

## Das Unbewusste philosophischer Texte

### René Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie (1641)

#### Einführung

5

Helmut Holzhey

René Descartes (1596-1650) gilt als Begründer der neuzeitlichen Philosophie. „Mit ihm“, so begann Georg Wilhelm Friedrich Hegel knapp 200 Jahre später seine Vorlesung über diese Periode, „treten wir in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, dass sie selbständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist“. Nun gilt „das Prinzip der Innerlichkeit“, mit dem jedwede Berufung auf Autoritäten abgewiesen wird<sup>1</sup>. Descartes macht insofern einen radikalen Neuanfang, als er alles Wissen in der unhinterfragbaren Selbstgewissheit „Ich existiere“ begründet. Schon der vierte Abschnitt seiner methodologischen Schrift *Discours de la méthode* (1637) entwickelt diese These über das Fundament allen menschlichen Wissens in Gestalt der – allerdings missverständlichen – Formulierung: „je pense, donc je suis“. Es handelt sich um eine metaphysische, nicht um eine psychologische These. Ausführlich legt sie Descartes in seinen 1641 erschienenen *Meditationen über die Erste Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*), d.h. über die Metaphysik, dar. Von zentraler inhaltlicher Bedeutung ist die Charakterisierung seiner Darlegungen als *Meditationen*. Nicht Untersuchungen liefert er, das Werk ist keine Abhandlung, es besteht vielmehr aus Meditationen. Der Titel verweist auf eine Denkbewegung, die im Text vorgeführt wird – die Denkbewegung eines Ich, das in der geistigen „Innerlichkeit“ nach einem unumstößlichen Fundament aller Erkenntnisgewissheit sucht und es in der Einsicht findet: „denkend bin ich“. Jede Meditation ist eine Einkehr bei sich selbst. Die im Titel in Anspruch genommene literarische Form der Meditationen ist aufs engste mit dem Inhalt des Buches verschränkt.

Die Einkehr bei sich selbst zielt, wie schon angedeutet, auf die Begründung von (wissenschaftlicher) *Erkenntnis*. Zu dieser gehört ein Vorgang oder Prozess, das Erkennen, und ein Resultat, die Erkenntnis (im eigentlichen Sinne) oder das

- 6 Wissen. Erkenntnis (Wissen) ist immer Erkenntnis (Wissen) *von etwas*; sie besteht in der Relation von Subjekt und Objekt, wie wir sagen. In dieser Relation steckt auch das ganze *Problem* der Erkenntnis: Wie ist nämlich zu sichern, dass die in einer Aussage formulierte Erkenntnisbeziehung (z.B.: ich erkenne, dass sich in diesem Raum 35 Personen aufhalten) zutrifft, dass sie wahr ist? Eine Antwort könnte heißen: Indem ich mich einer allgemein akzeptierten Methode, des Zählens, bediene und ich richtig zähle. Ist damit die Wahrheit dieser Aussage aber wirklich schon gesichert? Für alltägliche Zwecke ja, philosophisch – wenn wir uns etwa von einem Skeptiker herausgefordert sehen – nicht. Mögliche Einwände lauten: Ich kann mich bei meiner Wahrnehmung täuschen (was mir ja gelegentlich passiert); ich kann mir plötzlich wie in einem Traum vorkommen und daran zweifeln, ob ich es mit wirklichen Personen oder nicht nur geträumten zu tun habe; ich kann mich fragen, was ein Begriff wie Person eigentlich bedeutet; ich kann die Axiome, auf denen das Zählen fußt, als willkürlich gesetzte Annahmen in Zweifel ziehen; ich kann mich schließlich von einem allmächtigen, aber nicht gütigen Gott prinzipiell getäuscht glauben (wie das für Menschen des 17. Jahrhunderts durchaus vorstellbar ist).

Genau diesen Zweifeln setzt sich Descartes bewusst und ausdrücklich aus. Es sind eindeutig künstliche, vom normalen Leben aus gesehen übertriebene Zweifelsargumente, mit dem die bisher und im alltäglichen Leben gültigen, aber natürlich fragilen Grundlagen des Wissens untergraben werden sollen, um dafür eine unumstößlich gewisse Basis zu finden. Zu Beginn der zweiten Meditation resümiert Descartes seine Zweifel und stellt sich die Frage, ob schlussendlich nur das gewiss ist, dass nichts gewiss ist. Das wäre aber ein Paradox und keineswegs als *Wissensfundament* tauglich. Außerdem hat der Zweifel noch nicht das Ich in Frage gestellt, das zweifelt und sich nun in dieser totalen Ungewissheit findet. *Das Ich?* Bin ich nicht selbst ein existierendes Etwas? fragt Descartes. Da gilt es zu unterscheiden. Ich als körperliches Wesen habe dem Zweifel nicht standgehalten; Ich als geistiges Wesen, das zweifelt und sich dabei als täuschbar gezeigt hat, bin dabei aber dem Zweifel nicht unterlegen. Es gibt ja keinen Zweifel ohne mich,

denn ich bin immer dabei, wenn ich an dem oder jenem zweifle. An den Kragen ging es nur den Wissensobjekten, nicht mir, dem Subjekt. Drücke ich das in einem Satz aus, so habe ich das gesuchte unerschütterliche letzte Fundament aller Erkenntnis: „Ich bin, ich existiere“. Der Satz ist notwendig wahr, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse.

7

Wer bin ich aber, der ich bin? Mit dieser Frage richte ich mich auf mich selbst, der ich meiner Existenz, aber auch nur meiner Existenz, zweifelsfrei sicher bin; mit dieser Frage ziele ich auf mich als *Objekt* meiner Selbsterkenntnis. Was kann ich mir nach dem Durchgang durch den Zweifel an diesem Ausgangspunkt meiner ‚Wiedergeburt‘ zuschreiben? Nichts Körperliches, nur das Denken. Ich bin also bloß Geist (mens), ein „denkendes Ding“ (res cogitans). Und was heißt das? Ich bin ein Ding, das zweifelt, sich einstellt, bejaht, will, wahrnimmt usw., bestehe also nur aus solchen „Akten“ oder Vollzügen des Denkens bzw. Bewusstseins. Doch unter der Hand passiert bei dieser Analyse Descartes’ entscheidender Sündenfall: Er fasst das Subjekt-Ich als ein dingliches Objekt oder als Substanz auf und stellt es so mit dem Körper oder dem „ausgedehnten Ding“ (res extensa) auf die gleiche ontologische Stufe.

Die reflexiv-zweifelnde Einkehr bei sich selbst hat zum Resultat die zweifelsfreie Gewissheit, dass ich existiere. Doch schon der nächste Schritt beim Wiederaufbau des Wissens führt vor schwierigste Probleme. Ob ich, der ich nur meiner Existenz gewiss bin, mich auch umstandslos objektivieren und damit als denkendes Etwas (Ding) begreifen darf – diese Frage stellt Descartes gar nicht, sondern übergeht sie stillschweigend. Doch sieht er sich vor das Problem gestellt, dass dieses denkende Etwas Ich ohne Gewissheit hinsichtlich seiner äußeren Objekte ist, auf die es sich denkend, erkennend, träumend, wahrnehmend bezieht. Es weiß nichts Sicheres über deren Dass (Existenz) und Wie (Eigenschaften), d.h. es ist ohne Wahrheit hinsichtlich der Objekte seiner Welt. Der Philosoph muss erst noch zeigen, wie auf der neuen Basis für die wissenschaftliche Erkenntnis von Objekten zweifelsfreie Gewissheit oder Wahrheit gesichert werden kann. Dem dient in einem ersten Schritt die Auseinandersetzung mit der

- 8 Vorstellung eines betrügerischen Gottes, der ja ebenso wie die anderen Zweifelsargumente nach wie vor bezüglich der Erkenntnis der Objekte im Spiel ist, weil er als der tiefreichendste Zweifelsgrund eingeführt worden war. Prinzipiell rechnet Descartes mit Gott, aber bewiesen ist es noch nicht, dass es Gott gibt. Dieser Beweis scheint eigentlich auch nicht notwendig, um das gesteckte Ziel zu erreichen. Und doch muss er geleistet werden, um diesen Stachel zu ziehen, dass uns ein allmächtiger Gott so täuschen könnte, dass uns die Wahrheit versagt bleibt. Der Beweis der Existenz Gottes zielt darauf, dieses Hindernis menschlicher Erkenntnisgewissheit aus dem Weg zu räumen. Das Argument, das Descartes in Form einer Kontemplation auf die *Idee* Gottes im Grunde des menschlichen Geistes entwickelt, ist das folgende: Ich finde in mir die Idee eines ewigen, unendlichen, allwissenden und allmächtigen Schöpfergottes vor. Kann ich als endliches Wesen die Ursache dieser Idee sein, d.h. sie erzeugt haben? Das muss verneint werden, weil der Bedeutungsgehalt meiner Idee Gottes so groß ist, dass er nicht von mir in meiner endlichen Realität (Seinsmacht) hervorgebracht worden, sondern nur Wirkung einer Ursache außer mir sein kann, die eine diesem Bedeutungsgehalt äquivalente Realität (Seinsmacht) besitzt. Nur Gott selbst kann also das Auftreten der Idee von ihm in mir bewirkt haben. Die Meditation über die Idee Gottes führt mich zur Einsicht, dass Gott kein bloßes Phantasma ist, sondern wirklich existiert. Darüber hinaus erkenne ich, dass Gott kein Betrüger sein kann, weil das Bosheit oder Schwäche bezeugte, die nicht mit der Idee Gottes verbindbar sind. Und insofern sich der Schöpfergott als wirklich existierend erwiesen hat, ist er auch Garant dafür, dass meine Ideen von äußeren Objekten Wirkliches repräsentieren: Es würde seine Allmacht schmälern, wenn er zwei Welten geschaffen hätte, die Welt der Ideen im menschlichen Verstand und die Welt der realen Dinge.

Soweit in aller Kürze meine ‚schulphilosophische‘ Lektüre der ersten drei Meditationen Descartes‘.

## Eine psychoanalytische Lektüre

9

*Daniel Strassberg*

Immanuel Kants Losung: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, also nicht auf das zu bauen, was dir deine Väter beigebracht haben, ist mehr als ein bloßer Aufruf; sie bildet die Grundlage des modernen Subjekts. In einem einzigen Akt der Selbstlegitimation konstituiert *und* befreit sich das Subjekt; es befreit sich *von* den Vätern, *von* überkommenen Normen, *von* überlieferten Wahrheiten und wird mündig, indem es sich selbst das Recht gibt, in eigenem Namen zu denken und zu handeln.

René Descartes hatte den Anfang gemacht. Seine *Meditationen* beginnen mit einem Rundumschlag gegen alles Überlieferte: „Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wie viel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, dass ich daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich jemals für etwas Unerschütterliches und Bleibendes in den Wissenschaften festen Halt schaffen wollte. [...] So habe ich denn heute zur rechten Zeit meine Gedanken aller Sorgen entledigt, mir ungestörte Muße in einsamer Zurückgezogenheit verschafft und werde endlich ernsthaft und unbeschwert zu diesem allgemeinen Umsturz meiner Meinungen schreiten.“<sup>2</sup> Welch kriegerisch-revolutionäre Rhetorik! Schritt für Schritt zieht Descartes alles bisherige Wissen in Zweifel, unbesehen aller bisher geltenden Autoritäten. Was bleibt übrig, wenn alle Gewissheit zerstört ist? Man weiß es: das „denkend bin ich“. Schlechterdings nicht bezweifeln kann ich, dass *ich* zweifle, wenn ich zweifle. „Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, dass dieser Satz. ‚Ich bin, ich existiere‘ sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“ (II:3) Was nicht in Zweifel gezogen werden kann, ist die Existenz des eigenen Ichs, das denkt, zweifelt, fühlt, wahrnimmt.

10        Descartes hat im Durchgang durch den systematischen Zweifel die Gewissheit der eigenen Existenz gewonnen. Dieser Gewissheit kommt nicht nur eine epistemologische, sondern auch eine legitimatorische Funktion zu: Die Gewissheit der Existenz meines Ichs erlaubt mir, in eigenem Namen zu sprechen und zu handeln. Die Mündigkeit des Subjekts gründet in seinem Selbstbewusstsein.

Doch der Preis, den das moderne Subjekt für seine Mündigkeit bezahlt, ist hoch: Es hat sich zwar das Recht erworben, in eigenem Namen zu sprechen, hat dabei aber die Wirklichkeit verloren. Alles, was ich jenseits meiner bloßen Existenz von der Welt zu wissen glaubte, könnte Täuschung sein. Die reine Gewissheit ist um den Preis einer vollkommenen Entleerung der Welt gewonnen: Ich bin mir meiner gewiss, sonst weiß ich nichts. Ein mündiges Subjekt ist entstanden, das den Kontakt zur Wirklichkeit verloren hat: „Ich bin gewiss, dass ich ein denkendes Wesen bin – weiß ich etwa schon, was dazu erforderlich ist, irgendeiner Sache gewiss zu sein?“ (III:2) Wohl nicht! Nichts gibt mir die Gewissheit, dass Dinge außer mir existieren.

Es dämmert Descartes, dass er ein psychotisches, in sich selbst eingeschlossenes Subjekt erschaffen hat, das sich als vollkommener, sich selbst erzeugender Gott wähnt, von dem sich die Welt vollständig zurückgezogen hat: „Hätte ich nun aber mein Dasein von mir, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nichts mangeln; denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, von denen eine Vorstellung in mir vorhanden ist, und so wäre ich selbst Gott.“ (III:30).

Hätte ich mein Dasein nur von mir selbst, bliebe ich ein Wahnsinniger, der sich für Gott hält. Der Zweifel hat mir zwar meine autonome Existenz gesichert, mir aber zugleich die Wirklichkeit genommen. Um zur Wirklichkeit zurückzukommen, bedarf es einer zusätzlichen Instanz, die den Weg zurück zur Welt ebnet. Descartes kann das Problem der äußeren Wirklichkeit ohne Rückgriff auf Gott nicht lösen. Sein Argument: Für die Idee der Vollkommenheit Gottes kann ich als unvollkommenes Wesen nicht die Ursache sein, und die Vorstellung, dass dieser Gott täuscht, ist mit der Idee seiner Vollkommenheit nicht vereinbar. Deshalb

beweist mir diese Idee die Existenz von etwas, das mich übersteigt, und darauf aufbauend die Existenz einer Welt außer mir.

11

Um nicht dem Wahnsinn zu verfallen, muss es also eine Instanz geben, die mich übersteigt und an die ich die Existenz der Welt binden kann, doch es kommt nicht in Frage, sich auf die nächstliegende, auf die eigenen Eltern zu berufen: „Was schließlich die Eltern angeht, so mag immerhin alles wahr sein, was ich jemals von ihnen geglaubt habe, dennoch: im Dasein erhalten sie mich wahrhaftig nicht, noch haben sie mich, soweit ich ein denkendes Wesen bin, irgendwie erzeugt, sondern sie haben nur gewisse Anlagen in diejenige Materie gepflanzt, der, wie ich überzeugt war, mein Ich, d. h. mein Geist – denn diesen allein nehme ich jetzt für mich selbst – innewohnt.“ (III:36)

Der Vater bleibt zwar der biologische Erzeuger, für die Subjektivität spielt er aber keine Rolle. Dem Vater kann man *glauben*, aber *Wissen* kann man nur von Gott haben. Bezöge sich das Subjekt auf den Vater, würde seine Existenz von einer kontingenten Gestalt abhängen. Ersetzt aber Gott, die Natur oder die Vernunft den Vater, wird die Instanz, welche den Zugang zur Wirklichkeit garantiert, der Kontingenz der Geschichte entzogen. Das Subjekt kann nur das *uner-schütterliche Fundament (fundamentum inconcussum)* aller Erkenntnis sein, wenn es sich auf eine nicht-kontingente Instanz bezieht. Allerdings wird die absolute Unterwerfung durch eine geheime Allmacht des Subjekts konterkariert: Wer wollte leugnen, dass die abstrakten Größen Gott, Natur, Vernunft letztlich dem Geist des Menschen entspringen? Der Mensch unterwirft sich, nachdem er sich des Vaters entledigt hat, nur noch einer Instanz, die er selbst entworfen hat.

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung zeigt nach Derrida exemplarisch, wie man sich, um sich der Macht der Alten zu entledigen und die Freiheit in die eigenen Hände zu nehmen, auf eine höhere, ungeschichtliche Macht berufen muss, um die Gewalt des Vatermordes, wenn nicht zu verschleiern, so doch mindestens zu rechtfertigen: „When in the course of human events it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth the separate

- 12 and equal Station to which the laws of Nature and of nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which compel them to the Separation. We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal; that they are endowed by their creator with certain inalienable rights."<sup>3</sup> Wer das Band mit den Vätern zerreißt, muss sich, um selbst Vater zu werden – nicht zufällig hießen die Erstunterzeichner der Unabhängigkeitserklärung *Fathers of the Constitution* – auf die Gesetze der Natur oder auf Gott berufen – am besten gleich auf beide.

Das mündige, sich selbst legitimierende Subjekt der Moderne ist also – ebenso wie der moderne Staat – mittels eines paranoiden Mechanismus entstanden: Das Subjekt verleugnet seine Herkunft von den Eltern und generiert das Phantasma der Selbsterschaffung. An der Stelle des getöteten Vaters erscheint eine Instanz, die mächtiger als der tote Vater ist, deren Stimme es sich vollkommen unterwerfen muss: die Stimme Gottes, die Stimme der Vernunft, die Stimme der Natur.

\*\*\*

Am Ursprung der Moderne steht der Vatermord. Descartes hatte ihn angezettelt, als er all das, was ihm die Väter und Lehrer überliefert hatten, mit einem Federstrich für nichtig erklärte.<sup>4</sup>

Freud erzählt in seiner 1913 erschienenen Arbeit *Totem und Tabu* den Ursprungsmythos der menschlichen Subjektivität: Die Brüder der Urhorde erschlugen den Urvater, weil dieser allen Besitz und alle Frauen für sich beansprucht hatte. Doch weil sie ihn auch geliebt hatten, wurden sie von Schuldgefühlen heimgesucht und verzichteten fortan freiwillig auf die Frauen des Vaters und erhoben ihn zu einem Gott, dem sie in jährlichen Totemfeiern huldigten, indem sie ihn als Totemtier auferstehen ließen. So stehen am Anfang jeder Gesellschaft das Inzestverbot und die Vergöttlichung des Vaters. „Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende war; all dies, wie wir es noch heute an Menschenschicksalen

sehen. Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus der Psychoanalyse so wohl bekannten ‚nachträglichen Gehorsams‘“<sup>5</sup>.

Die französische Revolution vollendet Descartes' Werk am 21. Januar 1793 mit der Enthauptung König Ludwigs XVI. Mit dem König wird auch sein Stellvertreter, der *pater familias*, guillotiniert und an deren Stelle tritt die Brüdergemeinschaft, die *fraternité*. Doch der nachträgliche Gehorsam ließ nicht lange auf sich warten. Die Brüdergemeinschaft setzte an die Stelle des toten Vaters die abstrakten Konstrukte ‚Natur‘, ‚Vernunft‘ oder ‚Gott‘.

Natürlich kannte schon die Vormoderne Gott als letzte Instanz von Wirklichkeit und Gesetz, doch sein Verhältnis zu den Vätern war ein völlig anderes als in der Moderne: Die Väter repräsentierten die Wahrheit Gottes. Die ewige, göttliche Wahrheit entfaltete sich in der Geschichte in der Form der Tradition, vermittelt durch die Väter. Der Umschwung der Moderne bestand darin, die Legitimation des Subjekts zu enthistorisieren und sie, ohne Umweg über den Vater, direkt auf eine ewige Instanz zurückzuführen. Ein merkwürdiger Zirkel ist dadurch entstanden: Das Subjekt gründet in einer Instanz, die ihrerseits im Subjekt verankert ist, die es selbst entworfen hat. Niemand hat diese Hybris der Unterwerfung klarer erkannt als ihr vehementester Vertreter, Immanuel Kant. Er handelt die „Ideen“ oder Vernunftbegriffe in der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Titel *transzendentaler Schein* ab. Die Vernunftbegriffe *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, die notwendig sind, um die empirischen Erkenntnisse des Verstandes zu ordnen, haben keine Verankerung in der Erfahrung, sie sind bloß subjektive Erdichtungen. Dennoch erwecken sie den Schein von Objektivität, denn ohne den Ideen regulatorische Objektivität zu unterstellen, wäre es unmöglich, Erfahrungen zu verarbeiten. Die Vernunftideen sind also notwendige, vom Menschen geschaffene Illusionen, um sich in der Welt zurecht zu finden; sie haben gesetzgebende Kraft, mit der sie unseren Verstand leiten. Unserem Welt- und Wirklichkeitsbezug liegen also Illusionen mit Gesetzeskraft zugrunde. „Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können,

- 14 dass uns das Meer in der Mitte nicht höher schein, wie an den Ufern [...] Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt.“<sup>6</sup> Ohne sich auf Begriffe wie Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit zu beziehen, die wir selbst geschaffen haben, denen wir uns aber gleichwohl bedingungslos unterwerfen, ist es unmöglich, die Welt als Totalität zu begreifen – und die Wirklichkeit würde uns entgleiten.

Damit vollkommene Selbstlegitimation also nicht in einen psychotischen Solipsismus mündet, ist sie auf einen illusionären – mithin wahnsinnigen – Bezug auf etwas angewiesen, das zwar vom Subjekt geschaffen ist, es aber gleichwohl übersteigt. An den leeren Platz des ermordeten Vater sind jene selbstgeschaffenen Stellvertreter getreten, denen sich das Subjekt unterwerfen kann – die Stimme der Vernunft, die Stimme der Natur, die Stimme Gottes.

1 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke, Band 20, Frankfurt/M. 1971, S. 120.

2 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie*, Hamburg 1992, I. Meditation, 1. Abschnitt (I :1; so im Folgenden belegt).

3 Jacques Derrida, *Unabhängigkeitserklärungen*, in: J.Derrida/F.Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens*. Berlin 2000, S. 9ff.

4 Vgl. René Descartes, *Discours de la méthode*, Hamburg 1990, I:6.

5 Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, GW IX [1912/1913], S. 173.

6 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, S. 353f.

## Thomas Hobbes: Leviathan, 13. Kap.

### Gleichheit und Furcht oder Die Zumutung des Nicht-Anderen

Peter Schneider

15

Es fällt mir schwer, den Unterschied zwischen einer psychoanalytischen und einer philosophischen Lektüre eines Textes anzugeben. Man könnte sich vermutlich leicht auf die sehr allgemeine Formel einigen, dass einen Text psychoanalytisch zu lesen, bedeutet, ihn um etwas anzureichern, das er – aus Bedingungen, die der Möglichkeit seiner Entstehung inhärent sind – aus sich ausschließen musste. Man könnte diese Formel noch etwas weiter spezifizieren, indem man die Annahme hinzufügt, dass ein solcher für den Text konstitutiver Ausschluss – um nicht sogleich allzu einengend von „Verdrängung“ zu sprechen – seine Spuren im Text hinterlassen hat, die es aufzuspüren und zu entziffern gilt. Samuel Weber hat auf diese Weise z.B. eine psychoanalytische Lektüre Freuds vorgeführt. Eine „Lektüre, die selbstverständlich ist, wird leicht zu einer Lektüre von Selbstverständlichkeiten“, schreibt Weber: „Was sich dabei von selbst zu verstehen scheint, ist, daß die Freudschen Texte einen Sinn haben, der sich von seiner textuellen Artikulation ablösen läßt, nachdem man dieses Sinnes habhaft geworden ist. Als selbstverständlich würde demnach gelten, daß die Lektüre dazu dient, einen Sinn zu erfassen, worüber dann verfügt werden kann: einen Sinn also, der – um ein Wort Walter Benjamins zu variieren – wie Schlacke vom Gelesenen abfiele.“ Diese das Selbstverständliche unterlaufende Lesart ist mit der verwandt, die Louis Althusser und Etienne Balibar eine „symptomatische“ nennen: Anfang der siebziger Jahre haben Althusser und Balibar versucht, „auch auf das Werk von Marx selbst jene ‚symptomatische‘ Lektüre anzuwenden, die es Marx ermöglichte, das Unlesbare bei Smith zu lesen, indem er die ihm anfangs sichtbare Problematik an der unsichtbaren Problematik maß, welche in dem Paradox einer Antwort ohne entsprechende Frage enthalten ist.“<sup>2</sup> *Symptomatisch* kann diese Lesart insofern heißen, als sie psychoanalytisch das (sichtbare) Symptom als Lösung eines (unsichtbar gewordenen) Problems, eines Konflikts, zu entziffern beansprucht. Das ist unzweifelhaft psychoanalytisch gedacht; aber nicht ebenso philosophisch?

16 Ich lasse diese Frage beiseite und schlage eine weitere Variante psychoanalytischen Lesens vor, die in einer Umkehrung der Blickrichtung besteht. Dabei geht es nicht darum, den Text um sein von ihm selbst ausgeschlossenes Unbewusstes zu erweitern, sondern darum, die Blickrichtung umzukehren und zu fragen: Was sieht der Text, was sehen wir mithilfe des Texts, wenn wir nicht die Psychoanalyse auf den Text, sondern den Text auf die Psychoanalyse „anwenden“?

In seinem vor allem gegen Robert Boyles experimentellen Nachweis des Vakuums<sup>3</sup> gerichteten *Dialogus physicus sive de natura aeris (Physikalischer Dialog über die Natur der Luft)* von 1661 schreibt Hobbes in einer Vorbemerkung „To the Reader“:

„In physic books, many things present themselves which cannot be grasped, such as those things said of rarefaction and condensation, of immaterial substances, of essences and many other things: which if you try to explain in their words, it is useless, and if with your own, you will say nothing.“<sup>4</sup> Zu Deutsch: „In physikalischen Lehrbüchern gibt es viele Dinge, die nicht erfaßt werden können, zum Beispiel das, was über Verdünnung und Verdichtung gesagt wird, über immaterielle Substanzen, über Essenzen und viele andere Dinge: Wenn man versucht, sie in deren Worten zu erklären, so ist dies nutzlos, und wenn man es mit eigenen Worten versucht, so sagt man nichts.“ Das heißt: Über unsichtbare physikalische Dinge zu sprechen, funktioniert nur innerhalb des Sprachspiels einer obskuren Physik, welche die Existenz dieser Dinge behauptet. Man kann deren Sprache nachplappern, aber nichts damit erklären; versucht man die Übersetzung in ein anderes Sprachspiel, so verlieren diese Worte ihre Bedeutung. Aus der Vakuum-Debatte ging Hobbes bekanntlich als Verlierer hervor; er hatte sich in der Übersetzungsfrage geirrt. Mit Boyle begann sich das Experiment als Medium der Übersetzung von unsichtbaren Dingen in „matter of facts“ durchzusetzen. Was aber geschieht, wenn wir Hobbes' Anthropologie experimentell ins psychoanalytische Sprachspiel einbringen bzw. die Psychoanalyse der Hobbesschen Argumentation aussetzen?

Die Andersheit des Anderen ist ein zentrales theoretisches Versatzstück der Psychoanalyse; sie erklärt uns Liebe und Hass, sie ist – man denke an

Fritz Morgenthalers Zauberwort „Look, I am a foreigner“ – der Schlüssel, der uns den Zugang zum Anderen erst eröffnet. Aber nicht nur der Andere ist ein Anderer, auch das Ich ist bekanntlich ein Anderer (Rimbaud/Lacan) und somit nicht „Herr im eigenen Haus“ (Freud); mit anderen Worten: „Fremde sind wir uns selbst“ (Kristeva). Am Nebenmenschen, der im Versuch, ihn zu verstehen, in ein inkommensurables Ding und ein Wesen, das uns gleich ist, verwandelt wird, lernen wir erkennen (Freud). Vom Objekt klein a (Lacan) übers „innere Ausland“ (Freud) bis zum Grossen Anderen (Lacan): Die Psychoanalyse ist – ethnotheologisch gesprochen – ein Alteritätskult, ein Kult der Differenz.

17

Hobbes' politische Anthropologie hingegen handelt von der naturwüchsigen Gleichheit und ihren Folgen: „Die Natur hat die Menschen sowohl hinsichtlich der Körperkräfte wie der Geistesfähigkeiten untereinander gleichmäßig begabt; und wengleich einige mehr Kraft oder Verstand als andere besitzen, so ist der hieraus entstehende Unterschied im ganzen betrachtet, dennoch nicht so groß, daß der eine sich diesen oder jenen Vorteil versprechen könnte, welchen der andere nicht auch zu erhoffen berechtigt ist.“ (S. 112f.)<sup>5</sup>

Hobbes' Problem ist es also nicht, wie die bürgerlichen Subjekte mit der sie strukturierenden Alterität umzugehen hätten, sondern, wie man die fatale Tatsache der menschlichen Gleichheit politisch bewältigen soll.<sup>6</sup> Die Gleichheit, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als ein noch uneingelöstes Versprechen eingefordert wird, das der faktischen Unmenschlichkeit des Verkehrs der Menschen untereinander ein Ende setzen soll, erscheint bei Hobbes als die zentrale Bedingung dieser allzumenschlichen Unmenschlichkeit. Die Lösung, welche den Kriegen ein Ende setzen soll, ist bei Hobbes das zu lösende Problem, das den Krieg aller gegen alle hervorbringt. Der Naturzustand der Gleichheit soll nicht in der Geschichte asymptotisch wiederhergestellt, sondern dessen verhängnisvolle Konsequenzen durch die Einsetzung eines „Leviathan“ entschärft werden. Das Frontispiz zeigt den „Leviathan“ als eine aus Einzelnen zusammengesetzte Figur: Seine Alterität ist eine quantitative, keine qualitative.

- 18 (Hobbes' politische Anthropologie – dies nur als kurzes Aperçu – scheint in den letzten Jahrzehnten als biologische Anthropologie wiedergekehrt zu sein. Die heute gängige, unter der Vorherrschaft der Neurowissenschaft und einer generalisierten Evolutionstheorie stehende Anthropologie befindet sich in ihrer naturalistischen und naturalisierenden Tendenz in scharfem Gegensatz zur differenz-verliebten Kulturtheorie traditionellen Zuschnitts. Wenn politisch vom drohenden „clash“ der Kulturen gesprochen wird, so könnte man dieser Interpretation des Kulturverhältnisses einen kompensatorischen Charakter zusprechen – kompensatorisch in Bezug auf die Unifizierung, die das Denkmuster der Neuro-Ökonomie, Neuro-Theologie, Neuro-Ästhetik, Sozio-Biologie, Evolutions-Psychologie etc. prägt.)

Hobbes ist – wenn man ihn auf Freud bezieht – näher an dessen *Massenpsychologie* als an *Totem und Tabu* oder dem *Mann Moses*. Aus der Ferne der Mitte des 17. Jahrhunderts schlägt Hobbes die Restituierung der Urhorde als Lösung des Problems vor, dass alle Menschen mit gleichem Begehren ausgestattet werden und daher zu wechselseitiger mörderischer Feindschaft bestimmt sind: Urvater-Souverän statt Über-Ich. Die Urhorde muss nicht zwingend Brüderhorde werden. Freiheit kann es nicht nur als Herrschaftsverinnerlichung geben, auch die die Gewalt monopolisierende Veräußerlichung der Herrschaft ist eine Denkmöglichkeit.

„Aber möchte jemand sagen, es hat niemals einen Krieg aller gegen alle gegeben!“ wendet Hobbes gegen sich selber ein, und entkräftet diesen Einwand sogleich durch ein verblüffendes Beispiel: „Wie, hat nicht Kain seinen Bruder aus Neid ermordet? Würde er das wohl gewagt haben, wenn schon damals eine allgemein anerkannte Macht, die eine solche Greuelthat hätte rächen können, dagewesen wäre?“ (S.116) Nichts wäre naheliegender, als Gott als solchen Rächer zu betrachten. Für Hobbes scheint dieser Gedanke völlig fernzuliegen; die Verschiebungs- und Ergänzungsreihe *erschlagener Vater – Gott – verinnerlichtes Gesetz* ist in Hobbesscher Perspektive historisch offenbar alles andere als zwingend.

„Die Leidenschaften der Menschen sind ebensowenig wie die daraus entstehenden Handlungen Sünde, solange keine Macht da ist, welche sie hindert; solange ein Gesetz noch nicht gegeben ward, ist es auch nicht vorhanden, und solange der Gesetzgeber nicht einmütig ernannt wurde, kann auch kein Gesetz gegeben werden.“ (S. 116) Hinsichtlich der Genealogie „des“ Gesetzes – der Institution des Tötungs- und Inzesttabus – ist Freud der naturalistisch argumentierende Autor: Der Urvater zeichnet sich durch narzißtische Rücksichtslosigkeit aus. Seiner Gewalt sind die Brüder unterworfen. Wer außer ihm Anspruch auf die Hordenweibchen erhebt, wird erschlagen. Eines Tages aber tun sich die Brüder zusammen, werden als Verbündete stärker als der Vater und erschlagen ihn. An der Leiche des gefürchteten Vaters aber merken sie, dass sie den Vater auch geliebt und bewundert haben. Sie verfallen in „nachträglichen Gehorsam“. Was zuvor angesichts der väterlichen Gewalt gebotene Klugheit war – dem Alten nicht nachzustellen und die Finger von den Weibchen zu lassen – wird nun auf wundersam naturwüchsige Weise Gesetz. Das äußere Gewaltverhältnis wird verinnerlicht, ohne dass die Brüder mehr dazu hätten tun müssen, als den Vater zu töten. Gewalt wird Gesetz, Herrschaft wird Über-Ich.<sup>7</sup>

19

In der Freudschen Urhorden-Mythologie beginnt Geschichte dadurch, dass sich das Begehren über die Angst hinwegsetzt – mit der Folge, dass es von nun an auf ewig mit der Triebangst amalgamiert sein wird. Bei Hobbes hingegen siegt die Angst (man könnte auch sagen: Vernunft) über das Begehren, und die daraus resultierende Unterwerfung unter den Souverän ermöglicht es dem Subjekt, seine frei flottierende Angst vor dem Begehren der Anderen abzulegen und seinem eigenen Begehren soweit nachzugeben, wie es die Realangst vor der Macht des Souveräns gestattet.

Hobbes' politische Anthropologie läuft gleichsam auf den Vorschlag hinaus, Geschichte nicht als Verinnerlichungsprozess zu verstehen und statt den Urvater zu ermorden und seine Gewalttätigkeit in nachträglichem Gehorsam zu verinnerlichen, ihn oder einen anderen, am besten den König, den man schon hat, zum absoluten Souverän mit dem Monopol auf Gewalt zu bestimmen und sich, um

20 des lieben Friedens willen, dessen Gesetzen zu unterwerfen. Was Hobbes der Psychoanalyse (hin)zufügt, ist somit der Gedanke einer der Geschichte (im Sinne einer mit der Menschwerdung zwangsläufig einhergehenden Verdrängung und Verinnerlichung) innewohnenden Alterität von Geschichtslosigkeit: der Gedanke einer Kontingenz, eines Moments der Freiheit der Entscheidung, deren Verdrängung zugleich konstitutiv für jede Geschichtsschreibung ist.

- 1 *Freud-Legende*, Wien 1989, S. XI.
- 2 *Das Kapital lesen I*, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 32f.
- 3 Zur Boyle-Hobbes-Debatte vgl. Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton 1985 und Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M., Kap. 3-5.
- 4 Thomas Hobbes, *Dialogus physicus*. Translated by Simon Schaffer. In: Steven Shapin and Simon Schaffer, a.a.O., S. 349.
- 5 Vgl. Wolfgang Pohrt, *Zeitgeist, Geisterzeit. Kommentare und Essays*, Berlin 1986, S. 49: „Zum Ärger werden sie [die Ausländer] ... nicht durch die Fremdheit ihrer besonderen Kultur, sondern dadurch, daß sie wie die Einheimischen Arbeitsplätze und Wohnungen brauchen, daß sie sich einen Mercedes kaufen, in die Disco gehen und die Kaufhäuser bevölkern. Gehaßt an den Ausländern wird nicht ihre Andersartigkeit, sondern ihre Ähnlichkeit mit den Einheimischen ...“
- 6 Ein Problem, das sich auch den Schweizer Bundesbahnen angesichts des „Klassenkampfes“ in den Pendlerzügen zu Stosszeiten stellt.
- 7 Zur Kritik dieses Konzepts und zur Vorgängigkeit der Interpretation vor dem Gesetz vgl. Peter Schneider: „Gesetz, Deutung, Übertragung und Institution“, in: *Psyche* 53. Jg., 1999, S. 52-65. „Das Gesetz füllt eine Leerstelle – nachträglich. Wo vorher nichts war, da ist nachträglich aus dem Nichts etwas geworden. Doch so, wie der Ur-Mord dem Ur-Vater zunächst nichts als jene Gewalt antut, die die Brüder zuvor zu erleiden hatten, wenn sie es wagten, gegen die Ansprüche des Vaters zu handeln, so muß erst eine Deutung den nackten Tatsachen der nunmehr vaterlosen Urhorde Gewalt antun, damit aus diesen ‚brutalen‘ Fakten so etwas wie ein Gesetz entstehen kann. Denn es folgt keineswegs *naturwüchsig* aus dem Urmord die Formulierung eines Gesetzes. Es gibt kein vorgängiges Gesetz, auf das in nachträglichem Gehorsam zurückzukommen wäre. Dieses Gesetz muß erst neu erschaffen werden – denn vorher galt nichts als Macht und Gewalt. In einem Taschenspielertrick muß also so getan werden, als sei das neue Gesetz bereits das Gesetz des Vaters (und die vom Vater ausgeübte Gewalt Ausdruck eines Verbots) gewesen, das in der Übertretung ein für allemal bekräftigt werde. Die Deutung geht also (wie in der Bibel Gottes Kommentar des Gesetzes) dem Gesetz voraus oder, genauer: schafft es zuallererst.“



Titelbild der Erstauflage von Thomas Hobbes' *Leviathan*, London 1651

## Brief an Peter Schneider

22

Dezember 2009

Sehr geehrter Herr Schneider

Ihr Beitrag im Rahmen des letzten GAD-Forums hat mich sehr angesprochen und ich fand es schade, dass sich die anschliessende Diskussion dann auf Nebenschauplätzen verhakt hat. Das war – vorausgesetzt, dass ich Sie richtig verstanden habe – ein erhellender Abend für mich.

Gefallen hat mir besonders, wie Sie durch die Gegenüberstellung von zwei Ursprungsmythen den blinden Fleck des Freudschen sichtbar gemacht und so dessen innere Begrenztheit aufgezeigt haben. Da klang fast schon etwas wie eine Kritik der psychoanalytischen Vernunft an – und die scheint mir in der Tat notzutun, nachdem sich der „Kult der Alterität“ im Bestehenden einigermaßen gemütlich eingerichtet hat.

Vielleicht hat die moderne Kritik an der Vernunft und dem selbstbestimmten Subjekt ja wirklich übers Ziel hinausgeschossen: Ein Subjekt, das a priori ein Anderes – und damit ein Getriebenes – ist, sieht sich jedenfalls kaum noch zu planvollem Handeln imstande und verliert damit auch den politischen Gestaltungsspielraum. Die Verflüssigung aller Positionen, die in den postmodernen Diskursen so etwas wie den kategorischen Imperativ darstellt, wirft alle aufs Glatteis.

Es ist deprimierend anzusehen, wie sich heute der Jargon der Flexibilität mit Freiheitsversprechen schmückt, die aus den Nähkästchen der modernen Subjektkritik stammen. Und die potentiell kritische Intelligenz ist unfähig, sich deutlich von solchem Missbrauch zu distanzieren, weil sie selbst auf die Verlockungen einer unbegrenzten Andersheit fixiert ist und immer noch in der Verfestigung das Böse wittert. So laufen zuletzt alle in der neoliberalen Hamstertrommel um die Wette.

In Hobbes' Version vom Eintritt in die Geschichte haben Sie nun jenes begrenzte, willentliche Moment aufgewiesen, das der „therapeutische Diskurs“ aus sich ausgetrieben hat und ohne das Widerstand gegen die Macht noch nicht einmal denkbar ist. Über dieses Vorgehen – die Begrenzung eines Diskurses

quasi von aussen her – liesse sich natürlich diskutieren. Ich selbst würde eher einem hegelianischen Zugang den Vorzug geben und versuchen, den „Kult der Alterität“ seiner versteckten inneren Geschlossenheit zu überführen: der Selbigkeit, die sein verdrängtes Wesen ausmacht.

23

Aber letztlich sind Fragen der Methode nicht so wichtig; entscheidend scheint mir die Suche nach den unsichtbaren Grenzziehungen der gegenwärtig herrschenden Diskurse. Mit Ihrem Vergleich zweier Mythologeme haben Sie in der Tat einen solchen Zaun aufscheinen lassen und damit den Horizont geweitet. Herzlichen Dank.

Franz Derendinger

\* \* \*

Lieber Herr Derendinger

Vielen Dank für Ihren ausführlichen Kommentar zu meinem kleinen Vortrag vom letzten Donnerstag. Ich habe mich darüber gefreut, dass Sie meine Gedanken aufgreifen und weiterspinnen. Mir war es ja gar nicht um die Alternative Hobbes/Freud gegangen, sondern – wie Sie richtig bemerkt und verstanden haben – darum, der Psychoanalyse etwas zurückzuerstatten, was sie offenbar ausschliessen musste, um dann zu sehen, was man mit einer solchen angereicherten Theorie anstellen kann. Dass es ausgerechnet der "Totalitarist" Hobbes ist, welcher dazu den Anstoss geben kann, schien mir eine hübsche Pointe, die man nicht vergeben sollte – auch wenn daraus ja noch lange nicht eine klare "neue" psychoanalytische Anthropologie folgt.

Herzlich grüsst Ihr  
Peter Schneider