

Aus:

MORRIS VOLLMANN

Freud gegen Kant?

Moralkritik der Psychoanalyse und praktische Vernunft

Mai 2010, 262 Seiten, kart., 28,80 €, ISBN 978-3-8376-1360-5

Morris Vollmann interpretiert Freuds Kritik an der Moralphilosophie Kants als produktives Missverständnis und unternimmt eine systematisch-vermittelnde Rekonstruktion beider Ansätze. Die Positionen von Kant und Freud erscheinen dadurch nicht länger als konträr, sondern ergänzen einander als emanzipatorisch-aufklärerische Projekte. Beide wenden sich kritisch gegen metaphysische wie naturalistische Ideologien und erkunden die Bedingungen und Grenzen von Autonomie. Durch den Dialog zwischen philosophischer Ethik und Psychoanalyse erfährt das problematische Verhältnis von Moral und Glück grundlegende Denkanstöße.

Morris Vollmann (Dr. phil.) lehrt Philosophie an der Technischen Universität Dresden und forscht derzeit zur Ethik des Alter(n)s.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1360/ts1360.php

Inhalt

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 9 |
| Moralkritik und kritische Moralphilosophie | 37 |
| Freud über Kant | 38 |
| Theoretische Philosophie | 38 |
| Praktische Philosophie | 45 |
| Kategorischer Imperativ und psychoanalytischer Gewissensbegriff | 52 |
| Metapsychologie der Gewissensgenese | 60 |
| Das Strukturmodell des psychischen Apparats | 60 |
| Die strafende Instanz | 67 |
| Pathologie der Moral | 74 |
| Kants Moralphilosophie | 78 |
| Praktische Vernunft und moralisches Gut | 80 |
| Autonomie als Freiheit und Verbindlichkeit | 84 |
| Freuds Rekonstruktion moralphilosophischer Begriffe | 102 |
| ›Unbedingter Zwang‹ und ›Handlung aus Pflicht‹ | 104 |
| ›Ausschluss bewusster Motivation‹ | 108 |
| Kritik der Freudschen Moralkritik | 117 |
| Ethische Implikationen des psychoanalytischen Kulturbegriffs | 118 |
| Aufhebung der Sexualmoral | 128 |
| Antimoralisches Selbstmissverständnis | 136 |
| Psychoanalytische Glückskritik | 147 |
| Weltanschauungen und wissenschaftliche Methodik | 148 |
| Lustprinzip und Realitätsprinzip | 160 |
| ›Allgemein Bekanntes‹ über das Glück | 161 |
| Quellen des Leids | 169 |
| Kritik der Lebensweisheit | 174 |
| Hedonismus und Askese | 174 |
| Weltflucht und Intoxikation | 177 |

| | |
|---|-----|
| Sublimierung | 179 |
| Ein ›ausgezeichneter Weg‹ | 181 |
| Eine Durchschnittslösung | 183 |
| Das Konzept der ›positiven Glückserfüllung‹ | 185 |
| Maßvolles Glück | 188 |
| Realitätsprinzip und Negativität | 191 |
| Selbstbestimmung als Bedingung für Glück | 192 |
| Arbeit am Negativen | 196 |
| Glück und Moral | 201 |
| Bedürfnisbefriedigung und moralische Autonomie | 203 |
| Kritik der Aufhebung der Sexualmoral | 212 |
| Reform der Sexualmoral | 213 |
| Drei Stufen der ›kulturellen‹ Sexualmoral | 216 |
| Freuds sexualmoralische Position | 222 |
| Unkritische Residuen in Freuds Argumentation | 226 |
| Vom Triebverzicht zum kulturellen Triebaufschub | 234 |
| Fazit | 241 |
| Literatur | 247 |

Vorbemerkung

Die vorliegende Studie ist die geringfügig veränderte Fassung meiner Dissertationsschrift, die im Sommersemester 2009 von der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Dresden angenommen wurde. Die Arbeit wurde wesentlich durch ein vom Freistaat Sachsen gewährtes Graduiertenstipendium ermöglicht.

Mein Dank gilt meinem Betreuer Prof. Thomas Rentsch, der das Thema dieser Arbeit angeregt und mich während der Jahre der Abfassung stets unterstützt hat, sowie meinen Gutachtern Prof. Ludwig Nagl und Prof. Johannes Rohbeck.

Constanze Demuth, Kay Malcher und Nele Schneiderei haben die Arbeit intensiv mit mir diskutiert. Dank ihrer Korrekturen, wertvollen Hinweise und konstruktiven Kritik konnte ich das Grundanliegen der Arbeit deutlicher herausstellen: Meine *Kritik* ist keinesfalls durch eine *Ablehnung* der Freudschen Psychoanalyse motiviert, sondern sucht die produktive *Auseinandersetzung* mit ihren normativ-ethischen Implikationen. Sie distanziert sich von der vielerorts in Erscheinung tretenden Mode des Freud-*bashings* und folgt dem Programm einer ›Rückkehr zu Freud‹. Entscheidende Anregungen für das Verständnis der Philosophie Kants erhielt diese Arbeit auch in intensiven Diskussionen mit Prof. Hardy Neumann Soto und den anderen TeilnehmerInnen des Oberseminars am Lehrstuhl für Praktische Philosophie und Ethik. Schließlich hat Christoph Henning mit zahlreichen Ratschlägen geholfen.

Bei Jörg Burkhard vom transcript Verlag möchte ich mich für die hervorragende Zusammenarbeit bei der Drucklegung bedanken. An der Abfassung des Buches hat Robert Vollmann einen wichtigen Anteil, weil er mir seine rettenden programmiertechnischen Hilfen für das Satzprogramm \LaTeX in ausgedehnten nächtlichen *chat sessions* zugute kommen ließ.

Meiner Familie und Anett Bauer verdanke ich mehr, als ich hier sagen kann. Ihnen ist diese Arbeit gewidmet.

Dresden, im Januar 2010

Einleitung

Dasjenige aber, was deine Neigung auf die Bedingung einschränkt, dieser Glückseligkeit zuvor würdig zu sein, ist deine Vernunft, und daß du durch deine Vernunft deine Neigung einschränken und überwältigen kannst; das ist die Freiheit deines Willens.
(Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 481)

Wenn schon von Ethik die Rede sein soll, so bekenne ich mich zu einem hohen Ideal.
(Sigmund Freud an Oskar Pfister, 9. Oktober 1918)

Mit Sigmund Freud und Immanuel Kant stehen zwei der wirkungsmächtigsten Aufklärer im Fokus dieser Arbeit, obwohl diese Bezeichnung für beide in sehr unterschiedlicher Weise zutrifft. Es erscheint auf den ersten Blick fraglich, inwiefern Freud gerade Kant an die Seite gestellt werden kann. Was verbindet den moralphilosophischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, dessen kategorischer Imperativ dem Menschen sehr viel abverlangt, um ihm als freiem Vernunftwesen Autonomie zuschreiben zu können, mit dem ›Vater‹ der Psychoanalyse, der an der Schwelle zum ›Zeitalter der Extreme‹ (Eric Hobsbawm) mit seiner Theorie des Unbewussten eindringlich auf die bewusstseinstranszendierende Macht der verdrängten Sexualität und Aggression hingewiesen hat? Es lassen sich, so die These dieser Arbeit, Intentionen aufzeigen, die beiden Autoren gemeinsam sind und die zum Ausgangspunkt philosophischer Reflexion gemacht werden können. Diese Interpretationen können einen systematischen Beitrag zum *aufklärerischen Projekt methodischer Selbst- und Welterkenntnis* leisten.

Einer dieser Bereiche ist die tatsächliche Bezugnahme Freuds auf das Kantische Konzept des kategorischen Imperativs. Dass Freud diesen moralphilosophischen Begriff in seine Theorie der Gewissensgenese einholen will, gibt bereits das grundlegende Thema vor, auf das die Überlegungen dieser Arbeit Bezug nehmen. Genauer werden zwei ›Ausschlussverfahren‹ dieser Autoren gekennzeichnet: Kants kritische Moralphilosophie bestreitet die moralphilosophische Relevanz des Strebens nach Glückseligkeit, während Freuds Moralkritik vorgibt, die Kantische Vorstellung von Moralität phylo- und ontogenetisch erklären und aufheben zu können. Obgleich Kant darin

gefolgt werden kann, das Glück in gewisser Hinsicht aus der begriffsphilosophischen Bestimmung von Moralität auszuschließen, bleibt diese Thematik doch für weiter gefasste Überlegungen zur Ethik des guten Lebens unverändert von Bedeutung.¹ Und auch wenn Freud darin zuzustimmen ist, dass pathologische Verzerrungen Teil der sittlichen Praxis im weitesten Sinne sind, wird der Tendenz widersprochen, Moralität *per se* als ein pathologisches Symptom zu identifizieren.

Durch den dergestalt systematischen Zugriff auf die Aufklärungsprojekte Kants und Freuds versteht sich die vorliegende Arbeit zunächst einmal als Beitrag zur praktischen Philosophie und näherhin zu der genuin ethischen Debatte um das gute, gelungene oder glückliche Leben, wie sie (nicht erst) seit den frühen Platonischen Dialogen und der Aristotelischen Ethik bis heute nicht verstummt ist. Dass auf die Frage nach dem guten Leben² keine einfache ›Lösung‹ im Sinne etwa einer allgemeingültigen Handlungsanweisung erwartet werden kann, davon zeugt das reichhaltige Spektrum der möglichen Ausgänge, zu der die vielen Antwortversuche geführt haben. An ihrem Anfang steht zum einen der emphatische Ernst in der Aufbietung mythischer Bilder, mit denen Sokrates am Ende des *Gorgias* den Kallikles überzeugen will, sein egoistisches Streben nach Bedürfnismaximierung und unbedingter Befriedigung aufzugeben, das sich schon begrifflich nicht als Erfüllungsgestalt der Glückseligkeit (εὐδαιμονία) begründen ließ. Da ist zum anderen die Aristotelische Hervorhebung der sittlich-politischen Lebensform, obwohl auch diese tugendhafte Lebensform (βίος) die *eudaimonia* unter allzu widrigen äußeren Umständen nicht *garantieren* kann. Da wird schließlich der zum lustvollen Gesamtzustand beitragenden Unerschütterlichkeit des Gemüts (ἀταραξία) in der Epikureischen Ethik die stoische Empfehlung der gleichmütigen Beherrschung der Leidenschaften (ἀπάθεια) gegenübergestellt.

Bereits diese Stichworte zeigen, wie die ethischen Reflexionen zum guten Leben um Vernunft und Leidenschaft, Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Kontrolle

1 | Diese Bedeutung hat Kant indes gesehen, sie wird auch in seinen moralphilosophischen Texten nicht vollständig ausgeblendet und vor allem in den anthropologischen Abhandlungen erörtert. Dies hebt Martin Seel hervor, der dem Eindruck widerspricht, dass Kants Ethik keine aussichtsreichen Antworten auf die Frage nach der richtigen Lebensführung hätte: »auf der Basis seiner Moralphilosophie gibt Kant durchaus Hinweise, wie eine nicht allein moralisch *richtige*, sondern eine für das einzelne Individuum *günstige* Lebensführung aussehen könnte. Auch Kants Philosophie enthält eine Ethik des *guten* Lebens«, vorzugsweise in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*« (M. Seel: »Rhythmen des Lebens. Kant über erfüllte und leere Zeit«, S. 181; für dessen weiterführende Reflexionen vgl. ders.: *Versuch über die Formen des Glücks*).

2 | Vgl. D. Fenner: *Das gute Leben*.

und Ausschweifung kreisen und diese unentwegt auf verschiedene Weise in ein dem menschlichen Dasein zuträgliches Verhältnis zu setzen versuchen.³

Diese Linie gelangt schließlich zu Kant, der bezüglich der Glückseligkeit als Moralphilosoph Kritik an den von ihm als ›eudämonistisch‹⁴ interpretierten Ethiken übt und sie grundsätzlich für untauglich hält, ein Kriterium moralischen Handelns abzugeben. Die vernünftige moralische Orientierung ist jedoch für Kant die unverzichtbare Bedingung einer freien und autonomen Existenz. Erst am moralischen Handeln erweise sich, wer überhaupt *würdig* sei, ein glückliches Leben zu führen. Damit unterscheidet Kant auf dem Gebiet der ethischen Fragestellung scharf zwischen Moral und Glück, die sich für die Begründung dessen, was eine Handlung zur *moralischen* macht, nicht zusammen denken lassen. Traditionelle Weisheitslehren und die Lebensklugheitslehren hätten es nicht geschafft, allgemeine, von subjektiven Neigungen ›bereinigte‹ Handlungsprinzipien aufzustellen, die allein den Ansprüchen einer radikalen Kritik der praktischen Vernunft genügen können.

Freud wiederum bezieht sich bei seiner Definition des ›Zwecks des Lebens‹ in Anlehnung an die von ihm hoch geschätzte *Nikomachische Ethik* auf das ›Streben nach Glück‹. Dieses Streben sieht Freud durch sittliche, insbesondere moralische und religiöse Anforderungen übermäßig beeinträchtigt.

3 | Der Verweis auf die antike Philosophie ist auch mit Blick auf das Verständnis der Freudschen Moralkritik nicht willkürlich gewählt (und wird an einigen Stellen der Arbeit ausblickhaft fortgeführt): Wie die Erwähnung von ›Ödipus‹, ›Elektra‹, ›Logos‹, ›Ananke‹, ›Eros‹ und ›Thanatos‹ in der psychoanalytischen Theoriebildung unschwer erkennen lässt, steht Freud stark unter dem Einfluss antiker Literatur – das betrifft nicht nur die Tragödiendichtung, sondern auch die Philosophie (vgl. J. Le Rider: *Freud – von der Akropolis zum Sinai. Die Rückwendung zur Antike in der Wiener Moderne*; vgl. auch unten S. 45). Weniger vordergründig, aber nicht minder wichtig für die Ausarbeitung zentraler Konzepte der Psychoanalyse ist als literarische Quelle das Werk William Shakespeares (vgl. P. Gay: »Freud und der Mann aus Stratford«).

4 | Der Gebrauch dieses Begriffes erfolgt bei Kant allerdings nicht einheitlich. Und obwohl seine Zurückweisung beispielsweise egoistischer Tendenzen moralphilosophisch gerechtfertigt ist, können begriffsgeschichtliche Untersuchungen zeigen, dass Kants Kritik schon auf die antike Ethik nicht ohne weiteres zutrifft: »Gleichwohl enthält schon die ›Nikomachische Ethik‹ Ansätze zur Auffassung der Ethik als einer *unmittelbar der Sittlichkeit* geltenden Lehre« (H. Reiner: Art. »Eudämonismus«, S. 821). Überhaupt liegen Verbindungsmöglichkeiten zwischen Aristotelischer und Kantischer Ethik näher, als es auf den ersten Blick scheint: »Sowohl Aristoteles als auch Kant entwickeln eine auf metaphysikfreie Weise metaphysische Ethik, nämlich eine von ihrer theoretischen Fundamentalphilosophie weitgehend unabhängige, genuin praktische Fundamentalphilosophie« (O. Höffe: »Ethik ohne und mit Metaphysik. Zum Beispiel Aristoteles und Kant«, S. 420). Thomas Rentsch hält in seinen Reflexionen zum »Sinn des Eudämonismus« sogar eine »systematische Synthese der Ethiken von Aristoteles und Kant« für möglich (ders.: *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, S. 288, vgl. auch ebd. §§ 28–29).

Freud steht, gleich Friedrich Nietzsche, in der Tradition von Versuchen der ›Aufhebung der Ethik‹, welche die psychoanalytische Destruktion mit ihrer Entschleierung der »Triebgeschichte der Vernunft«⁵ auf ihr wahres Fundament zurückführen will. Damit projiziert die Psychoanalyse jedoch einen Teilbereich der menschlichen Praxis – die psychologisch-wissenschaftliche Erforschung des Menschen – auf das *ganze* normative Fundament. Sie leitet gleichsam die in ihrer Totalität uneinholbare Praxis aus der durch diese erst ermöglichten spezialisierten Perspektive ab. Mit diesem Ergebnis kann sich eine kritische und vor allem selbstkritische Moralphilosophie nicht begnügen. Weder kann diese reduktionistische Aufhebung anerkannt werden, noch lässt sich aber der Versuch Freuds mitsamt seiner moralkritischen Intention im Ganzen zurückweisen; denn Formen pathologischer Normativität und ideologischer Doppelmoral sind *faktische* Aspekte der lebensweltlichen Praxis, die insofern des kritischen Einspruchs, der radikalen Aufklärung und der methodischen Anleitung zur reflexiven Selbstvergewisserung ständig bedarf.

Für Rentsch hat Freuds klassischer Versuch der ›Aufhebung der Ethik‹ deswegen als ein »kritisches Korrektiv und Medium der Reflexion der vielfältigen Begrenztheit und Relativität normativer ethischer Ansprüche [...] bleibende Bedeutung«.⁶ Genau diese Bedeutung soll in der vorliegenden Arbeit herausgearbeitet werden.⁷ Sie verortet sich damit ausdrücklich innerhalb der Tradition der kritisch-produktiven Aufnahme der Freudschen Psychoanalyse und distanziert sich von naturalistischen und szientistischen Vereinnahmungen oder verflachenden, ideologisch unkritischen Revisionen⁸ der Psychoanalyse genauso wie von dem ›Freud-*bashing*‹ der populärwissenschaftlichen Diskurse.⁹ Es wird dabei dafür argumentiert, dass der Ausschluss

5 | Th. Rentsch: »Aufhebung der Ethik«, S. 46.

6 | Ebd., S. 76–77.

7 | In diese Richtung zielt auch die Untersuchung der Funktion radikaler Moralkritik, die Winfried Schröder am Beispiel der Sophistik, von Karl Marx, Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche vornimmt (vgl. ders.: *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*). Dort wird Freud allerdings nur in einer Fußnote erwähnt (vgl. ebd., S. 255).

8 | Vgl. Th. W. Adorno: »Die revidierte Psychoanalyse«.

9 | Das *bashing* beschreibt Jonathan Lear in seinem Aufsatz: »The Shrink is in (Prozac oder Psychoanalyse?)«, wo er auch einseitige medizinische Therapieansätze kritisiert. Thomas Köhler hat einige, teils sonderbare Erscheinungen der Anti-Freud-Literatur gesammelt und analysiert in: *Abwege der Psychoanalyse-Kritik. Zur Unwissenschaftlichkeit der Anti-Freud-Literatur*. Die prominenteste empiristische Kritik der Psychoanalyse wurde von Adolf Grünbaum vorgebracht (vgl. ders.: *Psychoanalyse in wissenschaftstheoretischer Sicht. Zum Werk Sigmund Freuds und seiner Rezeption; Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik*). Tendenziell antisemitisch motivierte Kritik, wie die des Freud-Schülers Carl Gustav Jung, ist sicherlich die unerfreulichste Variante des Angriffs (vgl. M. Vollmann: »Jüdische Wissenschaft – Psychoanalyse im Fokus von Fremdzu-

des Glücksstrebens aus der moralphilosophischen Reflexion zwar berechtigt ist, dass damit aber erst der Perspektive des Glücks in ihrer Bedeutung für die Ethik zu ihrer berechtigten Geltung verholfen werden kann.

Das thematische Feld ist somit abgesteckt als eine Reflexion auf das für die Ethik bedeutsame Verhältnis von *Moral und Glück*. Kant und Freud werden beide als Moralkritiker verstanden, wobei versucht wird, die unterschiedlichen Perspektiven einer kritischen Philosophie der Moral und der moralkritischen Psychoanalyse systematisch zu hinterfragen: Kann sich Moralkritik als ›Aufhebung‹ und Destruktion von Moral richtig verstehen? Wenn die Freud'sche Kritik der Kantischen Moralphilosophie selbst kritisch zurückgewiesen werden muss, hat sich damit psychoanalytische Moralkritik erledigt? Wenn nicht: Worin erweist sich ihr berechtigter Geltungsanspruch, und welchen kritischen Beitrag leistet sie für die moralphilosophische Reflexion? Inwiefern kann also eine Moralkritik eine kritische Moralphilosophie in der Aktualisierung dieses kritischen Potentials stärken oder gar zur Radikalisierung bereits eingennommener Positionen bewegen? Für die Freud'sche Psychoanalyse stellt sich die noch konkretere Frage: Erweist sich ihr Glücksbegriff, den sie gegen moralische Forderungen in Stellung bringt, als inhaltlich positiv bestimmte Vorstellung, die einen prinzipiellen Anspruch erhebt? Oder treibt die psychoanalytische Bestimmung des Glücksbegriffs ihre kritische Desillusionierung auch auf diesem Gebiet voran, vielleicht sogar mit größerer systematischer Berechtigung als die zuerst erwähnte Moralkritik als Destruktion der Moral an sich?

Forschung

Dass die Forschungsbeiträge zu Kant und ebenso zu Freud mittlerweile unüberschaubar geworden ist, dürfte niemanden überraschen. Da Freud sich in seinem Werk auch einige Male auf Kant bezieht, liegt es nahe, möglichen historischen und systematischen Anknüpfungspunkten nachzugehen. Die hier vollzogene Auswahl der Forschungsliteratur soll sich auf diesen Bereich beschränken und charakteristische Positionen vorstellen.

Um Kant und Freud miteinander in Beziehung zu setzen, bietet sich ein weites Feld möglicher Forschungsaufgaben an:

schreibung und Entstehungskontext«), noch fragwürdiger mutet der Versuch an, gerade diese zu verteidigen (vgl. H. F. Ellenberger: *Die Entdeckung des Unbewußten: Geschichte und Entwicklung der dynamischen Psychiatrie von den Anfängen bis zu Janet, Freud, Adler und Jung*, S. 906f.); für eine Kritik an Grünbaums Kritik und Ellenbergers Darstellung der Psychoanalyse vgl. H. Strotzka: »Freud und die Philosophie«, S. 83–90. Beispiele für zu kurz greifende aber auch für produktive Kritik stellt Ludwig Nagl vor in: »Freud in der zeitgenössischen sprachanalytischen Philosophie und im Umfeld der Frankfurter Schule«.

Ästhetische Untersuchungen wenden sich etwa der Bezugnahme auf *Geruch* und *Geschmack* bei beiden Autoren zu¹⁰ oder stellen Verbindungen zwischen dem Kantischen *Erhabenen* und dem Freudschen *Unheimlichen* her¹¹; was sehr nahe liegt, nehmen doch Freud und Kant die Dimension ästhetischer Erfahrung zum Anlass, weiter reichende Gedanken über Grenzsituationen und Überwältigungserfahrungen der menschlichen Existenz in der Welt anzuschließen.¹²

Aus *religionsphilosophischer Perspektive* wird der Versuch unternommen, die religionskritischen Aspekte bei Kant und Freud zu vergleichen. Dabei bietet es sich an, die emanzipativen und aufklärerischen Anstrengungen beider Denker produktiv miteinander zu verbinden und zu stärken, auch wenn aus religionsphilosophischer Perspektive eine Einseitigkeit der psychoanalytischen Religionskritik konstatiert werden kann.¹³

In den ästhetik- und religionsphilosophischen Diskursen bestehen systematisch viele Anschlussmöglichkeiten, die Kantischen und Freudschen Ansätze auf einander zu beziehen, doch gerade im Bereich der *praktischen Philosophie* und *Ethik* erscheint dieser Versuch durch die explizite Bezugnahme von Freud auf Kant vielversprechend. Die meisten namentlichen Erwähnungen des Philosophen der Aufklärung im Werk des Begründers der Psychoanalyse gehen mit der Erwähnung des kategorischen Imperativs einher und treten diesem äußerst kritisch entgegen, da Freud dieses Konzept als pathologisches Phänomen versteht und eine psychoanalytische Herleitung und therapeutische Überwindung dieses Konzepts für möglich hält.

Cord Friebe führt seinen Vergleich von Kant und Freud denn auch explizit anhand des kategorischen Imperativs durch. Er geht allerdings davon aus, dass es Kant nicht gelungen sei, die moralische Verpflichtung des Men-

10 | Vgl. R. Rother: »Geruch ist gleichsam ein Geschmack in der Ferne«.

11 | Vgl. K. Mladek: »Es spukt. Im eigenen Haus. Unheimliches, Schuld und Gewissen. Zum Einbruch der ethischen Frage bei Kant, Freud und Heidegger«. Es ist allerdings fraglich, inwiefern sich Freud dabei *direkt* auf den »Spuren Kants« bewegt (vgl. ebd., S. 131), was im Falle Martin Heideggers als gesichert gelten kann.

12 | Zur Konzeption des Erhabenen bei Kant vgl. M. Vollmann: *Das Erhabene. Zum kritischen Potential einer ästhetischen Kategorie*.

13 | Vgl. J. DiCenso: »Kant, Freud, and the Ethical Critique of Religion«. Dabei steht James DiCenso mit seinem Anliegen auf dem Gebiet der Religionsphilosophie der Intention der vorliegenden Arbeit hinsichtlich der Moralphilosophie sehr nahe: »I am interpreting Freud, and juxtaposing him with Kant, so as to present them together as outlining an approach to religion that is compatible with historicity and with autonomous ethical reflection. The goal they share, along with a variety of other theorists, is to engage religion in a way that brings out its potential to further human well-being, rather than to work against it« (ebd., S. 178). Eine ähnliche Position vertritt auch Paul Ricœur mit seinen Reflexionen zu »Wert und Grenzen einer Psychoanalyse der Religion« (vgl. ders.: *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, S. 543–563).

schen argumentativ überzeugend zu begründen und dass seine Moralphilosophie, ähnlich wie etwa die Zehn Gebote des Christentums, allein auf metaphysisch-dogmatischen Prämissen beruhe.¹⁴ Diesem Urteil kann widersprochen werden, sieht doch Kant selbst das zentrale Anliegen seiner *Kritik* in der Erschütterung und Destruktion dogmatischer, metaphysisch-*überschwänglicher* Glaubenssätze. Mit dem ›kritischen Geschäft‹ der Aufklärung will Kant die Metaphysik letztlich nicht ›zermalmen‹, sondern praktisch unhintergehbare Vernunftideen freilegen. Dass damit wiederum eine kritische Metaphysik begründet wird, ist nicht mit einem Rückfall in den Dogmatismus gleichzusetzen. Friebe's Zugriff auf die Problemstellung unterscheidet sich von dem hier im Folgenden zu entwickelnden auch deswegen, weil er im Großen und Ganzen eher *erkenntnistheoretisch* ausgerichtet ist.

Direkt in den *Bereich der Ethik* führt die Analyse von John R. Silber, der sich fragt: »1. Wie beschreiben Kant und Freud die moralischen Phänomene, d. h. die Erfahrung von Pflicht und Schuld? und 2. Welche Erklärung geben sie dafür?«¹⁵ Silbers Ansatz ist allerdings repräsentativ für eine in dieser Arbeit kritisierte, psychologistisch verzerrte Lesart der Kantischen Moralphilosophie, wenn er schreibt:

»Nach Kant ist die Begegnung des individuellen Willens mit dem moralischen Gesetz eine grundlegende menschliche Erfahrungstatsache. Die Begegnung kann auftreten als Erfahrung der Pflicht, *durch die man spürt*, daß man dem Gebot des moralischen Gesetzes gehorchen soll, oder als Schuldgefühl, *durch das* man sich dessen Nichtbefolgung eingesteht. Diese Erfahrung von Pflicht und Schuld ist ein alltägliches Vorkommnis im Leben des Menschen und bildet die Grundlage für die ethische Theorie.«¹⁶

Dies läuft indes den grundsätzlichen systematischen Intentionen von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zuwider, mit der sich Kant dezidiert gegen eine Begründung der Moralität durch Bezugnahme auf Neigungen, einen *moral sense*, bloße Konventionen, Glücksstreben oder psychische Gewissensphänomene (aber auch religiöse Offenbarung) positioniert. »Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen«, schreibt Kant in seiner *Religionsschrift*.¹⁷ Ein systemati-

¹⁴ | Vgl. C. Friebe: »Der Kategorische Imperativ bei Kant und Freud«, S. 192. Vgl. auch meine Bemerkungen unten auf S. 45.

¹⁵ | J. R. Silber: »Die Analyse des Pflicht- und Schuldelerbnisses bei Kant und Freud«, S. 299.

¹⁶ | Ebd. (Hervorh. von mir, MV).

¹⁷ | I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 186. An dieser Stelle möchte ich erwähnen, dass im ersten Kapitel keine Rekonstruktion des Gewissens-

scher Vergleich zwischen Kantischer Moralphilosophie und psychoanalytischer Moralkritik muss zumindest – soviel lässt sich aus Silbers Ansatz lernen – die Grundbedingung erfüllen, beide Ansätze angesichts ihrer systematischen Differenzen nicht zu vermengen.¹⁸

Diese Differenz zwischen moralphilosophischer Begriffsreflexion und psychologischer Phänomenbeschreibung übergeht Silber jedoch. Indem er der Kantischen Moralphilosophie zuschreibt: »Die Nichtbefolgung des kategorischen Imperativs führt zur Erfahrung von Schuld in Form von Gewissensbissen oder als Gefühl moralischen Unwerts«¹⁹, gelangt er schließlich zu einer Gleichsetzung von moralischem Gesetz und Über-Ich.²⁰ Eben diese Identifikation, zu der auch Freud neigt, wird im ersten Kapitel dieser Arbeit zurückgewiesen. Sie lässt sich systematisch nicht begründen und führt moralphilosophisch betrachtet zu Ergebnissen, die die kritischen Potentiale sowohl des Kantischen als auch des Freudschen Denkens verschenken. So schlägt Silber etwa vor, die Psychoanalyse solle neben dem Über-Ich noch eine zweite Instanz, ein *moralisches* Über-Ich postulieren. In der Ethik gelte es den Rationalismus zu überwinden, den Kant mit der Forderung der Reinheit des Sittengesetzes vorgegeben habe, und auch unbewusste Schuldgefühle, sowie *unbewusste* Pflicht und Verantwortung zu berücksichtigen. Indem Freud den Sadismus des Über-Ichs bewiesen habe, ergäbe sich als Konsequenz für

begriffs *bei Kant* vorgenommen wird. Es geht lediglich darum zu untersuchen, ob der Freudsche Gewissensbegriff mit dem kategorischen Imperativ identifiziert werden kann. Es ist dafür ausreichend, um die aus dem zitierten Satz ersichtliche Kantische Unterscheidung zu wissen, obgleich eine weiterführende Untersuchung des bei Kant eher spärlich verwendeten Gewissensbegriffs sicherlich von Interesse ist (vgl. S. Hoffmann: »Gewissen als praktische Apperzeption. Zur Lehre vom Gewissen in Kants Ethik-Vorlesungen«).

18 | Silbers Missverständnis liegt wohl darin begründet, dass er in seiner Bezugnahme auf den Kantischen Text sehr frei verfährt. Seine angeblich nach Kant zitierte Behauptung, nach welcher Pflicht und Schuld ein alltägliches Vorkommnis im Leben des Menschen sei und die Grundlage für die von Silber so genannte »ethische Theorie« Kants abgebe, kommt in dieser Form an der angegebenen Stelle im Kantischen Text nicht vor. Silber verweist auf die letzte Seite der *Vorrede zur Grundlegung*, wo Kant über seine Methode Auskunft gibt »vom gemeinen [sittlichen, MV] Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Princips desselben« voranzuschreiten (I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 392). Weder ist an dieser Stelle von »Pflicht« die Rede, noch überhaupt in der ganzen *Grundlegung* von einem »Schuldgefühl«. Und wenn Kant seinen Ausgangspunkt bei der gemeinen sittlichen Erkenntnis nimmt, also der ethischen Alltagspraxis, so meint er, dass auch schon dort moralisch gehandelt wird, dass aber die »Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität« (ebd.) gerade die von der philosophischen Reflexion zu bewältigende Aufgabe ist, die nicht von der »allgemeinen praktischen Weltweisheit« (ebd., S. 390) geleistet wird.

19 | J. R. Silber: »Die Analyse des Pflicht- und Schuldgefühls bei Kant und Freud«, S. 300.

20 | Vgl. ebd., S. 307.

die Kantische Moralphilosophie »daß das moralische Gesetz unmoralisch werden kann«. ²¹ Mit diesen Äußerungen bleibt Silber hinter den kritisierten Positionen zurück; sein verfehlter Ansatz liefert ein Beispiel dafür, wie wichtig es ist, die fundamentale Differenz zwischen moralischem Urteilen und psychologischen Beschreibungen zu wahren.

Helmut Dahmer und Rudolf Heinz untersuchen aus einer soziologisch erweiterten Perspektive mit ideologiekritischem Anspruch die von David Rapaport ²² bemerkte Verwandtschaft zwischen Kantianischer Philosophie und psychoanalytischer Metapsychologie. Auch sie konzentrieren sich dabei vor allem auf die erkenntnistheoretischen Gemeinsamkeiten, bei denen sich Freud selbst in Übereinstimmung mit Kant gesehen hat, widersprechen allerdings einer »Kantianisierung« der Freudschen Psychoanalyse. Gerade an neukantianischen Tendenzen von späteren Psychoanalytikern wie Heinz Hartmann, Carl Müller-Braunschweig und zeitweise auch Otto Fenichel kritisieren Dahmer und Heinz eine »Ontologisierung des Unbewußten«, die die Psychoanalyse zu einer enthistorisierten und unkritischen »Wissenschaft des Seelischen« ²³ verkommen lasse. Diese Kritik hat Dahmer auch in weiteren Arbeiten ausgebaut und damit eindrucksvoll bewiesen, welchen produktiven Beitrag die Aufnahme der Freudschen psychoanalytischen Impulse für eine kritische Sozialforschung zu leisten im Stande ist. ²⁴

Heinz unternimmt, stark von Jacques Lacan beeinflusst, von diesem Punkt aus eine gründliche Darstellung von »Freuds Kritik der Moralkonzeption Kants« ²⁵, bei der er allerdings die Freudsche Kritik nun nicht nur gegen neu-

21 | Ebd., S. 309.

22 | Vgl. D. Rapaport: *Dynamic Psychology and Kantian Epistemology*, S. 289–298. Auch Stanley Cavell fragt, inwiefern sich Freud vor allem in der *Traumdeutung* seiner Kantianischen Voraussetzungen bewusst war. Dabei ist spannend, dass Cavell Freuds ambivalente Haltung gegenüber der Philosophie mit der Ludwig Wittgensteins und Martin Heideggers vergleicht, deren Philosophiekritik die philosophische Reflexion nicht abschaffen, sondern radikal wandeln will (vgl. S. Cavell: »Psychoanalysis and Cinema: The Melodrama of the Unknown Woman«, S. 205f.).

23 | H. Dahmer; R. Heinz: »Psychoanalyse und Kantianismus. Ein Beitrag zur Theoriegeschichte«, S. 161. Vgl. dazu auch J. Cremerius: *Die Rezeption der Psychoanalyse in der Soziologie, Psychologie und Theologie im deutschsprachigen Raum bis 1940*; für eine Rezeptionsgeschichte innerhalb der Philosophie bis zum beginnenden Zweiten Weltkrieg vgl. C. E. Scheidt: *Die Rezeption der Psychoanalyse in der deutschsprachigen Philosophie vor 1940*.

24 | Vgl. etwa H. Dahmer: *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke* und diverse Aufsätze in seinem Sammelband: *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*.

25 | Vgl. R. Heinz: *Psychoanalyse und Kantianismus*, S. 70–104. Daneben untersucht Heinz auch die Kritik Adornos an Kant und Freud (vgl. ebd., S. 105–116) und – wieder aus kritischer sozialhistorischer Perspektive – die wechselseitige Beeinflussung von Neukantianismus und verschiedenen psychoanalytischen Autoren (vgl. ebd., S. 117–160).

kantianische Psychoanalytiker, sondern gegen Kant selbst wendet. Dabei neigt er, ähnlich wie es im Folgenden für Freud zu zeigen ist, zu einer Psychologisierung der Kantischen Philosophie und der Moralphilosophie überhaupt, indem er die Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs auf eine ›Mystik‹ Kants zurückführt und dessen Moralphilosophie wie folgt komprimiert:

»Extrapolierte Emotionsgegebenheiten als Indizien eines metaempirischen, doch selbstverständlichen und selbstgerechtfertigten Geltungsbestands, und dessen Erfahrungsverschlossenheit die Garantie einer maßgebenden Motivbedeutung, – so in Kürze also die moralische Lehrmeinung Kants.«²⁶

In dieser ›Kürze‹ wird allerdings die Kantische Moralphilosophie auch um ihren systematischen Grundgedanken *verkürzt* und das ›*Gefühl* der Achtung‹ zum entscheidenden Symptom und Ausgangspunkt der Moralität ›zu-rechtdekonstruiert‹. Kants ›Faktum der Vernunft‹ soll auf diese Weise von seinen angeblichen emotionalen Voraussetzungen tendenziell masochistischer Prägung eingeholt werden. Entgegen dieser psychologistischen Engführung soll in der vorliegenden Arbeit Kants Moralphilosophie als begrifflich-systematische Reflexion des moralischen Urteilens rekonstruiert werden, deren kritisches Kernargument gerade in der *Unableitbarkeit* der Kriterien besteht.

Heinz ist allerdings darin Recht zu geben, dass keine *direkte* Linie von Kant zu Freud angenommen werden sollte:

»Was, von Freud in groben Zügen rezipiert, dazwischen liegt, ließe zwanglos wohl sich als Abbauprozess der Kantschen Adaptionspotenzen dartun, an dessen Ende Freud dann, das Fazit ziehend, stünde: ein Thema, das noch bearbeitet werden müßte.«²⁷

An der Darstellung dieses ›Abbauprozesses‹ wurde freilich mittlerweile mit großem Aufwand und in vielen historischen und systematischen Einzelanalysen gearbeitet. Der fachliche oder auch persönliche Einfluss etwa von Johann Friedrich Herbart, Gustav Theodor Fechner, Theodor Meynert, Ernst von

Seine in einem späteren Aufsatz zum Verständnis des kategorischen Imperativs geäußerte These verfehlt allerdings den moralphilosophischen Geltungsanspruch der Kantischen Philosophie: »Der ›Kategorische Imperativ‹ ist ein Medieneffekt, Wirkung nämlich des in sich zirkulär sich steigernden und verbrauchenden Sprach- und Schriftwesens [. . .]. Und er sagt / schreibt dies restlos selbst seinem Inhalt / Kerygma nach« (ders.: »Das Geschlecht des ›Kategorischen Imperativs‹ Kants. Vorüberlegungen zu den Verfehlungen von Ethik und Psychoanalyse«, S. 102).

²⁶ | R. Heinz: *Psychoanalyse und Kantianismus*, S. 81.

²⁷ | Ebd., S. 103.

Brücke, aber auch Franz Brentano²⁸, die Lektüre von Ludwig Feuerbach, Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche – um nur Einige anzugeben – hat auf die eine oder andere Weise auch (neu-)Kantianisches Gedankengut an Freud vermittelt.

Für eine praktische Philosophie, welche die in vielerlei Hinsicht wichtigen und weitreichenden Freudschen Kritikpunkte an gängigen Moralvorstellungen ernst nehmen oder sogar rechtfertigen will, stellt sich allerdings die Frage, ob es der richtige Weg ist, dabei gerade der Freudschen Kritik an *Kant* und dessen moralphilosophischer Konzeption zu folgen. Wenn Freud, wie auch Heinz zugestehet, Kant hinsichtlich der Erkenntnistheorie nur bruchstückhaft und vermittelt wahrgenommen hat, dann kann dies auch für die moralphilosophischen Texte gelten. Es sollte also nicht überraschen, wenn Freud mit seinen Einwänden gegen Kant nicht zwingend im Recht wäre. Wer etwa, wie im ersten Kapitel diskutiert wird, die Freudsche Diagnose ernst nimmt, derzufolge der kategorische Imperativ nichts weiter als das ontogenetische Erbe des archaischen *Tabus* ist, der verkennt damit recht eigentlich den Status moralischer Urteile, die mit der zwanghaften Angst vor der Verletzung des Tabus, Gewissensbissen, übersteigerten Schuldgefühlen aber auch Mitleidsempfindungen nicht auf einer begrifflichen Ebene stehen. Wer diese fundamentale Differenz des kategorischen Imperativs übersieht und Kants Moralphilosophie ob der Trennung des moralischen Urteils von der Sphäre der Sinnlichkeit als rationalistisch und sinnenfeindlich verwirft, wird Schwierigkeiten haben, seine normativen Geltungsansprüche *vernünftig* und nicht bloß unter Rekurs auf Emotionen, neuronale Zustände oder sonstige Meinungen über das Gute zu begründen. Ganz abgesehen von der Frage, ob es denn überhaupt eine moralphilosophische Position gibt, die vor der psychologisierenden Reduktion gefeit wäre: Die Beweislast für die so oft vorgebrachten Idealismus- und Rationalismusvorwürfe gegen Kant liegt doch zuallererst bei denjenigen, die Kant auf diese reduktionistische Lesart festlegen und die kritischen Intentionen der Kantischen Philosophie nicht erkennen.

Gesetzt, die Einschätzung der Kantischen Moralphilosophie als metaphysisches Residuum wird nicht geteilt und die von Kant geforderte ›Reinheit‹ der praktischen Vernunft wird nicht als zu analysierendes Symptom betrachtet, sondern als begriffliche Bestimmung: Leistet dann die Kantische Perspektive nicht ebenso wie die Freudsche Kritik der konventionellen Moralvorstellungen eine methodisch durchgeführte, substanzielle Kritik verfehlter Moralvorstellungen? Kann entsprechend die Freudsche Moralkritik von ihrer

28 | Vgl. die beiden wichtigen Sammelbände: L. Nagl; H. Vetter; H. Leupold-Löwenthal: *Psychoanalyse und Philosophie* und H. Vetter; L. Nagl: *Die Philosophen und Freud. Eine offene Debatte*; für weitere Literaturangaben vgl. unten S. 41 sowie S. 46.

›Fixierung‹ auf die Kantische Moralphilosophie gelöst werden, so wäre das kritische Potential einer Pathologie der Moral gerade für den moralphilosophischen Diskurs von Nutzen. Es würde weniger, wie Silber meint, mit Freud die ›Unmoral des Moralgesetzes‹ Kants bewiesen werden. Im Gegenteil: Konventionelle sittlich-normative Geltungsansprüche, die psychoanalytisch unter Verdacht stehen, repressiv und pathogen zu wirken, können gerade durch die moralphilosophische Reflexion *begründet* zurückgewiesen werden.

Mit Blick auf die konkrete sittliche Praxis ist zuzugestehen, dass von der Kantischen Moralphilosophie die Möglichkeit einer eingehenden Kritik hypermoralischer Übertreibungen nicht ausreichend behandelt wird; dies kann jedoch auf der Grundlage psychoanalytisch-klinischer Erfahrungen in Angriff genommen werden.²⁹ Diese Möglichkeit entspricht einem Verständnis, nach dem sowohl Kant als auch Freud in ihrem jeweiligen Aufklärungsanspruch zwar verschieden auftreten, aber letztlich mit guten Gründen gegen dieselben Schwundformen des normativen und gesellschaftlichen Selbstverständnisses vorgehen und so zur radikalen Kritik undurchschauter Praxis und eines vorreflexiven menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses beitragen.

Methodische Vorüberlegungen

Wie lässt sich ein solcherart von Kant *und* Freud ausgehender Ansatz durchführen? Kann die Thematik des Glücks in die ethische Diskussion eingeholt werden, ohne den Kantischen Ausschluss des Glücksstrebens aus der Bestimmung der Moralität rückgängig zu machen? Dass die praktische Philosophie gegenüber den Lebenskunst- und Weisheitslehren eine kritische Funktion ausübt, darf nicht als generelle Legitimierung der Disqualifikation des Glücksstrebens für die ethische Reflexion verstanden werden.³⁰ Zwar ist die klassische griechische Philosophie *zum Teil* durch eine Einheit von

29 | Freilich weiß Kant um diese Problematik, erwähnt sie allerdings nur nebenbei: »Die wahre Stärke der Tugend ist *das Gemüth in Ruhe* mit einer überlegten und festen Entschliebung ihr Gesetz in Ausübung zu bringen. Das ist der Zustand der *Gesundheit* im moralischen Leben [. . .]. Phantastisch-tugendhaft aber kann doch der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität *gleichgültige Dinge (adiaphora)* einräumt und sich alle seine Schritte und Tritte mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut und es nicht gleichgültig findet, ob ich mich mit Fleisch oder Fisch, mit Bier oder Wein, wenn mir beides bekommt, nähre; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde« (ders., *Die Metaphysik der Sitten*, S. 408). Im Schlusskapitel der vorliegenden Arbeit wird diese ›Tugendtyrannei‹ am Beispiel der Sexualmoral mit der psychoanalytischen Forderung nach Reformen konfrontiert.

30 | Zur antiken Lebenskunst vgl. Ch. Horn: *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern* und zu einer aktuellen Kritik einer philosophischen Reaktualisierung derselben vgl. den Sammelband: W. Kersting; C. Langbehn: *Kritik der Lebenskunst*.

Philosophie und Lebenskunst gekennzeichnet³¹, die heute in dieser Form nicht mehr zu finden ist, doch es ist sehr vereinfachend zu behaupten, dass im Verlauf der geistesgeschichtlichen Entwicklung die Philosophie »den alltagshermeneutischen Zugriff auf die Dinge des menschlichen Lebens aufgegeben«³² habe. Selbst wenn diese Beschreibung auf einige Tendenzen der zeitgenössischen Philosophie zutrifft, bleibt doch methodenkritisch zu fragen, inwiefern diese Entwicklung als vernünftig und sinnvoll zu rechtfertigen ist. Eine wissenschaftsaffine Tendenz, die Wolfgang Kersting im Zuge seiner Lebenskunstkritik der Philosophie zuschreibt, ist selbst nur *ein* mögliches Paradigma zeitgenössischer Moralphilosophie, dem allerdings zu widersprechen ist:

»Die moralphilosophischen Standardtheorien der Neuzeit haben nichts mehr mit den Weisheitslehren der klassischen und hellenistischen Philosophie gemein. [...] Die Lebenskunsttradition ist dem Wissenschaftlichkeits- und Allgemeingültigkeitsanspruch der neuzeitlichen Moralphilosophie zum Opfer gefallen; und es ist nicht vorstellbar, daß dieser Traditionsbruch geheilt werden und die Lebenskunst in der Moralphilosophie der Moderne wieder eine konzeptuelle Heimat finden könnte«.

Kersting ist dagegen folgender Auffassung:

»Ein von den Gezeiten philosophischer Moden und Methoden gänzlich unabhängiges Interesse der Menschen am Gelingen ihres gewöhnlichen Lebens hat sie am Leben erhalten. Und weil dies Bedürfnis existiert, etabliert sich ein Literaturmarkt, der es auf vielfältige Weise bedient. Die Lebenskunst bedarf nicht der Philosophie.«³³

Eine vernünftige Lebensführung bedarf, so ist zu erwidern, *allerdings* der philosophischen Reflexion, die ja nicht auf den akademischen Kontext begrenzt ist und die durch philosophische und theologische *Surrogate* allein nicht gewährleistet ist. Die Beobachtung, *dass* sich ein solcher Markt für psychologische und transzendenzbezogene Trivilliteratur faktisch herausgebildet hat, kann allenfalls aus einer abstrakt-systemtheoretischen Perspektive als Kompensationsfunktion bezeichnet werden. Damit ist allerdings ein Orientierungsbedürfnis erst einmal erwähnt; aber das Urteil darüber, ob diese Orientierung auch vernünftigen Kriterien genügt, bleibt – gerade aus moralphilosophischer Sicht – unentbehrlich.

Die Funktion der Moralphilosophie wäre unterbestimmt, wollte man sie nur auf das Paradigma wissenschaftlicher Erkenntnis und Kategorisierung be-

³¹ | Vgl. P. Hadot: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerziten der Weisheit*.

³² | W. Kersting: »Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst«, S. 43.

³³ | Ebd., S. 43f.

schränken. Wirkungsmächtige Strömungen der Philosophie, etwa die Phänomenologie Edmund Husserls, die Fundamentalontologie Heideggers und die sprachphilosophischen Untersuchungen Wittgensteins haben die Irreduzibilität der lebensweltlichen, alltagssprachlichen und (sprach-)pragmatischen Bedingungen menschlichen In-der-Welt-Seins aufgewiesen. Diesen Positionen zufolge ist es ausgeschlossen, dass die Philosophie – zumal die Ethik – ein anderes, etwa *nur* naturwissenschaftlich beschreibbares Fundament jenseits der menschlichen Praxis aufsuchen könnte. Die vernünftige, das heißt methodische *und* kritische Klärung des humanen Selbst- und Weltverhältnisses bleibt der Anspruch dieser Art von Philosophie. Die Einschätzung Kerstings steht dem entgegen:

»Die Vorstellung, daß die Philosophie keinem anderen Zweck als der Ermöglichung einer rationalen Lebensführung dienen soll, ist dem neuzeitlichen Denken fremd geworden. Neuzeitliche Philosophie ist ein Unternehmen der Erkenntnisgewinnung und sucht die stete Zusammenarbeit mit den Naturwissenschaften. Und auch dann, wenn sie sich mit praktischen Dingen des menschlichen Lebens beschäftigt, bleibt die Philosophie in der Moderne dem Erkenntnisparadigma verpflichtet.«³⁴

Natürlich ist die Nähe der praktischen Philosophie zu gesicherten Erkenntnissen natur- und sozialwissenschaftlicher Praxis absolut unverzichtbar und ohne dieses empirische Material nicht durchführbar. Und doch muss zum einen gefragt werden, ob hier der ›Allgemeingültigkeitsanspruch‹ der Philosophie nicht zu schnell mit dem ›Wissenschaftlichkeitsanspruch‹ kurzgeschlossen wird. Schon Husserl betont in seiner *Krisisschrift* den fundamentalen Unterschied zwischen der *Exaktheit* der naturwissenschaftlichen Methode und der *Strenge* philosophischer Reflexion. Zum anderen mag es durchaus sein, dass die Philosophie selten mit explizit alltagspraktischen Lebensweisheiten aufwartet. Allerdings kann daraus nicht gefolgert werden, dass insbesondere die Moralphilosophie irgend eine systematische Berechtigung oder Möglichkeit hätte, ›den Bereich der gewöhnlichen Lebensalltäglichkeit‹ uneingeschränkt zu verlassen. Sie darf nicht übersehen, dass die Lebenswelt der Ort ist, von dem aus die philosophischen Abstraktionsleistungen und Stilisierungen ihren Ausgang nehmen, zu dem sie auch ständig in unlösbarer vermittelter Beziehung stehen. Es sind die Probleme und Interessen der konkreten alltäglichen Praxis, die die philosophische Reflexion erfordern, ermöglichen und bedingen.

Das primäre Fundament aller menschlichen Praxis – die Wissenschaften und die Philosophie eingeschlossen – ist die menschliche Lebenswelt.

34 | Ebd., S. 64.

Zweifellos haben sich hochkomplexe Praxisformen ausdifferenziert, die anspruchsvolle Fachsprachen und Symbolsysteme verwenden, die für den ›gewöhnlichen Alltagsvestand‹ nicht ohne Weiteres zugänglich sind. Doch auch diese sprachlichen Stilisierungen nehmen ihren Ausgang von der alltäglichen Sprachpraxis und werden – in der Moralphilosophie (auch und gerade bei Kant) etwa durch paradigmatische Erläuterungen – an diese zurückgebunden. Die normative Annahme, Philosophie habe sich der (natur-)wissenschaftlichen Theoriebildung anzunähern und sich im bereits geleisteten Vollzug dieser Aufgabe gleichsam im geschichtlichen Fortschritt von der Lebensberatung zur wissenschaftlichen Erkenntnis hochgearbeitet, begünstigt unzutreffende Vorstellungen von Moralphilosophie. Im Gegensatz zur Lebenskunst, die nicht theoriefähig sei, gäbe es »unterschiedliche normative Moraltheorien, die sich aus dem metaethischen Begriffstableau systematisch entwickeln lassen«, so Kersting.³⁵ Diese Konzeption unter schlägt die Einsicht, dass der Entstehungskontext moralischer Praxis und Bewertung die humane Lebenswelt ist, von der alle ›Theorien‹ und ›Begriffstableaus‹ abkünftig sind. Daneben gibt es keinen theoretisch ausgezeichneten Ort, von dem aus Regelwissen deduziert werden könnte.

Sicherlich gab und gibt es Bestrebungen in der Philosophie, die ›Lebensfragen‹ aus dem Bereich der vernünftigen Reflexion auszuschließen, wofür beispielsweise Rudolf Carnap votiert. Doch schon Wittgenstein, der auch dem ›Wiener Kreis‹ angehörte, lässt sich so verstehen, dass er nicht das Ziel verfolgt, die philosophische Rede über das Gute gänzlich ›zum Schweigen‹ zu bringen, wie es der letzte Satz des *Tractatus logico philosophicus* nahezu legen scheint. Vielmehr will Wittgenstein darauf hinaus, dass ethische Fragen und Antworten einen anderen Status haben als Fragen hinsichtlich der objektsprachlich beschreibbaren Gegenstände der Naturwissenschaften. Wenn er sagt, wir fühlten, »daß selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind«³⁶, dann transzendiert er damit selbst schon seine im *Tractatus* angelegte Identifizierung von Wissenschaft und Philosophie. Der Sinn seines Buches, so betont Wittgenstein im Vorwort, sei ein *ethischer* – und dieser Impuls kann produktiv weiterentwickelt werden. Wenn ›das Mystische‹ darin besteht, ›dass die Welt überhaupt ist‹³⁷, dass sich dieses ›dass‹ nur *zeigt* und dass im An-

35 | Ebd., S. 12.

36 | L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, S. 10 und Sätze 6.4312, 6.52. Das in Satz 6.54 erwähnte Bild, nach dem die Sätze des *Tractatus* mit einer Leiter verglichen werden, die man wegwerfen könne, sobald man auf ihr hinaufgestiegen ist, könnte Wittgenstein von Schopenhauer entlehnt haben, dessen Philosophie auch für Freuds Denken von Bedeutung ist (vgl. A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. II, S. 95).

37 | Vgl. L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, Sätze 6.44 und 6.522.

schluss daran Sätze der Ethik und Ästhetik gerade nicht *wissenschaftlich sagbar* sind, dann erfordern diese Bereiche andere Modi der Artikulation, die aus der Sicht der streng naturwissenschaftlichen Einstellung ›Unsinn‹ sind.³⁸ Auch wenn diese Arbeit nicht mit Wittgenstein argumentiert oder seine sprachphilosophische ›Terminologie‹ verwendet, so steht sie doch der so rekonstruierten Auffassung von Philosophie nahe. Es geht darum, den praktischen, lebensweltlich erfahrbaren Sinn philosophischer Reflexionen sowie psychologischer Thesen und Modelle zu erläutern und daraus Vorschläge zur vernünftigen Orientierung abzuleiten, um zum aufklärerischen Projekt methodisch-kritischer Selbstverständigung und -erkenntnis beizutragen.

Im Anschluss an Wittgenstein und Heidegger fällt das Erkenntnisinteresse der Philosophie nicht unmittelbar mit dem der Naturwissenschaften zusammen. Dieses spezifische Erkenntnisinteresse findet sich auch bei Kant, der die Fragen der Philosophie – was zu wissen, zu tun und zu hoffen sei – in der Frage nach dem Wesen des Menschen gipfeln lässt. Damit artikuliert Kant die genuine(n) Grundfrage(n) der Philosophie. Rentsch interpretiert bereits

»die Abfolge der drei Fragen als eine rangbezogene Steigerung: Das theoretische wird vom praktischen und religiösen Erkenntnisinteresse über- und umgriffen; schließlich münden alle Erkenntnisinteressen in dem an einer vernünftigen Weltorientierung des Menschen. Um sie zu erreichen, sind wir auf die gemeinsame Selbsterkenntnis angewiesen. Das Philosophieren läßt sich daher im Kern als Anthropologie in praktischer Absicht bestimmen.«³⁹

Praktische Philosophie muss der Vorstellung kritisch gegenüberstehen, eine bloße ›Theorie der Moral‹ zu generieren. Eine systematische Gliederung faktischer Normensysteme kann nur veranschaulichende Funktion für weitere Geltungsreflexionen haben. Die Philosophie als methodisch-kritische Reflexion auf moralische Geltungsansprüche kann keine normative Enthaltbarkeit üben. Sie würde in diesem Falle nur kontingente, faktisch-normative Werte legitimieren und darin ideologisch verfahren. Insofern kann die Philosophie sich gerade nicht als ordnende Verwalterin von naturwissenschaftlichen Aussagen verstehen. Im Gegenteil, sie muss Tendenzen der Neuropsychologie, der ›Gehirnwissenschaft‹, der Biologie oder der soziologischen Systemtheorie gegenüber kritisch bleiben, *insofern* diese moralische Wertvorstellungen auf Tatsachen des von ihnen empirisch erforschten Gegenstandsbereiches reduzieren wollen. Der Sinn von Wissenschaftskritik ist nicht, die naturwis-

38 | Vgl. Th. Rentsch; M. Vollmann: Art. »Zeigen«.

39 | Th. Rentsch: *Die Konstitution der Moralität*, S. 61.

senschaftliche Forschung einzuschränken, sondern deren Ergebnisse vor kategorialen Missverständnissen zu bewahren.

Für *diese* reduktionistischen Versuche gilt vielmehr Wittgensteins Diktum aus dem *Tractatus*, dass wir davon schweigen müssen, wovon wir nicht sprechen können. Normative Geltungsansprüche der Ethik, der Kunst, der Religion transzendieren den Horizont des naturwissenschaftlich Beschreib- und also Sagbaren. Dass aus dem Sein kein Sollen folgt, bestreitet nicht, dass die soziale Praxis nicht schon faktisch normativ geprägt ist, sondern damit wird behauptet, dass dieses Sollen systematisch anders begründet werden muss als naturwissenschaftlich aufweisbare Gesetzmäßigkeiten. Das Sollen folgt nicht aus einem objektsprachlich beschreibbaren Sein, sondern ergibt sich aus den in die menschliche Praxis konstitutiv eingelassenen impliziten und expliziten Geltungsansprüchen und der von jedem Handlungssubjekt reflexiv zu leistenden Anerkennung. Wenn die vernunftgemäße Begründbarkeit bestimmter Normen in Frage gestellt wird, ist zur diskursiven Klärung und Legitimation nur die *moralphilosophische Reflexion* geeignet. Geltungsansprüche lassen sich zwar empirisch oder statistisch aufweisen und systematisch ordnen, sie lassen sich aber nur diskursiv und rational begründen. Dass sie faktisch anders durchgesetzt werden können, etwa mit Gewalt, ist kein Gegenargument, sondern erfordert eine konsequente Kritik dieser Verhältnisse. Mit der gewaltsamen Durchsetzung partialer Interessen wird die diskursive Verhandlung der Geltung verunmöglicht und von einer moralischen Begründung kann nicht mehr die Rede sein – ganz gleich, ob es sich dabei um Willkürherrschaft oder Tugendterror handelt.

Die Philosophie hat es also immer schon nicht ausschließlich mit der nur gegenständlichen Welt zu tun, sondern ebenso mit den kulturellen Überformungen beziehungsweise mit der Tatsache, dass uns die Welt nur als (im weitestmöglichen Sinn) kulturell konstituierte überhaupt gegeben ist. Wissenschaftliche Forschung und theoretische Abstraktionen sind der Erkenntnis nützliche Hilfsmittel und – im besten Fall – für einen guten praktischen Zweck verwendbar. Die Ergebnisse der Stilisierungen und Abstraktionen können allerdings die primär erfahrbare Lebenswelt nicht ersetzen und theoretisch letztbegründen. Philosophie soll, allgemein gefasst, das Verhältnis des Menschen zur Welt klären; diese Welt als Totalität des Seins transzendiert allerdings das diskursiv endliche Erkenntnisvermögen des Menschen und kann eben gerade nicht vollständig ›abgebildet‹ werden. Es ist deswegen systematisch und vernunftgemäß notwendig, positiv bestimmte Ansprüche der Weltanschauungsphilosophien und -metaphysiken und ihrer Substitute – etwa szientistischer Reduktionismen – zurückzuweisen. Wenn Philosophie die Erkenntnis der Welt als ihr Geschäft versteht, kann sie dies nur betreiben,

indem sie die methodisch-kritische Beförderung der Selbstreflexion über das menschliche Selbst- und Weltverhältnis und -verständnis betreibt. Auf dieses Ziel, die Klärung der menschlichen Praxis, bleiben noch die spezialisiertesten philosophischen Teildisziplinen – etwa die Logik – bezogen, auch wenn sie diesen Anspruch keinesfalls ständig artikulieren müssen; allerdings dürfen sie ihn auch nicht verwerfen. Philosophie als strenge Disziplin gibt es nur als »Philosophie der humanen Welt«.⁴⁰

Um die Thematik des Verhältnisses zwischen Moral und Glück und zwischen praktischer Philosophie und Lebenskunstlehren näher untersuchen zu können, muss von dem hier beschriebenen Verständnis von Philosophie ausgegangen werden. Für die vorliegende Untersuchung bietet sich als grundlegendes Paradigma moralphilosophischer Reflexionen die *Moralphilosophie Kants* nicht nur deswegen an, weil Freud sich auf Kant bezieht (auch wenn diese Bezugnahme der Auslöser der Diskussion ist). Kant entwickelt eine Perspektive, die den Primat der praktischen Vernunft nicht nur anerkennt, sondern deren methodischer Fortgang von der *Kritik der reinen Vernunft* über die *Kritik der praktischen Vernunft* diese Forderung auch gut begründen kann. Diese beiden Kritiken Kants stehen für zwei grundlegende methodisch-kritische Weichenstellungen:

1. Die *Kritik der reinen Vernunft* nimmt ihren Ausgangspunkt bei der empirischen Erfahrung, deren Bedingungen sie erkenntnistheoretisch aufweisen will und deren Erkenntnisanspruch sie letztlich verteidigen und in angemessenen Grenzen verweisen will. Dabei gelangt Kant zu der kritischen Einsicht, dass die Bedingungen der Erkenntnis durch Anschauung nicht selbst der Anschauung entnommen werden können, woraus sich eine grundlegende Kritik aller metaphysischen Dogmen ergibt, zu denen letztlich auch Paradigmen zählen, die jede Form von Metaphysik zu überwinden glauben – wie Empirismus und Positivismus. Kant verteidigt damit die naturwissenschaftliche Erkenntnis, indem er sie von metaphysischen Dogmen befreit, die aus ihren eigenen unreflektierten Spekulationen erwachsen.
2. Die *Kritik der praktischen Vernunft* betrachtet die menschliche Situation aus der Perspektive der praktischen Orientierung, die Menschen selbst leisten müssen, da sie sich in ihren Handlungsentwürfen weder als determiniert erkennen noch erleben können. Alle Versuche, die problematische Möglichkeit der menschlichen Freiheit theoretisch zu widerlegen (oder zu beweisen), scheitern daran, dass von empiri-

40 | Vgl. F. Kambartel: *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*; Th. Rentsch: »Wie ist eine menschliche Welt überhaupt möglich? Philosophische Anthropologie als Konstitutionsanalyse der humanen Welt«.

schen Anschauungen ausgehende Ergebnisse naturwissenschaftlicher Forschung spekulativ mit den sie eigentlich bedingenden und daher empirisch nicht erkennbaren transzendentalen Erkenntnisvermögen kurzgeschlossen werden. Praktische Vernunft kann ihre Handlungsprinzipien gerade nicht aus empirischen Anschauungen ableiten, und insofern sie sich an durch sich selbst gegebenen Gesetzen handelnd orientiert, beweist sie die Realität der Begriffe der *reinen* praktischen Vernunft.

Für die Zwecke dieser Arbeit bietet sich die Kantische Philosophie also deswegen an, weil sie einerseits vernünftigerweise am Eigenrecht und dem Nutzen der empirischen Wissenschaften festhält und sie gerade durch die notwendige Erkenntniskritik von unnötigem metaphysischem Ballast sowie naturwissenschaftlich nicht zu beantwortenden Fragestellungen, wie: ›Ist der Mensch frei?‹ (modischen Strömungen gemäß mit Funktionsbeschreibungen des *Gehirns* zu beantworten) entlastet; weil sie also nicht anti-wissenschaftlich sondern *antiszientistisch* ist. Und weil sie andererseits an der Forderung der vernünftigen Orientierung des Menschen in der Welt festhält, daran, dass wir uns erst durch den Gebrauch der Vernunft zu einem autonomen Handlungssubjekt entwerfen müssen, ohne dass wir die vernünftige Orientierung des Handelns dem Schicksal oder der Natur oder ähnlichen Großsubjekten überlassen können. Kant mag viele dieser Probleme nicht immer mit *der* Konsequenz angegangen sein, die – für uns im Nachhinein ersichtlich – dem Gegenstandsbereich angemessen gewesen wäre; doch unbestreitbar hat er weiter gehende Korrekturen und konsequente Fortführungen⁴¹ systematisch nicht verhindert, sondern ermöglicht. Insofern bleibt Kants Philosophie in allen wichtigen Fragen anschlussfähig.

Die *Freudsche Psychoanalyse* kann mit Jürgen Habermas als kritische Wissenschaft gelten, die »als das einzige greifbare Beispiel einer methodisch Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft relevant«⁴² ist. Obwohl Freud die Psychoanalyse als materialistische Naturwissenschaft charakterisiert, ist sie von Beginn an durch (tiefen-)hermeneutische Elemente und daran anschließende erkenntnis- und interpretationskritische Selbstreflexionen geprägt, die wiederum auf die Entwicklung der therapeutischen Praxis und die theoretische Entwicklung zurückgewirkt haben. Die Psychoanalyse

41 | Gedacht wird an Hegel, der die antinomische Struktur der Vernunft in seiner Vorstellung von Dialektik auf alle Bereiche des menschlichen Selbst- und Weltbezuges erweitert, nicht etwa nur auf die Fragen der *metaphysica specialis*, die Kant dafür vorsah; weiterhin wird an Wittgenstein gedacht, der über die Geschichtlichkeit der Vernunftorientierung hinaus die sprachliche Verfasstheit allen Welt- und Selbstbezugs noch radikaler thematisiert.

42 | J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, S. 262.

hat als Idee einer emanzipativen und kritischen Praxis insofern wenig gemein sowohl mit der historischen Psychologie vor Freud als auch mit zeitgenössischen naturwissenschaftlich-psychologischen Ansätzen im Fahrwasser des Behaviorismus und Positivismus.

1. Freuds therapeutische Methode zielt auf eine Bewusstwerdung frühzeitig erlernter infantiler Verhaltensmuster, die zur Bewältigung der Realität ungeeignet sind, und von deren zwanghafter und undurchsichtiger Wiederholung der Patient sich emanzipieren soll.
2. Freuds in steter Entwicklung befindliche Theorie leistet kritische Reflexionen auf die Grenzen des Verfügbaren, Erklärbaren, Erinnerbaren. Die Unerkennbarkeit des Unbewussten und auch die Unmöglichkeit einer vollständigen und sicheren Deutbarkeit jedes Traumes sind konstitutive Grenzerfahrungen, die die transzendente Bedingung für die tiefenhermeneutische Deutungsarbeit bilden. Die psychoanalytische ›Anthropologie‹ zeichnet sich wesentlich durch den Aufweis existentiell negativer Bedingungen des menschlichen Daseins aus.
3. Freuds Verständnis der Psychoanalyse als ›Technik‹ schließt nicht nur eine Reflexion, sondern auch eine bewusste Anerkennung der Grenzen des Mach- und Verfügbaren ein. Die Psychoanalyse setzt sich schließlich, das zeigt ihre historische Entwicklung, gerade von suggestiven Techniken wie der Hypnose, der kathartischen Methode oder rein medikamentöser Behandlung ab. Freud hat es stets von sich gewiesen, als ›Trostspender‹ aufzutreten; ausgehend von einem skeptischen Verständnis von ›Heilung‹ erklärt er den autonomen Umgang mit den eigenen Symptomen und den realen Bedingungen zum therapeutischen Ziel und weist die Vorstellung einer erlösenden ›Reinigung‹ als illusionär zurück.⁴³
4. Von Bedeutung für den normativen Diskurs ist, dass Freuds weites Verständnis der Sexualität eine Aufhebung der biologistischen und aus ethischer Perspektive repressiven Grenzen zwischen Normalität und Pathologie impliziert.

Das Bild des Menschen, das sich aus der Freudschen Psychoanalyse ergibt, basiert ebenso wie das der Kantischen Philosophie wesentlich auf der Thematisierung der konstitutiv begrenzten Möglichkeiten der Selbst- und Welterkenntnis. Erst durch die Reflexion auf diese Erkenntnisbedingungen ist menschliche Praxis als vernünftige möglich. Und erst durch die Reflexion auf die konkrete sittliche Praxis aus der Perspektive der Moral und aus der

43 | Vgl. M. Vollmann: Art. »Psychoanalyse«.

Perspektive menschlichen Glücksstrebens ist eine vernünftige Orientierung und normative Legitimation möglich.

Diese einleitenden Überlegungen beschließt der folgende Ausblick auf die Ziele und die Durchführung der vorliegenden Untersuchung.

Vorhaben

Entsprechend dem Anliegen dieser Arbeit, aus der Gegenüberstellung der vermeintlichen Antipoden Freud und Kant neue Impulse für das systematische Verständnis des Zusammenhanges von Moral und Glück zu gewinnen, ergibt sich der folgende Aufbau:

Im ersten Kapitel wird ein ›produktives Missverständnis‹ Freuds zum Anlass genommen, den psychoanalytischen Beitrag zur Ethik kritisch zu würdigen. Diese Themenstellung bringt es mit sich, dass im Rahmen der vorliegenden Arbeit Grenzen gezogen werden müssen, ohne die Ergebnisse nicht zu erwarten sind.

Zunächst einmal beschränkt sich im Folgenden die Bezugnahme auf die Psychoanalyse auf die Schriften Freuds. Neben dem zu bewältigenden Textvolumen ist diese Wahl auch dadurch motiviert, dass viele ›Revisionen‹ der Psychoanalyse versuchen, grundlegende Annahmen Freuds, etwa die Rolle der Sexualität, abzuschwächen und damit tendenziell die Psychoanalyse ihrer (sozial-)kritischen Stoßrichtung berauben. Es ist jedoch nicht zu sehen, inwiefern eine Position der bloßen Anpassung an den gesellschaftlichen *status quo* als kritischer Gesprächspartner für einen moralphilosophischen Diskurs geeignet wäre.⁴⁴ Außerdem weisen gerade die Weiterentwicklungen der Psychoanalyse bei Freud eine Vielzahl von Momenten auf, die die Intentionen und Motivationen der Freudschen Theoriebildung klarer hervortreten lassen: die Absetzbewegung von der konventionellen Psychologie und hypnotischen Therapie; die Kritik der Weltanschauungen, der Religion und der Moralphilosophie; die methodischen Neuerungen und die Suche nach angemessenen Modellen und Beschreibungsformen und natürlich nicht zuletzt die kulturkritischen Essays, in denen Freud sein psychoanalytisches Wissen und seine klinischen Erfahrungen für die Diagnose gesellschaftlicher Zustände nutzt.

Eine weitere Eingrenzung wird vorgenommen, indem diese Arbeit einen systematischen Beitrag zu einer methodischen Reflexion des humanen Selbst-

44 | Selbstverständlich gibt es innerhalb der psychoanalytischen Diskurse auch kritische Stimmen, die derartige ›Verflachungen‹ zurückweisen. Doch diese versuchen gerade wieder, die Freudsche Perspektive aufzunehmen und produktiv weiterzuentwickeln. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist der Philosoph, Psychoanalytiker und Sozialwissenschaftler Cornelius Castoriadis, dessen ›Rückkehr zu Freud‹ unter der Bezugnahme auf Kant und Aristoteles sicherlich zu den beeindruckendsten Leistungen auf diesem Gebiet zählt.

und Weltverhältnisses versucht, dabei aber nicht bestrebt ist, den geistesgeschichtlichen Hintergrund des Freudschen Denkens zu erkunden.⁴⁵ Das oben bereits angeführte ›produktive Missverständnis‹ Freuds, das im ersten Kapitel verhandelt wird, besteht darin, dass er an einigen Stellen seines Œuvres kurz gefasste Bezüge zur Kantischen Moralphilosophie herstellt, wobei er sich im Wesentlichen auf die Erwähnung des ›kategorischen Imperativs Kants‹ beschränkt und dieses Konzept dabei als zwanhaftes Gewissensphänomen interpretiert. Diese Referenz auf ein Motiv der Kantischen Philosophie, das in einem knappen philologischen Teil erläutert wird, begründet zwar eine gewisse Skepsis, inwiefern Freud Kant wirklich rezipiert hat oder dessen Philosophie nur ›aus zweiter Hand‹ kennt, aber dieses Ergebnis interessiert nur am Rande. Ins Zentrum rückt vielmehr die systematische Frage, inwiefern das *Sittengesetz* der Kantischen Moralphilosophie als psychoanalytischer *Gewissenszwang* angemessen verstanden ist. Es besteht doch auf den ersten Blick ein Widerspruch zwischen der Freudschen Beurteilung und dem Anspruch Kants, die Selbstaufklärung der Vernunft über die an Werten orientierte menschliche Praxis zu befördern. Wendet sich Kants emanzipative Konzeption des autonomen Subjekts nicht ganz offensichtlich *gegen* eine heteronome Fremdbestimmung, als welche auch die Gewissenszwänge zu verstehen wären?

Um diese Frage beantworten zu können, müssen die entsprechenden systematischen Positionen beider Autoren herausgearbeitet werden. Für die Freudsche Psychoanalyse bedeutet dies, dass deren Konzeption des Gewissens und seiner Genese darzustellen ist (vgl. unten S. 60–78). Dies erfolgt durch eine Rekonstruktion der Genese der Über-Ich-Instanz innerhalb des sogenannten zweiten topischen Modells, das Freud in *Das Ich und das Es* (1923) einführt. Der Status der moralkritischen Aussagen, die Freud mit diesem Modell verbindet, wird dabei kritisch hinterfragt: Ist es möglich, die *ganze* humane Praxis des moralischen Urteilens aus dem metapsychologischen Modell abzuleiten, oder besteht der Sinn der psychoanalytischen Kritik nicht vielmehr in einer psychologischen und protosoziologischen Erklärung patho-

45 | In diesem Bereich existieren bereits eine große Anzahl von geistes- und wissenschaftshistorischen sowie biographischen Analysen, von denen einige, gerade personenbezogene – etwa im Hinblick auf Schopenhauer und Nietzsche, aber auch Brentano – auch im Verlauf der Arbeit erwähnt werden. Eine ideengeschichtlich umfassende Verortung, die besonders für die philosophische Perspektive äußerst interessant ist, unternimmt Odo Marquard in seiner Habilitationsschrift *Transzendentaler Idealismus – Romantische Naturphilosophie – Psychoanalyse*. Die ergiebigsten Biographien liegen mit dem äußerst materialreichen, von subjektiven Wertungen nicht ganz freien Werk von Ernest Jones: *Sigmund Freud. Leben und Werk* und der hervorragenden Arbeit von Peter Gay: *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit* vor.

logischer, verzerrter Selbstwahrnehmung, die nur äußerlich als *moralische* Bestimmungen erscheinen?

Kants Moralphilosophie wird im Anschluss daran besonders mit Blick auf den Aspekt der ›Pflicht‹ des Sittengesetzes rekonstruiert, um seinen systematischen Versuch der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Moral und Neigung gegenüber den späteren Vorwürfen Freuds zu konturieren (vgl. unten S. 78–101). Es soll insbesondere geklärt werden, welchen Stellenwert etwa ›Zwang‹ oder ›Nötigung‹ innerhalb der Problemstellung des moralischen Sollens einnehmen. Es wird dafür eine Rekonstruktion der betreffenden Elemente der Kantischen Moralphilosophie durchgeführt. In dieser Hinsicht will die vorliegende Arbeit weniger einen Beitrag zur Diskussion bestimmter Spezialthemen der Kantforschung leisten. Sie will dagegen einerseits populären – vielleicht naheliegenden – Missverständnissen (wie dem Freudschen) korrigierend entgegenreten und andererseits aber auch die Kantische Form der Reflexion über moralische Urteile zur argumentativen Stärkung einiger Freudscher Positionen heranziehen, um Potentiale der Kantischen Kritik anzuwenden, die so bei Kant selbst nicht zur Entfaltung gelangen (vgl. unten S. 128–136 und S. 213–216). Außerdem wird entsprechend des auf den vorangegangenen Seiten vorgestellten philosophischen Selbstverständnisses eine Erläuterung versucht, wie die Kantische Moralphilosophie auf das konstitutiv durch Normativität geprägte menschliche Selbstverständnis und die lebensweltliche soziale Praxis bezogen werden kann. Das heißt: Was impliziert der Sprachgebrauch moralischer Urteile für uns? Drücken wir damit nur aus, wozu unser Gewissen uns mehr oder weniger streng zwingt oder wozu unser subjektives moralisches Empfinden uns bewegt oder erheben wir, ohne uns dessen immer schon bewusst zu sein, universal(isierbar)e Geltungsansprüche? Wenn dabei das von Kant verwendete klassische Beispiel eines hinterlegten Geldbetrages, des ›Depositums‹, diskutiert wird, so können an dieser Stelle nicht alle moralphilosophisch und philosophiegeschichtlich relevanten Aspekte zur Sprache kommen (zumal Literatur in großem Umfang vorliegt). Es wird dagegen zu fragen sein, inwiefern eine bestimmte moralische Konsequenz, sich seinen eigenen Neigungen gegenüber zu *verhalten* und sich dabei an Normen zu orientieren, überhaupt angemessen als ›zwanghaft‹ beschrieben werden kann. Ist Freud recht zu geben, wenn er den *kategorischen Imperativ* als *Zwangshandlung* deutet, oder steht – mit Kant – nicht eher die bedingungslose Orientierung an den eigenen Neigungen, die egoistische Form der Selbstliebe, unter dem Verdacht der heteronom bestimmten Abhängigkeit (vgl. unten S. 102–117)?

Im Anschluss an den systematischen Vergleich der Kantischen Moralphilosophie und der Freudschen Psychoanalyse wird der Ertrag dieser Gegen-

überstellung genutzt, um das kritische Potential der psychoanalytischen Moralkritik systematisch zu verorten. Dabei wird deutlich, dass Freuds teilweise *antimoralisch* wirkender Gestus selbst auf einem normativen Anspruch beruht und keinesfalls eine Negation der Moral darstellt, sondern vielmehr einen Beitrag zur *Kritik der Ethik* leistet in dem Sinne, dass die Legitimität der sittlichen Normen nicht vorausgesetzt werden kann, sondern einer Legitimation durch vernünftige Prüfung und Begründung bedarf.

Freud hat sich aus einem spezifischen Erkenntnisinteresse heraus vor allem darauf konzentriert, *pathologische* Aspekte erklärend zu deuten, da er für deren Genese dieselben psychologischen ›Gesetze‹ annimmt, die auch das ›normale‹ – und das heißt vor allem leidfreie und genussfähige – Verhalten bestimmen. So erklärt sich seine Tendenz, gewisse ethisch-normative Gehalte der sozialen Praxis unausgesprochen vorauszusetzen und anzuerkennen. Dass dem so ist, zeigt eine Analyse des Freudschen Kulturbegriffs, in dem sich in hohem Maße normativ-ethische Implikationen verdichten (vgl. unten S. 117–136). Freud sind moralische ›Ideale‹ alles andere als fremd und er bekämpft sie auch keineswegs, sondern schreibt ihnen unerlässliche Funktionen für jede Form menschlicher Gesellschaft zu. Andererseits kritisiert Freud für die abendländische Kultur grundlegende ethische Normen, besonders das Nächstenliebegebot. Unter psychologischen Voraussetzungen sei dieses Ideal für den Menschen nicht realisierbar. Den Grund dafür sieht Freud in der religiösen Herkunft dieses Gebots, für das er selbst wiederum mit dem Vatermord der Urhorde eine phylogenetische Erklärung bringt. Als religiös-moralisches Ideal ist das Nächstenliebegebot für Freud illusionärer Herkunft und zudem rational nicht begründbar, da das die menschliche Gesellschaft verbindende Band damit allein auf *libidinöse* Bindungen und nicht etwa vernünftige Konventionen gegründet werde. Libidinöse Identifikationen sind aber nach psychoanalytischer Ansicht auch höchst ambivalente Beziehungen – diese Gefahr übersehe das darin zu optimistisch verfahrenende christliche Gebot. Die Position, die Freud hier einnimmt, lässt sich aber auch aus einer anderen Perspektive betrachten. Wiederum wird zu diesem Zweck auf die Kantische Moralphilosophie zurückgegriffen, weil auch Kant das Problem des Nächstenliebegebots aufgreift, allerdings nicht bei der wörtlichen Bedeutung des Gebots stehen bleibt, sondern dessen moralischen Gehalt rekonstruiert. Letzten Endes stimmt Kant mit der Freudschen Kritik insofern überein, als ›Liebe‹ (im Sinne emotionaler Zuneigung) moralisch nicht gefordert werden kann und auch nicht zur Grundlage moralischer Gesetzgebung taugt.

Weit entfernt von einer im eigentlichen Sinne *antimoralischen* Position beschäftigt sich Freud mit der Frage, wie sittliche Normen pathologische Wirkung haben können. Seine klinischen Erfahrungen zeigen, dass ein ›schlech-

tes Gewissen« zum unerträglichen Schuldgefühl, Strafbedürfnis und Beobachtungswahn gesteigert werden kann und dass diesem psychischen Leiden selbst durch Anpassung an moralische Forderungen nicht abgeholfen werden kann. Freud ist der Ansicht, dass ein ganz bestimmter Aspekt der kulturellen Moralvorstellungen eine überhöhte und vor allem durch nichts zu rechtfertigende Belastung darstellt. Seine Moralkritik, so lautet die These der Arbeit, beschränkt sich im Wesentlichen auf *einen Aspekt* von Moralvorstellungen: Sie ist im Kern eine Kritik der Sexualmoral (vgl. unten S. 136–145). Die Sexualmoral beschränkt nach Freud das menschliche Streben nach sinnlich erfahrbarer Lust, nach Triebbefriedigung in einer Schärfe, die er für unangemessen, ja schädlich hält.

Wie diese Kritik der Sexualmoral bei Freud rekonstruiert werden kann, wird im Schlusskapitel der Arbeit zu untersuchen sein. Vorher wird im zweiten Kapitel das psychoanalytische Verständnis von ›Glück‹ entwickelt. Die Diskussion wird sich schwerpunktmäßig auf das Werk Freuds beziehen und sich dabei vor allem auf die Thematik des Glücks und die Dialektik von Lust- und Realitätsprinzip konzentrieren. Trifft es zu, dass Freuds Überwindung der Sexualmoral an deren Stelle lediglich einen hedonistischen Imperativ setzen will, gegen den wiederum moralphilosophische Zweifel angemeldet werden müssten? Dies behaupten jene – zumeist unsachlichen, oft antisemitisch motivierten – Vorwürfe, die Freud einen ›Pansexualismus‹ unterstellen, demzufolge er alle menschliche Praxis und das humane Selbstverständnis ausschließlich auf Sexualität und deren Befriedigung reduziere. Wenn die menschlichen Neigungen und das Streben nach Glück zum Teil moralischen Anforderungen entgegen stehen, dann kann hinsichtlich der Psychoanalyse das Verhältnis dieser existentiellen Bereiche erst dann geklärt werden, wenn deutlich gemacht wird, welche Vorstellungen von ›Glück‹ Freud entwickelt, wie es seiner Meinung nach erreicht werden kann und was diesem Ziel menschlichen Handelns entgegensteht. Dies zu zeigen ist das Anliegen des Kapitels zur *psychoanalytischen Kritik des Glücks*.

Der einzige Text, in dem Freud sich ausdrücklich und ausführlicher mit der Thematik des Glücks beschäftigt, ist der berühmte, 1930 veröffentlichte Essay *Das Unbehagen in der Kultur*. Die von Freud vorgenommene Unterscheidung von ›wissenschaftlicher Weltanschauung‹, zu der er die Psychoanalyse zählt, und philosophischen oder religiösen Weltanschauungen wird als methodische Absetzbewegung von dogmatischer Metaphysik verstanden (vgl. unten S. 148–159). Ausgehend von dieser Positionierung kritisiert Freud eine Vielzahl von Ansätzen (vgl. unten S. 174–184), die das von ihm so genannte ›Programm des Lustprinzips‹ erfüllen wollen, das ihm zur Charakterisierung des glücklichen Zustandes dient (vgl. unten S. 160–174). Freuds Einschätzung,

dass alle diese Versuche notwendig scheitern müssen, wird dabei entgegen geläufigen Deutungen nicht als grundlegender Pessimismus interpretiert, sondern als Hinweis darauf, dass die aufgezählten Versuche einseitig verfahren, da sie nur *einen* Aspekt der für die menschliche Triebbefriedigung konstitutiven Dialektik von Lust- und Realitätsprinzip beachten. Asketische ›Glückstechniken‹ und Weltfluchtendenzen weisen eine regressive Tendenz gegenüber den Ansprüchen des Realitätsprinzips auf und werden psychoanalytisch als Konzentration auf Leidvermeidung kritisiert, die nur zu einem ›Glück der Ruhe‹ führen kann. Auf der anderen Seite versuchen chronische Intoxikation (Sucht) oder ein absoluter Hedonismus die unbedingte Erfüllung des Lustprinzips zu erreichen, ohne die realen – gerade die kulturellen und gesellschaftlichen – Bedingungen der menschlichen Triebbefriedigung zu reflektieren.

Den einseitig-dogmatischen Versuchen einer Einebnung der Dialektik von Lust- und Realitätsprinzip stellt Freud einen ›ausgezeichneten Weg der Glückserfüllung‹ entgegen (vgl. unten S. 185–200). Freuds Konzept von ›Glück‹ impliziert die Zurückweisung aller positiven Bestimmungen des Glücks – in ähnlicher Weise bemerkt Kant hinsichtlich des Glücksstrebens die Unmöglichkeit prinzipieller Vorschriften und lässt nur ›Ratschläge der Klugheit‹ zu. Zudem unternimmt Freud eine Rehabilitierung der subjektiven Selbstbestimmung hinsichtlich der Triebbefriedigung. Diese muss jedoch, so wird Freud weiter interpretiert, um nicht illusionären Vorstellungen zu verfallen, die negativen Bedingungen des menschlichen Daseins in der Welt reflektieren. Freud verhandelt die existentiellen Aspekte unter dem Begriff des Realitätsprinzips, nennt diesbezüglich Quellen des Leids und diskutiert Möglichkeiten des Umgangs mit diesen Bedingungen (zum Beispiel durch Trauerarbeit). Er artikuliert weiterhin den für das Glücksstreben wesentlichen Aspekt der Durcharbeitung der subjektiven triebgeschichtlichen Bedingungen. Auch aus diesen Überlegungen heraus kommt Freud zu einer kritischen Beurteilung der Sexualmoral. Sein kulturkritisches Fazit lautet – entgegen den später geäußerten Überlegungen Herbert Marcuses –, dass bestimmte kulturelle Vorschriften des Triebaufschubs unverzichtbar sind, dass aber eine vernünftige Revision sexualmoralischer Forderungen erfolgen muss, damit nicht die ausschließliche Fixierung auf Triebverzicht und Sublimierung pathologische und aggressive Potentiale freisetzt.

Das dritte und abschließende Kapitel wendet gleichsam die Konsequenz dieser Arbeit an, indem es die Ergebnisse der beiden vorangegangenen Kapitel zur Kritik der Moral und des Glücks aufgreift und versucht, den normativ-praktischen Gehalt der Freudschen Moralkritik moralphilosophisch zu rekonstruieren und an einem konkreten Beispiel zu erproben: an Freuds Kritik der

›kulturellen Sexualmoral. Die Stärke der Freudschen Kritik der Sexualmoral wird darin gesehen, dass Freud nach einem Weg sucht, die Rolle der Normativität für die kulturelle Praxis zu denken, ohne Triebbefriedigung *per se* negativ zu besetzen (vgl. unten S. 201–240). Der Kompromiss, der zwischen moralischen Regeln und subjektiver Triebbefriedigung gefunden werden muss, soll als wirklicher Ausgleich gedacht werden – er darf nicht zu Lasten nur einer der beiden Bedingungen gehen. Insofern eine repressive Sexualmoral Lust von vornherein negativ sanktioniert, übertreibt sie ihre moralisch legitimierbare Funktion. Es wird nachvollzogen, wie Freud die individuelle Selbstbestimmung und die lustvoll-sinnlichen Aspekte der humanen Konstitution zu rehabilitieren versucht. Dabei ist zu fragen, ob er damit einen modernen Hedonismus begründet oder der eigentlichen Funktion der Moral zuarbeitet: der Idee einer vernünftigen Orientierung für das menschliche Verhalten in der sozialen Welt, die Handlungsentwürfe und moralische Urteile jenseits von affektiver oder pseudo-moralischer Heteronomie ermöglicht.