Hans-Martin Lohmann
Joachim Pfeiffer (Hrsg.)

Sonderausgabe

Freud Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

J.B.METZLER

J.B.METZLER

Herausgegeben
von Hans-Martin
Lohmann und
Joachim Pfeiffer

Freud-Handbuch

Leben – Werk – Wirkung

Sonderausgabe

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Mit freundlicher Förderung durch Ulrike Crespo
und die Ursula Ströher Stiftung, Basel.

Die Herausgeber:
Hans-Martin Lohmann ist freier Publizist, ehem. Chefredakteur der Zeitschrift »Psyche«; zahlreiche Publikationen zu Freud.
Joachim Pfeiffer ist Professor für Neuere deutsche Literatur und Literaturdidaktik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg; Mitherausgeber des »Jahrbuchs Literatur und Psychoanalyse«.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

ISBN 978-3-476-02514-2
ISBN 978-3-476-01242-5 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-01242-5

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2013 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J. B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2013
www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

Vorwort

Wie alle wahrhaft großen Werke der Geistesgeschichte ist auch das Freudsche Werk keineswegs unumstritten. Aber jenseits der Frage, mit welchem Recht über Freud gestritten werden kann und soll, erhebt sich sein Werk als ein geistiges Monument, dessen Strahlkraft schwer zu überschätzen ist. Die Historiker der modernen Ideen- und Geistesgeschichte sind sich darin einig, daß Freud gleichrangig neben Gestalten wie Marx, Nietzsche und Max Weber steht – so etwa das Urteil Eric Voegelins. Freuds widerspruchsvolles Werk hat die unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen und Theorien, aber auch unser Alltagsbewußtsein, unsere Sprache und unsere kulturellen Verhaltenscodes maßgeblich beeinflußt. Selbst da, wo es auf explizite Kritik und Ablehnung stößt, ist seine Wirkung noch spürbar. Trotz aller Zurückweisungen, die Person und Werk immer wieder erfahren haben, steht Freuds enorme Bedeutung für die Entzifferung von vergangener und gegenwärtiger Kultur- und Gesellschaftsgeschichte außer Frage. Für Michel Foucault gehört Freud zu den ›Diskursivitätsbegründern‹ der Moderne, d. h. zu den Begründern einer neuen Redeordnung – ein Attribut, das Foucault nur wenigen Autoren zuerkennen wollte.

Die Rezeption des Freudschen Werks war, zumal in den Kreisen professionell arbeitender Psychoanalytiker, lange Zeit von der einseitigen Konzentration auf den klinisch-therapeutischen Aspekt geprägt, während die kulturtheoretische Sichtweise Freuds, nicht zuletzt auch wegen ihrer unbequemen und schwer einzuordnenden Implikationen, eher mit Zurückhaltung aufgenommen wurde. Für Freud indessen war die Kulturtheorie – also sein Nachdenken über Ursprung und Entstehung von Kultur sowie über ihr mögliches Scheitern – nicht ablösbar von den klinischen und metapsychologischen Aspekten seiner Lehre; beide bilden vielmehr eine untrennbare Einheit. Welche zentrale Rolle in Freuds Selbstverständnis seine kulturtheoretischen Erörterungen und Reflexionen spielen, wird aus dem Nachtrag zur »Selbstdarstellung« (1935) deutlich, wo es heißt:

> »Nach dem lebenslangen Umweg über die Naturwissenschaften, Medizin und Psychotherapie war mein Interesse zu jenen kulturellen Problemen zurückgekehrt, die dereinst den kaum zum Denken erwachten Jüngling gefesselt hatten. Bereits mitten auf der Höhe der psychoanalytischen Arbeit, im Jahre 1912, hatte ich in ›Totem und Tabu‹ den Versuch gemacht, die neu gewonnenen analytischen Einsichten zur Erforschung der Ursprünge von Religion und Sittlichkeit auszunützen. Zwei spätere Essays ›Die Zukunft einer Illusion‹ 1927 und ›Das Unbehagen in der Kultur‹ 1930 setzten dann diese Arbeitsrichtung fort. Immer klarer erkannte ich, daß die Geschehnisse der Menschheitsgeschichte, die Wechselwirkungen zwischen Menschennatur, Kulturentwicklung und jenen Niederschlägen urzeitlicher Erlebnisse, als deren Vertretung sich die Religion vordrängt, nur die Spiegelung der dynamischen Konflikte zwischen Ich, Es und Über-Ich sind, welche die Psychoanalyse beim Einzelmenschen studiert, die gleichen Vorgänge, auf einer weiteren Bühne wiederholt« (GW XVI, 32 f.).

Freud versteht die Psychoanalyse also keineswegs als eine psychologische Theorie atomisierter Individuen; vielmehr rückt bei ihm die Beziehung zwischen individueller und kultureller Entwicklung, zwischen Individuum und sozialer Organisation, zwischen Ontogenese und Phylogenese ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Bestimmung der Relation von individueller »Menschennatur« und kollektiver »Menschheitsgeschichte« bildet den Dreh- und Angelpunkt der Freudschen Theorie. Von daher wird auch das inzwischen erwachte Interesse der Kulturwissenschaften an der Psychoanalyse verständlich, das sich in einer Vielzahl von interdisziplinär betriebenen Forschungsprojekten und Fragestellungen ausdrückt. Das Unbewußte im Freudschen Sinne ist – man muß dies freilich mit aller gebotenen Zurückhaltung formulieren, um Mißverständnissen aus dem Wege zu gehen – eben nicht nur eine Dimension des Individuums, sondern auch eine von kulturellen und zivilisatorischen Entwicklungen, von sozialen Prozessen und künstlerischen wie intellektuellen Schöpfungen.

Das vorliegende Handbuch will diesem Zusammenhang Rechnung tragen. Sein vorrangiges Interesse ist also kulturwissenschaftlich determiniert, wenngleich andere Gesichtspunkte, auch klinische, nicht gänzlich vernachlässigt werden. Freuds Werk

wird in all seinen Facetten in den Blick genommen: Sämtliche Schriften werden in thematisch zentrierten, zuweilen auch chronologisch angeordneten Werkgruppen vorgestellt, die wichtigsten Themen und Thesen der Freudschen Theorie diskutiert und auf ihre Rezeption und Wirkung hin befragt. Der Werkpräsentation und -analyse geht ein umfangreiches Kapitel voraus, das den sozialhistorisch-politischen, wissenschaftsgeschichtlichen und biographischen Kontext von Freuds Werk skizziert. Das Auswahlkriterium für die »Themen und Motive« des dritten Teils verdankt sich vor allem kulturtheoretischen Aspekten und Fragestellungen; die klinisch-therapeutischen Gesichtspunkte, die in anderen psychoanalytischen Handbüchern und Nachschlagewerken breiten Raum einnehmen, traten dabei naturgemäß in den Hintergrund. Der Rezeption des Freudschen Werks in den unterschiedlichsten wissenschaftlichen Disziplinen und Ausfächerungen – von der Philosophie über die Literaturwissenschaft bis zur Theorie des Films, von der Ethnologie über die Soziologie bis zur Politischen Psychologie, vom Marxismus über die Kritische Theorie bis zum Feminismus – sind die Beiträge des vierten Teils gewidmet. Besonders hier wird die immense wirkungsgeschichtliche Bedeutung der Freudschen Psychoanalyse sichtbar – ihre produktive und kritische Kraft, alte Fragen wieder aufzugreifen und neue zu stellen. Mehr denn je gilt heute, was der Erfinder der Psychoanalyse vier Jahre vor seinem Tod, als sein Werk vom Nationalsozialismus tödlich bedroht war, noch als Wunsch und »Illusion« bezeichnet hatte: daß er »zu den Autoren gehört, denen eine große Nation wie die deutsche bereit ist, Gehör zu schenken« (GW XVI, 33). Wie aus vielen Beiträgen des Handbuchs hervorgeht, sind es nicht nur die Deutschen, bei denen Freuds Werk Widerhall und Aufnahme gefunden hat.

Ohne tatkräftige materielle und ideelle Unterstützung könnte ein Unternehmen wie dieses nicht gelingen. Der besondere Dank der Herausgeber geht deshalb an den ›Arbeitskreis für Literatur und Psychoanalyse‹ in Freiburg sowie an Lothar Bayer, Ulrike Crespo, Ute Hechtfischer und Katherine Stroczan.

Die Herausgeber

Inhalt

I. Freud und seine Epoche

1. Der Epochenkontext 1
1.1 Politik und Gesellschaft in Freuds Wien (1860–1938) 1
1.2 Philosophischer Kontext 10
1.3 Die Wiener Moderne 25
1.4 Anfänge der modernen Sexualwissenschaft 39

2. Die intellektuelle Biographie 49

II. Werke und Werkgruppen

1. Frühe Schriften 77
1.1 Die sogenannten voranalytischen Schriften 77
1.2 Die Kokain-Schriften 79
1.3 *Zur Auffassung der Aphasien* (1891) . . . 81

2. Hysterie-Studien 84

3. Vorlesungen und einführende Schriften 94

4. Schriften zur Traumdeutung 106

5. Theorie des Unbewußten 118
5.1 *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901) 118
5.2 *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten* (1905) 119
5.3 *Das Ich und das Es* (1923) 121
5.4 Metapsychologische Schriften 123
5.5 Weitere Schriften zum Unbewußten . . . 129

6. Zwangshandlungen, Phobien, Paranoia, Theorie der Angst 134

7. Behandlungstechnik 139

8. Sexualtheorie und Triebtheorie 146
8.1 *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905) 146
8.2 *Die »kulturelle« Sexualmoral und die moderne Nervosität* (1908) 149
8.3 *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens* (1910–1918) 151
8.4 *Zur Einführung des Narzißmus* (1914) . . 154
8.5 *Jenseits des Lustprinzips* (1920) 158
8.6 Psychosexualität der Frau 162

9. Kulturtheorie 168
9.1 *Totem und Tabu* (1912/13) 168
9.2 *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) 171
9.3 *Die Zukunft einer Illusion* (1927) 174
9.4 *Das Unbehagen in der Kultur* (1930) . . . 178
9.5 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939 [1934–38]) 181
9.6 Schriften zum Thema Krieg und Tod . . 187

10. Literatur und Kunst 193
10.1 *Der Wahn und die Träume in W. Jensens ›Gradiva‹* (1907) 193
10.2 *Der Dichter und das Phantasieren* (1908) 195
10.3 *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (1910) 197
10.4 *Das Motiv der Kästchenwahl* (1913) . . . 199
10.5 *Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit* (1916) 201
10.6 *Eine Kindheitserinnerung aus ›Dichtung und Wahrheit‹* (1917) 203
10.7 *Das Unheimliche* (1919) 204
10.8 *Der Humor* (1927) 207
10.9 *Dostojewski und die Vatertötung* (1928) 208
10.10 *Psychopathische Personen auf der Bühne* (1942) 210
10.11 *Der Moses des Michelangelo* (1914) 211

11. Autobiographische Schriften 215

12. Briefe 220

13. Der Autor Freud 232

III. Themen und Motive

1. Kulturbegriff 239
2. Antike und Mythos 246
3. Religion 253
4. Biologie und Materialismus 260
5. Krankheit und Gesundheit 264
6. Theater, Szene und Spiel 271

IV. Rezeptions- und Wirkungsgeschichte

1. Psychoanalyse 277
1.1 Rezeption im deutschsprachigen Raum . 277
1.2 Rezeption in Frankreich 283
1.3 Rezeption in den angloamerikanischen Ländern 287
1.4 Institutionalisierung der Psychoanalyse . 292
2. Psychologie 296
3. Kulturwissenschaft 302
4. Kunst und Kunsttheorie 307
5. Literatur 319
6. Literaturwissenschaft 329
7. Philosophie 348
8. Marxismus 373
9. Kritische Theorie 377
10. Feminismus/Gender Studies 383
11. Pädagogik 396
12. Film- und Kinotheorie 402
13. Ethnopsychoanalyse 412
14. Soziologie 417
15. Politische Psychologie 423

V. Anhang

1. Zeittafel 431
2. Siglen 433
3. Freuds Schriften chronologisch nach den Gesammelten Werken 434
4. Die Autorinnen und Autoren 440
5. Personenregister 442

I. Freud und seine Epoche

1. Der Epochenkontext

1.1 Politik und Gesellschaft in Freuds Wien (1860–1938)

Das Habsburgerreich um 1860

Das habsburgische Österreich, obwohl territorial weit in den Osten und Südosten Europas ausgreifend, war über Jahrhunderte hinweg politisch und kulturell eng mit dem Schicksal des Deutschen Reiches verwoben. Erst im 19. Jh., zunächst unter den militärischen und politischen Schlägen Napoleons, dann im Zuge der sich anbahnenden »kleindeutschen« Lösung, die in der Niederlage Habsburgs im preußisch-österreichischen Waffengang von 1866 (Königgrätz) gipfelte, kam es zur endgültigen Trennung von Deutschland und Österreich. Fortan gingen die beiden zentraleuropäischen Mächte ihre eigenen Wege, wenn auch zumindest bündnispolitisch bald wieder geeint. In kultureller und politischer Hinsicht blieb die Habsburgermonarchie mit ihren deutschsprachigen Eliten ohnehin weiter stark deutschorientiert.

Nach den europäischen Revolutionen von 1848/49, die auch das multinationale Reich in seinen Grundfesten erschüttert hatte, war das Habsburger Regime unter Kaiser Franz Joseph I. (1848–1916) zunächst bemüht, die alten vorrevolutionären Verhältnisse zu restaurieren, indem eine föderative Gliederung des Vielvölkerstaats widerrufen, die Landtage aufgelöst und die ungarische Verfassung außer Kraft gesetzt wurden. Absolutismus und Zentralisierung, mittels eines ausgeklügelten bürokratischen Apparats – von Robert Musil in seinem epochalen Romanwerk *Der Mann ohne Eigenschaften* satirisch unter die Lupe genommen – exekutiert und von Armee und Geheimpolizei unterstützt, avancierten zu Leitmaximen des politischen Systems. Erst nach 1859, unter dem Eindruck der militärischen Schlappe in Italien und des damit einhergehenden Ansehensverlusts der Monarchie bei der Bevölkerung, bequemte sich das Regime widerstrebend zu gewissen innenpolitischen Reformmaßnahmen, die insgesamt freilich inkonsequent und widersprüchlich ausfielen, besonders im Hinblick auf die Wünsche der unterworfenen Nationalitäten. So wurde 1861 zwar ein Zweikammer-Parlament für die gesamte Monarchie eingerichtet, zugleich aber durch das Wahlverfahren dafür gesorgt, daß die deutschen Vertreter stets die Mehrheit hatten.

Die Niederlage im Krieg mit Preußen, die Habsburg seiner europäischen Großmachtstellung zu berauben drohte, führte zu einem Kompromiß vor allem mit den Ungarn, die sich seit langem heftig gegen die politische und kulturelle Hegemonie der Deutschen sträubten. Die Errichtung der Doppelmonarchie im Jahre 1867 gewährte Ungarn weitgehende Zugeständnisse und innenpolitische Autonomie, während außen-, militär- und finanzpolitisch die beiden Reichsteile weiterhin gemeinsam regiert wurden. Der Kaiser von Österreich war zugleich König von Ungarn. Dieser Kompromiß sicherte einerseits den Fortbestand und die europäische Machtstellung der Habsburgermonarchie, sorgte aber andererseits auch dafür, daß das politische Arrangement zwischen der deutschen Minderheit in der westlichen und der ungarischen Minderheit in der östlichen Reichshälfte auf Kosten von Polen, Tschechen, Slowaken, Kroaten, Serben und Rumänen ging, die weiterhin in der Position unterdrückter Völker verharrten. Die Nationalitätenfrage blieb fortan stets virulent und wurde erst gelöst, als der alte Vielvölkerstaat 1918/19 aufhörte zu existieren.

Nicht nur politisch, sondern auch wirtschaftlich war das Habsburgerreich um die Mitte des 19. Jh.s, jedenfalls im Vergleich zur westeuropäischen Entwicklung, zurückgeblieben. Das hatte sich nicht zuletzt daran dramatisch gezeigt, daß im preußisch-österreichischen Konflikt von 1866 die österreichische Armeeführung aufgrund des mangelhaft ausgebauten Eisenbahnnetzes nicht in der Lage war, die benötigten Truppen von der italienischen Front rechtzeitig an den böhmischen Kriegsschauplatz zu verlegen (Craig 1974/1981, 176) – Indikator dafür, daß Österreich noch längst nicht den Anschluß an

die industrielle Dynamik der Moderne gefunden hatte. Daran trug zum einen die deutsche Führungselite schuld, der die Historiker Indolenz, fehlendes Verantwortungsbewußtsein und zum Teil auch Unfähigkeit vorgeworfen haben. Das Problem lag aber auch beim Kaiser selbst, der das Zentrum der politischen Macht bildete, diese freilich nie wirklich konsequent einsetzte. Der Schriftsteller Karl Kraus charakterisierte Franz Joseph als eine »Unpersönlichkeit«, die gleichwohl allen Institutionen ihren Stempel aufdrücke: »Ein Dämon der Mittelmäßigkeit hatte unser Schicksal beschlossen« (zit. nach ebd., 294). Dem Dämon österreichischer Mittelmäßigkeit und Schwerfälligkeit insgesamt verlieh Musil den schönen Namen »Kakanien« (Musil 1952, 31 ff.).

Ein liberaler Aufschwung

In dieser Situation relativer Stagnation erhielten jene gesellschaftlichen Kräfte Auftrieb, die ein elementares Interesse an konstitutionellen Reformen und Liberalisierung der Verhältnisse hatten. Vor allem das aufstrebende Bürgertum – Industrielle, Kaufleute, Akademiker – wandte sich gegen den vorherrschenden Klerikalismus und die Privilegien des Adels, indem es im Interesse des kommerziellen Fortschritts und geistiger Freiheit energisch auf Reformen drängte. So kam es zu Beginn der 1860er Jahre, just zu dem Zeitpunkt, als sich die Familie Freuds in der Wiener Leopoldstadt niederließ, zu einer Reihe von Erlässen und gesetzgeberischen Maßnahmen, die den Immobilismus des Systems ins Wanken brachten. Die liberale Partei, um deren parlamentarische Unterstützung sich der Kaiser aus Gründen politischer Zweckdienlichkeit hinfort bemühte, erreichte beeindruckende Erfolge: Liberalisierung der Pressegesetze, Verbesserungen im Rechtsprechungsverfahren, Aufhebung von Gesetzen zur Einschränkung der Rechte von Juden sowie Militärreformen und Maßnahmen zur Förderung des ökonomischen Wachstums. Außerdem entzog man die Schulen der kirchlichen Bevormundung, der Religionsunterricht wurde freiwillig und die Zivilehe staatlich anerkannt.

Nicht zuletzt für die große jüdische Minderheit des Kaiserreichs bedeuteten diese Veränderungen, die ihr die volle bürgerliche Gleichberechtigung einbrachte, eine schlagartige Verbesserung ihrer Lage. Folgt man dem interessanten Hinweis Hannah Arendts (1951/1993, 89 f.), daß die Juden das eigentliche »Staatsvolk« der Donaumonarchie darstellten, da sie weder eine eigene Klasse bildeten wie etwa Adel, Bourgeoisie oder Arbeiterschaft noch eine eigene Nationalität wie etwa Deutsche, Tschechen, Polen oder Ukrainer, die jeweils auf ihre partikularen Interessen pochten, sondern daß sie gewissermaßen unmittelbar zum staatlichen Machtzentrum standen, dann wird ihre singuläre oder »anomale« Stellung besonders deutlich: »Die Anomalie des jüdischen Verhältnisses zum Staat lag in der Tatsache, daß hier ein Volk in eine politische Rolle gedrängt wurde, das selbst keine politische Repräsentanz hatte« (ebd., 58). Freilich hatten sie als Juden gerade dadurch am meisten zu gewinnen. Denn ihre bürgerliche Existenz hing nicht von der Teilhabe an einer sozialen Klasse oder nationalen Gemeinschaft ab, sondern allein vom Maß der Freiheit und Freizügigkeit, die ein liberaler Staat garantierte. »Der Kaiser und das liberale System boten den Juden einen Status, ohne eine Nationalität zu fordern; sie wurden zum übernationalen Volk des Vielvölkerstaates und in der Tat zu dem Volk, das in die Fußstapfen der früheren Aristokratie trat. Ihr Glück stand und fiel mit dem des liberalen kosmopolitischen Staates« (Schorske 1980/1982, 123).

In der *Traumdeutung* hat Freud eine Episode aus seiner Jugendzeit erzählt, die in der Freud-Literatur immer wieder beispielhaft angeführt wird, weil sie ein Schlaglicht auf die veränderte Situation wirft, die sich für die Juden in den 1860er und 70er Jahren eröffnet hatte. Sein Vater Jacob pflegte den Jungen auf seinen Spaziergängen durch die Straßen Wiens mitzunehmen und ihm die Dinge der Welt zu erklären. Bei einer dieser Gelegenheiten erläuterte ihm Jacob, wie grundlegend sich die Verhältnisse zum Besseren für die Juden in Österreich gewandelt hätten: »Als ich ein junger Mensch war, bin ich in deinem Geburtsort am Samstag in der Straße spazieren gegangen, schön gekleidet, mit einer neuen Pelzmütze auf dem Kopf. Da kommt ein Christ daher, haut mir mit einem Schlag die Mütze in den Kot und ruft dabei: Jud, herunter vom Trottoir! ›Und was hast du getan?‹ Ich bin auf den Fahrweg gegangen und habe die Mütze aufgehoben, war die gelassene Antwort« (GW II/III, 203). Zwar war der Sohn nicht begeistert über die passiv-unterwürfige Reaktion des Vaters, aber die Geschichte illustrierte ihm doch sehr plastisch, wie sehr sich die Zeiten seitdem geändert hatten.

Der Sieg des Liberalismus in der Doppelmonarchie brachte also zumal der jüdischen Bevölkerung handfeste Vorteile, was sich nicht zuletzt darin zeigte, daß einige Juden zu Kabinettsmitgliedern im sog. Bürgerministerium aufstiegen. Karrieren wurden möglich, die man sich vor kurzem noch nicht hatte vorstellen können – im Wirtschaftsleben, im akademischen und wissenschaftlichen Feld, in der Politik. Noch Jahrzehnte später beschwor Freud jene Zeit als eine Ära,

in welcher »jeder fleißige Judenknabe […] das Ministerportefeuille in seiner Schultasche« trug (ebd., 199). Daß Freud selber sich um die Zeit seines Abiturs mit dem Gedanken trug, Jura zu studieren und eine politische Laufbahn einzuschlagen, ist verbürgt (ebd.; Jones I, 48; Gay, 34). Wie so viele andere Juden seiner Generation blieb Freud Zeit seines Lebens ein eingefleischter Liberaler, einfach deshalb, weil das Bündnis mit dem politischen Liberalismus das Selbstverständliche und Naheliegende war.

Die Krise des Liberalismus

Aber schon in den 1870er Jahren begann sich der Horizont einzutrüben. Der Börsenkrach des Jahres 1873, der nicht nur zum Bankrott großer Firmen und Banken führte, sondern auch zum Ruin von kleinen Geschäftsleuten, Handwerkern und Sparern, offenbarte, wie dünn die zivilisierte Decke war, die den traditionellen Antisemitismus der österreichischen Gesellschaft in den zurückliegenden Jahren eingedämmt hatte. Obwohl natürlich jüdische Geschäftsleute, Bankiers und Kleinsparer vom »Großen Krach« ebenso betroffen waren wie alle anderen auch, entluden sich in der Öffentlichkeit heftige antisemitische Exzesse, indem man »die Juden« zum Sündenbock stempelte. Im Grunde waren es die typischen Begleiterscheinungen einer überstürzten Industrialisierung und Kommerzialisierung, die mit dem Liberalismus in der k.u.k. Monarchie, wenn auch verspätet, Einzug gehalten hatten, die zu vorhersehbaren Verwerfungen führten: eine ›New Economy‹ gewissermaßen, deren überhitztes Wachstum zu sagenhaften Spekulationsgewinnen einerseits und zu ebensolchen Verlusten andererseits führte; ein im Entstehen begriffenes Industrieproletariat, das sich erst seine politische Form suchen mußte; dazu die weiterhin schwelende Nationalitätenfrage, durch die alle Errungenschaften und Kompromisse immer wieder infrage gestellt wurden. In der Krise von 1873 waren es also die Juden, die für das wirtschaftliche Desaster herhalten mußten.

Wien war in jenen Jahren eine Stadt, die sich in rapidem Tempo zur Großstadt und Metropole entwickelte. Als Freud sein Medizinstudium abschloß, hatte Wien mehr als 700.000 Einwohner, davon viele, nicht zuletzt Juden, die erst in den zurückliegenden Jahren aus den entfernten östlichen Reichsteilen zugewandert waren. 1857, als Freud ein Jahr alt war, gab es laut einer Volkszählung gerade einmal gut 6000 Juden in Wien, was etwa zwei Prozent der Bevölkerung entsprach. Nur zehn Jahre später, infolge der günstigen politischen Bedingungen und der verbesserten wirtschaftlichen Chancen, lebten bereits 40.000 Juden in der Kapitale mit einem Anteil von sechs Prozent an der Gesamteinwohnerschaft. 1880, als ihre Zahl auf über 72.000 gestiegen war, war jeder zehnte Einwohner von Wien Jude (Gay, 30; Hamann 1996/2004, 468).

Wenn schon gebildete Zeitgenossen wie der Schweizer Gelehrte Jacob Burckhardt das Zentrum der k.u.k. Monarchie als »verjudet« bezeichneten, verwundert es nicht, daß die *vox populi* dies nicht viel anders artikulierte. Für nicht wenige eingesessene deutsche Wiener war die massive »jüdische Invasion«, wie es im antisemitischen Jargon hieß, schwer erträglich. Das betraf zum einen die erkennbare äußere Andersartigkeit von Menschen, die, oft ärmlicher Herkunft, aus den peripheren östlichen Zonen des Habsburgerreiches, vor allem aus Galizien, zugewandert waren und ihre eigenen Gewohnheiten mitgebracht hatten. Peter Gay deutet an, daß auch der junge Freud, selber Sohn jüdischer Zuwanderer aus Mähren, die Neigung hatte, Ressentiments gegen die Eigenart der Ostjuden zu entwickeln (Gay, 29). Zum andern war auf Dauer nicht zu übersehen, daß viele jüdische Neubürger Wiens, fleißig, intelligent und ehrgeizig, wie sie waren, zunehmend einflußreiche gesellschaftliche Positionen gewannen und besetzten. Nicht wenige jüdische Industrielle, Bankiers und Kaufleute brachten es zu viel Geld und Einfluß. Jüdische Akademiker waren in bestimmten Berufsgruppen überproportional vertreten – man schätzt, daß in den 1880er Jahren mindestens die Hälfte aller Wiener Rechtsanwälte, Ärzte und Journalisten Juden waren.

Vor allem im kulturellen Leben der Stadt war die jüdische Dominanz eindrucksvoll. Verlagswesen und Zeitschriftenredaktionen, Musik und Theater, Literatur und bildende Kunst, Philosophie und Wissenschaft waren fast Synonyme für jüdische Geistigkeit und intellektuelle Begabung (Beller 1989/1993, 46 ff.). Namen wie Karl Kraus, Peter Altenberg, Arthur Schnitzler, Jakob Wassermann, Hugo Bettauer, Otto Weininger, Hans Kelsen, Otto Neurath und Gustav Mahler stehen für das enorme Potential an Bildung und Brillanz, über das die jüdische Population verfügte. Die Juden waren gewissermaßen die »Protestanten« Wiens (ebd., 264), insofern sie in einer eher statischen katholischen Umgebung jenes bewegliche Ferment bildeten, das Urbanität, Weltoffenheit und Geschäftssinn verkörperte (Wassermann 1921/2005, 107). Und obwohl sich viele Juden Wiens, eng dem politischen Liberalismus verbunden und um Assimilation an die Normen der nichtjüdischen Mehrheit bemühten – aus Karrieregründen konvertierten manche zum Katholizismus (ebd., 19) –, nah-

men antisemitische Einstellungen im Laufe der Zeit wieder deutlich zu. Gordon Craig datiert das Ende der liberalen, relativ judenfreundlichen Ära in Österreich und damit das Wiedererstarken antisemitischer Strömungen auf das Jahr 1879 (Craig 1974/1981, 296). Für die Feinde der Juden waren Liberalismus und Judentum ein und dasselbe. Und da alle Nationalitäten Österreich-Ungarns, selbst viele Deutsche, die sich politisch am Deutschen Reich orientierten, antihabsburgisch eingestellt waren, waren sie zugleich auch alle antisemitisch eingestellt. Es sei daran erinnert, daß in ebendiesem Jahr antiliberal und nationalistisch eingestellte Figuren wie der protestantische Hofprediger Adolf Stoecker und der Historiker Heinrich von Treitschke (»Die Juden sind unser Unglück!«) in Deutschland eine heftige antisemitische Kampagne ins Rollen gebracht hatten (vgl. Craig 1978/1983, 146 f.; Winkler 2000, 228 ff.; Bergmann 2002, 40 ff.). Alles in allem, so Freuds Biograph Peter Gay, handelte es sich bei der kurzen liberalen Ära bloß um »ein nervöses Zwischenspiel zwischen dem alten Antisemitismus und dem neuen« (Gay, 30) oder, anders ausgedrückt, für die Juden Österreich-Ungarns um die »wohl glücklichste Phase ihrer Geschichte« (Hamann 1996/2004, 468).

Populistischer Antisemitismus

Die wiederaufgelebte Feindschaft gegen die österreichischen Juden organisierte sich um zwei Zentren oder Bewegungen. Sie scharte sich einmal um Georg von Schönerer (1842–1921), der für eine stramm deutschnationale Linie stand und die neue antijüdische Stimmung – einen lärmenden, zu Krawallen neigenden Antisemitismus – in der Öffentlichkeit salonfähig machte. Nach dem Urteil Carl Schorskes war Schönerer »der mächtigste und konsequenteste Antisemit« Österreichs (Schorske 1980/1982, 123), der vorzugsweise im Trüben fischte, dort, wo sich Benachteilige und Deklassierte aller Art fanden. Auf Dauer einflußreicher und wirkungsmächtiger als Schönerer war freilich Karl Lueger (1844–1910), der aus kleinen Verhältnissen stammte und sich seit den 1870er Jahren in die Wiener Lokalpolitik einmischte. Ursprünglich ein Liberaler, der gegen die preußisch-kleindeutsche Lösung opponiert hatte, entwickelte sich Lueger im Laufe der Zeit zu einem antiliberalen Politiker, der die sozialen Interessen der Unterschichten und des Kleinbürgertums vertrat und sich den Demokraten zurechnete. Ende der 1880er Jahre schließlich, mit der Gründung der Christlich-Sozialen Partei, schuf sich Lueger jenes politische Instrument, das es ihm erlaubte, so heterogene Elemente wie Demokratie, soziale Reformen, Antisemitismus und Katholizismus zu verschmelzen. In diesem neuartigen politischen Katholizismus fanden die soziale Unzufriedenheit der ›kleinen Leute‹, der Protest gegen das liberale Laisser-faire und die soziale Gleichgültigkeit des modernen Kapitalismus sowie der schwelende Antisemitismus Unterschlupf, so daß Lueger Mitte der 1890er Jahre zum einflußreichsten Politiker der österreichischen Kapitale avancierte. 1895 erzielte er bei der Bürgermeisterwahl die Mehrheit der Stimmen – was Freud in einem Brief an Wilhelm Fließ mit dem Hinweis kommentierte, sein eigener Wohnbezirk sei, gegen den allgemeinen Trend, liberal geblieben (F, 144). Auf Druck der Liberalen und Konservativen weigerte sich aber der Kaiser zunächst, Lueger zum Wiener Bürgermeister zu ernennen. Dies war, wie Schorske schreibt, der »letzte Posten« des Liberalismus (Schorske 1980/1982, 136). Zwei Jahre später sah sich Franz Joseph gezwungen, sein Veto aufzuheben, so daß Lueger triumphal sein Amt antreten konnte. Vielleicht ist es mehr als nur Zufall, daß Freud im selben Jahr 1897, als der antisemitische Agitator ins Wiener Rathaus einzog, der jüdischen Loge B'nai B'rith beitrat – ein Zeichen dafür, daß Freud nicht gewillt war, in unruhigen Zeiten seine Zugehörigkeit zum Judentum zu verleugnen. Es bleibt noch hinzuzufügen, daß sowohl Georg von Schönerer als auch Karl Lueger, gewissermaßen die Virtuosen eines neuen antisemitischen Stils, der nicht mehr primär religiös, sondern rassistisch begründet war, Modell für Adolf Hitler standen (zu Schönerer und Lueger ausführlich Schorske 1980/1982, 115 ff., 126 ff.; Hamann 1996/2004, 337 ff., 393 ff.).

Die katastrophale politische Niederlage des Liberalismus zwang das Judentum des Habsburgerreiches zu der bitteren Erkenntnis, daß trotz aller Assimilierungsanstrengungen der Versuch, zumindest vorläufig, gescheitert war, zu vollwertigen und gleichberechtigten Bürgern der Monarchie aufzusteigen. Freud selber mußte die Erfahrung machen, daß seine anhaltenden Bemühungen, als außerordentlicher Professor an die medizinische Fakultät der Wiener Universität berufen zu werden, immer wieder hintertrieben wurden (Eissler 1966). Erst im März 1902 – nach siebzehn Jahren des Wartens, während acht Jahre das Übliche waren – wurde er zum Titular-Extraordinarius ernannt, und das auch nur aufgrund von ›Beziehungen‹ (Schorske 1980/1982, 190; Charle 1997, 152): »So beschloß ich denn, mit der strengen Tugend zu brechen und zweckmäßige Schritte zu tun, wie andere Menschenkinder auch. Von etwas muß man sein Heil erwarten können und wählte den

Titel zum Heiland. […] Ich habe gelernt, daß diese alte Welt von der Autorität regiert wird wie die neue vom Dollar. Ich habe meine erste Verbeugung vor der Autorität gemacht, darf also hoffen, belohnt zu werden« (F, 501, 503). Allgemein gilt, daß in den Krisenjahren um 1897 Karrieren und akademische Beförderungen von Juden schwieriger wurden. So berichtet Freud in der *Traumdeutung* in ironischem Ton von der Auskunft, die einem jüdischen Kollegen, ebenfalls auf eine Beförderung wartend, von einem höheren k.u.k. Beamten erteilt wurde: »daß allerdings – bei der gegenwärtigen Strömung – Se. Exzellenz vorläufig nicht in der Lage sei usw. […] konfessionelle Rücksichten […]« (GW II/III, 142). Es ist naheliegend, daß für Freud Karl Lueger zum bestgehaßten Gegner wurde, während er etwa für den Schriftsteller Emile Zola, der um dieselbe Zeit in Frankreich für den verfemten jüdischen Hauptmann Alfred Dreyfus stritt, die tiefsten politischen Sympathien entwikkelte, aber auch für den ›semitischen‹ karthagischen Feldherrn Hannibal, der einst gegen Rom – welches Freud wiederum mit dem antisemitischen Katholizismus identifizierte – zu Felde gezogen war. Allerdings reagierte Freud in seiner Enttäuschung über das Scheitern des Liberalismus im ganzen eher unpolitisch auf die Verschlechterung des allgemeinen politischen Klimas, indem er den Kampf der äußeren Mächte gewissermaßen ins Innere des Menschen, in seine Psyche, verlegte und so eine »Politik der Seele« begründete (vgl. dazu ausführlich Schorske 1980/1982, 169 ff.).

Aber es gab auch ganz andere Reaktionen auf den anschwellenden Bocksgesang des Antisemitismus und auf die sich verschärfende Diskriminierung der Juden. Theodor Herzl (1860–1904), aus einer wohlhabenden jüdischen Familie Budapests stammend, religiös aufgeklärt, politisch liberal und kulturell deutsch, hatte in den 1890er Jahren als Pariser Korrespondent der *Neuen Freien Presse* die Erfahrung machen müssen, daß auch im Land der Aufklärung und der Revolution der Liberalismus in Bedrängnis geraten war. Das Frankreich der Dritten Republik war zerrissen von proletarischen Massenaufmärschen, staatlicher Korruption und antisemitischen Explosionen, die Herzls frankophile Haltung schwer erschütterten. Am Ende, nicht zuletzt unter dem Eindruck der Verurteilung von Dreyfus im Dezember 1894, kam er zu dem Schluß, daß die Toleranzbereitschaft der Nichtjuden höchst begrenzt und daß es sinnlos sei, durch Assimilation eine Versöhnung von Juden und Nichtjuden herbeiführen zu wollen. Als im Mai 1895 im französischen Parlament über die künftige Verhinderung einer jüdischen »Infiltration« debattiert wurde und nur wenige Tage später Karl Lueger zum ersten Mal die Mehrheit im Wiener Gemeinderat errang, war für Herzl der Rubikon überschritten. Nach dem Besuch einer »Tannhäuser«-Aufführung, die ihn wie elektrisiert zurückließ (Schorske 1980/1982, 153 f.; Janik/Toulmin 1972/1998, 73), skizzierte er erstmals seinen Traum von der jüdischen Auswanderung aus Europa. Herzls zionistisches Projekt – die Gründung eines eigenen jüdischen Staates in Palästina –, zusammengefaßt in seiner Schrift *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* (1896/2004), war die entschiedenste Antwort auf die Herausforderung, die der Antisemitismus für die Juden in Österreich ebenso wie in anderen europäischen Ländern darstellte (vgl. Wassermann 1921/2005, 109 ff.). Es berührt noch heute eigenartig, daß in derselben Stadt, in der der radikalste jüdische Freiheits- und Emanzipationstraum geträumt wurde, auch die Idee der nationalsozialistischen »Endlösung« ihren Ursprung hat (Janik/Toulmin 1972/1998, 70) – Wien war eben nicht nur Herzls, Freuds und Wittgensteins, sondern auch Hitlers Wien (Hamann 1996/2004). Herzls Lösungsvorschlag scheint für Freud im übrigen wenig Anziehungskraft gehabt zu haben.

Kakanien im Abendlicht

Um die Jahrhundertwende präsentierte sich die Doppelmonarchie als ein Koloß auf tönernen Füßen. In Wien herrschte trotz des Anscheins einer gewissen Leichtlebigkeit und Sorglosigkeit so etwas wie permanente Untergangsstimmung, der »schale Geschmack von Niedergang« (Timms 1995/1996, 14), denn viele Zeitgenossen wußten oder ahnten zumindest, daß die Zukunft nichts Gutes bringen werde. Während die europäischen Großmächte, allen voran Deutschland, in einen hektischen Konkurrenzkampf um Kolonien, Einflußsphären und Schlachtflotten eingetreten waren und so die Dynamik eines neuen Zeitalters verkörperten, machte man in Wien weiter wie bisher. »Das Fortwursteln war zum politischen Prinzip der Habsburgermonarchie geworden« (Scheuch 2000, 8). Das Land war durch seine ungelösten Nationalitätenprobleme, d. h. durch die von Tschechen, Polen, Ukrainern, Rumänen und Kroaten ausgelösten Zentrifugalkräfte, die auch durch die über allen stehende Person des Kaisers nicht in Schach gehalten werden konnten, gelähmt und in seiner wirtschaftlichen Entwicklung nachhaltig gebremst. Im Vergleich zu Deutschland, Frankreich und Großbritannien hinkte der Vielvölkerstaat in fast allen Belangen hinterher – vor allem industriell und

militärisch. Obwohl Österreich-Ungarn nach Rußland flächenmäßig das zweitgrößte Land Europas war und mit knapp fünfzig Millionen Einwohnern noch vor Frankreich und England den dritten Platz einnahm, steuerte es im Jahr 1900 nur 4.7 Prozent der Weltindustrieproduktion bei (Neitzel 2002, 49). Zwar gab es einige prosperierende Industrieregionen, in erster Linie Niederösterreich und Böhmen; zugleich aber verharrte das Land im Status eines Agrarstaates mit vollkommen zurückgebliebenen Gebieten. Wirtschafts- und finanzpolitisch war die Monarchie praktisch reform- und bewegungsunfähig, das Riesenreich trat gleichsam auf der Stelle: »[E]s war der Staat, der sich selbst irgendwie nur noch mitmachte, man war negativ frei darin, ständig im Gefühl der unzureichenden Gründe der eigenen Existenz«, wie Musil die Lage kommentierte (Musil 1952, 35).

Diese Misere machte sich auch außenpolitisch insofern geltend, als es dem Kaiserreich nicht gelang, seine traditionell auf den Balkan ausgerichtete Politik in Stabilität und dauerhafte Erfolge umzusetzen. Seit dem Berliner Kongreß 1878 hatte Österreich Bosnien und die Herzegowina okkupiert und seiner Kontrolle unterworfen, wenngleich diese Provinzen formell nach wie vor Teil des Osmanischen Reiches waren. Als man im Herbst 1908 daranging, Bosnien auch formell zu annektieren, löste dies nicht nur im benachbarten Serbien, sondern auch bei den Großmächten Rußland, England und Frankreich Besorgnis und Proteste aus. Letztlich führte die Politik der Doppelmonarchie dazu, daß an ihrer Südflanke ein großserbischer Nationalismus erstarkte und der slawische Irredentismus Auftrieb erfuhr, die beide für permanente Unruhe sorgten.

Gleichwohl gilt die Zeit zwischen 1900 und 1914, die das »lange« 19. Jh. abschloß, als eine Ära des Glanzes und der Saturiertheit. Das Wien der Belle Epoque war, in seiner Symbiose von deutscher und jüdischer Kultur, ohne Zweifel eine führende Metropole der Alten Welt, ein geistiges Zentrum von bedeutender Ausstrahlung. Ob freilich das Urteil Hannah Arendts zutrifft, die antisemitische Agitation, die in den 1880er und 90er Jahren durch Schönerer und Lueger so heftig angeheizt worden war, habe nach der Jahrhundertwende allmählich nachgelassen (Arendt 1951/1993, 88), kann bezweifelt werden. Brigitte Hamann zeichnet ein anderes Bild – nämlich das einer Stadt, in der die antisemitischen Obsessionen stets virulent blieben und zusätzlich dadurch Nahrung erhielten, daß man Juden, russische Revolutionäre und Sozialdemokraten kurzerhand in einen Topf warf (Hamann 1996/2004, 488 ff.). Der scheinbare Glanz der Vorkriegsjahre wurde auch dadurch beeinträchtigt, daß im Gefolge von linken Massendemonstrationen im Dezember 1906 das allgemeine Wahlrecht (für Männer, für Frauen erst 1919) konzediert werden mußte, was bei den Parlamentswahlen von 1907 dazu führte, daß Sozialdemokraten und Christsoziale zu den stärksten politischen Kräften aufstiegen. Beide Parteien, als moderne Massenparteien organisiert, waren prohabsburgisch und gegen eine engere Bindung an das Deutsche Reich, wie sie von den Deutschnationalen angestrebt wurde. Beide überlebten auch den Sturz der Monarchie und avancierten zwischen den Kriegen zu den größten und einflußreichsten politischen Parteien (Arendt 1951/1993, 92). Bei den Wahlen von 1911 mußten Sozialdemokraten und Christsoziale freilich Verluste zugunsten der nationalistischen Strömungen hinnehmen, weil in der Zwischenzeit die sozialen Gegensätze erneut von nationalen Spannungen überdeckt worden waren.

Österreich im Krieg

Das Attentat von Sarajewo am 28. Juni 1914 beendete mit einem Schlag den trügerischen Stillstand, in dem die Monarchie so lange verharrt hatte. Die Ermordung des Erzherzogs Franz Ferdinand und seiner Frau durch den Studenten Gavrilo Princip, hinter der man serbische Drahtzieher vermutete, gab nunmehr all jenen Kräften in Wien Auftrieb, die der Politik des ewigen »Fortwurstelns« überdrüssig waren und jetzt für ein hartes Durchgreifen plädierten, indem man eine »Züchtigung« Serbiens verlangte wie etwa der österreichische Generalstabschef Conrad von Hötzendorf: »Nur eine aggressive Politik mit politischem Ziel vermag vor dem Untergang zu bewahren und Erfolg zu erzielen« (zit. nach Scheuch 2000, 30). Nachdem sich Wien einer Blankovollmacht Berlins, seines engsten Verbündeten, versichert hatte, die einen möglichen österreichischen Waffengang gegen Serbien einschloß (Winkler 2000, 330; Neitzel 2002, 168 f.), erging am 23. Juli ein hart formuliertes, auf Unannehmbarkeit hin angelegtes Ultimatum an Belgrad, dem die serbische Regierung zwar weit, aber nicht vollständig entgegenkam. Österreich zögerte nicht, Serbien am 28. Juli den Krieg zu erklären, was wiederum am 30. Juli die Gesamtmobilmachung Rußlands, der Schutzmacht Serbiens, auslöste. Daraufhin erfolgte umgehend die Kriegserklärung des Deutschen Reichs zunächst an Rußland (31. Juli), sodann an Frankreich, den Verbündeten Rußlands (3. August). Am 4. August, nachdem Deutschland durch seinen militärischen Einmarsch die Neutralität Bel-

giens verletzt hatte, trat Großbritannien mit der Kriegserklärung an Deutschland an der Seite Frankreichs und Rußlands in den Krieg ein. Zwei Tage später schloß sich Österreich-Ungarn der deutschen Kriegserklärung an Rußland an. »Der Topos vom ›unvermeidlichen Krieg‹ hatte schließlich objektiv erzeugt, was er subjektiv vorausgesagt hatte« (Neitzel 2002, 169). Die »Urkatastrophe« (George F. Kennan) des 20. Jh.s nahm ihren Lauf »Es sind schwere Zeiten«, schrieb Freud an Sándor Ferenczi (F/Fer II/1, 63).

In Österreich-Ungarn löste der Kriegsausbruch, ähnlich wie in Deutschland, in weiten Teilen der Bevölkerung, sogar bis in die Kreise der politischen Linken hinein, zunächst zustimmende Begeisterung aus. Endlich schien die Zeit des dekadenten Stillstands und entschlußlosen Abwartens vorbei. Manfred Scheuch spricht im Blick auf den patriotischen Kriegstaumel von einer »kollektiven Neurose« (Scheuch 2000, 35), obgleich es sich doch eher um eine kollektive Psychose gehandelt haben dürfte. Viele junge Männer meldeten sich als Freiwillige zur Armee, die Presse überschlug sich in antiserbisch-chauvinistischen Tönen (»Serbien muß sterbien«), und angesehene Schriftsteller wie Rainer Maria Rilke und Hugo von Hofmannsthal liehen ihre Feder dem »Kriegsgott« und der österreichischen Propagandamaschine (Gay, 394). Auch Freud war anfänglich nicht frei von nationalistischen und bellizistischen Anwandlungen, zumindest in seinen privaten Äußerungen (vgl. Brunner 1995/2001, 161 f.).

Je länger der Krieg freilich dauerte und je deutlicher wurde, daß die Mittelmächte nicht in der Lage waren, im Westen oder im Osten entscheidende militärische Siege zu erringen, desto angespannter wurde die Lage im Habsburgerreich. Nach dem Kriegseintritt Italiens auf Seiten der Entente (1915) sah sich die Monarchie gezwungen, eine weitere Front zu eröffnen, welche ihre militärischen und ökonomischen Kräfte vollends zu überdehnen drohte. Hinzu kamen die immensen Verluste im Feld, vor allem an der russischen Front: Bereits Ende 1914 hatte Österreich-Ungarn 200.000 Gefallene zu beklagen, ca. 250.000 Soldaten gerieten in russische Gefangenschaft. Die zunehmend schwierige Lage der Doppelmonarchie, die auch durch die militärischen Anstrengungen des Deutschen Reiches nicht kompensiert werden konnte, ermunterte die nationalistischen Kräfte mehr und mehr zu einer Politik der Opposition. Es schien nur noch eine Frage der Zeit zu sein, bis Tschechen, Slowaken, Polen und die Balkanvölker sich vollständig vom Reich lösen würden.

Mit dem Tod des alten Kaisers im November 1916, der das riesige Staatsgebilde in seiner Person bis dahin notdürftig zusammengehalten hatte, gewannen die zentrifugalen Bestrebungen erst recht die Oberhand. Schließlich signalisierte der Kriegseintritt der Vereinigten Staaten an der Seite Frankreichs, Großbritanniens und Italiens im Frühjahr 1917, daß die Mittelmächte immer hoffnungsloser in die Defensive gerieten. Der deutsche Sieg über Rußland, der mit dem Diktatfrieden von Brest-Litowsk besiegelt wurde, kam zu spät, um die Situation insgesamt noch retten zu können. Schon der »Notwinter« 1917/18 in Wien, der die Bevölkerung einer harten Prüfung unterwarf, hatte gezeigt, daß die Energien Österreichs erschöpft waren. An der Heimatfront wurde die Lage immer unerfreulicher, Lebensmittel und Heizmaterial waren knapp – Freud sprach Anfang 1918 von einem »Kältetremor«, der ihn und seine Familie erfaßt habe (F/A, 253) –, dazu kamen die schlechten Nachrichten von den Fronten und von hohen Verlusten. Allen Durchhalteparolen zum Trotz war klar, daß Karl Kraus recht behalten sollte: Es waren zwar nicht *Die letzten Tage der Menschheit*, aber doch die letzten Tage der Habsburgermonarchie, die angebrochen waren.

Am 3. November 1918, nachdem die militärische Niederlage des Deutschen Reiches im Westen komplett war, unterzeichnete die letzte kaiserliche Regierung einen Waffenstillstand – der »böse Kriegstraum« (ebd., 266) war vorbei. Am 11. November, zwei Tage nach Ausrufung der Republik in Berlin und am selben Tag, an dem die Deutschen im Wald von Compiègne einen Waffenstillstand mit den Alliierten schlossen, trat die Regierung zurück, und Kaiser Karl I. verzichtete auf den Thron. »Ich weine übrigens weder *dem* Österreich noch *dem* Deutschland eine Träne nach«, schrieb Freud (F/E, 140), und: »Die Habsburger haben nichts als einen Dreckhaufen hinterlassen« (F/Fer II/2, 186 f.). Am 12. November wurde die Republik Deutschösterreich ausgerufen. Durch Wien ging eine brutale Hunger- und Grippewelle, die Tausende von Menschen dahinraffte. Ein österreichischer Experte schätzte, daß im Winter 1918/19 die tägliche Energieaufnahme pro Person in Wien 746 Kalorien betrug (Gay, 429). Auf den Straßen der Hauptstadt kam es zu Unruhen und Auseinandersetzungen zwischen revolutionären und reaktionären Gruppen, und es dauerte Monate, bis sich die Verhältnisse wieder normalisierten.

Das kleine Österreich und das große Wien

Das nunmehr existierende neue republikanische Österreich umfaßte nur noch etwa ein Achtel des al-

ten Staatsgebiets. Die Großstadt Wien mit ihren knapp zwei Millionen Einwohnern war zu einer Art Wasserkopf geworden, der ein radikal geschrumpftes Hinterland mit nur fünf Millionen Menschen regierte. Polen war ein selbständiger Staat geworden, ebenso Ungarn und die Tschechoslowakei. Die südslawischen Provinzen fanden sich im neu gebildeten Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (ab 1929 Königreich Jugoslawien) wieder. Im Versailler Vertrag und im Friedensvertrag von Saint-Germain-en-Laye mußte der neue Kleinstaat sowohl auf das deutschsprachige Sudetenland als auch auf Südtirol verzichten, ebenso mußte er das Verbot hinnehmen, sich dem, gleichfalls geschwächten und territorial beschnittenen, Deutschen Reich anzuschließen.

Nach den ersten Parlamentswahlen im Februar 1919, die mit einem Sieg der beiden maßgeblichen Vorkriegsparteien, der Sozialdemokratie (69 Mandate) und der Christlich-Sozialen (63 Mandate), endeten – hinzukamen 24 Sitze für die Großdeutschen –, stand Österreich vor einem mühseligen Neubeginn. Die neue Nationalversammlung bestätigte die Staatsbildung und annullierte durch das sog. Habsburgergesetz die monarchischen Strukturen. Um revolutionären Umtrieben und Forderungen vorzubeugen – im benachbarten Ungarn war eine Räterepublik ausgerufen worden –, beschloß die Regierung weitgehende Sozialgesetze, so die Einführung des Achtstundentages und eine Regelung von Frauen- und Kinderarbeit. Andererseits sah sich Österreich gezwungen, hohe Reparationsleistungen zu erbringen, die den politischen und wirtschaftlichen Neubeginn erschwerten. Am 1. Oktober 1920 trat eine neue demokratische Verfassung in Kraft, die unmittelbar darauf folgenden Wahlen bescherten, bei Verlusten für die Sozialdemokraten, den bürgerlichen Parteien, voran den Christsozialen, einen komfortablen Sieg. Fortan stellten die Konservativen den Bundeskanzler, während die Sozialdemokraten dauerhaft in die Opposition verbannt wurden.

Aber Wien war nicht Österreich. Während bürgerliche Regierungen bis 1934 das Land lenkten, blieb Wien in diesen Jahren unangefochten eine sozialdemokratische Bastion. Nachdem die unmittelbare Not der ersten Nachkriegsjahre vorüber war, gelang es der linken Kommunalverwaltung, ehrgeizige soziale Projekte zu verwirklichen, die die Stadt für viele im In- und Ausland höchst attraktiv machte, z. B. für die europäischen Juden, die nach dem Ersten Weltkrieg nach Palästina einwanderten und für die das sozialdemokratische Wien eine Art Vorbild und gesellschaftliches Modell war (Segev 2000/2005, 279). Das »Rote Wien«, wie es in den 1920er Jahren hieß (Scheuch 2000, 71 ff.), förderte einen auch architektonisch anspruchsvollen sozialen Wohnungsbau, der vielen kleinen Arbeiter- und Angestelltenfamilien zugute kam, baute Schulen und führte eine Schulreform ein, die auch Kindern aus der Unterschicht den Zugang zu höheren Bildungseinrichtungen ermöglichte, und richtete insgesamt ein System umfassender Volksfürsorge und -wohlfahrt ein, das in vergleichbaren europäischen Großstädten seinesgleichen suchte. Wien, nach wie vor ein Zentrum der europäischen Kultur, wozu nicht zuletzt Freuds Psychoanalyse beitrug, die längst internationalen Ruf erworben hatte, erlebte in den 1920er Jahren einen Aufschwung des Liberalismus, der jenen der 1860er und 70er Jahre noch übertraf. Die Vermutung liegt nahe, daß Freud sich mit diesem politischen Milieu und Klima weitgehend identifizieren konnte, wofür einerseits die Tatsache spricht, daß er zu seinem 68. Geburtstag am 6. Mai 1924 von der sozialdemokratischen Stadtregierung zum »Bürger der Stadt Wien« ernannt wurde (vgl. F/Fer III/1, 217 f.), zum andern der Umstand, daß er im Wahlkampf 1927 einen Aufruf zur Unterstützung der Sozialdemokratie unterschrieb (Scheuch 2000, 75). Auch eine Reihe von Mitarbeitern und Schülern Freuds sympathisierte mehr oder minder offen mit der Linken.

Aber Österreich war eben auch nicht Wien. Die im restlichen Land dominierende christlich-soziale Partei und die Deutschnationalen agitierten nicht nur voller Haß gegen die Sozialdemokratie, sondern auch gegen die Juden, vor allem gegen die neuen jüdischen Einwanderer, die vor den Pogromen in Polen, Rumänien und der Ukraine flohen (Gay, 502). Genauso wie vor dem Krieg blieb der Antisemitismus der österreichischen Mehrheitsgesellschaft eine akute Bedrohung, was Freud im Jahre 1926 gegenüber einem Interviewer zu der Feststellung veranlaßte: »Meine Sprache ist deutsch. Meine Kultur, meine Bildung sind deutsch. Ich betrachtete mich geistig als Deutschen, bis ich die Zunahme des antisemitischen Vorurteils in Deutschland und Deutschösterreich bemerkte. Seit dieser Zeit ziehe ich es vor, mich einen Juden zu nennen« (zit. nach ebd., 504). Natürlich galt die Freudsche Psychoanalyse in den Augen der meisten Konservativen und Katholiken als »jüdische Wissenschaft«.

Finis Austriae

Die Weltwirtschaftskrise stürzte auch das bis dahin halbwegs stabilisierte Österreich in ökonomische Turbulenzen. Parallel zu diesen Turbulenzen vollzog sich der politische Aufstieg faschistischer Massenbe-

wegungen und -parteien nach dem Vorbild Italiens, die ihre Anhänger vor allem aus der Mittelschicht und dem Kleinbürgertum, aber in gewissem Umfang auch aus der Arbeiterklasse rekrutierten (Hobsbawm 1994/1995, 158 f.). Besonders die studentische Jugend war anfällig für die radikalen Parolen des Faschismus. Wie in Deutschland bildeten sich in Österreich bewaffnete Selbstschutzorganisationen – bei den Rechten die Heimwehren, bei den Linken der Republikanische Schutzbund –, die ihre politischen Gegensätze zunehmend auf der Straße austrugen. Auch in Österreich etablierte sich eine immer selbstbewußter und aggressiver auftretende nationalsozialistische Bewegung mit offen antisemitischer Stoßrichtung. Die seit Mai 1932 mit Notverordnungen regierende Dollfuß-Administration verbot zwar die NSDAP, konnte aber nicht verhindern, daß sie ihre Tätigkeit illegal fortsetzte. Der Aufstand des der Sozialdemokratie nahestehenden Republikanischen Schutzbundes vor allem in Wien, der blutig niedergeschlagen wurde, führte im Februar 1934 zum Verbot der SPÖ, wenig später, im Mai, wurde durch eine neue Verfassung die Abkehr von demokratisch-rechtsstaatlichen Prinzipien auch förmlich vollzogen. Fortan agierte als einzige zugelassene politische Partei die Vaterländische Front, die von den Verbänden der Heimwehr und einem autoritärem Katholizismus geprägt war – ein »semifaschistisches Regime« (ebd., 188). Als am 25. Juli 1934 bei einem nationalsozialistischen Putschversuch Bundeskanzler Dollfuß ermordet wurde, mußte sich Hitler davon offiziell distanzieren, weil sein späterer Verbündeter Mussolini Österreichs Unabhängigkeit garantierte und Truppen am Brenner aufmarschieren ließ.

Gleichwohl nahm der Druck Nazideutschlands auf das kleine Nachbarland in den folgenden Jahren ständig zu, erst recht, als sich Hitler und Mussolini nach dem italienischen Abessinienabenteuer näherkamen. Dollfuß' Nachfolger Kurt von Schuschnigg sah sich 1936 genötigt, seine Außenpolitik an Deutschland zu orientieren, wofür er als Gegenleistung die Zusicherung der staatlichen Integrität Österreichs erhielt. All das aber half wenig, denn der nationalsozialistische Druck und die Unterwanderung des Regierungsapparats gewannen immer größere Ausmaße. Im Februar 1938 mußte die Regierung Schuschnigg schließlich die Ernennung des Nationalsozialisten Arthur Seyß-Inquart zum Innenminister hinnehmen, womit das »trojanische Pferd« (Peter Gay) bereits *intra muros* stand und den »Anschluß« unmittelbar vorbereitete. Nachdem Schuschnigg die geplante Volksabstimmung über den Erhalt der österreichischen Unabhängigkeit auf deutsche Pressionen hin fallengelassen hatte und am 11. März 1938 zurückgetreten war – »Finis Austriae«, notierte Freud am selben Tag (Freud 1992/1996, 62) –, marschierten am 12. März deutsche Truppen in Österreich und Wien ein: »Anschluß an Deutschland« (ebd.). Als der deutsche Diktator zwei Tage später in Wien einzog und auf dem Heldenplatz vor der Hofburg die »größte Vollzugsmeldung« seines Lebens erstattete, jubelte ihm eine riesige Menschenmenge zu. Wien war nicht mehr liberal und rot (das war es schon in den 1930er Jahren nicht mehr), sondern braun. Der Antisemitismus hatte gesiegt, und für die Wiener und österreichischen Juden begann eine Leidenszeit, die schlimmer war als alles, was sie in den 1880er und 90er Jahren erlebt hatten. Was der Journalist Hugo Bettauer im Jahre 1922 in seinem satirisch-utopischen Roman als Menetekel an die Wand geschrieben hatte (Bettauer 1922/1996), schickte sich jetzt an, Wirklichkeit zu werden: Wien wurde *Die Stadt ohne Juden*.

Literatur

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München 1993 (engl. 1951).

Beller, Steven: *Wien und die Juden 1867–1938*. Wien 1993 (engl. 1989).

Bergmann, Werner: *Geschichte des Antisemitismus*. München 2002.

Bettauer, Hugo: *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen* [1922]. Hamburg/Bremen 1996.

Brunner, José: *Psyche und Macht. Freud politisch lesen*. Stuttgart 2001 (engl. 1995).

Charle, Christophe: *Vordenker der Moderne. Die Intellektuellen im 19. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1997.

Craig, Gordon A.: *Geschichte Europas im 19. Jahrhundert*. München 1981 (engl. 1974).

–: *Deutsche Geschichte 1866–1945*. München 1983 (engl. 1978).

Eissler, Kurt R.: *Sigmund Freud und die Wiener Universität*. Bern 1966.

Freud, Sigmund: *Tagebuch 1929–1939. Kürzeste Chronik*. Hg. von Michael Molnar. Basel/Frankfurt a. M. 1996 (engl. 1992).

Hamann, Brigitte: *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators* [1996]. München 2004.

Herzl, Theodor: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* [1896]. Hg. von Ernst Piper. Berlin/Wien 2004.

Hobsbawm, Eric J.: *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München/Wien 1995 (engl. 1994).

Janik, Allan/Stephen Toulmin: *Wittgensteins Wien*. Wien 1998 (engl. 1972).

Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*. Hamburg 1952.

Neitzel, Sönke: *Kriegsausbruch. Deutschlands Weg in die Katastrophe 1900–1914*. Zürich 2002.

Scheuch, Manfred: *Österreich im 20. Jahrhundert. Von der Monarchie zur Zweiten Republik*. Wien/München 2000.

Schorske, Carl E.: *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de siècle*. Frankfurt a. M. 1982 (engl. 1980).

Segev, Tom: *Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels*. München 2005 (engl. 2000).

Timms, Edward (Hg.): *Freud und das Kindweib. Die Erinnerungen von Fritz Wittels*. Wien 1996 (engl. 1995).
Wassermann, Jakob: *Mein Weg als Deutscher und Jude* [1921]. Frankfurt a. M. 2005.
Winkler, Heinrich August: *Der lange Weg nach Westen*. Bd. 1. München 2000.

Hans-Martin Lohmann

1.2 Philosophischer Kontext

Freud verstand sich seit der Studentenzeit als ›Naturforscher‹ oder ›Empiriker‹, und das bedeutete für ihn, daß er die wissenschaftliche Sphäre von den ›unreinen‹ Einflüssen der Philosophie frei halten wollte. Der Empirismus des 19. Jh.s lehnte jede metaphysische, da nicht auf Erfahrung gegründete Erkenntnis ab und wollte »endlich wieder die Sache der Aufklärung und des wissenschaftlichen Fortschritts« vertreten (Schnädelbach 1983, 102 u. 110). Dadurch trug er maßgeblich zur Trennung von Wissenschaft und Philosophie und insbesondere zur ›Emanzipation‹ der wissenschaftlichen Psychologie von der Philosophie bei.

Im Spätwerk spricht Freud davon, daß die Psychoanalyse der »wissenschaftlichen Weltanschauung« (GW XV, 171 ff.) zuzurechnen sei, da es für sie keine andere Quelle der Weltkenntnis als »die intellektuelle Bearbeitung überprüfter Beobachtungen« gebe. Kann man daher überhaupt von einer Philosophie Freuds sprechen? Er selbst hätte die Frage klar verneint, weil er der Philosophie neben der exakten Wissenschaft gar keinen Wahrheitsanspruch zubilligte. Die den Philosophen zugeschriebenen ›Intuitionen‹ und ›Spekulationen‹ erschienen ihm beinahe ebenso verdächtig wie die der Theologen. Aber ist er damit nicht einfach dem anti-metaphysischen Zeitgeist erlegen, der glaubte, die bisherige metaphysische Philosophie durch die Naturwissenschaften ersetzen zu können? Hat er nicht ein verkürztes und verzerrtes Bild der Philosophie entworfen, indem er sie mit spekulativem Denken und ›Systembildung‹ gleichsetzte? Und tendierte er damit nicht zu einer Idealisierung der Wissenschaft, als ob sie von gesellschaftlichen Bedingungen und ideologischen Wertungen frei sei und deshalb allein die Erkenntnis der ›Wahrheit‹ verbürgen könne? Nietzsche stand der Wissenschaft viel skeptischer gegenüber und stellte vehement in Frage, ob es eine »voraussetzungslose Wissenschaft« überhaupt geben könne. Seine Antwort war ein klares Nein: »Ein ›Glaube‹ muß immer erst da sein, damit aus ihm die Wissenschaft eine Richtung, einen Sinn, eine Grenze, eine Methode, ein Recht auf Dasein gewinnt« (1887, 400).

Die folgenden Ausführungen stehen in Widerspruch zu Freuds Selbstverständnis. Wie zu zeigen sein wird, hat er sich in allen Phasen seiner Denkentwicklung und auch seiner psychoanalytischen Theoriebildung im Rahmen von Problemstellungen der »eigentlichen Philosophie« bewegt, auch wenn er behauptete, eine Annäherung an sie »sorgfältig vermieden« zu haben (GW XIV, 86).

Materialismus, Naturalismus und Empirismus

Als Abiturient hatte Freud in einer populären Vorlesung das – irrtümlich Goethe zugeschriebene – Aufsatz-Fragment »Die Natur« gehört und war durch diesen naturphilosophischen Text so ergriffen, daß er sich für das Studium der Medizin entschied (GW II/III, 443; GW XIV, 34). Dieser Hymnus beginnt mit einer Anrufung an die Natur, in die wir Menschen hineingestellt sind, von ihr »umgeben und umschlungen«, und endet mit einem Abgesang, in dem uns nahegelegt wird, uns der Führung der Natur vertrauensvoll zu überlassen. Wird die Natur als idealisierte Imago zum Ersatz des früher sehnsüchtig verehrten Gottesbildes, so kann sich der Naturforscher in seiner Hingabe an die Natur wie der »Apostel eines weltlichen Evangeliums« (Carus) fühlen (Hemecker 1991, 75 ff.).

Wie viele Naturforscher in der zweiten Hälfte des 19. Jh.s vollzog Freud aber schon in den ersten Jahren seines Medizinstudiums (1873–81) den Übergang von einem pantheistisch-naturphilosophischen zu einem positivistisch-naturwissenschaftlichen Weltbild. Seine naturwissenschaftlichen Studien an der Wiener Universität waren vom Materialismus, Naturalismus und Empirismus bestimmt und implizierten damit eine ›philosophische‹ Grundorientierung. Dabei spielten vier Strömungen, die untereinander verbunden waren, eine herausragende Rolle: der Evolutionismus, der Biophysikalismus, der Englische Empirismus und der anthropologische Materialismus (vgl. Gödde 1991, 78 ff.).

Die Evolutionstheorie hat den traditionellen Glauben an einen Schöpfergott, der das Leben und seine Arten konstant und unveränderlich geschaffen habe, ad absurdum geführt und damit das Menschenbild revolutioniert. Man muß sich vergegenwärtigen, daß Darwins Pionierarbeit *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* 1859 und sein Werk über die *Abstammung des Menschen* erst 1871 erschienen waren. Ernst Haeckel baute die neuen Erkenntnisse

Darwins dann zu einem ideologisch-weltanschaulichen Evolutionismus aus. Kein Wunder, daß Darwin und Haeckel in einem Jugendbrief Freuds von 1875 als »unsere modernsten Heiligen« bezeichnet werden (S, 111). Wie er Jahrzehnte später in seiner »Selbstdarstellung« erklärte, habe ihn in seiner Jugend die damals aktuelle Lehre Darwins mächtig angezogen, weil »sie eine außerordentliche Förderung des Weltverständnisses versprach« (GW XIV, 34). Der Evolutionismus hat später auch die psychoanalytische Anthropologie und Theoriebildung grundlegend beeinflußt. Zu den drei großen Kränkungen der Menschheit rechnete Freud die Darwinsche Abstammungslehre, da sie »die vom Hochmut geschaffene Scheidewand zwischen Mensch und Tier« niedergerissen habe (GW XIV, 109).

Der Biophysikalismus entsprang der Reaktion auf die romantische Naturphilosophie und hatte zum Ziel, die Medizin von jeder Art von Vitalismus und Finalismus zu befreien. Im Zentrum der biophysikalischen Bewegung stand die Physiologie, die von Helmholtz, Du Bois-Reymond, Carl Ludwig und Freuds Lehrer Ernst Brücke repräsentiert wurde. Ihr ging es um den konsequenten Nachweis, daß »im Organismus keine anderen Kräfte wirksam sind, als die gemeinen physikalisch-chemischen; daß, wo diese bislang nicht zur Erklärung ausreichen, mittels der physikalisch-mathematischen Methode entweder nach ihrer Art und Weise der Wirksamkeit im konkreten Falle gesucht werden muß, oder daß neue Kräfte angenommen werden müssen, welche, von gleicher Dignität mit den physikalisch-chemischen, der Materie inhärent, stets auf nur abstoßende oder anziehende Componenten zurückzuführen sind« (zit. n. Bernfeld/Cassirer Bernfeld 1981, 62 f.). Mit dieser dezidiert antivitalistischen Einstellung trug der Biophysikalismus maßgeblich zur Entthronung der spekulativen Naturphilosophie bei. Die neuen Leitgedanken wie ›Einheit der Wissenschaften‹, ›Naturwissenschaft‹, ›physikalische Kräfte‹ waren nicht nur »Hypothesen für wissenschaftliche Arbeiten; sie wurden zu so etwas wie Kultgegenständen. Es ging nicht nur um Forschungsmethoden, sondern um Weltanschauung« (Bernfeld/Cassirer Bernfeld 1981, 69). Der Biophysikalismus wurde in den 1870er Jahren ähnlich missionarisch vertreten wie der Evolutionismus. Auch Freud, der fünf Jahre lang am physiologischen Labor Brückes forschte, gehörte zu seinen überzeugten Anhängern.

Der Englische Empirismus, dessen erkenntnistheoretisches Fundament Francis Bacon, John Locke und David Hume gelegt hatten, wurde im 19. Jh. von John Stuart Mill und Herbert Spencer weiter entwikkelt. Erfahrung, Beobachtung und Experiment galten ihm als die wichtigsten Erkenntnismittel zur Erforschung der Natur. Streng genommen ist er nur ein Erkenntnisprinzip, als solches aber mit dem Materialismus eng verbunden, da mittels der empirischen Methodik der Forschungsgegenstand auf das sinnlich wahrnehmbare und feststellbare Sein und Geschehen beschränkt wird. Den Zugang zu Mill fand Freud durch eine Lehrveranstaltung bei Franz Brentano und die Übersetzung einiger Essays von Mill, die von dem Wiener Gräzisten Theodor Gomperz vermittelt worden war. Mills Denken stand »in klarem Gegensatz zu den metaphysischen Systemen, die man damals vorzugsweise ›Philosophie‹ nannte«, und »eher dem empirisch-physikalistischen Geist des Brückeschen Instituts nahe« (Bernfeld/Cassirer Bernfeld 1981, 142 f.). Mill, Gomperz und Brentano vertraten eine empiristische und liberalistische Geisteshaltung, die für Freuds geistige Orientierung zeitlebens eine wichtige Unterströmung bildete.

Der anthropologische Materialismus von Ludwig Feuerbach, in der er von den Bedingungen der realen sinnlichen Existenz des Menschen – Glückseligkeitsverlangen, Leiblichkeit, Schmerz und Tod – ausging, war ein Gegenentwurf zur Theologie und zur idealistischen Philosophie. Er nahm den Standpunkt des Menschen (statt den Gottes) und den der Endlichkeit (statt den des Absoluten) ein. Dementsprechend stellte er die Anschauung als das ›Prinzip des Lebens‹ dem Denken gegenüber, räumte der Natur den eindeutigen Primat vor dem Geistigen ein und suchte von dieser Basis aus das Wesen des Menschen auf naturwissenschaftlich-materialistische Weise zu erfassen. Freud wurde bereits als junger Student in den Bann der materialistischen Anthropologie und Religionskritik von Feuerbach und David Friedrich Strauß gezogen (F/B, 203 f.).

Die beschriebenen Positionen scheint der junge Freud unter dem Einfluß seines Philosophielehrers Franz Brentano, bei dem er vier Semester lang – vom Wintersemester 1874 bis zum Sommersemester 1876 – Vorlesungen und Seminare besuchte, etwas relativiert zu haben. Brentano war 1874 auf einen theologischen Lehrstuhl in Wien berufen worden. In seiner Antrittsvorlesung ließ er keinen Zweifel daran aufkommen, daß es »auch in philosophischen Dingen keine andere Lehrmeisterin geben kann als die Erfahrung und [. . .] daß der Philosoph wie jeder andere Forscher nur Schritt für Schritt erobernd auf seinem Gebiete vordringen kann« (zit. nach Fischer 1995, 3). Wie der traditionellen Metaphysik stand er aber auch dem Materialismus ablehnend gegenüber und war dezidierter Theist. Er hielt an der Lehre von

der Unsterblichkeit der menschlichen Seele und der Realität Gottes fest und sah ein Hauptziel seiner Religionsphilosophie in der wissenschaftlichen Begründung der Existenz Gottes. Auf den jungen Freud machte Brentanos theistische Argumentationslogik einen starken Eindruck, so daß er seinem Jugendfreund Silberstein anvertraute, er sei »nicht im Stande, ein einfaches theistisches Argument zu widerlegen«. Aber er habe nicht die Absicht, sich »so schnell oder so vollständig gefangenzugeben«, sondern gedenke, sich »ein Urteil darüber sowie eine Entscheidung über Theism und Materialism vorzubehalten. Vorläufig bin ich nicht mehr Materialist, auch noch nicht Theist« (S, 118). Daraus wurde, wie Gay anmerkt (1987/1988, 49 ff.), allerdings nur ein flüchtiger »Flirt mit der philosophischen Theologie«. Freud war und blieb ein loyaler Sohn der Aufklärung und ihrer Nachfolger, von denen er Feuerbach als denjenigen bezeichnete, »den ich unter allen Philosophen am höchsten verehre und bewundere« (S, 111). Vermutlich hat die mit den Namen Voltaire, Diderot, Strauß, Feuerbach und Darwin verbundene Tradition der Religionskritik den Ausschlag dafür gegeben, daß er sich letztlich gegen Brentano und für den Atheismus entschied. Jahrzehnte später formulierte er in der Abhandlung »Die Zukunft einer Illusion« allgemein, was auch auf seine eigene Entscheidungsfindung anwendbar ist: »Der wissenschaftliche Geist erzeugt eine bestimmte Art, wie man sich zu den Dingen einstellt; vor den Dingen der Religion macht er eine Weile halt, zaudert, endlich tritt er auch hier über die Schwelle« (GW XIV, 362).

›Dekonstruktion‹ des metaphysischen und rationalen Menschenbildes

Die politische Herrschaft der liberalen Mittelschicht in Österreich begann um 1860, dauerte aber nur bis in die 1890er Jahre hinein. Ein wesentliches Charakteristikum der liberalen Wiener Kultur des 19. Jh. kann in ihrem Streben nach rationaler Beherrschung von Natur und Gesellschaft gesehen werden. Der Optimismus des Bürgertums gründete v. a. im Vertrauen auf den unwiderstehlichen Fortschritt der Wissenschaften und die enorme Ausweitung technischer Anwendungsmöglichkeiten. Man vertraute auf die Macht der individuellen Selbstbestimmung. In seinen Memoiren *Die Welt von Gestern* schreibt Stefan Zweig: »Das neunzehnte Jahrhundert war in seinem liberalistischen Idealismus ehrlich überzeugt, auf dem geraden und unfehlbaren Weg zur ›besten aller Welten‹ zu sein. Mit Verachtung blickte man auf die früheren Epochen mit ihren Kriegen, Hungersnöten und Revolten herab als auf eine Zeit, da die Menschheit eben noch unmündig und nicht genug aufgeklärt gewesen. Jetzt aber war es doch nur eine Angelegenheit von Jahrzehnten, bis das letzte Böse und Gewalttätige endgültig überwunden sein würde, und dieser Glaube an den ununterbrochenen, unaufhaltsamen ›Fortschritt‹ hatte für jenes Zeitalter wahrhaftig die Kraft einer Religion; man glaubte an diesen ›Fortschritt‹ schon mehr als an die Bibel, und sein Evangelium schien unumstößlich bewiesen durch die täglich neuen Wunder der Wissenschaft und der Technik« (1944, 16).

Als Leitbild der liberalen Kultur galt der rationale Mensch, der seine gesellschaftlichen Pflichten ernst nimmt und seine Gefühle und Leidenschaften beherrscht; dem Irrationalen, Chaotischen und Unangepaßten stand man abwehrend gegenüber. Bereits ein Großteil der Jugendgeneration Freuds war von den kulturellen Idealen und der politischen Praxis des Liberalismus zutiefst enttäuscht. Auf fast allen kulturellen Gebieten setzte eine erste Gegenbewegung ein, die in dem 1871 gegründeten ›Leseverein der deutschen Studenten Wiens‹ ein Sammelbecken fand. Freud gehörte dem Leseverein fünf Jahre – von 1873 bis zu dessen Verbot im Jahre 1878 – an. Das politische, soziale und philosophische Programm des Lesevereins war in erster Linie deutschnational orientiert. Man setzte seine Hoffnungen auf eine politische Vereinigung zwischen dem Bismarck-Reich und der Habsburger Monarchie und damit auch auf eine ›kulturelle Wiedergeburt des deutschen Volkes‹. Im Kontext des Lesevereins spielte die Orientierung an Schopenhauer, Richard Wagner und dem noch jungen Nietzsche – drei Außenseitern mit antiakademischer Prägung – eine maßgebliche Rolle. Es ist nicht übertrieben zu sagen, daß sich das Interesse an Schopenhauer, Wagner und Nietzsche »im Verhältnis zum Grad der Enttäuschung mit den Idealen und Praktiken des österreichischen Liberalismus« entwickelte (McGrath 1974, 248).

Schopenhauers Anziehungskraft läßt sich daraus erklären, daß er den Optimismus und die Fortschrittsgläubigkeit der aufklärerischen und idealistischen Vernunftphilosophie ad absurdum geführt hatte. Einen Eindruck von Schopenhauers Wirkung auf die junge Generation vermittelt Hans Vaihinger im Rückblick auf sein Philosophiestudium in den 1870er Jahren: »Mir gab Schopenhauers Lehre Neues, Großes und Dauerndes: den Pessimismus, den Irrationalismus und den Voluntarismus [. . .] In allen Systemen der Philosophie, die ich bis dahin kennen gelernt hatte, war das Irrationale der Welt und des Lebens nicht oder wenigstens ganz ungenügend zur

Geltung gekommen: das Ideal der Philosophie war ja eben, alles rationell zu erweisen, d. h. als logisch, als sinnvoll, als zweckmäßig [...] Nun trat mir zum erstenmal ein Mann entgegen, der offen und ehrlich die Irrationalitäten anerkannte und in seinem philosophischen System zu erklären versuchte. So erschien mir Schopenhauers Wahrheitsliebe als eine Offenbarung« (1923, 188 ff.).

Im 19. Jh. wurde die Möglichkeit menschlicher Autonomie mit zunehmender Skepsis betrachtet. Um die Abhängigkeit des Ich zu unterstreichen, sprachen Schelling, Schopenhauer, Eduard v. Hartmann, Richard Wagner und Nietzsche von der Vorherrschaft des irrational-triebhaften ›Willens‹ und von der Macht des ›Unbewußten‹. Bei Nietzsche verband sich das Interesse am Irrationalen zunehmend mit dem am Pathologischen: an Dekadenz, Nervosität und psychophysischen Krankheiten. Mittels einer ›entlarvenden Psychologie‹ deckte er die hinter der Ich-Fassade sich verbergenden Triebkonflikte auf und problematisierte die krankmachenden Mittel der Triebunterdrückung.

In den 1890er Jahren mündete die schon lange schwelende Krise des Liberalismus und Rationalismus in die Gegenbewegung der ›Wiener Moderne‹ (ca. 1890–1910) ein. An der Auflösung der alten Wertorientierung, insbesondere ihrer wissenschaftlichen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grundannahmen, waren sowohl Philosophen als auch Naturwissenschaftler beteiligt. Die Physiker Ernst Mach und Ludwig Boltzmann, die auf philosophischen Lehrstühlen in Wien saßen, sich aber als ›Naturforscher‹ bezeichneten, gaben den Wiener Neuerern wesentliche Impulse. In seinem Hauptwerk *Analyse der Empfindungen* (1886) erklärte Mach, daß nicht das Ich, sondern die Elemente das Primäre seien. Er sprach von der nur ›relativen Beständigkeit‹ des Ich. Die Hilfskonstruktion eines einheitlichen Ich sei nur ein Notbehelf zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke. Von da aus war es nicht weit zu der vielbeachteten These vom ›unrettbaren Ich‹. Machs Psychologie der Empfindungen kann als Kern einer ›Philosophie des Impressionismus‹, der Auflösung jeder höheren Welt in einen Strom von Empfindungen gelten. Die Infragestellung dessen, worauf die liberalen Bürger so stolz waren: ihr Ich, ihre Subjekthaftigkeit, ihre Selbststeuerung stieß auch bei den Dichtern des ›Jungen Wien‹, bei Bahr, Hofmannsthal und Schnitzler, später auch bei Musil und Broch, aber auch bei Philosophen wie Wilhelm Jerusalem und Fritz Mauthner, später bei Ludwig Wittgenstein und dem ›Wiener Kreis‹ auf große Resonanz. Die Grundbegriffe der metaphysischen Tradition, nämlich Wesen, Substanz, Vernunft, Geist, Bewußtsein, Ich, Subjekt, Wille u. a. wurden radikal in Frage gestellt.

Auch Freud mußte erst metaphysische Grundbegriffe wie Wille, Ich und Bewußtsein ›dekonstruieren‹, bevor er ein Fundament für seine neuartige Psychologie errichten konnte (vgl. Gödde 2000, 96 ff.). In dem Aufsatz »Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse« (GW XII, 8 ff.) schildert er, wie ein rationaler Mensch sein Innenleben sieht: Sein Bewußtsein gebe dem Ich Kunde von allen bedeutungsvollen Vorgängen im seelischen Getriebe, und der durch diese Nachrichten gelenkte Wille führe aus, was das Ich anordne, oder ändere ab, was sich selbständig vollziehen möchte. Der Wille könne überallhin dringen, um seinen Einfluß geltend zu machen, und das Ich fühle sich sowohl der Verläßlichkeit der Nachrichten seitens des Bewußtseins als auch der Durchsetzbarkeit seiner Befehle durch den Willen sicher. Ein solches rationales Menschenbild hielt Freud jedoch für unhaltbar. Wie gerade die Neurosen zeigten, seien dem Bewußtsein nicht zugängliche Vorstellungen im Spiel, die sich dem Ich nicht unterwerfen und allen sonst so erprobten Machtmitteln des Willens widerstehen: »Du vertraust darauf, daß du alles erfährst, was in deiner Seele vorgeht, wenn es nur wichtig genug ist, weil dein Bewußtsein es dir dann meldet. [...] Laß dich doch in diesem einen Punkt belehren! Das Seelische in dir fällt nicht mit dem dir Bewußten zusammen [...] Für gewöhnlich, ich will es zugeben, reicht der Nachrichtendienst an dein Bewußtsein für deine Bedürfnisse aus. [...] Aber in manchen Fällen [...] versagt er und dein Wille reicht dann nicht weiter als dein Wissen. In allen Fällen aber sind diese Nachrichten deines Bewußtseins unvollständig und häufig unzuverlässig« (GW XII, 10 f.). Diese beiden Aufklärungen kommen der Behauptung gleich, daß »*das Ich nicht Herr sei in seinem eigenen Haus*« (ebd., 11). Das rationale Menschenbild der liberalen Ära mußte seinen Platz »jenem reicheren, aber auch gefährlicheren und schwankenden Geschöpf, dem homo psychologicus« räumen (Schorske 1982, 4).

Bewußtseinsphilosophie versus Philosophie des Unbewußten

Freuds Berührung mit der Psychologie hatte zunächst unter dem Vorzeichen des Herbartianismus gestanden, der im 19. Jh. die main-stream-Psychologie in Österreich war. Der Lehrplan an den österreichischen Gymnasien sah ein ›Philosophisches Propädeutikum‹ in den beiden Fächern Logik und Psychologie vor, in dem zwei Lehrbücher des Herbartianers Gustav Adolf Lindner behandelt wurden.

Herbart war zu Beginn des 19. Jh.s angetreten, die idealistische Philosophie durch einen kritischen ›Realismus‹ zu ersetzen. Er entwickelte eine ›Wissenschaftliche Psychologie‹, die die Gesetzmäßigkeiten des psychischen Lebens mit naturwissenschaftlichen Methoden zu erklären suchte, aber noch der Metaphysik verhaftet blieb. Seine Vorstellungs- und Assoziationspsychologie war auf die Erforschung der im Bewußtsein gegebenen Tatsachen ausgerichtet.

In Lindners *Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft* wird das Bewußtsein als beständiger Fluß von Vorstellungen begriffen. Neben diesen klaren Vorstellungen bleibt die große Mehrzahl unserer Vorstellungen im Dunkel, weil sie unter die ›Bewußtseinsschwelle‹ herabgedrückt werden. Solche ›gehemmten‹, ›verdunkelten‹ oder ›verdrängten‹ Vorstellungen können nur unter Überwindung eines ›Widerstandes‹ wieder ins Bewußtsein zurückkehren. Zu einer ›Reproduktion‹ kann es psychologisch auf den Wegen der Assoziation kommen. Im Traum, den Lindner als »Vorbild der Seelenkrankheiten« bezeichnet, werde durch eine von den Vorstellungen des wachen Seelenlebens abgetrennte Vorstellungsmasse eine mehr oder minder vollkommene Verdunkelung unseres Bewußtseins herbeigeführt (Lindner 1873, 220). Diese Ausführungen lassen erkennen, daß in der Herbartianischen Psychologie die Dynamik zwischen bewußten und unbewußten Vorstellungen im Seelenleben schon tangiert, aber vornehmlich in abstrakter Begrifflichkeit behandelt wurde.

In einem 1875 mit dem jungen Freud und dessen Freund Josef Paneth geführten Gespräch wandte sich Franz Brentano entschieden gegen Herbarts »aprioristische Konstruktionen in der Psychologie, hielt es für unverzeihlich, daß es ihm nie eingefallen sei, die Erfahrung oder das Experiment zu Rate zu ziehn und [...] erzählte uns einige merkwürdige psychologische Beobachtungen, die die Haltlosigkeit der Herbart'schen Spekulationen zeigen. Es tue mehr not, über einzelne Fragen gründliche Untersuchungen anzustellen, um zu einzelnen sicheren Resultaten zu gelangen, als das Ganze der Philosophie umfassen zu wollen, weil die Philosophie und Psychologie eine noch ganz junge Wissenschaft sei und besonders von der Physiologie keinerlei Unterstützung erwarten könne« (S, 116). Auf dieser programmatischen Grundlage initiierte Brentano in den folgenden Jahrzehnten eine zweite große Psychologierichtung in Österreich. In seinem Werk *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874) setzte er sich kritisch mit Eduard v. Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* (1869) auseinander, das in den 1870er Jahren ein philosophischer Bestseller war. Es ist beeindruckend zu sehen, mit welcher Sorgfalt er der Frage nachgeht, ob es unbewußte Vorstellungen geben kann. Er verkennt nicht, daß die Lehre von unbewußten psychischen Phänomenen »in neuester Zeit« zahlreiche Vertreter gefunden habe. Wenn man aber von einer im Bewußtsein gegebenen Tatsache auf die Wirkung unbewußter psychischer Phänomene schließen wolle, so müsse als erstes die Tatsache selbst hinreichend gesichert sein. Zudem sei es nötig, die Gesetze jener angenommenen unbewußten Phänomene darzulegen und empirisch abzusichern. Anstatt dieser Anforderung gerecht zu werden, rekurriere Hartmann immer dann auf ein »ewig Unbewußtes«, wenn mechanische Erklärungen nicht zum Ziel führen: »Ein solches hypothetisches Unding wird jeder [...] wenn er nur einigermaßen ein exakter Denker ist, als unzulässig verwerfen« (Brentano 1874, 152 f.). Letztlich gelangt Brentano zu dem Ergebnis, daß jeder psychische Akt von einem darauf bezüglichen Bewußtsein begleitet sei, und er behauptet, daß es neben dem Sachbewußtsein ein zweites auf die eigene Person bezogenes Bewußtsein gebe, das der ›inneren Wahrnehmung‹ zugänglich sei.

In den 1890er Jahren widmete sich Freud erstmals dem Projekt, auf der Grundlage seiner klinischen Erfahrungen in der Neurosentherapie (Hysterie, Neurasthenie, Zwangs-, Angstneurose u. a.) eine wissenschaftliche Psychologie aufzubauen. Dabei kam er nicht umhin, sich mit der traditionell philosophischen Frage zu beschäftigen, ob es neben dem bewußten ein ›unbewußtes Psychisches‹ gebe. Zur Klärung dieser Frage bedurfte es der Auseinandersetzung mit der Bewußtseinsphilosophie und -psychologie.

Die gegenläufigen Konzeptionen des Bewußtseins und des Unbewußten stammen aus der Ära der Aufklärung im 18. Jh. Descartes hatte den zum Widerspruch reizenden Satz geäußert, die Seele sei immer im Zustand des Denkens (›anima semper cogitans‹). In diesem rationalen Seelenmodell blieb kein Platz für eine unbewußte Empfindungs-, Vorstellungs- und Denktätigkeit. Wenn man mit Descartes Bewußtsein und Cogitatio gleichsetzt, dann *hat* die menschliche Seele nicht Bewußtsein, sondern sie *ist* Bewußtsein. Wenn man weiter mit Kant von einer strikten erkenntnistheoretischen Orientierung an den Phänomenen ausgeht, dann bleibt kein Platz mehr für jene damals weit verbreiteten Seelenlehren, die ›hinter‹ dem Bewußtsein eine substanzielle Seele als Trägerin der psychischen Vorgänge annahmen.

Infolge der von Descartes vorgenommenen Trennung von Seele und Leib tat sich allerdings das Problem auf, wie sich seelische Vorgänge, die existieren,

ohne daß wir uns ihrer unmittelbar bewußt sind, einordnen lassen. In dieser Frage schaltete sich Leibniz ein. Als grundlegende seelische Fähigkeiten betrachtete er die ›kleinen unmerklichen Vorstellungen‹, die am Rande des Bewußtseins stehen oder gar nicht ins Bewußtsein treten. In seinen *Neuen Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (1704) schrieb er, daß wir in jedem Augenblick unendlich viele solcher ›unmerklichen Vorstellungen‹ besitzen, die uns nicht bewußt werden, weil sie entweder zu schwach und zu zahlreich oder zu gleichförmig seien. Jede auch noch so unklare und dunkle Kognition habe vielfältige Wirkungen auf die Wahrnehmung, das Denken, den Geschmack, die Gewohnheiten und gehe als Bestandteil in jede deutlich bewußte Vorstellung ein. Unmerkliche Vorstellungen könnten auch im Gedächtnis Spuren vergangener Seelenzustände hinterlassen, sich in diffuser Unentschlossenheit äußern oder den Willen aufstacheln, um seelischen Verstimmungen entgegenzuwirken. Mit dieser berühmten Lehre von den ›pétites perceptions‹ hat Leibniz eine philosophische Tradition angebahnt, die man als die des ›kognitiven Unbewußten‹ bezeichnen kann (vgl. Gödde 1999, 29 ff.). Sie wurde von Kant, Fechner, Helmholtz, v. Hartmann u. a. weitergeführt und reicht bis zur heutigen Kognitionspsychologie (Mertens 2005).

In der Entstehungsphase der Psychoanalyse war Freuds Aufmerksamkeit auf die Aspekte der Wirksamkeit und der Erkennbarkeit unbewußter psychischer Vorgänge und damit auf den Bereich des kognitiven Unbewußten zentriert. Wie wir sehen werden, ging er aber über Leibniz hinaus und entwickelte eine eigene Vorstellung vom Unbewußten. Dabei konnte er an die in der Herbartianischen Psychologie berücksichtigte Dynamik von Verdrängung, Widerstand und Reproduktion von Vorstellungen anknüpfen. Seine innovative Leistung bestand darin, dieses Theorem aus dem Bezugsrahmen jener abstrakten und rationalistischen Philosophie gelöst, sie in seiner klinischen Theorie und Praxis mit Leben erfüllt und damit in die Nähe zu den ›Entfremdungstheorien‹ gebracht zu haben (vgl. Marquard 1987, 229; Gödde 1999, 172 ff.).

Brentanos Psychologie stand zwar der Empirie wesentlich näher als diejenige Herbarts. Seine optimistische Annahme, die Urteile der inneren Wahrnehmung hätten jene »unmittelbare untrügliche Evidenz«, die sonst keiner anderen Erkenntnis zukomme (1874, 177), blieb aber noch allzu sehr dem rationalen Menschenbild verhaftet, so daß Freud sie mit seinen klinischen Erfahrungen in der Neurosentherapie nicht vereinbaren konnte.

Statt an Herbart und Brentano begann sich Freud an Denkern zu orientieren, die die anthropologische und psychologische Tragweite des Unbewußten erkannten. In seinen Briefen an Wilhelm Fließ aus den 1890er Jahren finden sich ausdrückliche Bezugnahmen auf den in Wien lehrenden Philosophen Wilhelm Jerusalem, auf den französischen Philosophen Hippolyte Taine, auf Gustav Theodor Fechner und auf Theodor Lipps, einen in München lehrenden Philosophieprofessor.

Fechner stammt aus der Herbartianischen Tradition. Erste Hinweise auf Fechner, von dem er »außer der Psychophysik noch manche andere Schriften gelesen« hatte (F/B, 202), finden sich bereits in Freuds Jugendbriefen (S, 202). Während Herbart seine Aufmerksamkeit noch auf die mehr oder weniger bewußten Vorstellungen gerichtet hatte, wandte sich Fechner den ›unbewußten Empfindungen‹ zu, die jenseits der ›psychophysischen Schwelle‹ liegen, aber nichtsdestoweniger wirksam seien (vgl. Wegener 2005). Der Begriff der psychophysischen Schwelle habe einen zentralen Stellenwert, wie er in seinem Hauptwerk *Elemente der Psychophysik* schrieb, weil er »für den Begriff des Unbewußtseins überhaupt ein festes Fundament gibt. Die Psychologie kann von unbewußten Empfindungen, Vorstellungen nicht abstrahieren. [...] Empfindungen, Vorstellungen haben freilich im Zustand des Unbewußtseins aufgehört, als wirkliche zu existieren, sofern man sie abstrakt von ihrer Unterlage faßt, aber es geht etwas in uns fort, die psychophysische Tätigkeit, deren Funktion sie sind, und woran die Möglichkeit des Wiedereintritts der Empfindung hängt« (1868, 438 f.). In diesem Kontext sei auch die Theorie der ›unbewußten Schlüsse‹ erwähnt, die Hermann v. Helmholtz in den Mittelpunkt seiner Wahrnehmungstheorie stellte.

Besonders gelegen kam es Freud, daß er in Theodor Lipps, der neben Wundt und Brentano zu den führenden Vertretern der Akademischen Psychologie gehörte, einen Kronzeugen für die Wissenschaftlichkeit einer Psychologie des Unbewußten fand. Lipps hatte sich in den 1880er Jahren einer von Brentano initiierten Bewegung angeschlossen, die sich gegen die überkommene, vorwiegend passive Assoziationspsychologie wandte, und war für eine Aktpsychologie eingetreten, die von einem aktiven Ich mit Wünschen und Intentionen ausging. Im Gegensatz zu Brentano war er jedoch davon überzeugt, daß der Begriff des Unbewußten in der Psychologie notwendig sei. 1896 hielt er auf dem III. Internationalen Kongreß für Psychologie in München einen programmatischen Vortrag zum Thema »Der Begriff des Unbewußten in der Psychologie«. Darin vertrat er die These, daß die

Frage des Unbewußten in der Psychologie »weniger eine psychologische Frage als die Frage der Psychologie« sei (zit. nach Lütkehaus 1989, 235; vgl. GW II/III, 616). Freud stimmte ihm mit begeisterten Worten zu. Noch in einer seiner letzten Arbeiten erinnerte er daran, daß Lipps als erster den Begriff des Unbewußten im wissenschaftlichen Sinne zu »verwenden« wußte. Die Psychoanalyse habe sich dann »dieses Begriffs bedient, ihn ernst genommen, ihn mit neuem Leben erfüllt« (GW XVII, 147).

Im VII. Kapitel der *Traumdeutung* hat Freud das Unbewußte als psychoanalytischen Grundbegriff eingeführt und ihn mit Hilfe seiner Theorie der Verdrängung begründet. Auf der klinischen Ebene bezeichnete er das Verdrängte als ›dynamisch‹ Unbewußtes, weil die verdrängten Wünsche, Leidenschaften und Phantasien von sich aus ins Bewußtsein zurückdrängen. Festzuhalten bleibt, daß Freuds genuine Entdeckung – das dynamische Unbewußte – ganz andere motivationale Hintergründe als das kognitive Unbewußte der philosophischen Tradition hat. Darum war er der Auffassung, daß das von Leibniz vertretene Prinzip der Kontinuität des Bewußtseins nicht auf das eigentliche Unbewußte anwendbar sei. Bei einer bloß kognitiven Ausrichtung bliebe die Erhellung und Aufklärung auf der Stufe des Vorbewußten stehen und wäre allzu sehr dem rationalen Menschenbild verhaftet.

Das Projekt ›Metapsychologie‹

Um die Wissenschaftlichkeit seiner neuen Psychologierichtung zu begründen, verfolgte Freud parallel zu seiner klinisch-therapeutischen Erforschung der Neurosen ein zweites, später ›Metapsychologie‹ genanntes Projekt, das eine allgemeine Theorie über das Psychische bzw. den ›psychischen Apparat‹ ermöglichen sollte. Mit der Metapsychologie hat Freud ein Terrain bearbeitet, das traditionellerweise Theologie und Philosophie für sich beansprucht haben: »Ich glaube in der Tat, daß ein großes Stück der mythologischen Weltanschauung, die weit bis in die modernsten Religionen hinein reicht, nichts anderes ist als *in die Außenwelt projizierte Psychologie*. Die dunkle Erkenntnis [...] psychischer Faktoren und Verhältnisse des Unbewußten spiegelt sich [...] in der Konstruktion einer *übersinnlichen Realität*, welche von der Wissenschaft in *Psychologie des Unbewußten* zurückverwandelt werden soll. Man könnte sich getrauen [...] die *Metaphysik* in *Metapsychologie* umzusetzen« (GW IV, 287 f.).

1895 erwähnte Freud erstmals sein Projekt einer »Psychologie für den Neurologen« (F, 124), bei dem er eine Brücke zwischen Physiologie und Psychologie schlagen wollte. Schon bald darauf nannte er dieses Projekt seinen »Tyrannen«, in dessen Dienst er nun kein Maß kenne: »Es ist die Psychologie, von jeher mein fern wirkendes Ziel, jetzt seitdem ich auf die Neurosen gestoßen bin, um soviel näher gerückt. Mich quälen zwei Absichten, nachzusehen, wie sich die Funktionslehre des Psychischen gestaltet, wenn man die quantitative Betrachtung, eine Art Ökonomik der Nervenkraft einführt, und zweitens aus der Psychopathologie den Gewinn für die normale Psychologie herauszuschälen« (F, 130 f.).

Wie bei der Frage nach dem Unbewußten ging es auch in diesem materialistischen Kontext um eine traditionell philosophische Fragestellung, nämlich um das Leib-Seele-Problem. Hier sei an die Formel vom ›L'homme machine‹ erinnert, die von dem französischen Aufklärer La Mettrie im 18. Jh. geprägt worden war. La Mettrie hatte nachzuweisen versucht, daß der Mensch nichts anderes sei als ein höchst komplizierter Mechanismus. In der Tradition des mechanistischen Materialismus stand auch und gerade die biophysikalische Bewegung.

Mit seinem »Entwurf einer Psychologie« (1895), jenem erst nach seinem Tod veröffentlichten Manuskript, verfolgte Freud die Absicht, »psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zustände aufzeigbarer materieller Teile« (Nachtr., 387). Vergleiche zwischen Herbarts und Freuds Grundkonzeptionen des ›psychischen Mechanismus‹, der nach Art physikalischer Gebilde gebauten ›Maschine‹ beziehungsweise des ›Apparates‹, haben große Ähnlichkeiten ergeben (Dorer 1932; Hemecker 1991). Ebenso ließ sich nachweisen, daß Fechners psychophysikalische Prinzipien von Stabilität und Lust/Unlust die Basis für Freuds ökonomische Grundannahmen vom Konstanz- und Lustprinzip bildeten. Das unmittelbare Modell für Freuds »Entwurf« dürfte der von Brückes Schüler Siegmund Exner 1894 veröffentlichte *Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen* gewesen sein, der eine Lehre von den Neuronen als materiellen Trägern des Psychischen enthielt.

Wenn sich Freud schon im November 1895 von seinem »Entwurf« distanzierte (F, 153 f. u. 158), so bedeutete dies nicht, daß er das – in Arbeitsteilung mit Fließ zu erarbeitende – Vorhaben einer Verbindung von Organologie und Psychologie schon damals aufgegeben hätte. Erst im September 1898 nahm er davon Abstand: »Ich bin [...] gar nicht geneigt, das Psychologische ohne organische Grundlage schwebend zu erhalten. Ich weiß nur von der Überzeugung aus nicht weiter, weder theoretisch noch

therapeutisch, und muß also mich so benehmen, als läge mir nur das Psychologische vor« (F, 357).

Der »Entwurf« hat wichtige Aspekte der späteren Metapsychologie – wie das Konstanz- und Lustprinzip, den Primär- und Sekundärvorgang sowie die unbewußte und vorbewußte psychische Aktivität – vorweggenommen und damit einen »mächtigen heuristischen Effekt auf Freuds psychologisches Gesamtdenken ausgeübt« (Sulloway 1982, 182). In der *Traumdeutung* konstruierte er dann einen zum physiologischen Apparat des Nervensystems parallelen ›psychischen Apparat‹ und wandte sich damit der Eigenbedeutung des Psychischen zu, während das Somatische zunächst ausgeklammert war. Mit dieser strikten Trennung gehört Freud einer Bewegung an, die die Psychologie als eigenständige Wissenschaft einerseits vom somatischen Denken der Medizin und der physiologischen Psychologie und andererseits von den metaphysischen Voraussetzungen der Philosophie zu emanzipieren suchte. Dementsprechend sprach er nunmehr von psychischen statt physiologischen ›Energien‹, einem psychischen ›Konstanzprinzip‹ und von psychischen anstelle von ›Neuronensystemen‹. Ausgehend von einem Vergleich des menschlichen Seelenapparats mit einem Reflexapparat nahm er an, daß die psychischen Vorgänge bestimmte Systeme durchlaufen: vom Wahrnehmungssystem über die Erinnerungsspuren zum Unbewußten, evtl. zum Vorbewußten und schließlich zum motorischen Ende. Damit führte er auf der metapsychologischen Ebene eine psychische ›Topik‹ ein und grenzte das ›eigentlich‹ Unbewußte durch eine Zensurschranke von den Systemen des Vorbewußten und des Bewußten ab. Dem topisch Unbewußten werden besondere Merkmale und Funktionsweisen zugeschrieben, v. a. die Verdichtungs- und Verschiebungsarbeit, die Eigenschaften der Unzerstörbarkeit und Widerspruchsfreiheit, die Regulation nach dem Lustprinzip und die Funktionsweise des Primärvorgangs.

Zusammenfassend kann man sagen, daß sich Freuds Metapsychologie des Unbewußten am Schnittpunkt zweier philosophischer Traditionen bildete: einerseits jener philosophischen Tradition, die das Unbewußte dem Psychischen zurechnet; und andererseits der materialistischen Denktradition, die das Psychische, nunmehr in drei Systeme aufgeteilt, in ein Apparatemodell einzuordnen sucht.

Psychophysikalismus versus Psychovitalismus

Bereits die *Traumdeutung* geht stellenweise über den mechanistischen Vorstellungskreis des Apparatemodells hinaus. Im wunscherfüllten Träumen und Phantasieren, aber auch in den Sekundärprozessen wird eine Eigenaktivität des menschlichen Subjekts sichtbar. In diesem Zusammenhang greift Freud auf intentionale Kategorien wie Motiv, Absicht und Sinn zurück, die der Psychologie Brentanos und der aristotelischen Denktradition nahestehen, und wendet sie auf Träume, im weiteren auch auf Fehlhandlungen, Symptome und den Witz an. Den aus dem normalen Sinnverständnis ausgeschlossenen Phänomenen konnte damit »ein alternativer, anderer Sinn« zugesprochen werden. »Die Annahme dieses anderen, verstehbaren und deutbaren Sinns wird zur wissenschaftskonstituierenden Voraussetzung der Psychoanalyse« (Schöpf 1982, 135).

Darüber hinaus ist in der *Traumdeutung* eine ontologische Sicht des Unbewußten enthalten: »Das Unbewußte muß nach dem Ausdrucke von *Lipps* als allgemeine Basis des psychischen Lebens angenommen werden. Das Unbewußte ist der größere Kreis, der den kleineren des Bewußten in sich einschließt; alles Bewußte hat eine unbewußte Vorstufe, während das Unbewußte auf dieser Stufe stehen bleiben und doch den vollen Wert einer psychischen Leistung haben kann. Das Unbewußte ist das eigentlich reale Psychische […]« (GW II/III, 617).

Als wissenschaftshistorischen Kontext muß man einen paradigmatischen Wechsel in den Naturwissenschaften berücksichtigen, der am Ende des 19. Jh.s einsetzte und die gesamte Anthropologie und Psychologie nachhaltig beeinflußte. Philipp Frank, einer der frühen Aktivisten des Logischen Empirismus, schreibt rückblickend über die Diskussionen im Jahre 1907: »Wir erkannten den allmählichen Verfall des Glaubens daran, daß die mechanistische Wissenschaft schließlich alle unsere Beobachtungen erfassen würde« (zit. nach Fischer 1995, 247). In der Psychobiologie wurde nach und nach das ›biophysikalische‹ durch ein ›biogenetisches‹ Modell abgelöst (Sulloway 1982). Wissenschaftsgeschichtlich kann man für diesen Übergang die Evolutionstheorien Darwins und Lamarcks, das Aufkommen der sexualwissenschaftlichen Forschung und die moderne Kinderheilkunde und Entwicklungspsychologie namhaft machen. Von der biogenetischen Sichtweise waren Freuds Theorien der infantilen Sexualität, der psychosexuellen Entwicklung, der Triebe, der organischen Verdrängung, der Fixierung und Regression – und damit

»der gesamte dynamisch-genetische Kern der psychoanalytischen Theorie« (Sulloway 1979/1982, 571) – geprägt. Allgemein kann man sagen, daß die Anlehnung an die Physiologie und die Physik eher ein Maschinenmodell des Psychischen, die Anlehnung an die Biologie und Evolutionstheorie hingegen eher ein Organismusmodell begünstigt.

Ergänzend hat Burkholz (1995) darauf aufmerksam gemacht, daß der in den 1880er Jahren aufkommende ›Neolamarckismus‹ zum Wiederaufleben vitalistischen Denkens beigetragen habe, wobei die ›Lebenskraft‹ der Naturphilosophie durch mentalistische Termini (Zell-, Pflanzenpsyche, Psychoid) ersetzt wurde. Mit drei vitalistischen Konzeptionen des Unbewußten hat sich Freud explizit auseinandergesetzt: mit C. G. Jungs Lehre von der ›unbewußten psychischen Energie‹ (GW X, 108), mit den »unlösbaren Schwierigkeiten des psychophysischen Parallelismus« (GW X, 266) sowie mit der von Hans Driesch entwickelten Konzeption eines ›Psychoids‹ (GW XIII, 241). Zugleich entwickelte er im Spätwerk mit dem ›Es‹ eine eigene organismische Konzeption des Unbewußten an. Schon 1917 in einem Brief an Groddeck hatte er das Unbewußte als »die richtige Vermittlung zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen, vielleicht das langersehnte ›missing link‹« bezeichnet (F/G, 15).

Die Akzentverschiebung von einer mechanistischen zu einer vitalistischen Anthropologie zeigt auch eine Textstelle in der Abhandlung »Das Unbewußte«: »Es wäre doch unrecht, sich vorzustellen, daß das Ubw in Ruhe verbleibt, während die ganze psychische Arbeit vom Vbw geleistet wird, daß das Ubw etwas Abgetanes, ein rudimentäres Organ, ein Residuum der Entwicklung sei. Oder anzunehmen, daß sich der Verkehr der beiden Systeme auf den Akt der Verdrängung beschränkt […] Das Ubw ist vielmehr lebend, entwicklungsfähig und unterhält eine Anzahl von anderen Beziehungen zum Vbw […] es ist den Einwirkungen des Lebens zugänglich, beeinflußt beständig das Vbw und ist seinerseits sogar Beeinflussungen von seiten des Vbw unterworfen« (GW X, 288 f.). An einer späteren Stelle wird die Möglichkeit »besonders vollkommener Leistungen« (GW X, 293) aus einem Zusammenspiel zwischen Vorbewußtem und Unbewußtem erklärt. In diesem Kontext muß man sich vergegenwärtigen, daß Leben, Entwicklung und Schöpferkraft ähnlich wie Trieb oder Instinkt, Natur und Leib zu den zentralen Begriffen vitalistischen Denkens gehören (vgl. Pongratz 1984, 196).

Die Einführung des ›Triebes‹ als Grenzbegriff zwischen dem Somatischen und Psychischen und die Berücksichtigung des Aspekts frühkindlicher ›Triebschicksale‹ hat sicherlich die bis dahin wirksame Tabuisierung vitalistischen Denkens in der Psychoanalyse gelockert. Man könnte von einem triebhaft-vitalen Unbewußten sprechen, wenn man unter vital die von Freud genannten Qualitäten wie lebendig, unruhig, drängend, affektiv und entwicklungsfördernd versteht. An der aufklärerischen Zielsetzung hat sich dadurch aber nichts geändert. Freud suchte das Unbewußte weiterhin als eine spezifische innere Ordnung zu verstehen, die der wissenschaftlichen Erforschung zugänglich ist, und scheint gerade die romantisch-vitale Tradition des Unbewußten im Visier gehabt zu haben, als er davon sprach, daß das Unbewußte für die Philosophen »etwas Mystisches, nicht Greifbares und nicht Aufzeigbares« (GW VIII, 406) gewesen sei. Da er die Dynamik des Unbewußten zudem mit den grundlegenden Trieben der Selbst- und Arterhaltung in Verbindung brachte, liegt es nahe, seine triebpsychologische Konzeption als materialistisch-evolutionär zu charakterisieren.

In der Eros-Todestrieb-Theorie erscheint das Anorganisch-Leblose als die ältere Naturordnung, zu der das Organisch-Lebende mit dem Tode zurückkehrt. In *Jenseits des Lustprinzips* heißt es: »Nach der Theorie E. *Herings* von den Vorgängen in der lebenden Substanz laufen in ihr unausgesetzt zweierlei Prozesse entgegengesetzter Richtung ab, die einen aufbauend-assimilatorisch, die anderen abbauend-dissimilatorisch. Sollen wir es wagen, in diesen beiden Richtungen der Lebensprozesse die Betätigung unserer beiden Triebregungen, der Lebenstriebe und der Todestriebe, zu erkennen? Aber etwas anderes können wir uns nicht verhehlen: daß wir unversehens in den Hafen der Philosophie *Schopenhauers* eingelaufen sind […]« (GW XIII, 53). Man mag der Weltdeutung eines durchgängigen Antagonismus von Eros und Todestrieb zustimmen oder nicht; wesentlich bleibt, sich ihrer philosophischen Dimension nicht zu verschließen. Freud selbst räumte ein, »daß man leider selten unparteiisch ist, wo es sich um die letzten Dinge, die großen Probleme der Wissenschaft und des Lebens handelt. Ich glaube, ein jeder wird da von innerlich tief begründeten Vorlieben beherrscht, denen er mit seiner Spekulation unwissentlich in die Hände arbeitet. Bei so guten Gründen zum Mißtrauen bleibt wohl nichts anderes als ein kühles Wohlwollen für die Ergebnisse der eigenen Denkbemühung möglich« (GW XIII, 64 f.).

Die philosophische Tradition Schopenhauers und Nietzsches

Hatte Freud schon in der mittleren Schaffensperiode punktuell Übereinstimmungen mit Schopenhauer und Nietzsche eingeräumt, so tritt seine Affinität zur Macht des ›Willens‹ und zur Ohnmacht des ›Intellekts‹, wie er in der Lebensphilosophie vorgeprägt ist, im Spätwerk deutlich zutage. Anstelle der Dialektik von Bewußtem und Unbewußtem rückt diejenige von Selbst- und Fremdbestimmung in den Vordergrund.

Schopenhauer und Nietzsche können als Repräsentanten einer Traditionslinie des Unbewußten gelten, die aus einer Gegenposition zum Transzendentalen Idealismus und zur romantischen Naturphilosophie erwachsen ist. An Schellings Neubestimmung des ›Willens‹ als Drang, Trieb und Begierde anknüpfend, haben beide der Vorstellung von der gefährlichen Triebnatur des Menschen zum Durchbruch verholfen. Innerhalb dieser »Wende zur Wirklichkeit« verlor die Natur nach Odo Marquard (1987, 198 f.) »die Attribute der Harmonie, der Ichhaftigkeit, der Zweckmäßigkeit, des vernünftig-Geschichtlichen und organisch-Heilen«. Diesen Vorgang kann man die »Entzauberung der Romantiknatur« nennen.

Als Freud 1923 das ›Es‹ einführt, bringt er es ausdrücklich mit Nietzsche in Zusammenhang, »bei dem dieser grammatikalische Ausdruck für das Unpersönliche und sozusagen Naturnotwendige in unserem Wesen durchaus gebräuchlich ist«. Wenn er dann weiter ausführt, das Ich pflege »den Willen des Es in Handlung umzusetzen, als ob es der eigene wäre« (GW XIII, 251, Fn. 2 u. 253), so deutet diese Formulierung explizit auf jene antiidealistische Tradition vom späten Schelling über Schopenhauer zu Nietzsche hin, in der der ›Wille‹ als steuernde Macht ›hinter‹ den seelischen Erscheinungen betrachtet wird.

Im Hinblick auf Schopenhauer konstatierte Freud selbst eine Reihe wichtiger Übereinstimmungen. Die Annahme unbewußter seelischer Vorgänge habe Schopenhauer vorweggenommen, »dessen unbewußter ›Wille‹ den seelischen Trieben der Psychoanalyse gleichzusetzen ist« (GW XII, 12). Die grundlegende Übereinstimmung zwischen Schopenhauers Metaphysik, wie er sie in seinem Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Bd. I 1819, Bd. II 1844) dargelegt hat, und Freuds Metapsychologie hat Max Horkheimer (1972, 454 ff.) in einem Interview unterstrichen: »Das Unbewußte ist bei Schopenhauer eigentlich ›die große Realität: der Wille‹; der Wille, den der Mensch im allgemeinen eigentlich nicht zu beschreiben wüßte. Aber beide sind insofern identisch, als man die Philosophie Schopenhauers, etwa seinen Schluß, wie er auf den Willen als das ›Wesen des Menschen‹ kommt, auch psychologisch deuten kann, und umgekehrt, wie man den Begriff des Unbewußten bei Freud auch im Sinne der Philosophie deuten kann […]«.

Freud hat auch darauf hingewiesen, daß Schopenhauer »den Primat der Affektivität und die überragende Bedeutung der Sexualität vertreten« und »selbst den Mechanismus der Verdrängung gekannt« (GW XIV, 86) hat. Tatsächlich finden sich in Schopenhauers Werk zahlreiche Anhaltspunkte dafür, daß das, was Freud ›Verdrängung‹ nennen sollte, dort bereits vorformuliert ist. Bei aller sachlichen Nähe darf freilich nicht übersehen werden, daß Freud im Hinblick auf die theoretische Erkenntnis und klinische Nutzung des Verdrängungsbegriffs weit über Schopenhauer hinausgegangen ist (Gödde 1999, 443 ff.).

Wie in Schopenhauer sah Freud auch in Nietzsche einen Philosophen, »dessen Ahnungen und Einsichten sich oft in der erstaunlichsten Weise mit den mühsamen Ergebnissen der Psychoanalyse decken« (GW XIV, 86). Dem positivistischen Wissenschaftsideal verpflichtet, hat er Nietzsche aber nur als Philosophen und Moralisten betrachtet und ihn als *Nicht-Wissenschaftler* in zwei Sitzungen der Mittwoch-Gesellschaft (im April und Oktober 1908) relativiert und ausgegrenzt (vgl. Nunberg/Federn 1962/1976, 334 ff. u. 1967, 22 ff.). Wahrscheinlich hat er auch Nietzsche gemeint, als er sich gegen jene »intellektuellen Nihilisten« wandte, die zwar von der Wissenschaft ausgingen, sie aber zur »Selbstaufhebung« drängten. Die Wissenschaft war für ihn die einzige Garantin der Wahrheit. Es sei nun einmal so, daß »die Wahrheit nicht tolerant sein kann, keine Kompromisse und Einschränkungen zuläßt, daß die Forschung alle Gebiete menschlicher Tätigkeit als ihr eigen betrachtet und unerbittlich kritisch werden muß, wenn eine andere Macht ein Stück davon für sich beschlagnahmen will« (GW XV, 190). Demgegenüber hatte Nietzsche den Anspruch auf Wahrheitserkenntnis zurückgewiesen: Wahrheit sei »ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, […] Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall nicht mehr als Münzen in Betracht kommen« (Nietzsche 1873, 880 f.). Nietzsches perspektivistische Erkenntnis- und Wissenschaftskritik scheint Freud gänzlich fremd geblieben zu sein.

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, daß sich Freud gerade in seiner Kritik an der »Konstruktion einer übersinnlichen Realität« und seinem Anliegen, »die Metaphysik in Metapsychologie umzusetzen« (GW IV, 287 f.), in den Bahnen von Nietzsches Denken bewegte. Beide gehören der großen Bewegung der Umkehrung der idealistischen Metaphysik des 19. Jh.s an (vgl. Wucherer-Huldenfeld 1994, 179 ff.). Nietzsche ging allerdings weiter als Freud und ließ selbst Heiligtümer wie ›Erkenntnis‹, ›Wahrheit‹ und ›Wissenschaft‹ nicht unverschont, wobei seine Deutungsperspektive der ›Macht‹ eine zentrale Rolle spielte. In dieser Hinsicht war er ein Vordenker der Postmoderne im Sinne von Foucault, Derrida, Deleuze u. a.

Kritische Moral- und Kulturphilosophie

Schopenhauer, Nietzsche und Freud kann man einer gemeinsamen Tradition ›entlarvenden‹ Denkens zurechnen, zu der die Vorurteilskritik Bacons, die europäische Moralistik, die Aufklärung, die Religions-, Ideologie- und Kulturkritik des 19. Jh.s und nicht zuletzt die psychologische Entlarvungskunst von Schriftstellern wie Shakespeare, Stendhal, Heine, Dostojewski, Ibsen, Schnitzler u. a. gehören.

Nietzsche hat »die entscheidende Wandlung der metaphysischen Ethik im 19. Jahrhundert« angebahnt (Schulz 1972, 641). Seine Kritik richtete sich in erster Linie gegen die im Christentum und noch bei Schopenhauer vorherrschenden moralischen Werte wie Mitleid, Güte, Askese und Heiligkeit und mündete in die Forderung nach einer ›Umwertung aller Werte‹ ein. In der *Genealogie der Moral* erklärte er die christliche Moral für lebensfeindlich, da sie beim Individuum eine schwerwiegende Triebunterdrückung bewirke, die ihrerseits zu einer ›Verinnerlichung‹ der nach außen gehemmten Affekte und damit zu einer ›Wendung gegen die eigene Person‹ führe. Diese krankhafte Dynamik war für Nietzsche (1887, 322–324) auch ein kulturelles Problem phylogenetischen Ursprungs. »Die ganze innere Welt, ursprünglich dünn wie zwischen zwei Häute eingespannt, ist in dem Maasse aus einander- und aufgegangen, hat Tiefe, Breite, Höhe bekommen, als die Entladung des Menschen nach Aussen *gehemmt* worden ist«. Mit dem Einsatz staatlicher Machtmittel sei erreicht worden, »daß alle jene Instinkte des wilden freien schweifenden Menschen sich rückwärts, sich *gegen den Menschen selbst* wandten«. Mit dem schlechten Gewissen sei die »größte und unheimlichste Erkrankung« in der Menschheitsgeschichte eingeleitet worden: »das Leiden des Menschen *am Menschen, an sich*«.

Freud hat in *Das Unbehagen in der Kultur* eine der Grundtendenz nach ähnlich kritische Position wie Nietzsche bezogen. Der entscheidende Schritt auf dem Weg zur Kultur sei, daß die Macht des Einzelnen, die als »rohe Gewalt« verurteilt wird, durch die der Gemeinschaft ersetzt wird. Das Wesentliche an dieser Ersetzung bestehe darin, »daß sich die Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Befriedigungsmöglichkeiten beschränken, während der Einzelne keine solche Schranke kannte« (GW XIV, 454 f.). Auch was das weitere Schicksal der gehemmten Aggression anlangt, stimmt Freud mit Nietzsche überein: »Die Aggression wird introjiziert, verinnerlicht, eigentlich aber dorthin zurückgeschickt, woher sie gekommen ist, also gegen das eigene Ich gewendet« (GW XIV, 482).

Mit seinen weiteren Ausführungen zum ›schlechten Gewissen‹ und zum ›asketischen Ideal‹ drang Nietzsche in einen Themenbereich vor, den Freud als Pathologie des ›Über-Ichs‹ behandelt hat. Aus der Spannung zwischen dem gestrengen Über-Ich und dem ihm unterworfenen Ich entstehen – bewußte oder unbewußte – Schuldgefühle. Die Kultur bewältige »die gefährliche Aggressionslust des Individuums, indem sie es schwächt, entwaffnet und durch eine Instanz in seinem Inneren, wie durch eine Besatzung in der eroberten Stadt, überwachen läßt« (GW XIV, 282 f.). Ähnlich pointiert wie Nietzsche erklärt Freud, das Schuldgefühl sei »das wichtigste Problem der Kulturentwicklung«, da die Glückseinbuße »als Preis für den Kulturfortschritt« vor allem durch die Erhöhung des Schuldgefühls bezahlt werde (GW XIV, 493 f.).

In diesem Kontext postuliert Freud ein ›Kultur-Über-Ich‹, das der Gemeinschaft dazu dient, ihren Idealforderungen Nachdruck zu verleihen, aber zur Gefahr werden kann, wenn es überhöhte und unerreichbare Ideale von Selbstbeherrschung und Askese aufstellt. Ein solches Ideal ist das christliche Gebot der Nächstenliebe, das Freud – mit ähnlichem Tenor wie Nietzsche – als Überforderung betrachtet: »Das Gebot ›Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‹ ist die stärkste Abwehr der menschlichen Aggression und ein ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs. Das Gebot ist undurchführbar; eine so große Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen, nicht die Not beseitigen« (GW XIV, 505).

Von dieser Moralkritik ging Freud zu einer psychologischen Kritik an der christlichen Religion über, da sie die Menschen durch illusionäre Wunscherfüllung, anerzogene Autoritätsgläubigkeit und Denkhemmungen in emotionaler und geistiger Abhängig-

keit halte. Letztlich stellte er das gesamte ethische System der christlichen Religion in Frage.

Insgesamt betrachtet trug Freuds These von der Pathologie des Kultur-Über-Ichs dazu bei, das Vertrauen in die Vernunft der Gesellschaft und ihrer Institutionen zu erschüttern.

Lassen sich Schopenhauer und Nietzsche zwei entgegengesetzten Bewältigungsstrategien des »Triebproblems« zuordnen, einerseits der ›Verneinung des Willens‹ im Sinne einer Trieb-Verneinung und -Abtötung, andererseits des ›Willens zur Macht‹ im Sinne einer Triebbejahung und -gestaltung, so zeigen Freuds Ausführungen in *Das Unbehagen in der Kultur*, daß er in dieser Hinsicht Nietzsche näher steht als Schopenhauer. Die Triebabtötung hat für ihn den großen Nachteil, daß man damit »auch alle andere Tätigkeit aufgegeben (das Leben geopfert)« habe. Demgegenüber hält er die »Beherrschung des Trieblebens« für das weitaus bessere Mittel zur Bewältigung der eigenen Triebkonflikte. Im Unterschied zu Nietzsche, der stets vom Standpunkt des Ideals aus philosophiert, betont Freud jedoch, daß die Sublimierung »nicht allgemein verwendbar, sondern nur wenigen Menschen zugänglich ist. [...] Auch diesen Wenigen kann sie nicht vollkommenen Leidensschutz gewähren, sie schafft ihnen keinen für die Pfeile des Schicksals undurchdringlichen Panzer und sie pflegt zu versagen, wenn der eigene Leib die Quelle des Leidens wird« (GW XIV; 437 f.).

»Wissenschaftliche Weltanschauung« und Philosophie

Mit seiner Kulturkritik verband Freud eine Kampfansage gegen alle Formen von Irrtum, Illusion, Aberglauben, Vorurteil und Kollektivpathologie. Um die von ihm angestrebte Über-Ich-Korrektur auf breiter Basis leisten zu können, wandte er sich prinzipiell gegen »die Fabrikation von Weltanschauungen« und verglich sie mit einem Baedeker, der auf der Lebensreise über alles Auskunft geben solle. Selbst die modernsten dieser »Lebensführer« seien lediglich Versuche, »den alten, so bequemen und so vollständigen Katechismus zu ersetzen« (GW XIV, 123). Jeder von ihnen liege »eine intellektuelle Konstruktion [zugrunde], die alle Probleme unseres Daseins aus einer übergeordneten Annahme einheitlich löst, in der demnach keine Frage offen bleibt und alles, was unser Interesse hat, seinen bestimmten Platz findet« (GW XV, 170). Im Kontrast zu solchen fest gefügten, unerschütterlich wirkenden Denksystemen wie dem Animismus, den Religionen und schließlich der Philosophie habe die ›wissenschaftliche Weltanschauung‹ stets nur vorläufigen Charakter.

In den *Protokollen der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung* schloß sich Freud der positivistischen Geschichtsphilosophie an, die die Philosophie als überholtes Stadium in der Fortschrittsgeschichte des menschlichen Geistes eingeordnet hatte. Nach Auguste Comtes Dreistadiengesetz durchläuft die Denkentwicklung der Menschheit nacheinander ein theologisches, ein metaphysisches und ein wissenschaftliches (positives) Stadium. Die Aufgabe des wissenschaftlichen Zeitalters sah Comte darin, sich von den noch bestehenden theologischen und metaphysischen Spekulationen zu befreien und der ›positiven‹ Methode, die empirisch, objektiv und antispekulativ sei, auf allen Gebieten zum Durchbruch zu verhelfen. In *Totem und Tabu* griff Freud auf eine von Tylor modifizierte Version des Dreistadiengesetzes zurück und unterschied drei große Weltanschauungen: die animistische, die religiöse und die wissenschaftliche (GW IX, 96). Fehlt hier das metaphysische Stadium, so hat Freud doch an anderer Stelle klargestellt, daß er die Philosophie »als ›survival‹ aus der Periode der religiösen Weltanschauung« betrachtet (B, 389).

Als Freud in der *Psychopathologie des Alltagslebens* erstmals davon sprach, daß »ein großes Stück der mythologischen (oder animistischen) Weltauffassung, die bis in die modernsten Religionen hinein reicht«, nichts anderes sei als »in die Außenwelt projizierte Psychologie«, stellte er eine Analogie mit der Paranoia her (GW IV, 287 f.). An diese Stellungnahme knüpfte er 1907 in einer Sitzung der Mittwoch-Gesellschaft an und brachte nunmehr die »Delirien« ins Spiel: Als »kombinierte Leistungen, denen das Systematische anhafte«, könne man sie »den großen (philosophischen) Systemen analogisieren« (Protokolle I, 141). Im weiteren wurden die philosophischen Denkleistungen auch mit zwanghaft-grüblerischem Denken (Übergewicht der Logik) und mit narzißtischer Selbstbezogenheit (Überhandnehmen der Selbstbeobachtung) in Verbindung gebracht.

In den Diskussionen des Wiener Freud-Kreises hat auch die Thematik der Pathographie von Philosophen eine wichtige Rolle gespielt, wobei besonders Nietzsche ins Blickfeld der Psychoanalytiker rückte (Protokolle I, 334 ff. u. II, 22 ff.). In dem Aufsatz »Das Interesse an der Psychoanalyse« (1913) äußerte sich Freud erstmals eingehend zu der Aufgabe, die Philosophie selbst zum Objekt der Psychoanalyse zu machen. Erst der Psychoanalyse sei es möglich, die subjektive und individuelle Motivierung von philosophischen Lehren« zu erkennen. Zudem könne sie »der Kritik selbst die schwachen Punkte des Systems an-

zeigen«. Diese Kritik durchzuführen, sei aber nicht Sache der Psychoanalyse, »denn, wie begreiflich, schließt die psychologische Determinierung einer Lehre ihre wissenschaftliche Korrektheit keineswegs aus« (GW VIII, 407).

Die in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung aufkommende Philosophiekritik fällt in eine Zeit, in der Freud sein ursprünglich auf Psychologie und Psychotherapie zentriertes Forschungs- und Anwendungsgebiet erheblich ausgeweitet und Brücken zu den »nicht psychologischen Wissenschaften« wie Sprachwissenschaft, Philosophie, Biologie, Entwicklungsgeschichte, Kulturtheorie, Kunstwissenschaft, Soziologie und Pädagogik geschlagen hat. Die »Anwendung« der Psychoanalyse in den Geisteswissenschaften gehörte nunmehr zu seinen erklärten Zielen.

In der berühmten Programmschrift des ›Wiener Kreises‹, die 1929 unter dem Titel »Wissenschaftliche Weltauffassung« veröffentlicht wurde, findet sich ein Bezug zu Freud: »Von der wissenschaftlichen Weltauffassung wird die metaphysische Philosophie abgelehnt. Wie sind aber die Irrwege der Metaphysik zu erklären? Diese Frage kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus gestellt werden: in psychologischer, in soziologischer und in logischer Hinsicht. Die Untersuchungen in psychologischer Richtung befinden sich noch im Anfangsstadium; Ansätze zu tiefgreifender Erklärung liegen vielfach in Untersuchungen der Freudschen Psychoanalyse vor« (zit. nach Fischer 1995, 133). Der Begriff ›Weltauffassung‹ war hier in betonter Absetzung von dem metaphysisch vorbelasteten Terminus ›Weltanschauung‹ gewählt.

Wenige Jahre später, in der letzten seiner *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, hat Freud – sicher in Kenntnis der Programmschrift des Wiener Kreises – ein Plädoyer für die ›wissenschaftliche Weltauffassung‹ gehalten, wobei er selbst überwiegend von ›wissenschaftlicher Weltanschauung‹ spricht. Da die Psychoanalyse ungeeignet sei, eine eigene Weltanschauung zu bilden, müsse sie die der Wissenschaft annehmen. Dabei wird die wissenschaftliche Weltanschauung programmatisch von der Philosophie abgegrenzt: »Die Philosophie ist der Wissenschaft nicht gegensätzlich, sie gebärdet sich selbst wie eine Wissenschaft, arbeitet zum Teil mit den gleichen Methoden, entfernt sich aber von ihr, indem sie an der Illusion festhält, ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild liefern zu können, das doch bei jedem neuen Fortschritt unseres Wissens zusammenbrechen muß. Methodisch geht sie darin irre, daß sie den Erkenntniswert unserer logischen Operationen überschätzt und etwa noch andere Wissensquellen wie die Intuition anerkennt« (GW XV, 173).

Freuds Kritik bezieht sich im Kern auf den mangelnden Erfahrungs- und Wirklichkeitsbezug der philosophischen Erkenntnisse. Dabei versieht er die Methode der ›Intuition‹ durchgängig mit negativem Akzent, als ob sie bloß beiläufig und zufällig zustande käme, und kontrastiert sie mit der theoriegeleiteten Erkenntnis, die nur in mühsamer Detailforschung zu erringen sei. Die Intuition diene der Erfüllung von Wunschregungen, vermische sich allzu leicht mit Phantasien und Projektionen und müsse daher zu den »Illusionen« gerechnet werden. Es sei nicht angebracht, »diese Wünsche verächtlich bei Seite zu schieben oder ihren Wert fürs Menschenleben zu unterschätzen«. Aber es wäre doch »unrechtmäßig und in hohem Grade unzweckmäßig«, solchen Wünschen und Illusionen einen Einfluß auf die Erkenntnis zuzubilligen (GW XV, 172 f.). Da sich die Philosophen zudem der Eigendynamik abstrakt-logischen Denkens und (spekulativen) Theoretisierens überlassen, würden sie sich dadurch erst recht vom Boden der Realität entfernen. Auch sprachkritische Überlegungen spielen eine Rolle, wenn Freud auf die Gefahren aufmerksam macht, »die Beziehungen der Worte zu den unbewußten Sachvorstellungen zu vernachlässigen« (GW X, 303) und den »Wortzauber« (XV, 178) zu überschätzen.

In Freuds Philosophiekritik ist die damit verbundene Gefahr von Klischeebildungen nicht zu verkennen: Erkenntnistheoretisch gesehen wird die Philosophie mit negativen Konnotationen wie Intuition, Spekulation, Systembildung und Weltanschauung versehen, während die Wissenschaft der Sphäre von Wahrheit, Objektivität und empirischer Absicherung zugeordnet wird. Aus pathologischer Perspektive wird die Philosophie mit Krankheitsattributen wie narzißtischer Selbstbezogenheit, Grübelsucht und paranoider Projektion ausgestattet, während die Wissenschaft mit Besonnenheit, klarer Wahrnehmungs- und Denkfähigkeit sowie Realitätstüchtigkeit identifiziert wird. Im Lichte der positivistischen Geschichtsphilosophie erscheint die Philosophie als rückständig, während allein die Wissenschaft als fortschrittlich gilt. Man kann sich in diesem Zusammenhang fragen, ob Freud »nicht in der Darstellung wissenschaftlicher Objektivität und ihrer praktischen Resultate zum Teil selbst eine Idealisierung unterlaufen ist, ob Wissenschaft nicht auch zum Gegenstand des Wunschdenkens und der Interessen werden und dann nur den Schein der Neutralität und wertfreien Objektivität wahren kann« (Schöpf 1978, 256).