaral 1989, 289f). Infolgedessen ist er sich auch darüber im Klaren, dass es nicht mehr darum gehen könne, ein neues philosophisches System zu errichten. Das Ziel könne „nicht ein Einheitssystem sein, sondern die Auffindung des Bildungsgesetzes, in welchem die Differenzierung (der verschiedenen Weltanschauungen und philosophischen Systeme, Anm. J. E.) gegründet ist“ (VIII, 161). Daher nimmt er¹⁵ mit Bedauern zur Kenntnis, dass ihm gerade das unterläuft: „Gegen meinen Willen (...) entsteht etwas, was einem System leider sehr ähnlich sieht.“ Er ist sich auch dessen gewahr, „daß es keine voraussetzungslose Grundlegung“ der Philosophie geben könne: „Der Versuch voraussetzungslosen Denkens widerspricht der Natur der Sache und verfällt hoffnungslos der Kritik des Skeptizismus.“ (XIX, 36) Ein „unvermeidlicher Zirkel“ (228) sei daher mit seinem – wie mit jedem anderen – philosophischen Ansatz verbunden. Zwar gebe es einen Fortschritt in der Philosophiegeschichte. Dieser bestehe jedoch „nicht darin, daß man einer absoluten Erkenntnis sich näherte, (sondern) liegt in dem zunehmenden Bewußtsein des menschlichen Geistes über sein Tun, dessen Ziele und Voraussetzungen“ (VIII, 39) – kulminierend in der geschichtlichen Selbstbesinnung durch das historische Bewusstsein bei Dilthey.

Auf der anderen Seite sehnt er sich offensichtlich doch nach einem festen Fundament und nach Objektivität und will mit seinem Verfahren eine wissenschaftliche Philosophie etablieren, die allgemeingültig ist und eben „nicht in der Gesinnung wurzelt“ (Dilthey, zit. nach Misch 1990, XX). Gemäß manchen Formulierungen scheint er auch überzeugt zu sein, den richtigen Ansatz gefunden zu haben: „Die Realität der inneren Zustände ist der sichere Ausgangspunkt aller Erkenntnis.“ (VIII, 182) Und folglich sei „Selbstbesinnung, d.h. Erkenntnis der Bedingungen des Bewußtseins“ die Methode zur „Grundlegung der systematischen Philosophie“ (188). Darauf aufbauend lasse sich mittels empirisch-induktiven Vorgehens die Außenwelt erschließen. Mathematik bzw. Logik einerseits und Hermeneutik andererseits seien die wissenschaftlichen Verfahren, die dabei Objektivität garantierten:

Die Begründung der höheren Mathematik, der mathematischen Naturwissenschaften und der historischen Kritik und Auslegungskunst änderte die ganze Struktur der Philosophie. Wissenschaften, welche die beständige Bestätigung der von ihnen gefundenen Kausalgesetze in der Voraussage der durch diese bestimmten Vorgänge haben, tragen die Gewähr der Evidenz in sich selber. Historische Kritik, die den überlieferten Zusammenhang ersetzt durch einen in Kritik und Auslegung der Quellen denkend bestimmten und in jeder neuen Urkunde eine neue Bestätigung dieses Zusammenhangs gewinnt, erreicht ebenfalls eine objektive Gewähr geschichtlichen Zusammenhangs. (216)

¹⁵ in einem Brief an seinen Bruder Karl 1869 (in: Misch 1933, 274).

Er stellt sich zwar selbst wiederholt die Frage, ob seine *Kritik der historischen Vernunft* nicht zwangsläufig Relativismus und Skeptizismus zur Folge habe, stemmt sich aber vehement dagegen. „Eine Philosophie, welche das Bewußtsein ihrer Relativität hat, welche das Gesetz der Endlichkeit und Subjektivität, unter dem sie steht, erkennt, ist die nutzlose Ergötzlichkeit des Gelehrten; sie erfüllt ihre Funktion nicht mehr“ (VIII, 13). Entsprechend gekränkt reagiert er ob des Historismusvorwurfs durch Edmund Husserl in dessen Aufsatz *Philosophie als strenge Wissenschaft* und setzt sich in dem schon erwähnten Brief (in: Rodi/Lessing 1984, 110ff) heftig zur Wehr.

Immer wenn Dilthey jedoch versucht, seiner Sehnsucht nach Fundierung und Objektivität folgend, etwas konkreter auszuformulieren, mündet das entweder in eine ausgeprägte Wissenschaftsgläubigkeit, wobei seine Ausrichtung am Ideal der Naturwissenschaften deutlich wird, oder in ein teleologisch-idealistisches Weltbild, wobei er sich nicht selten in Formeln von nahezu beschwörendem Charakter ergeht.

Als Beispiel für Ersteres möge – neben dem obigen Zitat bezüglich Mathematik und Hermeneutik – folgende Argumentation gegen Skeptiker dienen, in der er die überzeugenden Erfolge aller mathematisch operationalisierbaren Naturwissenschaften anpreist:

Mein lieber Freund, alle Finessen des Skeptizismus fallen zusammen vor der großen Tatsache der mathematischen Naturwissenschaft. Sie findet Gesetze, die uns gestatten, Tatsachen usw. vorauszusagen. Das erweist uns doch klar, daß es eine von uns unabhängige gegenständliche Ordnung der Erscheinungen nach Gesetzen gibt. Diese ist der Ausdruck einer von uns unabhängig bestehenden großen Realität, welche unser Denken erreicht und bestätigt. Es ist gewiss, dass wir sie selber niemals erblicken. (...) Aber daß sie ist, (...) daran mögen nur diejenigen zweifeln, die mit der Forderung mathematischer Evidenz spielen, anstatt mit dem höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit sich zu begnügen, der unserem Erkennen erreichbar ist.“ (VIII, 227)

Diese Wissenschaftsgläubigkeit ist natürlich nicht per se zu verurteilen, steht jedoch z.B. mit seinem Vertrauen auf die Objektivität der Gesetze¹⁶ und der damit vorausgesetzten Gültigkeit der Kategorie der Kausalität zwangsläufig im Widerspruch zu seinem Anspruch eines voraussetzungslosen und metaphysikfreien Philosophierens.

Der andere Zug ist seine *immanente Teleologie*, die sich in einem teleologischen Geschichtsdenken manifestiert. Maria N. Amaral fasst in ihrer Arbeit¹⁷ dieses Merkmal Diltheyschen Philosophierens speziell im Hinblick auf seine Fundierungsbemühungen

¹⁶ „Die Ordnung nach Gesetzen (...) ist die einzige Wahrheit, die uns allgemeingültig gegeben ist“ (VIII, 224) schreibt er z. B. an einer Stelle.

¹⁷ Mit dem Titel *Philosophie der Philosophie: ein wirksames Pflaster zur Heilung der vom historischen Relativismus geschlagenen Wunde?* (Amaral 1989).

besonders ins Auge. Dilthey nimmt eine zweckbestimmte Entwicklung der Welt und der Menschheit an:

Die Wechselwirkung der Individuen scheint zufällig und unzusammenhängend, Geburt und Tod und die ganze Zufälligkeit des Schicksals, die Leidenschaften und der beschränkte Egoismus, welche sich im Vordergrund der Bühne des Lebens so breit machen: Dies alles scheint die Ansicht der Menschenkenner zu bestätigen, welche in dem Leben der Gesellschaft nur Spiel und Widerspiel von Interessen der Individuen unter der Einwirkung des Zufalls erblicken (...) Aber in Wirklichkeit wird eben vermittels dieser Wechselwirkung der einzelnen Individuen, ihrer Leidenschaften, ihrer Eitelkeiten, ihrer Interessen, der notwendige Zweckzusammenhang der Geschichte der Menschheit verwirklicht. (I, 53)

Mit Hilfe des historischen Bewusstseins sei es nicht nur möglich, hinter die Vielfalt und Relativität der Lebensformen und Weltanschauungen auf die „Eine Realität der Welt“ (V, 406) zu kommen, sondern dies wäre auch ein entscheidender Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit, es wäre „der letzte Schritt zur Befreiung des Menschen“ (VII, 290).

Nicht die Relativität jeder Weltanschauung ist das letzte Wort des Geistes, der sie alle durchlaufen hat, sondern die Souveränität des Geistes gegenüber einer jeden einzelnen von ihnen und zugleich das positive Bewußtsein davon, wie in den verschiedenen Verhaltungsweisen des Geistes die Eine Realität der Welt für uns da ist, und die dauernden Typen der Weltanschauung sind der Ausdruck der Mehrseitigkeit der Welt. (V, 406)

Was hier die „Eine Realität der Welt“ genannt wird, heißt an anderer Stelle „das Allgemeingültige“:

Erst indem wir von den Naturvölkern ab bis zur Gegenwart alle Lebensformen des Menschen in uns aufnehmen, wird die Aufgabe lösbar, im Relativen das Allgemeingültige, in den Vergangenheiten eine feste Zukunft, die Erhöhung des Subjektes im geschichtlichen Bewußtsein, die Anerkennung des Wirklichen als des Maßstabes für unser Fortschreiten in der Zukunft zu verknüpfen mit klaren Zielen der Zukunft; ja eben in dem geschichtlichen Bewußtsein müssen Regeln und Kraft enthalten sein, allen Vergangenheiten gegenüber frei und souverän einem einheitlichen Ziele menschlicher Kultur uns zuzuwenden (...) (und) eine höhere Stufe als alle bisherigen zu erreichen. (VIII, 204f)

Seine Ambivalenz wird hier durch seine vagen Formulierungen und Widersprüchlichkeiten überdeutlich: Inwiefern ist die Eine Realität für uns da, wenn wir „sie selber niemals erblicken“ (227)? Es scheint auch kein Zufall zu sein, dass im obigen Zitat an entscheidender Stelle das Zeitwort fehlt („... wird die Aufgabe lösbar, im Relativen das Allgemeingültige ...“). „zu sehen“ oder „zu erkennen“ wären aus dem Kontext heraus die nahe liegenden Verben. Ähnlich nebulös heißt es im Absatz zuvor: „Die Relativitäten

müssen mit der Allgemeingültigkeit in einen tieferen Zusammenhang gebracht werden.“ (204) Solch vage Formulierungen, die sich beliebig fortsetzen ließen, scheinen Ausdruck der Spannung zu sein, dass er sich einerseits nach Fundierung sehnt, sich andererseits jedoch darüber im Klaren ist, dass dieses Ziel unerreichbar ist. Ein Symptom dieser Ausweglosigkeit scheint auch seine Neigung zu sein, immer wieder zu Formulierungen von geradezu beschwörendem Charakter Zuflucht zu nehmen, die gleichzeitig die mangelnde Klarheit überdecken sollen.

Er personifiziert damit gewissermaßen selbst den von ihm eingangs monierten Widerspruch zwischen dem Wissen um den ewigen Konflikt der unterschiedlichen Systeme – und dem damit verbundenen Verlust des Glaubens an deren Allgemeingültigkeit – und ihrem jeweiligen Anspruch auf absolute Wahrheit und universelle Gültigkeit. Gleichzeitig *wird hier an seinem Beispiel der grundlegende Stellenwert der Gefühle für unser Denken deutlich*: Der erwähnte Widerspruch auf der kognitiven bzw. philosophischen Ebene resultiert aus einer Ambivalenz auf der affektiven Ebene. Auf der einen Seite steht die Befürchtung, dass sich die Vielzahl der philosophischen Systeme und Denkweisen nicht überwinden und auflösen lässt, was ihm zumindest zeitweise das unangenehme Gefühl gegeben haben musste, innerlich zerrissen zu sein. Aus einem langen, ausführlich geschilderten Traum¹⁸ ist das jedenfalls deutlich herauszulesen: Ihm erschienen darin nach der Reihe viele der großen Philosophen von der Antike bis zur Gegenwart, die sich in drei Gruppen – entsprechend ihrer philosophischen Positionierung gemäß der Diltheyschen Dreiteilung der großen Systeme – aufteilten, die langsam auseinanderdrifteten. „Zwischen diesen Größten“ liefen einzelne weitere umher, die zu vermitteln suchten. Dilthey setzt fort:

Aber vergebens liefen geschäftig die Vermittler zwischen diesen Gruppen hin und her – die Ferne, die diese Gruppen trennte, wuchs mit jeder Sekunde – nun verschwand der Boden selbst zwischen ihnen – eine furchtbare feindliche Entfremdung schien sie zu trennen – mich überfiel eine seltsame Angst, daß die Philosophie dreimal oder vielleicht noch mehrere Male da zu sein schien – die Einheit meines eigenen Wesens schien zu zerreißen, da ich sehnsüchtig bald zu dieser, bald zu jener Gruppe hingezogen ward, und ich strebte an, sie zu behaupten. (VIII, 223)

Auf der anderen Seite stehen die Sehnsucht und die Hoffnung, mit einer wissenschaftlichen Philosophie ein festes Fundament zu finden und eine Synthese der verschiedenen Systeme auf einer höheren Ebene zu erzielen und damit auch die innere Einheit zu gewährleisten,

¹⁸ Diesen hat er in einem Entwurf zu einer Rede vor „Gönnern, Freunden und Schülern“ (VIII, 220) anlässlich seines siebenzigsten Geburtstages festgehalten. Der Traum selbst war da „länger als ein Jahrzehnt her“ (221).

oder zumindest mittels des historischen Bewusstseins den inneren „Zusammenhang der Dinge“ sehen zu können. Dies „rettet zugleich dem Menschen die Einheit seiner Seele“ (225). *Die affektive Ambivalenz ist dabei eine notwendige Bedingung, ohne die es zu dem Widerspruch auf der philosophischen Ebene gar nicht kommen würde!*

Zwar zieht sich bei Dilthey ein Denken in teleologischen Erklärungsmustern durch, aber nicht so eindeutig und bruchlos, wie Amaral es darstellt¹⁹. Zudem lässt sich auch bei dieser Thematik – wie schon vorhin skizziert – in seinem Werk über die Jahrzehnte hinweg eine Entwicklung nachweisen, die mit religiös-idealistischen Vorstellungen beginnt, welche dann zunehmend von naturalistischen Erklärungen abgelöst werden: 1861 glaubt er noch, dass der Entwicklung der Lebewesen „ein göttlicher Zweck“ (in: Misch 1933, 155) innewohne. In den 70er Jahren ist dann von einer nicht näher bestimmten Entelechie als der treibenden Kraft die Rede, danach nur mehr von verschiedenen Zweckzusammenhängen, die in der Natur und in der Geschichte wirksam seien (siehe etwa das Zitat S. 33 oben). Vereinzelt finden sich allerdings auch Passagen, in denen er im Widerspruch dazu teleologische Denkansätze kritisiert: „Die teleologische Betrachtung der Welt und des Lebens ist als eine auf einer einseitigen (...) Ansicht des Lebens beruhende Metaphysik erkannt.“ (VII, 291)

Amaral weist auf manch andere Unzulänglichkeiten, Widersprüche und Zirkelschlüsse in Diltheys *Philosophie der Philosophie* hin und schließt sehr kritisch, dass „er sich im Grunde doch nur im Kreise bewegt und eine Metaphysik der Metaphysik hervorgebracht (hat), (...) indem er auf ein metaphysisches Vorgehen zurückgriff, um die Gültigkeit der Metaphysik zu verneinen“ (290). Diese vernichtende Kritik trifft Dilthey jedoch nur, insofern und soweit er mit seinem Projekt einen Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Fundierung erhebt. Auch Makkreel sieht die Weltanschauungslehre eher kritisch. Sie „bleibt in vieler Hinsicht der am wenigsten befriedigende Teil der Philosophie Diltheys“ (1991, 395). Dennoch kommt ihr große Bedeutung zu, denn mit diesem Programm hat Dilthey eine wichtige Initialzündung für weitere Forschungen in diese Richtung gegeben.

¹⁹ Differenziertere Darstellungen zum Teleologiebegriff bei Dilthey sind in den Monographien von Makkreel (1991) und Diwald (1963) zu finden.

1.2. Friedrich Nietzsche^{20 21}

Stärker noch als Dilthey betont Nietzsche immer wieder den zentralen Stellenwert unserer Physiologie, der Triebe und Gefühle für unsere Psyche sowie für unser gesamtes geistiges und kulturelles Leben. Die wichtigen und entscheidenden Vorgänge in uns liefen unbewusst ab. Denn „das *bewusst* werdende Denken ist nur der kleinste Theil davon (...) der oberflächlichste, der schlechteste Theil“ (KSA 3, 592). „Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene: hinter ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände“ (KSA 12, 15). Naturgemäß seien davon die höchsten geistigen Produktionen – Religion, Kunst und Philosophie – ebenso betroffen. In diesem reduktionistischen Ansatz spielt für Nietzsche die Evolutionstheorie eine bedeutende Rolle. So hätten wir etwa unsere Begriffe, Theorien und Vorstellungen über die Welt deshalb entwickelt, weil sie dem Überleben dienten. Seine intensive Rezeption der Evolutionstheorie steht im Kontext eines allgemein starken Interesses an naturwissenschaftlicher Literatur, die Nietzsche ab Ende der 1860er Jahre zeigt. Insbesondere sind dabei Physiologie und experimentelle Psychologie hervorzuheben, die seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Er befürwortet diese Forschungen nicht zuletzt deshalb so stark, weil er die bisherige Psychologie in ihrer religiösen und moralischen Ausrichtung als Scharlatanerie empfindet und zutiefst ablehnt. Diese sei „an moralischen Vorurtheilen und Befürchtungen hängen geblieben“ und habe „sich nicht in die Tiefe gewagt“ (KSA 5, 38). Deren Vertreter betrachtet er als „höhere Schwindler“ (KSA 6, 371). In seinem Bestreben nach einem radikalen Neubeginn glaubt er, „in dem, was bisher geschrieben wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde, zu erkennen“ und möchte eine „eigentliche Physio-Psychologie“ (KSA 5, 38) errichten. Wenn dieses Vorhaben auch im Ansatz stecken bleibt, so zeigt sich dieses Bestreben doch darin, dass seine späten Schriften von physiologischer Nomenklatur

²⁰ Auszüge daraus habe ich bei der 15. Nietzsche-Werkstatt in Schulpforta 2007 vorgetragen, die dann im Band 15 der *Nietzscherforschung* publiziert wurden (siehe Ehrenmüller 2008).

²¹ Stellungnahmen und Ausführungen Nietzsches zu einer Psychologie der Philosophie bzw. Metaphysik finden sich mehr oder weniger über sein ganzes Werk verstreut. Hervorzuheben sind am ehesten *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral*, in denen es diesbezüglich vergleichsweise konzentriertere und systematischere Abschnitte gibt. Ich zitiere dabei nach der Studienausgabe der Werke (KSA) bzw. der Briefe (KSB), jeweils gefolgt von Band- und Seitenangabe. Die Sekundärliteratur betreffend ist vorrangig Reinhard Gasser zu erwähnen, der in seinem Buch *Nietzsche und Freud* (1997) akribisch und umfassend die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen diesen beiden Denkern herausgearbeitet und unter anderem in einem Exkurs *Zur Psychologie der Metaphysik* das hier bearbeitete Thema vorzüglich behandelt hat, sodass ich mich in mancher Hinsicht daran anlehne. Weiters habe ich Christian Niemeyer: *Nietzsches andere Vernunft* (1998) und nicht zuletzt dem „Klassiker“ Walter Kaufmann: *Nietzsche* (1988) wichtige Anregungen entnommen.

geradezu überladen sind²². Nach Schipperges wird „physiologisch“ bei Nietzsche „ein Lieblingswort und bleibt ein Kernbegriff bis in die Fragmente des Nachlasses hinein. Der Leib (...) wird zum Ausgangspunkt und bleibt der Zielpunkt“ (1975, 22)²³.

Dominieren in seinem Werk zunächst die Triebe – vor allem die der Selbst- und Arterhaltung²⁴ – sowie das Lust-Unlust-Prinzip als letzte Erklärungsmotive allen psychischen Geschehens, so werden diese im Spätwerk als Ausdrucksformen des *Willens zur Macht* gesehen und interpretiert. In der Art und Weise, wie Nietzsche auf Basis dieser Prinzipien psychisches Leben erklären will, zeigt er ein Verständnis psychodynamischer Zusammenhänge, das in verschiedener Hinsicht spätere Erkenntnisse der Psychoanalyse vorweg nimmt. So etwa haben die Begriffe *Sublimierung* und *Projektion* in seinem Menschenbild einen ähnlich zentralen Stellenwert in ihrer Rolle als Abwehrmechanismen²⁵ (wiewohl noch nicht so benannt) wie später in der Psychoanalyse.

Vor dem Hintergrund dieses Menschenbildes erwähnt und thematisiert Nietzsche verschiedene Ausgangspunkte und Motive zum Philosophieren, die in seinem Werk manchmal konzentrierter, meist aber sehr verstreut und in aphoristischer Form zu finden sind:

Verschiedenste Formen des *Leidens* und *negativer Gefühlszustände* in und an der Welt führten zur Entwertung der realen und sinnlichen Welt und zur Errichtung von Fiktionswelten („Hinterwelten“, d.h. Metaphysik). Wir glaubten an bestimmte Vorstellungen nur deshalb, weil es angenehm und bequem sei (zu positiven Gefühlszuständen führe).

Unter den negativen Affekten nimmt die *Furcht* bei Nietzsche eine herausragende Rolle ein, sodass sie einer gesonderten Behandlung bedarf. *Furcht* vor den übermächtigen Naturgewalten, vor Krankheit und Tod etc., denen wir ausgeliefert seien, erzeuge ein

²² Dies steht natürlich in krassem Widerspruch zu seinem gerade in den letzten Jahren wieder stärker werdendem wissenschaftskritischen Impetus, worauf später noch einzugehen sein wird.

²³ Nietzsche stellt diesbezüglich selbst einen Bezug zur eigenen Biographie her: In *Ecce homo* beklagt er rückblickend, dass die Unwissenheit in physiologischen Dingen – bedingt durch den „verfluchte(n)“ Idealismus, mit dem er aufgewachsen sei, und der alles, was mit dem Körper zu tun habe, vernachlässigt oder ignoriert habe – das „eigentliche Verhängnis“ in seinem Leben gewesen sei. Erst durch seine beständigen körperlichen Probleme und Beschwerden sei er sensibilisiert worden für den großen Einfluss von Ernährung, Klima etc. auf das physische und psychische Wohlbefinden. Erst „dadurch *dass* ich fast am Ende war, wurde ich nachdenklich über diese Grund-Unvernunft meines Lebens – den ‚Idealismus‘. Die *Krankheit* brachte mich erst zur Vernunft.“ (KSA 6, 283) Bedauernd stellt er in einem Brief vom 14.3.1885 an seine Mutter und Schwester fest: „Man wird tüchtig für seine Unwissenheit bestraft: hätte ich mich *zur rechten Zeit* mit medizinischen, klimatologischen und dergleichen Problemen beschäftigt, statt mit Suidas und Laertius Diogenes: ich wäre kein halb-zu-Grunde-gerichteter Mensch.“ (KSB 7,22)

²⁴ bzw. „Gattungserhaltung“ in der damals üblichen Nomenklatur.

²⁵ Für die Projektion gilt dies allerdings nur mit bestimmten Einschränkungen, wie wir sehen werden.

Bedürfnis nach Sinn und Verstehen, um damit besser zu Rande zu kommen. Dies führte in der Entwicklung der Menschheit schließlich zu Religion, Wissenschaft und Philosophie.

Schließlich verführe uns die *Grammatik* unserer Sprache zu bestimmten Denkweisen und Schlussformen: Durch die darin gegebene Subjekt-Prädikat-Trennung etwa legten wir fälschlich allem Geschehen einen Täter zu Grunde und dächten dadurch alles in Täter-Tun-Schemata und folglich in Ursache-Wirkungsverhältnissen.

Bevor ich diese und weitere Motive eingehender behandle, skizziere ich Nietzsches Menschen- und Weltbild, soweit es als Hintergrund zum Verständnis erforderlich ist:

1.2.1. Die psychologischen und physiologischen Grundlagen

Bei seinem reduktionistischen Zugang recurriert Nietzsche *zum einen* auf die *Triebe*, den *Instinkt*, den *Leib* und sucht damit auf eine physiologische Erklärung und Fundierung allen psychischen Geschehens hinzuarbeiten. So betrachtet er kognitive Prozesse als Ergebnis der Triebtätigkeit, und zwar „entweder als Wirkung und Folge der Triebregung oder als Wirkung des miterregten entgegengesetzten Triebes“ (KSA 9, 210). Selbst der „Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse (...) entspricht einem Prozesse und Kampfe von Trieben“ (KSA 3, 472). Andernorts meint er, „man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens“ (KSA 5, 17) bzw. „Alles ist Instinkt, Alles ist von vorn herein in bestimmte Bahnen gelenkt“ (KSA 13, 285).

Die erwähnten Begriffe verwendet er oft synonym und austauschbar. Dieses terminologische Problem resultiert aus der damals noch vergleichsweise geringen Kenntnis über die physiologischen Vorgänge sowie aus der – bis heute bestehenden – völligen Unklarheit, wie sich psychische Prozesse aus der Physiologie ableiten und erklären lassen. Entsprechend bekennt Nietzsche auch unser mangelndes Wissen über die Triebe: Das Wort *Trieb* werde nur aus „Bequemlichkeit (...) überall dort angewendet, wo regelmäßige Wirkungen an Organismen noch nicht auf ihre chemischen und mechanischen Gesetze zurückgeführt sind“ (KSA 8, 406). Als Konsequenz daraus spricht er oft nur allgemein von *physiologischen* Vorgängen. So meint er etwa in der *Morgenröthe*, „dass auch unsere moralischen Urtheile und Werthschätzungen nur Bilder und Phantasien über einen uns unbekannten physiologischen Vorgang sind“ (KSA 3, 113). Und analog ist diesen ungeklärten Zusammenhängen – abgesehen von Gründen der Poesie und Metaphorik – geschuldet, dass er in *Also sprach Zarathustra* vage und allgemein den *Leib* „eine grosse

Vernunft“ nennt, dem gegenüber das (bewusste) Ich als die „kleine Vernunft“ (KSA 4, 39) nur dessen Werkzeug sei.

Mitunter greift Nietzsche auch auf *Affekte* zurück, um geistige Produktionen zu erklären, wenn für ihn z. B. die „Moralen“ oder die „Musik“ eine „Zeichensprache der Affekte“ sind (KSA 5, 107 bzw. 10, 262). An anderen Stellen wird aber deutlich, dass die Affekte hierarchisch den physiologischen Vorgängen nachgereiht und von diesen abgeleitet seien: „*Die Moralen als Zeichensprache der Affekte: die Affekte selber aber eine Zeichensprache der Funktionen alles Organischen.*“ (KSA 10, 261f)

Zum anderen ist es der *Wille zur Macht*, den er schließlich nicht nur als letztes Erklärungsprinzip aller psychischen Tätigkeit, sondern als zentrales *Movens* alles Lebendigen annimmt. Der Entwicklungsgang, der ihn zu diesem Konzept führt, ist nicht geradlinig und kann hier nur äußerst grob und schematisiert umrissen werden:

Nietzsche geht von der evolutionistischen Triebtheorie aus: „In irgend einem Sinne handelt es sich immer um Selbsterhaltung“ (KSA 2, 99), argumentiert er z. B. noch in *Menschliches, Allzumenschliches*. Zunehmend zeigt er sich jedoch vor allem gegenüber den damit verbundenen teleologischen Implikationen skeptisch:

Angebliche Zweckmäßigkeit der Natur (...) „Ich esse, um mich zu sättigen“ – aber was *weiß* ich von dem, was Sättigung ist! In Wahrheit wird die Sättigung erreicht, aber nicht *gewollt* (...) Wir bewegen unsere Fangarme – und dieser oder jener Trieb findet in dem, was wir fangen, seine Beute und macht uns glauben, wir hätten *beabsichtigt*, ihn zu befriedigen. (KSA 9, 447)

Solche Überlegungen lassen ihn zunächst das *Lustprinzip* als primären Beweggrund annehmen, demgegenüber die Triebe der Selbst- und Gattungserhaltung nur Folgewirkungen seien. Das „Angenehme suchen, dem Unangenehmen entgehen erklärt alles“ (234), was man bisher jenen Trieben zugeschrieben habe. Auch das Streben nach Macht führt er noch auf das Lustprinzip zurück: „Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht. Ist diese Erfahrung nicht da, so fehlt auch die Lust.“ (KSA 8, 425) Schließlich jedoch wird die Universalität des Lustprinzips vom *Willen zur Macht* abgelöst. Für die Wendung hin zu diesem für Nietzsche so zentralen Konzept lassen sich in seinem Werk mehrere Argumentationslinien aufspüren und differenzieren²⁶.

²⁶ Die Mehrzahl der Argumente und deren Hintergrund sind bei Kaufmann (299ff) und Gasser (625ff) im Detail nachzulesen.

1. Als wichtige Voraussetzung für die erste Argumentationslinie arbeitet Kaufmann die bei Nietzsche zwar angedeutete, aber nicht explizit gemachte Unterscheidung²⁷ von Glück und Lust heraus: Glück sei demnach jener Zustand, den die Menschen (nicht notwendig bewusst) anstrebten, und der notwendig von Schmerz und Leid (zumindest auf dem Weg dorthin) begleitet sei – Glück und Unglück seien „Zwillinge“ (KSA 3, 567). Lust hingegen sei ein bewusst empfundener positiver Gefühlszustand – Ergebnis eines „interpretierenden Intellekts, der freilich zumeist (...) unbewusst arbeitet“ –, der durch die Abwesenheit von Schmerzen und Beschwerden gekennzeichnet sei. Lust könne daher nur dort auftreten, wo es Bewusstsein gebe, also könne das Lustprinzip nicht für alle Lebewesen gültig sein. Denn „nur bei den intellectuellen Wesen giebt es Lust, Unlust und Wille; die ungeheure Mehrzahl der Organismen hat Nichts davon.“ (483) Daher müsse nach einem anderen, grundlegenden Prinzip gesucht werden. Um nämlich zu verstehen, „was Leben ist, welche Art Streben und Spannung Leben ist, muß die Formel so gut von Baum und Pflanze als vom Thier gelten.“ (KSA 13, 52)

2. Das Lustprinzip sei zwar eine „universale Thatsache alles Beseelten“ (KSA 8, 407), könne aber nicht das ursprüngliche Prinzip sein, denn Lust zu suchen und Unlust zu vermeiden setze Erfahrung und diese wiederum den Intellekt voraus. Andernfalls müssten wir bereits von Beginn an – a priori – wissen, was angenehm bzw. unangenehm für uns sei.

3. Für die belebte Natur sei ein ständiges „Sich-ausbreiten, Einverleiben, Wachsen“ charakteristisch. Diese Art von Bewegung ist für Nietzsche wesentlich ein „Anstreben gegen Widerstehendes“ und andauerndes Überwinden und als solches essentiell mit Unlustzuständen verbunden. Daher müsse „das, was hier treibt, jedenfalls etwas Anderes (als Lust, Anm. J. E.) wollen, wenn es dergestalt die Unlust will und fortwährend aufsucht“ (ebd.), und dies sei der Wille zur Macht. Namentlich das Überwinden von Hemmnissen und Widerständen wird für Nietzsche schließlich der zentrale Faktor, der „Machtgefühl“ und Glück am meisten befördert, wie z.B. folgende Stellen im Nachlass veranschaulichen:

nicht die Befriedigung des Willens ist Ursache der Lust: gegen diese oberflächlichste Theorie will ich besonders kämpfen. (...) sondern daß der Wille vorwärts will und immer wieder Herr über das wird, was ihm im Wege steht: das Lustgefühl liegt gerade in der Unbefriedigung des Willens, darin, daß er ohne die Grenzen und Widerstände noch nicht satt genug ist ... (KSA 13, 37f).

Es gibt sogar Fälle, wo eine Art Lust bedingt ist durch eine gewisse *rhythmische Abfolge* kleiner Unlust-Reize: damit wird ein sehr schnelles Anwachsen des Machtgefühls, des Lustgefühls erreicht. Dies ist der Fall z. B. beim Kitzel, auch beim geschlechtlichen Kitzel im Akt des coitus: wir sehen dergestalt die Unlust als

²⁷ Nietzsche bleibt hier wie sonst meist auch terminologisch sehr unpräzise und damit oft missverständlich und verwirrend.

Ingredienz der Lust thätig. Es scheint, eine kleine Hemmung, die überwunden wird und der sofort wieder eine kleine Hemmung folgt, die wieder überwunden wird – dieses Spiel von Widerstand und Sieg regt jenes Gesamtgefühl von überschüssiger überflüssiger (im Sinne von: überfließend, überströmend, Anm. J. E.) Macht am stärksten an, das das Wesen der Lust ausmacht. (358)²⁸

Der Mensch sucht *nicht* die Lust und vermeidet *nicht* die Unlust: man versteht, welchem berühmten Vorurtheile ich hiermit widerspreche. Lust und Unlust sind bloße Folge, bloße Begleiterscheinung, – was der Mensch will, was jeder kleinste Theil eines lebenden Organismus will, das ist ein plus von Macht. Im Streben danach folgt sowohl Lust als Unlust; aus jenem Willen heraus sucht er nach Widerstand, braucht er etwas, das sich entgegenstellt. (...) jeder Sieg, jedes Lustgefühl, jedes Geschehen setzt einen überwundenen Widerstand voraus. (360)

Daher suche jedes Lebewesen fortwährend neue Widerstände auf, die es zu überwinden gelte für das entscheidende „Spiel von Widerstand und Sieg“. Und, wie Kaufmann (321) Nietzsches Position zu definieren versucht, „das freudige Gefühl ist nicht ein Zustand, der erreicht wird, wenn das Leiden aufhört – dann hätte das Leiden nur als Mittel einen Wert –, sondern es ist der Prozeß des Überwindens selbst“.²⁹

4. Zudem zeige der Blick auf die Entwicklung der Menschheit, dass der Mensch im Vergleich zum „Vor-Menschen“ ungleich mächtiger, aber nicht glücklicher sei. Wie könne man da „behaupten, daß er nach Glück (bzw. Lust, Anm. J. E.) *gestrebt* hat?“ (KSA 13, 52f)

5. In einer weiteren Argumentationslinie spielt er den Willen zur Macht gegen die Triebe als grundlegendes Movens aus. Er geht dabei von verschiedenen Beobachtungen aus, die sich von den niedrigsten bis zu den höchsten Lebewesen erstrecken, und die ihm zeigten, dass die Triebe der Selbst- und Gattungserhaltung nicht der entscheidende Faktor sein könnten:

- Die Nahrungsaufnahme des Protoplasmas etwa ließe sich nicht aus dem Selbsterhaltungstrieb ableiten, „denn es nimmt auf eine unsinnige Art mehr in sich hinein, als die Erhaltung bedingen würde“ (57)³⁰.

²⁸ Entsprechend der obigen Differenzierung von Kaufmann sollte hier (namentlich am Ende des ersten Teils dieses Zitats) natürlich statt „Lust“ das Wort „Glück“ verwendet werden – wie etwa Nietzsche selbst an einer Stelle im Nachlass definiert: „Was ist Glück? – Das Gefühl davon, daß die Macht wächst, – daß ein Widerstand überwunden wird.“ (KSA 13, 192) Und der Begriff „Machtgefühl“ ist ebenfalls verwirrend. Zum Teil scheint Nietzsche damit einen kognitiven Bewusstseinszustand zu bezeichnen, ein Erkennen von Macht, der im Erleben dann mit entsprechend positiven Gefühlen einhergeht, zum Teil jedoch direkt das Gefühl der Freude oder des Glücks, das einen Bewusstseinszustand von Macht begleitet.

²⁹ Diese Ausführungen sollten deutlich gemacht haben, wie zentral das Überwindungsmotiv für Nietzsche ist und wie eng es mit seiner Theorie des Willens zur Macht verknüpft ist. Auch sein oft missverstandenes Konzept des Übermenschen ist von daher zu begreifen: „wer sich selbst überwunden hat, ist zum Übermenschen geworden“ (Kaufmann, 362).

³⁰ Ich konnte nicht eruieren, woher diese fragwürdige Beobachtung stammt. Nietzsche würde sich aber durch die grassierende Neigung zu Übergewicht und Fettleibigkeit in unserer heutigen westlichen Wohlstandsgesellschaft vermutlich in seiner diesbezüglichen Argumentation bestätigt sehen und sich vielleicht dieses Beispiels bedienen.

- Das „Martyrium ganzer Generationen früher Christen“ sei für Nietzsche ein Beweis, so Kaufmann (290), dass sie offensichtlich nicht danach gestrebt hätten, ihr Leben zu bewahren, es vielmehr für mehr Leben, nämlich Unsterblichkeit, aufgeopfert hätten. Sie genössen „jenen Rausch des Gedankens, nunmehr eins zu sein mit dem Mächtigen“, nämlich ihrem Gott, bzw. opferten sich in Wahrheit nur scheinbar, wandelten sich dabei „vielmehr in Gedanken zu Göttern um“ (KSA 3, 192).
- Die großen Philosophen – im Gegensatz zu den nur „sogenannte(n)“ (KSA 5, 350) – seien in der überwiegenden Mehrheit nicht verheiratet gewesen. Sie hätten eine ausgeprägte Abneigung gegen Ehe und Familie gehabt, Kinder gar als „Fessel“ (351) betrachtet, die sie einschränkte. Sie hätten „ihre Fruchtbarkeit ersichtlich wo anders als in Kindern“ (355), suchten über ihre Werke das Fortleben ihres Namens und Unsterblichkeit zu erreichen. Nietzsche sieht sich dabei durch Aristoteles bestärkt, der die Philosophen implizit von einer Familiengründung abgeraten habe, indem er betont habe, dass bei den Kindern der großen Genies „der Wahnsinn“ ausbreche, bei den Kindern der großen Tugendhaften „der Stumpfsinn“ (KSA 3, 204).

Aus solchen Beobachtungen schließt Nietzsche, dass es einen „Willen zum Dasein“ (KSA 4, 148) gar nicht – bzw. nur als Sonderfall in Ausnahmesituationen – gebe, denn: „Vieles ist dem Lebenden höher geschätzt, als Leben selber“ (149). Das Leben tue alles, „um *nicht* sich zu erhalten, sondern um *mehr* zu werden“ (KSA 13, 301) und gehorche solcherart einem Willen zur Macht, wobei Nietzsche die hier erwähnte Unsterblichkeit als den höchsten Grad an Macht erachtete. Anstatt also der Triebbefriedigung das Wort zu reden, betont Nietzsche ganz im Gegenteil den Reiz und die Lust, die sich aus der Nichtbefriedigung der Triebe ergeben sollen:

Die normale *Unbefriedigung* unsrer Triebe z.B. des Hungers, des Geschlechtstrieb, des Bewegungstrieb, enthält in sich durchaus noch nichts Herabstimmendes; sie wirkt vielmehr agacierend auf das Lebensgefühl, wie jeder Rhythmus von kleinen schmerzhaften Reizen es *stärkt* (...) Diese Unbefriedigung, statt das Leben zu verleiden, ist das große *Stimulans* des Lebens. – Man könnte vielleicht die Lust überhaupt bezeichnen als einen Rhythmus kleiner Unlustreize ... (KSA 13, 38)

Gegen jene Theoretiker, die sich für den Selbsterhaltungstrieb stark machten, führt er deren biographische Hintergründe an, aus denen heraus ihr verfehlter Ansatz verständlich, wenn auch damit nicht richtiger werde:

Sich selbst erhalten wollen ist der Ausdruck einer Nothlage, einer Einschränkung des eigentlichen Lebens-Grundtriebes, der auf *Machterweiterung* hinausgeht und in diesem Willen oft genug die Selbsterhaltung in

Frage stellt und opfert. Man nehme es als symptomatisch, wenn einzelne Philosophen, wie zum Beispiel der schwindsüchtige³¹ Spinoza, gerade im sogenannten Selbsterhaltungs-Trieb das Entscheidende sahen, sehen mussten³²: – es waren eben Menschen in Nothlagen. Dass unsre modernen Naturwissenschaften sich dermaassen mit dem Spinozistischen Dogma verwickelt haben (zuletzt noch und am grössten im Darwinismus mit seiner unbegreiflich einseitigen Lehre vom „Kampf um's Dasein“-), das liegt wahrscheinlich an der Herkunft der meisten Naturforscher: sie gehören in dieser Hinsicht zum „Volk“, ihre Vorfahren waren arme und geringe Leute³³, welche die Schwierigkeit, sich durchzubringen, allzusehr aus der Nähe kannten. Um den ganzen englischen Darwinismus herum haucht Etwas wie englische Ueberbevölkerungs-Stickluft, wie Kleiner-Leute-Geruch von Noth und Enge. Aber man sollte, als Naturforscher, aus seinem menschlichen Winkel herauskommen: und in der Natur *herrscht* nicht die Nothlage, sondern der Ueberfluss, die Verschwendung, sogar bis in's Unsinnige. Der Kampf um's Dasein ist nur eine *Ausnahme*, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der grosse und kleine Kampf dreht sich allenthalben um's Uebergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäss dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. (KSA, 3, 585f)

Wenn er sich hier auch deutlich ausspricht, so erscheint er doch inkonsequent. Denn zu sehr ist sein gesamtes philosophisches Werk vom evolutionistischen Gedanken der Selbsterhaltung durchzogen. Und dieses Erklärungsmotiv dominiert sogar zu Zeiten, in denen er den Willen zur Macht propagiert, wobei er zumeist nicht den Anschein erweckt, dass er dabei Letzteren als dahinter liegendem Motiv nur aus Gründen der argumentativen Vereinfachung und Verkürzung weglässt. Stattdessen erscheint mir die Vermutung berechtigt, dass dieser Strang von Nietzsches Philosophie – das Motiv der Überwindung, der Wille zur Macht – durch sein eigenes Leiden, den beständigen Kampf mit seinen Beschwerden und Krankheiten und die dadurch notwendige Selbstüberwindung ihre besondere Ausprägung erfahren hat. Auf manche Indizien und Äußerungen Nietzsches, die diese Hypothese stützen, werden wir noch stoßen.

6. Nicht zuletzt ist der Einfluss von Schopenhauer und dessen Willensmetaphysik nicht zu übersehen. Trotz mancher Unterschiede ist die Verwandtschaft des Willens zur Macht mit dessen *Willen zum Leben* „offenkundig und unbestreitbar“ (Giorgio Colli, in: KSA 5, 416). Ausgehend von diesen Überlegungen wird der Wille zur Macht für Nietzsche zum Fundament und Ausgangspunkt seiner Vorstellungen über die menschliche Psyche, sodass

³¹ Spinoza starb an Schwindsucht, d.h. Tuberkulose. Dem Tod geht dabei meist ein langes, qualvolles Siechtum voraus.

³² Günter Abel zeigt allerdings, „daß es schon bei Spinoza nicht nur um bloßen Erhalt der Macht, sondern auch um deren Mehrung geht“ (1998, 51). Und offenbar habe Nietzsche dies auch gewusst und Spinoza damit wider besseren Wissens einseitig auf diese Position festgelegt, wie Abel anhand einer weiteren Äußerung Nietzsches aus dieser Zeit nachweist (ebd.).

³³ Zum besseren Verständnis sollte ergänzt werden, dass Nietzsche – zu Unrecht, wie spätere Forschung ergab – im Glauben lebte, von polnischem Adel abzustammen! (siehe Kaufmann 1988, 335f sowie Niemeyer 2005, 10f)

er gar seine Psychologie insgesamt als „Morphologie und *Entwicklungslehre des Willens zur Macht*“ (KSA 5, 38) charakterisiert. Er kommt schließlich zu folgender hierarchischen Ordnung der Motivationsstruktur:

„Der Wille zur Macht ist das letzte Factum, zu dem wir hinunterkommen“ (KSA 11, 661). Davon abgeleitet – und auf diesen reduzierbar – seien unsere Triebe, welche wiederum unsere Wertschätzungen bestimmten. Und von diesen schließlich seien unsere Gefühle, unsere Empfindungen, unser Intellekt sowie unser Wille abhängig³⁴.

Es ist hier nicht der Ort, die Theorie des Willens zur Macht im Detail auszuführen. Einige Aspekte müssen jedoch erwähnt werden:

Nach Nietzsche ist es missverständlich, von *dem* Willen zur Macht zu reden, denn jeder Organismus sei nur zu verstehen als eine in sich bestehende „Vielheit von miteinander kämpfenden Wesen“, „als eine Vielheit von chemischen Kräften“ (KSA 11, 537). So sei auch der Mensch jeweils „*als eine Vielheit von ,Willen zur Macht*““ (KSA 12, 25) zu denken.

Diese *Willen zur Macht* bleiben schließlich nicht auf die Sphäre des Lebens beschränkt, sondern werden zur treibenden Kraft des gesamten Universums. Alle Vorgänge werden letztlich darauf zurückgeführt: In der Natur sei „keine *Veränderung* vorstellbar, bei der es nicht einen Willen zur Macht giebt“. Jede Veränderung sei nicht anders denkbar als durch „ein Übergreifen von Macht über andere Macht“ (KSA 13, 260), und zwar in Form von dynamischen Machtquanten, deren Wesen in ihrem Wirken auf andere Machtquanten bestehe. Nietzsche geht davon aus, „daß jeder spezifische Körper darnach strebt, über den ganzen Raum Herr zu werden und seine Kraft auszudehnen“, und dies sei jeweils „sein Wille zur Macht“ (373). Er gibt dieser metaphysischen Position in verschiedensten Formulierungen Ausdruck, wenn er etwa von der „Welt, deren Essenz Wille zur Macht ist“ (KSA 5, 107), spricht oder davon, dass „das innerste Wesen des Seins Wille zur Macht ist“ (KSA 13, 260). Dabei sei, wie Müller-Lauter³⁵ betont, der Wille zur Macht nicht ein der Welt Zugrundeliegendes, das die Phänomene der Natur und des Lebens hervorbringe. Diese seien vielmehr ihrem Wesen nach Wille zur Macht. Damit landet Nietzsche, der die traditionelle Metaphysik scharf kritisiert und zutiefst ablehnt, am Ende selbst wieder bei einem metaphysischen Prinzip. Nach Giorgio Colli handle es sich beim Willen zur Macht

³⁴ Die Abhängigkeiten sind jedoch nicht so eindeutig, wie Nietzsche hier in seinem „Plan“ (ebd.) skizziert, denn es gibt zahlreiche Wechselwirkungen. Die Triebe etwa seien Resultat bestimmter „*Existenz-Bedingungen*“ und seien „die *Nachwirkungen lange gehegter Werthschätzungen*, die jetzt instinktiv wirken (...) Zuerst Zwang, dann Gewöhnung, dann Bedürfnis, dann natürlicher Hang (Trieb)“ (KSA 11, 135). Und die Willen zur Macht seien selbst Interpretationen, die wiederum von unseren Trieben bestimmt seien.

³⁵ in seinem Aufsatz *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht* (1974, 250f).

ebenso wie beim Schopenhauerschen Willen zum Leben „um eine irrationale Substanz, die in uns ist (jede Theologie ist überwunden) und deren wir durch ein unmittelbares Erfassen teilhaftig werden“ (KSA 5, 416).

Mit diesem Rekurs auf die Physiologie und auf den Willen zur Macht unterminiert Nietzsche den Stellenwert unseres Bewusstseins in fundamentaler Weise – mit ähnlichen und zum Teil denselben Argumenten, wie dies bald darauf die Psychoanalyse systematischer tun wird. Bewusstes Denken, Fühlen und Wollen seien ein Produkt physiologischer Vorgänge und unterlägen nicht – bzw. nur sehr eingeschränkt – unserer Kontrolle. Das zeige sich z.B. darin, „dass ein Gedanke kommt, wenn ‚er‘ will, und nicht wenn ‚ich‘ will“. Nicht ich denke, sondern „es denkt“ (KSA 5, 31)³⁶. Wie, woher und wodurch ein Gedanke auftauche, wüssten wir nicht, und wir seien „sicherlich mehr Zuschauer dabei als Urheber dieses Vorgangs“ (KSA 11, 595). Ein Gedanke sei ein „Symptom“ (596) unseres psychophysischen Gesamtzustandes. Dasselbe treffe auf unser Gedächtnis zu: Woran wir uns jeweils erinnerten, unterliege nicht unserer Kontrolle (644). Und ebenso stehe es mit unseren Gefühlen. Das Wollen wiederum sei – als etwas „Complicirtes“ (KSA 5, 32) – jeweils unter anderem Ergebnis von verschiedensten Gefühlen und einem Gedanken. Nietzsche kommt letztlich implizit zu einer deterministischen Position. Die Freiheit einer Willensentscheidung erweise sich als Illusion, denn wir wollten jeweils nur das, was ohnehin schon passiere, wie er in der *Morgenröthe* (KSA 3, 116) mit Hilfe verschiedener Analogien veranschaulicht³⁷.

Dass wir dennoch an die Willensfreiheit glauben wollten, sei in unserem „Stolz und Machtgefühl“ (118) begründet. Umgekehrt führe die Erkenntnis, nicht „Herr (...) im eigenen Hause“ zu sein, zu einer narzisstischen Kränkung, wie dies Freud später festgestellt und als dritte große Kränkung nach jener durch Kopernikus bzw. durch Darwin beschrieben hat

³⁶ Über die Freudsche Strukturtheorie wird dieses „Es“ später Eingang in unsere Alltagspraxis finden. Hingegen wird Nietzsche in einer weiteren Wendung dieses „es denkt“ einer nochmaligen Kritik unterziehen und als Ergebnis einer Verführung durch die Sprache offenbaren, wie wir sehen werden.

³⁷ Vor allem in *Menschliches, Allzumenschliches* hat sich Nietzsche noch deutlicher in dieser Hinsicht geäußert, wenn er etwa betont, dass „alles Handeln des Menschen mit Nothwendigkeit“ (KSA 2, 63) verlaufe, oder wenn er im Aphorismus „Am Wasserfall“ (103) ganz im Sinne des strengen Determinismus von Laplace – mit einem Bild, das jenem des Laplaceschen Dämons entspricht – argumentiert. Dennoch würde er es brüsk zurückweisen, wenn wir ihm deshalb eine explizit deterministische Position unterstellten. Denn ebenso wie er aus den erwähnten Gründen eine Freiheit des Willens ablehnt, bekämpft er aus anderen Gründen – vor allem aufgrund seiner heftigen Kritik eines Denkens in Ursache-Wirkungs-Verhältnissen – auch die gegenteilige Annahme einer Unfreiheit des Willens als „Mythologie“ (KSA 5, 35f). Diese verschiedenen gegenläufigen Gedankengänge verhindern eine konsequente, in sich kongruente Position. Stattdessen schwindelt er sich über das Problem hinweg, wenn er beispielsweise meint, „im wirklichen Leben handelt es sich nur um *starken* und *schwachen* Willen“ (ebd.).

(Freud 1940, 294f). Entsprechend hat auch schon Nietzsche auf den verletzten Stolz hingewiesen:

„Ich“ sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Grössere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine grosse Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich. (KSA 4, 39)

Alles, was von diesen psychophysischen Vorgängen ins Bewusstsein vordringe, sei schon ausgelegt, schematisiert, verfälscht (KSA 13, 53): „Unser sogenanntes Bewusstsein (ist) ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text“ (KSA 3, 113).

Wie diese inneren Vorgänge abliefen, in welcher kausalen Relation etwa Gedanken und Gefühle zueinander stünden, sei uns absolut verborgen. Verschiedene Mutmaßungen, die Nietzsche dazu dennoch anstellt, weisen weit voraus und finden zum Großteil Bestätigung durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte. Es sei z.B. falsch, zwischen aufeinander folgenden Gedanken eine direkte Verbindung, „ein unmittelbares ursächliches Band“ anzunehmen. Stattdessen spielten zwischen zwei Gedanken „*noch alle möglichen Affekte* ihr Spiel: aber die Bewegungen sind zu rasch, deshalb *verkennen* wir sie, *leugnen* wir sie“ (KSA 13, 53f). Nietzsche betont, dass der Mensch „immer fühlt“ (KSA 8, 407) und beständig irgendwelche Lust- oder Unlustempfindungen habe. Wie das folgende Zitat zeigt, macht er sich entgegen der bisherigen Tradition für den Stellenwert der Gefühle im Verhältnis zum Denken stark und weist zudem auf die enge Verflechtung und Wechselwirkung von Gedanken und Gefühlen hin:

Die ganze Auffassung vom Rang der *Leidenschaften*: wie als ob das Rechte und Normale sei, von der *Vernunft* geleitet zu werden – während die Leidenschaften das Unnormale, Gefährliche, Halbthierische sind, überdies, ihrem Ziele nach, nichts anderes als *Lust-Begierden*...

(...) Die Verkennung von Leidenschaft und *Vernunft*, wie als ob letztere ein Wesen für sich sei und nicht vielmehr ein Verhältnißzustand verschiedener Leidenschaften und Begehrungen; und als ob nicht jede Leidenschaft ihr Quantum Vernunft in sich hätte... (KSA 13, 131)

Nach Kaufmann ist „die Wendung gegen den populären Dualismus von Vernunft und Leidenschaft (...) eines der Leitmotive von Nietzsches Denken“ (272). So entwickelt er in der *Morgenröthe*³⁸ eine Motivationstheorie, die am Beispiel des Umgangs mit unseren Trieben ebenfalls diese traditionelle Dichotomie unterminiert. Er zählt dabei sechs

³⁸ im Aphorismus zum Thema *Selbst-Beherrschung und Mässigung und ihr letztes Motiv* (KSA 3, 96ff).

verschiedene Methoden auf, mit denen wir die Heftigkeit eines Triebes bekämpfen könnten. Nachdem er die einzelnen Methoden angeführt und dargestellt hat, fügt er an:

(...) *dass* man aber überhaupt die Heftigkeit eines Triebes bekämpfen *will*, steht nicht in unserer Macht, ebenso wenig, auf welche Methode man verfällt, ebenso wenig, ob man mit dieser Methode Erfolg hat. Vielmehr ist unser Intellect bei diesem ganzen Vorgange ersichtlich nur das blinde Werkzeug eines *anderen Triebes*, welcher ein *Rival* dessen ist, der uns durch seine Heftigkeit quält: sei es der Trieb nach Ruhe oder die Furcht vor Schande und anderen bösen Folgen oder die Liebe. (98)

Demnach seien es in jedem Fall Triebe und Affekte, die unsere Gedanken und unser Handeln wesentlich beeinflussten und steuerten, ganz gleich ob wir den Forderungen eines Triebes unmittelbar nachgäben oder dies vernunftgeleitet vermieden, um eines späteren positiven Gefühlszustandes willen³⁹. Oder in anderen Worten: „Der Wille, einen Affekt zu überwinden, ist zuletzt doch nur der Wille eines anderen oder mehrerer anderer Affekte.“ (KSA 5, 93)

Entsprechend kritisiert er „alle Philosophen“, da sie sich samt und sonders präsentierten, „als ob sie ihre eigentlichen Meinungen durch die Selbstentwicklung einer kalten, reinen, göttlich unbekümmerten Dialektik entdeckt und erreicht hätten“, während im Grunde „ein Einfall, eine ‚Eingebung‘, zumeist ein abstrakt gemachter und durchgesiebter Herzenswunsch von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen vertheidigt wird“ (KSA 5, 18f). Gegen jene, die in diesem Sinne an eine „reine Geistigkeit“ glaubten, richtet Nietzsche seine „*Psychologie der Philosophen*“:

(...) Ihr entfremdetster Calcul und „Geistigkeit“ bleibt immer nur der letzte blasseste Abdruck einer physiologischen Thatsache; es fehlt absolut die Freiwilligkeit darin, Alles ist Instinkt, Alles ist von vorn herein in bestimmte Bahnen gelenkt... (KSA 13, 285)

1.2.2. Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie

Das Projekt einer Psychologie der Philosophie durchzieht sein gesamtes Werk, von seiner frühen Phase, als er noch in Basel gelehrt hat, bis hin zu seinen letzten, nicht mehr vollendeten Plänen. Im Vorwort zu seiner nachgelassenen Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* aus dem Jahre 1873 betont er den Blick auf die jeweilige Persönlichkeit hinter einem philosophischen System. Während Letzteres für die

³⁹ Damit entspricht er in wesentlichen Punkten z.B. der modernen Motivationstheorie von Carrol Izard (1999), der in den Emotionen das „Hauptmotivationssystem“ (63) sieht und vier Typen der Motivation unterscheidet: Triebe, Emotionen, Affekt-Kognition-Interaktionen und affektiv-kognitive Strukturen (64ff).

Nachgeborenen zumeist als „ganz irrthümlich“ eingeschätzt werde, sei die jeweilige Persönlichkeit darin und dahinter unwiderleglich. Und „wie man vom Gewächs an einem Orte auf den Boden schliessen“ (KSA 1, 801) könne, lasse sich aus dem philosophischen Werk – oder zumindest aus Teilen daraus – die Persönlichkeit dahinter erschließen.

In einem Brief an seine Freundin Lou von Salomé vom September 1882 klingt seine Freude darüber durch, dass sie offensichtlich ein ähnliches Ansinnen geäußert hat:

Meine liebe Lou, Ihr Gedanke einer Reduktion der philosophischen Systeme auf Personal-Acten ihrer Urheber ist recht ein Gedanke aus dem „Geschwistergehirn“: ich selber habe in Basel in *diesem* Sinne Geschichte der alten Philosophie erzählt und sagte gern meinen Zuhörern: „dies System ist widerlegt und todt – aber die *Person* dahinter ist unwiderlegbar, die Person ist gar nicht todt zu machen“ (KSB 6, 259).

Und sein letzter, unvollendet gebliebener Plan eines Opus magnum zur *Umwertung aller Werthe*⁴⁰ besteht inhaltlich „aus der Untersuchung der psychologischen Motivation zu religiösem Glauben, metaphysischen Lehren und der Moral“ (Kaufmann 133). Gegen die Metaphysiker, die glaubten, die Dinge von höchstem Wert müssten einen eigenen Ursprung haben – etwa „im Schoosse des Sein’s, im Unvergänglichen, im verborgenen Gotte, im ‚Ding an sich‘“ (KSA 5, 16) –, betont Nietzsche gerade deren „niedere“, leibliche, triebhafte Abkunft und wirft den Metaphysikern ein „*Missverständnis des Leibes*“ vor: Die „Tollheiten der Metaphysik“ seien zunächst immer „als Symptome bestimmter Leiber“ (KSA 3, 348) anzusehen. Die Philosophen meinten irrtümlich, sie redeten von der Wahrheit, und seien sich dabei gar „nicht bewußt, *daß sie von sich reden*“ (KSA 10, 262). Jede große Philosophie sei bisher „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter und unvermerkter *mémoires*“ (KSA 5, 19) gewesen.

Dies gelte aber auch für alle anderen geistigen Produktionen. So fordert Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*:

Alles, was wir brauchen und was erst bei der gegenwärtigen Höhe der einzelnen Wissenschaften uns gegeben werden kann, ist eine *Chemie* der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen (...) Wie, wenn diese Chemie mit dem Ergebnis abschlosse, dass auch auf diesem Gebiete die herrlichsten Farben aus niedrigen, ja verachteten Stoffen gewonnen sind? (KSA 2, 24)

Einige Jahre später⁴¹ probiert er dies konkreter umzusetzen. Allerdings führt dieser Versuch, die *artistische*, die *wissenschaftliche*, die *religiöse* und die *moralische* Weltbetrachtung auf

⁴⁰ Von den geplanten vier Büchern (siehe KSA 13, 545) ist nur das erste, *Der Antichrist*, vollendet.

⁴¹ in einem Nachlassfragment mit dem Titel *In wiefern die Welt-Auslegungen Symptom eines herrschenden Triebes sind* (KSA 12, 256ff).

jeweils unterschiedliche Triebe bzw. deren Sublimierung zurückzuführen, kaum zu brauchbaren Ergebnissen.

Weiters sei die Musik als „eine Zeichensprache der Affekte“ anzusehen, und man werde später einmal lernen, „das Trieb-system eines Musikers aus seiner Musik deutlich zu erkennen“ (KSA 10, 262). Ästhetik sei ja „nichts als eine angewandte Physiologie“, und die Einwände, die er dann gegen die Musik Richard Wagners vorbringt, sind „physiologische Einwände“. Er zählt entsprechend die verschiedensten unangenehmen körperlichen Sensationen und Reaktionen auf, die durch das Hören von dessen Musik ausgelöst würden. Er, Nietzsche, suche hingegen durch die Musik in erster Linie „*Erleichterung*“, die er aber gerade in der Wagnerschen Musik nicht finde: „Meine Schwermuth will in den Verstecken und Abgründen der *Vollkommenheit* ausruhn: dazu brauche ich Musik. Aber Wagner macht krank.“ (KSA 6, 418f)

Und bezüglich verschiedener Moralvorstellungen und -begründungen weist er auf eine ganze Palette von Gefühlen hin, die hinter den verschiedenen rationalen Argumentationen jeweils motivierend wirksam seien:

Es giebt Moralen, welche ihren Urheber vor Anderen rechtfertigen sollen; andre Moralen sollen ihn beruhigen und mit sich zufrieden stimmen; mit anderen will er sich selbst an's Kreuz schlagen und demüthigen; mit andern will er Rache üben, mit andern sich verstecken, mit andern sich verklären und hinaus, in die Höhe und Ferne setzen; diese Moral dient ihrem Urheber, um zu vergessen, jene, um sich oder Etwas von sich vergessen zu machen; mancher Moralist möchte an der Menschheit Macht und schöpferische Laune ausüben; manch Anderer, vielleicht gerade auch Kant, giebt mit seiner Moral zu verstehn: „was an mir achtbar ist, das ist, dass ich gehorchen kann, und bei euch *soll* es nicht anders stehn als bei mir!“ – kurz, die Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*. (KSA 5, 107)

Daher bedürfe es, um die Fragen der Moral beantworten zu können, „*moralhistorischer Studien*“, die interdisziplinär betrieben werden müssten, und bei denen die Mitarbeit von Physiologen, Medizinern und Sprachwissenschaftlern notwendig sei, denn diese Probleme bedürften „zunächst der *physiologischen* Beleuchtung und Ausdeutung“ (288f).

Die verschiedenen Ausgangspunkte, Motive, psychodynamischen Aspekte usw., die sich bei Nietzsche als Bruchstücke einer Psychologie der Philosophie – wie gesagt sehr verstreut – finden lassen, werde ich im Folgenden strukturieren und einigermaßen systematisch zu ordnen versuchen⁴²:

⁴² Wissend, dass ein derart systematisierender Zugang Nietzsches Stil und Intention zuwiderläuft.

1.2.2.1. Ausgangspunkte und Motive

1.2.2.1.1. Furcht

Furcht spielt in Nietzsches Philosophie eine wichtige Rolle. Sie wird zunächst als zentraler motivationaler Faktor neben dem Willen zur Macht angesehen. Beide entstünden aus einem Mangel an Macht. Furcht – als das negative Motiv – veranlasse uns dann dazu, etwas zu vermeiden, während der Wille zur Macht – als das positive Motiv – uns etwas anstreben lasse. In einer Notiz im Nachlass aus dem Zeitraum 1876/77, in der der Wille zur Macht erstmals namentlich erwähnt wird, ist dieser motivationale Aspekt auf einen konkreten sozialen Kontext bezogen: „Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen.“ (KSA 8, 425) Meines Erachtens liegt hier diesen Motiven das *Bedürfnis nach Anerkennung* zugrunde, was aber für Nietzsche kein Thema zu sein scheint. Auch deshalb bekommt sein Konzept des Willens zur Macht so eine zentrale Bedeutung, der jedoch im zwischenmenschlichen Bereich aus meiner Sicht nur *eine* Ausdrucksform des Bedürfnisses nach Anerkennung ist. Nach Kaufmann versucht Nietzsche in der *Morgenröthe* unter anderem „seine implizite Hypothese zu erhärten, daß sich alle psychischen Phänomene durch zwei Schlüsselbegriffe erklären lassen, nämlich durch Furcht und Macht“ (Kaufmann, 218). Später legt er sich zwar auf den Willen zur Macht als alleinigem Grundprinzip fest, dennoch bleibt die Furcht weiterhin ein bedeutender psychodynamischer Faktor.

1.2.2.1.1.1. Furcht und die Sozialisation des Menschen

Nietzsche betrachtet den Menschen in der Frühzeit seiner evolutionären Entwicklung als „das gefährdetste Thier“ (KSA 3, 591) und im Zusammenhang damit als „das furchtsamste aller Geschöpfe“ (134). Dadurch sei er umso mehr auf die Hilfe und den Schutz der Mitmenschen angewiesen gewesen. Also habe er sich einerseits den anderen gegenüber ausdrücken und verständlich machen, andererseits Mitgefühl bzw. Verständnis für die Gefühle der anderen entwickeln müssen. Voraussetzung dafür sei die Entwicklung des Bewusstseins gewesen, die somit der Furcht und der Not unter diesen Lebensumständen geschuldet sei. Überhaupt habe die Furcht Einsichten und Erkenntnisse über den Menschen im Allgemeinen mehr gefördert als etwa die Liebe. Im Gegensatz zu Letzterer, welche verblende und sich täuschen lassen wolle, wolle die Furcht erkennen und erraten, „wer der

Andere ist, was er kann, was er will: sich hierin zu täuschen, wäre Gefahr und Nachtheil“ (225)⁴³.

Neben diesen positiven Aspekten der Furcht nennt Nietzsche auch negative: Sie führe – im Verbund mit unserer Faulheit – dazu, dass wir uns von Kindheit an zunächst den Eltern und dann den anderen Mitmenschen anpassen. (Wiederum geht es dabei um das *Bedürfnis nach Anerkennung*. Die Furcht, nicht verstanden, nicht angenommen, nicht geliebt zu werden, ist also hier maßgeblich!) Wir übernahmen die Werte und Wertschätzungen der anderen (92) und glichen uns im Denken und Handeln den anderen an (KSA 1, 337). Wir verstellten uns so lange und gewöhnten uns an diese Verstellung, „sodass sie zuletzt unsere Natur ist“ (KSA 3, 92), sich in unseren Organen und Instinkten (204) niederschläge. Damit stellt sich – nebenbei bemerkt – für Nietzsche das Problem, was unsere wahre Natur sei. Er betont, dass wir aufgrund unserer „heerdenmäßigen“ (KSA 1, 337) Anpassungen eine „Aussenseite ohne Kern“ darstellten, und zeigt sich somit sehr skeptisch, dass wir zu einem „eigentlichen Selbst“ bzw. zu unserer wahren Natur kommen könnten:

Wie kann sich der Mensch kennen? Er ist eine dunkle und verhüllte Sache; und wenn der Hase sieben Häute hat, so kann der Mensch sich sieben mal siebzig abziehn und wird doch nicht sagen können: „das bist du nun wirklich, das ist nicht mehr Schale.“ (340)

Daher sei nicht Selbsterkenntnis, sondern Selbstgestaltung die eigentliche Aufgabe des Menschen:

Es ist Mythologie zu glauben, daß wir unser eigentliches Selbst finden werden, (...) sondern *uns selber machen*, aus allen Elementen eine Form *gestalten* – ist die Aufgabe! Immer die eines Bildhauers! Eines produktiven Menschen! (...) Die Erkenntniß hat bestenfalls den Werth eines Mittels! (KSA 9, 361)

Er findet auch prägnante, paradox anmutende Formulierungen, die diese Aufgabe zum Ausdruck bringen: In der *fröhlichen Wissenschaft* etwa heißt es: „*Was sagt dein Gewissen?* – „Du sollst der werden, der du bist.““ (KSA 3, 519) Und der vollständige Titel seines letzten Werks lautet: *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*.

⁴³ Kritisch muss hier eingewendet werden, dass natürlich die Furcht die Wahrnehmung genauso einschränkt und verzerrt, wenn auch in anderer Weise!

1.2.2.1.1.2. Furcht und die Entstehung von Religion, Wissenschaft und Philosophie

Die verschiedenen Weltanschauungen und -erklärungen entstehen nach Nietzsche aus dem jeweiligen Lebenszusammenhang und sind wesentlich affektiv bedingt. Religiöse Vorstellungen und Praktiken hätten die frühen Menschen in der Konfrontation mit der unberechenbaren, bedrohlichen und Furcht einflößenden Natur entwickelt. Im Aphorismus *Ursprung des religiösen Cultus*⁴⁴ beschreibt er, wie die Menschen in der Frühzeit viel unmittelbarer und direkter den Naturvorgängen ausgeliefert gewesen seien. Ihre ganze Existenz, ihr Glück und Unglück seien davon abhängig gewesen. Wettereinflüsse, Klimaveränderungen, Hunger, Krankheit und Tod seien unvorhersehbar, nicht verstehbar und damit nicht beeinflussbar gewesen. Ein Verständnis von Naturgesetzen und Kausalprozessen habe noch völlig gefehlt, daher seien die Naturvorgänge als Handlungen beseelter Wesen interpretiert worden. Diesen Menschen „muss die Natur – die unbegriffene, schreckliche, geheimnisvolle Natur – als das *Reich der Freiheit*, der Willkür, der höheren Macht erscheinen, ja gleichsam (...) als Gott“ (KSA 2, 113).

Um nicht ohnmächtig und voller Angst diesen Vorgängen und den dahinter vermuteten Wesen ausgeliefert zu sein, hätten sie im Lauf der Zeit verschiedene Bewältigungsstrategien und Praktiken entwickelt:

- Eine Strategie sei der Versuch der Zähmung und Beherrschung gewesen: durch Flehen und Gebete, durch Opfer, durch Magie und Zauberei sollten die Mächte günstig gestimmt und die Naturvorgänge zum eigenen Vorteil beeinflusst werden. Dadurch sei der „religiöse Cultus“ entstanden. Dessen Sinn sei es, „die Natur zu menschlichem Vortheil zu bestimmen und zu bannen, also ihr eine *Gesetzlichkeit einzuprägen, die sie von vornherein nicht hat*“ (115).
- Eine weitere Praktik sei es, die bedrohlichen und Leid bringenden Phänomene und Ereignisse zu verstehen, sie in ein Erklärungssystem einzugliedern, einen Sinn darin zu erkennen. Zum einen ver helfe das Verstehen, dem Geschehen einen Teil seiner Bedrohlichkeit zu nehmen, denn verstehen hei ße letztlich „etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekanntem“ (KSA 13, 460) – und das Bekannte sei gewohnt und vertraut und damit weniger beängstigend. Zum anderen sei ein Leid leichter zu ertragen, wenn ein höherer Sinn darin erkannt werde – und die religiösen Vorstellungen böten einen solchen höheren Sinn. Dies erst mache den großen

⁴⁴ in *Menschliches, Allzumenschliches*.

Stellenwert der christlichen Moral sowie der asketischen Ideale⁴⁵ verständlich: Der Mensch, so heißt es in seiner *Genealogie der Moral*⁴⁶,

war in der Hauptsache ein *krankhaftes* Thier: aber *nicht* das Leiden selbst war sein Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage „wozu leiden?“ Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Thier, verneint an sich *nicht* das Leiden: er *will* es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, dass man ihm einen *Sinn* dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens. Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag, – und das asketische Ideal bot ihr einen *Sinn*! Es war bisher der einzige Sinn; irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn (KSA 5, 411).

- Und drittens erfüllte die Religion die Funktionen des Trostes und der Linderung angesichts dieser verschiedensten Leiden. „Das Christenthum in Sonderheit dürfte man eine grosse Schatzkammer geistreichster Trostmittel nennen, so viel Erquickliches, Milderndes, Narkotisierendes ist in ihm gehäuft“ (377). Für Nietzsche lässt sich Religion letztlich sogar dahin gehend definieren: Ein physiologisch bedingtes Unlustgefühl werde nicht ursächlich bekämpft; stattdessen werde Heilung oder Milderung auf psychologisch-moralischer Ebene gesucht. Dies „ist meine allgemeinste Formel für Das, was gemeinhin eine ‚Religion‘ genannt wird“. Nur als Mittel im „Kampf mit dem Unlustgefühl“ (378) habe Religion also ihre Berechtigung, sodass Nietzsche den Schluss zieht, „daß eine Religion entsteht um das Herz zu erleichtern und zu Grunde geht, wenn sie hier nichts mehr zu erleichtern hat.“ (KSA 8, 343)

Ganz ähnlich stehe es mit Wissenschaft und Philosophie. Denn jegliches Suchen nach Ursachen und Erklärungen für Phänomene sei durch Furcht veranlasst: „Der Ursachen-Trieb ist (...) bedingt und erregt durch das Furchtgefühl.“ Am Beispiel unangenehmer Empfindungen und Sensationen des Leibes – „Hemmung, Druck, Spannung“ etc. – weist Nietzsche auf den *Irrthum der imaginären Ursachen*⁴⁷ hin. Sowohl im Traum während des Schlafes als auch im Wachzustand schöben wir diesen physiologisch bedingten Empfindungen nachträglich eine Ursache unter, um uns Erleichterung zu verschaffen. Nietzsches ausführliche *psychologische Erklärung* hierzu:

Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt ausserdem ein Gefühl von Macht. Mit dem Unbekannten ist die Gefahr, die Unruhe, die Sorge gegeben, – der erste Instinkt geht dahin, diese peinlichen Zustände *wegzuschaffen*. Erster Grundsatz: irgend eine Erklärung ist besser als

⁴⁵ Diese sind nach Nietzsche auch in der Philosophie von entscheidender Bedeutung, wie wir später sehen werden.

⁴⁶ in der dritten Abhandlung zur Frage *was bedeuten asketische Ideale?*

⁴⁷ So benennt er einen der *vier grossen Irrthümer* im gleichnamigen Aphorismus in der *Götzendämmerung*.

keine. Weil es sich im Grunde nur um ein Loswerdenwollen drückender Vorstellungen handelt, nimmt man es nicht gerade streng mit den Mitteln, sie loszuwerden: die erste Vorstellung, mit der sich das Unbekannte als bekannt erklärt, thut so wohl, dass man sie „für wahr hält“. Beweis der *Lust* („der Kraft“) als Criterium der Wahrheit. (KSA 6, 93)

So setzten sich mit der Zeit „die *gewöhnlichsten* Erklärungen“ (ebd.) durch. Zum einen seien dies allgemeine Annahmen, die wir alle mehr oder weniger teilten:

Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können – mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein. (KSA 3, 477f)

Zum anderen entwickelten wir je nach individuellem Hintergrund und abhängig vom Umfeld, in das wir hineinwachsen und eingebettet seien, individuell unterschiedliche Annahmen („Der Banquier denkt sofort an's ‚Geschäft‘, der Christ an die ‚Sünde‘, das Mädchen an seine Liebe“ (KSA 6, 93) – und der/die PhilosophIn an die jeweils leitende Idee bzw. Vorstellung, so ließe sich ergänzen!), weil immer jene, „bei denen am schnellsten, am häufigsten das Gefühl des Fremden, Neuen, Unerlebten weggeschafft worden ist“. Dies habe zur Folge, dass sich bestimmte Annahmen und Erklärungen durchsetzten und schließlich zu einem „System“ (ebd.) konzentrierten: einer bestimmten Denkweise, Einstellung, Weltanschauung. Entsprechend kritisiert Nietzsche den „Aberglaube(n) der Physiker“ (stellvertretend für alle Vertreter der Wissenschaften)⁴⁸:

wo sie verharren können d.h. wo die Regelmäßigkeit der Erscheinungen die Anwendung von abkürzenden Formeln erlaubt, meinen sie, sei *erkannt* worden. Sie fühlen „Sicherheit“: aber hinter dieser intellektuellen Sicherheit steht die Beruhigung der Furchtsamkeit: *sie wollen die Regel*, weil sie die Welt der Furchtbarkeit entkleidet. *Die Furcht vor dem Unberechenbaren als Hinter-Instinkt* der Wissenschaft. (KSA 12, 188)

Für die Philosophie schließlich gelte das ebenso, wie er etwa in der *Fröhlichen Wissenschaft* ausführt:

Und wir Philosophen – haben wir unter Erkenntniss eigentlich *mehr* verstanden? (...) wie? ist unser Bedürfniss nach Erkennen nicht eben dies Bedürfniss nach Bekanntem, der Wille, unter allem Fremden,

⁴⁸ Allerdings ist hier zu ergänzen, dass Nietzsche in einer früheren, wissenschaftsgläubigen Phase, etwa zur Zeit von *Menschliches, Allzumenschliches*, streng zwischen Religion, Kunst und Metaphysik auf der einen Seite und Wissenschaft auf der anderen Seite differenziert. Während die Ersteren im Umgang mit einem erlittenen Leid nur Linderung verschaffen könnten, indem sie unsere Haltung und Sichtweise dazu veränderten – etwa mit der Einstellung „wen Gott lieb hat, den züchtigt er“ –, sei nur die Wissenschaft imstande, die Ursache des Übels zu bekämpfen und somit dieses selbst zu beseitigen! (KSA 2, 107)

Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? Sollte es nicht der *Instinkt der Furcht* sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein? ... Dieser Philosoph wähte die Welt „erkannt“, als er sie auf die „Idee“ zurückgeführt hatte: ach, war es nicht deshalb, weil ihm die „Idee“ so bekannt, so gewohnt war? weil er sich so wenig mehr vor der „Idee“ fürchtete? – Oh über diese Genügsamkeit der Erkennenden! man sehe sich doch ihre Principien und Welträthsel-Lösungen darauf an! Wenn sie Etwas an den Dingen, unter den Dingen, hinter den Dingen wiederfinden, das uns leider sehr bekannt ist, zum Beispiel unser Einmaleins oder unsre Logik oder unser Wollen und Begehren, wie glücklich sind sie sofort! Denn „was bekannt ist, ist erkannt“⁴⁹: darin stimmen sie überein. (KSA 3, 594)

Die oben zitierte Annahme Nietzsches, die er als *Ersten Grundsatz* postuliert – „irgend eine Erklärung ist besser als keine“ bzw. „irgend ein Sinn ist besser als gar kein Sinn“ –, findet in jüngster Zeit Bestätigung durch neuropsychologische Forschungen. Durch bestimmte Experimente mit Split-Brain-PatientInnen lässt sich die Verarbeitung von Wahrnehmungen in der rechten bzw. linken Gehirnhemisphäre getrennt untersuchen. Dabei zeigt sich, dass es einen Mechanismus gibt, den M. Gazzaniga (1998) und J. LeDoux „Interpretier-Mechanismus“ genannt haben, und der sich – bei rechtshändigen Menschen – ausschließlich in der linken Hemisphäre befindet. Die von verschiedenen Forschergruppen durchgeführten Experimente, die ich hier nicht eigens ausführe, führten zum Schluss, „daß der Interpretier-Mechanismus des linken Gehirns unausgesetzt hart arbeitet, um die Bedeutung von Ereignissen herauszufinden. Er sucht unablässig nach einer Ordnung und einem Sinn, auch wenn dergleichen nicht vorhanden ist – und macht dabei so manchen Fehler.“ Die linke Hemisphäre „neigt dazu, übermäßig zu generalisieren“ und stelle offensichtlich „Erlebnisse aktiv in einen größeren Zusammenhang, während die rechte Hemisphäre sich an die reine Wahrnehmung hält“⁵⁰. In einem bestimmten psychologischen Experiment etwa, in dem es um die Vorhersage von Ereignissen geht, erweise sich die Suche nach einem Muster sogar als nachteilig und führe im Vergleich zu einem schlechteren Ergebnis. Dennoch halte die linke Hemisphäre mit ihrem Interpretier-Mechanismus unbeirrt daran fest. „Fragt man jedoch das linke Gehirn, warum es unbedingt das Muster herausfinden möchte, hat es immer gleich eine Theorie parat, und sei sie noch so weit hergeholt“ (Gazzaniga 1998, 88), ein Phänomen, das er treffend auch als „Fabuliertalent(s) der linken Hemisphäre“ (87) bezeichnet.

⁴⁹ Dies klingt an Hegels berühmte Formulierung aus der *Phänomenologie des Geistes* (Vorrede, XXXVI) an: „Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt.“

⁵⁰ Das ist so natürlich nicht richtig ausgedrückt, denn eine Hirnhemisphäre ist kein handelndes Subjekt! Stattdessen müsste es etwa heißen: „Aufgrund der Vorgänge in ihrer linken Hemisphäre neigt die Person dazu...“ und ähnliches.

1.2.2.1.2. Unlustgefühle, Leid, Krankheiten

Leidvolle Erfahrungen verschiedenster Art, ein „Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle“ (KSA 6, 182), seien die Ursache dafür, die Natur, die Wirklichkeit, *diese* Welt abzuwerten und andere, höhere, freudvollere Welten zu imaginieren. In den Religionen, in der Metaphysik und in der idealistischen Philosophie sei dies besonders ausgeprägt. Was die Religion betrifft, hat Nietzsche speziell das Christentum im Blick:

Weder die Moral noch die Religion berührt sich im Christenthume mit irgendeinem Punkte der Wirklichkeit. Lauter imaginäre *Ursachen* („Gott“, „Seele“, „Ich“, „Geist“, „der freie Wille“ – oder auch „der unfreie“); lauter imaginäre *Wirkungen* („Sünde“, „Erlösung“, „Gnade“, „Strafe“, „Vergebung der Sünde“). (...) eine imaginäre *Teleologie* („das Reich Gottes“, „das jüngste Gericht“, „das ewige Leben“). (...) Nachdem erst der Begriff „Natur“ als Gegenbegriff zu „Gott“ erfunden war, musste „natürlich“ das Wort sein für „verwerflich“, – jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im *Hass* gegen das Natürliche (– die Wirklichkeit! –), sie ist der Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichen ... *Aber damit ist Alles erklärt*. Wer allein hat Gründe sich *wegzulügen* aus der Wirklichkeit? Wer an ihr *leidet*. Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein ... Das Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle ist die *Ursache* jener fiktiven Moral und Religion (KSA 6, 181f).

Leid führe also dazu, dass sich die Menschen eine Ersatzwelt erschafften und in diese flüchteten, welche in vielem geradezu das Gegenteil der realen Welt darstelle. Diese fiktive Welt werde dann als die eigentlich wirkliche betrachtet, denn sie sei schließlich aus dem Grund erfunden worden, „um die *einzigste* Welt zu entwerthen, die es giebt“ (374). Mit diesen „Hinterwelten“ – „Leiden war’s und Unvermögen – das schuf alle Hinterwelten“ (KSA 4, 36) – sind natürlich auch philosophische Theorien und Systeme gemeint, speziell in ihren idealistischen Varianten. In einem Brief an Malwida von Meysenbug schreibt Nietzsche, er betrachte „den Idealismus als eine Instinkt gewordne Unwahrhaftigkeit, als ein Nicht-sehn-wollen der Realität um jeden Preis: jeder Satz meiner Schriften enthält die *Verachtung* des Idealismus“ (KSB 8, 458). Was an der Realität nicht gesehen werden wollte und folglich verleugnet und eliminiert worden sei, seien unsere triebhafte Natur und die damit im Zusammenhang stehenden „*Begierden und Affekte* (...) die **Unvernunft**, das Willkürliche, Zufällige“. Diese seien als „die Ursache der *mächtigsten Leiden*“ (KSA 13, 536) am meisten gefürchtet worden. Nietzsche will nun – als Teil seines Programms der *Umwertung aller Werte* – gerade diesen verleugneten Aspekten als den basalen und entscheidenden zu ihrem Recht verhelfen. Er erkennt „in dem, was bisher geschrieben

wurde, ein Symptom von dem, was bisher verschwiegen wurde“. Wobei dies, was etwa die Affekte betrifft, gerade die negativen, Leid bringenden seien:

Gesetzt aber, Jemand nimmt gar die Affekte Hass, Neid, Habsucht, Herrschsucht als lebenbedingende Affekte, als Etwas, das im Gesamt-Haushalte des Lebens grundsätzlich und grundwesentlich vorhanden sein muss, folglich noch gesteigert werden muss, falls das Leben noch gesteigert werden soll (KSA 5, 38).

Der Blick hinter die Ideale auf die triebhafte menschliche Natur und deren Bedürfnisse sei auch als Programm im Titel von *Menschliches, Allzumenschliches* angedeutet, wie Nietzsche im Rückblick in *Ecce homo* bekennt: „der Titel sagt ‚wo *ihr* ideale Dinge seht, sehe *ich* – Menschliches, ach nur Allzumenschliches!‘...“ (KSA 6, 322)

1.2.2.2. Psychodynamisch relevante Mechanismen und Faktoren

1.2.2.2.1. Willensschwäche

Gerade diese verleugnerte triebhafte Natur des Menschen, das Leid und die Krankheiten müssten in den Blick genommen werden und als Ausgangspunkt dienen für eine Philosophie, die um Wahrheit bemüht sei. Krankheiten seien die „große(n) Stimulantia“ (KSA 13, 432) des Lebens (und also entscheidender Anstoß zu Religion, Kunst und Philosophie), „nur muß man gesund genug für sie sein“ (535) bzw. müsse man „*im Grunde gesund*“ (KSA 6, 266) sein, d.h. sich diesen mit entsprechender Kraft und Willensstärke stellen können. Dies ist für Nietzsche ein wichtiger Punkt, den er in verschiedensten Variationen thematisiert, wie wir gleich sehen werden. An einer Stelle in der *Morgenröthe* allerdings relativiert er und stellt in Frage, dass der Zusammenhang von Krankheit und Philosophie ein notwendiger sei:

Ein Psychologe kennt wenig so anziehende Fragen, wie die nach dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie (...) Bei dem Einen sind es seine Mängel, welche philosophiren, bei dem Andern seine Reichthümer und Kräfte. Ersterer hat seine Philosophie *nöthig*, sei es als Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung, Erhebung, Selbstentfremdung; bei Letzterem ist sie nur ein schöner Luxus (KSA 3, 347).

Wenn Nietzsche dann die Vermutung zum Ausdruck bringt, dass „die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie“ (ebd.) überwiegen, so stimmt das sehr gut mit meinen Untersuchungen überein. Allerdings sind für mich nicht Gesundheit und Krankheit die maßgeblichen Kriterien. Stattdessen wird sich (im dritten Teil dieser Arbeit) zeigen, dass

sehr häufig verschiedene Probleme und schwierige Lebensumstände der Anstoß zum Reflektieren und Philosophieren sind. Daneben gibt es eine Minderheit, die ohne Not und aus eigenem Antrieb (vielleicht aufgrund besonderer kognitiver und affektiver Fähigkeiten bzw. Neigungen) oder durch eine anregende, fördernde Umwelt zu philosophieren beginnt. Am eigenen Beispiel betont er, was er seinen Beschwerden und Krankheiten verdanke, die ihn in verschiedenen Ausformungen fast sein ganzes Leben seit der Kindheit begleitet haben:

Und was mein langes Siechthum angeht, verdanke ich ihm nicht unsäglich viel mehr als meiner Gesundheit? Ich verdanke ihm eine *höhere* Gesundheit, eine solche, welche stärker wird von Allem, was sie nicht umbringt! – *Ich verdanke ihr auch meine Philosophie...* Erst der grosse Schmerz ist der letzte Befreier des Geistes (...) Erst der grosse Schmerz, jener lange langsame Schmerz (...) zwingt uns Philosophen in unsre letzte Tiefe zu steigen und alles Vertrauen, alles Gutmüthige, Verschleiernde, Milde, Mittlere, wohin wir vielleicht vordem unsre Menschlichkeit gesetzt haben, von uns zu thun. Ich zweifle, ob ein solcher Schmerz „verbessert“: aber ich weiss, dass er uns *vertieft* ... (KSA 6, 436f) Sei es nun, dass wir ihm unsern Stolz, unsern Hohn, unsre Willenskraft entgegenstellen lernen (...) Sei es, dass wir uns vor dem Schmerz in jenes orientalische Nichts zurückziehn (...) Man kommt aus solchen langen gefährlichen Uebungen der Herrschaft über sich als ein andrer Mensch heraus (KSA 3, 350).

Im Januar 1880 schreibt er in einem Brief an seinen damaligen Arzt Otto Eiser:

Meine Existenz ist eine *fürchterliche Last*: ich hätte sie längst von mir abgeworfen, wenn ich nicht die lehrreichsten Proben und Experimente auf geistig-sittlichem Gebiete gerade in diesem Zustande des Leidens und der fast absoluten Entsagung machte – diese erkenntnißdurstige Freudigkeit bringt mich auf Höhen, wo ich über alle Marter und alle Hoffnungslosigkeit siege. Im Ganzen bin ich glücklicher als je in meinem Leben: und doch! Beständiger Schmerz (...) (KSB 6, 3).

Im Gegensatz dazu zeige sich bei anderen – nicht so starken, nicht so gesunden – Philosophen, wie sich in ihrer Philosophie ein Bedürfnis nach „Halt, Beruhigung, Arznei, Erlösung, Erhebung, Selbstentfremdung“ (KSA 3, 347) zum Ausdruck bringe. Die Stärke eines Geistes bemesse sich danach, wie viel an Wahrheit er gerade noch aushalte, d.h. „bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht *nöthig*“ (KSA 5, 57) habe. Bei Metaphysikern und Religiösen zeige sich „etwas Müdes und Krankes“ darin, dass „sie Lust- und Leidprobleme im Vordergrund sehen“ und dass sie der Moralphilosophie nur deshalb einen so hohen Stellenwert einräumten, weil sie um die Abschaffung des Leids bemüht seien, während es doch darum gehe, *beides*, Lust und Leid, zu wollen: „Tapfere und schöpferische Menschen fassen Lust und Leid *nie* als letzte Werthfragen, – es sind Begleit-Zustände, man muß Beides *wollen*, wenn man etwas

erreichen will.“ (KSA 12, 328) Es müssten auch die leidvollen Aspekte gesteigert werden, „falls das Leben noch gesteigert werden soll“ (KSA 5, 38). Außerdem gebe es keinen Zweifel, „dass für die Entdeckung gewisser *Theile* der Wahrheit die Bösen und Unglücklichen begünstigter sind und eine grössere Wahrscheinlichkeit des Gelingens haben“ (ebd., 57).

Nietzsche folgt hier einem Motto, das er schon als junger Student nach dem ersten Studienjahr (vielleicht nicht zufällig zu der Zeit, als er das Theologiestudium gerade aufgegeben hatte) seiner Schwester ins Stammbuch geschrieben hat: „Hier scheiden sich nun die Wege der Menschen; willst Du Seelenruhe und Glück erstreben, nun so glaube, willst Du ein Jünger der Wahrheit sein, so forsche.“⁵¹ Der Dienst an der Wahrheit sei der „härteste Dienst“ (KSA 6, 230) und erfordere eine gewisse „Grausamkeit“ (KSA 5, 167) gegen sich. Denn der Wahrheitssuchende müsse sich immer wieder zwingen und überwinden, weil auch sein Geist lieber zum Schein und zur Oberfläche dränge und dazu neige, den Wünschen seines Herzens zu folgen. Dem gegenüber halte sich der Willensschwache an Glaubensvorstellungen und Überzeugungen fest. Überzeugungen gäben zwar Halt und Sicherheit, sie seien jedoch gleichzeitig „Gefängnisse“ (KSA 6, 236), die den Blickwinkel einengten und unfrei machten. Der Schwache brauche Überzeugungen und sei abhängig von ihnen, während der Willensstarke Überzeugungen nur als Mittel verwende und sie verbrauche, ohne sich ihnen zu unterwerfen.

Entsprechend kritisiert er auch das Bedürfnis nach – vermeintlicher – Sicherheit in philosophischen und wissenschaftlichen Systemen, ob dies nun die klassischen metaphysischen Systeme seien oder die modernen wissenschaftlich-positivistischen. Dass auch bei den Anhängern der Letzteren das Bedürfnis nach Halt und Sicherheit im Vordergrund stehe, sei daran zu erkennen, dass die Betreffenden ihre Überzeugungen zwar fest behaupteten, sie es aber mit der dafür notwendigen Argumentation und philosophischen Begründung „wegen der Hitze dieses Verlangens (...) leichter und lässlicher“ (KSA 3, 582) nähmen. Dem gegenüber seien „grosse Geister“ (KSA 6, 236) Skeptiker und suchten nicht Zuflucht in Systemen.

Die Willensschwäche, die Nietzsche den „Gläubigen“ zuschreibt, bezeichnet er mitunter auch als „*Erkrankung des Willens*“ (KSA 3, 582), womit nahe liegt, dass *diese* Art von Erkrankung oder Krankheit gemeint ist, wenn er etwa den „Wille(n) zum System“ als „Charakter-Krankheit“ (KSA 12, 450) bezeichnet oder wenn er andernorts schreibt: „Jede Philosophie, welche den Frieden höher stellt als den Krieg (...) jedes vorwiegend

⁵¹ Brief vom 11.6.1865 (KSB 2, 61).

aesthetische oder religiöse Verlangen nach einem Abseits, Jenseits, Ausserhalb, Oberhalb erlaubt zu fragen, ob nicht die Krankheit das gewesen ist, was den Philosophen inspiriert hat.“ (KSA 3, 348) Denn Krankheiten betrachtet Nietzsche ja im Allgemeinen als großes Stimulans des Lebens, und seinem eigenen langen Siechtum glaubt er sogar seine ganze Philosophie verdanken zu können, wie wir gesehen haben. Willensschwache Menschen schafften es hingegen nicht, Krankheit und Leid als Steigerung des Lebens zu nutzen und als Herausforderung zu erfahren, mit der sie produktiv umgehen und aus der sie z.B. tiefere Einsichten gewinnen könnten. Er spricht diesbezüglich auch von der „*grosse(n) Gesundheit*“ (KSA 3, 636) als notwendiger Voraussetzung, die dadurch gekennzeichnet sei, dass sie beständig erworben werden müsse, weil sie andererseits immer wieder preisgegeben werden müsse, um Krankheit als Stimulans und Mittel der Erkenntnis nutzen zu können. Der Maßstab sei, „*wie viel von Krankhaftem er auf sich nehmen und überwinden kann*“. Denn das, „*woran die zarteren Menschen zugrunde gehen würden, gehört zu den Stimulanz-Mitteln der großen Gesundheit*.“ (KSA 12, 108)

Im Abschnitt über die Sublimierung wird zwar dieser Gestus des Kampfes und der Selbstüberwindung verständlicher, dennoch bleibt er mehr als fragwürdig. Die verschiedenen Formulierungen, die Nietzsche hier findet, offenbaren seine argumentative Not umso deutlicher, denn er kann letztlich diese entscheidende Differenzierung – kurz gesagt zwischen den Willensschwachen, den Gläubigen, die in ideale Welten flüchten müssen einerseits und denen, die sich der Realität stellen und die Wahrheit suchen können andererseits – nicht ausreichend begründen⁵². Was sollte etwa den Unterschied ausmachen, dass der „schwindsüchtige Spinoza“ durch seine Notlage zu verfehlten philosophischen Anschauungen verführt worden sei, während Nietzsche seinem „langen Siechthum“ im produktiven Sinne seine ganze Philosophie und dabei „letzte Tiefe“ (und also Wahrheit, oder was sonst sollte damit suggeriert werden?) zu verdanken habe? Stattdessen liegt die Vermutung nahe, dass Nietzsche hier zu wesentlichen Teilen seinen eigenen, lebenslangen Kampf mit seinem Leiden und seinen Krankheiten im Sinne einer Rationalisierung zum Ideal erhoben und in Philosophie umgesetzt hat. Er scheint dies rückblickend selbst an einer Stelle in *Ecce homo* zu bestätigen: „Ich machte aus meinem Willen zur Gesundheit, zum Leben, meine Philosophie“ (KSA 6, 267).

⁵² Umso mehr greift er zu nichtssagenden Floskeln, wenn er etwa von der großen Gesundheit als einer „neuen Gesundheit, einer stärkeren gewitzteren zäheren verwegeneren lustigeren, als alle Gesundheit bisher waren“ (KSA 3, 636) spricht.

1.2.2.2.2. Asketische Ideale

Große Geister zeichneten sich nach Nietzsche dadurch aus, dass sie leidenschaftliche Menschen seien, die ihre Leidenschaften beherrschten. Zu diesen zählt er zunächst Philosophen, Künstler und Heilige, später nur mehr die ersten beiden, weil die Heiligen ihre Leidenschaften abtöteten, während die Philosophen und die Künstler ihre Leidenschaften durch Sublimierung für geistige Ziele einsetzten. Dies zeige sich darin, dass sie sich gegenüber sinnlichen Verlockungen und weltlichem Trubel reserviert bis ablehnend verhielten und stattdessen den asketischen Idealen „Armuth, Demuth, Keuschheit“ (KSA 5, 352) frönten. Fehlten beide Aspekte bei einem Philosophen, so sei dieser „immer nur ein ‚sogenannter‘“ (350).

Man erkennt einen Philosophen daran, dass er drei glänzenden und lauten Dingen aus dem Wege geht, dem Ruhme, den Fürsten und den Frauen: (...) ihr Wahlspruch ist „wer besitzt, wird besessen“ –: *nicht*, wie ich wieder und wieder sagen muss, aus einer Tugend, aus einem verdienstlichen Willen zur Genügsamkeit und Einfalt, sondern weil es ihr oberster Herr *so* von ihnen verlangt, klug und unerbittlich verlangt: als welcher nur für Eins Sinn hat und Alles, Zeit, Kraft, Liebe, Interesse nur dafür sammelt, nur dafür aufspart. (354f)

Der asketische Rückzug, sich freizuhalten oder zu befreien von gesellschaftlichen Verlockungen, Verpflichtungen oder Fesseln, sich nicht ablenken und in Besitz nehmen zu lassen, sei eine wichtige Voraussetzung für das Philosophieren. Nur dadurch sei ein „Optimum der Bedingungen höchster und kühnster Geistigkeit“ (351) zu erreichen.

Was die affektive Komponente betrifft, erscheint Nietzsche an dieser Stelle und beim Vergleich verschiedener anderer Aussagen im ersten Moment widersprüchlich:

Einerseits gingen die Philosophen einfach ihren Bedürfnissen nach, folgten ihrem „dominirende(n) Instinkt“, müssten sich also nicht abmühen und quälen. „Für die Wahrheit zu leiden“ überließen sie den eitlen Selbstdarstellern und „Bühnenhelden des Geistes“ (355). In *Ecce homo* schreibt er: „Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, – es ist kein Zug von *Ring*en in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur.“ (KSA 6, 294) Auch in folgendem Gedicht klingt eine gefühlsmäßige Klarheit und Leichtigkeit an, wie wenn es beim Philosophieren – zumindest bei ihm selbst – einfach darum ginge, sich nur seinen Trieben und Bedürfnissen zu überlassen, ohne Ambivalenzen und innere Kämpfe:

Der Gründliche

Ein Forscher ich? Oh spart diess Wort! –

Ich bin nur *schwer* – so manche Pfund’!

Ich falle, falle immerfort

Und endlich auf den Grund! (KSA 3, 363)

Andererseits scheint doch erhebliches Mühen und Plagen notwendig zu sein, denn es gibt offenbar Ambivalenzen, wobei sich ein „oberster Herr“ gegen widerstrebende Tendenzen „unerbittlich“ durchsetzen muss, wie obiges Zitat nahe legt. Und noch klarer zeigt sich das, wenn er von der „Antinomie meiner Existenz“ spricht. Diese

liegt darin, daß alles das, was ich als radikaler Philosoph radicaliter *nöthig* habe – Freiheit von Beruf, Weib, Kind, Freunden, Gesellschaft, Vaterland, Heimat, Glauben, Freiheit fast von Liebe und Haß – ich als ebenso viel Entbehrungen empfinde, insofern ich glücklicher Weise ein lebendiges Wesen und kein bloßer Abstraktions-Apparat bin. (KSA 12, 197)

Insofern wird deutlich, dass der Dienst an der Wahrheit der „härteste Dienst“ sei und eine gewisse „Grausamkeit“ gegen sich erfordere. Ein Grund dafür ist der Aspekt der Selbstüberwindung, wie im Abschnitt über die Sublimierung verständlicher werden wird. Einen weiteren Grund für diese Ambivalenzen und die damit verbundenen Mühseligkeiten sieht Nietzsche in der konflikthafter Beziehung zwischen den Philosophierenden und der sie umgebenden Gesellschaft. Die dadurch bedingten schwierigen Umstände seien auch die Ursache dafür, dass die asketischen Ideale überhaupt hätten entwickelt werden müssen:

Nach Nietzsche habe die erste Generation „contemplativer Menschen“⁵³ (KSA 5, 359) aufgrund ihrer nachdenklichen, grüblerischen Art und ihres inaktiven und unkriegerischen Verhaltens bei den anderen Geringschätzung und Verachtung erfahren. Weiters hätten die Philosophen in jeder Gesellschaft als Kritiker der jeweils bestehenden Sitten als „Gegensatz des sittlichen Menschen“, als „Ausbund aller Ruchlosigkeit“, als „das böse Princip“ (KSA 3, 291) gegolten. Das einzige Mittel, sich dagegen behaupten zu können, sei es gewesen, bei den anderen Furcht vor sich zu erwecken. Durch ihr Wissen und ihr Verhalten hätten sie den anderen ausreichend Anlass für den Glauben gegeben, „dass sie über unbekannte Mittel der Macht geböten“ (50). Sie „wussten ihrem Dasein und Erscheinen einen Sinn, einen Halt

⁵³ Nietzsche rechnet zu den „Menschen der vita contemplativa“ (KSA 3, 48) die Religiösen, Künstler, Philosophen und Wissenschaftler, die sich in ihrem Verhalten und in ihrer Wirkung auf die übrige Bevölkerung (die „Menschen der vita activa“) zum Teil gravierend unterschieden. In den folgenden Ausführungen beschränke ich mich auf die philosophische Zunft.

und Hintergrund zu geben, auf den hin man sie *fürchten* lernte“ (KSA 5, 359). Dabei hätten die asketischen Ideale, verbunden mit „Grausamkeit gegen sich“ und „Selbstkasteiung“ (360), eine fundamentale Bedeutung gehabt, und zwar nicht nur als furchterregendes Moment den anderen gegenüber, sondern auch und noch entscheidender sich selbst gegenüber. Denn sie hätten zunächst und vor allem gegen die noch in ihnen wirksamen, von der Gesellschaft übernommenen, aus ihrer Sicht jedoch veralteten und überholten Werte und Werturteile anzukämpfen gehabt. Die asketischen Ideale und diverse drastische Mittel hätten ihnen dazu verholfen, ausreichend Ehrfurcht und Zutrauen zu sich zu haben, um ihren Weg gegen alle Widerstände gehen zu können⁵⁴. Nietzsche betont allerdings, dass diese Ideale nur den Umständen geschuldet und insofern nicht als unbedingt notwendige Begleiterscheinung des Daseins als Philosoph anzusehen seien:

Die eigenthümlich weltverneinende, lebensfeindliche, sinnenungläubige, entsinnlichte Abseits-Haltung der Philosophen, welche bis auf die neueste Zeit festgehalten worden ist und damit beinahe als *Philosophen-Attitüde an sich* Geltung gewonnen hat, – sie ist vor Allem eine Folge des Nothstandes von Bedingungen, unter denen Philosophie überhaupt entstand und bestand: insofern nämlich die längste Zeit Philosophie auf Erden *gar nicht möglich* gewesen wäre ohne eine asketische Hülle und Einkleidung, ohne ein asketisches Selbst-Missverständniss. (ebd.)

Er beschließt diesen Abschnitt dann mit der bangen Frage, ob sich die Gesellschaft inzwischen so zum Besseren verändert habe, dass Philosophie ohne diese asketische Hülle möglich sei. Die Frage selbst drückt seine Sehnsucht danach aus, in der konkreten Formulierung jedoch wird seine Skepsis diesbezüglich überdeutlich: „Hat sich das wirklich *verändert?* (...) dass wirklich nunmehr auf Erden ‚der Philosoph‘ – *möglich* ist?“ (ebd., 361)

In dieser kurzen Skizze von Nietzsches Vorstellung über die Genese der asketischen Ideale sollte die zentrale Bedeutung des Problems der *Anerkennung* zwischen den Philosophierenden und der übrigen Gesellschaft deutlich geworden sein: Ausgangspunkt ist das Unverständnis der Gesellschaft in Form von Geringschätzung und Verachtung. Dies hat verschiedene Reaktionen und Wechselwirkungen zur Folge. Diese Sichtweise wird bestätigt durch Hans Blumenberg und seiner Deutung der Thales-Anekdote und ihrer Rezeptionsgeschichte, wie ich im dritten Teil meiner Arbeit darlegen werde. Auch diese

⁵⁴ Dies entspricht der psychoanalytischen Einsicht, dass hohe Ichideale eine Voraussetzung zur Stabilisierung des Selbstwertgefühls sind, wenn dieses aufgrund von Entwertungen durch das Umfeld (wie eben z.B. Geringschätzung und Verachtung) angegriffen und vermindert ist. Die asketischen Ideale, mehr noch aber die entsprechenden Werte und Ziele, auf die hin die asketischen Ideale erst ausgebildet und gelebt werden, erfüllen dabei die Funktion hoher Ichideale. Deren spezifischer Bedeutung für die Philosophierenden auch heute noch werde ich mich im dritten Teil widmen.

Anekdote in all ihren Varianten macht deutlich, wie sehr das Problem mangelnder Anerkennung die Philosophie von ihrem Beginn an begleitet hat. Dort werde ich zeigen, wie ausgeprägt dieses Problem mangelnder Anerkennung auch heute noch in verschiedener Weise (wenn auch in milderer Form) ist und welche Folgen dies für die Philosophierenden hat⁵⁵. Insofern ist der erwähnte skeptische Schluss von Nietzsche berechtigt, gleichzeitig aber seine Sehnsucht nach Anerkennung umso verständlicher. Zu diesem Bedürfnis nach Anerkennung zählt etwa auch und in besonderem Maße für Philosophierende, die ihrer Gedankenwelt einen – zumeist sogar *den* – zentralen Stellenwert in ihrem Leben einräumen, sich mit Gleichgesinnten darüber austauschen und sich dabei – auf der Basis eines Mindestmaßes an gemeinsamen Überzeugungen – verstanden fühlen zu können. Gerade darin mangelte es Nietzsche, und dies bedingte zu wesentlichen Teilen seine Einsamkeit, die ihm sein ganzes Leben hindurch schwer zu schaffen machte. Es ist nicht möglich, hier im Detail auf diese Problematik einzugehen. Stattdessen greife ich aus den unzähligen Äußerungen, die sich diesbezüglich bei Nietzsche finden⁵⁶, nur zwei exemplarisch heraus: In *Schopenhauer als Erzieher* beschreibt er die Vereinsamung als „erste Gefahr“ (KSA 1, 355) der Philosophen, weil sie sich von den anderen nicht verstanden fühlen könnten. Dies führe zu „Melancholie“, und schon manche seien „an dieser Ungeliebtheit zu Grunde“ gegangen. „Gerade solche Einsame bedürfen Liebe, brauchen Genossen, vor denen sie wie vor sich selbst offen und einfach sein dürfen, in deren Gegenwart der Krampf des Verschweigens und der Verstellung aufhört.“ (354) Die in diesen Passagen aus 1874 noch durchklingende Hoffnung scheint sich für Nietzsche nicht erfüllt zu haben. In einem Brief an seine langjährige Freundin Malwida von Meysenbug schreibt er im Oktober 1888 ausgesprochen desillusioniert: „Ich habe allmählich fast alle meine menschlichen Beziehungen abgeschafft, aus *Ekel* darüber, daß man mich für etwas Anderes nimmt als ich bin. Jetzt sind Sie an der Reihe. (...) Sie haben nie ein Wort von mir verstanden, nie einen *Schritt* von mir verstanden“ (KSB 8, 457ff).

Eine Antwort bin ich noch schuldig: Ich hatte oben erwähnt, dass Nietzsches verschiedene Aussagen bezüglich der affektiven Komponente *im ersten Moment* widersprüchlich erscheinen. Der Widerspruch löst sich auf, wenn wir bedenken, dass wir unsere philosophische Tätigkeit, unser Dasein als Philosophen und Philosophinnen zu

⁵⁵ Dies ergibt in Summe einen stimmigen Gesamteindruck, der meines Erachtens die realen Verhältnisse widerspiegelt, nämlich die problematische Beziehung zwischen den Philosophierenden und der übrigen Gesellschaft. Insofern ist es nicht so relevant, wie weit der hier von Nietzsche postulierte „Ursprungsmythos“ tatsächlich einem realen Geschehen entspricht, denn auf jeden Fall drückt er *seine* Sicht dieser Beziehung, seine leidvollen Erfahrungen mit mangelnder Anerkennung und damit verbundener Einsamkeit aus!

⁵⁶ Viel ist z.B. bei Ivan Stuppner (2011) darüber zu lesen, der in seiner Arbeit *Formen der Einsamkeit bei Friedrich Nietzsche* untersuchte.

verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen sehr unterschiedlich erleben: Zuweilen ist es sehr lustvoll und unsere ganze Aufmerksamkeit in Beschlag nehmend, dann erscheint es wieder recht mühsam, wo wir zu kämpfen haben und uns zum Teil sehr überwinden müssen, um nicht – zu vielen – verschiedensten Versuchungen und Ablenkungen zu erliegen. Zudem dürften Nietzsches langjähriges Leiden und seine ausgeprägten Stimmungsschwankungen der Hintergrund dafür sein, „dass die Vielheit innerer Zustände bei mir ausserordentlich ist“ (KSA 6, 304), was seine oft widersprüchlichen Äußerungen verständlicher macht.

1.2.2.2.3. „Missverständniss des Traumes“

Das Phänomen des Traums hat nach Nietzsche eine entscheidende Rolle in der Erschaffung von fiktiven, idealen Welten gespielt. In *Menschliches, Allzumenschliches* glaubt er gar den Ursprung aller Metaphysik darin zu erkennen:

Im Traume glaubte der Mensch in den Zeitaltern roher uranfänglicher Cultur eine *zweite reale Welt* kennen zu lernen; hier ist der Ursprung aller Metaphysik. Ohne den Traum hätte man keinen Anlass zu einer Scheidung der Welt gefunden. Auch die Zerlegung in Seele und Leib hängt mit der ältesten Auffassung des Traumes zusammen, ebenso (...) die Herkunft des Geisterglaubens, und wahrscheinlich auch des Götterglaubens. „Der Tode lebt fort; *denn* er erscheint dem Lebenden im Traume“: so schloss man ehemals, durch viele Jahrtausende hindurch. (KSA 2, 27)

Träume entstünden dadurch, dass wir für die beständigen Nervenreize und -erregungen während des Schlafs, die durch äußere Sinnesreize sowie durch innere Bewegungen und Reize bewirkt würden, Ursachen und Erklärungen suchten. Als Beispiel führt er Glockengeläut oder Kanonenschüsse an, die wir unbewusst wahrnahmen und einen Traum daraus bildeten. Dabei kehrten wir Ursache und Wirkung um: während diese Reize die eigentliche Ursache des Traums seien, erdichteten wir im Traum Geschichten, in denen die erfundenen Umstände – bzw. bestimmte Aspekte davon – als vermeintliche Ursachen des wahrgenommenen Reizes erschienen. Der Traum „ist das *Suchen und Vorstellen der Ursachen* für jene erregten Empfindungen, das heisst der vermeintlichen Ursachen“. Dem Kausalbedürfnis genüge dabei eine „erste beste Hypothese“ (32f), die dann für wahr gehalten werde. Dies sei ein Grund für die fehlerhaften – d.h. falsche Erklärungen liefernden – und von der Realität abgehobenen Träume. Ein anderer Grund seien die verschiedensten Triebe und Triebimpulse, die jeweils auf Befriedigung drängten und so an

der Ausgestaltung der Träume maßgeblich beteiligt seien. „Sehr willkürliche Interpretationen“ (KSA 3, 113) der Reize seien die Folge.

Zunächst, in *Menschliches, Allzumenschliches*, parallelisiert Nietzsche das Träumen der heutigen Zeit mit dem Denken im Wachzustand der Menschen in früheren Zeiten (und der heutigen „Wilden“):

Wie jetzt noch der Mensch im Traume schliesst, so schloss die Menschheit *auch im Wachen* viele Jahrtausende hindurch: die erste causa, die dem Geiste einfiel, um irgend Etwas, das der Erklärung bedurfte, zu erklären, genügte ihm und galt als Wahrheit. (...) Im Traum übt sich dieses uralte Menschenthum in uns fort (KSA 2, 33).

Schon bald jedoch, in der *Morgenröthe*, revidiert er dies und den darin implizierten Fortschrittsgedanken und betont stattdessen die Gemeinsamkeiten der Denkprozesse: Es gebe „zwischen Wachen und Träumen keinen *wesentlichen* Unterschied“. Auch im Wachzustand sei es so, dass unsere Triebe „nichts Anderes thun, als die Nervenreize interpretieren und nach ihrem Bedürfnisse deren ‚Ursachen‘ ansetzen“ (KSA 3, 113).

Am Beispiel der Träume zeigten sich für Nietzsche also die Fehlerhaftigkeit unseres Denkens, die falschen Schlussfolgerungen, das offensichtliche und fragwürdige Bedürfnis, überall nach – letztlich nur imaginären – Ursachen und Erklärungen zu suchen. Daher sei „vom Traume auszugehn“, weil sich darin der „Irrthum der imaginären Ursachen“ (KSA 6, 92) am deutlichsten offenbare. Einen entscheidenden Grund dafür, dass wir diesem und anderen Irrtümern verfielen, sieht Nietzsche in der Tatsache, dass wir in unserer Sprache gefangen seien und dadurch zu bestimmten Denkprozessen und -mustern verführt würden.

1.2.2.2.4. Verführung durch die Grammatik

Die Struktur einer Sprache führe zu bestimmten Denkprozessen und bedinge damit wesentlich die Art und Weise unseres Philosophierens. So werde beispielsweise die Ähnlichkeit der Philosophien im indogermanischen Sprachraum verständlich. „Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen“ (KSA 5, 34) würden gewisse Arten des Denkens begünstigt und andere verhindert. In diesem Sprachbereich seien – im Gegensatz etwa zu den uralischen und altaischen Sprachen – die Betonung des Subjekts und die Trennung von Subjekt und Prädikat in der Struktur der Grammatik verankert. Durch diese sprachliche Verführung habe sich in uns die Unterscheidung von Subjekt und Prädikat als „stärkster Glaube“ (KSA 12, 182) etabliert

und damit verbunden – auf der ontologischen Ebene – die unhinterfragte Annahme der Existenz von Subjekten überhaupt. Subjekte seien allerdings nur eine „Fiktion“ (383). Von einem selbst schon illusionären „Ich denke“ oder „Ich will“ ausgehend würden auch alle Sätze ohne „ich“ analog aufgefasst, sodass wir z. B. „Der Blitz leuchtet“ sagten und dabei in einen Täter (der Blitz) und in ein Tun (leuchtet) unterschieden, obwohl es nur *ein* Geschehen sei:

Ebenso nämlich, wie das Volk den Blitz von seinem Leuchten trennt und letzteres als *Thun*, als Wirkung eines Subjekts nimmt, das Blitz heisst, so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äusserungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es *freistünde*, Stärke zu äussern oder auch nicht (und analog: als ob es dem Blitz freistünde, zu leuchten oder auch nicht! Anm. J. E.). Aber es giebt kein solches Substrat; es giebt kein „Sein“ hinter dem Thun, Wirken, Werden; „der Thäter“ ist zum Thun bloss hinzugedichtet, – das Thun ist Alles. Das Volk verdoppelt im Grunde das Thun, wenn es den Blitz leuchten lässt, das ist ein Thun-Thun: es setzt dasselbe Geschehen einmal als Ursache und dann noch einmal als deren Wirkung. (KSA 5, 279)

Der Glaube an Ursache und Wirkung, wie er sich hier darstelle, sei selbst schon ein Spezialfall unseres Glaubens an das Subjekt, nämlich als die Behauptung, dass jede Wirkung Ergebnis einer Tätigkeit sei, jede Tätigkeit wiederum einen Täter, kurz ein Subjekt voraussetze. Auch die Wissenschaft sitze diesem Vorurteil auf, wenn davon die Rede sei, dass „die Kraft bewegt“ oder „die Kraft verursacht“ (ebd.), oder wenn sie von der Existenz von Atomen⁵⁷ etc. ausgehe. Und natürlich gehöre „der ganze Bereich der Moral und Religion (...) unter diesen Begriff der imaginären Ursachen“ (KSA 6, 94).

Entsprechend sei auch das *cogito, ergo sum* des Descartes vom Ansatz her falsch, in dem das Subjekt „ich“ als Bedingung des „denke“ gesetzt werde – und auch ein „es denkt“, wie es im Gefolge Kants versucht wurde⁵⁸, führe nicht zu einer brauchbaren Lösung, sondern falle unter dasselbe kritische Verdikt. Vielmehr sei „die Umkehrung, nämlich das Denken als Ursache und Bedingung sowohl von ‚Subjekt‘ wie von ‚Objekt‘, wie von ‚Substanz‘ wie von ‚Materie‘ anzunehmen“. Nietzsche konzidiert allerdings, dass dies „vielleicht nur die umgekehrte Art des Irrthums ist“ (KSA 11, 637). Er kritisiert damit jeden Glauben an die Existenz eines Ich, an Subjekt und Objekt als unhaltbare Substanz- und Ichmetaphysik. Die in diesen metaphysischen Systemen postulierten Begriffe erfüllten zwar wichtige Funktionen in unserem Leben, seien sogar notwendig zum Überleben und zur Erhaltung des

⁵⁷ Die Existenz von Atomen war Ende des 19. Jh. noch heftig umstritten. So fochten in den 90er Jahren Ludwig Boltzmann als Befürworter und Ernst Mach als Gegner der Atomtheorie einen berühmten Streit darüber aus.

⁵⁸ Siehe dazu Gasser (109).

Lebens, seien aber dennoch nur Erdichtungen und Interpretationen und insofern zurückzuweisen, sobald damit ein Anspruch auf Wahrheit und Erkenntnis verbunden sei:

Was mich am gründlichsten von den Metaphysikern abtrennt, das ist: ich gebe ihnen nicht zu, daß das „Ich“ es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das *Ich selber als eine Konstruktion des Denkens*, von gleichem Range, wie „Stoff“ „Ding“ „Substanz“ „Individuum“ „Zweck“ „Zahl“: also nur als *regulative Fiktion*, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich „Erkennbarkeit“ in eine Welt des Werdens hineingelegt, *hineingedichtet* wird. (...) es kann etwas Lebensbedingung und *trotzdem falsch* sein. (ebd., 526)

Er landet damit gewissermaßen in einer *Geschehensmetaphysik*, wie ich es nennen möchte. Der Wille zur Macht ist die treibende Kraft in dieser „Welt des Werdens“, und das Denken ist dabei ein Geschehen unter anderen. Das Subjekt, die Dinge usw. sind dann nur die fiktiven Erzeugnisse dieses Denkgeschehens⁵⁹.

Dass wir somit durch unsere Sprache und deren Grammatik zu bestimmten metaphysischen Annahmen verführt würden, spitzt Nietzsche in der pointierten Formulierung zu: „Ich fürchte, wir werden Gott nicht los, weil wir noch an die Grammatik glauben ...“ (KSA 6, 78).

Die Logik sei als Vollendung des Regelwerks der Grammatik ebenfalls in diesem Licht zu sehen, wobei hier der evolutionstheoretische Aspekt wieder eine ganz zentrale Stellung einnimmt, ja letztlich *die* entscheidende Rolle spielt: Die „Verirrung der Philosophie“ beruhe darauf, dass „in der Logik und den Vernunftkategorien“ ein „Kriterium der Wahrheit“ gesehen werde, während sie doch nur ein Mittel zur Lebenserhaltung seien und somit lediglich „*biologische Nützlichkeit*“ bewiesen. Und „da eine Gattung Thier nichts Wichtigeres kennt als sich zu erhalten“ (KSA 13, 336), könne zwar in einem gewissen – pragmatischen – Sinne von Wahrheit gesprochen werden, es sei jedoch naiv und falsch, aus dieser Bedingtheit heraus zu verabsolutieren. In unzähligen Varianten wiederholt er diese Auffassung: „Die bestgeglaubten a priorischen ‚Wahrheiten‘ (...) z. B. das Gesetz der Causalität“ seien für ihn nur „*Annahmen bis auf Weiteres*“, die so einverleibt seien, dass „*nicht daran* glauben das Geschlecht zu Grunde richten würde“ (KSA 11, 152). Und wenn Nietzsche als ein weiteres Beispiel den „Euklidische(n) Raum eine solche bedingte ‚Wahrheit‘“ (KSA 13, 334) nennt, so hat er nicht ahnen können, wie bald nach seinem Tod er durch die Einsteinsche Relativitätstheorie Recht bekommen sollte, die den bis dahin als absolut gesetzten Euklidischen Raum relativierte.

⁵⁹ Ähnlich sei z.B. auch der Wille ein Geschehen: „Wille? Das eigentliche Geschehen alles Fühlens und Erkennens ist eine Explosion von Kraft: unter gewissen Bedingungen (äußerste Intensität, so daß ein Lustgefühl von Kraft und Freiheit dabei entsteht) nennen wir dies Geschehn ‚Wollen‘.“ (KSA 11, 64)

Diese Kritik an verschiedenen fundamentalen Annahmen der abendländischen wissenschaftlichen wie philosophischen Tradition steht im Widerspruch zu Nietzsches eigener Praxis: Besonders in seiner letzten Phase zeigt er einen Hang zur Physiologie und damit verbundenen monokausalen Erklärungen. Und natürlich spricht er in der Ich-Form, trennt in Subjekt und Prädikat und arbeitet – auffallend häufig – mit Kausalerklärungen, die ihn als Naturalisten erscheinen lassen. Für Kaufmann ist er sogar dezidiert „ein naturalistischer Philosoph“ (303). Dem lassen sich aus Nietzsches Sicht zwei Argumentationsstrukturen entgegenhalten:

Zum einen erfüllten diese Erklärungen und Begrifflichkeiten eine pragmatische Funktion im Sinne der Lebenserhaltung, ohne dass ihnen deshalb schon Wahrheit zugesprochen werden dürfte. Die angesprochenen Begriffe seien nicht als ewig gültig anzusehen, sondern als „Versuche“ zu betrachten, ohne dass deshalb der „Abgrund einer skeptischen Beliebigkeit“ (KSA 11, 526) drohe. Wir sollten uns ihrer „als conventioneller Fiktionen zum Zweck der Bezeichnung, der Verständigung, *nicht* der Erklärung“ (KSA 5, 36) bedienen. Dies deutet einen pragmatistischen Zug in Nietzsches Denken an, den auch Jürgen Habermas⁶⁰ herausstreicht: „Nietzsches erkenntniskritische Untersuchungen legen Konsequenzen im Sinne eines (...) transzendental-logisch bestimmten Pragmatismus nahe“ (258), wiewohl Nietzsche selbst diese Konsequenz nicht gezogen habe.

Zum anderen verweist Nietzsche darauf, dass alles letztlich nur Interpretation sei. „Die Welt, die *uns etwas angeht*, (...) ist kein Thatbestand, sondern eine Ausdichtung und Rundung über einer mageren Summe von Beobachtungen“, wobei die „Interpretationen perspektivische Schätzungen sind, vermöge deren wir uns im Leben, das heißt im Willen zur Macht, zum Wachsthum der Macht erhalten“ (KSA 12, 114). „Gegen den Positivismus (...) würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.“ (315) Müller-Lauter beschreibt dies so: „Die Auslegungen in ihrer Mannigfaltigkeit sind Interpretationen von Machtwillen; *daß sie dies sind*, ist ebenfalls Interpretation.“ (1974, 267) Und er ergänzt, dass schon Jaspers darauf hingewiesen habe, dass die endlose Bewegung des Auslegens bei Nietzsche „zu einer Art von Vollendung zu kommen (scheint) im *Selbsterfassen* dieses Auslegens: in der *Auslegung der Auslegungen*.“ (Jaspers, zit. nach Müller-Lauter, ebd.)

⁶⁰ im *Nachwort* zu den *erkenntnistheoretischen Schriften* Nietzsches (in: Nietzsche 1968, 237 - 261).

1.2.2.2.5. Projektion

Nietzsche weist bezüglich der Entstehung und Entwicklung metaphysischer Begriffe und Systeme wiederholt auf die bedeutende Rolle projektiver Mechanismen hin, da diese die Verführbarkeit durch die Sprache wesentlich unterstützten und begünstigten. Er kann sich diesbezüglich der Projektionstheorie bedienen, die im Kern auf Feuerbach und dessen Religionskritik zurückgeht und in der Folge von Marx und Stirner jeweils weiterentwickelt und radikalisiert worden ist⁶¹. Nietzsche setzt dabei beim „stärksten Glauben“ an, jenem an ein Subjekt, an ein „Thäter“-Ich, d.h. an ein Ich als Ursache, von dem aus nach eigenem Bild und damit *anthropomorph* eine Welt der Dinge bis hin zu Gott – als Ursache aller Ursachen, als erstem und letztem „Thäter“ – projektiv entworfen werde. Im Kapitel „Die ‚Vernunft‘ in der Philosophie“ in der *Götzen-Dämmerung* weist er unter anderem auf verschiedene unhinterfragte Voraussetzungen der Vernunft hin und kritisiert dabei jegliche Ich- und Substanzmetaphysik: Die Vernunft glaube an das Ich wie an einen „Fetisch“, „an’s Ich als Sein, an’s Ich als Substanz und *projicirt* den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es *schafft* erst damit den Begriff ‚Ding‘ (...); aus der Conception ‚Ich‘ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff ‚Sein‘“ (KSA 6, 77). Für Nietzsche kommt hier wie sonst auch der evolutionäre Aspekt der Nützlichkeit zur Erhaltung des Lebens zum Tragen, sodass wir unsere Eigenschaften, Vorstellungen, Werte etc. unter dieser Perspektive entwickelt hätten, diese aber zugleich und „fälschlich“ (KSA 13, 49) auf die Welt, die Dinge, das Sein projizierten: „Wir haben *unsere* Erhaltungs-Bedingungen *projicirt* als *Prädikate des Seins* überhaupt“ (KSA 12, 353).

Der Mechanismus der Projektion erfülle dabei zwei wichtige Funktionen:

Erstens sei er ein *universaler Mechanismus*, der dabei dienlich sei, uns der Welt interpretativ zu bemächtigen (wenn auch mit anthropomorphen und damit falschen Schlüssen), und sei in diesem Sinne ein wesentlicher Bestandteil jedes Wahrnehmungsvorgangs.

⁶¹ Gasser (249f) liefert eine kurze Skizze dieser Entwicklung.

Zweitens diene er zur *Abwehr*⁶² und *Flucht*: Er ver helfe uns dazu, dem Leid und verschiedensten Unlustgefühlen zu entfliehen, indem wir projektiv fiktive, idealisierte, angenehme Welten entwerfen und gleichzeitig *diese* Welt, die reale, Leid bringende, abwerten könnten. Zudem sei dabei erleichternd, dass wir aufgrund des anthropomorphen Charakters der Projektionen zwangsläufig auf uns Bekanntes und Vertrautes stießen, da wir in diesen Welten nur wiederfinden könnten, was wir zuvor „in sie gesteckt hatte(n) (KSA 6, 91).

1.2.2.2.6. Sublimierung

Der Begriff der Sublimierung ist im Deutschen zwar schon seit dem Mittelalter in Verwendung (im Sinne des lateinischen *sublimare* = erhöhen), jedoch erst Nietzsche gibt ihm die spezifische Bedeutung, in der er dann über Freud als psychischer Abwehrmechanismus Eingang selbst in unsere Alltagssprache gefunden hat. Nietzsche kann sich immerhin auf Platon beziehen, der diesen Mechanismus im *Symposion* beschreibt, allerdings ohne den entsprechenden Terminus dafür zu verwenden: „Platon meint, die Liebe zur Erkenntniß und Philosophie sei ein sublimierter Geschlechtstrieb“ (KSA 9, 486). Im Unterschied zu Platon und Freud, für die es dabei ausschließlich um den Geschlechts- bzw. Sexualtrieb geht⁶³, fällt für Nietzsche jegliche Triebverwandlung unter diesen Begriff. Da sämtliche Triebe wiederum vom Willen zur Macht abgeleitet seien, handle es sich letztlich um „Metamorphosen des Willens zur Macht“ (KSA 13, 203), die durch Sublimierung bewirkt würden⁶⁴.

Ein zentraler Aspekt dieser Verwandlungen sei ein Prozess der Verinnerlichung, der sich für Nietzsche auf der phylogenetischen Ebene am Beginn der Entwicklung der Menschheit

⁶² Allerdings nicht im Sinne eines Abwehrmechanismus in der psychoanalytischen Bedeutung, wie dies Gasser fälschlich herausstreicht und die Parallelen zwischen Nietzsche und Freud hier meines Erachtens etwas überstrapaziert! In der spezifisch psychoanalytischen Bedeutung des Begriffes geht es immer darum, unangenehme und abgelehnte Anteile von sich nach außen auf andere zu werfen (siehe etwa Laplanche u. Pontalis 1986, 406f). Bei Nietzsche findet sich dieser Aspekt nicht. Stattdessen wird mittels Projektion eine fiktive, idealisierte Welt entworfen, um in diese vor real erlebten Unlustgefühlen fliehen zu können. Es ist dafür auch kein anderer Abwehrmechanismus namhaft zu machen, jedoch haben vermutlich verschiedene Abwehrmechanismen ihren Anteil an diesen Vorgängen (etwa Verleugnung einerseits, Sublimierung, Idealisierung, Identifizierung etc. andererseits). Hingegen stimmen Nietzsche und Freud im Verständnis der Projektion als universaler Mechanismus mehr oder weniger überein. Freud schreibt etwa, dass der Projektion „ein regelmäßiger Anteil an unserer Einstellung zur Außenwelt zugewiesen ist“ (1911, 303).

⁶³ Es gibt indes vereinzelte Andeutungen Freuds, nach denen auch der „Destruktionstrieb“ sublimiert werden könne. Siehe die Diskussion dazu bei Gasser, 324f.

⁶⁴ Vielleicht klarer: die mit dem Begriff der Sublimierung beschrieben werden könnten. Denn Sublimierung ist ja kein Agens, das etwas bewirkt – bei Nietzsche sind dies ohnehin nur die Willen zur Macht –, sondern ein spezifischer Vorgang, ein Mechanismus, etwa in der Bedeutung, in der Freud ihn verwendet. Dieser kennzeichnet mit Mechanismus „die Tatsache, daß psychische Phänomene so angeordnet sind, daß sie beobachtet und wissenschaftlich analysiert werden können“ (Laplanche u. Pontalis 1986, 30).

folgendermaßen darstellt: Während es den „der Wildniss, dem Kriege, dem Herumschweifen, dem Abenteuer glücklich angepassten Halbthieren“ (KSA 5, 322) möglich gewesen sei, ihre Triebe und Instinkte ungezügelt auszuleben, sei dies mit dem Sprung zum Menschen nicht mehr möglich gewesen. Einerseits hätten durch die physiologischen Veränderungen (aufrechter Gang) die bisher sicheren Instinkte nicht mehr funktioniert, andererseits habe das nunmehr notwendige Zusammenleben in einer Gemeinschaft verschiedenste Beschränkungen, Regeln und Rücksichtnahmen zur Folge gehabt⁶⁵. Unter diesem Druck, in dem die ersten Menschen nunmehr „auf Denken, Schliessen, Berechnen, Combiniren von Ursachen und Wirkungen“ angewiesen gewesen seien, hätten sie Bewusstsein und „Seele“ entwickelt und ausdifferenziert:

Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, *wenden sich nach Innen* – dies ist das, was ich die *Verinnerlichung* des Menschen nenne: damit wächst erst das an den Menschen heran, was man später seine „Seele“ nennt. Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, (...) hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen *gehemmt* worden ist. (ebd.)

Damit würde den Trieben zwar die direkte Befriedigung versagt, sie würden jedoch nicht einfach unterdrückt, sondern ihnen werde mittels Sublimierung oder „Verfeinerung“ ermöglicht, auf sozial verträglichen Umwegen ihr Ziel zu erreichen: „Alle Moral ist eigentlich nur eine Verfeinerung der Maaßregeln, welche alles Organische nimmt, um sich *anzupassen* und doch zu *ernähren* und *Macht zu gewinnen*.“ (KSA 10, 405) Damit ist zugleich impliziert, dass diese für die Phylogenese postulierten Vorgänge und Mechanismen in der ontogenetischen Entwicklung jedes Individuums im Laufe seiner Enkulturation in analoger Weise wirksam sind.

Die Parallelen zu Freud sind unübersehbar: Seiner Ansicht nach stelle „all die komplizierte Denktätigkeit (...) nur einen durch die Erfahrung notwendig gewordenen *Umweg zur Wunscherfüllung* dar“ (Freud 1900, 572). Würden von Beginn an all unsere triebbedingten Wünsche und Bedürfnisse jeweils sofort erfüllt, würden wir gar nicht zu denken beginnen, da kein Bedarf dafür gegeben sei. Und der eben zitierte Satz Nietzsches über die Moral als Aspekt der Anpassung erinnert sehr an Freuds Realitätsprinzip, das nichts anderes ist als das durch die realen – und das heißt vor allem: sozialen – Umstände geformte und verwandelte Lustprinzip.

⁶⁵ Das ist natürlich aus heutiger Sicht nicht mehr haltbar. Um nur einen Punkt herauszugreifen: Auch Tiere leben zumeist in sozialen Gemeinschaften, die von strengen Regeln bestimmt sind, und bilden regional unterschiedliche Kulturen aus, wie sich durch die Forschung der letzten Jahrzehnte immer deutlicher gezeigt hat. Dennoch erscheint mir diese Herleitung Nietzsches aus den Anfängen der Menschheit erwähnenswert, weil sie den Begriff der Sublimierung, wie er ihn versteht und verwendet, gut illustriert.

Kaufmann hat wesentliche Übereinstimmungen zwischen Hegels Begriff des Aufhebens und Nietzsches Begriff der Sublimierung gefunden und herausgearbeitet, die ein tiefer gehendes Verständnis ermöglichen. Beide Begriffe beschrieben einen dialektischen Prozess mit den wesentlichen Merkmalen des Bewahrens, des Negierens und des Hinaufhebens. Demnach sei die Sublimierung ein Geschehen, in dem es „eine Grundkraft gibt (den Willen zur Macht), die durch ein Ziel (Macht) definiert ist, das durch alle seine ‚Metamorphosen‘ hindurch dasselbe bleibt“ (Kaufmann, 274). Sowohl die Energie als auch dieses grundlegende Ziel würden dabei *bewahrt*, während das unmittelbare Ziel jeweils *negiert* würde. Das *Hinaufheben* wiederum entspreche der dadurch erworbenen größeren Macht. Der Wille zur Macht überwinde bzw. sublimiere sich damit selbst und offenbare „eine merkwürdige doppelte Fähigkeit. Er ist sowohl die überwindende (z. B. Vernunft), als auch die zu überwindende Kraft (z. B. Trieb)“ (276). Vor dem Hintergrund dieses dialektischen Denkens⁶⁶ ist es nicht überraschend, dass beide Denker Heraklit und dessen These vom Kampf und Widerstreit der Gegensätze sehr geschätzt haben. Kaufmann erläutert dies im Bezug auf den Willen zur Macht noch weiter:

Der Wille zur Macht ist, sozusagen, ständig im Krieg mit sich selbst. (...) Alles, was ist, strebt danach, sich selbst zu übersteigen, und ist insofern in einem Kampf mit sich selbst begriffen. (...) Der Mensch strebt danach, vollkommen zu sein und volle Herrschaft über sich selbst zu gewinnen, obwohl dies ein bestimmtes Maß an Asketismus und Selbstverleugnung (entsprechend der Negation, Anm. J. E.) von ihm fordert, d. h. eine Selbstüberwindung, die ihrem Kern nach moralisch ist. (281)

Demnach würden die starke Ausprägung der Triebe und Affekte sowie die dadurch erforderliche Selbstüberwindung in Form heftiger innerer Kämpfe zum Gradmesser für die Stärke und Größe eines Geistes, wodurch dieser zur „oberste(n) Kaste“, zu den „*Wenigsten*“ einer Gesellschaft gehöre und sich von der breiten Masse der „*Mittelmässigen*“ (KSA 6, 242) abhebe. „Die Größe eines Charakters besteht nicht darin, daß man diese Affekte nicht besitzt – im Gegentheil, man hat sie im furchtbarsten Grade: aber daß man sie am Zügel führt“ (KSA 13, 153f). Es gehe also darum, die Triebe und Affekte „*in Dienst (zu) nehmen*“ und nicht um deren „Schwächung und Vernichtung“ (KSA 12, 39). Kaufmann meint sogar, der „Gegensatz von Verleugnung, Verwerfung und Ausrottung der Leidenschaften auf der einen (Seite), und ihrer Beherrschung und Sublimierung auf der anderen, ist einer der wichtigsten Punkte in Nietzsches gesamter Philosophie“ (259). Den Christen – in Sonderheit den Vertretern der Kirche – macht Nietzsche nämlich genau diesen Vorwurf, die

⁶⁶ Bekanntlich ist jedoch bei Nietzsche im Unterschied zu Hegel der dialektische Aspekt nicht so explizit hervorgehoben und schon gar nicht zu einem methodischen Prinzip ausgearbeitet.

Leidenschaften ausrotten und vernichten zu wollen, und erklärt sich das mit deren „Dummheit“ und „Schwäche“ (KSA 6, 82f). Dagegen hätten es die großen Geister nicht nötig, ihre Leidenschaften abzutöten, denn sie „finden ihr Glück, worin andere ihren Untergang finden würden“, nämlich in der Selbstüberwindung, „in der Härte gegen sich und Andre“. Der Asketismus werde bei ihnen „Natur, Bedürfnis, Instinkt“ (243).

Damit werden Nietzsches Ausführungen zu Gesundheit und Krankheit verständlicher: Alle Umstände, die entsprechende Selbstüberwindung erfordern, werden als produktiv betrachtet und positiv bewertet. Dies können Krankheiten sein – „so daß es nicht möglich scheint, Künstler zu sein und nicht krank zu sein“ (KSA 13, 356) –, die durch die „große Gesundheit“ beständig überwunden werden müssten, oder ausgeprägte Leidenschaften – „ohne eine gewisse Überheizung des geschlechtlichen Systems ist kein Raffael zu denken“ (295) –, die gezügelt und in Dienst genommen werden müssten. Und er macht sich über Philosophen wie Schopenhauer lustig, die ein Ende der ewigen inneren Spannungen und Konflikte ersehnt hätten: „Was haben die Philosophen vom Glücke derer phantasirt, welche die Welt überwunden haben! Welche Wunder hat sich Schopenhauer über jenen Zustand eingeredet, wo der Mensch nicht mehr von seiner Geschlechtlichkeit incommodirt wird.“ (KSA 9, 101)

Ein weiterer wichtiger Punkt im Rahmen von Nietzsches „*Metamorphosen-Lehre*“ (KSA 12, 422) ist die Sublimierung der Grausamkeit (die aus psychoanalytischer Sicht in vieler Hinsicht mit dem Aggressionstrieb gleichzusetzen ist). „Fast Alles, was wir ‚höhere Cultur‘ nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit*“ (KSA 5, 166), meint er und bringt Beispiele aus den verschiedensten Bereichen für diese Triebverwandlung. So sei ein Richter nichts anderes als „ein sublimierter Henker“ (KSA 9, 477); oder ein Gesetzgeber zu sein sei nur „eine sublimierte Form des Tyrannenthums“ (KSA 2, 215). Er wird nicht müde zu betonen, dass es zwischen „gut“ und „böse“ nur graduelle Unterschiede gebe, und dass gute Handlungen „sublimierte böse“ (104) seien⁶⁷. In gleicher Weise liege auch wissenschaftlichen und philosophischen Bestrebungen das „böse Element“ zugrunde, das zu entsprechenden „Tugenden“ sublimiert werde (KSA 9, 633 sowie z. B. KSA 1, 790f). Es würden immer nur die Erkenntnisse und Ergebnisse der Forschung, „des Geistes Funken“, gesehen, aber nicht der „Ambos“, dem er sich verdanke, „und nicht die Grausamkeit seines Hammers“ (KSA 4, 134). Erkennen sei ja „nur ein *gewisses Verhalten*

⁶⁷ Dies ist zugleich ein wesentlicher Ausgangspunkt seiner *Umwertung aller Werte* und seiner Kritik der herrschenden Moral, die – an ihren eigenen Maßstäben gemessen – zutiefst unmoralisch sei und in ihrem Kern aus *Ressentiment* bestehe. Denn hinter christlicher Nächstenliebe z.B. verberge sich letztlich schwächlicher Hass (Kaufmann, 131f).

der Triebe zu einander“ (KSA 3, 559), wobei Nietzsche das Streben nach Erkenntnis insbesondere mit der Jagd vergleicht und in Beziehung setzt, in Anbetracht dessen, dass „Jagen die Hauptbeschäftigung war, viele Jahrtausende“ (KSA 9, 292) hindurch. „*Alle unsere Triebe*“ seien daran beteiligt, wobei jeder dieser Triebe gegenüber den anderen seine Art von Irrtum durchsetzen wolle. Es sei wie „ein Schießen aus vielen vielen Gewehren nach Einem Wilde (...) Es ist eine Jagd.“ (483)

Allerdings hält er für möglich, dass es einen eigenen Erkenntnistrieb gebe, der jedoch nur in der wissenschaftlichen Forschung wirksam sei, nicht in der Philosophie:

Ich glaube demgemäss nicht, dass ein „Trieb zur Erkenntniss“ der Vater der Philosophie ist, sondern dass sich ein andrer Trieb, hier wie sonst, der Erkenntniss (und der Verkenntniss!) nur wie eines Werkzeugs bedient hat. (...) Freilich: bei den Gelehrten, den eigentlich wissenschaftlichen Menschen, mag es anders stehn – „besser“, wenn man will –, da mag es wirklich so Etwas wie einen Erkenntnistrieb geben, irgend ein kleines unabhängiges Uhrwerk, welches, gut aufgezogen, tapfer darauf los arbeitet, *ohne* dass die gesammten übrigen Triebe des Gelehrten wesentlich dabei betheilt sind. (KSA 5, 20)

1.2.2.3. Beispiele

Ähnlich wie bei Dilthey zeigen sich in der Anwendung an konkreten Beispielen die Grenzen dieses Vorhabens allzu deutlich. Zum einen ist Nietzsches Erkenntnisinteresse zu einseitig an psychologischen und biographischen Aspekten ausgerichtet. Symptomatisch dafür erscheint mir der Aphorismus 481 aus der *Morgenröthe*, in dem er Kant und Schopenhauer im Vergleich mit Platon, Spinoza, Pascal, Rousseau und Goethe, deren Seele betreffend, „im Nachtheil“ sieht: Denn

ihre Gedanken machen nicht eine leidenschaftliche Seelen-Geschichte aus, es giebt da keinen Roman, keine Krisen, Katastrophen und Todesstunden zu errathen, ihr Denken ist nicht zugleich eine unwillkürliche Biographie einer Seele (...) Kant erscheint, wenn er durch seine Gedanken hindurchschimmert, als wacker und ehrenwerth im besten Sinne, aber als unbedeutend: es fehlt ihm an Breite und Macht; er hat nicht zu viel erlebt, und seine Art, zu arbeiten, nimmt ihm die *Zeit*, Etwas zu erleben (...) Schopenhauer hat einen Vorsprung vor ihm: er besitzt wenigstens eine gewisse *heftige Hässlichkeit* der Natur, in Hass, Begierde, Eitelkeit, Misstrauen, er ist etwas wilder angelegt und hatte Zeit und Musse für diese Wildheit. (KSA 3, 286)

Nietzsche ist also in erster Linie auf der Suche nach Krisen und Katastrophen, nach heftigen Leidenschaften, die ein Ringen und Selbstüberwindung erforderlich machen. Nur dadurch seien Macht und Bedeutung zu erringen. Für ihn „alten Psychologen“ sei es ein „Entzücken“, wenn er „*Götzen aushorchen*“ könne im Hinblick darauf, welche hohlen Töne

er aus ihren „geblähten Eingeweiden“ (KSA 6, 57f) hören könne. Und er bekennt auch, für einen Psychologen gebe es „wenig so anziehende Fragen wie (die) nach dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie“ (KSA 3, 347). Es ist auffällig, wie er immer wieder philosophische Positionen und Methoden angreift, in dem er allein auf die persönliche Ebene rekurriert. Ich erinnere an das obige Zitat über den „schwindsüchtigen Spinoza“ und den „englischen Darwinismus“ mit ihrem „Kleine-Leute-Geruch“. An anderer Stelle kritisiert er das methodische Vorgehen Spinozas und spricht vom

Hocuspocus von mathematischer Form, mit der Spinoza seine Philosophie (...) wie in Erz panzerterte und maskierte, um damit von vornherein den Muth des Angreifenden einzuschüchtern (...) – wie viel eigne Schüchternheit und Angreifbarkeit verräth diese Maskerade eines einsiedlerischen Kranken! (KSA 5, 19)

Wenn dies auch ein interessanter Gedanke ist – und Nietzsche ein ausgesprochenes Sensorium dafür haben muss, hat er doch für sich selbst der Verkleidung und Maskerade einen sehr hohen Stellenwert eingeräumt⁶⁸ –, so bleibt er sehr fraglich angesichts des Fehlens von zusätzlichen Indizien, die ihn stützen könnten. Zudem erweist sich diese formale Kritik als einseitiger Reduktionismus auf psychologische Bedürfnisse, denn Nietzsche übergeht dabei etwa einen viel wichtigeren, philosophiehistorischen Faktor, nämlich dass die Mathematik – insbesondere die Geometrie – seit Descartes im Rationalismus als Muster sicheren Wissens galt, sodass Spinoza selbst die Ethik nach geometrischer Methode darzustellen versuchte⁶⁹.

In der Beschäftigung mit Kant, jenem „verwachsensten Begriffs-Krüppel, den es je gegeben hat“ (KSA 6, 110), und dessen kategorischem Imperativ zeigt sich ebenso die offensichtliche Vermeidung einer inhaltlichen, philosophischen Auseinandersetzung zugunsten einer „Neigung zur Bloßstellung“, wie Niemeyer (1998, 311f) darlegt.

Eine Erklärung für diesen Mangel an inhaltlicher Auseinandersetzung dürfte darin liegen, dass Nietzsche in seinem kritischen Impetus die Metaphysik rein durch psychische und

⁶⁸ Nietzsche schreibt: „Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst fortwährend eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich *flachen* Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.“ (KSA 5, 58) Andernorts kommt das damit im Zusammenhang stehende Bedürfnis nach Anerkennung deutlich zum Ausdruck: „Tiefdenkende Menschen kommen sich im Verkehr mit Andern als Komödianten vor, weil sie sich da, um verstanden zu werden, immer erst eine Oberfläche anheucheln müssen.“ (KSA 2, 485) Auch Lou Andreas-Salomé weist auf Nietzsches „Freude an der *Verkleidung*“ hin. Für sie stellt diese „nur die Kehrseite der Einsamkeit dar, aus welcher Nietzsches Innenleben ganz herausbegriffen werden muß, – einer sich stetig steigernden Selbstvereinsamung und Selbstbeziehung auf sich selbst.“ (1983, 39)

⁶⁹ Dieses Werk heißt entsprechend *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*. Nietzsche könnte zwar damit entgegnen, dass sein Argument auf alle Rationalisten zutreffe, schließlich betrachtet er ja jedes philosophische System als Ausdruck von Furcht und Schwäche. Aber diese Entgegnung erschien mir doch einigermaßen überzogen und realiter nicht argumentierbar.

leibliche Bedürfnisse bedingt ansah und damit im philosophischen Sinne für erledigt und keiner Beschäftigung mehr wert hielt, nachdem einmal „die Axt (...) dem ‚metaphysischen Bedürfniss‘ der Menschen an die Wurzel gelegt“ (KSA 2, 61) worden wäre⁷⁰.

Er hat sich zwar für eine klare Trennung zwischen Genesis und Geltung ausgesprochen, zumindest was die Kunst betrifft. Der Künstler sei „Etwas, das man vergessen muss, wenn man sich des Werks selbst erfreuen will. Die Einsicht in die *Herkunft* eines Werks geht die Physiologen und Vivisektoren des Geistes an: nie und nimmermehr die ästhetischen Menschen, die Artisten!“ (KSA 5, 343) Von seinem Ansinnen her sollte das für die Philosophie genauso gelten, jedoch hält er sich nicht daran, wie die Beispiele zeigen.

Ein Beispiel noch, in dem er auf die persönlichen Bedürfnisse von Vertretern der Willensfreiheit bzw. Deterministen abzielt:

Die Einen wollen um keinen Preis ihre „Verantwortlichkeit“, den Glauben an *sich*, das persönliche Anrecht auf *ihr* Verdienst fahren lassen (die eitlen Rassen gehören dahin –); die Anderen wollen umgekehrt nichts verantworten, an nichts schuld sein und verlangen, aus einer innerlichen Selbst-Verachtung heraus, sich selbst irgendwohin *abwälzen* zu können. (ebd., 36)

Auch dies ist ein anregender Gedanke, der vielleicht bei dem einen oder der anderen eine Rolle spielen mag, jedoch nur am Einzelfall zu überprüfen möglich wäre und ohne entsprechende zusätzliche Belege nicht viel wert ist.

Insgesamt finden sich also bei Nietzsche – seine Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie betreffend – interessante Ansätze und tiefe Einsichten, denen jedoch eine mangelhafte und völlig unbefriedigende Ausführung gegenübersteht, wie die konkreten Beispiele zeigen.

⁷⁰ Zu kühn erschien ihm vielleicht der Zusatz, der sich nur in seinen Skizzen zu *Menschliches*, *Allzumenschliches* findet, nicht aber in der veröffentlichten Version: „Was nach dieser Beseitigung noch von der Metaphysik übrigbleibt ist eine Reihe streng wissenschaftlicher Probleme, mit denen aber niemand mehr Gemüthsbedürfnisse stillen wird“ (KSA 14, 127).

ZWEITER TEIL

2.1. Psychoanalytische Philosophiekritik

Schon bald nach Etablierung eines ersten, festen Theorienbestandes in der Psychoanalyse ging die psychoanalytische Gemeinschaft daran, diesen systematisch auf andere Bereiche anzuwenden. Mit der Gründung der Zeitschrift *IMAGO* im Jahre 1912 wurde auch eine Plattform dafür geschaffen. Die im therapeutischen Kontext entwickelten psychodynamischen Erklärungsmuster dienten als Brille, durch die jetzt alle menschlichen Phänomene – einschließlich der kulturellen Leistungen bis „hinauf“ zur Philosophie – neu gesehen wurden und reduktionistisch erklärbar zu sein schienen. Aus heutiger Sicht mutet der überwiegende Teil dieser Arbeiten während der ersten Jahrzehnte als äußerst naiv an. Nicht nur wurden die psychoanalytischen Erkenntnisse viel zu schablonenhaft und unreflektiert auf philosophische Autoren und Texte angewandt, auch die damit verbundenen Ansprüche waren weit überzogen.

Schon 1904 spielte Sigmund Freud⁷¹ mit dem Gedanken, „die *Metaphysik* in *Metapsychologie* umzusetzen“ (1904, 288), und formulierte diesen 9 Jahre später⁷² als Programm:

In keiner anderen Wissenschaft fällt auch der Persönlichkeit des wissenschaftlichen Arbeiters eine annähernd so große Rolle zu wie gerade bei der Philosophie. Nun setzt uns erst die Psychoanalyse in den Stand, eine Psychographie der Persönlichkeit zu geben. (...) Sie lehrt uns die affektiven Einheiten – die von Trieben abhängigen Komplexe – kennen, welche in jedem Individuum vorauszusetzen sind, und leitet uns in das Studium der Umwandlungen und Endergebnisse, welche aus diesen Triebkräften hervorgehen. Sie deckt die Beziehungen auf, welche zwischen konstitutionellen Anlagen und Lebensschicksalen einer Person und den dank einer besonderen Begabung bei ihr möglichen Leistungen bestehen. Die intime Persönlichkeit des Künstlers, die sich hinter seinem Werk verbirgt, vermag sie aus diesem Werk mit größerer oder geringerer Treffsicherheit zu erraten. So kann die Psychoanalyse auch die subjektive und individuelle Motivierung von philosophischen Lehren aufzeigen, welche vorgeblich unparteiischer logischer Arbeit entsprungen sind, und der Kritik selbst die schwachen Punkte des Systems anzeigen. Diese Kritik selbst zu besorgen, ist nicht Sache der Psychoanalyse, denn, wie begreiflich, schließt die psychologische Determinierung einer Lehre ihre wissenschaftliche Korrektheit keineswegs aus. (1913, 407)

Diese Konzession einer Trennung zwischen Genesis und Geltung, zwischen dem Wissen um die psychodynamische Genese eines philosophischen Systems und ihrer davon

⁷¹ in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*.

⁷² in *Das Interesse an der Psychoanalyse*.

unabhängigen Gültigkeit, wie sie hier im letzten Satz betont wird, beließe nach Freud der Philosophie – und insbesondere der Metaphysik – eine Existenzberechtigung neben den Wissenschaften, auch wenn er in derselben Arbeit meint, dass „die Philosophie auf Psychologie aufgebaut ist“ und erstere daher „den psychoanalytischen Beiträgen zur Psychologie in ausgiebigster Weise Rechnung zu tragen“ (405) habe. In deutlichem Widerspruch zu dieser Einstellung stehen allerdings spätere Aussagen, in denen er seinen Glauben an eine dereinst erfolgende Überwindung der Metaphysik zum Ausdruck bringt: In einem Brief Anfang 1927 gesteht er Werner Achelis, einem Kollegen in Hamburg:

... ich habe nicht nur kein Organ („Vermögen“) für sie (die Metaphysik, Anm. J.E.), sondern auch keinen Respekt vor ihr. Im geheimen – laut darf man es ja nicht sagen – glaube ich daran, dass die Metaphysik einmal als „a nuisance“, als Missbrauch des Denkens, als „survival“ aus der Periode der religiösen Weltanschauung verurteilt werden wird. (Freud 1968, S. 389)

Dass dabei die Psychoanalyse eine nicht unerhebliche Rolle spielen werde, wird aus einem weiteren Brief, im Jahre 1936 an Ludwig Binswanger adressiert, klar: Binswanger sandte ihm ein Manuskript zu, in dem, wie Gasser (1997, 235) es zusammenfasst, „von der Aufgabe die Rede war, die erdgebundene Verfassung des Menschen mit einer „höheren“ Seins-Philosophie zu vermitteln“. Freud antwortet ihm:

Natürlich glaube ich Ihnen doch nicht. Ich habe mich immer nur im Parterre und Souterrain des Gebäudes aufgehalten. – Sie behaupten, wenn man den Gesichtspunkt wechselt, sieht man auch ein oberes Stockwerk, in dem so distinguierte Gäste wie Religion, Kunst u. a. hausen. Sie sind nicht der Einzige darin, die meisten Kulturexemplare des homo natura denken so. Sie sind darin konservativ, ich revolutionär. Hätte ich noch ein Arbeitsleben vor mir, so getraute ich mich auch jenen Hochgeborenen eine Wohnstatt in meinem niedrigen Häuschen anzuweisen. Für die Religion habe ich es schon gefunden, seitdem ich auf die Kategorie „Menschheitsneurose“ gestoßen bin. Aber wahrscheinlich reden wir aneinander vorbei und unser Zwist wird erst nach Jahrhunderten zum Ausgleich kommen. (zit. nach Gasser, ebd.)

Der ungarische Psychoanalytiker Sandor Ferenczi denkt ganz ähnlich. Er hält es für „nicht unwahrscheinlich, dass sich am Ende ein großer Teil der Metaphysik psychologisch erklären lässt, oder ... sich als *Metapsychologie* erweisen wird“, während sich ein anderer Teil als Vorahnung wissenschaftlicher Erkenntnisse entpuppen möge. Philosophien seien „wie die Religionen: Kunstwerke, Dichtungen“ und gehörten in eine andere Kategorie als die Wissenschaft. Die diesbezügliche hierarchische Ordnung ist dann nur konsequent: „Die Psychologie muss Richterin auch über die Philosophie sein“ (1912, 521).

Als letztes Beispiel für diese Überzeugung sei noch Eduard Hitschmann genannt. Zu Beginn seiner psychoanalytischen Studie über Schopenhauer bekennt er: Ihn

erinnert die Geschichte der Philosophie an die Geschichte der Religion, und wie den Atheisten nur diese noch interessiert, so beschleicht einen beim Überblicken der Jahrtausende fortgesetzten philosophischen Spekulation eine Skepsis gegenüber jedem doch nur vergänglich gebliebenem System. (1913, 101)

Und am Ende dieser Arbeit bringt er das Philosophieren gar mit Krankheit in Verbindung:

Wer da auszöge, einen zu suchen, der gesund genug zum Philosophieren ist, dem erginge es wie jenem Boten eines kranken Königs, der das Hemd eines Glücklichen zur Heilung seines Herrn suchen ging. Denn als er endlich in einem Hirten den Glücklichen fand, besaß dieser kein Hemd. – Wer zum Philosophieren gesund genug wäre, der – philosophiert eben nicht! (173)

Auch wenn sich im Gegenzug einige Psychoanalytiker vehement für die Philosophie und Metaphysik stark gemacht haben – z.B. James Putnam (1912a u. b), Alfred von Winterstein (1913) oder Oskar Pfister (z.B. 1923 und 1928) –, so überwiegt in den ersten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts doch eine explizit oder implizit vorhandene positivistische Haltung: Die (natur-)wissenschaftliche Ausrichtung des psychoanalytischen Forschungsansatzes wird betont. Philosophie und insbesondere Metaphysik werden in erster Linie unter psychoanalytischen Gesichtspunkten gesehen und analysiert und vor diesem Hintergrund als etwas Überholtes betrachtet, das es – wie zuvor die Religion – zu überwinden gelte. So kommt es zu Vorstellungen, dass eine normale, gesunde Entwicklung – bei ausgeprägtem Forschertrieb – zu (natur-)wissenschaftlichen Interessen und Beschäftigungen führe, während ein philosophisches Interesse auf Beeinträchtigungen, Störungen oder Pathologien in der Entwicklung schließen lasse. Alle möglichen Faktoren werden dafür verantwortlich gemacht: Probleme in der oralen, der analen oder der ödipalen Phase, Narzissmus, latente Homosexualität, verdrängter unerfüllter Kinderwunsch, Gebärneid etc., kurz gesagt, es wird alles probiert, was die psychoanalytischen Entwicklungstheorien dazu hergeben. Wohlwollend ließe sich sagen, diese Erklärungsversuche sind Versuchsballone, die losgelassen werden in der Hoffnung, dass sie sich als treffend erweisen werden. Sie ermangeln ja jeglicher Seriosität wissenschaftlichen Vorgehens und sind zum Teil der Überzeugung von der Wissenschaftlichkeit der gerade erst entwickelten psychoanalytischen Theorie geschuldet, zum Teil dem allzu optimistischen Glauben an den Siegeszug der Wissenschaften im Allgemeinen. Letztlich gehören diese Erklärungen ins wissenschaftliche Kuriositätenkabinett, es lohnt daher nicht, hier im Detail

darauf einzugehen⁷³. Manches davon werden wir ohnehin selbst bei dem vorsichtigeren Oskar Pfister kennen lernen.

Für diesen aus heutiger Sicht sehr naiven Zugang können wir immerhin mehr Verständnis aufbringen, wenn wir verschiedene Umstände und Einflüsse berücksichtigen, die damals wirksam waren.

- Der enorme Aufschwung der Naturwissenschaften im 19. Jh. verleitete viele Forscher zur Hoffnung auf einen umfassenden und endgültigen Siegeszug der Wissenschaften. Comte hatte in diesem Sinne sein Dreistadiengesetz postuliert: die Entwicklung der Menschheit – und jedes einzelnen Individuums von der Kindheit bis zum Erwachsenenalter – sei vom theologischen über das metaphysische zum wissenschaftlichen oder positiven Stadium verlaufen. Die religiösen Vorstellungen und Erklärungen der Natur der Dinge galten schon als widerlegt (z.B. durch Hume, Feuerbach und Marx). Mit dem Heranbrechen des positiven Stadiums sollten nunmehr auch die metaphysischen Systeme nur noch historischen Rang haben und durch wissenschaftliche Erklärungen ersetzt werden.
- Die Psychologie emanzipierte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jh. von der Philosophie und etablierte sich als eigenständige wissenschaftliche Disziplin. Es liegt nahe, dass sich viele ihrer Vertreter dem Siegeszug der Wissenschaften anschlossen und psychologistische Ansätze, die zuvor schon von einzelnen Vertretern der Philosophie (z. B. Theodor Lipps und Wilhelm Wundt) verfochten wurden, weiter beförderten. So ist es auch kein Zufall, dass viele von ihnen dem Vorbild der erfolgreichen Naturwissenschaften folgen wollten und sich diesen zurechneten, so wie auch Freud sich mit seiner Psychoanalyse als Naturwissenschaftler (miss-)verstand. Die Kritik des Psychologismus durch Edmund Husserl in den *Logischen Untersuchungen* aus dem Jahre 1900, die bei Vertretern der Psychologie zu Irritationen und Relativierungen geführt hat (vgl. Nicole Schmidt 1995, 93) und auch in der Psychoanalyse zu mehr Bescheidenheit hätte gemahnen können, wurde dort aber offenbar gar nicht rezipiert.
- Bei Dilthey habe ich schon auf den Doppelbegriff der Philosophie hingewiesen, der damals einer breiten Zeitströmung entsprach und von verschiedensten philosophischen Schulen geteilt wurde: Auf der einen Seite die mehr oder weniger streng wissenschaftliche Philosophie, auf der anderen Seite die Metaphysik bzw. die

⁷³ Wie in der Einleitung erwähnt, hat Gisela Behrendt viele der frühen Arbeiten aufbereitet, nicht aber jene von Oskar Pfister, weil sie sich auf die in der Zeitschrift *IMAGO* erschienenen Aufsätze beschränkte.

Philosophie als Gesinnung und Lebensgestaltung. Thomas Rentsch⁷⁴ listet so verschiedene Richtungen wie den Neukantianismus, die Lebensphilosophie, die Phänomenologie, den Marxismus und die Sprachphilosophie (bzw. analytische Philosophie) mit jeweils mehreren Vertretern auf, die die Metaphysik als Symptom betrachteten, das überwunden werden müsste:

In der modernen Metaphysikkritik wird Metaphysik stets als Symptom undurchschauter Bedürfnisse illegitim, seit Kant als ambivalente „Naturanlage“, marxistisch, lebensphilosophisch, phänomenologisch, neukantianisch, sprachphilosophisch und psychoanalytisch aus verschiedensten Gründen als Entfremdungsprodukt; sie ist identifizierbar an als überflüssig eingeschätzten Gegenstandsbildungen. (Sp. 1288)

Als Beispiel für eine Metaphysikkritik aus einem im Vergleich zur Psychoanalyse ganz anderen Lager erwähne ich noch Rudolf Carnap als Vertreter des Logischen Empirismus. Dieser unternahm zusammen mit seinen Kollegen vom Wiener Kreis systematische Bemühungen, unter anderem mittels sog. empiristischer Sinnkriterien eine klare Trennung zwischen wissenschaftlicher Philosophie und Metaphysik herbeizuführen. Letztere ist für Carnap „Lyrik in der Verkleidung einer Theorie. Sie ist bloßer Gefühlsausdruck, gibt sich aber durch die sprachliche Einkleidung in Behauptungssätze den Anschein, als gebe sie Erkenntnis.“ Soziologen und Psychologen könnten durch Erforschung der „Bedingungen und Wirkungen solcher Erscheinungen“ z. B. feststellen, dass es sich „um Wunschträume und dergl. handelt“ (Carnap 1975, 175). Die metaphysikkritischen Anstrengungen des Wiener Kreises blieben jedoch insofern erfolglos, als eine klare Trennung letztlich nicht durchgeführt werden konnte. In der analytischen Philosophie setzte sich aber erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh. langsam die Überzeugung durch, dass metaphysische Fragen und Probleme nicht ad acta gelegt und als subjektiver Gefühlsausdruck etc. abgewertet werden können.

Nebenbei sei hier bemerkt, dass der Blick auf diese Zeit massiver Metaphysikkritik erkennen lässt, dass es doch immer wieder Fortschritte in der Philosophie gibt, wenn auch hier mit negativem Beigeschmack. Denn die Metaphysik stand so lange in der Kritik, so lange es Bestrebungen nach einer streng wissenschaftlichen Philosophie und Hoffnungen auf ein absolut sicheres Fundament gab. Von Descartes bis ins 20. Jh. hat sich das mit jedem neuen Anlauf wiederholt. Seit die letzten großen Bestrebungen, Philosophie auf einem sicheren, archimedischen Punkt aufzubauen, als die ich jene von Edmund Husserl

⁷⁴ Im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* unter dem Stichwort „Metaphysikkritik“ (Band 5, L-Mn, 1980, Sp. 1287f)

von der phänomenologischen Seite und Rudolf Carnap vom Logischen Empirismus her erachte, gescheitert sind, sind auch metaphysische Fragen und Problemstellungen wieder rehabilitiert.

2.2. Oskar Pfister

Als Beispiel für psychoanalytische Philosophiekritik habe ich Oskar Pfister ausgewählt, weil er einen vergleichsweise interessanten und differenzierten Zugang zum Thema hat: Er spricht sich für empirische Untersuchungen aus und kritisiert vorschnelle Verallgemeinerungen und bloße Spekulationen, verteidigt aber gleichzeitig die Metaphysik als notwendigen Bestandteil jeder Wissenschaft und wendet sich damit z. B. gegen einen reduktionistischen Psychologismus, den nicht wenige seiner psychoanalytischen Zeitgenossen propagierten.

Oskar Pfister lebte von 1873 – 1956, arbeitete nach dem Studium der evangelischen Theologie und Philosophie als Pfarrer in Zürich. Nicht lösbare Problemfälle in seiner seelsorgerlichen Praxis ließen ihn im Jahre 1908 bei C. G. Jung Rat suchen, der ihn mit der Psychoanalyse bekannt machte. Zu ihr zog es ihn gleich „übergewaltig“ hin: „Mir war zumute, als wären alte Ahnungen zur Wirklichkeit geworden“ (Pfister, zit. nach Nase 1993, 128). Nach intensiver Beschäftigung damit suchte er die seelsorgerliche Arbeit mit der psychoanalytischen Theorie und Praxis zu verbinden, begleitet von einem unermüdlichen theoretischen Schaffen⁷⁵. Nachhaltige Wirkung ist ihm in der Psychoanalyse dennoch mangels originärer Beiträge zur psychoanalytischen Theorie oder Technik⁷⁶ verwehrt geblieben. So ist er heute kaum mehr denn als Weggefährte, Freund und Briefpartner Sigmund Freuds sowie als Mitbegründer und zentrale Gestalt der „Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse“ bekannt.

⁷⁵ So publizierte er 1913 mit der umfassenden Monographie *„Die psychanalytische Methode“* die erste psychoanalytische Systematik überhaupt, die mehrere Auflagen erlebte. (Ich zitiere hier aus der dritten, stark umgearbeiteten Auflage von 1924. Wie aus dem Buchtitel zu entnehmen ist, bevorzugte Pfister der etymologischen Richtigkeit wegen – zur Begründung siehe Pfister 1924, 24 – lange den Terminus „Psychanalyse“, gab sich aber in den 1930er Jahren geschlagen und übernahm den von Freud eingeführten Gebrauch, der sich mit Ausnahme des französischen Sprachraums durchgesetzt hat.) Später hat sich Pfister allerdings von diesem frühen Werk distanziert und es als überholt betrachtet (Walser 1982, 470). Zum Thema der psychoanalytischen Philosophiekritik finden sich zahlreiche Arbeiten im Zeitraum von 1920 bis 1949. Sekundärliteratur zu Oskar Pfister gibt es relativ wenig, mehr noch von theologischer Seite, wo er als Begründer der analytischen Seelsorge gilt. So ist es symptomatisch, dass die umfassendste und ergiebigste Arbeit zu Pfister bislang von einem Theologen stammt – Eckart Nase: *Oskar Pfisters analytische Seelsorge* (1993).

⁷⁶ In seinen theoretischen Arbeiten hat er nicht die Psychoanalyse selbst weiterentwickelt, sondern Elemente daraus mit anderen Bereichen und Denkmodellen vermengt.

2.2.1. Philosophische Positionierung

Eckart Nase hat die theologische und philosophische Entwicklung Pfisters ausführlich nachgezeichnet. Ich beschränke mich auf ein paar Wegmarken und Positionen, nur um seine philosophischen Standpunkte angesichts der darzustellenden psychoanalytischen Philosophiekritik wenigstens grob zu umreißen.

Pfister hat sich zunächst mit der Religionsphilosophie des deutschen Idealismus beschäftigt. In seiner Dissertation von 1897/98 geht es um den Theologen Alois E. Biedermann und dessen „Versuch einer religionsphilosophischen Synthese von Schleiermacher und Hegel“ (Nase, 93). Gleichzeitig entwickelte er ein grundsätzliches Interesse an Ideengeschichte. In privaten Aufzeichnungen findet sich ein detaillierter Plan einer „Biologie und Genealogie der Ideen“ bzw. einer „Ideophysiologie“ (Pfister, zit. in: Nase, ebd.). Pfister hatte dabei kein reduktionistisches Programm im Sinne, wie dies zu der Zeit etwa Sigmund Freud mit seinem *Entwurf einer Psychologie* von 1895 beabsichtigte, jedoch träumte er eine Zeit lang „von einer quantitativ-exakten Geisteswissenschaft“ (94) nach dem Vorbild der erfolgreichen Naturwissenschaften mittels „Übernahme biologischer und physikalischer Theoreme“ (93). So ging er z. B. davon aus, dass auch geistige Ideen analog der Darwinschen Evolutionstheorie in einem Kampf miteinander stünden, sie einem Selektionsprinzip unterlägen und sich entsprechend entwickelten.

Ein im Jahre 1900 ausgelobtes Preisausschreiben zum Thema *Willensfreiheit* gewann er zu gleichen Teilen mit einem Mitbewerber. In der dann noch weiter ausgearbeiteten und 1904 veröffentlichten Schrift entwickelte er eine – heute so bezeichnete – kompatibilistische Freiheitstheorie, basierend sowohl auf einem physischen als auch auf einem psychischen Determinismus. Diese sind für ihn eine wesentliche „Voraussetzung moderner Wissenschaft“ (87): „Wie soll ich denn noch forschen, wenn jeden Augenblick eine kosmische Intelligenz auf unkontrollierbare Weise Energien in die Welt hereinwirft?“ (Pfister 1904, 317) Somit geht er von einer geschlossenen Naturkausalität aus, wobei „die Gesetze der psychischen Kausalität von denen der physischen ziemlich verschieden sind“ (Nase, 95). Weder idealistische noch materialistische Systeme sind für ihn überzeugend, so bekennt er sich notgedrungen zu einem „psychophysischen Parallelismus“ (1904, 313), allerdings „nicht als metaphysische Doktrin, sondern als heuristisches Prinzip“ (Pfister, zit. in: Nase, 95). Wie Nase ergänzt, spricht Pfister später er in einem Brief „sogar vom psychophysischen Parallelismus als von falscher Metaphysik, da es doch Wechselwirkungen gebe. Aber es sei eben eine glänzende Arbeitsregel“ (ebd.). Schließlich

sei nur noch erwähnt, dass er in dem Text eine erkenntnistheoretische Position entwickelt, die er „kritischen Transzendentalrealismus“ (1904, 260) nennt.

2.2.2. Psychoanalytischer Hintergrund

Die Psychoanalyse Oskar Pfisters ist nicht leicht einzuordnen. Sie erinnert mich ein wenig an Heinz Kohut, den Begründer der psychoanalytischen Selbstpsychologie, als dieser in der Phase des Umbruchs (in den 1960er bis Anfang der 70er Jahre) noch in triebtheoretischen Begriffen argumentiert, aber zunehmend die Entwicklung des Selbst und die narzisstische Entwicklungslinie ins Zentrum gerückt hat. Ähnlich gibt es bei Pfister die auf der Freudschen Triebtheorie fußende Terminologie, jedoch stark modifiziert mit fokussiertem Blick auf die narzisstischen Aspekte (d. h. auf die Bedürfnisse des Menschen nach Liebe und Anerkennung), einem eigenwilligen Motivationssystem und fundiert in einem religiösen Weltbild.

Unter *Trieben* versteht Pfister „Gesamtheiten gleichartiger Strebungen, und zwar zunächst primitiver Art, jedoch auch höheren Niveaus, z. B. in der Bezeichnung Spiel-, Macht-, Erwerbstrieb“ (1928, 68) bis hin zu einem „Trieb zur Sittlichkeit und Religion“ (1924, 144). Diese seien alle „nur Auswirkungen des einen Willens zum Leben oder Lebenstrieb, der das Individuum beherrscht und die umfassende Einheit innerhalb des physisch-psychischen Organismus bildet“ (144f). Damit vertritt Pfister implizit eine monistische Triebtheorie, im Gegensatz zur Evolutionstheorie und zum Freudschen Triebdualismus (zunächst Sexualität und Selbsterhaltung, dann Eros und Thanatos). Bezüglich Letzterem äußert sich Pfister in einem Brief an Freud explizit ablehnend: „Den ‚Todestrieb‘ sehe ich nur als Nachlassen der ‚Lebenskraft‘, nicht als eigentlichen Trieb“ (Freud/Pfister 1963, 142). Solche Differenzen ziehen sich durch die Jahrzehnte ihres Briefwechsels. Insbesondere ermahnt Freud Pfister immer wieder, dem Sexualtrieb den ihm gebührenden zentralen Stellenwert einzuräumen, während dieser dem nicht entsprechend nachzukommen gewillt ist. Pfister gesteht nur zu, dass der Sexualtrieb mit seinen Verdrängungen und Umformungen zwar unter den verschiedenen Trieben eine besondere Rolle spiele, dies jedoch vor allem den historischen und sozialen Umständen geschuldet sei, weil er „von frühester Kindheit an den schärfsten Ächtungen und Ahnungen ausgesetzt“ sei und „mit dem übrigen Seelenleben die engsten Verbindungen“ (Pfister 1924, 145) eingehe⁷⁷.

⁷⁷ „Kein anderes Gebiet aber wird so von frühester Jugend an geächtet, mit unheimlichen Drohungen umgeben, der unbefriedigten Wissbegierde überliefert, wie dasjenige der *Sexualität*, der doch eine so wichtige Stellung im seelischen Haushalte zukommt.“ (Pfister 1924, 97) So sieht er als großes Problem seiner Zeit eine

Zudem habe dieser „eine Lebenswille“ oder „Lebensdrang“ (53), wie er ihn auch nennt, beim Menschen eine Tendenz zur Steigerung und Durchsetzung, im Gegensatz zu den konservativ konzipierten Trieben der Selbst- und Arterhaltung. Diese „aufwärts drängende(n) Tendenz“ (Freud/Pfister 1963, 142), die Tatsache, dass wir „höhersteigen wollen“, markiert für Pfister den „größte(n) Unterschied zwischen Mensch und Tier“ (148), und überdies scheint sie für ihn wesentlich zu sein aufgrund der Perspektive, damit ein rein naturalistisches Menschenbild zu transzendieren: Sie ermögliche die „geistigen Höchstleistungen, und der Begriff des Lebens erhebt sich aus der Sphäre einer naturalistischen Biologie in die Höhen des ethischen und metaphysischen Idealismus“ (Pfister 1924, 54).

Pfister sympathisiert auch sehr stark mit dem platonischen Begriff des Eros als umfassendem Liebesbegriff und stellt sich „die Frage, ob nicht im Grunde alle Triebe nur Ausstrahlungen der einen Liebe seien, die Plato als Eros bezeichnet“ (154), nachdem Platon von der Geschlechtsliebe bis zur Liebe zur Weisheit alle Spielarten der Liebe und des Begehrens sowie „fast alle technischen und künstlerischen und sozialen Leistungen“ (Pfister 1921, 265) davon ableite. Während bei Freud mit Eros und Thanatos gewissermaßen ein positives und ein negatives Prinzip sich als gleichrangige Antagonisten gegenüberstehen, gibt es bei Pfister nur ein Prinzip, aus dem alles andere abgeleitet sei: „Aller Haß entstammt einer Hemmung des Liebeswillens (...) Nur die Liebe ist primär.“ (1924, 293). Unter diesem Vorzeichen kritisiert er auch die Vorrangigkeit des Machttriebes bei Alfred Adler: „Der Machttrieb ist keineswegs, wie Adler annimmt, ein primärer Trieb (...) wie auch der Aggressionstrieb keineswegs elementar ist, sondern erst aus Abwehr (...) entspringt.“ (1928, 69)

Sein allumfassendes Liebeskonzept dient Pfister zudem als weiteres Argument gegen ein rein naturalistisches Menschenbild. Im Gegensatz zu Freud ist er nicht daran interessiert, psychische Phänomene in der Biologie und Physiologie zu verwurzeln, und will diese Bereiche klar voneinander getrennt wissen. Dennoch verweist er implizit auf eine biologische Basis der Liebe, wenn er eine „altruistische Anlage“ (70) annimmt, mit der wir ausgestattet seien.

Auch in seiner psychoanalytischen Praxis – sowie in seinen daraus extrahierten Fallbeispielen – legt er den Fokus „nicht auf Sexualität, sondern auf Liebe“, wie Nase

„moralische Strenge“ in der Erziehung, die „schweres Unglück“ erzeuge. Die einer Psychotherapie Bedürftigen seien „zum großen Teil übermoralisch und überreligiös“ (Pfister 1927, 140) erzogen. Daher plädiert er spätestens ab 1906, also noch bevor er die Psychoanalyse kennen gelernt hat, „sehr engagiert für die sexuelle Aufklärung“ (Nase 1993, 244) und nimmt des Öfteren zu sexuellen Fragen öffentlich Stellung.

(1993, 276) herausstreicht, und stellt damit die narzisstische Dimension im Vergleich zum Triebaspekt in den Vordergrund. In dieselbe Richtung weist auch, wenn Pfister dem Bedürfnis nach Anerkennung einen eigenen Stellenwert als motivationalem Faktor einzuräumen scheint: „Das Bedürfnis, etwas Wertvolles zu sein und als wertvoll anerkannt zu werden, gehört zu den Zentralinteressen.“ (1924, 135) Mit diesen Annahmen zum Primat der Liebe teilt er zentrale Punkte mit der Selbstpsychologie, einer der heute (zusammen mit ihren Weiterentwicklungen, der relationalen Psychoanalyse und intersubjektiven Ansätzen) dominierenden Richtungen in der Psychoanalyse, und kann damit – mit gewissen Einschränkungen⁷⁸ – als Selbstpsychologe *avant la lettre* betrachtet werden.

Was seine Vorstellungen von *Psychodynamik* betrifft, bleibt er in wesentlichen Bereichen der psychoanalytischen Theorie der ersten Jahre verpflichtet, allerdings wiederum mit charakteristischen Modifikationen. In Freuds frühem Neurosenmodell⁷⁹ sind Triebe, die aufgrund von Verdrängungen nicht befriedigt und abgeführt werden können, der Ausgangspunkt. Es entstehen Triebstauungen, die sich über kurz oder lang anderweitig Bahn brechen müssen, sodass es in der Folge zu Ängsten⁸⁰ und/oder in Form von Kompromissbildungen zu neurotischen Symptomen kommt. Pfister sieht das ähnlich, nur dass es bei ihm nicht Triebstauungen, sondern „immer Stauungen der Liebe in einem umgreifenden Sinne sind, die zur Neurose führen“ (Nase 1993, 238). Im Umkehrschluss meint er, „daß ein Mensch, der stark und echt zu lieben fähig ist und Liebe in erwünschtem Maß empfängt, keine krankheitsbildenden Verdrängungen erleiden kann“ (Pfister 1924, 96). Unter den neurotischen Symptomen nimmt die Angst in ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen eine Sonderstellung ein und wird im Laufe von Pfisters Theorieentwicklung immer mehr zum „großen Gegenspieler der Liebe“ (Nase 1993, 238). Für ihn „ist Angst meistens die Folge ungesättigter Liebesansprüche“ (Pfister 1924, 99)⁸¹.

⁷⁸ So bezeichnet er etwa die Urszene einmal als „eine der häufigsten Verursachungen der Neurose“ (1924, 125), ein aus der Sicht der Selbstpsychologie längst überholtes Konzept. Und auch für das Vorkommen von ödipalen Bindungen gebe es „viele und zwingende Beweise“ (ebd., 86), dessen allumfassende Bedeutung er allerdings im Gegensatz zu Freud zugunsten der narzisstischen Entwicklungslinie in Frage stellt. Bei allen sexuellen Problemen und triebbedingten Konflikten legt Pfister den Fokus immer wieder auf die Selbstwertprobleme, bei sexuellen Traumata etwa betont er die damit verbundene narzisstische Kränkung. In seiner *Selbstdarstellung* aus dem Jahre 1927 schreibt er: „Ich sah nirgends eine Entfaltung der Geschlechtlichkeit ohne die *innigste Verflechtung* mit der Selbsteinschätzung und dem Geltungsbedürfnis, und nirgends einen Machtrieb ohne die kräftigsten Zusammenhänge mit der Liebe.“ (zit. nach Nase, 451) Zahlreiche weitere Motive und Sichtweisen, die an die Selbstpsychologie gemahnen, ließen sich anführen.

⁷⁹ Das hier Gesagte trifft vor allem auf die Psychoneurosen zu (im Unterschied zu den Aktualneurosen).

⁸⁰ „(...) wie überhaupt jede nervöse Angst (...) durch den Prozeß der Verdrängung aus der Libido hervorgegangen“ (Freud 1907, 87) sei.

⁸¹ Bezüglich ihrer Vorstellungen zur Rolle der Angst vollziehen beide Autoren eine ähnliche Entwicklung: Freud revidiert seine Position und stellt sie ab 1926 nahezu auf den Kopf: Während zunächst die Angst aus Verdrängungen und damit verbundener Triebstauungen resultiert, deren Energien sich in Angst verwandeln und damit abgeführt werden, führt nun umgekehrt Angst zur Verdrängung. Pfister geht nicht so weit, aber

Auf der Basis des *Lustprinzips*⁸² hat der *dynamische Gesichtspunkt* für Pfister ebenso wie für Freud einen zentralen Stellenwert. Demnach führe die Psychoanalyse „alle psychischen Vorgänge – von der Aufnahme äußerer Reize abgesehen – auf das Spiel von Kräften zurück, die einander fördern oder hemmen, sich miteinander verbinden, zu Kompromissen zusammentreten usw.“ (Freud 1926, 301) So sei das Seelenleben geprägt durch einen beständigen Konflikt zwischen triebbedingten Wünschen des Individuums einerseits und entgegenstehenden gesellschaftlichen Anforderungen andererseits. Letztere wirkten zum Teil direkt von außen ein, seien aber zum Teil schon längst auf Grund der Erziehung und Enkulturation – z. B. als Ge- und Verbote – internalisiert. Da es sich letztlich so oder so um eine Auseinandersetzung zwischen Individuum und Gesellschaft handle, ist es nach Pfister immer „ein sittlicher Konflikt“ (1924, 110), der den psychischen Phänomenen zu Grunde liegt⁸³.

Eine tragende Rolle bei der Ausgestaltung des Seelenlebens in diesem Sozialisationsprozess spielen die *Abwehrmechanismen*, an vorderster Stelle *Verdrängung* und *Sublimierung*. Erstere definiert er folgendermaßen:

Von Verdrängung reden wir da, wo eine Vorstellung, ein Gefühl oder eine Strebung mit einer oder mehreren andern für das betreffende Individuum mehrwertigen Vorstellungen, Gefühlen oder Strebungen in Widerstreit gerieten und darum aus dem Bewußtsein gedrängt wurden. (Pfister 1924, 55)

Infolge einer Verdrängung werde der Lebensdrang in bestimmten Bereichen gehemmt und suche sich – entsprechend dem *ökonomischen Gesichtspunkt* des Seelenlebens – neue Bahnen. Dabei werde z. B. auf der Triebebene nicht ein einzelner Trieb selbst auf einen anderen Bereich umgeleitet oder durch einen anderen ersetzt, sondern „die in einer Triebbetätigung untergebrachte Lebensbegierde wendet sich infolge von Verdrängung einer anderen zu“. Es komme zu einer „*Transposition des Lebensdranges*“ (194).

Solche Verdrängungen können nach Pfister nun unter anderem verschiedene Folgen auf der Gefühlsebene haben:

auch bei ihm bekommt die Angst ein Eigengewicht als ursächlicher Faktor, sodass neben der Ausgangsthese auch die Umkehrung möglich wird: „Nicht nur kommt die Angst aus Liebesstauungen, sondern auch die Liebesstauungen aus der Angst.“ (Nase 1993, 238)

⁸² Auch wenn er das Lustprinzip nur selten explizit erwähnt, wie z. B.: „Sittliche und unsittliche Verdrängungsmotive wirken im Sinne des Strebens nach Unlustersparung“ (1924, 110), so bleibt es für ihn als Leitgedanke im Hintergrund wirksam. Entsprechend der Betonung narzisstischer Aspekte durch Pfister meint Nase, dass es ein „narzisstisch modifiziertes Lustprinzip“ (1993, 260) sei, das dieser vertrete.

⁸³ Laut Nase ist diese „Grundüberzeugung von der Konfliktstruktur und der geschichtlichen Verfasstheit des menschlichen Seelenlebens“ (Nase 2007, 22) der entscheidende Grund, dass sich Pfister im Streit zwischen Freud und Jung, unter dem er sehr leidet, auf die Seite des Ersteren schlägt. So wirft er Jung (mit dessen Konzept eines kollektiven Unbewussten) unter anderem „Dehistorisierung“ (Pfister 1915, 350) vor.

- den „*Verlust* vorhandener Gefühle“ (174).
- eine Hemmung und Verhinderung von Gefühlen, die in bestimmten Situationen sonst zu erwarten wären (179).
- „Belanglose Gefühle (können) eine gewaltige Betonung erlangen“ (185), sodass z. B. plötzlich eine Leidenschaft für ein bestimmtes Interessensgebiet – wie etwa die Philosophie – entwickelt wird.
- „Gefühlsverpflanzung“ oder „Transposition“ von Gefühlen (188) von einem Objekt auf ein anderes.

Für den Vorgang der *Sublimierung* sei wesentlich, „daß an Stelle der infolge von Verdrängung⁸⁴ gehemmten niedrigen Triebfunktion eine Leistung auf geistigem Niveau eintrete, und ferner, daß diese Betätigung als erhabene, ethisch hochwertige anerkannt werde“ (271). Der Lebenstrieb stoße vom Säuglingsalter an – „auch bei der aufmerksamsten Pflege“ (274) – an äußere Schranken, die zunächst einfache und in der Folge immer kompliziertere Umwege nötig machten, um Befriedigung zu ermöglichen. Die dadurch in Gang gesetzten Funktionen und Fähigkeiten wie z. B. das Denken „werden selbst als mehr oder weniger lustvoll gefühlt“ und werden schließlich „selbst zum Gegenstand des Begehrens“ (275). Dieser hier auf der ontogenetischen Ebene geschilderte Prozess ist nach Pfister auf der phylogenetischen Ebene in analoger Weise abgelaufen. Es sei „stets eine Schranke“, die eine Entwicklung zu Höherem veranlasse: „Der Mangel, Hunger, Krankheit, Kälte, Regenschauer zwangen den Menschen, die Formen des tierischen Daseins zu sprengen“ (274). – Die Ähnlichkeit zu Nietzsches Vorstellung über die Entwicklung des Bewusstseins ist nicht zu übersehen (siehe oben)!

Der Lebensdrang könne sich via Sublimierung in verschiedenen Formen zum Ausdruck bringen, und zwar über „*Gefühlsäußerungen*“ (z. B. in der Kunst oder Liebe zur Natur), „*Willensbetätigung*“ (z. B. als humanitäres, soziales Engagement) und schließlich über „*Wege des Denkens*“ (Philosophie, Wissenschaften) (272). Dies ist allerdings eine recht willkürliche und unhaltbare Differenzierung und Zuordnung: Nur weil traditionell diese drei Seelenvermögen differenziert werden, heißt das nicht, dass ihnen gleich ganze Disziplinen und Interessensbereiche zugeordnet werden können. Alle drei sind stets engstens verbunden, sodass höchstens leichte Betonungen konstatiert werden können, wie etwa das Denken in der Philosophie. Zumindest kann hier auf viele Vertreter der Zunft hingewiesen

⁸⁴ Verdrängung ist hier offensichtlich in einem weiteren Sinne zu verstehen, in der Bedeutung von Abwehr, im Unterschied zur engeren Bedeutung, wie er unten bei der Darlegung des Verhältnisses von Sublimierung und Verdrängung zum Tragen kommt. Auch bei Freud finden sich diese verschiedenen Verwendungsweisen des Begriffs.

werden, die das reine Denken oder die „reine Vernunft“ propagierten. Jedoch ist es auch hier eher irreführend als zutreffend, denn ohne Gefühls- und Willensbeteiligung passiert gar nichts, auch kein „reines Denken“. Und schließlich hat Pfister selbst bei der Verdrängung erläutert, dass Veränderungen des Gefühlslebens Voraussetzung dafür sind, entsprechende Interessen zu entwickeln.

Die Sublimierung stehe zur Verdrängung in gewisser Weise in einem ausschließenden Verhältnis. So formuliert Freud etwa: „Eine frühzeitig vorgefallene Verdrängung schließt die Sublimierung des verdrängten Triebes aus; nach Aufhebung der Verdrängung ist der Weg zur Sublimierung wieder frei.“ (1910, 58) Anhand von Fallbeispielen versucht Pfister diesen tendenziellen Zusammenhang nachzuweisen. Dabei zeige sich, dass kulturelle, wissenschaftliche Interessen usw. mit dem Bestehen sexueller Bedürfnisse parallel gingen. Wenn der Sexualtrieb jedoch „schroff und jäh“ (1924, 276) verdrängt werde, verschwänden auch diese anderen Interessen. Jedoch seien bei lediglich partieller Sexualverdrängung mit Hilfe nicht verdrängter Primärtriebe gesteigerte Sublimierungsleistungen möglich. Mit Bestimmtheit verwahrt er sich gegen reduktionistische Deutungen des Sublimierungsvorganges, die etwa „aus der Primärerotik allein die höchsten Geistestaten zu erklären“ (1922, 53) suchten: „Nicht der einzelne Trieb als solcher erhält ein neues Ziel, das dem ursprünglichen ferne lag, sondern *der Lebenstrieb, die Seele als Ganzes, als Einheit wendet sich einem neuen Interesse zu.*“ (1924, 275) Dabei gebe der Primärtrieb die Energien, die ihm zuvor angehört, an die Sublimierungsfunktion ab. Es handle sich also um eine Transposition des Lebenstriebes, ganz ähnlich wie bei der Verdrängung.

Ein weiterer, nicht zuletzt in dem für uns interessanten Kontext wichtiger Abwehrmechanismus ist die *Rationalisierung*. Diese ist nach Pfister eine „Argumentation, welche eine aus unbewußten Motiven hervorgehende Handlung (oft einen Gedankenprozeß) vernünftig begründen will“ (287). Bei religiösen Menschen sei das besonders häufig anzutreffen, aber auch „manches philosophische Riesengebäude ist genau dasselbe: Eine scharfsinnige Substruktion zu einer Theorie, die in Wirklichkeit auf total andern, nämlich unbewußten Pfeilern ruht und mit diesen zusammenbrechen müßte“ (289).

Schließlich ist der Mechanismus der *Projektion* für Pfister von größerer Bedeutung, ohne dass er ihn genauer definiert. Aus den konkreten Beispielen lässt sich erschließen, dass er ihn zumeist in einem allgemeinem Sinne verwendet, nach dem etwas (Gefühle, Wunschvorstellungen, Idealvorstellungen etc.) von einer Person in andere Menschen oder in die ganze Welt verlegt werden. Nur teilweise verwendet er ihn in spezifisch

psychoanalytischer Weise, nach der eigene, insbesondere unangenehme und abgelehnte Anteile abgewehrt und von sich nach außen verlegt werden.

2.2.3. Psychoanalytische Philosophiekritik

Pfister beruft sich in seiner Schrift *Zur Psychologie des philosophischen Denkens* (1923a)⁸⁵ zunächst auf viele klassische Philosophen von der Antike bis zur Gegenwart, die entgegen dem Mainstream betont hätten, „daß es mit der Alleinherrschaft des Intellekts bei der philosophischen Arbeit (...) nicht so glänzend stehe“ (5). So dienen ihm Philosophen wie Sokrates und Platon, Fichte und Schopenhauer als Gewährsleute für seine Ausgangsthese, dass das Philosophieren „*mindestens teilweise eine Mischung von logischen und nichtlogischen, von intellektuellen und affektiven Funktionen*“ (12) sei. Etwas ausführlicher zitiert er dabei Dilthey, der in seiner *Weltanschauungslehre* zum Ergebnis gekommen sei, dass Weltanschauungen „nicht Erzeugnisse des Denkens“ seien, sondern „aus dem Lebensverhalten, der Lebenserfahrung, der Struktur unserer psychischen Totalität“ (Dilthey 1991, 86) hervorgingen. Pfister beanstandet allerdings, dass sich Dilthey nicht getraue, den nächsten Schritt zu tun, nämlich „das Bildungsgesetz“⁸⁶ der philosophischen Systembildung aufzusuchen“ (1923a, 9).

In der Folge erwägt er verschiedene methodische Vorgangsweisen zur Untersuchung dieser Frage. Eine Möglichkeit bestünde darin, eine Anzahl von Philosophen aus der Philosophiegeschichte mit ähnlichen Gedankenzügen in Hinsicht darauf miteinander zu vergleichen, ob bei ihnen ähnliche psychische Strukturen vorzufinden seien, die diesen Gedanken zu Grunde lägen.

Eine weitere Möglichkeit wäre, die Schöpfer bestimmter philosophischer Lehren mit deren Anhängern in Hinsicht auf Übereinstimmungen in ihrer Psyche zu untersuchen – ganz ähnlich der von Richard Müller-Freienfels vorgeschlagenen sogenannten „Resonanzmethode“⁸⁷.

⁸⁵ Dies ist sein zentraler Text zu diesem Thema und ist aus einem Vortrag Pfisters vor der Zürcher philosophischen Gesellschaft hervorgegangen. Wichtige Ergänzungen dazu finden sich in weiteren mehr oder weniger einschlägigen Arbeiten (bes. 1928, 1931 und 1949).

⁸⁶ „Bildungsgesetz“ oder „Strukturgesetz“ sind Begriffe, die in der zweiten Hälfte des 19. Jh. besonders von den Wissenschaftssynthetikern wie Herbert Spencer und Wilhelm Wundt verwendet wurden. Sie sollten „von physikalischen Gebilden wie von Lebewesen, von Weltsystemen wie von Sozialgebilden, seelischen Zuständen oder kulturellen Prozessen“ gelten, die „Zuordnung und Verbindung der Wissenschaften“ ermöglichen und damit eine „*wissenschaftssynthetische* Bedeutung“ (Lehmann 1953, 139) erfüllen. Dilthey selbst hatte entsprechend festgestellt: „Wir kennen das Bildungsgesetz nicht, nach welchem aus dem Leben die Differenzierung der metaphysischen Systeme hervorgeht.“ Er „wage nicht, hier weiterzugehen“ (VIII, 99).

⁸⁷ Siehe Müller-Freienfels (1919, 95) bzw. in meiner Diplomarbeit (2002, 23)

Allerdings verweist Pfister auf verschiedene Mängel und Schwierigkeiten, die solchen Methoden anhafteten. Zunächst sei fraglich, ob bei dieser historischen Untersuchung genügend „Vergleichsmaterial aus den Bibliotheken“ (13) zu bekommen sei. Weiters bestehe die Gefahr, dass wir „auf Scheinähnlichkeiten stoßen“, weil dieselben Begriffe jeweils verschiedene Bedeutungen und Konnotationen haben könnten. „Ferner ist auch die beste Biographie im höchsten Grade lückenhaft“. Und schließlich sei zweifelhaft, ob wir „bei der biographischen Fernbeobachtung gerade dasjenige erfahren, was die Richtung des philosophischen Denkens bestimmte“. Gerade bezüglich des letzten Punktes sei eine Ergänzung durch eine „Nahbeobachtung“ (14), durch psychoanalytische Untersuchungen am lebenden Menschen, notwendig. Denn nur auf diesem Weg ließen sich unbewusste psychische Prozesse und entsprechende Zusammenhänge erhellen. Allerdings ist Pfister diesbezüglich – wie praktisch alle der psychoanalytischen Kollegen und Kolleginnen seiner Zeit – viel zu optimistisch und unkritisch, etwa wenn er behauptet:

Die unter der Bewußtseinsschwelle sich abspielenden psychischen Prozesse, die eine philosophische, theoretisch gesichert scheinende Ueberzeugung im Bewußtsein auftauchen lassen, oft als Inspiration oder Erleuchtung, kann man am lebenden Menschen sehr genau feststellen. (74)

Mittels *Rationalisierung* würden solche Eingebungen des Unbewussten jeweils in der Folge theoretisch begründet, wobei sich Pfister zu der Behauptung versteigt, dass es „außerhalb allen Zweifels“ stehe, „daß ein großer Teil des philosophischen Denkens nur Rationalisierung darstellt“ (ebd.). Immerhin kann er auf eine Reihe von selbst durchgeführten Versuchen mit posthypnotischen Aufträgen verweisen, mit deren Hilfe Rationalisierungsprozesse erzeugt und nachgewiesen werden könnten:

Man befiehlt z. B. dem Hypnotisierten, des folgenden Tages eine sinnlose Handlung zu begehen, z. B. gewisse Bücher auf den Kopf zu stellen, aber zu vergessen, daß dies ihm befohlen worden sei. Er führt die Handlung aus, und wenn man ihn fragt, weshalb er es tat, vernimmt man die merkwürdigsten Argumente, die jene unsinnige Handlung rechtfertigen sollen. Ein scharfsinniger Kopf kann unter Umständen äußerst geistreiche Motive aussinnen, aber die wirkliche Begründung bleibt in seinem Unbewußten verborgen. Ich habe in Gegenwart von Psychiatern eine Reihe derartiger Versuche ausgeführt und dabei sogar recht komplizierte Prozesse unter der Bewußtseinsschwelle hervorgerufen. (75)

Aus den genannten Gründen schlägt er methodisch eine Verbindung von „Nahbeobachtung“ und „Fernbeobachtung“ vor, die sich gegenseitig ergänzen und befruchten müssten:

Mein Vorschlag geht somit dahin, vom *Studium des lebenden Philosophen* aus die psychologischen Verhältnisse der übrigen Philosophen zu erforschen und dann umgekehrt aufzusuchen, wieweit uns die solchermaßen belehrte, historisch orientierte Psychologie hilft, das Denken der Lebenden zu verstehen. (16)

Im Zentrum von Pfisters Untersuchungen steht dann die von ihm so benannte *Introversionsphilosophie*. Unter *Introversion*⁸⁸ versteht er „die Abkehr des Seelenlebens von der Außenwelt“ (21). Ursache seien unbefriedigte, zurückgewiesene Liebesbedürfnisse bzw. Triebversagung, wodurch es zu einer Abwendung von den betreffenden Liebesobjekten komme. Als Folge davon komme es zu einem Rückzug auf das Innenleben und einer Ersatzbefriedigung in Form von Fantasietätigkeit etc. Freud betrachtet die Introversion als „Zwischenstufe des Weges zur Symptombildung“ (Freud 1917, 388) und grenzt sie von pathologischen Phänomenen ab: „Ein Introvertierter ist noch kein Neurotiker, aber er befindet sich in einer labilen Situation“ (389).

Für Pfister ist so eine Abwendung von der Außenwelt charakteristisch und gleichzeitig Voraussetzung für die Introversionsphilosophie sowie für die religiöse Mystik, die das schon im Namen zum Ausdruck bringe: „myein“ heiße „die Augen schließen“ (Pfister 1923a, 22). Die Introversionsphilosophie sei „eine innerlich zusammenhängende Gruppe von Ideen“ (21), die durch verschiedene Merkmale gekennzeichnet sei, wobei jeweils nicht alle gemeinsam vorhanden sein müssten:

„1. Die Entwirklichung der Außenwelt. 2. Die Idee des Absoluten wird aus einer Selbstvergottung gewonnen.“⁸⁹ 3. Der wirklichkeitsfremde Formalismus des Denkens. 4. Der Pessimismus. 5. Wirklichkeits- und liebesferne Ethik.“ (22)

2.2.3.1. Entwirklichung der Außenwelt

Damit meint Pfister philosophische Überzeugungen, die die reale Existenz der Außenwelt leugneten oder zumindest stark anzweifelten, wie es in einigen Formen des Idealismus wie dem Solipsismus oder der Immanenzphilosophie zu Tage trete. In diesen Varianten des Idealismus wird, soweit sie erkenntnistheoretisch-metaphysisch verstanden werden, den Gegenständen der Außenwelt eine eigenständige Existenz abgesprochen. Diese sind vom

⁸⁸ Der Begriff stammt von C. G. Jung, der die Introversion – wie dessen Gegenpol, die Extraversion – als Persönlichkeitseigenschaft „in der biologischen Verfassung des Menschen verankert“ sieht (Arnold/Eysenck/Meili 1988, 1019). Demgegenüber betonen Freud (der den Begriff nur vorübergehend verwendet) und besonders Pfister den reaktiven, umweltbedingten Aspekt in dessen Genese.

⁸⁹ Mit dieser eigentümlichen Formulierung meint Pfister, dass es einerseits reaktiv zu einer Selbsterhöhung kommt, andererseits unbewusste Wünsche oder Ängste sowie verdrängte Vorstellungsinhalte nach außen projiziert werden und zu religiösen oder metaphysischen Vorstellungen mit entsprechendem Absolutheitscharakter gerinnen.

Bewusstsein abhängig, werden vom Erkenntnisakt gesetzt und bleiben in ihm, sodass ihr Sein ihr Gedachtwerden ist. Die äußere Realität wird somit gewissermaßen entwirklicht.

Pfister beginnt mit der Analyse eines philosophisch interessierten Patienten – als Beispiel für das „Studium des lebenden Philosophen“ –, die ich ausführlich und in den Worten Pfisters wiedergebe, um seinen Zugang verständlich und nachvollziehbar zu machen⁹⁰:

Es handelt sich um einen 24jährigen Jüngling, der in schwere Not und Krankheit geriet. Als Kind war er schwächlich und wurde daher stark verzärtelt. Die nervöse Mutter huldigte sehr engen religiösen und ethischen Ansichten, die sie etwas aufdringlich und unduldsam vertrat. (...) Dem Söhnchen wurde zu wenig Freiheit gewährt. Aus übertriebener Sorglichkeit hielt man es von Anstrengungen und Wagnissen auf Schritt und Tritt ab, so daß das Gefühl der körperlichen Minderwertigkeit und des Gefangenseins sich bleiern auf die Kindesseele legte. (In der Folge schildert Pfister verschiedene Ängste, Nervosität, chronische Müdigkeit und masochistische Züge, „wie man es so oft bei vielduldenden Kindern sieht“, die im Lauf der Entwicklung zutage traten.)

(...) Hypochondrie griff um sich. Die Angst äußerte sich auf organischer Seite in Herzklopfen, das von den Eltern nun wieder benutzt wurde, um körperliche Minderwertigkeit zu verkünden und äußerste Schonung anzuempfehlen, was den Sohn fast zur Verzweiflung trieb. Doch sträubte er sich leidenschaftlich gegen diese gutgemeinten Erdrosselungsversuche.

Allmählich aber siegte der Gedanke, lebensunfähig zu sein, besonders, nachdem das Gebet im Kampf gegen die Onanie versagt hatte und dadurch der religiöse Glaube ins Wanken geraten war. Die enge Religiosität der Eltern wurde nach krampfhaften Bemühungen, sie festzuhalten, über Bord geworfen, allein trotzdem aus Rücksicht auf den befürchteten Gram der Eltern die Kirche regelmäßig besucht. (...) Eine Aussprache mit dem Vater war dadurch verhindert, daß dieser erklärt hatte, es wäre der größte Schmerz für ihn und brächte ihn ins frühe Grab, wenn sein Sohn vom angestammten Glauben abfiele. (...) (Im Lauf der Zeit) stellten sich Lebensüberdruß und Selbstmordgedanken ein. (...) Der Konflikt wurde immer heftiger, zumal sich der junge Mann sagte, seine körperliche Schwäche verbiete ihm, jemals an Liebe und Ehe zu denken. (Ein weiteres Symptom führt Pfister an, das wir heute als Merkmal eines bestimmten Typus narzisstischer Persönlichkeitsstörung ansehen, nämlich dass sich „Kleinheitsgefühle (...) mit Größenideen abwechselten“.)

In dieser Zeit vollzog sich ein Umschwung des philosophischen Denkens. Ich beschreibe ihn mit den Worten des Jünglings selber. In dem 71 Seiten langen Memorial, in welchem sich der von schweren Suizidimpulsen gemarterte Jüngling an mich wandte, stehen folgende Sätze:

„Ich machte (mit 22 Jahren) Erfahrungen, die mir wieder das Verständnis für das eigentlich Religiöse eröffneten, und die für meine religiöse Stellungnahme immer richtunggebend sein werden. Ich hatte mich ziemlich eifrig mit Plato beschäftigt, den ich von früher her etwas kannte, wodurch ich in meiner sowieso idealistischen Betrachtungsweise bestärkt wurde. Ich führte diese Gedankengänge weiter und kam schließlich zu extremem Solipsismus. Und dies nicht etwa nur durch theoretische Schlußfolgerungen, sondern durch direkte Erfahrung. Plötzlich in der Nacht kam mir ein Erlebnis, und ich fühlte mich in den Zustand versetzt,

⁹⁰ Meine eigenen Anmerkungen sind wie üblich in Klammern eingefügt. Ausgenommen davon sind jene Textstellen in Anführungszeichen, in denen Pfister aus der schriftlichen Mitteilung seines Analysanden zitiert und selbst Anmerkungen in Klammern ergänzt.

der den ad absurdum geführten konsequent logischen Gedankengängen entspricht. Ich erkannte, wie alles, was wir in die Außenwelt versetzen, doch schließlich in uns selbst vorgeht; wie alle Eigenschaften der Dinge nur Produkte des eigenen Innern sind: wie selbst die Grundbegriffe, in denen wir leben, außer unserem eigenen Ich keinen realen Hintergrund haben (z. B. auch der Begriff ‚Wirklichkeit‘). Die Relativität unseres ganzen Seins kam mir so zum eindringlichen Bewusstsein, und auf die verschiedensten Fragen fiel nun ein neues Licht. Der Tod z. B., den ich zwar gar nicht herbeiwünschte, erschien nun in keiner Weise als etwas Unangenehmes; die normale Wirklichkeit hatte als solche ihre Bedeutung verloren. (...)

Es handelte sich bei alldem nicht etwa nur um ein Denken, sondern um tiefstes Erleben. Ich fühlte natürlich, daß mein Zustand auf die Dauer nicht erträglich sei, und suchte ihn mit dem normalen Geisteszustand auszusöhnen. Ich sagte mir, daß den Objekten eben trotz meines Erlebnisses ein Eigenleben innewohnen müsse, und suchte mich durch Niederschreiben meiner Erfahrungen zu erleichtern. Ausgesprochen habe ich mich darüber niemandem, da ich kein Verständnis erwarten konnte.“

Aus dieser philosophischen Entwicklung heben wir einige bemerkenswerte Züge heraus. Der Leugnung aller Wirklichkeit geht voraus eine starke Introversion der Gefühle. Schon in den Kinderjahren erfolgte eine Zurückziehung der Liebe von den etwas engherzigen Eltern, die keine Selbstbestimmung dulden zu dürfen glaubten. Die Liebesstauung führt (...) zur Angst. (...) Hinzu kommt Angstbesetzung der Vorstellung des eigenen Körpers, die Hypochondrie, die aufs engste mit der Liebesstauung zusammenhängt und sich durch Erzeugung von Herzklopfen und andern Symptomen, die hier nicht erwähnt wurden, selbst zu steigern wußte. Denn die neuen Symptome schufen neue Angst. In den Rückzug der Liebe von den Eltern und in den Verlust der normalen physiologischen und moralischen Selbstbewertung wird die Religion hineingerissen, und so versinken allmählich alle Seinswerte. Zuerst erfolgen sehr starke Selbstmordimpulse, die sich jedoch am Widerstand des Gewissens brechen.

In dieser Zeit des Wertezerfalles sucht der Jüngling bei der Philosophie Erlösung aus seiner entsetzlichen Qual. Plato scheint zuerst die ersehnte Rettung darzubieten. Er bestärkt den der christlichen Weltanschauung verwandten Glauben an eine Idealwelt als die höchste Wirklichkeit. Allein dieser Glaube bricht zusammen, und zwar, wie unser Solipsist selber stark hervorhebt, „nicht nur durch theoretische Schlußfolgerungen“, sondern durch direkte Erfahrung, die plötzlich in einer Nacht über ihn kommt. Beachten Sie wohl: *Zuerst ist die solipsistische Geistesverfassung da, und dann erst stellen sich die logischen Gedankengänge ein, die eine theoretische Grundlage dieser „Stimmung“ schaffen sollen.* Diese Abfolge ist ähnlich, wie wenn zuerst eine religiöse Erfahrung sich durchsetzt und das Geistesleben als absolute Gewißheit erfaßt, und dann eine theoretische Substruktion, eine dogmatische Formel, gesucht wird. Man sieht klar, daß der Rückzug der Gefühle aus der Außenwelt zur Entwirklichung durch das Denken führt. *Mit dem Glauben an den Wert geht der Glaube an das objektive Sein verloren.* Von hier aus verstehen wir, daß Plato (...) mißbraucht wird, um den ganzen Kosmos in den Abgrund einer von Nichtigkeitsgefühlen zermarterten Seele zu schleudern. Nach kurzem Ringen zwischen der sich in sich selbst einwickelnden Seele und dem objektiven Idealismus wird dieser durch eine förmliche Erleuchtung zerstört, und nun muß der Intellekt das, was der Glaube kategorisch diktiert, zum Wissen erheben, indem er theoretische Gründe herbeischleppt. Die Vernunft leistet als Magd des Unglaubens Sklavendienst.

(Bemerkenswert ist auch die „Ueberwindung des Solipsismus“, für die Pfister zunächst wieder aus der schriftlichen Mitteilung des Analysanden zitiert:)

„Nach einigen Wochen kam es während eines Kirchenkonzertes zur Lösung des Konfliktes. Die logisch unüberbrückbare Kluft zwischen Objekt und Subjekt überwand ich durch ein mystisches Gotterleben, in dem die frühere Trennung durch das Erleben eines einigenden Grundes aufgehoben wurde. Durch diese neue Wendung wurde mir wieder die normale Einstellung zur Wirklichkeit möglich. Den nun überwundenen Geisteszustand faßte ich nicht mehr als etwas Exzeptionelles auf (wie ich dies zuerst getan hatte); in den Geisteszuständen, die unter andern Umständen zu Bekehrungen, religiösen Erleuchtungen, Ekstasen führen, sah ich eine Parallele. Im übrigen weiß ich, daß dem bloßen Denken solche an der Grenze stehenden Erlebnisse immer absurd vorkommen werden, und daß die Vorbedingung zu einem richtigen Verständnis eine ähnliche Erfahrung ist. (...) Neben der Lösung des religiösen Konfliktes gelang mir durch die erwähnten Erfahrungen auch die Ueberwindung der durchaus pessimistischen Stimmung der vorangehenden Jahre. Ich fühlte mich sehr gekräftigt, und die Erinnerung an meine Jugendkonflikte drängte sich nicht mehr wie früher in niederdrückender Weise auf; sie war entweder ganz ausgelöscht, oder doch bis zur Unkenntlichkeit erblaßt.“

Die *Ueberwindung des Solipsismus* ging also ebenfalls nicht durch philosophische Argumentation, sondern durch ein Erlebnis, und zwar eine musikalische Erhebung, vor sich. Vorher hatte neben dem erlebten Solipsismus eine gewissermaßen theoretische Anerkennung der Umwelt der theoretischen Immanenzphilosophie die Wage gehalten; beide Theorien bestanden nebeneinander, wobei im philosophischen Denken die Entwirklichung, im praktischen die Anerkennung der Wirklichkeit überwog. Die dem Denken unüberbrückbare Kluft wird nun durch ein mystisches Gotterleben überwunden. In der Musik enthüllt sich eine dem Ich überlegene Wirklichkeit, denn das Gefühl wird von einer Größe erfaßt, deren Wirklichkeitscharakter dem bloßen Intellekt sicherlich sehr zweifelhaft gewesen wäre, dem Gefühl aber viel gewisser wird als alle Handgreiflichkeiten und ihre naturphilosophischen Niederschläge (...)

(Später betont er noch einmal:)

Für das psychologische Verständnis des Vorganges, der aus dem Solipsismus herausführte, ist von Wichtigkeit, daß wiederum nicht logische Ueberlegungen aus der Notlage halfen. Wir hörten ja bereits, daß der Gedanke, die Objekte müssen ein Eigenleben haben, wirkungslos blieb. (...) Ein Kirchenkonzert, also ein Gefühlserlebnis bringt die philosophischen Gründe, die als beweiskräftig gegolten hatten, zum Schweigen, damit aber auch die ganze Philosophie, die nur in eine unmögliche Sackgasse geführt hatte. Das Gefühl, das unmittelbare Erlebnis, hatte den philosophischen Gedanken die Richtung diktiert; jetzt stößt es sie einfach um, ohne sich um das logische Recht irgendwie zu kümmern. (21 – 36 passim)

Pfister gesteht zu, dass hier die psychischen Vorgänge, die den jeweiligen philosophischen Überzeugungen zu Grunde lägen, im Detail nicht ausgeführt seien. Dafür sei das „Material (...) zu lückenhaft“ (30). Die schriftlichen Unterlagen wie auch die über ein halbes Jahr sich erstreckende Psychoanalyse reichten dafür nicht aus. Stattdessen beruft er sich auf die Vielzahl ähnlicher Fälle von „Entwirklichung der Außenwelt“, die er schon beobachtet habe. Dabei gebe es „eine Menge von Stufen der Entwirklichung“, von leichten Fällen, die jedem von uns in bestimmten Situationen zustoßen könnten, bis zu pathologischen Ausformungen wie in dem gezeigten Beispiel, „aber alle hängen mit dem Anprall der Liebe an der Außenwelt zusammen“ (36). In einer späteren Arbeit differenziert er an Hand

inzwischen eingeführter psychiatrischer Termini und spricht von „Derealisation“, wenn die Entwirklichung auf die Außenwelt, und von „Depersonalisation“, wenn sie auf die Person selbst bezogen sei. Dort bringt er weitere Beispiele aus dem Alltag, die die Funktion dieses Mechanismus verständlicher machen sollen. So etwa bei Prüfungssituationen:

Ein Student meiner Beobachtung hörte die schwierige Examenfrage wie aus weiter Ferne, als ginge sie ihn nichts an, und vernahm dazu schöne Musik. Es war keine völlige Entwirklichung, aber der Anfang einer solchen, eine Realitätsentstellung mit Leugnung der vorhandenen Gefahr. Eine Studentin berichtete mir, wie sie zu Beginn eines Vortrages, den sie unter entsetzlicher Angst halten sollte, plötzlich jemand anders ihre Arbeit sprechen hörte, wobei sie völlig beruhigt war, bis ihr knapp vor Ende die Stimme bekannt vorkam und dann als die ihrige klar wurde. Sofort stockte sie und kam nur mit grösster Not ans Ende. (1949, 255)

Für Pfister wird hier eine Schutzfunktion offenbar, die die Entwirklichung mit sich bringe. Ähnliches passiere in existenziell bedrohlichen Situationen, wie er des Öfteren beobachten habe können. Den betreffenden Personen kämen in Zuständen der Derealisation Gedanken wie „Es ist ja gar nicht wahr, was du zu erleben glaubst!“ Das Unbewusste breite in solchen Fällen „mit mütterlicher Hand einen undurchsichtigen Schleier über die furchtbare Umgebung“ (ebd.) aus. Umgekehrt könne durch ein „positive(s) Werterlebnis“ (257) von außen, also durch Anerkennung in Form von Bestätigung oder liebevoller Zuwendung bzw. allgemein durch intensive positive Gefühlsenerlebnisse (wie in dem ausführlichen Fallbeispiel), die Hinwendung zur Außenwelt wieder ermöglicht und damit die Entwirklichung und Introversion zurückgedrängt oder aufgehoben werden.

Ausgehend von solchen Beobachtungen fragt sich Pfister im Hinblick auf die Philosophie, „ob nicht vielleicht innerhalb des gesunden Seelenlebens Introversionen eintreten können, die auch für das theoretische Erkennen den Schwerpunkt von der Außenwelt ins Innenleben verlegen“ (1923a, 40). Ein Beispiel dafür sei, wie in der Fallvignette dargelegt, der Solipsismus, dessen Zweck es sei, die „Flucht aus den Qualen der Wirklichkeit“ (37) zu ermöglichen, auch wenn ein Solipsismus im strengen Sinne „in der Philosophiegeschichte nirgends anzutreffen“ (41) sei.

2.2.3.2. Das Absolute als Produkt einer Selbstvergottung

Die durch Zurückweisungen und Kränkungen ausgelöste Introversion sei begleitet von Minderwertigkeitsgefühlen, die in verschiedener Weise überdeckt, kompensiert und – zumindest oberflächlich – überwunden werden könnten: Es könne zu „Selbstüberhebung, Menschenverachtung, Strebertum, unter Umständen sogar Größenwahn“ kommen. Und

wenn „der von der Umwelt zurückgeschreckte Mensch religiöse oder philosophische Metaphysik zu treiben“ beginne, so neige er dazu, Theorien und Vorstellungen zu entwickeln, die „seinem Größenanspruch am meisten zusagen“, und das sei „die Idee Gottes oder des Absoluten“ (43f). Die Selbstpsychologie hat sich eingehend mit solchen narzisstischen Problemen beschäftigt und kann solche Entwicklungen verständlicher machen. Wenn ein Kind die notwendige Zuwendung durch die Eltern nur mangelhaft (unzulänglich oder unangemessen) erhält, so führt das zu nachhaltigen Selbstwertproblemen in Form von Minderwertigkeitsgefühlen etc. Nach Heinz Kohut hat das die Reaktivierung eines *Größenselbst* (mit verschiedenen Größenfantasien) sowie einer *idealisierten Elternimago* zur Folge, die für ihn in der frühen Kindheit Bestandteil einer normalen Entwicklung sind und die einen kompensatorischen Ausgleich bzw. die Stabilisierung eines verletzten, labilen Selbst schaffen sollen. Die idealisierte Elternimago wird demnach als eine innerpsychische Struktur aufgefasst, dem Wunschbild einer omnipotenten elterlichen Bezugsperson entsprechend, die das Bedürfnis nach Liebe, Anlehnung, Spiegelung der eigenen fantasierten Großartigkeit etc. zu erfüllen ermöglicht. Diese Struktur führt bei übermäßiger Ausprägung zur beständigen Suche nach realen oder fantasierten Objekten, die diese Funktionen erfüllen können. Das ist in einer Bandbreite von sehr problematischen bis zu reifen Formen möglich⁹¹, wie Lichtenberg et. al. (2000) darlegen:

Bei einer Reaktivierung der idealisierten Elternimago kann es sich um archaische Zustände mit ekstatischen, tranceartigen, religiösen Gefühlen oder hypomanischer Erregung handeln, um intermediäre Zustände der Heldenverehrung und um reife Zustände voller Respekt und Bewunderung. (194)

Pfister zählt zunächst einige Manifestationen dieses Strebens nach dem Absoluten auf, jedoch fast nur religiöse Vorstellungen, von denen ich zwei beispielhaft anführe:

1. „Das Absolute oder Gott wird einzig im Ich erkannt.“ Dies findet er für „alle Mystik“ (1923a, 44) zutreffend und entspricht dem Pol des Größenselbst.
2. Das Absolute oder Gott wird „nach dem Bilde des eignen Ich geschaffen“, was dem Pol der idealisierten Elternimago entspricht. Die Betreffenden fühlten sich selbst „gering und schlechthin abhängig von diesem Absoluten“, indirekt aber dennoch in ihrem Wert erhöht, weil sie durch die Identifikation an ihm Anteil hätten und damit sich selbst in ihm verehren

⁹¹ Ebenso wie es einen krankhaften und einen gesunden Narzissmus gibt. Viele psychische Phänomene sind in so einem Kontinuum zu denken. Nicht zuletzt Freud hatte sich schon mit Nachdruck gegen eine strikte Dichotomie von gesund und krank ausgesprochen.

könnten⁹². Als Beispiel führt er den „Ätman des Brahmanismus“ sowie das „Tao des Lao-tse“ (45) an. Auch der Begriff der *Substanz* sei so abzuleiten und zu verstehen, womit Pfister offensichtlich jene verabsolutierte Begriffsbestimmung meint, wie sie seit Aristoteles bis herauf zu Descartes und Spinoza meist verwendet worden ist. Bei Descartes etwa heißt es:

Unter Substanz können wir nur ein Ding verstehen, das so besteht, dass es zu seinem Bestehen keines anderen Dinges bedarf; und eine Substanz, die durchaus keines anderen Dinges bedarf, kann nur als eine *einzig*e bestehen, nämlich als Gott. (Principia I. Teil, Nr. 51)

Das sind natürlich alles ganz unhaltbare Pauschalurteile. Es bleibt z. B. völlig schleierhaft, wie er dem gegenüber seinen eigenen Gottesglauben rechtfertigt. Um die Argumentation Pfisters im Detail nachzeichnen zu können, wollte ich dies dennoch nicht beiseite lassen.

Letztlich rechnet er all jene philosophischen Positionen und Systeme dazu, die einen Absolutheitsanspruch vertreten (speziell in ihren idealistischen Varianten). Er glaubt auch, dies mit den folgenden Beispielen leicht nachweisen zu können, denn „das Absolute mancher Philosophen trägt so deutlich einzelne Charakterzüge seines geistigen Schöpfers, daß es sich als Produkt einer Selbstvergottung herausstellt“. Er findet dafür Bestätigung bei Nietzsche, der bereits „den psychologischen Prozeß dieser Selbstprojektion ins Absolute“ erkannt und beschrieben habe⁹³, allerdings „allzu materialistisch gefärbt und den Rahmen der Psychologie überspringend“⁹⁴:

Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, – und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständnis des Leibes* gewesen ist. (...) Man darf alle jene kühnen Tollheiten der Metaphysik, sonderlich deren Antworten auf die Frage nach dem *Werth* des Daseins, zunächst immer als Symptome bestimmter Leiber ansehen; und wenn derartigen Welt-Bejahungen oder Welt-Verneinungen in Bausch und Bogen, wissenschaftlich gemessen, nicht ein Korn von Bedeutung innewohnt, so geben sie doch dem Historiker und Psychologen um so werthvollere Winke, als Symptome, wie gesagt, des Leibes, seines Gerathens und Missrathens, seiner Fülle, Mächtigkeit, Selbstherrlichkeit in der Geschichte, oder aber seiner Hemmungen, Ermüdungen, Verarmungen, seines Vorgefühls vom Ende, seines Willens zum Ende. (...) bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar

⁹² Vergleiche die ganz ähnliche Formulierung von Kohut nach Aktivierung einer idealisierten Elternimago: „Da alle Vollkommenheit und Stärke jetzt in dem idealisierten Objekt liegen, fühlt das Kind sich leer und machtlos, wenn es von ihm getrennt ist, und es versucht deshalb, dauernd mit ihm vereint zu bleiben.“ (Kohut 1973, 57)

⁹³ Nietzsche hatte diesbezüglich von „Hinterwelten“ (KSA 4, 36) gesprochen und ebenfalls besonders den Idealismus kritisiert (siehe oben unter 1.2.2.1.2.).

⁹⁴ Damit meint er offenbar Nietzsches Verweis auf physiologische Bedürfnisse („Symptome bestimmter Leiber“), was Pfister ablehnt, weil er Physiologie und Psychologie strikt getrennt halten will.

nicht um „Wahrheit“, sondern um etwas Anderes, sagen wir um Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben... (Nietzsche, KSA 3, 348 – hier nach dem Original zitiert, weil Pfister zwei, wenn auch offensichtlich unbedeutende, Zitierfehler begeht, Anm. J. E.)

2.2.3.2.1. Schopenhauer

Pfister wendet sich nun – im Sinne der „biographischen Fernbeobachtung“ (1923a, 14) – in kurzen Skizzen einigen deutschen Philosophen und ihren Systemen direkt zu, beginnend mit *Arthur Schopenhauer*⁹⁵. Dieser „zeigt typisch introversives Denken“ (49). Dessen philosophisches System setzt Pfister als bekannt voraus und verweist nur auf einige markante Denkbewegungen: Das Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* beginne programmatisch mit dem Satz „Die Welt ist meine Vorstellung“. In der eigenen Vorstellung, „im Bewußtsein unsrer selbst“ (ebd.) suche Schopenhauer ein sicheres Fundament. Nur auf diesem Weg *von innen* sei das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Wesen zu erfassen. Denn „*von außen* (ist) dem Wesen der Dinge nimmermehr beizukommen“ (Schopenhauer, WW 1, 142). Nach Margot Fleischer behauptet Schopenhauer, „daß alle Philosophen vor ihm gerade das versucht haben, dem Wesen der Dinge von außen beizukommen“, und beansprucht daher erkenntnistheoretisch „einen neuen, ja den einzig erfolgversprechenden Weg einzuschlagen“ (2001, 87). Nur in der indischen Philosophie, zu deren Grundsätzen er sich in vieler Hinsicht bekennt, sei dies schon lange erkannt worden. Von dieser Basis aus entwickle er nun eine Metaphysik, „die uns wie ein Selbstporträt Schopenhauers anmutet“ (Pfister 1923a, 49), wie etwa seinen „kosmologische(n) Pessimismus“⁹⁶. Pfister verweist implizit auf den Mechanismus der Projektion, wenn er zusammenfassend feststellt: „Schopenhauer schafft die Welt und das Absolute nach seinem eigenen Bilde, darum trägt sie so aufdringlich die Züge des grämlichsten aller Philosophen.“

Pfister glaubt auch – mit Hinweis auf entsprechende biografische Details und Persönlichkeitsmerkmale – beweisen zu können, dass hierbei „nicht der objektiv forschende Intellekt, sondern die Affektivität (...) die Resultate des Denkens vorschrieb“. So verweist er auf den „jähzornigen, verschlossenen und hartnäckigen Charakter seines Vaters“ (50),

⁹⁵ Eine recht materialreiche und insofern interessante psychoanalytische Studie liefert Eduard Hitschmann (1913), die jedoch durch die typischen Schwächen vor allem der frühen psychoanalytischen Philosophiekritiken leidet: alle nur möglichen Deutungsfiguren werden angewandt, wo immer sie auch nur assoziativ möglich sind, viel zu schnell und unreflektiert werden Zusammenhänge und Kausalbeziehungen hergestellt etc.

⁹⁶ Nach Johannes Hirschberger kann Schopenhauer diesen auch nicht ausreichend begründen. „Seine Behauptungen sind nämlich nur Affekturteile und entspringen aus einem kranken Ressentiment.“ (1980, 461)

unter dem Schopenhauer als Kind gelitten habe⁹⁷, sowie auf die schwierige Beziehung zu seiner Mutter. Diese familiäre Situation hätte ihn in eine Introversion getrieben und verschiedene Folgen gehabt:

- Im subjektiven Befinden eine „ausgedehnte Angstneurose“, die sich darin gezeigt habe, dass er Zeit seines Lebens von „unzähligen Angstformen“ gequält worden sei, von denen Pfister einige konkret anführt. Schon mit sechs Jahren etwa habe er unter der Furcht gelitten, „daß die spazieren gegangenen Eltern ihn für immer verlassen haben“ (51).
- Auf der philosophischen Ebene einerseits in Folge einer reaktiven Selbstaufwertung eine „metaphysische Selbstvergottung“, indem er in einer ausgeprägten Selbstüberhebung das Absolute „nach seinem eigenen Bilde“ geschaffen habe, andererseits in Folge einer Abwertung der anderen seine Misanthropie und seinen Pessimismus, wie Pfister an anderer Stelle begründet:

Wer die schlechte Einstellung Schopenhauers auf seine Eltern kennt, wird sich über seine Menschenfeindlichkeit und seinen Weltpessimismus nicht wundern und ihn aus der Versagung seines keinem Menschen fehlenden Anspruchs auf Liebe und ihren Umschlag in Hass ableiten. (1949, 260)

Auch Hermann Glockners Einschätzung fügt sich in dieses Gesamtbild ein. Für ihn ist Schopenhauer „voll metaphysischer Erlösungsbedürftigkeit“, und die „seiner Metaphysik angemessene Erlösungsreligion ist der atheistische Buddhismus“ (Glockner 1980, 862).

Nach der Erwähnung einiger weiterer belastender Probleme Schopenhauers wie z. B. seiner Einsamkeit und seiner zunehmenden Taubheit, die erschwerend hinzugekommen seien, verweist Pfister abschließend auch auf philosophiehistorische Einflüsse, die auch wesentlich seien und nicht vernachlässigt werden dürften:

Daß die vielen Aengste, der Menschenhaß und die Dysphorie auf demselben Baume wuchsen, wie die Metaphysik, kann niemand leugnen. Nur wird deshalb kein vernünftiger Mensch annehmen, aus der Introversion allein sei letztere zu erklären. Selbstverständlich haben die Inder, Descartes mit dem skeptischen Ausgangspunkt seines Denkens, Berkeley mit seiner Immanenzphilosophie, Kant mit seinem subjektiven Idealismus das ihrige beigetragen. Aber daß Schopenhauer sich *an sie* anlehnte, anstatt ein neues System zu bauen, daß er ihre Gedanken zu einer philosophischen Rechtfertigung seines schon vorher herrschenden

⁹⁷ Als Bestätigung mag eine Aussage Schopenhauers dienen, die – von Frauenstädt überliefert – Hitschmann in seiner Arbeit zitiert: „Ich war als Jüngling immer sehr melancholisch und einmal – ich mochte 18 Jahre alt sein – dachte ich, noch so jung, bei mir: Diese Welt soll ein Gott gemacht haben? Nein! Eher ein Teufel! Ich hatte freilich schon viel in der Erziehung, durch die Härte meines Vaters, zu leiden gehabt“. (1913, 152)

Pessimismus ausspann, hängt mit der Abschreckung seiner Liebe durch die Eltern⁹⁸ und mit der durch sie bewirkten kolossalen Introversion zusammen. Der typisch extravertierte Herbart, dessen Philosophie damals (seit 1806 und 1813) ihre Schwingen reckte, mußte ihn gänzlich kalt lassen. (1923a, 52)

2.2.3.2.2. Fichte

Als nächstes versucht er sich an *Johann Gottlieb Fichte*. Hier betont Pfister den „reine(n) Apriorismus, der die ganze Kosmologie aus dem Ichbewußtsein ableitet“. Das einzig schlechthin Gesetzte sei das Ich, das sich ein „Nicht-Ich“ entgegensetze. Dem Solipsismus entkomme Fichte dabei dadurch, dass er das Ich als „absolutes Ich“ (53) denke, wodurch sich der Begriff des Ich vom Individuellen zum Kosmischen ausweite. Symptomatisch erscheint Pfister, wie Fichte zu dieser Vorstellung gekommen sei. Nach dessen Bericht⁹⁹ sei er an einem Wintertag 1793/94¹⁰⁰ plötzlich von diesem Gedanken ergriffen worden: „Fichte fühlt sich nicht als der, welcher den Gedanken schafft, sondern als der, welcher von ihm ergriffen wird.“ D. h. es sei Ergebnis einer Eingebung, einer „plötzliche(n) Erleuchtung, wie wir sie schon öfter bei unseren Beobachtungspersonen antrafen“, wobei immer „ein Durchbruch unbewußter Inhalte“ (Pfister 1923a, 53f) vorgelegen sei. Dabei sei wieder ein Projektionsvorgang maßgeblich, sodass sich im von Fichte postulierten absoluten Ich sein Charakter widerspiegle, der „nach allgemeinem Zeugnis“ durch „einen ungeheuer starken (...) Tätigkeitsdrang“ sowie „eine starke Vorliebe für logische Schematismen“ gekennzeichnet sei. Diese Eigenschaften seien aber genau „dasjenige, was Fichtes Substanz-Ich auszeichnet“, sodass dessen bekannter Satz¹⁰¹ in zugespitzter Form auf ihn selbst angewendet werden könne: „Was für eine Idee des Absoluten man *bilde*, das hängt davon ab, was man für ein Mensch ist.“ (54)

Auch bei Fichte glaubt Pfister, dass dessen Philosophie mit der starken Neigung zum Absoluten mit einer Introversionstendenz in Verbindung zu bringen sei. Entsprechend sucht er biografische Anhaltspunkte dafür und findet sie in den – allerdings teilweise verklärten – Schilderungen von Fichtes Kindheit durch dessen Sohn Immanuel Herrmann Fichte (1862), so das Meiden geselliger Spiele, um lieber zurückgezogen und allein seine Zeit zu

⁹⁸ Mit dieser heute eigentümlich klingenden Formulierung meint Pfister nichts anderes als dessen Liebesbedürfnisse, die von den Eltern zurückgewiesen und nicht befriedigt wurden.

⁹⁹ Dieser ist von Henrik Steffens, einem Studenten Fichtes, überliefert: „Ich erinnere mich, wie Fichte in einem engen vertrauten Kreise uns die Entstehung seiner Philosophie erzählte, und wie ihn der Urgedanke derselben plötzlich überraschte und ergriff. (...) Das Ich erkennt sich als erzeugt durch sich selber, das denkende und das gedachte Ich, Erkennen und Gegenstand des Erkennens, sind eins, und von diesem Punkte der Einheit (...) geht alles Erkennen aus“ (zit in: Fuchs 1978, 63f).

¹⁰⁰ Pfister gibt hier fälschlicherweise den Winter 1792/93 an.

¹⁰¹ Siehe Näheres dazu im Exkurs am Ende dieses Abschnitts zu Fichte.

verbringen, das Fortgerissenwerden aus dem ärmlichen Elternhaus mit neun Jahren durch einen Gönner, der dem begabten Kind die Ausbildung ermöglichte, sowie die unglückliche Schulzeit in Schulpforta. Jedoch hat Fichte offensichtlich am meisten unter dem Mangel an Liebe durch die anscheinend depressive Mutter gelitten (vgl. Jacobs 1984, 8f) – eine Tatsache, die Pfister noch nicht bekannt war, durch die er sich aber nur bestätigt gesehen hätte.

Ein wesentlicher Unterschied zu Schopenhauer sei, dass „bei Fichte eine starke Extraversionstendenz sich zu behaupten wußte“ (55). Positiven Einfluss hätten diesbezüglich das Pfarrerehepaar gehabt, bei dem Fichte im Alter von 9 – 13 recht behütet lebte, sowie vor allem seine Frau Johanna Rahn, von der sich Fichte sehr geliebt und anerkannt fühlte. Wilhelm Jacobs streicht in seiner Biografie diese neue Erfahrung für Fichte, sich „voll und ganz angenommen“ (1984, 20) zu fühlen, besonders heraus¹⁰², das ihn spürbar verändert haben muss, bis hin zur „Änderung der Handschrift“ (ebd.). Fichte selbst betont in einem Brief an Johanna die „ganz *neue Art von Seyn*“ durch diese Beziehung und spricht das Moment der Anerkennung direkt an:

Noch nie habe ich gegen Eine empfunden, was ich gegen Sie empfinde. So ein inniges Zutrauen, ohne Verdacht, daß Sie sich gegen mich verstellen könnten, und ohne Wunsch, mich gegen Sie zu verbergen; so eine Begierde, von Ihnen ganz so gekannt zu seyn, wie ich bin; so eine Anhänglichkeit, in die das Geschlecht auch nie den entferntesten *merklichen* Einfluß hatte; – denn weiter ist es keinem Sterblichen vergönnt, sein Herz zu kennen (Fichte GA III, 1, 56)

Wie Jacobs bemerkt, hat Fichte diese positive Erfahrung nicht zuletzt auch philosophisch in einer Theorie der Anerkennung verarbeitet, „daß nämlich der Mensch nur ich zu sich sagen kann, (...) weil er anerkannt ist“ (1984, 20). Auch für Pfister ist diese Veränderung in Fichtes Leben bedeutend und nachhaltig: Dessen System finde „deutlich unter dem Einfluß der Liebe den Zugang zum wirklichen Leben“, und es sei bezeichnend, dass – im Unterschied etwa zu Schopenhauer, dem ausreichende Anerkennung sowohl beruflich als auch privat versagt geblieben ist – „in Fichtes Philosophie die Liebe ausdrücklich und in zentraler Stellung anerkannt wird“ (1923a, 56), am deutlichsten zeige sich das in dessen Religionsphilosophie.

¹⁰² Demgegenüber erwähnt Pfister nur, dass Fichte seine Frau „überaus innig liebte“ (1923a, 56). Nach allem, was wir heute über diese Beziehung wissen, ist das nicht richtig (vgl. Jacobs 1984, 20 u. 26f, Kafka 1920). Vielmehr hat sich Fichte „im Glanz der Liebe Johannas“ (Jacobs, 26) gesonnt, hat sich von ihrer Liebe anstecken und mitreißen lassen und konnte so langsam seine Ängste und Ambivalenzen (einmal wollte er die Beziehung beenden, hat die Flucht ergriffen und jeglichen Kontakt mit ihr über eineinhalb Jahre gemieden, bevor er sie schließlich heiratete) abbauen. Gustav Kafka beschäftigt sich in seiner Studie ausführlich mit dieser Beziehung und zeigt, wie Fichtes Theorie der Geschlechter ein direktes Abbild dieser Erfahrung ist.

Exkurs: Fichtes Erklärung für die unterschiedlichen philosophischen Systeme

Je mehr das Philosophieren als ein auf rein rationaler Argumentation aufbauendes Unternehmen oder gar als objektiv wissenschaftliche Tätigkeit aufgefasst wird, umso mehr drängt sich die Frage auf, warum nicht alle zu denselben Überzeugungen und Positionen kommen. Um an das eigene Vorgehen als objektiv richtig glauben zu können, wird den anderen, die abweichende oder gegensätzliche Überzeugungen vertreten, häufig die intellektuelle Fähigkeit abgesprochen und auf irgendwelche entsprechende Unzulänglichkeiten, Schwächen und Probleme hingewiesen. Kant etwa siedelt die metaphysischen Systeme der Rationalisten und Empiristen in der Nähe des Wahnsinns an und führt sie darauf zurück, dass „gewisse Organen des Gehirnes so verzogen und aus ihrem gehörigem Gleichgewicht gebracht“ (1983, 957) seien.

Auch Fichte¹⁰³ nimmt eine ähnliche Abwertung seiner philosophischen Widersacher vor, wenn er sich mit der Frage beschäftigt, wie es zu den verschiedenen (erkenntnistheoretischen) Positionen kommt. Mit seinem berühmten Diktum („Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist“ (GA I, 4, 195)) verweist er auf nichtrationale Faktoren wie Neigung, Interesse oder Charakter als ausschlaggebend¹⁰⁴.

Erkenntnistheoretisch gehe es um die Entscheidung zwischen *Idealismus* und *Dogmatismus*, denn es seien „nur diese beiden philosophischen Systeme möglich“ (188). In der Erfahrung seien Ding und Intelligenz unzertrennlich verbunden. Eine philosophische Vorgehensweise, die von Ersterem abstrahiere und von einer „Intelligenz an sich“ ausgehe, heiße Idealismus, im umgekehrten Fall spreche man von Dogmatismus¹⁰⁵. Der Idealismus sei dabei insofern im Vorteil, als die Ausgangsbasis, nämlich die Intelligenz an sich bzw. das „*Ich an sich* (...) als etwas reales wirklich im Bewußtseyn“ vorkomme und dort „nachzuweisen“ sei, und zwar „nicht als Gegenstand der Erfahrung“ wie ein „Ding an sich“ – denn dann wäre er ebenso ein Dogmatismus –, „sondern als etwas über alle Erfahrung erhabenes“. Demgegenüber könne das Ding an sich als Ausgangsbasis des Dogmatismus „für nichts

¹⁰³ In der Einleitung zu seinem *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* von 1797/98 (GA I, 4).

¹⁰⁴ Odo Marquard (1982, 110) weist darauf hin, dass Schelling schon zwei Jahre früher eine ähnliche These vertreten hat, dabei allerdings zwischen *Dogmatismus* und *Kritizismus* differenzierend: „Welche von beiden wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das *sein*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen“ (Schelling HKA I, 3, 75).

¹⁰⁵ Fichte bezeichnet in Anlehnung an Kant eine Philosophie dann als dogmatisch, wenn sie eine erkenntnistheoretische Position vertritt, „ohne sich vorher die *Frage nach der Möglichkeit der Erkenntnis* vorzulegen“ (Falckenberg 1902, 276). Weil Fichte glaubt, dass der Idealismus diese Reflexion von seinem Ausgangspunkt im Bewusstsein schon mitleiste, sei dieser nicht dogmatisch. Für Kant hingegen war „alle bisherige Philosophie, sofern sie nicht *skeptisch* war, (...) *dogmatisch*“ (ebd.).

anderes gelten (...) als für eine bloße Erdichtung, die ihre Realisation erst von dem Gelingen des Systems erwartet“ (190).

Diese Systeme stünden in beständigem Streit miteinander. Keines könne das jeweils andere direkt widerlegen, „denn ihr Streit ist ein Streit über das erste nicht weiter abzuleitende Princip (...) und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten“ (191). Die unversöhnliche Ausgangsdifferenz bestehe darin, „ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle“ (193).

Die Entscheidung für eines dieser Systeme sei nicht durch Vernunft möglich, denn die Wahl zwischen dem einen oder dem anderen ersten Prinzip sei „als ein absolut erster Act“ nicht vernünftig zu begründen, sondern eine Entscheidung aus „Willkühr“ und damit „durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt“. Es gebe „zwei Stufen der Menschheit“ und somit – solange im Zuge der Entwicklung noch nicht alle die höchste Stufe des Menschseins erreicht hätten – „zwei HauptGattungen von Menschen“. In der Philosophie markiere dies den Unterschied zwischen Dogmatismus und Idealismus: Jene, „die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit, und absoluten Selbstständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende (...) Selbstbewußtseyn“ (194) und neigten daher zum Dogmatismus¹⁰⁶. Der Dogmatiker leugne nicht nur die Selbstständigkeit des Ich, sondern sei bei konsequenter Durchführung und Ausformulierung „nothwendig Fatalist“ – und damit Determinist – sowie „nothwendig auch Materialist“ (192). Er sei in seiner Unselbstständigkeit nur „durch die AußenWelt geworden“ und „nur ein Product der Dinge“. Daher glaube er an die Dinge um seiner selbst willen, im eigenen Interesse. Denn „das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das *für uns selbst*“ (194), womit der Glaube an die Selbstständigkeit der Dinge der Außenwelt aus den Umständen heraus verständlich werde. „Ein von Natur schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.“ (195) Der Idealist hingegen sei „seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt“ und bedürfe „der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst“ (194). Das Ich in seiner Selbstständigkeit, das ihn interessiere, hebe jenen Glauben an die Dinge auf.

¹⁰⁶ In ganz ähnlicher Weise hatte zuvor schon Schelling das gleichzeitige Bestehen der „durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Criticismus“, auf die verschiedenen geistigen Entwicklungsstufen von deren Anhängern zurückgeführt und gemeint, „daß beide so lange neben einander bestehen werden, als nicht alle endliche Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen“ (HKA I, 3, 75).

Aus diesen gegensätzlichen Interessen „lassen sich auch die Affecten erklären, die sich in die Vertheidigung der philosophischen Systeme gewöhnlich einmischen“. Der Dogmatiker komme durch den Angriff auf sein System in Gefahr, „sich selbst zu verlieren“. Daher verteidige er sich „mit Hitze und Erbitterung“. Der Idealist hingegen neige dazu, mit Verachtung „auf den Dogmatiker herabzublicken“ und ihn zu verspotten. Denn dieser könne ihm nichts sagen, was jener nicht „schon längst gewußt, und als irrig abgelegt hat“, oder wie Richard Falckenberg die Fichtesche Gegenüberstellung zusammenfasst: „Der Idealismus ist der wahre Standpunkt, weil er den gegnerischen als untergeordneten Standpunkt, nicht aber dieser ihn zu verstehen und zu erklären vermag.“ (1902, 365) Entsprechend dieser eindeutigen Parteinahme zugunsten des Idealismus bringt Fichte seine Hoffnung zum Ausdruck, dass sich dieser „als die einzige wahre Philosophie bewähren“ werde. Zunehmende Verbreitung des Idealismus erhofft er sich allerdings erst „von der jungen Welt“, während in seiner Generation aufgrund der „Schlaffheit des Zeitalters“ noch viele dem Dogmatismus verfallen seien. Diese könnten nicht mit Argumenten überzeugt und bekehrt werden. Denn „zum Philosophen (des Idealismus, Anm. J. E.) muß man gebohren seyn, dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen“ (Fichte, GA I, 4,195), wie Fichte meint, es selbst erfahren und getan zu haben¹⁰⁷.

2.2.3.2.3. Schleiermacher

Nach diesen Beispielen für Introversionsphilosophie zeigt Pfister „zur Kontrolle“, dass „andere Gestaltungen der Philosophie regelmäßig auf andere Gemütsverfassungen als ihren Ursprungsort zurückweisen“. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher* sei hierfür der „typische Vertreter überwiegender Extraversion“. Bei ihm sei „nichts mehr von reinem Apriorismus, nichts mehr von einem Herausspinnen des Absoluten aus dem eignen Ich“ (Pfister 1923a, 57). Stattdessen bekämen induktive Vorgehensweisen einen größeren Stellenwert. Die entscheidende Ausgangsdifferenz, die dann zu einer ganz anderen Art von

¹⁰⁷ Selbst zunächst überzeugter Dogmatiker und Determinist, darin aber offenbar unglücklich und mit manchen seiner Intuitionen und Empfindungen nicht übereinstimmend, erfuhr er im Sommer 1790 durch die Lektüre Kants (speziell der *Kritik der praktischen Vernunft*) eine gewaltige Befreiung. Nach Jacobs habe Fichte nun an das glauben können, was er zuvor „schon gefühlt hatte, an Freiheit“ (1984, 22). Diese tiefgreifende Veränderung habe auch seine Stimmung deutlich aufgehellt. Der Ton seiner Briefe sei „auf einmal froh, heiter und hoffnungsvoll“ (24). Der „Begriff einer absoluten Freiheit“ sei ihm nun „bewiesen“, und er lebe seither „in einer neuen Welt“, gibt er in einem Brief an einen Freund seiner Begeisterung Ausdruck (Fichte, GA III, 1, 167). Seinem Bruder Samuel Gotthelf gegenüber beschreibt er etwas später im Rückblick diese Zeit als „die glücklichsten Tage, die ich je erlebt habe. Von einem Tage zum andern verlegen um Brod war ich dennoch damals vielleicht einer der glücklichsten Menschen auf dem weiten Runde der Erden.“ (ebd., 222) Mit diesem neuen Glauben an die Willensfreiheit konnte er im Folgenden darangehen, seine idealistische Konzeption zu entwickeln.

Philosophie führen soll, ist dabei für Pfister der zentrale Stellenwert der Gefühle bei Schleiermacher, die nicht hätten verdrängt werden müssen: Da es bei ihm in der Entwicklung zu keinen gravierenden Liebesstauungen und dadurch Verdrängungen und Introversionen gekommen sei, so die implizite These Pfisters, bleibe der „Primat des Affektiven“ (58) erhalten. Somit sei ein offener Zugang zur Welt und zu den Menschen möglich, der auch in der Philosophie schlagend werde. Dies zeigt sich z. B. in einer grundsätzlich vorsichtigeren, abwägenden Haltung, wie folgende Briefstelle des 22-jährigen an seinen Vater belegt:

Noch weiter aber bin ich immer von der Systemsucht entfernt gewesen; ich habe mit dem Zweifeln angefangen zu denken, und so viel ich seitdem auch gelesen und selbst nachgedacht habe, so viel Umgang ich auch mit den festesten Anhängern dieses und jenes Systems gepflogen habe, so bin ich gewissermaßen in der Theologie sowohl als in der Philosophie auf dieser Stufe stehn geblieben. Ich glaube nicht, daß ich es jemals bis zu einem völlig ausgebildeten System bringen werde, so daß ich alle Fragen, die man aufwerfen kann, entscheidend und im Zusammenhang mit aller meiner übrigen Erkenntniß würde beantworten können; aber ich habe von je her geglaubt, daß das Prüfen und Untersuchen, das geduldige Abhören aller Zeugen und aller Partheien, das einzige Mittel sei, endlich zu einem hinlänglichen Gebiet von Gewißheit und vor allen Dingen zu einer festen Gränze zwischen dem zu gelangen, worüber man nothwendig Parthie nehmen, und sich und einem jeden andern Red' und Antwort muß stehen können, und zwischen dem, was man ohne Nachtheil seiner Ruhe und Glückseligkeit unentschieden lassen kann. So sehe ich den Kampfspielen philosophischer und theologischer Athleten ruhig zu, ohne mich für irgend einen zu erklären, oder meine Freiheit zum Preis einer Wette für irgend einen zu sezen, aber es kann nicht fehlen, daß ich nicht jedesmal von Beiden etwas lernen sollte. (Schleiermacher, KGA V/1, 183).

Hier steht also das Fragen und Suchen im Vordergrund, im Gegensatz zu vorschnell gefundenen Antworten und behaupteten Positionen. Überall sei zu bemerken, wie Schleiermacher „nicht durch Absperrung von der Außenwelt und Selbsterhöhung, sondern umgekehrt durch liebende Hingabe an die äußere Welt das Absolute zu erfassen“ (Pfister 1923a, 58) trachte. Seit Platon habe keiner „die Psychologie der Liebe so fein und tief durchforscht“ wie er. Schleiermacher sei auch „der Erste, der das Gefühl zum religiösen Organ erklärte“ (57).

Pfister gibt keine biografischen Hinweise an, die ein liebendes, umsorgendes Umfeld als Basis für dessen Extraversion bestätigen könnten. Er erwähnt lediglich den – eher theoretischen – Einfluss der „Herrnhuterische(n) Umgebung“, in der Schleiermacher aufgewachsen ist und deren „Gefühlsseligkeit“ (11) sich in seinem Werk widerspiegle. Aber

nach Durchsicht einiger Biografien¹⁰⁸ scheint Schleiermacher tatsächlich unter recht günstigen Umständen eine behütete Kindheit verlebt zu haben. Es gibt nur ein überliefertes traumatisches Erlebnis, als er als kleines Kind von seiner älteren Schwester fallen gelassen wurde und in der Folge – anscheinend durch einen bei diesem Unfall erlittenen Wirbelbruch – unter Wachstumsstörungen, einer Verkrümmung des Rückens und einer schiefen Schulter zu leiden hatte (vgl. Kantzenbach 1967, 10f). Abgesehen von manchen äußeren Hinweisen, die auf eine liebevolle Erziehung hindeuten, mag ein Zitat aus einem Brief der Mutter Schleiermachers als indirekte Bestätigung ihrer diesbezüglichen Einstellung dienen: „Ich kann es nicht begreifen, wie so viele Eltern so wenig wahre Liebe zu ihren Kindern haben können, da wir doch nichts in diesem Leben besitzen, worauf wir uns noch jenseits des Grabes können Rechnung machen, als die Tugend und unsere Kinder.“ (zit. in: Dilthey XIII, 10)

In den Formulierungen Pfisters klingt deutlich seine Sympathie für und tendenzielle Zustimmung zu Schleiermachers Ansatz durch, offenbar nicht zuletzt aufgrund von ähnlichen Hintergründen und gemeinsam geteilter Positionen: beide sind Pastoren und entstammen einem pietistischen Umfeld; auch Pfister sucht eine „Verankerung der Religion im Gefühl“ (Nase, 98) und räumt den Affekten einen zentralen Stellenwert ein, so wie er es bei Schleiermacher hier kurz angedeutet hat; nach Nase sei Pfister hinsichtlich seiner theologischen Verankerung im 19. Jh. „zweifellos am ehesten als Schleiermacherianer zu bezeichnen“ (1993, 99). Ganz ähnlich wie David Hume¹⁰⁹ postuliert Pfister, dass „die Affektivität die eigentliche *Schöpferin* einer Idee ist, so daß der Intellekt nur den bestellten Rechtsanwalt bildet, der nach dem Auftrag seines Klienten so oder anders plädiert und mit großem Scharfsinn diese oder jene Rechtsauffassung als die richtige beweist“ (Pfister 1923a, 83). Wenn er im Folgenden jedoch versucht, erkenntnistheoretisch das Gefühl gegenüber dem Denken und Wollen stark zu machen, so ist das lediglich eine Behauptung – und in dieser vereinfachten Form nicht einmal plausibel –, geschweige denn eine Erklärung:

Den transzendentalen Grund oder das Absolute kann man nicht im *Denken* haben, weil da das Sein der Dinge in uns gesetzt ist auf unsre Weise, und im *Wollen* setzen wir unser Sein in die Dinge auf unsre Weise, also können wir das Absolute nur erfassen im unmittelbaren Selbstbewußtsein oder *Gefühl*. (57f, Hervorhebungen von mir, J. E.)

¹⁰⁸ Dilthey XIII, Kantzenbach 1967, Nowak 2001.

¹⁰⁹ „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.“ (Hume 1978, 153)

Auf den ersten Blick scheint diese hier in Anschlag gebrachte, in erkenntnistheoretischer Hinsicht herausragende, produktive Funktion der Affekte im Widerspruch zu stehen zu anderen diesbezüglichen Äußerungen Pfisters. Er hat ja gerade zeigen wollen, dass die Introversionsphilosophie „die Wirkung *affektiver* Introversion“ (60, Hervorhebung von mir, J. E.) ist und nach Verdrängungen entsprechende Veränderungen auf der Gefühlsebene eine bedeutende und *verzerrende* Rolle spielen. Und später wird er noch zwei „Regeln“ formulieren, von denen die Zweite lautet: „Je stärker ein Philosoph introvertiert, d. h. durch affektive Einflüsse von der Wirklichkeit abgedrängt wird, desto stärker büßt seine Philosophie den objektiven Charakter ein und trägt den Stempel seiner Subjektivität.“ (72f) In diesem Sinne hat er bei Schopenhauer explizit betont, dass „die Affektivität (...) die Resultate des Denkens vorschrieb“ (50). Daher erscheinen diese allgemeinen Formulierungen irreführend. Offenbar wäre eine Differenzierung nötig zwischen „authentischen“ Gefühlen und solchen, die in Folge von Verdrängungen oder anderer Abwehrmechanismen entstehen und dann verzerrend wirken können.

Kurz weist Pfister noch auf andere Strömungen der Philosophiegeschichte und ihre affektive Basis hin: „Der Primat des Affektiven (...) zeigt sich auch sehr schön in den *naturalistischen* Systemen“ (58), meint er unter Berufung auf Dilthey¹¹⁰. „Ihr Streitruß“ sei die „Emanzipation des Fleisches...Wenn diese Lebensverfassung Philosophie wird, so entsteht der Naturalismus“ (Dilthey, zit. in: Pfister, ebd.). Und schließlich könnten *Skepsis* und *Agnostizismus* durch affektive Prozesse bedingt sein. Zur Begründung dient ihm das Beispiel eines Analysanden, der unter starken Hemmungen und Ambivalenzen gelitten habe, naturgemäß beginnend mit der Beziehung zu den Eltern: „Liebe und Haß zu den Eltern hemmten einander gegenseitig und ließen ihn an kein Ziel gelangen.“ (59f) Diese „innere Zerklüftung“ habe ihn z. B. „von einem Beruf zum andern“ (59) getrieben, ohne irgendwo Befriedigung zu finden. In der Philosophie hätten diese Ambivalenzen notwendig „zum absoluten Agnostizismus“ (60) geführt.

Trotz der tendenziellen Parteinahme für Schleiermacher geht es Pfister um die psychologischen Hintergründe jeglicher philosophischer Positionen. Insofern ist er um Wertfreiheit und Äquidistanz bemüht: Er betont, „daß gerade die Philosophen hoher Verdrängungsgrade und starker Introversion nicht selten die Schöpfer der befruchtendsten Theorien geworden sind“ (85), und meint sogar, dass „nur aus tiefer persönlicher *Not* (...) eine tiefe Philosophie geboren werden“ (77) könne. Auch dem subjektiven Idealismus könne man nicht von vornherein und ohne philosophische Beweisführung den Status

¹¹⁰ Dabei unterliegt Pfister jedoch einer Fehlinterpretation, denn Dilthey hatte den Naturalismus mehr dem Denken zugeordnet (siehe oben unter 1.1.3.).

„objektiver Erkenntnis“ (Pfister 1928, 24) absprechen. Lediglich eine äußerst vage Grenzziehung zwischen produktivem und nichtproduktivem Philosophieren nimmt er vor, wenn er behauptet, dass „nur der verschrobene Ichling (...) von vornherein wenig Aussicht (hat), ein zutreffendes Weltbild zu gewinnen“ (85). Pfister legt großen Wert auf die Trennung von Genesis und Geltung, also darauf, dass das Wissen um die Genese einer Theorie nichts über deren Geltung aussagen kann, wie wir später noch genauer sehen werden.

Als indirekte Bestätigung für den postulierten Zusammenhang zwischen Persönlichkeit und Philosophie führt Pfister im Bezug auf Schleiermacher an, dass er einen „philosophisch gebildeten Mann kennen gelernt (habe), dessen Gedankengänge ganz in Schleiermachers Richtung gingen, nachdem er zuvor eine ähnliche Gemütsverfassung wie jener erlangt hatte“ (Pfister 1923a, 59). Das ist allerdings keine Bestätigung, denn bei Schleiermacher hat er ja gar keine Hinweise auf die Gemütsverfassung gegeben, sondern nur Bruchstücke von Gedankengängen, die dem Gefühl einen zentralen Stellenwert einräumen (siehe ganz analog dazu meine Kritik an seinen Ausführungen zu Fichte – Hinweis auf eine Tautologie statt eines Arguments – weiter unten).

Weiters kann er den „Gegensatz zur Introversionsmetaphysik“, der bei Schleiermacher in die Augen springe, auch nicht verständlich machen, wenn er differenziert: „Dort eine maximale Steigerung des Ichs zum Absoluten, hier eine maximale Verkleinerung des Ichs zur schlechthinigen Abhängigkeit.“ (58) Denn eine der oben als Folge einer Introversion erwähnten Manifestationen des Strebens nach dem Absoluten, in der Gott oder das Absolute „nach dem Bilde des eignen Ich geschaffen“ wird, ist davon begleitet, dass sich die Betreffenden selbst „gering und schlechthin abhängig von diesem Absoluten“ (45) fühlen.

Schon zuvor bei Schopenhauer ist Pfisters Ansatz, wiewohl nicht uninteressant, so doch viel zu pauschal und eindimensional. Es ist nicht schwer, sich Schopenhauer mit dessen bekannt problematischen Persönlichkeitszügen herzunehmen und dann Bezüge zu dessen Philosophie und theoretischem Schaffen herzustellen. Damit kann leicht der Anschein erweckt werden, tatsächlich Zusammenhänge gefunden zu haben, jedoch von beweiskräftigen Ausführungen ist das weit entfernt.

Noch deutlicher wird dieses Problem in seiner Analyse Fichtes, wo er mangels sonstiger brauchbarer Daten auf Eigenschaften wie „starken Tätigkeitsdrang“ (womit anscheinend ein starker Wille gemeint ist) und „eine starke Vorliebe für logische Schematismen“

zurückgreifen muss. Was den starken Willen betrifft, der verschiedentlich bezeugt ist¹¹¹, so ist es vielleicht interessant, diesen mit der philosophischen Position, dass das Ich sich ein Nicht-Ich entgegensetze, in Verbindung zu bringen. Jedoch nur weil diese Aspekte in einen gemeinsamen Kontext gestellt werden können, heißt das noch lange nicht, dass auch eine kausale Verknüpfung besteht. Da hilft es auch nichts, wenn Pfister (vgl. 11) sich auf eine Autorität wie Rudolf Eisler beruft. Für diesen war Fichte „ein strenger, oft starrer, starrsinniger (...) Charakter, ein Willensmensch, dessen Denken ein Ausdruck seiner nach Aktivität und innerer Freiheit strebenden, die Geistes- und Willenskraft aufs höchste schätzenden Persönlichkeit ist“ (Eisler 1912, 174). Die Psychoanalyse hat ja gerade den Anspruch, sich mit derartigen Pauschalurteilen nicht zufriedenzugeben und solche Zusammenhänge, wenn schon behauptet, dann auch entsprechend begründen zu können. Und das Argument bezüglich der Vorliebe für logische Schematismen ist nichts weiter als eine Tautologie, denn diese Vorliebe ist ein Persönlichkeitszug, der sich allein im Philosophieren zeigt (Pfister macht auch keinerlei Andeutung, wie dies als Eigenschaft sonst noch zum Tragen gekommen wäre), und dann dort natürlich auch gefunden werden kann, wenn er vorhanden ist. Dass im Vergleich dazu die Erklärungsversuche Diltheys, auf Fichte bezogen, noch viel schwächer ausfallen (siehe oben), kann hier auch kein Trost sein. Alle Beispiele deuten in ihrer Kürze und Skizzenhaftigkeit darauf hin, dass Pfister in erster Linie bestrebt war, ein methodisches Programm zu präsentieren und mit kurzen Beispielen dessen Plausibilität zu illustrieren, jedoch nicht eine konkrete Beweisführung im Detail zu liefern. Die Komplexität des Gegenstandes ließ dies damals – und lässt es heute immer noch – nicht zu.

2.2.3.3. Der wirklichkeitsfremde Formalismus

Als weiterem Ausdruck für Introversion könne es zu einem übermäßigen Formalismus kommen, der sich in beliebigen Gebieten äußern könne, besonders charakteristisch sei jedoch die Beschäftigung mit abstrakten Inhalten. Die Betreffenden schwelgten „in Abstraktionen, die der Wirklichkeit so fremd als möglich“ (Pfister 1923a, 63) seien, verlören sich in Haarspaltereien etc. Dieses Phänomen hatte Freud schon früh bei Zwangsneurosen beobachtet. Abwehrmechanismen bewirkten dabei eine „gewaltsame

¹¹¹ So zeigt nach Jacobs eine Episode des erst siebenjährigen Knaben „eine ungewöhnliche Kraft, um angestrebter Ziele willen Verzicht zu leisten“ (1984, 10): Der kleine Fichte bekam vom Vater ein Volksmärchenbuch geschenkt, das ihn so sehr fesselte und in Beschlag nahm, dass er schulische und andere Pflichten vernachlässigte, bis er den Entschluss fasste, es in den nächstgelegenen Bach zu werfen, um sich nicht weiter dadurch ablenken zu lassen.

Ablenkung auf andere Gedanken möglichst konträren Inhaltes; daher im Falle des Gelingens der *Grübelzwang*, regelmäßig über abstrakte, *übersinnliche* Dinge, weil die verdrängten Vorstellungen sich immer mit der *Sinnlichkeit* beschäftigen“ (1896, 390). Später ergänzt er: „Wo der Wißtrieb in der Konstitution des Zwangskranken überwiegt, da wird das Grübeln zum Hauptsymptom der Neurose. Der Denkvorgang selbst wird sexualisiert, indem die sexuelle Lust, die sich sonst auf den Inhalt des Denkens bezieht, auf den Denkakt selbst gewendet wird“ (Freud 1909, 460). Dadurch verlören die Inhalte der Beschäftigung im Vergleich zum Akt des Denkens selbst an Gewicht. Das Denken werde um des Denkens selbst willen betrieben und als solches befriedigend erlebt.

Auch Pfister geht von der Zwangsneurose aus, wieder anhand eines Beispiels aus seiner Praxis. Ein zentrales Symptomen eines dieser Patienten sei gewesen, „mit leidenschaftlichem Eifer beliebige Objekte zu ordnen, Berufe, Gebäude, Fahrzeuge, die Räume der Häuser usw.“ (1923a, 64). Anstatt zu handeln und in der realen Welt Befriedigung zu suchen, habe er in der Regression bzw. im introversiven Rückzug in Form von übersteigerter Fantasietätigkeit kompensatorisch Befriedigung gesucht. Abgesehen von den schon von Freud namhaft gemachten Gesichtspunkten spielt für Pfister bei seinem Patienten noch ein weiterer Aspekt eine Rolle: „Die Unfähigkeit, den Lebenstrieb in der Wirklichkeit anzubringen, führte (...) zu kühnen Phantasien“, die als „alogische(s) Treiben, das in Gefühlsüberschwang ausmünden mußte“, bedrohlich erlebt worden seien. Demgegenüber „bildet die systematisierende, rein intellektuelle Beschäftigung eine heilsame Reaktion“ (1920, 440).

Von diesem Fall ausgehend fragt sich Pfister, ob solche Verdrängungsprozesse und Introversionen auch „bei philosophischen Denkern, die sich durch Formalistik ihres Denkens auszeichnen“ (1923a, 64), nachzuweisen seien, und glaubt sie in der *Scholastik* zu finden. „Manche Zweige der Scholastik“ beschäftigten sich „mit wirklichkeitsfernen, imaginären Gegenständen“ (1928, 77), und dort finde man sowohl „den ausgeprägtesten Formalismus“ als auch „die intensivsten Verdrängungen, eine ausgesprochene Flucht vor der Welt, eine Ethik, die mit ihren Idealen der Ehelosigkeit, Armut und Willensunterwerfung unzweifelhaft auf starke Verdrängungen zurückgeht und sie fortgesetzt steigert“ (1923a, 65).

2.2.3.4. Der Pessimismus

Eine Introversion bedinge einen Rückzug von der Außenwelt, worauf diese entwertet werden müsse. „Der Pessimismus ist die unausbleibliche Folge solcher Introversion.“ (ebd.). In der Philosophie sei von solchen Pessimisten mit viel Scharfsinn versucht worden, „die Nichtswürdigkeit der Welt und des Lebens zu beweisen“. Als Paradebeispiel aus der Philosophiegeschichte führt er wieder Schopenhauer an, dessen Versuch, den Pessimismus wissenschaftlich zu begründen, im Vergleich zu anderen „am sorgfältigsten ausfiel“ (66), aber dennoch natürlich völlig unzureichend bleiben musste. Auch bei Fichte zeigten sich pessimistische Züge, wenn er die natürliche Welt „für die schlimmste, die da sein kann“ (Fichte, zit. nach Pfister, ebd.), erklärt. Zur weiteren Bestätigung verweist Pfister auf seine eigene Praxis, in der er viele Pessimisten zu untersuchen Gelegenheit gehabt habe, darunter auch „philosophisch gebildete Personen“. Immer sei dabei „im Hintergrund eine starke Verdrängung“ zu finden gewesen. Ausdrücklich möchte er aber dazu ergänzen, „daß auch der Optimismus auf Verwicklungen unter der Bewußtseinsschwelle beruhen kann“ (66f).

2.2.3.5. Wirklichkeits- oder liebesferne Ethik

Auch im Bereich der Ethik ließen sich entsprechende Einflüsse nachweisen. Dies liege schon dadurch nahe, dass „der Konflikt, der zu Verdrängung und extremer Introversion führt, (...) fast immer ein ethischer“ (67) sei¹¹². Jeder stelle „zunächst die Ethik auf, die seinem eigenen Lebensbedürfnis entspricht“, was er an historischen Beispielen nur kurz andeutet:

Plato spiegelt in seinem ethischen Dualismus seine eigenen Triebverklemmungen ebenso deutlich, wie *Kant* in seiner trieb- und neigungsfeindlichen Ethik der transzendentalen Freiheit, *Schopenhauer* in seinem lebensfeindlichen Pessimismus, *Nietzsche* in seiner das Krankheits- und Ohnmachtsgefühl überkompensierenden Lehre vom Übermenschen. (Pfister 1928, 64)

Als Basis für solche Aussagen dienen ihm wieder eigene, philosophisch interessierte Analysanden. Anstatt hier also z. B. auf Immanuel Kant direkt einzugehen, nähert er sich ihm indirekt über einen Philosophiestudenten und – vorübergehenden – Anhänger Kants.

¹¹² Dies ist nur bedingt zutreffend: Bezüglich der ersten Lebensjahre – und ein nicht geringer Teil der Verdrängungen ist im Säuglings- und Kleinkindalter anzusiedeln – von „ethischem Konflikt“ zu sprechen, erscheint mir eine adultomorphe Sichtweise zu sein, denn „Ethik“ ist in dieser Zeit noch keine Kategorie. Richtiger erschiene es mir, wie Pfister es selber zumeist tut, von einem „sittlichen Konflikt“ zu sprechen (z. B. Pfister 1924, 110).

Dabei geht es Pfister wieder im Besonderen um die entscheidende Beteiligung affektiver Faktoren:

Jener Mann (...) schloß sich (...) zuerst an Kant an und pflichtete seinen Anschauungen als überzeugter Anhänger bei. Welche Wonne war es für ihn, der unter Gefühlsschwund litt, hier eine sittliche Forderung zu finden, deren Erfüllung seinem Zustand entsprach! Allein während manche in ähnlicher Lage bei Kant einen schützenden Hafen fanden, in dem sie überwintern konnten, so lange ihre Liebe zu Eis erstarrt ist, erfuhr dieser Jüngling eine schreckliche Enttäuschung. Indem er sich bemühte, noch die letzten Reste von Neigung aus seinem Tun auszuschalten, geriet er in immer tiefere Verödung hinein und verfiel eines Tages in eine heftige Wut auf Kant, der ihn erst recht ins Elend hinausgestoßen hatte. Wie er durch sein Gefühlsleben zur Ethik des kategorischen Imperativs hingezogen worden war, wobei allerdings der Verstand sich gründlich belehren ließ und gerne theoretische Klarheit verschaffte, so wurde er durch Gemütslebnisse wieder weggestoßen, worauf der Intellekt wiederum prompt die frühere Begründung jenes Moralprinzips umstieß. (Pfister 1923a, 69f).

Pfister wirft Kant Triebfeindlichkeit vor, die mit „Verdrängungen“ im Zusammenhang stünden, die „sehr deutlich nachzuweisen“ (69) seien, ohne hier jedoch konkretere Angaben zu machen¹¹³. Diese Triebfeindlichkeit habe ihn zu einer Ethik geführt, die nicht der menschlichen Natur entspreche. Wenn es in der moralischen Entwicklung der Menschen tatsächlich nur um Gebote und Verbote, nur um das „Du Sollst!“, ginge, „so gerieten wir in der Tat in jene rigorose, schroffe, unsäglich ermüdende und bedrückende Ethik, die man *Kant* mit Recht von jeher vorgeworfen hat“. Kants Ethik sei „als Notanker günstig für solche, die nicht lieben können“, aber es schütze nicht auf Dauer „vor innerer Verelendung“. In die psychoanalytische Praxis kämen häufig Kranke, „die verkörpertes Pflichtgefühl, aber auch verkörpertes Elend“ seien. Pfister meint dagegen, dass „gerade die höchste Moral (...) die höchste Neigung einschließt (...), denn Mögen ohne Sollen führt in anarchistische Verwirrung, Sollen ohne Mögen in tiefste innere Verödung und Verknöcherung.“ (1928, 73) Einen gelungenen Sozialisationsprozess beschreibt er als *Versittlichung*, bei dem die Triebe nicht verdrängt und unterdrückt, sondern via Sublimierung einer ethischen Idee untergeordnet würden. Meines Erachtens vertritt Pfister jedoch ein allzu optimistisches Menschenbild, wenn er behauptet, dass „Sollen und Mögen (...) in dieser Versittlichung Eines“ (74) seien oder dass „gerade die höchste Moral (...) die höchste Neigung einschließt“.

„Aus manchen Morallehren kann man die Not und Sehnsucht ihres Verfassers lesen.“ (1923a, 70) Wenn dabei Verdrängungen eine Rolle spielten und nachzuweisen seien, sei das

¹¹³ Ausführlich haben sich damit später u. a. Lewis Feuer (1970) und die Gebrüder Böhme (1996) beschäftigt.

nicht von vornherein ein Nachteil, denn es dürfe nicht übersehen werden, „daß viele der größten ethischen Reformatoren, Propheten und Heroen entschieden Neurotiker waren, und daß auch die Ethik durch solche die größten Förderungen bisher erfuhr“. Nur wenn die Einschränkung durch unbewusste Faktoren zu stark sei – dem erwähnten „verschrobene(n) Ichling“ entsprechend –, seien die entwickelten Ansichten und Theorien kaum brauchbar: „Je straffer das Gängelband der vom Unbewußten herüberwirkenden Tiefenmächte, desto geringer ist die Aussicht, unbefangen der Menschennatur und dem wirklichen Wesen der Gesamtheit gerecht zu werden.“ (1928, 64)

2.2.4. Die Bedeutung der Psychologie für das Verständnis des philosophischen Denkens

Nach diesen Beispielen versucht Pfister nun auszuloten, wieweit die Psychologie bzw. die Psychoanalyse grundsätzlich zur Erklärung philosophischen Denkens beitragen können. Die Psychologie könne zeigen, dass „die Affektivität die eigentliche *Schöpferin* einer Idee ist, so daß der Intellekt nur den bestellten Rechtsanwalt bildet“ (1923a, 83). Bei den „introvertierenden Philosophen“ liege das, wie an verschiedenen Beispielen gezeigt, auf der Hand. Dasselbe gelte aber, allerdings in geringerem Ausmaß, „auch von anderen Denktypen, wie Leibnitz, Lotze, James, Wundt“ (72), die nach Pfister offenbar weniger zur Introversion neigten. Denn es wäre verfehlt, der Empirie und der logischen Argumentation gar keine Bedeutung zuzumessen. Insofern solle „der Satz von der affektiven und unterschwelligem Begründung einzelner philosophischer Doktrinen“ (81) nicht verallgemeinert werden. Pfister stellt diesbezüglich zwei Regeln auf:

Erstens: „Je mehr sich das Denken vom Empirischen, den elementaren apriorischen oder den mathematischen Gewißheiten entfernt, desto stärker tritt es unter die Herrschaft der Affektivität.“

Zweitens: „Je stärker ein Philosoph introvertiert, d. h. durch affektive Einflüsse von der Wirklichkeit abgedrängt wird, desto stärker büßt seine Philosophie den objektiven Charakter ein und trägt den Stempel seiner Subjektivität.“ (72f)

Es bestehe immer ein Mischverhältnis, sodass es weder „eine Empirie gebe, die von subjektiven Einschlügen frei sei“, noch „eine Introvertiertheit, bei der alle Brücken zur Realität gänzlich abgebrochen wären“ (73).

Unter „Affektivität“ sind hier wieder, wie weiter oben ausgeführt, speziell die durch Verdrängung bedingten affektiven Faktoren gemeint. Diese Sichtweise wird dadurch bestätigt, dass Pfister an anderen Stellen analog nur vom – verdrängungsbedingten –

Unbewussten spricht, das einen grundlegenden Einfluss ausübe: Die Philosophie werde „so entscheidend und inhaltsbestimmend vom Unbewussten (...) gelenkt (...), dass man ihr als Ganzem wissenschaftliche Objektivität unmöglich zusprechen kann, wenn auch viele gültige Wahrheitserkenntnis in ihr enthalten sein mag“. Daher sei die Philosophie letztlich „Glaube, nicht Wissen und Wissenschaft“ (1949, 263f). Diese Glaubensannahmen kämen durch intuitive Eingebungen zustande (wie am Beispiel Fichtes gezeigt) und würden dann mit Hilfe der Vernunft theoretisch begründet, was für Pfister großteils wiederum ein unbewusst ablaufender Prozess ist, bei dem der Mechanismus der Rationalisierung eine zentrale Rolle spielt. Von dieser Bestimmung durch das Unbewusste sei lediglich die Logik ausgenommen, die allerdings „über die höchsten Seins- und Sinnfragen keine Auskunft erteilen“ (263) könne.

Verschiedene Argumente kann Pfister für seine starke, aus heutiger Sicht jedoch viel zu weit gehende These anführen:

- Seine reichhaltige psychoanalytische Erfahrung, die ihn zur – wieder überzogenen – Behauptung führt, dass man die unbewussten Prozesse, „die eine philosophische, theoretisch gesichert scheinende Ueberzeugung im Bewußtsein auftauchen lassen, (...) am lebenden Menschen sehr genau feststellen“ könne.
- Nicht nur philosophisch interessierte Patienten dienten zur Untersuchung solcher Eingebungen. Auch die Analogie zu „dichterischen, künstlerischen und religiösen Offenbarungen“ (1923a, 74) ist nach Pfister eine hilfreiche Ergänzung zum Verständnis solcher Prozesse, wozu er in anderen Arbeiten auch mitunter sehr ausführliche Fallbeispiele schildert.
- Die weiter oben erwähnten Experimente mit posthypnotischen Aufträgen könnten solche Rationalisierungen anschaulich zeigen.
- Die „ungeheure Gefühlsbetonung, die so manche Philosophen ihren Ideen beilegen“, werde erst dann verstehbar, wenn gesehen werde, dass für viele „ihre Ideenwelt geradezu eine *Erlösung aus schwerer innerer Not*“ sei. Darum erhitzten sie sich in Diskussionen so leidenschaftlich, und „darum kann auch die Intoleranz der Philosophen gegen einander so erstaunlich anschwellen, und der Kampf um wissenschaftliche Ansichten führt leicht zu persönlicher Gegnerschaft“ (79)¹¹⁴. Auch werde dadurch verständlich, dass viele philosophische Systeme „innere Widersprüche ganz ruhig überdauern“ (79). Dies hatte schon Dilthey festgestellt und es ebenfalls unter anderem auf die „in ihnen wirksame

¹¹⁴ Z. B. spreche „aus Schopenhauers schäumender Wut auf die Mehrzahl der Professoren (...) nicht nur der Eifer um die theoretische Einsicht, sondern die ganze Kindernot und Entwicklungshemmung des unglücklichen Mannes“ (80).

Gemütsverfassung“ zurückgeführt (siehe oben im ersten Teil). Obwohl also durch die unbewusste Motivierung die verschiedenen Positionen in ihrer Begründung sehr zweifelhaft seien, bleibe als Ideal der Philosophie ein „objektives, wissenschaftlich sicheres Wissen“ aufrecht. Daher werde die jeweils eigene Position als die einzig Richtige ausgegeben: „Exakte Philosophie“ sei immer diejenige, die man selbst besitze, und „nichtexakte diejenige des Gegners“ (84), die dann nicht zuletzt zur Verteidigung der eigenen Position entsprechend abgewertet werden müsse¹¹⁵. Pfister möchte andererseits aber relativierend feststellen, dass „auch bei Philosophen oft eine wundervolle Toleranz und geistige Freiheit“ anzutreffen sei, jedoch vorzugsweise bei solchen, „die wenig introversive Züge aufweisen“ (81), wie etwa bei Wilhelm Wundt.

Pfister ist sich nicht recht klar, welche Konsequenzen er aus diesem Befund ziehen soll. Seine Aussagen erscheinen diesbezüglich widersprüchlich:

Einerseits gehe es darum, den Einfluss unbewusster Motive möglichst zurückzudrängen oder gar auszuschalten. „Das Ideal aller Wissenschaft“ müsse „vollbewußte Gedankenentwicklung werden“. Denn das Unbewusste mache „den Wunsch zum Vater des Gedankens, das bewusste philosophische Denken aber *die Wirklichkeit selber*“ (75). Letztlich scheint diese Haltung auf die Forderung hinauszulaufen, dass sich alle wissenschaftlich und philosophisch Tätigen einer Psychoanalyse unterziehen sollten. In der Geschichte der Psychoanalyse sei z. B. immer wieder festzustellen, dass der durch innere, nicht aufgelöste Konflikte „gebundene Analytiker“ seine eigenen Wünsche und Ängste „in seine Neurosendeutungen hineinträgt“, während „der analysierte Analytiker“ in der glücklichen Lage sei, „objektiv zutreffend zu deuten“ (1928, 35)¹¹⁶. Ähnlich sei es in Wissenschaft und Philosophie zu erwarten.

Andererseits streicht Pfister bei der später zu erörternden Frage, inwiefern die Philosophie von der Psychoanalyse profitieren könne, besonders heraus, dass damit die Psychoanalyse „natürlich nicht als Methode“ (36) in Form von durchzuführenden Therapien gemeint sei, sondern die durch sie gewonnenen Erkenntnisse. Außerdem betont er, wie weiter oben schon erwähnt, „daß gerade die Philosophen hoher Verdrängungsgrade und starker Introversion nicht selten die Schöpfer der befruchtendsten Theorien geworden sind“ (1923a, 85), und „nur aus tiefer persönlicher *Not* kann eine tiefe Philosophie geboren werden“ (77). Insofern seien Verdrängungen, so sie nicht zu stark ausgeprägt seien, durchaus produktiv

¹¹⁵ Siehe als Beispiel den obigen Exkurs zu Fichte.

¹¹⁶ In der ersten Zeit der Psychoanalyse war die sogenannte „Lehranalyse“ in der Ausbildung zum Psychoanalytiker noch nicht obligat, sodass Pfister diese Unterscheidung machen kann.

und sollten daher nur bei entsprechendem individuellen Leidensdruck – und also nicht aus erkenntnistheoretischen Gründen – psychotherapeutisch bearbeitet werden. Damit drängt sich auch für Pfister die Frage Nietzsches „nach dem Verhältniss von Gesundheit und Philosophie“ (KSA 3, 347) auf. Er meint zwar, dass „große Philosophen (...) unzweifelhaft schwer pathologische Züge“ (1923a, 20) zeigten, und dass „gerade die Krankheit den Wirklichkeitssinn steigern kann“ (21), schwankt aber in der Einschätzung des Ausmaßes: In einer viel späteren Arbeit hält er zunächst Nietzsches Vermutung, dass „die kranken Denker in der Geschichte der Philosophie“ (KSA 3, 347) überwiegen, „für eine starke Übertreibung“ (1949, 263), möchte die Frage aber schließlich offen lassen (vgl. 270). Eher als Verlegenheitslösung in dieser unklaren Lage ist sein Vorschlag anzusehen, den er gegen Ende seiner Arbeit aus dem Jahre 1923 noch macht:

Das intellektualistische Denken genießt den Vorteil größerer Breite, das affektbedingte aber sehr oft die Ueberlegenheit der Tiefe; jenes verschafft das zuverlässigere manifeste Wissen, dieses, das vom Unbewußten bedingte Denken, sehr oft die wertvollere symbolische Wahrheit, welches ein tieferes Wissen symbolisch zum Ausdruck bringt. (1923a, 86)

2.2.5. Genesis und Geltung

Wie schon oben erwähnt, tritt Pfister für eine klare *Trennung von Genesis und Geltung* ein, d. h. einerseits zwischen dem Wissen – bzw. Theorien davon –, wie ein philosophisches System jeweils entsteht, welche psychodynamischen Faktoren dabei als relevant festgemacht werden können, und andererseits ihrer davon unabhängigen Gültigkeit. Neben anderen kritisiert er dabei Ferenczi scharf: Wenn dieser fordere, dass die Psychologie bzw. die Psychoanalyse „Richterin auch über die Philosophie sein“ (1912, 521) müsse, so sei das ein „Psychologismus“ (Pfister 1928, 20), der unstatthaft, weil nicht ausreichend begründbar sei. Gegen solche psychologistischen Ansätze, die letztlich darauf hinauslaufen, die Metaphysik durch Metapsychologie zu ersetzen¹¹⁷, führt Pfister einen Vergleich von Herbert Silberer ins Treffen, der den Irrweg solcher Argumentation anschaulich zum Ausdruck bringt:

Ein Ersetzen der Erkenntnistheorie durch Metapsychologie wäre so ähnlich, als wollte ich von einem Flusse, sagen wir, von der Donau, behaupten, sie sei eigentlich nur das nach außen projizierte Symbol meiner

¹¹⁷ Ein radikaler Verfechter eines Psychologismus ist etwa Maximilian Gans, der unter anderem behauptet, „jeder metaphysische Begriff (...) ist in Wirklichkeit nichts anderes als der psychologische Repräsentant einer subjektiven Realität“ (1914, 7).

Urethralerotik und die Fische darin seien gar nichts weiter als bloße Penis- und Spermatozoensymbole. Will man von Metaphysik oder Erkenntnistheorie sprechen, so muß man sie auf Voraussetzungen (logische Denknöwendigkeiten) gründen, welche von einer individuellen Psyche ebenso unabhängig sind, wie die Donau und die Fische darin. (Silberer, zit. in: Pfister 1928, 25)

Die Psychoanalyse könne zwar entsprechende Gesetzmäßigkeiten nachweisen und zeigen, dass sowohl falsche als auch richtige Argumente und Behauptungen „ohne Zweifel mit psychologischer Notwendigkeit zustande“ (19) kämen. Damit könne sie „das Zutrauen an den Intellekt im allgemeinen erschüttern, aber sie kann doch keine Aussagen über die Gültigkeit einzelner Lehren der Philosophie machen“. Denn „Rationalisierungen können recht haben.“ (1923a, 83) Auf der philosophieimmanenten Ebene müsse „völlig autonom“ über richtig und falsch entschieden werden. Der Psychoanalyse „fehlen alle Maßstäbe, um die Entscheidung zu treffen“ (84).

Aus dem Gesagten ergibt sich für Pfister folgendes Verhältnis zwischen Psychoanalyse und Metaphysik bzw. Philosophie:

Die Psychoanalyse könne in verschiedener Hinsicht wertvolle Hilfestellung leisten, indem sie manche philosophischen Argumente als „Schein und Trug“ (1928, 20) zu entlarven in der Lage sei, vor allem aber indem sie mit der Summe der durch sie gewonnenen Erkenntnisse unsere Sicht des Menschen verändere bzw. vervollständige. So sei die Psychoanalyse „eine der vielen Stufen, deren sich die Metaphysik bedienen muß, um zur höchsten Erkenntnis hinauzusteigen“ (36). Diese Forderung Pfisters an die Philosophie, sich durch die Rezeption der Wissenschaften – hier auf die Psychoanalyse bezogen – bereichern zu lassen bzw. letztlich auf deren Ergebnisse angewiesen zu sein, sollte philosophiehistorisch gesehen nichts weniger als eine Selbstverständlichkeit sein, denn von der Antike bis herauf zur Gegenwart war die ertragreichste Philosophie in der Regel immer jene, die auf der Höhe der aktuellen Wissenschaft und Forschung gestanden ist. Und so könnte auch die Philosophie nach den einschneidenden Erkenntnissen, die uns die Psychoanalyse ermöglicht hat, nur mit erheblichen Nachteilen und Einschränkungen darauf verzichten.

Umgekehrt ist es für Pfister klar, dass die Philosophie bzw. Metaphysik auch für die Psychoanalyse so wie für alle Einzelwissenschaften eine wichtige Rolle zu spielen habe, speziell in der Begriffsbildung. Dies treffe selbst auf die Naturwissenschaften zu, ob deren Vertreter dies wollten oder nicht:

Naturwissenschaft ohne Metaphysik gibt es nicht, hat es nie gegeben und wird es nie geben ... Die Philosophie, die sofort einsetzt, wo die Erfahrung aufhört, ragt in die Erfahrungswissenschaften hinein, und

wer sich mit philosophischen Problemen nicht ernsthaft auseinandersetzt, tut es eben laienhaft verworren. (Pfister, zit. in: Nase, 527)

Unter diese weite Definition von Metaphysik, die Pfister hier vornimmt, ist – als theoretische Grundlegung der Psychoanalyse – auch die Metapsychologie subsumiert. Er „verstehe sie nicht in dem Sinne einer unerlaubten Projektion der Psychologie in die Außenwelt“ (Pfister 1928, 36), sondern in den Worten Freuds als „Klärung und Vertiefung der theoretischen Annahmen, die man einem psychoanalytischen System zugrunde legen könnte“ (Freud, zit. in: Pfister, ebd.).

Die Frage des Zusammenhangs oder der strikten Trennung von Genesis und Geltung ist allerdings nicht so einfach zu beantworten, wie es hier den Anschein hat. In verschiedenen Strömungen der Philosophie wird diese Trennung heftig bestritten. In der marxistischen Ideologiekritik z. B. ist gerade der Zusammenhang von Genesis und Geltung konstitutiv, wenn bestimmte philosophische Systeme als den Herrschaftsinteressen dienliche Ideologien entlarvt werden. Ebenso ist praktisch für alle feministischen Ansätze der Zusammenhang entscheidend. Diese betrachten, nicht zuletzt unter dem Einfluss der Wissenssoziologie, Wissenschaft und Philosophie als „soziale Praxis“ (Singer 2005, 39) und „kontextabhängig“ (29). In den sog. Standpunkttheorien bzw. Standpunktepistemologien wird die „enge Verbindung zwischen sozialem Standort, Bewusstsein, Erkenntnis und Wissen“ (162) behauptet. Herta Nagl-Docekal behauptet sogar, dass „für die Humanwissenschaften insgesamt heute bereits außer Streit gestellt ist (...), daß das jeweilige erkenntnisleitende Interesse die wissenschaftliche Arbeit nicht nur auslöst, sondern auch im Methodischen wie im Inhaltlichen mitkonstituiert“ (1990, 10). Auch Thomas Kuhn hat die strenge Unterscheidung von „Entdeckungszusammenhang“ und „Begründungszusammenhang“ (1988, 23), wie diese Debatte ebenfalls benannt wird, relativiert. In Nietzsches Kritik der Metaphysik und der Moral bzw. seinen psychologischen und physiologischen Erklärungen dafür ist die Verbindung auch essentiell, wie wir oben gesehen haben. Andererseits hat er sich, zumindest was die Kunst betrifft, klar für eine Trennung ausgesprochen: Der Künstler sei „Etwas, das man vergessen muss, wenn man sich des Werks selbst erfreuen will. Die Einsicht in die *Herkunft* eines Werks geht die Physiologen und Vivisektoren des Geistes an: nie und nimmermehr die ästhetischen Menschen, die Artisten!“ (KSA 5, 343)

Pfister selbst hat sich sein ganzes Leben lang immer wieder damit beschäftigt (vgl. Nase, 105). Seine Äußerungen bezüglich „Schein und Trug“ in den Argumentationen bzw. sein Hinweis auf „Triebfedern der Urteilsbildung“ (Pfister 1928, 20), die die Psychoanalyse zu entdecken in der Lage sei, legen einen direkten Einfluss auf der philosophisch-

argumentativen Ebene nahe, sodass der einen oder anderen philosophischen Position mit Hilfe der Psychoanalyse die Geltung abgesprochen werden könne. Noch klarer wird diese Haltung, wenn er betont, dass „manches philosophische Riesengebäude (...) eine scharfsinnige Substruktion zu einer Theorie (ist), die in Wirklichkeit auf total andern, nämlich unbewußten Pfeilern ruht und mit diesen zusammenbrechen müßte“ (1924, 289). Seine Überzeugung scheint letztlich mehr oder weniger darauf hinauszulaufen – und ich schließe mich dieser an –, dass die Argumentationen für und wider eine philosophische Position letztlich auf der philosophischen Ebene ablaufen müssen, dass die Psychoanalyse – wie alle anderen Wissenschaften – aber eine wertvolle Argumentationsgrundlage bieten können, die in dem einen oder anderen Fall auch entscheidend sein mag. Die zu Beginn dieses zweiten Teils bereits zitierte Aussage Freuds aus dem Jahre 1913 scheint auch genau diese Überzeugung zum Ausdruck zu bringen, weshalb ich die entsprechende Kernstelle hier wiederhole:

So kann die Psychoanalyse auch die subjektive und individuelle Motivierung von philosophischen Lehren aufzeigen, welche vorgeblich unparteiischer logischer Arbeit entsprungen sind, und der Kritik selbst die schwachen Punkte des Systems anzeigen. Diese Kritik selbst zu besorgen, ist nicht Sache der Psychoanalyse, denn, wie begreiflich, schließt die psychologische Determinierung einer Lehre ihre wissenschaftliche Korrektheit keineswegs aus. (1913, 407)

Die diesbezügliche Kontroverse zieht sich durch die ganze Geschichte der Psychoanalyse. Nach den oben angedeuteten Diskussionen in den ersten Jahrzehnten gingen die Auseinandersetzungen um Genesis und Geltung besonders im Zuge der Entwicklung der verschiedenen psychoanalytischen Schulen weiter. Jene PsychoanalytikerInnen, die gesellschaftskritisch eingestellt und engagiert waren, haben insbesondere in der Triebtheorie ein großes Potenzial gesehen, mit dem jedenfalls im Bereich gesellschaftlicher Fragen, im Bereich der Ethik also, bestehende Normen und Wertvorstellungen kritisiert werden könnten und damit Schlussfolgerungen von der genetischen Herleitung auf die Geltung nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig und wichtig wären. Der von Freud postulierte dynamische Gesichtspunkt, nachdem alle psychischen Phänomene als Kompromissbildungen zu sehen seien, Ergebnis eines Konflikts widerstreitender Seelenkräfte – letztlich der Triebe –, ermöglicht ihnen einen vermeintlich allumfassenden Erklärungsansatz, nicht nur die individuelle Psyche betreffend, sondern auch die soziale Ebene bis hin zur „gesellschaftliche(n) Totalität“ (Dahmer 1982, 241). Von daher haben sie die Vertreter der anderen Schulen immer wieder heftig kritisiert. Speziell die Ich-Psychologie – und die daran anschließenden Weiterentwicklungen – mit der Annahme einer

primären Autonomie des Ichs waren Gegenstand der Kritik. Autonome Bereiche, die nicht den Trieben bzw. dem Es entstammend und somit konfliktfrei sich entwickelnd gedacht werden, können auch nicht mehr davon abgeleitet und erklärt werden. Der dynamische Gesichtspunkt verliere entscheidend an Gewicht. Damit wird die neukantianische Trennung von Tatsachen und Werten, Sein und Sollen, Genesis und Geltung theoretisch noch leichter vollziehbar. Diesen Vertretern der Ich-Psychologie (u. a. Heinz Hartmann) sowie den zuvor schon neukantianisch ausgerichteten Psychoanalytikern Otto Fenichel und Carl Müller-Braunschweig (selbst ein neukantianisch ausgebildeter Philosoph) machen z. B. Helmut Dahmer, Rudolf Heinz und Gisela Behrendt massive Vorwürfe: Nach Dahmer habe der Neukantianismus durch diese strikten Trennungen „ihre Adepten mit Blindheit in gesellschaftlichen Fragen“ (1989, 148) geschlagen, weil damit die in einer Gesellschaft vorherrschenden Werte nicht mehr in Frage gestellt werden könnten. Jene Psychoanalytiker, die davon Anleihen nähmen, würden „das kritische Potential (der Psychoanalyse, Anm. J. E.) entschärfen“ (Behrendt 1986, 54). Für Heinz ist der psychoanalytische Neukantianismus „das Musterbeispiel eines fatalen Revisionismus sowohl im Innern der Psychoanalyse als auch erst recht deren gesellschaftliche Implikationen betreffend“ (1981, 117). „Eine verheerendere Schwächung der kritischen Resistenz der Psychoanalyse ist wohl kaum mehr vorstellbar.“ (140) Als konkretes Beispiel für solche negativen Auswirkungen einer „neukantianischen Gegenaufklärung“ führt er Müller-Braunschweig an, der in den 1930er Jahren in Deutschland während des Nationalsozialismus versucht hat, durch entsprechende Anpassung der Psychoanalyse als Institution das Überleben zu ermöglichen:

Müller-Braunschweig vollstreckt (...) die neukantianische instrumentale Dienstbarkeit der Psychoanalyse für die von ihr nicht kritisierbaren absoluten Werte, indem er bereits 1933 die Anpassung der Psychoanalyse an den Nationalsozialismus zu betreiben versucht. Das ist neukantianisch nicht weiter verwunderlich: der Faschismus gibt die Ziele vor, und die Psychoanalyse begibt sich, wissenschaftlich bescheiden, in den Dienst dieser Ziele als reines Mittel. (142)

2.2.6. Kritik:

Die *psychoanalytische Philosophiekritik* stellt gegenüber den vorhergehenden, rein philosophischen Zugängen einen *deutlichen Fortschritt* dar. Besonders anhand der Fallbeispiele zeigt sich, dass konkretere Aussagen möglich und teilweise plausible Zusammenhänge herstellbar sind. Gleichzeitig erweist sich das psychoanalytische Handwerkzeug auch als Nachteil, denn es verführt zu stark überzogenen Deutungen und

Interpretationen, wie besonders in der Frühphase der Bewegung offensichtlich wird. Aber auch in der Folge bis herauf in die Gegenwart gibt es immer wieder einzelne Vertreter, die dieser Verführung erliegen.

Zu Pfister waren schon zwischendurch einige kritische Anmerkungen nötig. Hier soll noch auf das bei ihm bestehende Grundübel hingewiesen werden, das meines Erachtens auf folgenden falschen Annahmen beruht:

- 1) Der für die psychoanalytische Triebtheorie charakteristische durchgehende dynamische Gesichtspunkt, nachdem sich alle psychischen Phänomene aus der Triebtheorie herleiten lassen. Auch jegliches Denken wird danach als Umweg zur Triebbefriedigung betrachtet.
- 2) Davon abgeleitet, dass sämtliche unbewussten Vorgänge auf Verdrängungsprozesse zurückzuführen sind, das Unbewusste mit dem Verdrängten somit gleichgesetzt¹¹⁸ wird.

Von diesen Annahmen ausgehend, nach denen das Denken als solches unter Generalverdacht gestellt wird, lediglich ein Symptom zu sein, werden überzogene Aussagen wie jene verständlich, dass es „außerhalb allen Zweifels“ stehe, „daß ein großer Teil des philosophischen Denkens nur Rationalisierung darstellt“ (1923a, 74).

Die zweite Annahme verführt zu Ideen wie z. B., dass es „vollbewußte Gedankenentwicklung“ geben könne, sobald Unbewusstes ausreichend bewusst gemacht worden ist, und weiters, da an allen bewussten Denkprozessen immer auch ein mehr oder weniger großer Anteil an unbewussten Vorgängen beteiligt ist, diese auf Verdrängungen beruhten und als solche verfälschend oder verzerrend wirkten, was sich nur durch Aufhebung dieser Verdrängungen korrigieren ließe. Haarsträubend werden diese Annahmen, wenn Pfister in Analogie zur Traumdeutung einen „manifeste(n) und latente(n) Sinn des philosophischen Denkens“ differenziert, hier nur am Beispiel des Solipsismus exemplifiziert: „Der Solipsist, der versichert, es gebe keine Außenwelt, schafft sich damit eine theoretische Ausprägung des Wunsches: ‚Möchte es doch keine geben!‘“ (73) Nicht einmal in seinem oben dargestellten ausführlichen Fallbeispiel kann er irgendeine Bestätigung dafür liefern. Ähnlich überzogen ist es, wenn er unter Berufung auf Sándor Ferenczi den Materialismus mit Paranoia in Verbindung bringt, weil „Paranoiker subjektive Seelenvorgänge als Einwirkungen der Aussenwelt fühlen“ und analog der Materialismus „einer Ueberbetonung der Aussenwelt“ entspreche, und umgekehrt den Idealismus der

¹¹⁸ Damit bleibt Pfister bei der frühen psychoanalytischen Konzeption stehen. Freud hingegen hat diese Position spätestens mit der 1923 entwickelten Strukturtheorie verlassen und erkannt, „daß das *Ubw* nicht mit dem Verdrängten zusammenfällt“. Neben dem Vorbewussten und dem verdrängten Unbewussten gebe es also noch „ein drittes, nicht verdrängtes *Ubw*“ (GW 13, 244). Im Laufe der weiteren Entwicklung der psychoanalytischen Theorien ist diese frühe Position weiter aufgeweicht worden. In der Ich-Psychologie war z. B. von „autonomen Eigenschaften des Ichs“ (Hartmann 1972, 126) die Rede, womit das Ich nicht mehr rein als Triebabkömmling gesehen wurde.

Neurose zuordnet, weil „Neurotiker umgekehrt in Vorgänge der Aussenwelt ihre eigenen Erlebnisse hineindenken“ (1949, 259). Dies ist zwar nicht in pathologisierender Weise gemeint, dennoch werden viel zu leichtfertig aufgrund von hergestellten Ähnlichkeiten kausale Beziehungen postuliert.

Aus meiner Sicht hingegen basiert ein Großteil des Unbewussten nicht auf Verdrängung. Das Modell von Luc Ciompi erscheint mir sehr hilfreich, um psychische Prozesse besser verständlich machen zu können, kann es hier aber nur kurz erwähnen¹¹⁹. Er postuliert „affektiv-kognitive Bezugssysteme oder Schemata“ (1997, 47), die sich durch innere und äußere Einflüsse oft durch unzählig wiederkehrende Interaktionen mit unseren Bezugspersonen im Laufe der Entwicklung ausbilden und letztlich bestimmten Verschaltungen von Nervenzellen entsprechen. Sie leiten – und erleichtern – unser Denken, Fühlen und Handeln in Situationen, die wir so oder ähnlich schon erlebt haben, und in denen wir gelernt haben, in bestimmter Weise zu reagieren. Am Beispiel des Spracherwerbs lässt sich deutlich machen, dass in diesem sich über viele Jahre erstreckenden, in vieler Hinsicht unbewussten Prozess Verdrängungen in der Regel keine Rolle spielen: Im deutschen Sprachraum erwerben wir die deutsche Sprache durch einen komplexen Prozess der Wahrnehmung, Interaktion, Nachahmung usw. und verlieren nach Überschreiten eines bestimmten Zeitfensters – etwa bis zum dritten Lebensjahr – die Fähigkeit, andere Sprachen in der gleichen Weise, wie es für den Erstspracherwerb charakteristisch ist, zu erlernen. Wir können dann z. B. bestimmte Laute nicht mehr so artikulieren, wie dies durch Erstspracherwerb möglich wäre. Das geschieht aber nicht so, dass etwas verdrängt wird, sondern ein bestimmtes Potenzial, das wir von Geburt an mitbringen, wird einfach nicht ausgeschöpft und geht unwiederbringlich verloren. Für solche konfliktfreien Entwicklungen erscheint mir der Hartmannsche Terminus der *Anpassungsmechanismen* treffender, während Abwehrmechanismen ja wesentlich mit Konflikt verbunden sind. Entsprechend der Ich-Psychologie entwickeln sich auf diese Weise aus autonomen Ich-Anteilen „Funktionen wie Objekt-Verständnis, Planung, Produktivität, Greifen, Krabbeln (bzw. überhaupt die ganze Motorik, Anm. J. E.), Denken, Sprechen und anderes, weitgehend abseits von Konflikten“ (Waldhorn 1982, 61).

Trotz dieser Einschränkungen bleibt der Psychoanalyse ein nicht unerheblicher Teil ihres Erklärungspotenzials erhalten. Sie muss sich allerdings bescheiden mit kleinräumigeren Aussagen über psychodynamische Zusammenhänge, wie ich im dritten und letzten Teil meiner Arbeit darstellen möchte.

¹¹⁹ Siehe meine ausführlichere Darstellung in der Diplomarbeit (2002, 34ff).

DRITTER TEIL

Nach diesem historischen Überblick über wichtige philosophische Positionen zu einer Psychologie der Philosophie sowie einem Einblick in die psychoanalytische Philosophiekritik möchte ich nun meinen bescheideneren Zugang und die daraus gewonnen Erkenntnisse darstellen. Ausgangsmaterial dafür ist die Auswertung von Selbsterfahrungsgruppen, die ich mit StudentInnen der Philosophie abgehalten habe. Die diesbezüglichen Ergebnisse habe ich in meiner Diplomarbeit (Ehrenmüller 2002) ausführlich geschildert, sodass ich sie hier nur kurz zusammenfassen, gleichzeitig aber um inzwischen neu gewonnene Erkenntnisse ergänzen und erweitern werde. Der Hauptaspekt dabei ist das Thema Anerkennung, das sich für mich in Form eines *Mangels an Anerkennung* als zentrales Motiv zum Verständnis verschiedener zu schildernder Dynamiken herauskristallisiert hat. Dafür erscheint es mir notwendig, ein Kapitel über Anerkennung und die damit in engem Zusammenhang stehenden Begriffe Intersubjektivität und Narzissmus voranzustellen. Hauptsächlich beziehe ich mich dabei auf Axel Honneth mit dessen *Kampf um Anerkennung* (1992) und die dadurch entstandene intensivierte Diskussion zu diesem Thema sowie auf Tzvetan Todorovs *Abenteuer des Zusammenlebens* (1998). Die Psychoanalyse bietet mit einer intersubjektivistischen Perspektive (Jessica Benjamin) sowie einem neuen Verständnis von Narzissmus (Martin Altmeyer) hierzu einen vertiefenden Blickwinkel.

3.1. Anerkennung, Intersubjektivität, Narzissmus

3.1.1. Anerkennung

Ich kann den Begriff „Anerkennung“ hier natürlich nur grob umreißen und beschränke mich zudem – von wenigen Ausnahmen abgesehen – auf den deutschen Sprachraum, in dem er zumeist im Sinne von Bestätigung in allen möglichen Bedeutungsvarianten verwendet wird. Nach Axel Honneth (2003a) wird der Begriff „Anerkennung“ in den philosophischen Debatten im deutschen Sprachraum ganz überwiegend „in zumeist lockerer Anlehnung an Hegel (...) vage für Einstellungen oder Praktiken benutzt, durch die individuelle Subjekte oder soziale Gruppen in bestimmten ihrer Eigenschaften bestätigt werden“ (317). Daneben gebe es noch eine rein selbstbezügliche Verwendungsweise im Sinne des

„Eingeständnisses“ oder des „Einräumens“ (318). Im Vergleich dazu gebe es im Englischen und Französischen zusätzlich noch „die epistemische Bedeutung des ‚Wiedererkennens‘ oder ‚Identifizierens‘“ (317). Auch in der Psychoanalyse können verschiedene Bedeutungen differenziert werden: Während mit den intersubjektivistischen Richtungen inzwischen „Anerkennung“ im Sinne von „Bestätigung“ dominiert, geht auf Sigmund Freud und Melanie Klein eine Verwendungsweise im Sinne von – mehr oder weniger widerstrebender – Bejahung der Realität zurück. Nach Freud etwa wird die Anerkennung der Realität durch das Realitätsprinzip geleistet und steht dabei im Gegensatz zu Abwehr und Verdrängung. Andreas Wildt (2005) hat die Geschichte dieser Verwendungsweise in der Psychoanalyse aufgearbeitet und bezeichnet die Anerkennung in Form von „Lob oder Würdigung“ als *personale Anerkennung* und jene im Sinne der „Anerkennung von jeder Art von Tatsachen“ als *propositionale Anerkennung* (467f).

3.1.1.1. Axel Honneth

Honneth arbeitet „aus einer leicht forcierten Umdeutung des jungen Hegel“ (2003a, 309) *drei Formen der Anerkennung* heraus: Liebe, Recht und Wertschätzung¹²⁰. *Liebe* sei dabei auf die Familie bzw. die Primärbeziehungen bezogen; die *rechtliche Anerkennung* betreffe uns als abstrakte Rechtspersonen in der Gesellschaft, indem wir uns gegenseitig als freie, vernünftige Personen anerkennt; *soziale Wertschätzung* bekämen wir jeweils aufgrund unserer konkreten Eigenschaften, Fähigkeiten und Leistungen. Heikki Ikäheimo versucht diese Unterteilung – in der Formulierung von Honneth – so auf den Punkt zu bringen:

In der „Liebe“ wird die „Singularität“ des Interaktionspartners anerkannt, indem ihm der Status einer Person zugeschrieben wird, deren Wohlergehen als solches einen Wert darstellt; im „Recht“ wird die Autonomie des Anderen anerkannt, indem ihm der Status einer Person verliehen wird, die zum Vollzug bestimmter Handlungen bevollmächtigt („entitled“) ist; und in der „Wertschätzung“ schließlich wird das andere Subjekt in seiner „Partikularität“ anerkannt, indem es mit dem Status einer Person ausgestattet wird, die von Wert für etwas Drittes ist. (Honneth 2003a, 327f)

¹²⁰ Zunächst diene der Begriff „Solidarität“, den er von Andreas Wildt übernommen hat (siehe Honneth 1992, 44), als Bezeichnung für die dritte Form. Im Lauf der Zeit hat er diesen aber offenbar zunehmend durch „Wertschätzung“ ersetzt, was mir sinnvoll erscheint, weil Solidarität meines Erachtens nur eine Sonderform des Letzteren darstellt.

Während jedoch Heikki Ikäheimo und Arto Laitinen¹²¹ der Überzeugung sind, „daß die drei Gattungen (...) ontologische oder anthropologische, auf jeden Fall unhistorische Unterteilungen darstellen“ (329), sieht sie Honneth „als Resultat eines historischen Lernprozesses“ (331). Seine „anthropologische Prämisse“ beschränke sich darauf, „daß menschliche Wesen der Erfahrung der Anerkennung bedürfen“ (335).

Ob historisch entwickelt oder als anthropologische Voraussetzung gegeben, sieht sich Honneth jedenfalls in dieser Dreiteilung dadurch bestätigt, dass viele Sozialphilosophen eine ähnliche oder analoge Unterteilung vorgenommen hätten. So laufe die Theorie von George Herbert Mead

auf die Unterscheidung von drei Formen der wechselseitigen Anerkennung hinaus: von der emotionalen Zuwendung, wie wir sie aus Liebesbeziehungen und Freundschaften kennen, sind die rechtliche Anerkennung und die solidarische Zustimmung als gesonderte Anerkennungsweisen abgehoben (Honneth 1992, 151).

In analoger Weise unterscheide Max Scheler

mit „Lebensgemeinschaft“, „Gesellschaft“ und der auf Solidarität gegründeten „Personengemeinschaft“ drei „Wesensformen sozialer Einheit“, die er nicht anders als Hegel und Mead mit Entfaltungsstufen des menschlichen Personenseins parallelisiert (151f).

Und auch Helmuth Plessner nehme eine Unterteilung in die „drei Sphären der Primärbindungen, des gesellschaftlichen Verkehrs und der Sachgemeinschaft“ (152) vor.

Unter anderem mit Verweis auf Erik H. Erikson und dessen Stufenfolge der psychischen Entwicklung meint Honneth, dass das Anerkennungsverhältnis der Liebe „jeder anderen Form der reziproken Anerkennung sowohl logisch als auch genetisch“ (172) vorausgehe¹²². Bei ausreichend erhaltener Liebe entwickle das Kleinkind „Selbstvertrauen“ (192)¹²³. Demgegenüber führten positive Erfahrungen in Form von rechtlicher Anerkennung zu „Selbstachtung“ (195). Analog dazu sei die Folge sozialer Wertschätzung ein positives

¹²¹ Dies sind zwei der Referenten an einem Kolloquium in Finnland zu Honneths Anerkennungstheorie gewesen, das diesen „zu einer Revision einiger Kernelemente“ (2003a, 305) angeregt habe. Die Beiträge sind zusammen mit seiner Erwiderung zunächst in der Zeitschrift *Inquiry* (Vol. 45, No. 4) erschienen. Die deutsche Fassung seiner Erwiderung hat er als Nachwort seiner zweiten Auflage von *Kampf um Anerkennung* angefügt, aus dem ich hier zitiere. Ikäheimo und Laitinen haben sich inzwischen selbst mit vielen interessanten Beiträgen zum Thema Anerkennung ein entsprechendes Renommee erworben.

¹²² An anderer Stelle weist er darauf hin, dass Hegel den Begriff der Anerkennung zum ersten Mal überhaupt im Bezug auf die Liebesbeziehung verwendet habe, in dem ein „ungebildetes natürliches Selbst (...) anerkannt“ (64) werde.

¹²³ Bei Erikson heißt die erste zu bewältigende Entwicklungsstufe analog „Ur-Vertrauen gegen Ur-Mißtrauen“ (1974, 62).

Selbstwertgefühl (nach Honneth die umgangssprachliche Verwendungsweise) bzw. „Selbstschätzung“ (209)¹²⁴.

Die hier geschilderten positiven Konsequenzen ließen sich wiederum als Voraussetzung für den übergreifenden „Zweck der Anerkennung“ verstehen – die „Autonomie des Menschen“: „Nur die Person, die sich von den Anderen in bestimmter Weise anerkannt wissen kann, vermag sich so vernünftig auf sich selber zu beziehen, daß sie im vollen Sinn des Wortes ‚frei‘ genannt werden kann.“ (Honneth 2003a, 325f) Unter Berufung auf das Personenkonzept von Harry Frankfurt erklärt Honneth das noch etwas genauer:

Als „autonom“ in einem starken Sinn ist nach dessen Auffassung eine Person nur dann zu begreifen, wenn sie sich mit ihren eigenen Wünschen und Fähigkeiten „von ganzem Herzen“ zu identifizieren vermag. Diese Identifizierung aber ist, so müßten wir über Harry Frankfurt hinaus sagen, an die Voraussetzung einer Anerkennung durch Andere gebunden: Jene Fähigkeiten, die mir aufgrund der normativen Präsuppositionen meiner Kultur als Subjekt zukommen, kann ich nur dann wirklich bejahen, wenn sie von meinen Interaktionspartnern in ihrem Anerkennungsverhalten als wertvoll bekräftigt worden sind. (327)

Die Anerkennung durch andere in ihren verschiedenen Formen führe also dazu, dass wir Selbstvertrauen, Selbstachtung und ein positives Selbstwertgefühl entwickeln könnten. Diese positive Selbstbeziehung ermögliche uns, zu uns selbst, zu unseren jeweiligen Bedürfnissen und Interessen zu stehen und sie mit innerer Befriedigung verfolgen zu können – sprich: uns frei entfalten und verwirklichen zu können. Anerkennung sieht Honneth dabei als „notwendige Bedingung“ (336) für Autonomie oder Selbstverwirklichung, die er als das „übergreifende Telos unserer menschlichen Lebensform“ begreift und „in dem möglichst neutralen Sinn“ definieren will, „die eigenen Wünsche und Absichten frei bestimmen und realisieren zu können“ (339).

In ähnlicher Weise hat John Rawls die Selbstachtung als das „wichtigste Grundgut“ (1990, 479) bezeichnet und sie unter anderem auf die „Wertschätzung und Bestätigung der eigenen Person und ihrer Handlungen durch andere“ (480) zurückgeführt:

¹²⁴ Meines Erachtens überspannt Honneth mit diesen Zuordnungen den Bogen der Dreiteilung. In der einschlägigen psychologischen Literatur jedenfalls lässt sich diese so nicht finden. *Selbstwertschätzung* (von „Selbstschätzung“ ist nur sehr vereinzelt die Rede) bzw. *Selbstwertgefühl* bezeichnet dort allgemein als „subjektives Empfinden des eigenen Wertes“ (Schütz/Schröder 2005, 423) die evaluative Komponente des Selbst. Bei manchen dient er auch als Oberbegriff, der sich z. B. bei Branden (2008, 42) aus den Grundpfeilern *Selbst-Wirksamkeit* und *Selbstachtung* zusammensetzt. „Selbstwertschätzung“ scheint sich im Übrigen deshalb inzwischen – zumindest im wissenschaftlichen Kontext – gegenüber dem umgangssprachlichen „Selbstwertgefühl“ durchzusetzen, weil es sich dabei „nicht um ein Gefühl im engeren Sinn handelt“ und weil damit „neben positiv konnotierten Konzepten wie Selbstakzeptanz auch negativ konnotierte wie Narzissmus subsumiert werden können“. Zudem entspreche es „dem international verbreiteten Begriff ‚self-esteem‘ am ehesten (Schütz 2005,1).

Wenn man das Gefühl hat, die eigenen Pläne hätten wenig Wert, dann kann man ihnen nicht mit Befriedigung nachgehen oder sich über ihr Gelingen freuen. Auch wenn man von Mißerfolg und Selbstzweifeln verfolgt wird, werden die eigenen Anstrengungen gelähmt. Damit ist deutlich, warum die Selbstachtung ein Grundgut ist. Ohne sie scheint nichts der Mühe wert, oder wenn etwas als wertvoll erscheint, dann fehlt der Wille, sich dafür einzusetzen. (479)

Auch Ernst Tugendhat betont die zentrale Rolle der Anerkennung, wenn er von der Evolutionstheorie ausgehend die menschliche Sonderstellung hervorhebt – und sieht Anerkennung damit implizit offenbar als menschliches Spezifikum an. Die Tatsache, dass wir Menschen im Unterschied zu den Tieren das Leben verneinen und Selbstmord begehen könnten, zeige,

daß das menschliche Lebewesen daher nicht nur auf die Befriedigung von Bedürfnissen ausgerichtet ist, sondern daß es (...) ein Bewußtsein von seinem Leben hat, so daß es nun nicht mehr nur blind (...) das für die Erhaltung des Lebens Gute tut, sondern selbst überlegen kann, was dafür gut oder schlecht ist, dadurch nun aber auch (...) darauf angewiesen ist, sein Leben bejahen zu können, ihm einen „Sinn“ zu geben, ein gutes Leben leben zu wollen. (...) Die Bedingung dafür, (...) daß man es bejahen kann, im Sinn der Bereitschaft weiterzuleben, (sei) das Bewußtsein, daß das eigene Leben einen Wert hat und nicht wertlos ist. (...) Offenbar müssen wir uns als bejahenswert erfahren, um uns selbst bejahen zu können, und als bejahenswert erfahren wir uns zumindest genetisch nur, wenn uns andere bejaht haben – geliebt und anerkannt –, und auch strukturell nur, wenn wir meinen, daß uns andere bejahen können. (Tugendhat 1989, 272)

In seinem Aufsatz *Unsichtbarkeit* (2003b) versucht Honneth den Begriff der Anerkennung in Abgrenzung zu „Erkennen“ näher zu bestimmen. Während mit dem „Erkennen einer Person deren (...) Identifikation als Individuum“ in einem „nicht-öffentliche(n), kognitive(n) Akt“ gemeint sei, bezeichne Anerkennung den öffentlichen, „expressiven Akt (...), durch den jener Erkenntnis die positive Bedeutung einer Befürwortung verliehen wird“ (15)¹²⁵. Das sei jedoch nicht so zu verstehen, dass „der Akt der Anerkennung sich einer Addition von einem kognitiven Identifizieren und einem expressiven Ausdruck“ (16) verdanke. Vielmehr sei dies „eine andere Form von Wahrnehmung (...), die stark evaluative Züge trägt“ (26). Am Beispiel der Interaktion von Erwachsenen mit Säuglingen und Kleinkindern versucht Honneth zu zeigen, dass die dabei erfolgende, anerkennende

¹²⁵ Im Gegensatz dazu ist dieser öffentliche Ausdruck für Laitinen nur eine von mehreren möglichen Reaktionen, die er als Anerkennung begreift. Unter Berufung auf Joseph Raz unterscheidet er deren fünf:
1. „Angemessene psychische Bestätigung eines Werts“ bzw. „Objekte in Gedanken auf Arten und Weisen zu betrachten, die ihrem Wert entsprechen, worunter im weitesten Sinne Vorstellungen, Gefühle, Wünsche, Absichten usw. zu betrachten sind“ (Raz, zit. nach Laitinen 2009, 306).
2. Der öffentliche Ausdruck solcher Kognitionen, in sprachlicher oder anderer Form.
3. Etwas als wertvoll Angesehenes zu bewahren und zu beschützen.
4. Sich auf etwas einzulassen, z. B. aufmerksam Musik zu hören oder eine Felswand zu erklimmen etc.
5. Äußerliche Förderung von Objekten, die über bloßen Schutz hinausgeht.

Reaktion der Erwachsenen, insbesondere das Lächeln¹²⁶, „geradezu reflexhaft“ verlaufe und „nicht den Umweg über eine irgendwie geartete Überzeugung nimmt, der zufolge es sich bei dem Gegenüber um ein hilfsbedürftiges Kleinkind handelt“ (25). Dies könne natürlich nicht auf eine Wertschätzung aufgrund irgendwelcher, schon vorhandener Eigenschaften zurückgeführt werden, sondern sei „Ausdruck einer Wahrnehmung von Eigenschaften, die symbolisch auf die Zukunft einer intelligiblen Person verweisen“ (ebd.). Anerkennung sei so gesehen „der Ausdruck einer evaluativen Wahrnehmung, in der der Wert von Personen ‚direkt‘ gegeben ist“ (26). Diese anerkennende Form der Wahrnehmung, mit der der Säugling von Beginn seines Lebens an konfrontiert sei, und mit der er – im Normalfall – in der Folge im wechselseitigen affektiven Austausch mit seinen zentralen Bezugspersonen in verschiedensten Variationen sozialisiert werde, könne auf die soziale Welt im Ganzen und also auch auf die Interaktion unter Erwachsenen übertragen werden:

Sobald wir nun aber einsehen, daß diese Erfahrung des Wertes einer Person die Form einer Wahrnehmung besitzt, die mit dem reaktiven Lächeln des Kleinkindes einsetzt, scheint die bloß kognitive Identifikation eines Menschen ihren geradezu natürlichen Vorrang vor der Anerkennung zu verlieren; zumindest genetisch geht die Anerkennung dem Erkennen insofern voraus, als der Säugling im Gesichtsausdruck zunächst die werthaftern Eigenschaften von Personen erschließt, bevor er zu einem desinteressierten Erfassen seiner Umwelt in der Lage ist. Was aber für das Kleinkind gilt, hat bei Erwachsenen nicht etwa an grundlegender Bedeutung verloren: auch wir nehmen im Rahmen sozialer Interaktionen am Anderen gemeinhin zunächst die werthaftern Eigenschaften der intelligiblen Person wahr, so daß die bloß kognitive Identifikation eines Menschen den Sonderfall der Neutralisierung einer ursprünglichen Anerkennung darstellt. (27)

Mit dieser Umkehrung der zeitlichen Vorgänge geht Honneth meines Erachtens zu weit. Ich stimme ihm zwar zu, dass die Wahrnehmung werthafter Eigenschaften und entsprechende emotionale und anerkennende Reaktionen in solchen und ähnlichen Fällen vor „jeglicher „irgendwie geartete(r) Überzeugung“ und also vor Denkprozessen stattfinden. Es ist auch richtig, dass diese Reaktionen „ihre Wurzeln offenbar in Dispositionen (haben), die mit dem Körperschema (sprich: Kindchenschema, Anm. J. E.) und den Ausdrucksbewegungen von Kindern aufs engste verknüpft sind“ (17). Jedoch geht dem zwangsläufig die kognitive Erfassung im Sinne der identifikatorischen Wahrnehmung voraus. Diese Vorgänge – die kognitive Erfassung und fast gleichzeitig erfolgende affektive Bewertung von Objekten – laufen allerdings in vielen Fällen derart automatisiert, unbewusst und damit „geradezu reflexhaft“ ab, sodass sie kaum auseinanderzuhalten sind. Offenbar hängt dieser Versuch,

¹²⁶ als nur eine von verschiedenen Gesten und Gesichtsausdrücken, „die dem Kind zu erkennen geben sollen, daß es Liebe, Anteilnahme und Mitgefühl genießt“ (17).

den Vorgang der Anerkennung vor die Kognition zu setzen, mit seinem Bestreben zusammen, „mit Hilfe des Anerkennungsbegriffs die normativen Grundlagen zu gewinnen, auf denen das Unternehmen einer Gesellschaftskritik gegründet werden kann“ (2003a, 333). Daher versucht er, den Begriff der Anerkennung als möglichst basalen Mechanismus, als quasi-physiologischen Vorgang zu implementieren. Zumindest legt er das mit Beschreibungen wie „geradezu reflexhaft“ (2003b, 25) oder „quasi-reflexhaft“ (17) und dem Verweis auf „Dispositionen“ nahe.

In einer späteren Arbeit zur Frage der *Verdinglichung* (Honneth 2005) führt er diesen Gedanken noch weiter und fasst Anerkennung als „ursprüngliche Form der Weltbezogenheit“ (41). Unter Berufung auf so unterschiedliche Autoren wie John Dewey, Martin Heidegger, Georg Lukács und Stanley Cavell entfaltet er die These, „daß das menschliche Selbst- und Weltverhältnis nicht nur genetisch, sondern auch kategorial zunächst an eine befürwortende Einstellung gebunden ist, bevor dann andere, emotional neutralisierte Orientierungen daraus entspringen können“ (38). Zwar verwenden die genannten Autoren – mit der Ausnahme Cavell, der explizit von „acknowledgement“ spricht – andere Begrifflichkeiten, ein existenziell befürwortender Weltbezug, den Honneth nunmehr mit *Anerkennung* auf den Begriff bringen will, scheint dennoch die verbindende Brücke zu sein. Ich muss mich hier diesbezüglich auf eine thesenartige Zusammenfassung beschränken, in der Honneth konstatiert,

daß wir uns in unserem Handeln vorgängig nicht in der affektiv neutralisierten Haltung des Erkennens auf die Welt beziehen, sondern in der existentiell durchfärbten, befürwortenden Einstellung des Bekümmerns: Wir räumen den Gegebenheiten der uns umgebenden Welt zunächst stets einen Eigenwert ein, der uns um unser Verhältnis mit ihnen besorgt sein läßt. Insofern teilt der Begriff der „Anerkennung“ auf dieser elementaren Ebene nicht nur mit Deweys „praktischem Engagement“, sondern auch mit Heideggers „Sorge“ und Lukács’ „Anteilnahme“ den gleichen Grundgedanken der Vorgängigkeit eines existentiellen Interesses an der Welt, das sich aus der Erfahrung ihrer Werthaftigkeit speist. Eine anerkennende Haltung ist mithin Ausdruck der Würdigung der qualitativen Bedeutung, die andere Personen oder Dinge für unseren Daseinsvollzug besitzen. (41f)

Zur Unterstützung seiner Argumentation findet er empirische Belege durch die Forschungen zur frühkindlichen Entwicklung von Peter Hobson, Michael Tomasello und Martin Dornes, die im Unterschied zu kognitiven Theorien die von Beginn an bestehende affektive Verbundenheit des Säuglings zu seinen Bezugspersonen betonen und diese als essentielle Basis und Voraussetzung jeglicher Entwicklung ins Zentrum stellen.

Diese hier angedeutete, existenzielle Form der Anerkennung ist für Honneth „eine ganz elementare Form der intersubjektiven Bestätigung“ und „eine elementarere Form der Anerkennung“, als er sie in vorhergehenden Werken behandelt habe. Diese existenzielle Form liege allen anderen Formen der Anerkennung (Liebe, Recht, Wertschätzung) zugrunde, in denen es jeweils schon „um die Bejahung von bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten anderer Personen“ (60) gehe.

Meine Kritik an seiner Umkehrung der zeitlichen Vorgänge wird durch diese elementarere Fassung der Anerkennung nicht relativiert. Es könnte allerdings sein, dass Honneths Formulierungen in diesem Zusammenhang mehrdeutig sind und damit zu Missverständnissen Anlass geben. Ihm scheint es hier vor allem darum zu gehen, den affektiven Aspekt unseres Zugangs zur Welt gegenüber dem kognitiven stark zu machen. Wenn er vom „Primat einer solchen Anerkennung vor allen bloß kognitiven Einstellungen zur Welt“ (40) spricht, so meint er mit Letzteren offenbar das komplexe Geschehen eines – um affektive Faktoren bereinigten – Erkenntnisprozesses und nicht die elementaren kognitiven Anteile einer „einfachen“ Wahrnehmung¹²⁷. In diesem Aspekt kann ich ihm zustimmen. Im Unterschied zu ihm glaube ich allerdings nicht, dass es „bloß kognitive Einstellungen“ oder eine „affektiv neutralisierte Haltung des Erkennens“ oder „emotional neutralisierte Orientierungen“ überhaupt geben kann, da eine affektive Komponente an allen psychischen Vorgängen beteiligt ist.

3.1.1.2. Tzvetan Todorov

Einen ganz anderen Zugang zum Thema „Anerkennung“ wählt Tzvetan Todorov in seinem Essay *Abenteuer des Zusammenlebens* (1998). Sein Ausgangspunkt ist Jean-Jacques Rousseau, der in der Philosophiegeschichte „als erster eine neue Konzeption des Menschen entwirft als einem Wesen, das *der anderen bedarf*“ (23f)¹²⁸, allerdings ohne den Begriff „Anerkennung“ explizit zu verwenden. Der Mensch als grundsätzlich soziales Lebewesen „weiß sich immer außer sich, nur in der Meinung der anderen zu leben; und sozusagen aus

¹²⁷ Nach einer diesbezüglichen Anfrage bestätigt Honneth meine Interpretation: Diese einfachen kognitiven Prozesse meinen „nur eine Art von wahrnehmender Identifizierung“ und seien „so anspruchslos, (...) dass sie nicht die Bedingungen von ‚Erkennen‘ im Sinne propositionaler Behauptungen erfüllen. Daher glaube ich tatsächlich weiterhin mit Dewey, von einem Vorrang des Anerkennens gegenüber (...) einer objektivierten Erfassung der Welt sprechen zu können.“ (E-Mail vom 9.6.2010)

¹²⁸ Demgegenüber erwähnt ihn Honneth diesbezüglich nur in einer Fußnote als einen von Hegels Vorläufern (neben Fichte) (1992, 29). Ganz im Gegensatz dazu meinte jüngst Frederick Neuhouser gar, „dass sich die Philosophie der Anerkennung im 19. und 20. Jahrhundert zu Rousseau verhält wie die abendländische Philosophie zu Platon: als eine Reihe von Fußnoten“ (2008, 899).

ihrem Urteil allein bezieht er das Gefühl seiner eigenen Existenz“. Sobald sich der Mensch in Gesellschaft befinde, beginne er, „die anderen zu beachten und selbst beachtet werden zu wollen“ (Rousseau, zit. nach Todorov, 26f). Davon ausgehend entwickelt Todorov seine Theorie der Anerkennung in Form von Liebe, Bestätigung, Zuwendung etc. als einem elementaren menschlichen Grundbedürfnis, als „Sauerstoff der Seele“ (74). Demgegenüber wirft er Hegel einen einseitigen und reduzierten Anerkennungsbegriff vor, bezieht sich aber im Unterschied zu Honneth in erster Linie auf die *Phänomenologie des Geistes*, und zwar auf jenes Kapitel, in der die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft entfaltet wird. Dort werde „die Idee der Anerkennung unwiderruflich mit der Idee des Kampfs um die Macht verknüpft“ (36). Hegel beschreibe damit nicht die Menschwerdung im Allgemeinen, sondern „vielmehr eine ganz besondere Beziehung: die der Begierde, (...) die der Rivalität“ (40f)¹²⁹. Denn der Mensch werde „nicht aufgrund eines Kampfes, sondern vielmehr aus Liebe geboren“ (38).

Anerkennung betrachtet Todorov explizit als ein spezifisch menschliches Phänomen. Im Unterschied zu den anderen Lebewesen würden wir „zweimal geboren: in der Natur und in der Gesellschaft“ (71). Diese zweite, soziale Geburt beginne bald nach der biologischen:

Nach einigen Wochen jedoch kommt es zu einem Ereignis, das bei den anderen Säugetieren keine Entsprechung hat: das Kind erheischt den Blick seiner Mutter, nicht nur, damit sie es stillt oder tröstet, sondern weil dieser Blick als solcher ihm eine unabdingbare Ergänzung bringt: er bestätigt es in seiner Existenz. Anders ausgedrückt „verlangt“ das Kind nunmehr die Anerkennung der Mutter (oder des Erwachsenen, der diese Rolle wahrnimmt, das kann auch der Vater oder eine dritte Person sein). Die Mutter sucht dem Kind die Anerkennung zu geben, es seiner Existenz zu versichern. Und gleichzeitig, ohne daß sie sich dessen immer bewußt wäre, sieht sie sich selbst anerkannt in ihrer Rolle als Maklerin der Anerkennung, durch den verlangenden Blick ihres Kindes. Die Existenz des Individuums als spezifisch menschliches Wesen beginnt nicht auf einem Schlachtfeld, sondern im Erheischen des mütterlichen Blicks durch den Säugling (38f).

Als Bestätigung für seine These sieht Todorov die Tatsache an, dass der Abstand, auf den das Neugeborene seinen Blick zunächst fokussieren kann, zwanzig Zentimeter beträgt. Das sei genau jene Distanz, in der sich während des Stillens „das Gesicht seiner Mutter befindet“ (78)¹³⁰. Gleichzeitig dient ihm dies als Indiz für die Richtigkeit der Objektbeziehungstheorie im Streit der psychoanalytischen Schulen gegen die Verfechter der

¹²⁹ Eine ähnliche Kritik an Hegel hat Jessica Benjamin geübt, wie wir noch sehen werden.

¹³⁰ Darauf hat freilich u. a. bereits Therese Benedek 1938 hingewiesen und dies auch schon als Bestätigung einer objektbeziehungstheoretischen im Gegensatz zu einer triebtheoretischen Sichtweise interpretiert, wie Guntram Knapp (1988, 185) erwähnt.

Triebtheorie. Wir seien in erster Linie beziehungsorientiert und weniger trieborientiert, oder wie Fairbairn es ausdrückt: „Die Libido sucht nicht vor allem die Lust(erfüllung), sondern das Objekt“ (zit. nach Todorov, 57).

In der Folge liefert Todorov eine Phänomenologie der Anerkennung, in der er verschiedene Formen differenziert und unter anderem auch ausführlich verschiedene Strategien des Umgangs mit mangelnder Anerkennung erörtert:

Anerkennung sei in doppelter Hinsicht außergewöhnlich: „Inhaltlich, weil sie stärker als jede andere Handlung den Eintritt des Individuums in das spezifisch menschliche Dasein bezeichnet. Strukturell, weil sie geradezu zwangsläufig in allen anderen Handlungen mitenthalten scheint.“ (95) Die letztere Behauptung finde ich in dieser Generalisierung falsch¹³¹, weil etwa die reine Befriedigung eines Triebbedürfnisses als solches, wie z. B. Durst oder Hunger zu stillen, nichts mit Anerkennung zu tun hat. Richtig erscheint mir jedoch der darin implizierte Gedanke, dass in jeder zwischenmenschlichen Interaktion ein Anerkennungsaspekt enthalten ist, wie das etwa auch Guntram Knapp schon betont hat:

Es gibt keine Beziehungen zwischen Menschen, die nicht von Anerkennung oder Nichtanerkennung bestimmt wären, und auch alle neutralen, distanzierten oder gar gleichgültigen sind davon nicht ausgenommen. (1988, 224).

Um mit jemandem zu interagieren, müssten wir z. B. zumindest dessen Existenz anerkennen. Dies sei nach Todorov die *Anerkennung im engeren Sinn* (allgemein gesprochen das Subjekt einer Proposition betreffend). Die *Anerkennung im weiteren Sinn*, die er als *Bestätigung* bezeichnet, betreffe unseren Wert (auf das Prädikat einer Proposition bezogen)¹³². An vielen Beispielen macht Todorov den Unterschied deutlich: Man könne gleichgültig bleiben bezüglich der Meinung, die andere von uns haben, jedoch nicht gegenüber einer fehlenden Anerkennung unserer bloßen Existenz. La Rochefoucauld habe etwa als einer der ersten diese beiden Formen differenziert, wenn er gemeint habe: „Lieber sagt man Schlechtes von sich als gar nichts.“ (zit. nach Todorov 1998, 100) Mit einem Beispiel aus meiner psychoanalytischen Praxis kann ich diese Art von Bedürfnis nach Anerkennung bestätigen: Eine meiner Patientinnen, die sich in ihrer Kindheit von der Mutter sehr vernachlässigt gefühlt hat, hat es, anstatt völlig ignoriert zu werden, immer wieder vorgezogen, durch entsprechendes Fehlverhalten Schläge zu provozieren und damit

¹³¹ Todorov relativiert diese Aussage später selbst: „Wir tun nicht alles aus dem Streben nach Anerkennung heraus, wir können auch Sinn im bloßen Vollenden eines Tuns finden, ohne die Vermittlung des billigenden Blicks eines anderen.“ (122)

¹³² In ähnlicher Weise unterscheidet Andreas Wildt zwischen *propositionaler Anerkennung* und *personalen Anerkennung*, wie weiter oben bereits erwähnt.

Aufmerksamkeit und „Zuwendung“ von ihr zu bekommen. „Lieber negative Zuwendung als gar keine Zuwendung“ war im Rückblick ihre Formel dafür.

Da das Bedürfnis nach Anerkennung alle Bereiche unseres zwischenmenschlichen Daseins betrifft, kann es dort überall zu einem Mangel kommen. Todorov listet nun verschiedene Strategien auf, wie wir mit solchen Situationen des Mangels umgehen können (107ff):

1. Wir können wiederholt versuchen, mit entsprechender Leistung die ausbleibende Anerkennung zu bekommen, was jedoch mit erheblicher Anstrengung verbunden sein kann. Ein pathologisches Ausmaß nimmt dies bei jenen Formen von narzisstischer Persönlichkeitsstörung an, bei denen ein in der Kindheit erfahrener Mangel an Anerkennung im Erwachsenenleben durch eine ständige Gier nach Lob und Bestätigung zu kompensieren versucht wird. Eine mildere – nicht pathologische – Ausprägung, wie wir sie in unserer heutigen Medienwelt aus den Klatschspalten nur zu gut kennen, hat schon William James verwundert konstatiert:

Es gibt heute einen ganzen Menschengeschlag, dessen Leidenschaft darin besteht, seinen Namen in der Zeitung zu sehen, in welcher Rubrik auch immer: „Ankunft und Abreise“, „Personalia“, „Interviews“ – Klatsch, ja sogar Skandale sind ihnen recht, wenn sie nichts Besseres erlangen können. (zit. nach Todorov, 110)

2. Ausbleibender Erfolg kann bei entsprechender Frustration dazu führen, dass zu Mitteln wie Gewalt und verbrecherischen Handlungen gegriffen wird. Umgekehrt scheint mangelnde Anerkennung ein zentrales Motiv jeglicher Verbrechen zu sein. So liest etwa Axel Honneth aus verschiedenen Bemerkungen Hegels heraus, dass dieser grundsätzlich „die Entstehung eines Verbrechens auf den Umstand einer unvollständigen Anerkennung zurückführt“ (1992, 37).
3. Bei Mangel an Anerkennung in Form von struktureller oder institutioneller Diskriminierung oder Benachteiligung können sich Betroffene zusammenschließen und mit Protesten bis hin zu einer „sozialen Revolte“ (Todorov, 112) versuchen, entsprechende Veränderungen herbeizuführen.
4. Mittels „Idolatrie“ (115) erhalten wir indirekt durch Identifizierung mit einer idealisierten, bewunderten, mehr oder weniger berühmten Persönlichkeit Anerkennung, und haben so Anteil an deren Erfolg. „Die Anerkennung, die ich ihm gebe, fällt auf mich zurück.“ (116)

5. Durch Zugehörigkeit zu einer Gruppe (Fangruppe, politische Partei oder Bewegung, sportliche Anhängerschaft etc.) erhalten wir Anerkennung in mehrfacher Hinsicht: durch die Wertschätzung innerhalb der Gruppe, durch die Erfolge des oder der Idealisierten, durch die gemeinsame Stärke nach außen. Als Beispiel wählt Todorov u. a. den deutschen Nationalsozialismus: „Ein Mitglied der Nazipartei in den dreißiger Jahren gewann Befriedigung aus dem Erfolg seines ‚Führers‘ und dem Gefühl, zur richtigen Gemeinschaft zu gehören.“ (116) Zumeist ist bei Anerkennungen über Gruppenzugehörigkeit ein wesentliches Moment die Abwertung von Außenstehenden (alle anderen oder bestimmte andere Gruppierungen), die dazu dient, den eigenen Selbstwert zu erhöhen, so auch in dem erwähnten historischen Beispiel. Besonders schön ist dieses Phänomen im Sport zu sehen, weil es dort, da es eigentlich um „nichts“ geht und auch keine intersubjektiv nachvollziehbaren Gründe für die jeweilige Anhängerschaft angegeben werden können, besonders irrational erscheint, wenn z. B. im Fußball Austria- und Rapidanhänger sich gegenseitig abwerten und diskriminieren. So wie bei diesen Wiener Klubs gibt es in nahezu allen größeren Städten oder Regionen mit Fußballtradition eine lang anhaltende Rivalität zwischen verschiedenen Vereinen, wodurch es den Fans möglich ist, in spielerischer – aber nicht selten auch sehr ernster – Form Bedürfnisse nach Anerkennung, nach Selbstwertsteigerung und Abwertung der anderen auszuleben. Solche Phänomene sind gleichermaßen in allen Mannschaftssportarten mit lange gewachsenen Traditionen zu beobachten.
6. Wenn uns eine bestimmte Form von Anerkennung versagt bleibt, können wir „Ersatzanerkennungen“ (114) über andere Wege, in anderen Bereichen oder bei anderen Menschen suchen.
7. Eine weitere Form von Ersatzanerkennung ist es, mit der „Illusion“ (117) von Anerkennung zu leben. Die Religion ist eine dieser großen Illusionen in Form einer Vertröstung auf das Jenseits, mit der sich schon Sigmund Freud ausführlich beschäftigt und sie auch so charakterisiert hat (*Die Zukunft einer Illusion*). „Wird man in dieser Welt nicht geliebt, so wird man es im Jenseits“ (Todorov, 118). Die Bibel bietet entsprechend Trost gerade für jene, die am meisten unter einem Mangel an Anerkennung leiden: „Viele Erste aber werden Letzte sein und Letzte Erste.“ (Matthäus 19, 30)
- Im Motiv des verkannten Genies können solche Illusionen im Bereich der Kunst, Literatur und auch in der Philosophie sehr wirksam sein und dabei helfen, auch über lange Zeit ohne Anerkennung den Glauben an sich nicht zu verlieren, schöpferisch tätig zu bleiben und ein Werk zu schaffen. Die Hoffnung besteht hier – manchmal zu Recht,

oft jedoch zu Unrecht – darin, dass einem oder einer die gegenwärtig verweigerte Anerkennung später oder zumindest durch die Nachwelt zuteil werde. Todorov schildert als Beispiel André Gide, dessen erstes Buch überhaupt keinen Erfolg gehabt habe. „Er redet sich ein, ein Triumph wäre peinlich gewesen, die Menge habe notwendigerweise schlechten Geschmack. Schnelles Lob welcke rasch.“ (124) Viele weitere Beispiele ließen sich hier anführen.

Eine andere Form von Illusion sind imaginäre Welten, in die wir uns mittels literarischer Texte flüchten können, sowohl aktiv, indem wir sie erschaffen, als auch passiv durch deren Rezeption. Rousseau etwa habe sich offen dazu bekannt: „Mitten unter den Phantasiegebilden, die ich rings um mich versammle, finde ich besser meine Rechnung als mit den Wesen, die ich in der Welt sehe...“ (Rousseau, zit. nach Todorov, 118).

8. Schließlich ist es möglich, auf die Anerkennung zu verzichten, wenn wir sie nicht bekommen, was ganz verschiedene Ausgestaltungen annehmen kann. So kann der „Verzicht“ mit einer Flucht in Drogen verbunden sein, die „einer Weigerung gleichkommt, die Anerkennung der anderen suchen zu müssen“ (119), und bei der im zwischenmenschlichen Umgang nicht oder nur mangelhaft erreichbare positive Stimmungen und Gefühlszustände ersatzweise über Drogen erzeugt werden.

Als eine Mischform aus Verzicht und Ersatzanerkennung erscheint das, was ich bei den PhilosophiestudentInnen in den Selbsterfahrungsgruppen häufig beobachtet habe¹³³. Dabei zeigt sich, der Analyse von Todorov entsprechend, während der Schulzeit bzw. in der Phase vor dem Philosophiestudium ein „Rückzug in die Einsamkeit“ und – auf der bewussten Ebene – eine „Gleichgültigkeit gegenüber dem Urteil anderer“ (119). Damit verliert das ausbleibende bestätigende Urteil der anderen an Bedeutung und „wird ersetzt durch Selbstbestätigung“ (121). Voraussetzung dafür ist allerdings, dass die Betroffenen einen eigenen Bereich gefunden haben, mit dem sie sich den anderen überlegen fühlen können (was mit dem Interesse für Philosophie zumeist auch der Fall ist). Die entsprechende Haltung bezeichnet Todorov als „Stolz“ (ebd.): Anstatt sich vergeblich um die Anerkennung der anderen zu bemühen, sei es unter solchen Umständen „ökonomischer und beruhigender, sich zu sagen, ihr Urteil sei ohnehin bedeutungslos“ (123). Die anderen werden dabei abgewertet, oft sogar verachtet. Dennoch sind alle diese Reaktionen letztlich als Schutzmechanismus zu verstehen, um Kränkungen oder Verletzungen zu vermeiden. Mit der Unterscheidung von Anerkennung im engeren und weiteren Sinn, der Anerkennung

¹³³ Ausführlicher schildere ich diese Dynamik im nächsten Kapitel. Hier skizziere ich nur in groben Zügen, soweit es für den Kontext Todorovs relevant erscheint.

unseres Daseins und der Bestätigung unseres Wertes, kann Todorov hier eine wichtige Differenzierung vornehmen: „Gleichgültig ist der Stolz gegenüber der Bestätigung, nicht aber gegenüber der Anerkennung.“ (121) Auch wenn der Stolz sich von den anderen distanziert und zurückzieht, so braucht er sie dennoch, weil er einen wesentlichen Teil seines Selbstwertes aus der Abgrenzung von diesen bezieht. Um sich überlegen zu fühlen und über die anderen zu stellen, braucht er sie notwendig gewissermaßen unter sich, wenn auch oft nur in der Vorstellung und nicht in direkter Interaktion. Insofern habe er „immer noch ein genauso großes Bedürfnis nach den anderen“ (121f), obwohl der Anschein oft ganz Gegenteil ist. Diese Dynamik ist typisch für eine Übergangsphase, in der die Betroffenen noch keinen Anschluss an Gleichgesinnte mit ähnlichen philosophischen Interessen gefunden haben, bei denen sie auf wechselseitige Anerkennung hoffen können.

3.1.2. Intersubjektivität

Hier greife ich mit Axel Honneth wiederum auf den frühen Hegel zurück, der überzeugt gewesen ist, „daß es zur Begründung einer philosophischen Wissenschaft von der Gesellschaft zunächst einer Überwindung der atomistischen Irrtümer bedurfte, an die die gesamte Tradition des neuzeitlichen Naturrechts gefesselt war“ (Honneth 1992, 21). So gingen etwa Machiavelli und Hobbes in ihren Konzeptionen von Gesellschaft von isolierten Individuen und deren Kampf um Selbsterhaltung als letztem Bezugspunkt aus. Von diesen Ansätzen, die Hegel „empirisch“ nennt, weil sie „von fiktiven oder anthropologischen Bestimmungen der menschlichen Natur“ ausgingen, unterscheidet er „formelle“ Ansätze, repräsentiert vor allem durch Kant und Fichte, die „ihren Ausgang statt von Bestimmungen der menschlichen Natur von einem transzendentalen Begriff der praktischen Vernunft nehmen“. In all diesen Theorien werde „das Sein des Einzelnen“ kategorial „als das Erste und Höchste“ (Hegel, zit. nach Honneth, ebd.) vorausgesetzt. Dadurch könne jedoch „ein Zustand der sittlichen Vereinigung unter den Menschen nicht mehr organisch entwickelt, sondern muß ihr äußerlich als ein ‚Anderes und Fremdes‘ hinzugefügt werden“ (22), im Falle der empirischen Ansätze mittels Konstruktion eines Gesellschaftsvertrages, im Falle der formellen Ansätze mittels verschiedener „Annahmen über die zivilisierenden Wirkungen der praktischen Vernunft“ (27).

Demgegenüber setzt der frühe Hegel bei der aristotelischen Vorstellung an, „daß in der Natur des Menschen bereits die Gemeinschaftsbezüge als ein Substrat angelegt sind“ und somit „anstatt von den Handlungsvollzügen isolierter Subjekte von den sittlichen

Verbindungen“ (26) ausgegangen werden müsse. „Das Volk ist eher der Natur nach als der Einzelne“, stimmt Hegel entsprechend mit Aristoteles überein (Hegel 1970, 505). Diesen von Natur aus gegebenen Gemeinschaftsbezug stellten die verschiedenen Formen zwischenmenschlicher Anerkennung als intersubjektive Bedingungen dar. Für Hegel bekommt dabei der Begriff des Kampfes eine ganz neue Bedeutung und Funktion: Während für Hobbes ein Gesellschaftsvertrag den prekären Zustand eines Überlebenskampfes aller gegen alle beende, stelle bei Hegel der Kampf „ein moralisches Medium“ (Honneth 1992, 32) dar. Dieser führe als Kampf um Anerkennung in mehreren Stufen gleichzeitig „zu einem Zustand der sozialen Integration“ (33) einerseits und zur Individualisierung bzw. „individuellen Selbstverwirklichung“ (277) andererseits.

Diese hier angedeutete Entwicklung kontroverser Positionen in der Philosophiegeschichte der Neuzeit wiederholt sich analog in der relativ kurzen Geschichte der Psychoanalyse: Auch dort herrscht zunächst mit Freud und der Triebtheorie ein atomistisches Menschenbild vor. Dem Triebbündel, als der der Mensch geboren werde, dienten die anderen Menschen lediglich als Mittel, um die eigenen Triebe befriedigen zu können. Soziale Gemeinschaft müsse dabei im Sinne des Realitätsprinzips als notwendiges Übel in Kauf genommen werden. Von solchen Vorstellungen geht die Entwicklung über verschiedene Versionen der Objektbeziehungstheorie (vor allem der britischen Schule mit Balint, Winnicott u. a.) hin zu intersubjektivistischen Positionen, in denen der Gemeinschaftsbezug elementar gedacht wird. Ich hebe dabei nur einige wichtige theoretische Markierungen hervor:

Michael Balint hat bereits 1937 die „primäre Objektliebe“ (1937, 83) den triebtheoretischen Konzeptionen entgegengesetzt.

Donald W. Winnicott arbeitete in den Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg heraus, dass es neben dem „triebbedingten Hintergrund (...) bereits zu Beginn des Lebens Objektbeziehungen gibt“ (1974, 147), die „primär unter dem Aspekt von Geborgenheit und Sicherheit gesehen werden“ (148) müssten. Die intersubjektive Bezogenheit ist für ihn die entscheidende Basis für die Entwicklung des Selbst und für die Selbstvergewisserung: „Wenn ich sehe und gesehen werde, so bin ich.“ (131)

Hans W. Loewald hat in seiner intersubjektivitätstheoretischen Konzeption auch die Triebe miteinbezogen. Im Zustand ungerichteter, strukturloser Triebtätigkeit, der am Anfang gegeben sei, könne von Trieben im strengen Sinn noch gar nicht die Rede sein. Denn dafür müsse eine entsprechende psychische Repräsentanz vorhanden sein, die sich jedoch erst allmählich durch Interaktionserfahrungen in Form von regelmäßig wiederkehrenden Befriedigungssituationen ausbildeten. Erst „durch die Pflegeleistungen der Mutter (...)“

werden im Kind die Triebe ins Leben gerufen“ (Loewald 1986, 113). Objektbeziehungen erachtet Loewald als „primäre Gegebenheit“ und als „die psychische Matrix, aus der sich intrapsychische Triebe und Ich und extrapsychisches Objekt herausdifferenzieren“ (203).

Von der empirischen Seite her haben, um wieder nur einige herauszuheben, die Entwicklungspsychologie Jean Piagets, die Bindungstheorie John Bowlbys und seiner MitarbeiterInnen sowie in den letzten Jahrzehnten die Säuglingsforschung mit ihren ausgefeilten Untersuchungsmethoden bahnbrechende Erkenntnisse zu Tage gefördert. Sie alle haben wichtige Beiträge zum Bild vom Menschen als sozialem, beziehungsorientiertem Wesen geliefert. Unter den Säuglingsforschern ist vor allem der Psychoanalytiker Daniel Stern zu nennen. Er hat eine eigene Entwicklungspsychologie entworfen, in der die zwischenmenschlichen Interaktionen zwischen Kleinkind und erwachsenen Bezugspersonen viel größeres Gewicht bekommen. Für ihn ist das Erleben von Intersubjektivität entscheidende Voraussetzung für Individuation und Autonomie. Die „Verbindung subjektiver psychischer Erfahrungen ist paradoxerweise vor dem Einsetzen der Intersubjektivität nicht denkbar“ (Stern 1992, 183).

Martin Altmeyer und Helmut Thomä behaupten vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen, dass ein „Paradigmenwechsel“ (Altmeyer/Thomä 2006, 5) in der Psychoanalyse stattfindet: „Alle großen psychoanalytischen Schulen haben sich mehr oder weniger in Richtung Intersubjektivität entwickelt.“ (35) Intersubjektivität bedeute, „dass der Mensch sich von Geburt an mit anderen Menschen verbunden fühlt und dass sich diese Verbundenheit in seiner psychischen Struktur niederschlägt“ (5).

Marcia Cavell betont bei dieser intersubjektiven Genese ebenfalls die Internalisierung von Interaktionen mit den Bezugspersonen. Diese sei „gerade nicht die Übertragung von etwas Äußerem auf eine bestehende innere Struktur, sondern der Prozess, in dem diese innere Struktur allererst entsteht“ (Cavell 2006, 183). Ein Beispiel soll das illustrieren:

Das Kind greift vergeblich nach irgendeinem Gegenstand, bis die Mutter kommt und ihm diesen Gegenstand reicht. Was zunächst bloß eine kindliche Geste war, die nur für die Mutter, nicht aber für das Kind selbst Bedeutung hatte, wird durch eine solche Interaktion mit der Zeit zu einer bedeutungsvollen Geste, mit der das Kind auf etwas zeigt. So lernt es schließlich, wie die Mutter auf einen Apfel zu zeigen, mit der begleitenden Vorstellung: „Da ist ein Apfel“. (ebd.)

Mit Blick auf solche Interaktionen geht auch für sie, ähnlich wie für Daniel Stern, die Intersubjektivität der Subjektivität voraus. Nach ihrer Begriffsverwendung existiere Subjektivität nur dann, „wenn jemand über Gedanken verfügt und von einigen dieser Gedanken weiß, dass es *Gedanken* sind – und zwar seine *eigenen* Gedanken. So verstanden

ist Subjektivität nicht angeboren, sondern etwas, in das wir durch Interaktion mit der Welt und mit anderen Menschen hineinwachsen.“ (186)

Auch Axel Honneth bedient sich zur Stützung seiner intersubjektivistischen Position der psychoanalytischen Errungenschaften. Im Besonderen greift er dabei einerseits auf die Objektbeziehungstheoretiker Donald W. Winnicott und Hans Loewald, andererseits auf Daniel Stern und die empirische Säuglingsforschung zurück. Die Psyche des Neugeborenen stelle „solange einen nur ungeordneten Komplex von Erlebnisreizen und Bedürfnisimpulsen“ (Honneth 2000, 1094) dar, bis die ersten Interaktionserfahrungen mit der primären Bezugsperson strukturbildend wirkten. Interaktionen führten via Internalisierung zum Aufbau psychischer Strukturen und zu allem, „was wir als Gestalten der individuellen Selbstbeziehung zu beschreiben gewohnt sind, seien es moralische Gefühle, Willensakte oder Bedürfnisartikulationen“ (1095).

3.1.2.1. Jessica Benjamin

Jessica Benjamin ist eine renommierte Vertreterin der Relationalen Psychoanalyse¹³⁴ und vertritt einen prononciert „intersubjektiven Standpunkt“. Demnach „entwickelt sich das Individuum in und durch Beziehungen zu anderen Subjekten“ (Benjamin 1993, 22f), wobei der Begriff „das gesamte Spektrum des interaktiven Austauschs, das im Verlauf der seelischen Entwicklung gemeinsam erzeugt wird“ (Benjamin 2006, 66), umfasse und mit dem frühen Blickkontakt beginne. Dabei komme den Affekten eine zentrale Rolle zu. Mit Daniel Stern meint sie, dass „die Gemeinsamkeit von Gefühlszuständen der Ausgangspunkt der Intersubjektivität“ (1993, 227) sei. Für Stern stellen „Affekte in der frühen Kindheit sowohl das primäre *Medium* als auch das primäre *Thema* der Kommunikation“ (Stern 1992, 190) dar¹³⁵.

Die intersubjektive Position von Benjamin ist ganz eng mit der Frage der *Anerkennung* verbunden, indem sie „Intersubjektivität als eine durch wechselseitige Anerkennung bestimmte Beziehung“ (2006, 66) definiert. Mit Blick auf divergierende intersubjektivistische Strömungen meint sie, dass das Bedürfnis nach Anerkennung „die

¹³⁴ Eine von Stephen A. Mitchell in den 1980er Jahren begründete psychoanalytische Schule, die den in den Vordergrund gestellten Beziehungsaspekt schon im Namen trägt.

¹³⁵ Diesen grundlegenden Stellenwert der Affekte und des affektiven Austauschs hat René Spitz schon viel früher erkannt und 1947 den „Begriff des *affektiven Klimas*“ für die „Gesamtheit der Kräfte, die die Entwicklung des Säuglings beeinflussen“ (Spitz 1989, 157), geprägt. Diesbezüglich hat er betont, „daß die Entfaltung der affektiven Wahrnehmung und des affektiven Austauschs allen anderen psychischen Funktionen vorausgeht; diese letzteren werden sich später auf der durch die affektiven Wechselwirkungen geschaffenen Grundlage entwickeln“ (157f).

übergeordnete Konzeption“ darstelle, „die die verschiedenen Ansätze einer intersubjektiven Theorie der Selbst-Entwicklung vereinigt“ (1993, 24). Anerkennung sei lebensnotwendig und durchziehe alle Ereignisse und Phasen des Lebens. Es sei in ihrer Bedeutung mit dem zu vergleichen, was das „Sonnenlicht“ (25) als Energielieferant für die Pflanzen darstelle.

Die Forschungen zu frühen Mutter-Kind-Interaktionen hätten gezeigt, wie früh der Prozess wechselseitiger Anerkennung beginne: Aus der zunächst vorhandenen bestätigenden Reaktion der erwachsenen Bezugsperson werde rasch eine Wechselwirkung in Form von „Verstehen und Verstandenwerden, sich aufeinander einstimmen“. Als Beispiel für ein Moment der Anerkennung von Seiten des Säuglings weist sie darauf hin, dass schon die „Tatsache, daß wir uns über die bestätigende Reaktion des Anderen freuen“ (1996, 44), implizit eine entsprechende Anerkennung zum Ausdruck bringe. Voraussetzung für diese Wechselwirkung sei einerseits ein „Bedürfnis nach Anerkennung“, andererseits „daß wir auch die Fähigkeit haben, Andere ihrerseits anzuerkennen“ (1996, 42)¹³⁶.

Benjamin zufolge gebe es einen „Kernkonflikt zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung“, der sich in jeder Entwicklungsphase wiederhole. Es sei ein Paradoxon, dass „das Subjekt sich als ein Absolutes, als ein selbständiges Wesen zu setzen versucht, aber um selbst anerkannt zu sein, auch den anderen als Gleichen anerkennen muß“ (1993, 34). Sie kritisiert Hegel, der dieses Paradoxon in Form der Dialektik von Herr und Knecht formuliert, jedoch eine einseitige Lösung vorgeschlagen habe, bei der die Spannung zusammenbreche und in Herrschaft münde. Hegel liefere damit „kein allgemein gültiges anthropologisches Modell“, sondern ein Beispiel für ein pathologisches Streben nach „absoluter Selbständigkeit“, wie Wildt (2005, 472) dies formuliert. Stattdessen plädiert sie dafür, dass diese Spannung ausgehalten werden müsse, was „im Falle einer gesunden Entwicklung in einer wechselseitigen Anerkennung von *relativer* Selbständigkeit“¹³⁷ nicht nur möglich, sondern die „ideale Lösung“ (Benjamin 1993, 38) sei.

¹³⁶ Zuvor – nämlich 1993 (bzw. im englischen Original 1988) – hatte sie noch gemeint, „daß wir sowohl die Fähigkeit als auch das Bedürfnis haben, das andere Subjekt als von uns verschieden und uns doch ähnlich anzuerkennen“ (23). Zu Recht hat sie das offenbar zurückgenommen. Denn einerseits ist es erst ein Ergebnis der jeweiligen Individuation, die Bezugspersonen und Interaktionspartner als eigenständige Wesen, ähnlich und doch unterschiedlich, anzuerkennen. Andererseits ist das Bedürfnis, andere als Personen anzuerkennen, die wir schätzen und deren Meinung uns wichtig ist, nur ein sekundäres Bedürfnis, als Voraussetzung dafür, die Anerkennung der anderen, die wir brauchen und nach der wir uns sehnen, überhaupt annehmen zu können, wie schon Hegel in seiner Anerkennungsdiagnostik von Herr und Knecht gezeigt hat, bzw. wie Benjamin selbst später schreibt, „dass die Verpflichtung zur wechselseitigen Anerkennung (...) aus der Natur der Erfahrung erwächst, vom anderen anerkannt zu werden“, wodurch diese Verpflichtung letztlich „eine Lust, statt nur eine Last“ (2006, 67) werde.

¹³⁷ wieder in der Formulierung von Wildt (ebd.).

3.1.3. Narzissmus

Da der Begriff *Narzissmus* so gängig ist und im alltäglichen Sprachgebrauch so häufig Verwendung findet, erscheint es mir sinnvoll, diesen klinischen Begriff ergänzend einzuführen, zumal er in der neuen Sicht von Martin Altmeyer *die* klinische Entsprechung zu den Themen Anerkennung und Intersubjektivität darstellt. Nach Altmeyer herrscht sowohl im Alltag als auch in der psychotherapeutischen Praxis die monadologische Sicht vor, nach der Narzissmus „als Synonym für Eigenliebe, für Ich- oder Selbstbezogenheit“ bzw. „als Sammelkategorie für objektabgewandte, wenn nicht objektlose Erscheinungsformen des Seelenlebens“ (Altmeyer 2000a, 16) verwendet werde. Auch im *Duden* wird Narzissmus noch als „übersteigerte Selbstliebe, Ichbezogenheit“ (1999, 2702) definiert. Diese von Freud eingeführte Verwendungsweise sei auch durch Heinz Kohut mit dessen Selbstpsychologie eher noch zementiert worden. Kohut hat in den 1960er und 70er Jahren die Triebtheorie durch seine Narzissmustheorie zunächst ergänzen, dann ersetzen wollen. Er hat neben der psychosexuellen Entwicklung eine davon ganz unabhängige narzisstische Entwicklungslinie postuliert, der er gegenüber der Ersteren immer mehr Gewicht beigemessen hat, und der entlang sich die Entwicklung des Selbst entfalte. Altmeyer kritisiert allerdings, dass Kohut mit seiner Theorie des Selbst eine Monadologie festgeschrieben habe, „die den Narzißmus aus seinen Objektbezügen herauslöst und zu einem inneren Projekt erklärt“ (Altmeyer 2000a, 84). So habe er auch die britischen Objektbeziehungstheoretiker dahingehend kritisiert, dass sie „das Objekt und die objektlibidinösen Beziehungen übermäßig“ (90) betonten. Er wolle stattdessen, „daß das Selbst und nicht das Selbst und sein Objekt im Zentrum steht“ (Kohut, zit. nach Altmeyer, ebd.). Während also Kohut den Narzissmus „aus dem Inneren des Subjekts“ konzipiere, entwickelten Balint und Winnicott als Vorläufer eines intersubjektivistischen Zugangs den „Narzissmus aus der Beziehung“ (91). Diesen Ansatz weiter entwickelnd betont Altmeyer, dass der Narzissmus „intersubjektiv konstituiert“ sei, und dass *narzisstische Störungen* geradezu durch eine *stärkere Orientierung am* und *größere Abhängigkeit vom Objekt* gekennzeichnet seien, wenn auch oft unbewusst und so auf den ersten Blick nicht erkennbar:

Ob in der gekränkten Abwendung von der Welt, ob in der Wut auf den anderen, der die Selbstbestätigung verweigert, ob im Rausch des offen gefeierten Sieges oder in der insgeheim auf Beachtung spekulierenden Selbstinszenierung, ob in der omnipotenten Verfügung über oder in der symbiotischen Unterwerfung unter das Objekt, ob im kreativen Prozeß der künstlerischen Produktion, ob im gesunden Narzißmus oder in der

narzißtischen Störung – das Objekt ist stets präsent, wenn auch nicht immer sichtbar und bewußt. Es ist geradezu die Abhängigkeit vom anderen, die im Narzißmus verborgen wird und sich gleichzeitig auf eigentümliche Weise enthüllt. (16f)

Auch im DSM-IV-TR, einer der aktuellen diagnostischen Klassifikationssysteme psychischer Störungen, wird bei den diagnostischen Kriterien für narzisstische Persönlichkeitsstörungen (von denen mindestens 5 erfüllt sein müssen, um diese Diagnose zu stellen¹³⁸) die starke Beziehungsorientierung in allen 9 Kriterien deutlich:

1. hat ein grandioses Gefühl der eigenen Wichtigkeit (übertreibt z. B. die eigenen Leistungen und Talente; erwartet, ohne entsprechende Leistungen als überlegen anerkannt zu werden),
2. ist stark eingenommen von Phantasien grenzenlosen Erfolgs, Macht, Glanz, Schönheit oder idealer Liebe,
3. glaubt von sich, „besonders“ und einzigartig zu sein und nur von anderen besonderen oder angesehenen Personen (oder Institutionen) verstanden zu werden oder nur mit diesen verkehren zu können,
4. verlangt nach übermäßiger Bewunderung,
5. legt ein Anspruchsdenken an den Tag, d. h. übertriebene Erwartungen an eine besonders bevorzugte Behandlung oder automatisches Eingehen auf die eigenen Erwartungen,
6. ist in zwischenmenschlichen Beziehungen ausbeuterisch, d. h. zieht Nutzen aus anderen, um die eigenen Ziele zu erreichen,
7. zeigt einen Mangel an Empathie: ist nicht willens, die Gefühle und Bedürfnisse anderer zu erkennen oder sich mit ihnen zu identifizieren,
8. ist häufig neidisch auf andere oder glaubt, andere seien neidisch auf ihn/sie,
9. zeigt arrogante, überhebliche Verhaltensweisen oder Haltungen. (Saß et. al. 2003, 261)

Altmeyer definiert Narzissmus „als ein über das Objekt vermittelter Blick auf das Selbst“ bzw. „als intersubjektiv vermittelte Selbstbeziehung (...), die an die Erfahrung von Anerkennung durch Objekte gebunden ist“ (2000a, 227). Die konstitutive Funktion des Objekts äußere sich zunächst „in der umfassenden somatopsychischen Versorgung des hilflosen Säuglings“, verändere sich dann allmählich hin zu einer Anerkennung vermittelnden „Spiegelfunktion für das entstehende Selbst“, was sich in dessen psychischer Struktur „als identitätsbildendes Gefühl von Einzigartigkeit und individueller Besonderheit“ niederschläge, das aber „über Anerkennung entstanden“ sei und „auf Anerkennung angewiesen“ (229) bleibe. Eine narzisstische Störung sei entsprechend durch „das Fehlen eines Grundgefühls intersubjektiver Anerkennung gekennzeichnet“ (230). Die dabei zutage

¹³⁸ Hier ist nicht der Ort, um zu diskutieren, wie weit solche auf die Psyche bezogenen Diagnosesysteme (parallel dazu gibt es die *Internationale Klassifikation psychischer Störungen* (ICD 10)) der jeweiligen individuellen Persönlichkeit gerecht werden. Eine gewisse Brauchbarkeit ist ihnen jedenfalls nicht abzuspreehen, wie nicht zuletzt ihre weite Verbreitung und Verwendung zeigt.

tretenden Symptome ließen sich „als vielfältige Varianten eines Kampfes um Anerkennung entschlüsseln“ (2000b, 161).

Zuletzt sei noch kurz der Philosoph und Psychoanalytiker Guntram Knapp erwähnt, der bereits 1988, also noch vor Axel Honneth und mehr oder weniger parallel zu Jessica Benjamin, auf den zentralen Stellenwert der Anerkennung und deren Bezug zu narzisstischen Phänomenen hingewiesen hat. Er meint sogar, „den Menschen sei Anerkennung (...) wichtiger als alles andere“ (1988, 201). Sie sei ausschlaggebend für ein positives *Selbstgefühl*¹³⁹. Das Bestreben, dieses aufrechtzuerhalten, bezeichnet er als *Seinsprinzip*¹⁴⁰. Es sei die „zentrale Motivationsquelle“ (199) und „dem Lust-Unlust-Prinzip übergeordnet“ (121). Ein Mangel an Anerkennung führe zu defizienten Selbstzuständen und einem negativen Selbstgefühl. Narzisstische Erlebens- und Verhaltensweisen seien dann die Folge und dienten dazu, „die defiziente Verfassung des Selbst zu stützen und abzuschirmen“ (203) oder kompensatorischen Ausgleich zu schaffen.

3.2. Psychodynamik¹⁴¹

Über einen Zeitraum von 10 Jahren (von 1997 bis 2007) habe ich themenzentrierte psychoanalytisch orientierte Selbsterfahrungsgruppen für PhilosophiestudentInnen am philosophischen Institut der Universität Wien geleitet. Insgesamt sind das 40 Gruppen mit im Schnitt 7 bis 8 TeilnehmerInnen je Gruppe gewesen, also in Summe etwa 300 StudentInnen. Das Ganze hat im Rahmen einer Einführungsübung von Univ. Prof. Josef Rhemann stattgefunden, zu der ich diese Gruppen – in der offiziellen Funktion als Tutor –

¹³⁹ „Selbstgefühl“ ist ein von ihm in spezifischer Weise verwendeter und definierter „theoretisch-anthropologischer Begriff“ (84), der – im Gegensatz zu Begriffen wie Selbstbewusstsein oder Identität, in denen es um die „Vorstellung des Selbst“ (85) und also in erster Linie um einen kognitiven Zugang gehe – vor allem auf den Gefühlsaspekt und die Stimmungen abziele. Ein positives Selbstgefühl zeichne sich durch „glückliche, lustbetonte, freudvolle Zustände, Gefühle von Wohlbefinden, Zufriedenheit, Zuversicht, Kraft, Sicherheit“ bis hin zu „reiner Daseinsfreude“ und „ekstatische(n) Stimmungen“ aus, während ein negatives Selbstgefühl „unlustvolle, freudlose, hoffnungslose, unsichere, depressive, verzweifelte Stimmungen“ (84) usw. umfasse. Außerdem bedeute er „als psychischer Erlebensbegriff“ auch „das Gefühl des eigenen Wertes oder Unwertes“ (86).

¹⁴⁰ Dieser Terminus ist von seinem Begriff des *Selbst* abgeleitet, den er ganz allgemein als „Leben“ oder „Sein“ bestimmt und sich damit gegen die vorherrschende, irreführende Verwendung ausspricht, in der das Selbst als Substanz aufgefasst werde. Dieses „ontologische Mißverständnis“ (99) verführe fälschlicherweise dazu, z. B. von einem kohärenten bzw. fragmentierten Selbst zu sprechen und ihm Eigenschaften zuzusprechen. Das Selbst sei jedoch „kein Ding, kein möglicher Gegenstand“ (100). Ähnlich hat auch Thomas Metzinger kürzlich argumentiert, „dass es so etwas wie ‚das‘ Selbst nicht gibt“ (2009, 13).

¹⁴¹ Manches davon ist eine Zusammenfassung von Teilen der Diplomarbeit (Ehrenmüller 2002). Siehe die Begründung dafür am Beginn dieses Abschnittes. Außerdem habe ich einiges daraus in einem Vortrag beim 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz im Jahre 2007 referiert, der im Tagungsband publiziert worden ist (siehe Ehrenmüller 2009).

begleitend angeboten habe. Thematische Schwerpunkte waren dabei die Umstände des Beginns des Philosophierens sowie die psychische, soziale und geistige Entwicklung der Einzelnen bis hin zum Philosophiestudium.

In meiner Diplomarbeit (Ehrenmüller 2002) habe ich ausführlich und anhand vieler Beispiele charakteristische Entwicklungen und psychodynamische Verläufe dargestellt. Hier konzentriere ich mich auf den *Mangel an Anerkennung* als einen tendenziell das Philosophieren begleitenden Aspekt. Ich werde zeigen, wie dieser schon vor dem Studium bei vielen spürbar wird und sich in der Folge aus verschiedenen systemimmanenten Gründen fortsetzt. Um das im Zusammenhang zu verstehen, muss ich einige schon in der Diplomarbeit ausgeführte Aspekte rekapitulieren¹⁴². Zunächst möchte ich aber kurz auf die Frage der *Motivation zum Philosophieren* diesbezügliche Annahmen aus der Philosophiegeschichte mit Ergebnissen aus den Selbsterfahrungsgruppen vergleichen.

3.2.1. Voraussetzungen und Bedingungen des Philosophierens

3.2.1.1. Philosophiehistorische Mutmaßungen

In der Philosophiegeschichte finden sich diesbezüglich verschiedenste Mutmaßungen, wobei jeweils kognitive, affektive oder soziale Aspekte hervorgehoben werden, wie die folgende Auswahl an Beispielen zeigt:

- Für Hegel ist eine „Entzweiung“ im Sinne des Erfahrens bzw. Erkennens von Gegensätzen der „Quell des Bedürfnisses der Philosophie“. Die Philosophie dient dann dazu, die „zerrissene Harmonie“ (Hegel 1970, 20) wiederherzustellen. Dabei macht Hegel ausschließlich kognitive Aspekte geltend, die Erfahrung einer „zerrissenen Harmonie“ verweist jedoch offensichtlich auf die zusätzliche Beteiligung affektiver Faktoren.
- Für Platon und Aristoteles sind bekanntlich Verwunderung bzw. Staunen der Ausgangspunkt, womit sie den affektiven Aspekt hervorheben: Platon etwa lässt Sokrates sagen, dass die Verwunderung „der Zustand eines Freundes der Weisheit“ sei, „ja, es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen“ (Theaitetos 155 d). Und Aristoteles meint:

¹⁴² Vgl. Ehrenmüller 2002, 46ff.

Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das nächstliegende Unerklärte wunderten, dann allmählich fortschritten und auch über Größeres Fragen aufwarfen, z. B. über die Erscheinungen an dem Mond und der Sonne und den Gestirnen und über die Entstehung des Alls. Wer sich aber über eine Sache fragt und verwundert, der glaubt sie nicht zu kennen. (Met. I c 2, 982b)

Descartes schließt sich dieser Auffassung an. Für ihn ist Verwunderung die entscheidende Voraussetzung für Erkenntnis und somit jene Leidenschaft, die „uns zum Erwerb der Wissenschaft befähigt“ (Die Leidenschaften der Seele, Artikel 76, 1984, 119).

- Michael Theunissen wiederum betont soziale Faktoren: „Vermutlich wird der Mensch nur dann ein Philosophierender, wenn er in irgendeiner Weise aus dem Zusammenhang der Menschen entweder von Geburt an herausgestellt ist oder durch Erfahrung ausgesondert wird.“ (zit. in: Schickel 1980, 21) Ähnlich hat auch Platon an Hand seines Freundes Theages einen Zusammenhang zwischen Kränklichkeit und Philosophieren hergestellt:

Auch wohl der unserem Freunde Theages angelegte Zügel vermag etwa einen bei ihr (bei der Philosophie, Anm. J. E.) festzuhalten. Denn auch bei ihm war alles übrige darauf angelegt, ihn der Philosophie abwendig zu machen; aber seine Kränklichkeit, indem sie ihn vom öffentlichen Leben ausschließt, hält ihn fest. (Politeia 496 b-c).

Und Nietzsche hat bei sich selbst diesen „Werth der Krankheit“ konstatiert:

Der Mensch, der krank zu Bette liegt, kommt mitunter dahinter, dass er für gewöhnlich an seinem Amte, Geschäfte oder an seiner Gesellschaft krank ist und durch sie jede Besonnenheit über sich verloren hat: er gewinnt diese Weisheit aus der Musse, zu welcher ihn seine Krankheit zwingt. (KSA 2, 234)

Im Rückblick stellt er fest, dass ihm seine Beschwerden und Krankheiten den sozialen Rückzug wesentlich erleichtert haben:

Die Krankheit *löste mich langsam heraus*: sie ersparte mir jeden Bruch, jeden gewaltthätigen und anstössigen Schritt (...) Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr aller meiner Gewohnheiten (...) sie beschenkte mich mit der *Nöthigung* zum Stillliegen, zum Müsiggang, zum Warten und Geduldigsein ... Aber das heißt ja denken! (KSA 6, 326)

- Schopenhauer verbindet affektive und kognitive Faktoren:

Mit Bezug auf Aristoteles bezeichnet er die Verwunderung als die „Mutter der Metaphysik“ (WW 2, 207), die bei alltäglichen Dingen beginne. Entscheidend kommen bei ihm noch Gefühle wie Sorge und Angst hinzu. Denn für ihn ist der Tod „der eigentliche inspirierende Genius (...) der Philosophie“ (590): „Ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens, was den stärksten Anstoß zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt gibt“ (207f). Er spricht nicht explizit von Sorge oder Angst, doch diese klingen durch, wenn er in dem Zusammenhang eine innere „Unruhe“ (223) erwähnt und die „erschreckende Gewißheit des Todes“ betont. Demgemäß hätten auch „alle Religionen und philosophischen Systeme“ (591) hauptsächlich den einen Zweck, in dieser misslichen Lage Trost zu spenden.

Den kognitiven Aspekt macht er an einem höheren Intelligenzgrad fest: Die „philosophische Verwunderung“ sei „durch höhere Entwicklung der Intelligenz bedingt“, bzw. umgekehrt „je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Rätselhaftes hat für ihn das Dasein selbst“ (207).

3.2.1.2. Ergebnisse aus den Selbsterfahrungsgruppen

Bei ca. 80 Prozent der TeilnehmerInnen an den Selbsterfahrungsgruppen sind es Probleme und schwierige Lebensumstände, die den jeweiligen Anlass (aber nicht die Ursache!) zum Philosophieren bilden. Solch problematische Umstände können sein: schwierige Familienverhältnisse, Probleme in der Peergroup (Schulklasse, Freundeskreis), existenzielle Erfahrungen (Krankheiten, Tod von nahen Angehörigen etc.)¹⁴³.

Bei ca. 20 Prozent ist ein anregendes und förderndes Umfeld dafür entscheidend bzw. sind keine Auffälligkeiten in der Entwicklung festzumachen.

Schwierige Lebensumstände sind deshalb nicht als Ursache anzusehen, weil fast alle Menschen im Zuge der Entwicklung mehr oder weniger belastende Situationen durchleben, aber nur ein sehr geringer Teil, der zur gedanklichen Reflexion und zum Philosophieren neigt, solche Situationen unter anderem mit dem „*Modus des Philosophierens*“, wie ich das genannt habe, verarbeitet:

Ausgehend vom unmittelbaren Lebensbezug, der bei den meisten – aber nicht bei allen! – mehr oder weniger gravierende Probleme aufwirft, stellen sich verschiedene Fragen und Zweifel. Diese sind zunächst oft psychologischer (die zwischenmenschlichen Probleme betreffend) oder auch religiöser Art (auf Fragen nach

¹⁴³ Ausführlich und mit vielen Fallbeispielen dargestellt in: Ehrenmüller 2002, 49ff.

Tod, Gott, Jenseits usw. werden – verstärkt durch unsere christlich geprägte Kultur – religiöse Antworten gesucht). Diese Art des Fragens vertieft und generalisiert sich aber in charakteristischer Weise früher oder später zu einer *philosophischen Art des Fragens und Zweifelns*. Darunter verstehe ich eine Form von Problematisierung und Infragestellung, die über den jeweils konkreten Lebensbezug hinausgeht und grundsätzliche Fragen stellt: nach dem menschlichen Dasein im allgemeinen und dem zwischenmenschlichen Bereich im besonderen (Sinn des Lebens, Gerechtigkeit, Ethik, Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens etc.), nach Welt und Kosmos sowie Gott und Jenseits (und sich dabei nicht mehr mit den religiös vorgegebenen Antworten abfindend). (Ehrenmüller 2002, 64)

Ähnlich geht bei Schopenhauer das Fragen vom Konkreten zum Allgemeinen. Dieser Weg hin zum Allgemeinen und Grundsätzlichen macht für ihn etwa auch den Unterschied zum wissenschaftlichen Fragen aus. Ihm zufolge

besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das *Allgemeine* der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. (1989, 207)

Als eigentliche Ursache eines stärkeren Interesses an der Philosophie nehme ich spezielle kognitive Fähigkeiten¹⁴⁴ in Verbindung mit bestimmten affektiven Faktoren (Staunen, Neugier, Ängste etc.) an, die zu dieser Neigung führen. Dadurch werden vielleicht Zusammenhänge schneller durchschaut, Widersprüche rascher aufgedeckt usw. Dies fördert – unabhängig von eventuell dafür erhaltener Bestätigung und Anerkennung – die Lust am Denken, befördert unter Umständen auch eine Distanz zur Umwelt und verstärkt die Eigendynamik, die ich in der Diplomarbeit im Detail entfaltet habe. Diese Interpretation drängt sich für mich durch das Beispiel einiger GruppenteilnehmerInnen auf, die schon sehr früh, im Volksschulalter, bestimmte Aussagen und Handlungsweisen der Leute in ihrem Umfeld (Familie oder Schule) hinterfragt haben, nachdem ihnen etwa Doppelmoral und Widersprüche aufgefallen waren.

Mit diesen Ergebnissen aus den Gruppen kann ich solchen Generalisierungen wie jener von Theunissen, dass *alle* Philosophierenden eine Aussonderung erfahren haben müssen, eindeutig widerlegen, wenn dies auch auffällig oft der Fall ist.

¹⁴⁴ Diese kann ich nicht näher bestimmen, und sie sind jedenfalls nicht mit einem Intelligenztest zu messen, hängen höchstens sehr indirekt mit einem höheren Intelligenzquotienten zusammen.

3.2.2. Mangel an Anerkennung

Die erwähnten großteils schwierigen Lebensumstände sind sehr häufig begleitet von Außenseitererfahrungen, einem Gefühl des Andersseins, Phasen des Rückzugs und der Einsamkeit¹⁴⁵. Diese Entwicklung ist mit einem *Mangel an Anerkennung* verbunden. Das Bedürfnis nach Anerkennung erachte ich, wie oben ausgeführt, als menschliches Grundbedürfnis, als „anthropologische Prämisse“ (Honneth 2003a, 335). Ein positives Selbstwertgefühl kann sich nur entwickeln und aufrecht erhalten werden, wenn wir ausreichend Anerkennung in den verschiedenen, oben ausgeführten Dimensionen bekommen: emotionale Zuwendung in Form von Verständnis, Bestätigung, Wertschätzung, Liebe usw. sowie entsprechende rechtliche, politische und soziale Anerkennung als Mitglied einer Gemeinschaft. Ist das – auch nur in Teilbereichen – nicht ausreichend der Fall, so führt dieser Mangel an Anerkennung zumindest vorübergehend zu Selbstwertproblemen in Form von Verunsicherung, Selbstzweifeln, Minderwertigkeitsgefühlen usw. bis hin zu depressiven Zuständen. Dieser Zustand mangelnder Anerkennung wird bei den angehenden PhilosophInnen sehr häufig in recht produktiver Weise bewältigt, wobei eine charakteristische Psychodynamik in Gang gesetzt wird: Anstatt sich zu integrieren und sich den anderen, von denen diese Entwertung erfahren wird, anzupassen, werden diese im Gegenzug ebenfalls abgewertet. Deren Interessen (Sport, Mode, Partys, Smalltalk etc.) werden als oberflächlich, stumpfsinnig, unreflektiert abqualifiziert. Dagegen wird die Beschäftigung mit „wichtigen“ Dingen, mit den wesentlichen Fragen des Lebens, werden Lektüre, Reflexion, Wissen etc. hoch bewertet.

Bei den TeilnehmerInnen zeigt sich diesbezüglich ein signifikanter Geschlechtsunterschied: Den jungen Männern gelingt es offenbar viel leichter, sich in dieser Weise von den anderen abzugrenzen und eigene Wege einzuschlagen, d. h. noch während der Schulzeit und im Übergang zum Studium sich mit Philosophie zu beschäftigen und/oder sich der Lektüre von Büchern zu widmen, während die jungen Frauen häufig diese eigenen Bedürfnisse und Interessen hintanstellen und sich über längere Zeit noch zu integrieren versuchen. Das hat allerdings zur Folge, dass sie umso länger mit Minderwertigkeitsgefühlen und Selbstwertproblemen zu kämpfen haben. Dieses unterschiedliche Verhalten wird durch Befunde bestätigt, die Astrid Schütz bei der Auswertung diverser Studien zur *Psychologie*

¹⁴⁵ Diese Phänomene hätte Pfister als Ausdruck einer Introversion klassifiziert, wie wir gesehen haben.

des Selbstwertgefühls¹⁴⁶ gefunden hat: Sie zeigt, „dass Männer dazu tendieren, ihr Selbst als unabhängig und autonom zu konstruieren, während Frauen dazu neigen, sich als mit anderen verbunden zu definieren“, wobei es große Unterschiede zwischen verschiedenen Kulturkreisen gebe: „Das unabhängige Selbstkonzept ist für Männer der westlichen Industrienationen typisch. Das interdependente Selbstkonzept wird besonders bei Frauen und im asiatischen Kulturkreis beobachtet.“ Die Konsequenz daraus für den westlichen Kulturkreis sei,

dass das Selbstwertgefühl von *Männern* in starkem Maße auf der Abgrenzung von anderen und auf der Betonung individueller Leistungen beruht, wohingegen das Selbstwertgefühl von *Frauen* in starkem Maß auf der Verbundenheit mit bedeutsamen anderen Personen basiert. (Schütz 2003, 60)

3.2.2.1. Hohes Ichideal¹⁴⁷

Psychoanalytisch gesehen entwickelt sich bei den angehenden PhilosophInnen ein „*hohes Ichideal*“ (Ehrenmüller 2002, 88), an dem sie sich nun aufrichten und messen. Dadurch können die Minderwertigkeitsgefühle überwunden und der Selbstwert stabilisiert werden. Die Anerkennung durch die – abgewerteten – anderen wird nicht mehr gebraucht und gesucht. Stattdessen entsteht eine Abhängigkeit von einer inneren Instanz, dem hohen Ichideal. Ergebnis ist ein *labiles Gleichgewicht*: Ein positives Selbstwertgefühl und Wohlbefinden können nur aufrechterhalten werden, wenn den hohen Anforderungen dieses Ichideals Genüge getan wird. (Wir haben eine beständige hohe Messlatte in uns, an der wir uns zwangsläufig messen.) Geschieht dies unzureichend, sind erst wieder Selbstzweifel, Minderwertigkeitsgefühle und Schamgefühle die Folge.

Im Gegensatz zur normalen Entwicklung, in der dieses in der Pubertät regelmäßig zu findende – mit verschiedensten Werten und Inhalten gefüllte – hohe Ichideal später relativiert und mehr oder weniger abgebaut wird, bleibt es bei Philosophierenden erhalten oder wird nicht selten sogar weiter verstärkt. Verschiedene Faktoren tragen dazu bei:

- Ein bei vielen vorkommender Mangel an Anerkennung und ein darauf zurückgehendes stärkeres Bedürfnis nach (gleichgesinnten) Vorbildern und Identifikationsfiguren.
- Durch die Art des Philosophiestudiums, bei dem wir uns nicht nach und nach die Wissensbestände aneignen (wie bei den Einzelwissenschaften), sondern die „großen Philosophen“ studieren, die uns gleichzeitig mehr oder weniger als Ideale und Leitbilder

¹⁴⁶ so der Titel ihres Buches.

¹⁴⁷ Vgl. dazu ausführlicher: Ehrenmüller 2002, 88ff.

erscheinen, an denen wir uns zwangsläufig messen, und dies umso mehr, als wir schon mit einem stärkeren Bedürfnis nach solchen Vorbildern an sie herangehen.

- Durch die Weitläufigkeit und den Umfang des Gegenstandes sowie damit verbundene Ansprüche (Philosophie als „Königin der Wissenschaft“ ist ein heute zwar weniger strapaziertes, aber immer noch sehr wirksames Motiv). Dadurch wird es erheblich erschwert bis unmöglich gemacht, den Forderungen nach umfassendem Wissen einerseits und nach Genauigkeit im Detail andererseits (vielleicht noch verbunden mit Kenntnissen in den Einzelwissenschaften) nachzukommen und diesbezüglich mit sich zufrieden zu sein.

3.2.2.2. Die Thales-Anekdote¹⁴⁸

Die hier dargestellte Dynamik bei den Philosophierenden bzw. im Verhältnis zwischen ihnen und ihrem Umfeld wird direkt oder indirekt durch die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie hindurch immer wieder thematisiert, exemplarisch in der Thales-Anekdote, die von Platon eingeführt und in der Folge vielfach zitiert und abgewandelt wird:

Sokrates: Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, daß er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe. (Theaitetos 174 a)

Hans Blumenberg hat sich in *Das Lachen der Thrakerin* dieser Anekdote gewidmet und sie als „Urgeschichte der Theorie“¹⁴⁹ bezeichnet, unter anderem deshalb, weil Platon wohl nicht zufällig gerade Thales, den „Begründer der Philosophie“ (Blumenberg 1987, 13), als Protagonisten dafür auserwählt hat. Blumenberg benennt hier zwei Aspekte der Lächerlichkeit:

1. Das philosophische Interesse und die damit verbundenen Beschäftigungen seien für die Magd (= das Volk) unverständlich und befremdlich. Als weitere Illustration dazu eine von Wittgenstein beschriebene fiktive Szene:

¹⁴⁸ Vgl. dazu ausführlicher: Ehrenmüller 2002, 95ff u. 102ff.

¹⁴⁹ so der Untertitel seines Buches.

Ich sitze mit einem Philosophen im Garten; er sagt zu wiederholten Malen „Ich weiß, daß das ein Baum ist“, wobei er auf einen Baum in unsrer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: „Dieser Mensch ist nicht verrückt: Wir philosophieren nur.“ (Über Gewissheit, Nr. 467)

Auch Wilhelm Dilthey hatte gemeint, dass das Philosophieren als ein immer weiter in die Tiefe gehendes Reflektieren „eine Art von Arbeiten unter der Erde, ein unheimliches, den meisten Menschen verdächtiges Geschäft“ sei und spricht gar vom „Haß gegen die Philosophie (...) seit Protagoras und Sokrates“ (1991, 38).

2. Die „Figur des zerstreuten Professors“ (Blumenberg 1987, 9), der ob seiner Konzentration und Beschäftigung mit den Dingen des Alltags nicht zurechtkomme, wirke lächerlich und werde zum Gespött.

Blumenberg hat in seiner Untersuchung über 40 Varianten dieser Anekdote im Laufe der Philosophiegeschichte ausgemacht und fragt sich selbst, warum diese so attraktiv für Philosophen und Philosophinnen sei, wo diese doch dabei ausgelacht und verspottet würden. Er erkennt den „Dienst der Anekdote am Selbstbewusstsein der Philosophen“, kann sie aber nur mit einer „spezifischen Anmaßung“ in Verbindung bringen, „die die Philosophie (...) seit ihren Anfängen (...) charakterisiert“ (ebd., 160). Vor dem Hintergrund der aufgezeigten Dynamik wird dieses Phänomen verständlicher:

Es hat eine *innere Umwertung* stattgefunden. Diese – vermeintlichen oder tatsächlichen – Unzulänglichkeiten werden nicht mehr als Schwächen oder Mängel erlebt, sondern gelten nun als Auszeichnung. Sie sind eine Bestätigung für die Beschäftigung mit den wesentlichen, grundsätzlichen Fragen des Lebens und eine Konsequenz der Geringschätzung oder gar Verachtung von Alltäglichkeiten. Jene, die darüber lachen, zeigen damit nur ihr eigenes Unverständnis und sind „am Ende selbst lächerlich geworden“ (ebd., 161). Der dadurch bewirkte Mangel an Anerkennung wird im Gegensatz zu früher nicht oder kaum mehr als Kränkung empfunden, sondern dient als *Bestätigung der eigenen Überlegenheit*. So handelt es sich beim Erzählen der Thales-Anekdote in gewisser Weise um eine Reinszenierung der von vielen einstmals selbst erlebten Situation, die bei den angehenden Philosophen und Philosophinnen kränkend und deprimierend erlebt wurde, und leistet somit einen „Dienst am Selbstbewusstsein der Philosophen“. Dabei sind so unangenehme Erlebnisse wie die erwähnten Außenseitererfahrungen nicht Voraussetzung für diese Dynamik, sondern verstärken diese nur in ihrer Intensität und Tragweite.

Verschiedene Varianten der Thales-Anekdote verschärfen noch diese Dynamik der gegenseitigen Entwertung, die sich aus mangelnder Anerkennung entwickelt. Das Gefühl der Überlegenheit wird dabei zusätzlich akzentuiert und direkt zum Ausdruck gebracht, wie

ich in meiner Diplomarbeit an mehreren Beispielen (Aristoteles, Hegel, Heidegger, Lübke) gezeigt habe.

Schon Platon betont diese innere Umwertung und bringt viele Beispiele, in denen sich Sokrates in Angelegenheiten des Alltags als unfähig und unzulänglich erweist – wenn auch oft in karikaturhafter Übertreibung – und darob lächerlich wirkt. Diese Erfahrungen werden jedoch nicht mehr kränkend erlebt, sondern gelten nunmehr als Auszeichnung und als Bestätigung für die Konzentration auf das Wesentliche.

In mustergültiger Weise bringt Platon diesen Wertungsdiskurs mit gegenseitiger Entwertung im *Höhlengleichnis* zum Ausdruck. „Der Weg der Erkenntnis (erscheint) aus der Sicht derer, die in der Höhle verharren, (...) als Verirrung und Irrweg. Denn jener, der diesen (beschwerlichen) Gang aus der Höhle auf sich genommen und das Licht (der Erkenntnis) erblickt hat, käme, falls er zu den anderen zurückkehrte, aus deren Sicht ‚mit verdorbenen Augen‘ zurück und sähe – zumindest vorübergehend – sogar schlechter, weshalb er von den anderen ausgelacht würde“ (Ehrenmüller 2002, 97):

Und wenn er wieder in der Begutachtung jener Schatten wetteifern sollte mit denen, die immer dort gefangen gewesen, während es ihm noch vor den Augen flimmert, ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts dauern, würde man ihn nicht auslachen und von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen und es lohne nicht, daß man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen? (Politeia, 516 e – 517 a)

Umgekehrt wertet jener die anderen mit ihren „Schattenspielen“ ab und hat kein Interesse mehr, sich mit solch oberflächlichen Beschäftigungen abzugeben:

Wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der damaligen Mitgefangenen, meinst du nicht, er werde sich selbst glücklich preisen über die Veränderung, jene aber beklagen? (...) Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnungen für den bestimmt hatten, der das Vorüberziehende am schärfsten sah und sich am besten behielt, was zuerst zu kommen pflegte und was zuletzt und was zugleich, und daher also am besten vorhersagen konnte, was nun erscheinen werde, glaubst du, es werde ihn danach noch groß verlangen und er werde die bei jenen Geehrten und Machthabenden beneiden? (Politeia, 516 c-d)

3.2.2.3. Produktivität und Attraktivität der Außenseiterrolle

Die Außenseiterposition oder die Randstellung aufgrund mangelnder Anerkennung, die auf dem Weg zum Philosophieren zunächst sehr unangenehm erlebt wird, kann in der Folge jedoch in der philosophischen Tätigkeit *produktiv umgesetzt* und ausgelebt werden. Die mit

dieser Position verbundene „Distanz“ und der kritische „Blick von außen“ scheinen „ein sehr charakteristisches, wenn nicht wesentliches Merkmal philosophischer Herangehensweise und Existenz zu sein“ (Ehrenmüller 2002, 79). So sieht etwa Axel Honneth im Außenseitertum eine „geistige Quelle der Gesellschaftskritik“ (2002, 50), während für Michael Hampe die Außenseiterrolle charakteristisch für jedes Philosophieren ist. Nach ihm gibt es drei verschiedene Funktionen von Philosophie: „Erstens die des Propheten und charismatischen Lehrers, zweitens die des Richters und drittens die des Narren.“ (Hampe 2000, 3)¹⁵⁰ Der gemeinsame Nenner dieser drei sei die *eine* „Grundfunktion der Philosophie“: die *Kritik*. Die erste von diesen dreien bezeichnet er auch als „demarkationistisch verurteilende Kritik“, die zweite als „utopische oder dystopische Kritik“ und die dritte als „subversive ironische Kritik“ (Hampe 2001, 144). Alle drei teilen

die Gemeinsamkeit, daß sie ihre Funktion nur deshalb erfüllen können, weil sie *Außenseiter* in der Gesellschaft sind. Der Richter steht *über* dem Geschehen, das die Streitenden vor Gericht bringt, er ist unparteiisch, keiner Seite eines Streits verpflichtet und durch sein Amt herausgehoben. Die Distanziertheit des Narren ist eine dem Richtertum entgegengesetzte. Der Narr steht abseits oder unterhalb von denen, über die er spottet, er wird nicht ganz ernst genommen. Als Hanswurst auf der Bühne ist er nicht in das dramatische Geschehen integriert, sondern betrachtet es spöttisch von außen. (...) Gerade dadurch aber ist er in der Lage, Dinge zu sehen und zu sagen, die denen, die ernsthaft ins Geschehen verwickelt sind, zu sehen und zu sagen nicht erlaubt sind (...) Der Prophet wiederum ist nicht Außenseiter, weil er durch seine Mitmenschen in einem Amt, wie der Richter, herausgehoben wurde oder wie der Narr nicht ganz für voll genommen wird, sondern weil ein Gott ihn zu seinem Sprachrohr und Offenbarungsinstrument gewählt und so über alle anderen Menschen erhoben hat (m. E. richtiger: weil er sich dazu erwählt bzw. berufen fühlt, Anm. J. E.). (...) Aus ihrer Außenseiterrolle ergibt sich für alle drei Typen eine gemeinsame Funktion, die sie in sehr unterschiedlicher Mentalität ausführen: die Funktion der *Kritik*. (2000, 3f)

Zudem bringe diese Rolle mit sich, dass die Kritik den davon Betroffenen „oft als unbequemer und unangenehmer Kommentar, als Lästigkeit erscheint“ (Hampe 2001, 144).

Außerdem fällt auf, dass die Außenseiterrolle als solche eine gewisse *Attraktivität* in sich birgt. Ob es sich um Interviews, Biografien und biografische Abrisse oder Kritiken im Zeitungsfeuilleton handelt – im Bezug auf Persönlichkeiten der Philosophie, der Kunst und der Wissenschaft findet sich eine auffällige Häufung von Hinweisen, dass die Betroffenen Außenseiter waren oder sind. Diese Tatsache ist für mich ein Indiz, dass so eine

¹⁵⁰ In dem Aufsatz weist er in der Folge noch auf andere wichtige Funktionen der Philosophie hin, nämlich die *Begriffsklärung* und die *Heuristik*, die sich jedoch meines Erachtens jeweils einer der drei Funktionen zuordnen lassen (siehe Ehrenmüller 2002, 81). Später (Hampe 2001, 147) fügt er noch eine weitere Funktion hinzu, die des *Arztes und Erziehers*, in der sich ebenfalls philosophische Kritik verwirklichte.

Außenseiterrolle attraktiv erscheint und einem Bedürfnis entspricht, und zwar sowohl bei jenen, die danach offenbar auf der Suche sind und darüber berichten, als auch bei uns Rezipienten solcher Texte. Es bietet uns die Möglichkeit zur Identifikation: Wir können uns mit bestimmten Anteilen in uns (Bedürfnisse und Interessen, die wir vielleicht zu wenig leben und entfalten konnten oder können), aufgrund deren wir uns selbst gewissermaßen als Außenseiter oder als anders, jedenfalls als unverstanden empfunden haben oder empfinden, mit diesen Persönlichkeiten identifizieren, die etwas Besonderes erreicht haben und uns damit selbst indirekt als etwas Besonderes und damit anerkannt fühlen.

3.2.2.4. Die Anerkennungsfrage bleibt prekär

Die hier gezeigte Dynamik macht verständlich, dass bei den PhilosophInnen die Frage der Anerkennung auch in der Folge mehr oder weniger prekär bleibt. Zusätzliche, bisher noch nicht erwähnte Faktoren spielen dabei ebenfalls eine wichtige Rolle:

- Die in der Jugend bzw. im Vorfeld des Studiums eventuell erlittenen Kränkungen wirken nach und tragen zu einem umso stärkeren Bedürfnis nach Anerkennung bei.
- Relativ geringe Aussichten auf institutionelle Anerkennung, sprich: die Möglichkeiten, die im Studium erworbenen Fähigkeiten und Interessen beruflich umsetzen zu können, sind vergleichsweise gering. In einem aktuellen Zeitungsartikel über das Philosophiestudium in den USA berichtet etwa Beatrice Uerlings: „92 Prozent der US-Philosophen entscheiden sich am Ende für Jobs, die nichts mit ihrer eigentlichen Ausbildung zu tun haben“ (Uerlings 2011, 2).
- Der teilweise „Verzicht auf gesellschaftlichen Umgang“ (Ehrenmüller 2002, 106): Wir sind soziale Wesen und daher auf sozialen Umgang angewiesen, aus dem wir verschiedentlich Befriedigung und Anerkennung beziehen. Wenn wir darauf verzichten, weil wir z. B. mehr Zeit mit Büchern verbringen, so vergeben wir uns Möglichkeiten der Anerkennung. Als Beispiel zitiere ich einen Philosophieabsolventen der Universität Klagenfurt aus der Studie von Wolfgang Kellner et. al. (1990):

Ich habe nicht im Geringsten ein Umfeld gehabt. Also – im Gegenteil – das, was ich gemacht habe damals, hat gerade geheißen, für alle Gruppen und Umfelder, die es gegeben hat für mich damals, sich streng – sich stärkstens zu absentieren – also, ich habe Freundschaften aufgekündigt sozusagen. Ich habe ein anderes Leben – also wenn die anderen zum Wörthersee gegangen sind, oder so etwas, habe ich mir Zwang antun müssen, weil ich eigentlich auch lieber zum See wollte, habe ich Brecht gelesen, oder sowas.
(58)

- Die starke affektive Besetzung von und Identifizierung mit philosophischen Theorien und Überzeugungen: Dadurch fühlen wir uns schnell persönlich angegriffen und in Frage gestellt, auch wenn nur unsere Positionen und Argumente kritisiert werden. Außerdem ist dadurch der Kreis der Menschen, mit denen wir uns über die für uns interessanten und wichtigen Themen austauschen und von denen wir Anerkennung bekommen können, stark eingeschränkt.

Zudem gibt es in der Philosophie bei entsprechend ausdifferenzierten Positionen nie eine völlige Übereinstimmung. Irgendwann treten immer Abweichungen und Differenzen auf – und damit das Gefühl, nicht verstanden zu werden. Heinrich Heine berichtet über diese „komische Seite unserer Philosophen“:

Als Hegel auf dem Todbede lag, sagte er: „Nur einer hat mich verstanden“, aber gleich darauf fügte er verdrießlich hinzu: „Und der hat mich auch nicht verstanden.“

(Und über Fichte bemerkt er:) Er hat überhaupt über Verständnis ganz eigene Grillen. Als Reinhold mit ihm gleicher Meinung war, erklärte Fichte, daß ihn niemand besser verstehe wie Reinhold. Als dieser aber später von ihm abwich, erklärte Fichte, er habe ihn nie verstanden. Als er mit Kant differenzierte, ließ er drucken, Kant verstehe sich selber nicht. (Heine 1965, 167)

Friedrich Nietzsche hat ähnliche Erfahrungen gemacht und bietet dafür eine Erklärung an, wie Werner Stegmaier (1992) zeigt. Nietzsche wolle „wie jeder, der schreibt, verstanden werden“ (169). Doch er habe bald eingesehen, dass dies nicht möglich sei. Um einander zu verstehen, müsse man nicht nur „die selben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen, man muss zuletzt seine Erfahrung mit einander *gemein* haben“ (KSA 5, 221) „Die ähnlicheren, die gewöhnlicheren Menschen“ seien diesbezüglich „immer im Vortheile“, während „die Ausgesuchteren, Feineren, Seltsameren, schwerer Verständlichen“ (222) leicht allein blieben. So ist eine tiefe Enttäuschung zu spüren, wenn Nietzsche in einem Fragment aus dem Jahre 1885 erklärt,

warum es schwer ist, solche Schriften wie die meinigen zu verstehen: die inneren Erlebnisse, Werthschätzungen und Bedürfnisse sind bei mir anders. Ich habe Jahre lang mit Menschen Verkehr gehabt und die Entsagung und Höflichkeit so weit getrieben, nie von Dingen zu reden, die mir am Herzen lagen. Ja ich habe fast nur so mit Menschen gelebt. (KSA 11, 448)¹⁵¹

¹⁵¹ Siehe ergänzend dazu Nietzsches leidvolle Bemerkungen, dass er sich im Umgang mit Menschen verstellen und eine Maske tragen müsse (oben, Fußnote 68).

Schließlich spitzt er seine leidvolle Erfahrung, immer wieder nicht verstanden zu werden, zur Feststellung zu: „Es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden“ (KSA 12, 51) und meint damit, dass die Behauptung, jemanden zu verstehen, insofern anmaßend sei, weil „damit der Anspruch erhoben wird, daß mit den Worten auch die Erlebnisse und Erfahrungen geteilt würden“ (Stegmaier 1992, 170).

Als Reaktion auf solche Erfahrungen mangelnder Anerkennung kommt es zu charakteristischen Phänomenen, die als Ausdruck eines übermäßigen Bedürfnisses nach Umgang und Austausch mit Gleichgesinnten zu interpretieren sind, um doch entsprechende Anerkennung zu bekommen (sofern es nicht, nach zu vielen enttäuschenden Erlebnissen – so wie bei Nietzsche –, ganz aufgegeben wird):

So bilden sich im Lehrbetrieb an den Universitäten – meist im Rahmen von Seminaren bestimmter Professoren oder Professorinnen – immer wieder elitäre Zirkel von Eingeweihten. Diese haben für die Betreffenden eine besonders starke affektive Bedeutung: die enge Verbindung – und damit Anerkennung – untereinander geht mit einem Gefühl der Überlegenheit gegenüber Außenstehenden einher. Philosophische „Geheimsprachen“ sind hier förderlich und dienen nicht zuletzt dem Zweck des Ausschlusses und der Abwertung all derer, die dieser Sprache nicht mächtig sind.

Weiters ist häufig eine charakteristische Gestaltung von Freundschaftsbeziehungen zu beobachten, in denen es zu innigen Verbindungen aufgrund tatsächlicher oder projizierter Übereinstimmungen kommt, gefolgt von Enttäuschungen und Trennungen bis hin zu Beziehungsabbrüchen, wenn dann doch Differenzen sichtbar werden. An zwei historischen Beispielen, Ernst Bloch und Sigmund Freud, möchte ich das im Folgenden illustrieren:

3.2.2.4.1. Ernst Bloch

Wie Peter Zudeick schildert, ging Bloch „recht großzügig“ (1987, 105) mit dem Begriff „Symbiose“ zur Charakterisierung von Freundschaften um, explizit in den Beziehungen zu Georg Lukács, Max Scheler und Walter Benjamin:

In der Beziehung zu Lukács betonte er die „wirkliche Symbiose“, die beginnend mit der gemeinsamen Zeit in Heidelberg im Jahre 1912 „drei oder vier Jahre gedauert“ habe:

Wir waren so verwandt geworden, daß wir wie kommunizierende Röhren funktionierten. (...) Wenn wir getrennt waren (...) und wir uns dann wiedersahen nach ein oder zwei Monaten – da konnte es vorkommen, daß ich oder er dort anfangen zu sprechen oder zu denken, wo der andere gerade aufgehört hatte. In der

Zwischenzeit war ganz Verwantes in uns geschehen, obwohl wir gar nicht miteinander gesprochen hatten, so daß wir uns, wie wir es nannten, einen „Naturschutzpark der Differenzen“ bauten, indem wir einige Gegensätze sozusagen synthetisch herstellten. (Bloch, zit. in: Traub/Wieser 1980, 32)

Diese Schilderung der Beziehung, die für Zudeick „etwas rosa“ (1987, 50) ausfällt, wurde durch Lukács zum Teil bestätigt – im selben Gespräch redete er auch von einer „sehr intimen Freundschaft“ (Lukács, zit. in: Traub/Wieser 1980, 33) –, zum Teil jedoch deutlich relativiert: Im Rückblick an seinem Lebensende sprach er von einer „immer bestimmten Abgrenzung beiderseits“ und betonte: „Achtung – gerade philosophisch – stark distanziert“ (Lukács, zit. in: Benseler 1984, 30).

Später, während der Zeit in Bern, führte Bloch 1918 monatelang intensive philosophische Gespräche mit Max Scheler „in fast täglicher und nächtlicher Symbiose“ (Bloch, zit. in: Zudeick, 81). Und wieder einige Jahre später war Walter Benjamin ein geeignetes Objekt. Nach einem gemeinsamen Aufenthalt in Süditalien „kam eine halbjährige wahre Symbiose in Paris 1926, ziemlich eng zusammen, täglich, vor allem nächtlich“ (Bloch, zit. in: ebd., 103). Zudeick äußert die Vermutung, „daß Bloch vor lauter Freude, für den fast völlig entfremdeten Jugendfreund Georg Lukács ‚Ersatz‘ gefunden zu haben, diese neue Freundschaft allzu überschwänglich beurteilt“ (105). Vor dem Hintergrund meiner Ausführungen wird nicht nur diese Vermutung noch plausibler, sondern insgesamt diese sich wiederholende Beziehungsgestaltung verständlicher: von überschwänglich erlebter Nähe aufgrund von tatsächlichen oder phantasierten Gemeinsamkeiten, gefolgt von früher oder später vollzogener Distanz und Trennung aufgrund dann doch zutage tretender Differenzen.

3.2.2.4.2. Sigmund Freud

Bei Sigmund Freud zeigt sich diese Beziehungsdynamik noch ausgeprägter, besonders in seinen Freundschaften zu Josef Breuer, Wilhelm Fließ, Alfred Adler und Carl Gustav Jung. Paul Roazen fasst sie so zusammen:

Von Zeit zu Zeit öffnete er sich einem Menschen allzu begeistert und idealisierte ihn. Später machte er es dann dem Betreffenden zum Vorwurf, daß dieser nicht die Eigenschaften besaß, die er ihm zugeschrieben hatte, und nicht dem Phantasiebild entsprach, das er sich von ihm zurechtgelegt hatte. (Roazen 1976, 244)

Die Folgen waren jeweils Enttäuschung, das Ende der Freundschaft und Abbruch der Beziehung. Roazen weist darauf hin, dass Freud selbst diese Dynamik in der *Traumdeutung*

angedeutet und mit der Freundschaft zu seinem um ein Jahr älteren Neffen John aus der Kindheit in Beziehung gesetzt hat:

Alle meine Freunde sind in gewissem Sinne Inkarnationen dieser ersten Gestalt (...) Ein intimer Freund und ein gehaßter Feind waren mir immer notwendige Erfordernisse meines Gefühlslebens; ich wußte beide mir immer von neuem zu verschaffen, und nicht selten stellte sich das Kindheitsideal so weit her, daß Freund und Feind in dieselbe Person zusammenfielen, natürlich nicht mehr gleichzeitig oder in mehrfach wiederholter Abwechslung, wie es in den ersten Kinderjahren der Fall gewesen sein mag. (Freud 1900, 487)

Gemeinsam mit seinem Mentor Breuer versuchte sich Freud in neuen psychotherapeutischen Methoden und ging entscheidende Schritte hin zur Psychoanalyse, was 1895 in einer gemeinsamen Publikation, den *Studien über Hysterie*, gipfelte. Nachdem Breuer in der Folge jedoch inhaltlich nicht voll mitgehen konnte (offenbar vor allem aufgrund von Differenzen bezüglich des Stellenwertes der Sexualität), kam es zum Bruch. Nach Roazen sei Freuds Einstellung eine des „Entweder-Oder“ gewesen: „Wenn Breuer Freud bei seinen neuen Forschungen nicht voll und ganz folgen konnte, dann wurde Breuer zu einem Feind und Gegner.“ Während sich Freud später in seinen Veröffentlichungen im Bezug auf Breuer wiederholt dankbar gezeigt habe, habe er „privat mit Herablassung und Verachtung von Breuers angeblicher Feigheit gegenüber den neuen Entdeckungen der Psychoanalyse“ (Roazen, 92) gesprochen und weiteren Kontakt zu ihm gemieden.

Nachdem die nächste, sehr enge und bedeutende Freundschaft, jene zu Wilhelm Fließ, in die Brüche gegangen war – offenbar auch wegen inhaltlicher Differenzen (vgl. Roazen, 105f) – warf Freud ihm in einem Brief an Ferenczi Paranoia vor und meinte, dass diese „der innere Anlaß zu dem von ihm in so pathologischer (paranoischer) Weise ins Werk gesetzten Bruch“ (Freud, zit. in: Jones 1984, 522) gewesen sei.

Auch Alfred Adler wurde nach dessen Abspaltung von Freud als „böartiger Paranoiker“ (zit. in: Hale 1971, 367) charakterisiert sowie mit zahlreichen anderen abwertenden Attributen bedacht. Diese Sezession im Jahre 1911 – sowie die 1913 erfolgende von Jung – zog indessen ungleich weitere Kreise: „Die Fehde zerstörte Freundschaften, die seit langem bestanden hatten. Ehefrauen sprachen nicht mehr miteinander, Ehepaare wollten bei Gesellschaften nicht mehr nebeneinander sitzen“, zitiert Roazen (193) eine Augenzeugin. Freud habe „den Mitgliedern seiner Vereinigung, die mit Adler austraten, niemals“ verziehen und jeden weiteren Kontakt gemieden. Paul Klemperer¹⁵² etwa habe behauptet, „Freud habe ihn auf der Straße nicht einmal angeschaut“ (Roazen, 213). Ganz ähnlich hatte

¹⁵² Er war unter denen, die mit Adler die Wiener Psychoanalytische Vereinigung verließen.

er sich zuvor schon Breuer gegenüber verhalten, wie aus einem berichteten Vorfall zu schließen ist (vgl. Roazen, 93). Hanns Sachs¹⁵³ hebt auch diesen Zug Freuds hervor:

Für Freud war jeder Bruch mit einem früheren Freunde endgültig. Ich habe ihn mehrere Male bis an die äußerste Grenze der Geduld und Nachsicht gegen jene gehen sehen, die eine Krise durchmachten, aber nie habe ich ihn geneigt gesehen, einen Schritt auf dem Wege zur Versöhnung zu tun. (Sachs 1982, 112)

Die Unversöhnlichkeit Freuds zeigte sich nach der Abspaltung auch darin, dass er, „im Gegensatz zu Adler“, den Standpunkt vertreten habe, dass „ein Mitglied zwischen den beiden Gruppen wählen müsse“ (Roazen, 192). Lediglich Lou Andreas-Salomé sei von Freud in der Folge als Einziger erlaubt worden, an beiden Kreisen teilzunehmen (Handlbauer 1990, 162).

Die Beziehung zu Carl Gustav Jung schließlich endete für Freud noch schmerzhafter, weil die Freundschaft für beide einen sehr großen Stellenwert hatte. Sie waren zunächst sehr begeistert voneinander. Freud war nicht nur angetan wegen Jungs Tätigkeit am Burghölzli¹⁵⁴, sondern fühlte sich auch „von Jungs Persönlichkeit sehr angezogen“. Nach einem längeren Briefwechsel kam es im Jahre 1907 zu einer ersten direkten Begegnung, bei der sie „dreizehn Stunden hintereinander diskutiert“ (Roazen, 230) haben sollen. Freud fasste sogar bald den Entschluss, „Jung zu seinem Nachfolger zu erklären“¹⁵⁵, und nannte ihn manchmal den „Kronprinzen“. „Wir sahen sein Antlitz glänzen, wenn er von ihm sprach“, hat Fritz Wittels dazu bemerkt (Wittels, zit. in: Roazen, 232). Umgekehrt „waren Jungs Bewunderung für Freud und seine Begeisterung für sein Werk in den ersten zwei, drei Jahren grenzenlos“ und „die Begegnung mit Freud betrachtete er als den Höhepunkt seines Lebens“ (Jones 1984, 50). Nach wenigen Jahren kam es jedoch zu unüberwindlichen, inhaltlichen Differenzen und in der Folge zu einer schmerzlichen Trennung. Im Jahre 1913 sahen sie sich ein letztes Mal ohne je wieder in Kontakt miteinander zu treten¹⁵⁶.

Freuds Enttäuschung und Bitterkeit ob dieses für ihn offenbar notwendigen Abbruchs der Beziehung waren entsprechend groß und nachhaltig. Roy Grinker kam 1933 aus den USA

¹⁵³ Ab 1910 Mitglied der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung und in der Folge enger Mitarbeiter Freuds.

¹⁵⁴ Das ist die bekannte Kurzbezeichnung für die psychiatrische Universitätsklinik in Zürich, an der unter der Leitung von Eugen Bleuler (der ebenso wie Freud einige Zeit in Paris bei Charcot studiert hatte) neue und richtungsweisende Verfahren im Umgang mit psychiatrischen Erkrankungen angewendet wurden. Von diesem hat Freud 1904 erfahren, dass an dessen Klinik vor allem durch die Anregung von Jung „er und alle seine Mitarbeiter sich schon seit einigen Jahren eifrig mit Psychoanalyse beschäftigt und verschiedene Anwendungen für dieselbe gefunden hätten“ (Jones 1984, 47).

¹⁵⁵ Dafür sind neben diesem persönlichen Naheverhältnis offenbar auch strategische Gründe maßgeblich gewesen, wie Freud im Rückblick auf diese Beziehung konstatiert hat (Freud 1914, 84f).

¹⁵⁶ Jung habe 1923 allerdings noch einmal brieflich einen Patienten an Freud überwiesen, ohne jedoch eine Antwort dafür zu bekommen (Roazen, 263).

zu ihm, um sich analysieren zu lassen, und musste die nach wie vor bestehende Bitterkeit konstatieren: „Bitterness regarding Jung was always apparent and extended from the person to his people (...) Freud did not forget or forgive easily.“ (Grinker 1940, 183)

Einen zu Recht schon oft kritisierten, in der Psychoanalyse aber immer wieder verwendeten, unrühmlichen Mechanismus hat auch Freud schon gebraucht, um mit solchen herben Enttäuschungen und Kränkungen umzugehen – den der Selbstimmunisierung: Das Verhalten von Opponenten und Gegnern wird gegen diese verwendet, indem es als Widerstand betrachtet wird und so zur Bestätigung der eigenen Theorie dient. In diesem Sinne schreibt Freud 1913 in einem Brief an Abraham:

Gestern ist mir die volle Analogie aufgefallen, welche sich dem ersten Davonlaufen Breuers vor der Entdeckung der Sexualität hinter den Neurosen und der letzten Jungs nachweisen läßt. Umso fester steht es, daß dies der Kernpunkt der Psychoanalyse ist. (Abraham/Freud 1965, 149)

Verbunden damit war zumeist eine Pathologisierung der Opponenten, wie wir im Bezug auf Fließ und Adler schon gesehen haben. Auch Jung wirft er nun in einem Brief an Putnam vor, dass er „offenbar seine eigene Entwicklung aus der Neurose noch nicht beendet hat“ (zit. in: Hale 1971, 367).

Trotz dieser und einiger weiterer Beziehungsabbrüche konnte Freud auch gute Freundschaften über Jahrzehnte hinweg pflegen und aufrechterhalten. Charakteristisch dafür war jedoch, dass die Betreffenden gar keine theoretischen Ansprüche hegten (wie z. B. seine Tarockfreunde¹⁵⁷), loyale Gesinnungsgenossen waren, d. h. innerhalb eines mehr oder weniger abgesteckten Rahmens innerhalb der Psychoanalyse blieben, oder bei bestimmten, abweichenden Vorstellungen keine Ambitionen hatten, eine konkurrierende, widerstreitende Theorie zu entwickeln (wie etwa Oskar Pfister).

Diese beiden Beispiele ließen sich leicht durch weitere ergänzen, denn solche Phänomene sind nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den Wissenschaften überall dort zu finden, wo es um weltanschauliche Fragen geht, um theoretische Probleme, die sich nicht ausreichend empirisch klären, d. h. beweisen oder widerlegen lassen. Auch in den

¹⁵⁷ Einem dieser Freunde, Oskar Rie, der gleichzeitig auch der Kinderarzt der Familie Freud gewesen ist, hat er einmal eine seiner Arbeiten zu lesen gegeben, was jedoch recht enttäuschend geendet hat, wie er 1901 Fließ gegenüber eingestanden hat. Es handelte sich um das später unter dem Titel *Ein Bruchstück einer Hysterieanalyse* veröffentlichte Manuskript, dem er ursprünglich den Titel *Traum und Hysterie* geben wollte. An der Stelle ist auch sein damaliges Leiden unter seiner wissenschaftlichen Isolation und sein Wunsch nach Anerkennung deutlich zu spüren: „‘Traum und Hysterie‘ habe ich Oscar auf seinen Wunsch lesen lassen, wenig Freude dabei erlebt. Ich mache keinen Versuch mehr, meine Isolierung zu durchbrechen.“ (Freud, zit. in: Masson 1986, 481)

verschiedenen künstlerischen Bereichen gibt es ähnliche Phänomene eines Mangels an Anerkennung, wenn auch die Konstellationen und Umstände ein wenig anders sind.

Schluss

Ich hoffe, hiermit am Beispiel des Mangels an Anerkennung gezeigt zu haben, wie eine Psychologie bzw. Psychoanalyse der Philosophie funktionieren kann: durch die Konzentration auf spezifische, eingeschränkte Fragestellungen und Problembereiche sowie methodisch durch eine Kombination aus empirischen und theoretischen Zugängen.

Abschließend sei noch einmal darauf hingewiesen, dass es hier nicht um eine Pathologisierung geht. Ich glaube sogar ganz im Gegenteil, dass ich mit diesen Ausführungen manche Versuche pathologisierender Zuschreibung zurückweisen kann. Steven Bartlett etwa postuliert eine Nähe zwischen Philosophie und Narzissmus in einer Weise, wie ich es gerade nicht machen will:

Philosophers, like other people, are subject to human frailties. Some are probably clinical narcissists. I do not know if a larger proportion of philosophers is narcissistic than are theologians, poets, composers, artists, or writers. But probably (...) a greater proportion of the philosophical population suffers from characteristics of unacknowledged narcissism than do, for example, scientists. (1986a, 21f)

Ich glaube z. B. nicht, dass PhilosophInnen narzisstischer als WissenschaftlerInnen sind. Meine Ausführungen zu den verschiedenen Faktoren, die in spezifischer Weise in der Philosophie zu einem Mangel an Anerkennung führen, können aber verständlich machen, dass solche Interpretationen überhaupt erst entstehen. Denn durch den tendenziellen Mangel an Anerkennung treten bei den Betreffenden Eigenschaften und Verhaltensweisen, die wir zum narzisstischen Formenkreis zählen, vermehrt und deutlicher sichtbar zutage – so wie sie sich auch bei anderen Menschen (eben auch WissenschaftlerInnen) unter diesen Umständen vermehrt zeigen würden. Und das verleitet zu Fehlinterpretationen, die solche narzisstischen Aspekte in pathologisierender Weise den Betreffenden als Persönlichkeitszug zuschreiben.

Das Bedürfnis nach Anerkennung, damit verbundene Probleme sowie daraus resultierende Psychodynamiken und Wertungsdiskurse sind universelle menschliche Phänomene. Sie stellen sich allerdings im Bereich philosophischer Tätigkeit aufgrund verschiedener Faktoren in spezifischer Form und Ausprägung dar. Ich bin auch überzeugt, dass sich die

Ergebnisse aus den Selbsterfahrungsgruppen am Wiener Institut für Philosophie in ähnlicher Weise auch in allen anderen philosophischen Instituten zumindest des westlichen Kulturkreises mehr oder weniger finden lassen. Dafür spricht die wiederkehrende Thematisierung dieser Dynamik durch die ganze abendländische Philosophiegeschichte hindurch. Neben der Thales-Anekdote verweise ich auf das immer wieder konstatierte Phänomen der in philosophischen Diskussionen auftretenden mehr oder wenig heftigen Affekte (z. B. in dieser Arbeit von Dilthey, Fichte, Pfister und Blumenberg erwähnt, siehe oben), wobei ich behaupte, diese affektive Beteiligung mit meinen Ausführungen zur Anerkennung im Vergleich zu ihnen besser erklären zu können. Zusätzlich möchte ich auf eine zuvor schon erwähnte Studie von Wolfgang Kellner et. al. (1990) hinweisen, in der Tiefeninterviews mit AbsolventInnen des Instituts für Philosophie der Universität Klagenfurt durchgeführt wurden, und in der ähnliche Probleme und psychodynamische Motive zu Tage getreten sind. Und schließlich hat sich Bartlett in mehreren Aufsätzen (1986a, 1986b, 1989) an verschiedenen Beobachtungen narzisstischer Phänomene – aus meiner Sicht in etwas zu pathologisierender Weise – abgearbeitet, die ihm offenbar schon zu Beginn seines Philosophiestudiums in Kalifornien aufgefallen sind, und die ihn auch als ausgebildeter und lehrender Philosoph weiter begleitet haben. Er schreibt dazu: „When an undergraduate in philosophy, I began vaguely to notice some traits in my fellow majors that seemed to set them apart from students in other fields.“ (1989, 296) und schildert in der Folge verschiedene abgrenzende Verhaltensweisen seiner StudienkollegInnen.

Zum Schluss möchte ich noch eine Idee vorbringen, die helfen könnte, dieses Anerkennungsproblem in mancher Hinsicht abzumildern. Damit meine ich nicht den therapeutischen Weg in Form einer Psychoanalyse für die Betroffenen (obwohl ich aus meiner therapeutischen Erfahrung schon überzeugt bin, dass alle Menschen mehr oder weniger von einer Psychoanalyse profitieren könnten). Dies würde am jeweiligen Individuum ansetzen und insofern zu kurz greifen, da es sich um ein wesentlich soziales Problem handelt. Ein hilfreicherer Ansatz erscheint mir stattdessen das *Philosophieren mit Kindern*, das verschiedentlich versucht wird und systematisch ausgebaut werden müsste. Dadurch könnte ein größerer Teil der Bevölkerung für eine philosophische Art des Reflektierens interessiert und gewonnen werden. Das Verständnis – und die damit verbundene Anerkennung – für solche philosophischen Herangehensweisen würden wachsen, ganz abgesehen von anderen positiven Effekten, die damit verbunden wären.

Bibliographie

- Abel, Günter (1998): Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr, 2., um ein Vorwort erweiterte Auflage, Berlin, New York.
- Abraham, Hilda/Freud, Ernst (Hg.) (1965): Sigmund Freud – Karl Abraham. Briefe 1907 – 1926, Frankfurt am Main.
- Altmeyer, Martin (2000a): Narzißmus und Objekt. Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit, Göttingen.
- Altmeyer, Martin (2000b): Narzissmus, Intersubjektivität und Anerkennung. *Psyche* 54, S. 143 – 171.
- Altmeyer, Martin/Thomä, Helmut (Hg.) (2006): Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse, Stuttgart.
- Amaral, Maria Nazaré (1989): Philosophie der Philosophie: ein wirksames Pflaster zur Heilung der vom historischen Relativismus geschlagenen Wunde? *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Herausgegeben von Frithjof Rodi, Band 6, S. 277 – 291.
- Andreas-Salomé, Lou (1983): Nietzsche in seinen Werken. Mit Anmerkungen von Thomas Pfeiffer. Herausgegeben von Ernst Pfeiffer, Frankfurt am Main.
- Aristoteles: Metaphysik, in: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*, Band 5, nach der Übersetzung von H. Bonitz bearbeitet von H. Seidl, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.
- Arnold, Wilhelm/Eysenck, Hans Jürgen/Meili, Richard (1988): *Lexikon der Psychologie*, Band 2, 5. Auflage, Freiburg.
- Balint, Michael (1937): Frühe Entwicklungsstadien des Ichs. Primäre Objektliebe. In: *Die Urformen der Liebe und die Technik der Psychoanalyse*, S. 83 – 102, München 1966.
- Bartlett, Steven J. (1986a): Narcissism and Philosophy. *Methodology and Science*, Vol. 19, S. 16 – 26.
- Bartlett, Steven J. (1986b): Philosophy as Ideology. *Metaphilosophy*, Vol. 17, S. 1 – 13.
- Bartlett, Steven J. (1989): Psychological Underpinnings of Philosophy. *Metaphilosophy*, Vol. 20, S. 295 – 305.
- Behrendt, Gisela (1986): Psychoanalytische Philosophiekritik. Die philosophiekritischen Beiträge der „IMAGO“, Essen.

- Benjamin, Jessica (1993): Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Jessica (1996): Ein Entwurf zur Intersubjektivität: *Annerkennung und Zerstörung*, in: Dies.: Phantasie und Geschlecht. Psychoanalytische Studien über Idealisierung, Anerkennung und Differenz, S. 39 – 58, Frankfurt am Main.
- Benjamin, Jessica (2006): Tue ich oder wird mir angetan? Ein intersubjektives Triangulierungskonzept, in Altmeyer/Thomä: Die vernetzte Seele, S. 65 – 107.
- Benseler, Frank (1984): Revolutionäres Denken – Georg Lukács: Eine Einführung in Leben und Werk, herausgegeben und eingeleitet von Frank Benseler, Darmstadt.
- Blumenberg, Hans (1976): Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik. In: Preisendanz/Warning (Hg.): Poetik und Hermeneutik.
- Blumenberg, Hans (1987): Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot (1996): Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt am Main.
- Branden, Nathaniel, (2008): Die 6 Säulen des Selbstwertgefühls. Erfolgreich und zufrieden durch ein starkes Selbst, 6. Auflage, München.
- Carnap, Rudolf (1975): Theoretische Fragen und praktische Entscheidungen. In: Schleichert, Hubert (Hg.): Logischer Empirismus – der Wiener Kreis, München, S. 173 – 176.
- Cavell, Marcia (2006): Subjektivität, Intersubjektivität und die Frage der Realität in der Psychoanalyse. In: Altmeyer/Thomä (Hg.) (2006), S. 178 – 200.
- Ciampi, Luc (1997): Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen.
- Dahmer, Helmut (1982): Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke, 2., erweiterte Auflage, Frankfurt am Main.
- Dahmer, Helmut (1989): Psychoanalyse ohne Grenzen, Freiburg.
- Descartes, René (1984): Die Leidenschaften der Seele, herausgegeben und übersetzt von Klaus Hammacher, Hamburg.
- Dilthey, Wilhelm (I): Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, 5. Auflage, Gesammelte Schriften, Band I (1962), Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (V): Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens, Herausgegeben von Georg Misch, 1. Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der

- Geisteswissenschaften, 8. Auflage, Gesammelte Schriften, Band V (1990), Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (VII): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, 4. Auflage, Gesammelte Schriften, Band VII (1965), Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (VIII): Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Herausgegeben von Bernhard Groethuysen, 6. Auflage, Gesammelte Schriften, Band VIII (1991), Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (IX): Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems, Herausgegeben von Otto F. Bollnow, Gesammelte Schriften, Band IX (1934), Leipzig.
- Dilthey, Wilhelm (XIII): Leben Schleiermachers. Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlaß herausgegeben von Martin Redeker, 3. Auflage, Erster Halbband (1768 – 1802), Gesammelte Schriften, Band XIII (1970), Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (XIX): Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitung und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 – 1895), Herausgegeben von Helmut Johach und Frithjof Rodi, 2. Auflage, Gesammelte Schriften, Band XIX (1997), Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (XXI): Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Erster Teil: Vorlesungen zur Psychologie und Anthropologie (ca. 1875 – 1894), Herausgegeben von Guy van Kerckhoven und Hans-Ulrich Lessing, Gesammelte Schriften, Band XXI (1997), Göttingen.
- Dilthey, Wilhelm (1965): Das Erlebnis und die Dichtung, 14. Auflage, Göttingen.
- Diwald, Hellmut (1963): Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte, Göttingen.
- Duden (1999): Das große Wörterbuch der deutschen Sprache in 10 Bänden, 3., völlig neu bearb. und erw. Aufl., Band 6, Mannheim.
- Ehrenmüller, Josef (2002): Zur Psychodynamik des Philosophierens. Eine empirisch-klinische Untersuchung an PhilosophiestudentInnen, unveröffentlichte Diplomarbeit, Universität Wien, online zugänglich unter: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/809/>
- Ehrenmüller Josef (2005): Wilhelm Diltheys Philosophie der Philosophie, e-Journal Philosophie der Psychologie, Band 1, Hg. von Charlotte Annerl.

- Ehrenmüller Josef (2008): Nietzsches Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie. Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 15, Hg. von Volker Gerhardt und Renate Reschke, Akademie-Verlag, Berlin, S. 221 – 230.
- Ehrenmüller, Josef (2009): Zur Psychodynamik des Philosophierens, in: Fürst, Martina/Gombocz, Wolfgang/Hiebaum, Christian (Hg.): Gehirne und Personen. Beiträge zum 8. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz, Band 1, Frankfurt, S. 391 – 400.
- Eisler, Rudolf (1912): Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker, Berlin.
- Eissler, Kurt R. (1985): Goethe. Eine psychoanalytische Studie 1775 – 1786, 2 Bde., Frankfurt am Main.
- Erikson, Erik H. (1974): Identität und Lebenszyklus, 2. Auflage, Frankfurt am Main.
- Falckenberg, Richard (1902): Geschichte der neueren Philosophie – von Nikolaus von Kues bis zu Gegenwart. Vierte, verbesserte und ergänzte Auflage, Leipzig.
- Ferenczi, Sandor (1912): Philosophie und Psychoanalyse, Imago 1, S. 519 – 526.
- Feuer, Lewis S. (1970): Lawless Sensations and Categorical Defenses: The Unconscious Sources of Kant's Philosophy, in: Hanly, Charles/Lazerowitz, Moritz (Hg.): Psychoanalysis and Philosophy, New York, S. 76 – 125.
- Fichte, Immanuel Hermann (1862): Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel. Zweite sehr vermehrte und verbesserte Auflage, Leipzig.
- Fichte, Johann Gottlieb (GA I, 4): Gesamtausgabe, Werke Band 4, Werke 1797 – 1798, hg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
- Fichte, Johann Gottlieb (GA III, 1): Gesamtausgabe, Briefe Band 1, Briefwechsel 1775 – 1793, hg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968.
- Fleischer, Margot (2001): Schopenhauer, Freiburg.
- Freud, Sigmund (1896): Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen, GW 1.
- Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung, GW 2/3.
- Freud, Sigmund (1904): Zur Psychopathologie des Alltagslebens, GW 4.
- Freud, Sigmund (1905): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW 5.
- Freud, Sigmund (1907): Der Wahn und die Träume in W. Jensens „Gradiva“, GW 7.
- Freud, Sigmund (1909): Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose, GW 7.
- Freud, Sigmund (1910): Über Psychoanalyse, GW 8.

- Freud, Sigmund (1911): Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides), GW 8.
- Freud, Sigmund (1913): Das Interesse an der Psychoanalyse, GW 8.
- Freud, Sigmund (1914): Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, GW 10.
- Freud, Sigmund (1917): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, GW 11.
- Freud, Sigmund (1923): Das Ich und das Es, GW 13.
- Freud, Sigmund (1926): Psycho-Analysis, GW 14.
- Freud, Sigmund/ Pfister, Oskar (1963): Briefe 1909 – 1939, Frankfurt am Main.
- Fuchs, Erich (Hg.) (1978): J. G. Fichte im Gespräch. Berichte der Zeitgenossen, herausgegeben von Erich Fuchs in Zusammenarbeit mit Reinhard Lauth und Walter Schieche, Band 1: 1762 - 1798, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Gans, Maximilian E. (1914): Zur Psychologie der Begriffsmetaphysik, Wien und Leipzig.
- Gasser, Reinhard (1997): Nietzsche und Freud. Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 38, Berlin und New York.
- Gazzaniga, Michael S. (1998): Rechtes und linkes Gehirn: Split-Brain und Bewußtsein. Spektrum der Wissenschaft, Dezember 1998, S. 84 – 89.
- Geldsetzer, Lutz (1974): Metaphilosophie als Metaphysik. Zur Hermeneutik der Bestimmung der Philosophie. Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 5, S. 247 – 255.
- Geldsetzer, Lutz (1989): Philosophie der Philosophie, in: Joachim Ritter/Karlfried Gründer: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7: P-Q, Darmstadt.
- Glockner, Hermann (1980): Die europäische Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart, fünfte Auflage, Stuttgart.
- Grinker, Roy (1940): Reminiscences of a Personal Contact with Freud, in: Ruitenbeek, Hendrik (Hg.) (1973): Freud as we knew him, Detroit, S. 180 – 185.
- Hale, Nathan G. (1971): James Jackson Putnam and Psychoanalysis. Letters between Putnam and Sigmund Freud, Ernest Jones, William James, Sandor Ferenczi, and Morton Prince, 1877 – 1917, Cambridge.
- Hampe, Michael (2000): Propheten, Richter, Narren und ihre Philosophien. Unveröffentlichtes Vortragsmanuskript.
- Hampe, Michael (2001): Kritik und Spekulation. Deweys Sicht der Aufgaben moderner Philosophie, Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49, S. 133 – 149.
- Handlbauer, Bernhard (1990): Die Adler-Freud-Kontroverse, Frankfurt am Main.

- Hartmann, Heinz (1972): Ich-Psychologie. Studien zur psychoanalytischen Theorie, Stuttgart.
- Hegel, G. W. F. (1970): Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, in: Werke in zwanzig Bänden, Band 2, Frankfurt am Main.
- Hegel, G. W. F. (1970): Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: Werke in zwanzig Bänden, Band 2, Frankfurt am Main.
- Heine, Heinrich (1965): Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang Harich, Frankfurt am Main.
- Heinz, Rudolf (1981): Psychoanalyse und Kantianismus, Würzburg.
- Hirschberger, Johannes (1980): Geschichte der Philosophie, Band 2: Neuzeit und Gegenwart, 11. Auflage, Freiburg im Breisgau.
- Hitschmann, Eduard (1913): Schopenhauer. Versuch einer Psychoanalyse des Philosophen. Imago 2, S. 101 – 174.
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2000): Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse. Psyche 54, S. 1087 – 1109.
- Honneth, Axel (2002): Die mythischen Mächte zerstören. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen, in: Neue Zürcher Zeitung, 9./10.3.2002, S. 49f.
- Honneth, Axel (2003a): Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen, in: Ders.: Kampf um Anerkennung, 2. unveränderte, um ein Nachwort ergänzte Auflage, Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2003b): Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt am Main.
- Hume, David (1978): Ein Traktat über die menschliche Natur, Band II (urspr. 1739), Hamburg.
- Jacobs, Wilhelm G. (1984): Johann Gottlieb Fichte, Reinbek bei Hamburg.
- Johach, Helmut (1995): Dilthey, Freud und die Humanistische Psychologie. Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Frithjof Rodi, Band 9, S. 32 – 65.
- Jones, Ernest (1984): Sigmund Freud – Leben und Werk, Band 2, München.

- Kafka, Gustav (1920): Erlebnis und Theorie in Fichtes Lehre vom Verhältnis der Geschlechter. Eine charakterologische Studie. Zeitschrift für angewandte Psychologie, Band 16, Heft 1 u. 2, S. 1 – 24.
- Kant, Immanuel (1983): Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766, zit. nach: Kant: Werke in sechs Bänden, Hg. von Wilhelm Weischedel, Band I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Kantzenbach, Friedrich Wilhelm (1967): Schleiermacher, Reinbek bei Hamburg.
- Kaufmann, Walter (1988): Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda, 2. durchgesehene Auflage der deutschen Ausgabe, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Kellner, W./Ratschiller, K./Wank, H. (1990): Endbericht zum Pilotprojekt: Philosophie im Kontext von Studium, Beruf und Alltag: Exemplarisch an den Erfahrungen der Philosophieabsolventen der UBW-Klagenfurt 1975-1987, Klagenfurt.
- Knapp, Guntram (1988): Narzißmus und Primärbeziehung. Psychoanalytisch-anthropologische Grundlagen für ein neues Verständnis von Kindheit, Berlin.
- Kohut, Heinz (1973): Narzißmus. Eine Theorie der psychoanalytischen Behandlung narzißtischer Persönlichkeitsstörungen, Frankfurt am Main.
- Kuhn, Thomas S. (1988): Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, 9. Aufl., Frankfurt am Main.
- Lang, Peter Christian (1989): Dilthey, Wilhelm. In: Lutz, Bernd (Hg.): Metzler Philosophen Lexikon, Stuttgart.
- Laplanche, J. und Pontalis, J.-B. (1986): Das Vokabular der Psychoanalyse, 7. Auflage, Frankfurt am Main.
- Lehmann, Gerhard (1953): Geschichte der Philosophie, Band IX. Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, 2. Teil, Berlin.
- Lembeck, Karl-Heinz (1996): Kantianismus oder Neukantianismus in Diltheys Psychologie? Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Herausgegeben von Frithjof Rodi, Band 10, S. 38 – 60.
- Lichtenberg, Joseph D./Lachmann, Frank. M./Fosshage, James, L. (2000): Das Selbst und die motivationalen Systeme. Zu einer Theorie psychoanalytischer Technik, Frankfurt am Main.
- Loewald, Hans W. (1986): Psychoanalyse. Aufsätze aus den Jahren 1951 – 1979, Stuttgart.
- Makkreel, Rudolf A. (1991): Dilthey – Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt am Main.

- Marquard, Odo (1982): Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt am Main.
- Masson, Jeffrey Moussaieff (Hg.) (1986): Sigmund Freud: Briefe an Wilhelm Fließ 1887 – 1904. Ungekürzte Ausgabe, Bearbeitung der deutschen Fassung von Michael Schröter, Frankfurt am Main.
- Metzinger, Thomas (2009): Der EGO-Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik, Berlin.
- Misch, Clara (Hg.) (1933): Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852 – 1870, Leipzig.
- Misch, Georg (1990): Vorbericht des Herausgebers, in: Dilthey: Gesammelte Schriften, Band V, Die geistige Welt, S. VII – CXVII.
- Montaigne, Michel de (1992): Essais, nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Tietz, Erster Theil, Zürich.
- Müller-Freienfels, Richard (1919): Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie, Leipzig und Berlin.
- Müller-Lauter, Wolfgang (1974): Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht. In: Salquarda (Hg.) (1996), S. 234 – 287.
- Nagl-Docekal, Herta (1990): Was ist feministische Philosophie? In: Dies. (Hg.): Feministische Philosophie, Wien, S. 7 – 39.
- Nase, Eckart (1993): Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien, Berlin, New York.
- Nase, Eckart (2007): „Ein merkwürdiger Mann“ – Oskar Pfister und die Anfänge der analytischen Seelsorge. In: Noth/Morgenthaler (Hg.): Seelsorge und Psychoanalyse.
- Neuhouser, Frederick (2008): Rousseau und das menschliche Verlangen nach Anerkennung. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56, Heft 6, S. 899 – 922.
- Niemeyer, Christian (1998): Nietzsches andere Vernunft. Psychologische Aspekte in Biographie und Werk, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Niemeyer, Christian (2005): Nietzsche und die völkische Bewegung. Information Philosophie 33, Heft 1, S. 7 – 15.
- Nietzsche, Friedrich (KSA): Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, 2. Auflage, München 1988.
- Nietzsche, Friedrich (KSB): Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1986.

- Nietzsche, Friedrich (1968): Erkenntnistheoretische Schriften. Nachwort von Jürgen Habermas, Frankfurt am Main.
- Noth, Isabelle/Morgenthaler, Christoph (Hg.) (2007): Seelsorge und Psychoanalyse, Stuttgart.
- Nowak, Kurt (2001): Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung, Göttingen.
- Pfister, Oskar (1898): Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaus, Zürich 1898, Separatdruck aus: Schweizerische theologische Zeitschrift 14, 1897, Heft 14/15.
- Pfister, Oskar (1904): Die Willensfreiheit. Eine kritisch-systematische Untersuchung, Berlin.
- Pfister, Oskar (1915): Die Dehistorisierung in der Psychoanalyse. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 3, S. 350 – 352.
- Pfister, Oskar (1920): Zum Kampf um die Psychoanalyse, Internationale Psychoanalytische Bibliothek, Bd. 8, Leipzig.
- Pfister, Oskar (1921): Plato als Vorläufer der Psychoanalyse. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse 7, S. 264 – 269.
- Pfister, Oskar (1922): Die primären Gefühle als Bedingungen der höchsten Geistesfunktionen. Imago 8, S. 46 – 53.
- Pfister, Oskar (1923a): Zur Psychologie des philosophischen Denkens. Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst, Heft 6, Bern.
- Pfister, Oskar (1923b): Der seelische Aufbau des klassischen Kapitalismus und des Geldgeistes. Schriften zur Seelenkunde und Erziehungskunst, Heft 7, Bern.
- Pfister, Oskar (1924): Die psychanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich-systematische Darstellung, dritte, stark umgearbeitete Auflage, Leipzig.
- Pfister, Oskar (1927): Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarrer und Laien, Göttingen.
- Pfister, Oskar (1928): Psychoanalyse und Weltanschauung, Leipzig, Wien, Zürich.
- Pfister, Oskar (1931): Aus der Analyse eines Buddhisten. Eine Studie zum psychologischen Verständnis des Buddhismus. Die psychoanalytische Bewegung 3, S. 307 – 328.
- Pfister, Oskar (1949): Die Rolle des Unbewussten im philosophischen Denken. Dialectica 3, S. 254 – 271.
- Platon: Gorgias, in: Werke in acht Bänden, Band 2, griechisch und deutsch, Hg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Sonderausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

- Platon: Politeia, in: Werke in acht Bänden, Band 4.
- Platon : Protagoras, in: Werke in acht Bänden, Band 1.
- Platon : Theaitetos, in: Werke in acht Bänden, Band 6.
- Preisendanz, Wolfgang/Warning, Rainer (Hg.) (1976): Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VII: Das Komische, München.
- Putnam, James (1912a): Über die Bedeutung philosophischer Anschauungen und Ausbildung für die weitere Entwicklung der psychoanalytischen Bewegung, Imago 1, S. 101 – 118.
- Putnam, James (1912b): Antwort auf die Erwiderung des Herrn Dr. Ferenczi, Imago 1, S. 527 – 530.
- Rawls, John (1990): Eine Theorie der Gerechtigkeit. 5. Auflage, Frankfurt am Main.
- Roazen, Paul (1976): Sigmund Freud und sein Kreis. Eine biographische Geschichte der Psychoanalyse, Bergisch Gladbach.
- Rodi, Frithjof/Lessing, Hans-Ulrich (Hg.) (1984): Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys, Frankfurt am Main.
- Sachs, Hanns (1982): Freud: Meister und Freund. Mit einem Nachwort von Peter Krumme, Frankfurt am Main.
- Salaquarda, Jörg (Hg.) (1996): Nietzsche. 2. erweiterte Auflage, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Saß, Henning et. al. (2003): Diagnostische Kriterien des Diagnostischen und Statistischen Manuals Psychischer Störungen DSM-IV-TR. Deutsche Bearbeitung von Henning Saß, Hans-Ulrich Wittchen, Michael Zaudig und Isabel Houben, Göttingen.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (HKA I, 3): Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I, Werke 3, hg. von Hartmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs und Annemarie Pieper, Stuttgart-Bad Cannstatt 1982.
- Schickel, J. (Hg.) (1980): Grenzenbeschreibung. Gespräche mit Philosophen, Hamburg.
- Schipperges, Heinrich (1975): Am Leitfaden des Leibes: zur Anthropologik und Therapeutik Friedrich Nietzsches, Stuttgart.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (KGA V/1): Kritische Gesamtausgabe, Fünfte Abteilung: Briefwechsel und biographische Dokumente, Band 1: Briefwechsel 1774 – 1796 (Briefe 1 – 326), hg. von Andreas Arndt und Wolfgang Irmund, Berlin/New York 1985.
- Schmidl, Fritz (1965): Zur Methodenfrage der angewandten Psychoanalyse. Psyche 19, S. 616 – 629.

- Schmidt, Nicole D. (1995): Psychologie und Philosophie. Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven, Reinbek bei Hamburg.
- Schopenhauer, Arthur (WW 1): Die Welt als Wille und Vorstellung 1. Sämtliche Werke in fünf Bänden, textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Band 1, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1989.
- Schopenhauer, Arthur (WW 2): Die Welt als Wille und Vorstellung 2. Sämtliche Werke in fünf Bänden, textkritisch bearb. und hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Band 2, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1989.
- Schulenburg, Sigrid von der (Hg.) (1923): Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877 – 1897, Halle a. d. Saale.
- Schütz, Astrid (2003): Psychologie des Selbstwertgefühls. Von Selbstakzeptanz bis Arroganz, Stuttgart.
- Schütz, Astrid (2005): Je selbstsicherer, desto besser? Licht und Schatten positiver Selbstbewertung, Weinheim.
- Schütz, Astrid/Schröder, Michaela (2005): Selbstwertschätzung. In: Weber, Hannelore/Rammsayer, Thomas (Hg.): Handbuch der Persönlichkeitspsychologie und Differentiellen Psychologie, Band 2 des Handbuchs der Psychologie, Göttingen.
- Singer, Mona (2005): Geteilte Wahrheit. Feministische Epistemologie, Wissenssoziologie und Cultural Studies, Wien.
- Spitz, René A. (1989): Vom Säugling zum Kleinkind. Naturgeschichte der Mutter-Kind-Beziehungen im ersten Lebensjahr, Stuttgart.
- Stegmaier, Werner (1992): Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 21, S. 163 – 184.
- Stern, Daniel (1992): Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart.
- Stuppner, Ivan (2011): Formen der Einsamkeit bei Friedrich Nietzsche, Marburg.
- Todorov, Tzvetan (1998): Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie, Frankfurt am Main.
- Traub, Rainer/Wieser, Harald (Hg.) (1980): Gespräche mit Ernst Bloch, Frankfurt am Main.
- Tugendhat, Ernst (1989). Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung: Sprachanalytische Interpretationen, 4. Auflage, Frankfurt am Main.
- Uerlings, Beatrice (2011): Nicht pragmatisch, sondern philosophisch, In: Postgraduatestandard, Beilage zur Zeitung *Der Standard* vom 21./22.5.2011.

- Waldhorn, Herbert F. (1982): Heinz Hartmann und die moderne Psychoanalyse, in: Eicke, Dieter (Hg.): Kindlers „Psychologie des 20. Jahrhunderts“: Tiefenpsychologie, Band 3: Die Nachfolger Freuds, Weinheim, S. 53 – 80.
- Walser, Hans H. (1982): Psychoanalyse in der Schweiz, in: Eicke, Dieter (Hg.): Kindlers „Psychologie des 20. Jahrhunderts“: Tiefenpsychologie, Band 2: Neue Wege der Psychoanalyse – Psychoanalyse der Gesellschaft – Die psychoanalytische Bewegung, Weinheim, S. 455 – 481.
- Wildt, Andreas (2005): „Anerkennung“ in der Psychoanalyse. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 53, S. 461 – 478.
- Winnicott, Donald W. (1974): Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart.
- Winterstein, Alfred von (1913): Psychoanalytische Anmerkungen zur Geschichte der Philosophie, Imago 2, S. 175 – 237.
- Wittgenstein, L. (1984): Bemerkungen über die Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen. In: Werkausgabe, Band 8, Frankfurt am Main.
- Zudeick, Peter (1987): Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch – Leben und Werk, Moos.

Abstract:

Die Möglichkeiten und Grenzen einer *Psychologie der Philosophie*, die als ein Teilgebiet der *Philosophie der Philosophie* oder *Metaphilosophie* zu betrachten ist, werden anhand verschiedener Zugänge untersucht. Im ersten Teil von der Philosophie her, exemplarisch anhand zweier Vertreter: *Wilhelm Dilthey*, der als erster so ein Vorgehen systematisch versucht hat, und *Friedrich Nietzsche*. Beide gehen diesbezüglich von psychologischen Grundlagen aus, die einem naturalistischen Menschenbild entsprechen. In der konkreten Umsetzung dieser Programme, die jeweils im Detail nachgezeichnet werden, sowie in den Fallbeispielen zeigen sich jeweils die Schwächen und Unzulänglichkeiten dieser Ansätze allzu deutlich.

Die *psychoanalytische Philosophiekritik* (im zweiten Teil) bedeutet demgegenüber einen deutlichen Fortschritt. Sie hat mehr Erklärungspotential, sodass konkretere Hypothesen formulierbar sind und mit der psychoanalytischen Methode grundsätzlich bestätigt oder widerlegt werden könnten. Auch hier sind die meisten Versuche nicht überzeugend. *Oskar Pfister* als vergleichsweise noch interessanterer Vertreter wird beispielhaft vorgestellt. Letztlich sind hier wie dort – in den philosophischen wie auch in den psychoanalytischen Zugängen – die aufgestellten Erklärungszusammenhänge zu allgemein und grobschlächtig, um der Komplexität von individuellen Denkbewegungen gerecht werden zu können.

Im Gegensatz zu so übergreifenden, allumfassenden Erklärungsversuchen erscheint ein bescheidenerer Zugang, der sich auf einzelne psychodynamische Motive beschränkt, zielführender. Auf Basis der Erkenntnisse aus Selbsterfahrungsgruppen mit StudentInnen der Philosophie wird im dritten Teil gezeigt, dass mit dem Philosophieren tendenziell ein *Mangel an Anerkennung* einhergeht. Dieser kommt in der Philosophie in manchen Motiven und Themenstellungen immer wieder zum Ausdruck und lässt sich auch an manchen Phänomenen und Verhaltensweisen ihrer Vertreter beobachten. Dies wird anhand einiger Beispiele gezeigt. Vorausgesetzt wird dabei, dass das Bedürfnis nach Anerkennung ein menschliches Grundbedürfnis ist. Entsprechend werden der Begriff *Anerkennung* und die damit wesentlich im Zusammenhang stehenden Termini *Intersubjektivität* und *Narzissmus* entfaltet.

Abstract in English:

My dissertation examines in various approaches the potentials and limits of a *psychology of philosophy*, as part of a *philosophy of philosophy* or *metaphilosophy*.

In the first part I investigate two philosophical approaches: *Wilhelm Dilthey* who was the first to develop a systematic approach on that topic, and *Friedrich Nietzsche*. Both started with a psychological foundation that appears to be quite naturalistic. The implementation of these programs and their examples are described in detail. However they show some severe theoretical and methodological insufficiencies.

Compared to that the *psychoanalysis of philosophy* has achieved a significant progress. This approach, which I describe in the second part, has a greater capacity to explain psychic phenomena and is able to define more precise hypotheses that in principle can be confirmed or refuted with the psychoanalytic method. But here as well most attempts are not so convincing. Compared to these, a somewhat interesting representative is *Oskar Pfister*, therefore I present his approach in detail.

But in the last analysis in these philosophical as well as in the psychoanalytical approaches the proposed causal explanations are too general and unspecific to meet the complexities of individual thinking.

In contrast to such efforts to deliver all-embracing causal explanations a more modest approach that focuses on single basic psychodynamic motives seems to be most promising. On the basis of my knowledge obtained from self-experience groups I organized and conducted with students of philosophy over many years I will demonstrate in the third and concluding part that within the activity of doing philosophy tendentially a *lack of recognition* is inscribed.

This lack of recognition can be seen in some of the motives and themes in philosophy and can also be observed in some of the behaviours and attitudes of philosophers. I will demonstrate this proposition with some examples.

Presupposed is the idea that the need for recognition is a basic human need. Therefore the term *recognition* and due to its necessary relationship with *intersubjectivity* and *narcissism* these terms are developed.

Josef Ehrenmüller
D'Orsay-Gasse 7/27
1090 Wien
E-Mail: ehre@aon.at

L e b e n s l a u f

29.3.1962 geb. in Linz

Schulbildung:

1968 – 1972 Volksschule in Gallneukirchen

1972 – 1980 Bischöfliches Gymnasium am Kollegium Petrinum in Linz-Urfahr,
neusprachlicher Zweig

27.6.1980 Matura

Studium:

1980 – 1988 Studium der Medizin in Wien

27.5.1988 Promotion (Dr. med.)

1987 – 1989 Studium der Psychologie

seit 1988 Studium der Philosophie/Fächerkombination an der Uni Wien

2.10.2002 Sponsion (Mag. phil.), Diplomarbeit zum Thema „Zur
Psychodynamik des Philosophierens“

Ausbildung:

1989 – 1998 Psychoanalyseausbildung im Wiener Psychoanalytischen Seminar

1990 – 1994 Psychoanalyseausbildung in der Österreichischen
Arbeitsgemeinschaft für Psychoanalyse und Sozialtherapie

5.9.1995 Eintragung in die Psychotherapeutenliste des Bundesministeriums
(Zusatzbezeichnung: Psychoanalyse)

Berufl. Tätigkeit:

1992 6-monatige Arbeit als Turnusarzt an der Abteilung für
Psychiatrie des Wagner-Jauregg-Krankenhauses in Linz

seit 1992 Arbeit als Psychoanalytiker und Psychotherapeut

Wissenschaftl. Tätigkeit:

1994 – 1995 u.

1997 – 2009 Arbeit als Tutor am Institut für Philosophie der Uni Wien

Vorträge:

Ehrenmüller Josef (2007): Nietzsches Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie.
Vortrag bei der 15. Nietzsche-Werkstatt in Schulpforta, Deutschland.

Ehrenmüller Josef (2007): Zur Psychodynamik des Philosophierens. Vortrag beim 8.
Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz, Österreich.

Publikationen:

Ehrenmüller Josef (2005): Wilhelm Diltheys Philosophie der Philosophie, e-Journal
Philosophie der Psychologie, Band 1, Hg. Charlotte Annerl.

Ehrenmüller Josef (2008): Nietzsches Psychologie bzw. Physiologie der Philosophie.
Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft, Band 15, Hg. von Volker
Gerhardt und Renate Reschke, Akademie-Verlag, Berlin, S. 221 – 230.

Ehrenmüller Josef (2009): Zur Psychodynamik des Philosophierens. In: Martina Fürst,
Wolfgang Gombocz und Christian Hiebaum: Gehirne und Personen, Beiträge zum 8.
Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie in Graz,
Band 1, Ontos Verlag, Frankfurt, S. 391 – 400.