

Günther Patzig

Begegnungen zwischen Philosophie und Psychoanalyse

„Begegnungen zwischen Philosophie und Psychoanalyse“ lautet mein Thema, und ich brauche nicht ausdrücklich zu bemerken, daß der Vortrag nicht die Absicht verfolgt, die Beziehungen zwischen beiden Disziplinen historisch aufzuarbeiten oder systematisch zusammenzufassen. Dazu würden weder meine Kompetenz noch die bemessene Zeit ausreichen; außerdem wäre dies Symposium wohl auch nicht der geeignete Ort für solche enzyklopädischen Untersuchungen. Ich möchte nur einige Aspekte des Problemzusammenhanges entwickeln, die mir persönlich bedeutsam geworden sind, und ich möchte dabei mit Dankbarkeit und Sympathie aussprechen, daß sich meine Überlegungen im Laufe der Jahre in vielen freundschaftlichen und anregenden Gesprächen mit *Annelise Heigl-Evers* und durch die Lektüre ihrer Arbeiten herausgebildet haben. „Begegnungen“, das Wort soll so weit gefaßt sein, daß auch freundschaftlicher persönlicher Kontakt von Vertretern aus beiden Gebieten zum Thema gehören darf; wenn auch im Vordergrund die Sachprobleme und Argumentationszusammenhänge stehen müssen, die eine engere Zusammenarbeit beider Disziplinen als wünschenswert erscheinen lassen.

Zur ersten Orientierung empfiehlt es sich, zunächst auf *Freud* selbst und seine Stellung zur Philosophie einzugehen. Mit Hilfe der Register zu den einzelnen Bänden der „Studienausgabe“ kann man unschwer eine Übersicht aller Textstellen des *Freudschen* Werks gewinnen, in denen er auf Philosophie allgemein oder auf philosophische Thesen zu thematischen Schwerpunkten der Psychoanalyse eingeht und jene Stellen, in denen einzelne Philosophen zustimmend oder ablehnend in den Untersuchungsgang einbezogen werden. Daraus ergibt sich ein klarer Eindruck von *Freuds* Stellung zur Philosophie.

Amüsanter scheint mir, daß *Freud* sich in „Zur Einführung des Narzißismus“ von 1914 (III, S. 64) ausdrücklich – wenn auch vielleicht mit einem Körnchen sokratischer Ironie – aus dem Kreis der „philosophisch begabten, an Introspektion gewöhnten Personen“ ausschließt; ein Urteil, das der Leser der Schriften *Freuds* kaum teilen wird. Verständlich wird *Freuds* Abgrenzung von der Philosophie, wenn man sieht, welche Eigenschaften und Lehren der Philosophie er mehrfach als besonders charakteristisch her-





„... Es ist zum einen der Anspruch der Philosophie, umfassende und lückenlose Systeme, eine vollständige Weltanschauung oder Weltbeschreibung vorzulegen. Hierfür mögen die beiden ja auch oft zitierten Passagen aus „Hemmung, Symptom und Angst“ von 1925 und aus der „Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ von 1933 genügen: „Ich bin überhaupt nicht für die Fabrikation von Weltanschauungen. Die überlasse man den Philosophen, die eingeständenermaßen die Lebensreise ohne einen solchen Baedeker, der über alles Auskunft gibt, nicht ausführbar finden“ (VI, S. 241), und „Die Philosophie gebärdet sich selbst wie eine Wissenschaft, ... entfernt sich aber von ihr, indem sie an der Illusion festhält, ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild liefern zu können, das doch bei jedem neuen Fortschritt unseres Wissens zusammenbrechen muß“ (I, S. 588). Zu diesem Punkt wird man anmerken können, daß *Freud* ein schon damals etwas antiquiertes Bild der Philosophie, das sich einseitig an den Begriffsdichtungen des 19. Jahrhunderts orientierte, vor Augen hatte, und daß jedenfalls unser gegenwärtiges Philosophieren vom Bedürfnis eines „Baedekers für die Lebensreise“ und von der Illusion, ein „lückenloses und zusammenhängendes Weltbild“ liefern zu können, sich weit entfernt hat, was freilich der wissenschaftlichen Philosophie vom weltanschauungsbedürftigen Publikum lebhaft Kritik einträgt.

Der zweite Gedankenkomplex, innerhalb dessen *Freud* sein Interesse an der Philosophie bekundet, ist der Widerstand, der nach seiner Auffassung in der zeitgenössischen Philosophie gegen die Annahme *unbewußter* Gedanken, Wünsche, Strebungen, Motive als Elemente und Fakten des psychischen Lebens herrschte; Widerstand also gegen eine Annahme, die *Freud* geradezu als einen Grundstein der Psychoanalyse ansah: „Die Unterscheidung des Psychischen in Bewußtes und Unbewußtes ist die Grundvoraussetzung der Psychoanalyse und gibt ihr allein die Möglichkeit, die ebenso häufigen als wichtigen pathologischen Vorgänge im Seelenleben zu verstehen, der Wissenschaft einzuordnen“ („Das Ich und das Es“, III, S. 283). Der Philosophie wird unterstellt, sie wolle an der Identität der Begriffe „bewußt“ und „psychisch“ festhalten und daher der Einführung des Begriffes des Unbewußten im deskriptiven, systematischen und dynamischen Sinne aus rein logischen Gründen widersprechen.

Es fällt an dieser Stelle auf, daß *Freud* keinen Autor nennt, der diese Ansicht der notwendigen Identität des Psychischen mit dem bewußt Erlebten vertreten hätte. Tatsächlich war die Annahme unbewußter psychischer Prozesse (nicht bloß der physischen Disposition zu bewußten psychischen Prozessen) in der philosophischen Tradition vor *Descartes* (für den freilich die Gleichung von „psychisch“ und „bewußt“ gelten dürfte) verbreitet. Und auch nach *Descartes* haben insbesondere im 19. Jahrhundert mehrere bedeutende Philosophen die Annahme unbewußter psychi-

scher Prozesse vertreten. *Berkeley* und *Hume* sind hier als Vorläufer selbst als Vorläufer rühmend hervorgehoben. Nicht die Einführung und Entdeckung des „Unbewußten“ war die einschneidende Neuerung *Freuds*; die revolutionäre Erweiterung dieses Konzepts war die *Dynamisierung* des „Unbewußten“: daß „der unbewußte Gedanke vom Bewußtsein durch lebendige Kräfte ausgeschlossen wird, die sich einer Aufnahme entgegenstellen“ (III, S. 33).

Selbst wenn aber die Philosophie der Zeit, so wie *Freud* es uns durch seine Formulierungen zu denken nahelegt, wie ein Mann gegen *Freuds* Einführung des Konzepts eines unbewußten Seelenlebens Einspruch erhoben hätte, so würden wir doch heute, durch die seither geführte wissenschaftstheoretische Diskussion belehrt, an der Einführung dieses Konzepts gar nichts auszusetzen haben. Es gibt in allen empirischen Wissenschaften, insofern sie interessante generelle Hypothesen bilden, Termini und Begriffe, die durch Beobachtungsdaten allein nicht als sachhaltig nachgewiesen werden können. Es handelt sich dabei eben um die sogenannten theoretischen Begriffe, im Unterschied zu den „Beobachtungsbegriffen“.

Der Nachweis der Legitimität wissenschaftlicher Begriffsbildung ist nach heutiger Auffassung auch in den Erfahrungswissenschaften keineswegs auf die Beobachtung von Einzelfällen der in Frage stehenden Begriffe eingeschränkt: Ein wesentliches Verfahren zur Sicherung der objektiven Realität theoretischer Begriffe in den empirischen Wissenschaften ist die indirekte Überprüfung von Hypothesen, die mit Hilfe dieser Begriffe formuliert werden. Wenn gesetzesartige Aussagen formuliert werden können, aus denen Voraussagen im Einzelfall möglich sind, dann kann die Bestätigung dieser Voraussagen zugleich als Rechtfertigung der Begriffsbildung angesehen werden. Die Einführung des Begriffs des „Unbewußten“ und des Begriffs der „Verdrängung“ ist also wissenschaftlich legitimierbar, wenn sich zeigen läßt, daß diese Begriffe notwendig sind, um Voraussagen über das Verhalten von Individuen im Einzelfall zu machen oder das Verhalten von Individuen zu erklären, und wenn sich ferner für eine von der Zufallswahrscheinlichkeit erheblich nach oben abweichende Zahl von Voraussagen zeigen läßt, daß sie zutreffen.¹

Hier sind wir, wie Sie bemerken, im Umkreis der vielverhandelten These der prinzipiellen Falsifizierbarkeit als Kennzeichen empirisch-wissenschaftlicher Hypothesen und Theorien angekommen, die besonders durch *Karl Popper* in seiner „Logik der Forschung“ 1934 als Kriterium zur Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft vor-

¹ Hierzu: *R. Carnap*, Beobachtungssprache und theoretische Sprache, in: *Logica, Studia P. Bernays dedicata*, Neuchâtel 1955, S. 32-44; *W. Stegmüller*, Theorie und Erfahrung (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Anal. Philosophie II, 1) Berlin, Heidelberg, New York 1970.



darauf hingewiesen, daß er durch zwei im Wien der zwanziger Jahre besonders lebhaft diskutierte Theoriegebäude zur Formulierung seines Unterscheidungskriteriums zwischen Wissenschaft und Nichtwissenschaft inspiriert worden sei: die marxistische Gesellschaftstheorie und die Psychoanalyse. Gerade die imponierende Selbstsicherheit, mit der diese Theorien auftraten und sich anheischig machten, jedes mögliche Phänomen im Sinne ihrer Theorienbildungen zu erklären, und ihre offensichtliche Widerstandsfähigkeit gegen alle Widerlegungsversuche hatten ihn zunächst von der Wissenschaftlichkeit dieser Theorien überzeugt. Erst später sei ihm, so sagt *Popper*, die Einsicht aufgedämmert, daß es gerade die Geschlossenheit und Unangreifbarkeit dieser Theorien sein könnte, die uns dazu zwingen, ihnen den Charakter von empirischen Wissenschaften, die sachhaltige Aussagen über unsere Wirklichkeit machen können, abzusprechen.² Eine Theorie, im Hinblick auf die kein möglicher Sachverhalt angegeben werden kann, dessen Eintreten die Theorie widerlegen würde, sagt, so *Popper*, gar nichts über die Wirklichkeit aus, so wenig wie die ebenfalls unwiderlegbare Bauernregel, nach der sich das Wetter ändert, oder auch nicht ändert, wenn der Hahn auf dem Mist kräht.

Inzwischen ist nun freilich auch das Falsifikationsprinzip *Poppers* als Kriterium der Wissenschaftlichkeit durch grundsätzliche Einwände, vor allem etwa von *Thomas Kuhn* in seinem Buch „Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“, ernstlich in Frage gestellt worden. Wir brauchen auf diese neuesten Entwicklungen in der wissenschaftstheoretischen Diskussion hier nicht einzugehen, weil ziemlich deutlich zu sein scheint, daß jedenfalls keine prinzipiellen Gründe dagegen sprechen würden, psychoanalytische Hypothesen und Erklärungsmodelle einer empirischen Überprüfung zu unterziehen. Wenn sich zeigen läßt, daß in einer überzeugenden Zahl von Fällen, in denen deutlich umschriebene neurotische Symptome auftreten, eine bestimmte Konstellation des frühkindlichen Entwicklungsprozesses vorliegt, oder wenn (in umgekehrter Richtung) die Vermutung des Analytikers, bei einem bestimmten Patienten, an dessen Lebensgeschichte signifikante Besonderheiten auffallen, werden sich auch die mit solchen Umständen nach psychoanalytischen Theorien gesetzmäßig verbundenen Verhaltensweisen und Empfindungsstörungen manifestieren, wenn solche Vermutungen sich in signifikanter Häufung als richtig erweisen, dann kann man von Verifikation, im entgegengesetzten Falle von Falsifikation und damit von empirischer Signifikanz sprechen. Daß solche Verfahren wegen der Vielfalt der eintretenden Faktoren immer nur unter *ceteris-paribus*-Klauseln stehen können, daß man hier aus morali-

² *K. R. Popper, Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1962, S. 32-41. Als dritte Theorie nennt *Popper* in diesem Zusammenhang noch die Individualpsychologie *A. Adlers*, mit dem er persönlichen Kontakt hatte.

Annahmen einführen könnte, um Widerlegungsinstanzen doch noch in den theoretischen Rahmen einzubetten, das macht die methodische Sachlage kompliziert. Aber das ist in anderen Sozialwissenschaften und anthropologischen Disziplinen nicht anders. Freilich wird man den wissenschaftstheoretischen Kritikern der Psychoanalyse soweit entgegenkommen müssen, zuzugeben, daß die Theoretiker der Psychoanalyse bisher noch nicht mit der wünschenswerten Energie an die empirische Überprüfung und Evaluation psychoanalytischer Thesen und Hypothesen herangegangen sind. Hier ergibt sich für die Zukunft ein ergiebiges Arbeitsfeld, und man kann auch nicht verkennen, daß die „heads I win, tails you loose“-Einstellung einer Immunisierung gegen Einwände in der psychoanalytischen Literatur noch nicht überall spurlos verschwunden ist.

Nachdem wir bisher *Freuds* Stellung zur Philosophie allgemein und zu verschiedenen philosophischen Auffassungen betrachtet haben, noch ein Wort zu der Art, in der *Freud* auf einzelne philosophische Autoren Bezug nimmt. (Es tauchen eine ganze Reihe von Namen von Philosophen in *Freuds* Schriften auf, wie bei einem gebildeten Autor um die Jahrhundertwende nicht anders erwartet werden kann: *Platon, Aristoteles, Descartes, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Marx* und *Nietzsche*; eine weitere Reihe nicht zu den Klassikern gehörender philosophischer Autoren treten besonders im Zusammenhang mit der Geschichte der Traumtheorien in *Freuds* Untersuchungen ein.) *Platon* und *Schopenhauer* genießen den Vorzug, gelegentlich von *Freud* als Vorläufer seiner eigenen Theorien hervorgehoben zu werden. *Platons* Eros im „Symposion“ soll „vollkommene Deckung“ mit der Libido der Psychoanalyse zeigen (Massensuggestion und Ich-Analyse“, IX, S. 86). Bei der Interpretation der Libido als Vereinigungsprinzip greift *Freud* ebenso auf *Platons* Gastmahl und den Mythos von der Trennung des Urmenschen in zwei geschlechtsverschiedene Hälften zurück („Jenseits des Lustprinzips“, III, S. 266 ff.). Ein ähnliche Vorzugsstellung wird sonst nur *Schopenhauer* zuteil. Daß unangenehme, das Selbstwertgefühl des Individuums störende Erinnerungen verdrängt werden, habe auch dieser schon gelehrt („Welt als Wille und Vorstellung“, Bd. II, Ergänzungen zum 3. Buch, Kap. 32, Großherzog-Wilhelm-Ernst-Ausgabe Bd. II, S. 1166). Bei der Einführung des Lebenstriebes und des Todestriebes heißt es, daß „wir unversehens in den Hafen der Philosophie *Schopenhauers* eingelaufen sind“ (III, S. 259), denn auch dieser habe den Tod als den eigentlichen Zweck des Lebens, den Sexualtrieb aber als die Verkörperung des Willens zum Leben aufgefaßt.

Umso erstaunlicher ist es, daß *Freud* bei zwei weiteren seiner grundlegenden Konzepte, nämlich der Entwicklung des Lustprinzips und bei seiner Lehre von dem dreigestuften Aufbau der menschlichen Person, die für den auch nur leidlichen Kenner der Philosophiegeschichte ganz offen-



Künftigen Parallelen und Kontrastierungen nicht erwähnt hat, die durchaus geeignet gewesen wären, auch sachliches Licht auf die Konzeptionen Freuds zu werfen. Es ist auffallend, daß *Freud*, wo er über das Lustprinzip spricht, die lange Diskussionstradition, die zur Frage nach den das menschliche Handeln letztlich bestimmenden Triebfedern in der Philosophie vorliegt, so gut wie überhaupt nicht einbezieht. Dabei wären die Analysen, die *Platon*, *Aristoteles* und *Epikur* zum Begriff der Lust bzw. Freude vorlegten („Hedone“ kann im Griechischen beides bedeuten), und die Diskussion über epikureische und stoische Thesen zur Rolle der Lust als Handlungsmotiv, zum Beispiel bei *Cicero*, schließlich die neuzeitliche Theoriebildung bei *Hobbes*, *Butler*, *Hume* und den Utilitaristen, für *Freuds* eigene Überlegungen sicherlich von beträchtlichem Orientierungswert gewesen.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt die berühmten Sätze, mit denen die Schrift „Jenseits des Lustprinzips“ von 1920 beginnt: „In der psychoanalytischen Theorie nehmen wir unbedenklich (!) an, daß der Ablauf der seelischen Vorgänge automatisch durch das Lustprinzip reguliert wird, das heißt, wir glauben, daß er jedesmal durch eine unlustvolle Spannung angeregt wird und dann eine solche Richtung einschlägt, daß sein Endergebnis mit einer Herabsetzung dieser Spannung, also mit einer Vermeidung von Unlust oder Erzeugung von Lust zusammenfällt“ (III, S. 217). Lust ist, so entnehmen wir dem Text, für *Freud* das mögliche Ende eines Handlungs- und Erlebnisprozesses, der jedesmal (!) durch einen als Unlust erlebten Spannungszustand ausgelöst wird. Vermeidung von Unlust oder Erzeugung von Lust sind nichts anderes als die Herabsetzung dieser Spannung. Im nächsten Absatz sagt *Freud* ausdrücklich, er habe kein Interesse daran, festzustellen, „inwieweit wir uns mit der Aufstellung des Lustprinzips einem bestimmten, historisch festgelegten, philosophischen System angenähert oder angeschlossen haben“. Hier fällt wieder der Gedanke auf, daß Philosophie nur *en gros*, in Systemen auftritt. Und weiter: „Wir gelangen zu solchen spekulativen Annahmen bei dem Bemühen, von den Tatsachen der täglichen Beobachtung auf unserem Gebiete Beschreibung und Rechenschaft zu geben“. Man würde gern wissen, warum *Freud* meinte, daß eben dies nicht auch die Philosophen, und viele von ihnen mit Recht, für sich in Anspruch nehmen dürften. Wer diese philosophischen Diskussionen kennt, wird *Freuds* Auffassung unschwer mit der des früheren bis mittleren *Platon*, also des *Platon* des „Gorgias“ und des „Phaidon“, in Beziehung setzen, ja weitgehend identifizieren können. Im „Phaidon“ läßt *Platon* seinen Sokrates im Gefängnis darüber reflektieren, daß Schmerz und Lust unauflöslich miteinander verknüpft zu sein scheinen: Wer dem einen nachgeht, ist meist genötigt, auch das andere mitzunehmen; die Schmerzen, die ihm die Fußfesseln bereitet haben, verwandeln sich, nachdem sie ihm abgenommen wurden, in Lust.

Im „Gorgias“ versucht *Platon* zu zeigen, daß die Lust nicht das wahrhaft Gute sein kann: Das Gute und sein Gegenteil kann man nicht zugleich haben: Man kann nicht zugleich krank und gesund, schwach und stark, glücklich und unglücklich sein. Dagegen könne die Lust mit dem Schmerz, ihrem Gegenteil, vereint auftreten. Wer zum Beispiel starken Hunger oder Durst hat, wird intensive Lust empfinden, wenn er etwas zu essen oder zu trinken beginnt. Hunger und Durst halten aber noch an, bis sie gestillt sind. Lust und Schmerz treten daher in diesem Fall vereint auf; nach der Voraussetzung, daß das Gute nicht mit seinem Gegenteil verbunden auftreten kann, ist die Gleichsetzung von Lust und wahrhaft Gutem widerlegt.

Was von *Platons* Argument hinsichtlich der Differenz von Lust und dem Guten zu halten ist, können wir hier beiseite lassen. Uns interessiert vor allem, daß *Platon* dasselbe Konzept wie *Freud* zugrunde legt: Lust ist notwendig mit der Auflösung einer Bedürfnisspannung, der Stillung eines Mangelzustandes, dem Übergang in Richtung auf die Wiederherstellung einer gestörten Homöostase verbunden. *Platon* hat wie in anderen Problembereichen auch hier später im „Philebos“, seine frühere Auffassung revidiert und selbst darauf hingewiesen, daß zum Beispiel ästhetisch-sinnliche Freuden an schönen Farben und Formen, auch an Wohlgerüchen, keine Bedürfnisspannung voraussetzen scheinen, daß daher das ursprüngliche Modell eine allzu starke Vereinfachung der Phänomene voraussetzt. Aber erst *Aristoteles* hat hier eine grundsätzliche Revision vorgeschlagen: Für *Aristoteles* sind jene Formen der Lust, die in der Auffüllung („anaplerosis“, Eth. Nic. X, 2; 1073b 8 ff.) eines Mangels bestehen, nur untergeordnete Sonderfälle. Die eigentliche Lust ist diejenige, die sich bei ungestörtem Vollzug der dem Menschen eigentümlichen Tätigkeiten einstellen kann. Diese Lust oder Freude wird nicht intendiert, sie tritt wie von selbst zu dem Ergebnis der Handlung hinzu, „wie die Schönheit sich im Gefolge der vollkommenen körperlichen Entwicklung einstellt“ (ebd. 1074b 34 ff.).

Sachlich wird man zur Kontroverse zwischen *Platon* und *Aristoteles* bemerken müssen, daß im ganzen eher *Aristoteles* recht zu haben scheint, dieser aber seinen Standpunkt zu scharf betont. Es gibt mehrere, wenigstens zwei Haupttypen von Lust, Freude, enjoyment und pleasure; der eine hängt mit der Auffüllung von Defiziten, Lösung von Triebspannungen zusammen und ist das, was *Aristoteles* als „Auffüllungslust“ bezeichnet hat. Jedoch hätte *Aristoteles* diesem Typus von Lust nicht den Lustcharakter im eigentlichen Sinne des Wortes abzusprechen brauchen. Es genügt ja, darauf hinzuweisen, daß es neben diesem Typus sowohl im sinnlichen wie im geistig-praktischen Bereich den anderen Typ der Zustandslust gibt, und wir würden mit *Aristoteles* übereinstimmen, daß dieser Typ von Lust für ein befriedigendes menschliches Leben wichtiger

ist als jene Ausführungstheorien. Ferner gehören auch diese nach Art einer ökonomischen Basis zu einem erfreulichen Leben. Wichtiger aber sind wohl die Sachmotivationen, die die Interessen des Individuums übergreifen, und ein Geflecht von menschlichen Beziehungen, in das sich das individuelle Leben eingebettet weiß. Alternde Playboys machen im allgemeinen keinen glücklichen Eindruck; ebenso wenig freilich auch verbitterte Asketen.

So wie *Platon* in *Aristoteles* einen produktiven Kritiker seiner Lusttheorie fand, so *Freud* in *Erich Fromm*. Es ist tatsächlich erstaunlich, wie auf den Seiten 198 bis 207 in *Erich Fromms* „Psychoanalyse und Ethik“ die Gedankengänge wiederholt sind, die wir eben im Verhältnis von *Platon* und *Aristoteles* nachvollzogen haben.³ Daß die Ausführungen *Erich Fromms* an philosophischer Prägnanz mit denen des *Aristoteles* im 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* nicht ganz Schritt halten können, spricht natürlich nicht gegen *Erich Fromm*; es gibt nur wenige Autoren, die es hierin mit *Aristoteles* aufnehmen könnten. Was an diesem Phänomen fasziniert, ist nicht so sehr, daß philosophiegeschichtliche Bildung die Neuauflage der Kontroverse hätte überflüssig machen können. Viel wichtiger scheint mir die ermutigende Einsicht, daß dem philosophischen Denken (denn hier geht es um philosophische Fragen!) eine innere Kohärenz eignet, die über große Zeiten- und Traditionsabstände hinweg bestimmte philosophische Lösungsansätze als naheliegend erscheinen läßt und zugleich eine dialektische Entwicklung auslösen kann, die auf Einseitigkeiten und Begründungsschwächen solcher Lösungssätze aufmerksam macht. Solche Beispiele dialektischer Konstanz können auch in unserer zu weitgehend von Ideologien bestimmten Zeit denjenigen Mut machen, die mit *Bertolt Brecht* glauben wollen, daß es „wenigstens nicht aussichtslos sei, der Vernunft gegen ihre Feinde beizustehen“.

Ähnlich auffallend ist die Abwesenheit jeder Rückbeziehung auf die lange philosophische Tradition bei der Einführung der Drei-Instanzen-Lehre von der menschlichen Person in „Das Ich und das Es“ (1923), die bis zu „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) und der „Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ (1933) in den Mittelpunkt der theoretischen Arbeit *Freuds* rückte. Die beiläufige Bemerkung *Freuds*, der Ausdruck „das Es“ sei von *G. Groddeck* übernommen (III, S. 292), stamme aber ohne Zweifel ursprünglich aus *Nietzsches* Schriften, verstärkt eher noch das Erstaunen darüber, daß *Freud* kommentarlos an der philosophischen Geschichte der Instanzentheorien der Person vorbeiging. Dabei hätte er sich für die Sachangemessenheit seiner Auffassung u. a. auch auf die Tatsache berufen können, daß eine analoge Dreiteilung der psychischen Funktionen von bedeutenden Philosophen unabhängig

ungsansätze ist zweifellos das Erlebnis des Konflikts zwischen widerstrebenden Strebungen oder zwischen Strebungen und vernünftigen Verhaltensregeln, im typischen Fall zwischen Strebungen und moralischen Motiven. *Sokrates* hatte mit der Entgegensetzung von Körper und Seele, das hieß für ihn Triebregungen und Einsicht, auskommen wollen. *Platon* hatte die Tatsache ernstgenommen, daß Menschen auch gegen vernünftige Einsichten handeln, wenn der Antriebsdruck zu stark wird. Daher führte *Platon* seine Drei-Instanzen-Theorie ein: Zwischen den begehrenden Seelenteil, das „Epithymeton“, das vom Lustprinzip bestimmt wird, und die Vernunft, das „Logistikon“, die allgemein verbindliche, sachlich begründbare Verhaltensregeln entwirft, muß als eine vermittelnde Instanz ein Kraftzentrum treten, das die Einsichten der machtlosen Vernunft im Verhalten des Individuums gegenüber den Trieben und Strebungen des begehrenden Seelenteils durchsetzt.⁴

Diese vermittelnde Instanz, die etwa dem entspricht, was wir „Willenskraft“ nennen würden, nennt *Platon* das „Thymoeides“, wofür *Schleiermacher* in seiner berühmten *Platon*-Übersetzung nichts Besseres als der fast unverständliche Ausdruck „das Beeifernde“ einfiel. Die Parallelen zu *Freud*, aber auch gewisse Unterschiede sind deutlich: Bei *Freud* ist das Ich, das Analogon zu *Platons* „Thymoeides“, nicht bloß der Helfer und Exekutor der Vernunft gegenüber den Trieben, sondern, wie er eindrucksvoll ausführt, ein unglücklicher Diener dreier Herren, des Es, des Überich und der Außenwelt, deren divergierende Forderungen es mühsam und geschmeidig zu einem stets gefährdeten realitätsgerechten Kompromiß zu vereinigen sucht (I, S. 514 f.). Während *Platon* dem vernünftigen Seelenteil vertraut, dem begehrenden Seelenteil prinzipiell mißtraut, ist für *Freud* das Überich keineswegs eine Instanz, der sich das Ich uneingeschränkt anvertrauen dürfte: Es ist vielmehr eine fremde Instanz, die, wie die Besetzung in einer eroberten Stadt, das Ich, besonders durch das Mittel der Gewissensangst, zwingt, auf Triebansprüche zu verzichten, die der Gesellschaft gefährlich werden könnten. *Platon* und der spätere *Freud* sind sich ebenso wenig einig in der Meinung, daß der begehrende Seelenteil, das Es, nur nach dem Lustprinzip verfährt. Für *Freud* ist ja in seiner späteren Zeit neben dem Lustprinzip auch der Aggressionstrieb für das Es bestimmend. Die strukturellen Parallelen scheinen aber bedeutsamer zu sein, als die inhaltlichen Abweichungen.

Es scheint mir jedenfalls erwägenswert, ob die Psychoanalyse nicht davon Vorteil hätte haben können, wenn *Freud* außer *Platons* Ansichten auch die Thesen eines englischen Moralphilosophen, des Bischofs *Joseph Butler* (1692-1752), rezipiert und geprüft hätte, der freilich in unserem

³ *E. Fromm*, *Psychoanalyse und Ethik*. Stuttgart, Konstanz 1954.

⁴ *Platon*, „Der Staat“, 4. Buch 427-444.





Land bis vor kurzem völlig unbekannt geblieben ist. *Butler* hat nämlich, wie mir scheint mit Erfolg, zu zeigen versucht, daß es eine unübersehbare Vielfalt möglicher Ziele verschiedenartiger Strebungen gibt, daß keineswegs nur das Lustprinzip unser Verhalten motiviert, sondern eine Fülle von „irrationalen Impulsen und partikulären Passionen“: Machtstreben, Geltungsdrang, Sicherheitsbedürfnis, Neugier, Hilfsbereitschaft, Kontaktbedürfnis usw. Wie weit wir diesen in die verschiedensten Richtungen ausgreifenden Impulsen und Passionen Spielraum verstatten, entscheiden in zweiter Instanz zwei miteinander konkurrierende Prinzipien, die (rationale) Selbstliebe und das (rationale) Wohlwollen. Das rationale Prinzip der Selbstliebe, das die Sicherung des eigenen Glücks über eine möglichst lange Zeit zum Ziel hat, ist prinzipiell verschieden von dem irrationalen Lustprinzip, das den jeweils kräftigsten Reizen folgt. Ebenso ist das rationale Prinzip des Wohlwollens, dessen Ziel das allgemeine Wohl ist, von der irrationalen Steuerung durch Sympathie zu trennen, das uns im Einzelfall durchaus zur Förderung fremder Interessen bestimmen kann. Häufig lassen sich Selbstliebe und Wohlwollen in unserem Verhalten miteinander verbinden oder in ein ausgewogenes Verhältnis bringen, im Konfliktfalle entscheidet die Vernunft, als letzte Entscheidungsinstanz, über den bestmöglichen Ausgleich dieser beiden rationalen Prinzipien. „Gewissen“ („conscience“) ist die Bezeichnung *Butlers* für dieses Vernunftprinzip.⁵ Nach meiner Meinung hätte *Freud* von *Butler*, dessen Theorien freilich selbst noch kritik- und verbesserungsbedürftig sind, zwei wichtige Einsichten übernehmen können: erstens, daß die Triebmannigfaltigkeit des „Es“ nur mit gesuchter Künstlichkeit auf die zwei Grundtriebe des Luststrebens und des Aggressionstriebes reduziert werden kann; zweitens, daß die Steuerungsinstanz des „Ich“ nicht bloß die langfristige positive Glücksbilanz des jeweils handelnden Individuums, sondern auch das Wohl der Gemeinschaft, in die eingebettet das Individuum lebt, berücksichtigen kann und auch de facto häufig berücksichtigt. Daß *Freud* sich für diese Einsichten nicht geöffnet hat, mußte dazu führen, daß das Überich mit seinem moralischen Verhaltenskodex für *Freud* etwas ganz und gar Ichfremdes bleibt, das dem Handeln des Ich von außen aufgeprägt wird und das nur durch harte Sanktionen („Gewissensangst“) seinen Geboten Respekt verschaffen kann.

Hier ist nun der dritte und letzte Punkt erreicht, auf den ich Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte: Das unsichere Verhältnis *Freuds* und auch der an ihn anschließenden psychoanalytischen Theorie und Praxis gegenüber moralischen Normen. Im ganzen war *Freud* von der Entkräftigung und Vergrauung des Lebens beeindruckt, die durch die einengenden Normen des Kulturlebens und die ständige Forderung auf Triebverzicht–

⁵ J. Butler, *Fifteen Sermons and Dissertation on the Nature of Virtue*, hrsg. v. W. R. Matthews, London 1914, 1964.

ber geringen Kompensationsmöglichkeiten – nach seiner Auffassung notwendig eintreten müssen (IX, S. 234). Wir haben schon gesehen, wie ichfremd *Freud* die Besatzungsmacht Überich im Aufbau der menschlichen Person erschien. In *Freuds* Werken habe ich keine Passage gefunden, in der eine deutliche Unterscheidung zwischen bloßen Machtansprüchen des Überich und *begründbaren* Normen und Forderungen entwickelt würde. Das Realitätsprinzip scheint allein die Rolle vernünftiger Normenbildung übernehmen zu sollen. Was kann ich meinen Mitmenschen bei meiner Realisierung von Triebansprüchen zumuten, ehe sie zu frustrierenden Gegenmaßnahmen greifen werden? Aber diese Bereitschaft zur Vorsicht bei der Realisierung eigener Triebansprüche scheint den moralischen Phänomenen nicht gerecht zu werden. Selbstverständlich gibt es menschenfeindliche Normen, deren Aufstellung und Durchsetzung nichts anderes ermöglicht als die störungsfreie Aufrechterhaltung eines Herrschaftssystems innerhalb einer Gesellschaft. Christlich-viktorianische Sexualmoral, die, anstatt begründbare Regeln für menschliches Verhalten in diesem für Glück und Unglück so wichtigen Gebiet aufzustellen, die Sexualität selbst als etwas Menschenunwürdiges darstellte und ihr nur im Erlaubniswege unter Einhaltung strikter Bedingungen und Klauseln einen ängstlich bewachten Freiraum einräumen wollte, war zu *Freuds* Zeiten, wie jeder weiß, mächtiger als heute. Ohne Zweifel spiegelt sich in *Freuds* Skepsis gegenüber moralischen Normenkodizes die Erfahrung des Psychoanalytikers, welche verheerende Wirkungen ein dogmatisch und weltfremd festgesetzter moralischer Code ausüben kann. „Auch bei den sogenannten normalen Menschen läßt sich die Beherrschung des Es nicht über bestimmte Grenzen steigern. Fordert man mehr, so erzeugt man beim Einzelnen Auflehnung oder Neurose oder macht ihn unglücklich“ („Das Unbehagen in der Kultur“, IX, S. 268).

Die Aufgabe der Psychotherapie, so mußte es scheinen, liegt vor allem darin, die Herrschaft des Überich soweit zu lockern, daß der Patient mit den Konflikten zwischen Triebansprüchen und Normen leben kann und den Mut findet, mächtigen Triebregungen auch gegen die von ihm als verpflichtend erlebten Normen in seinem Handeln den notwendigen Spielraum zu geben. *Freud* scheint der Auffassung zugeneigt zu haben, eine Begründung moralischer Normen könne *nur* im Sinne des Realitätsprinzips erfolgen: Moralische Normen sind dann, aber auch nur dann akzeptabel, wenn gezeigt werden kann, daß ihre Einhaltung der langfristigen Interessensicherung des jeweils Handelnden dient: „Ich meine, solange sich die Tugend nicht schon auf Erden lohnt, wird die Ethik vergeblich predigen“ („Das Unbehagen in der Kultur“, IX, S. 268). Richtig ist daran gesehen, daß die Begründung moralischer Normen durch Hinweis auf mögliche Belohnungen und Bestrafungen im Jenseits leerläuft. Jedoch scheint es nicht sicher, ob es nicht begründbare moralische Normen gibt,

die von Individuen auch die Vernachlässigung ihrer eigenen langfristigen Interessen, nämlich zugunsten dringender Interessen anderer Individuen, verlangen. Daß damit „die seelische Konstitution des Menschen“, von der *Freud* spricht, nicht überfordert ist, dürfte in der Natur des Menschen als eines sozialen Wesens, über das die Verhaltensforscher inzwischen viel zu sagen wissen, begründet sein. Die oft geäußerte Meinung, *Freud* habe den Menschen als Individuum zu stark gegen seine soziale Einbettungen isoliert, könnte gerade in diesem Zusammenhang eine gewisse Berechtigung haben. In den letzten Jahrzehnten hat die praktische Philosophie eine Reihe interessanter und diskussionswürdiger Ansätze zu einer Begründung moralischer Normen entwickelt, die beanspruchen können, von illusionären metaphysischen Voraussetzungen der erwähnten Art frei zu sein, unseren moralischen Institutionen und unserer Kenntnis der „seelischen Konstitution des Menschen“ zu entsprechen und intersubjektiv vermittelt werden zu können. Hier wäre eine Kooperation von Psychoanalytikern und Philosophen besonders zeitgemäß und für beide Disziplinen von hohem Wert.⁶

„Begegnungen zwischen Philosophie und Psychoanalyse“ lautete mein Thema. Wir haben uns diesem Thema unter zwei Aspekten genähert: Einerseits haben wir wichtige Anknüpfungspunkte zwischen *Freuds* Theorien und in der Philosophiegeschichte bedeutsam gewordenen Ansätzen hervorgehoben. Wir haben andererseits auch zu zeigen versucht, wie die gegenwärtige philosophische Diskussion und aktuelle psychoanalytische Konzepte in ein kooperatives Verhältnis zueinander gebracht werden könnten.

Solche Begegnungen zwischen Disziplinen sind zugleich Begegnungen zwischen Personen, die bereit sind, sich für die Gesichtspunkte des jeweiligen Gesprächspartners zu öffnen, eigene Auffassungen zur Diskussion zu stellen und gemeinsam einen umfassenderen Betrachtungshorizont zu finden. *Annelise Heigl-Evers* habe ich unter diesem Aspekt als eine ideale Gesprächspartnerin erlebt. Die Begegnung mit dieser bedeutenden Vertreterin ihres Fachs gehört zu meinen bereicherndsten wissenschaftlichen Erfahrungen. Die Energie, mit der sie gegen mannigfache Widerstände die Anerkennung der Psychoanalyse als akademisches Lehr- und Forschungsgebiet durchgesetzt bzw. an ihrer Durchsetzung mitgewirkt hat, erfüllt mich mit Bewunderung; die Souveränität, mit der sie als richtig Erkanntes auch im Dissens mit vorherrschenden Zeitströmungen festhält, verstärkt meine Sympathie. Lebhaften Dank empfinde ich für die Erweiterung meines Gesichtskreises und vielfältige Informationen, und für die Zukunft wünsche ich mir vor allem die Fortsetzung des, um mit *Goethe* zu sprechen, zu „süßer Gewohnheit des Daseins“ gewordenen Gesprächs.

⁶ Vgl. Verf., Zur Begründung moralischer Verhaltensnormen, Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik, 12, 1977, S. 199-213.

Points of Contact between Philosophy and Psychoanalysis

1. *Freuds* general idea of philosophy was influenced by his conviction that philosophers are builders of grandiose world-views, and that they would not accept his theory of the unconscious. Neither of these opinions are borne out by the facts.

2. *Plato* is quoted by *Freud* approvingly: his theory of Eros in the „Symposium“ praised as an anticipation of *Freuds* Libido; *Schopenhauer* is mentioned in connection with the „Todestrieb“. It is strange, however, that *Freud* did not look for philosophical support (and illumination) when he developed his theory of the three parts of the person and his conception of the pleasure-principle. *Plato*, again, and Bishop *Butler*, with their own concepts of a threefold structure of persons, could have helped *Freud* to make his theory more adequate, and only ignorance of the discussion between *Plato* and *Aristotle* on the topic of pleasure made *E. Fromms* reply to *Freud* necessary.

3. The genetic derivation of norms, especially moral norms, is neither justification nor invalidation of them: some norms may be objectively rational, and psychoanalysis and philosophy should cooperate in the attempt to find out which ones are.

Anschrift des Verfassers:

Prof. Dr. phil. *Günther Patzig*, Philosophisches Seminar der Georg-August-Universität, Nikolausberger Weg 9c, 3400 Göttingen.



Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik

Beiträge zur Sozialpsychologie und sozialen Praxis

Herausgegeben von

Raymond Bategay · Adolf Martin Däumling · Helmut Enke
Hannes Friedrich · Peter Fürstenau · Annelise Heigl-Evers
Karl König · Dieter Ohlmeier · Raoul Schindler
Hans Strotzka · Ambros Uchtenhagen

BAND 18 (1982/83)

Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



Verlag für Medizinische Psychologie im Verlag
Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen und Zürich

Patzig, G., 1982: Begegnungen zwischen Philosophie und Psychoanalyse [Contacts between philosophy and psychoanalysis., In: Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik, Vol. 19 (No. 1-2, 1982) pp. 37-49.