

Jörg Disse

Desiderium

Eine Philosophie des Verlangens

Kohlhammer

150 Jahre
Kohlhammer

Jörg Disse

Desiderium

Eine Philosophie des Verlangens

Verlag W. Kohlhammer

1. Auflage 2016

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-031473-3

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-031474-0

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	10
Einleitung	11
1. Worum es geht	11
2. Die Perspektive	14
a. Platon	14
b. Augustinus	16
c. Thomas von Aquin	18
3. Zur Methode	23
a. Erste- und Dritte-Person-Perspektive	24
b. Die Frage der Erkenntnisrelevanz	33
c. <i>Principle of credulity</i>	38
4. Übersicht	42
Kapitel 1: Intentionalität	47
1. Psychische Vorkommnisse	47
2. Das gerichtete Subjekt	49
3. Universale Intentionalität	61
a. Nicht-intentionale Erfahrung	61
b. Intentionalität und Leben	66
Kapitel 2: Struktur und Dynamik des Verlangens	74
1. Repräsentationsakte	74
a. Wahrnehmung	75
b. Imaginative Repräsentation	80
c. Konzeptuelle Repräsentation	86
d. Emotionale Repräsentation	93

2.	Der konative Aspekt des Verlangens	97
a.	Verlangen-Trieb-Bedürfnis	97
b.	Formen des Verlangens	102
3.	Dynamik des Verlangens	105
4.	Vollkommenes Leben	111
a.	Begriffliche Konzessionen	113
b.	Komplementarität	116
 Kapitel 3: Implizites Verlangen		123
1.	Bewusstsein	124
a.	Bewusstsein und Selbstbewusstsein	124
b.	Irreduzibilität und Transparenz	133
c.	Introspektion und Selbst	144
d.	Interaktionistischer Dualismus	150
2.	Unbewusstes Verlangen	154
a.	Subliminale Kognition	157
b.	Subliminales Verlangen	160
3.	Implizites Verlangen nach vollkommenem Leben	166
 Kapitel 4: Verlangen und Interesse		171
1.	Biologische Grundlegung	172
2.	Duale Kognition und dreifaches Interesse	174
a.	Interesse der Gene	175
b.	Interesse des Individuums	177
c.	Interesse der Meme	181
3.	Das Interesse der Vernunft	184
4.	Ambivalenz	192

Kapitel 5: Archäologie des Verlangens	201
1. Idealität und Psychoanalyse	202
a. Freuds Theorie frühkindlicher Selbstidealisierung	203
b. Autistisch-symbiotische Selbstidealisierung bei Mahler	209
2. Frühkindliche Kognition aus empirischer Sicht	211
a. Das auftauchende Selbst	211
b. Genesis des inneren Bildes	214
c. Genesis der konzeptuellen Repräsentation	223
 Kapitel 6: Verlangen und Religion	 227
1. Was ist Religion?	228
2. Religion und vollkommenes Leben	233
3. Kognitivistische Engführung	239
 Kapitel 7: Verlangen nach Gott	 250
1. Verlangen nach Sinn	251
a. Was ist Sinn?	251
b. Verlangen nach Sinn – Verlangen nach Gott	253
c. Vollkommenes Leben als Gottesbeziehung	256
2. Vollkommenheit und Person	262
a. <i>via negativa</i> und <i>via positiva</i>	263
b. Komplementarität der Gottesbestimmungen	271
 Kapitel 8: Verlangen und Lebensform	 274
1. Der Begriff der Lebensform	275
2. Das Grundmodell	277
a. Ästhetische Lebensform	279
b. Ethische Lebensform	283
3. Lebensform und metaphysische Überzeugung	287
a. Atheistische Lebensform	288
b. Theistische Lebensform	291

Schlusswort	297
Bibliographie	299
Namen- und Sachregister	315

*Für meine Kinder
Anna, Miriam und Jakob*

Vorwort

Viel Zeit ist vergangen seit diese Untersuchung in Angriff genommen wurde. An manchen philosophischen Schnittstellen kam es zu heftigen inneren Kämpfen, bis die eine oder andere philosophische Weichenstellung erfolgen konnte. Das Unternehmen einer systematischen Abhandlung war auch eine Herausforderung angesichts der Komplexität der Phänomene, mit denen sich der Philosoph aufgrund detaillierter wissenschaftlicher Analysen heute auseinandersetzen muss. Ich hoffe, meine philosophische Zusammenschau bietet Anregung für ein fruchtbares Weiterdenken der hier entfalteten Thematik. Bedanken möchte ich mich für verschiedene redaktionelle Hilfeleistungen bei meinen Mitarbeitern/innen, Assistentin Frau Dr. Anja Solbach, Assistent Herr Mag. theol. Dominik Ritter, sowie ganz besonders auch bei meinem wissenschaftlichen Mitarbeiter, Herr stud. theol. Janosch Dörfel. Dankbar bin ich meiner Familie für das jahrelange, geduldige Ertragen so mancher Anfälle von Gedankenversunkenheit, die auf die Arbeit an diesem Projekt zurückzuführen sind. Ich widme das Buch meinen Kindern, deren Heranwachsen es lange begleitet hat: Anna, Miriam und Jakob.

Einleitung

1. Worum es geht

Vom ersten bis zum letzten Atemzug ist der Mensch vom Verlangen geprägt. Er verlangt nach diesem und jenem und oft nach vielem zugleich. Er verlangt immer wieder, fast pausenlos. Das Verlangen ist eine Grundbeschaffenheit des Menschen, ein obligater Bestandteil der *conditio humana*. Und ein Leben, in dem es nichts mehr zu geben scheint, wonach es lohnt zu verlangen, verdient es kaum, lebenswert genannt zu werden. Rousseau formuliert es in einem Briefroman mit dem leidenschaftlichen Satz: „Malheur à qui n’a plus rien à désirer!“¹ Wer Verlangen verspürt, dem fehlt allerdings zugleich etwas. Wie schon Platon im „Symposion“ festhält, erfährt er das Nichthaben oder Nichtsein dessen, wonach er verlangt, als einen Mangel, und er sehnt sich danach, von dieser Mangelerfahrung befreit zu werden. Doch ganz gleich, ob er das Verlangen als einen Mangel oder als Gewinn empfindet: Er kann sich seiner Wirklichkeit nicht entziehen. Er ist durch und durch vom Verlangen, vom *desiderium*, geprägt.

Wonach verlangt der Mensch? *Quod desiderat*? Das Verlangen ist vielfältig, vielschichtig, oft widersprüchlich auf die verschiedensten Ziele gerichtet, angefangen beim Verlangen nach der Befriedigung der einfachsten – biologisch bedingten – Bedürfnisse wie Hunger, Durst oder Sexualität, bis hin zu elaborierten Formen von Verlangen nach Selbstverwirklichung, sozialer Anerkennung oder religiöser Erfahrung. Streben, Begehren, Wünschen, Sehnsucht, Wollen usw. bringen Nuancen des Verlangens zum Ausdruck. Wonach aber verlangt der Mensch letztendlich? Wer sein Verlangen auf einen bestimmten Gegenstand richtet, tut dies im Prinzip umwillen eines übergeordneten Ziels, wobei dieses Ziel womöglich umwillen eines noch allgemeineren Ziels verfolgt wird usw. Doch was ist das letzte Umwillen? Gibt es überhaupt ein letztes, für alle Menschen gleiches Umwillen? Ganz sicher sehnt der Mensch sich nach einem Zustand der Überwindung allen Mangels bzw. einem Zustand unüberbietbaren Glücks. Doch was zu erreichen würde der Unzufriedenheit, die mit

¹ Jean-Jacques Rousseau: *Julie ou la Nouvelle Héloïse*. Amsterdam, 1761, VI^{ème} Partie, Lettre VIII („Wehe dem, für den es nichts mehr gibt, wonach er verlangen kann!“).

jedem Verlangen einhergeht, endgültig ein Ende bereiten? Was wäre das höchste, alles Negative ausschließende Ziel? Und inwiefern kann der Mensch als auf ein solches Ziel ausgerichtet gesehen werden, wenn es doch mit Rousseau zugleich ein Unglück sein soll, nichts mehr zu haben, wonach man verlangen kann?

Diese Fragen stehen im Zentrum der folgenden Untersuchung. Sie befasst sich mit der Beschaffenheit menschlichen Verlangens aus Sicht der Philosophie im Allgemeinen, aber besonders auch der Religionsphilosophie, insoweit mit der Bestimmung eines höchstens Ziels sowohl die Gottesthematik als auch, wie sich zeigen wird, genereller noch die Religionsthematik angesprochen ist. Dabei ist die Frage nach der Beschaffenheit menschlichen Verlangens eine Teilfrage im Rahmen der Frage nach der des Menschen überhaupt. Sie gehört somit genauer besehen in den Bereich der philosophischen Anthropologie.² Da es sich beim Verlangen um ein psychisches Phänomen handelt, ist sie jedoch zugleich der philosophischen Psychologie zuzuordnen. Dabei bildet die philosophische Psychologie nicht einfach eine Teildisziplin der philosophischen Anthropologie. Die Verwendung des Begriffs „Psyche“ sollte man nicht auf die menschliche Psyche einschränken.³ Dennoch analysiere ich das Verlangen im Wesentlichen als ein psychologisch-anthropologisches Phänomen, genauer als ein Phänomen im Schnittmengenbereich von anthropologischer und psychologischer (Religions-)Philosophie.

Die Philosophie unterscheidet sich nach meinem Verständnis dadurch von den verschiedenen Einzelwissenschaften, dass ihre Reflexion das Verständnis des Seinsganzen im Blick hat, statt sich bewusst auf die Erforschung eines Teilbereichs der Wirklichkeit zu beschränken. Der Impetus der Philosophie zielt damit stets auf die größtmögliche Verallgemeinerung in ihren Aussagen. Partikularerkenntnisse werden zum Anlass genommen, allgemeine Aussagen über einen bestimmten Seinsbereich zu machen, diese allgemeinen Aussagen aber zielen letztlich auf ein Verständnis von Sein überhaupt. In diesem Sinn verlangt alle Philosophie – ganz gleich, ob der einzelne Philosoph das zugibt

² Die Philosophische Anthropologie Schelers, Plessners oder Gehlens, die im deutschsprachigen Raum als abgeschlossener Abschnitt der Philosophiegeschichte mit dieser Bezeichnung eng verknüpft ist, verstehe ich als besondere philosophiegeschichtliche Erscheinungsform der philosophischen Anthropologie im Sinn einer Disziplin, die sich allgemein mit der Theorie des Menschen befasst, d.h. die mit Hilfe eines strukturierten Gefüges von Aussagen die Beschaffenheit des Menschen darzustellen versucht.

³ Vgl. Kap. 1.

oder nicht – nach der Metaphysik als ihrer höchsten Verwirklichung, soweit man unter Metaphysik diejenige Disziplin versteht, die sich mit dem Seinsganzen befasst. In unserer modernen Gesellschaft wird ihr oft ein großes Unbehagen entgegengebracht, es herrscht eine gewisse „Metaphysikfeindlichkeit“. Die Metaphysik wird vor allem seit dem 20. Jahrhundert in manchen Kreisen mit viel Rhetorik für tot erklärt. Doch damit ist sie nicht aus dem Weg geräumt. Die Fragen der Metaphysik zu beantworten, entspricht, mit Kant formuliert, einem unausrottbaren Bedürfnis bzw. Interesse der menschlichen Vernunft.⁴

Auch wenn die Philosophie nach dem Menschen bzw. der menschlichen Psyche fragt, geht es ihr letztlich um deren Verhältnis zum Sein überhaupt. Die Frage der philosophischen Anthropologie und Psychologie besteht genauer aus drei Teilfragen: 1) Die Frage nach der Beschaffenheit von Mensch und Psyche im Verhältnis zum Seinsganzen (Istfrage), 2) die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz innerhalb dieses Ganzen (Sinnfrage), und 3) die Frage, was der in das Sein überhaupt eingebundene Mensch aufgrund der Art dieser Eingebundenheit tun soll (Sollensfrage), wobei letztere Teilfrage bereits den Bereich der Ethik absteckt. Die erste Frage ist die grundlegende, von deren Beantwortung die der beiden anderen abhängt. Was der Sinn des Menschen im Seinsganzen ist, und was er darin soll, hängt von seiner Beschaffenheit und der des Seins ab.

Ich werde das menschliche Verlangen im Folgenden ausschließlich von der Istfrage her thematisieren. Die Abhandlung verbleibt damit ganz auf der deskriptiven Ebene. Die präskriptive Frage, wie der Mensch aufgrund der Beschaffenheit seines Verlangens handeln soll, wird nicht beantwortet. Doch auch die Sinnfrage bleibt außen vor, denn sie setzt eine Entscheidung für oder gegen die Existenz eines dem Seinsganzen Sinn verleihenden höchsten Wesens voraus, die hier ebenfalls nicht getroffen wird. Dennoch wird die Sinnfrage auf der Ebene der Istfrage eine wichtige Rolle spielen, insofern sich das Verlangen nach Sinn als ein zentraler Bestandteil menschlichen Verlangens erweist, ganz gleich ob und auf welche Weise sie beantwortet wird. Und auch die Gottesfrage gerät aus dieser Perspektive wieder in den Fokus. Es sind die mit dem Verlangen einhergehenden kognitiven Fähigkeiten des Menschen, die ihn auf diese Fragen hin drängen.

⁴ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A VII.

2. Die Perspektive

Mein Entwurf einer Philosophie des Verlangens erfolgt unter einer besonderen Hinsicht. In der abendländischen Geistesgeschichte gibt es eine lange Tradition, die das Verlangen auf ein höchstes Ziel bzw. höchstes Gut ausgerichtet versteht, und es geht mir in dieser Untersuchung um eine kritische Rekonstruktion genau dieser Tradition. Schon in Platons „Symposion“ wird der sogenannte platonische Eros über alle Gegenstände sinnlicher Art und auch über alle Gegenstände der Wissenschaften hinaus als letzt ausgerichtet auf die Idee des Schönen an sich beschrieben. In Platons „Politeia“ erscheint die Idee des Guten als das höchste aller Strebensziele. Für Augustinus und Thomas von Aquin ist das Verlangen auf die Wirklichkeit Gottes als das höchste Gut gerichtet. Man findet diesen Ansatz mehr oder weniger explizit auch bei anderen Philosophen wie etwa Plotin, Kierkegaard oder Blondel. Werfen wir einen etwas genaueren Blick auf die Theorie des Verlangens von Platon, Augustinus und Thomas von Aquin.

a. Platon

Das Verlangen bestimmt Platon im „Symposion“ als ein Begehren dessen, was einem fehlt.⁵ Dabei wird der Mensch als beseelt von einem Streben dargestellt, das letztlich nach Weisheit bzw. nach dem wahren Glück zielt. Dieses Streben nennt er Eros. Auch durch den körperlichen Zeugungstrieb strebt der Mensch nach dem Glück. Doch findet der Eros darin, so Platon, gerade nicht zu seinem Ziel. Um zu diesem Ziel zu gelangen, bedarf es vielmehr eines besonderen Weges, den im „Symposion“ eine gewisse Diotima als einen Aufstieg in vier Schritten zum an sich Schönen beschreibt.

Im ersten Stadium ist der Eros auf die schönen Körper gerichtet und die Vernunft erkennt das Schöne zunächst an den schönen Einzelkörpern anderer Menschen, um sich dann der Schönheit von Körpern überhaupt zuzuwenden. Von da aus richtet der Eros sich in einer zweiten Etappe auf das Schöne in den menschlichen Bestrebungen und Gesetzen, auf das seelisch Schöne. In der dritten Etappe wird die Schönheit der Wissenschaften bzw. der Gegenstände

⁵ Platon: *Symposion*, 200a. Zitate im Folgenden gemäß: *Werke in acht Bänden* (gr./dt.) / Gunther Eigler (Hrsg.); Friedrich Schleiermacher (Übers.). Bd. III. Darmstadt, 1977.

des Denkens betrachtet. Die Aufwärtsbewegung endet damit jedoch noch nicht: Nachdem der Mensch lange genug bei der Betrachtung des Schönen der vielen Wissenschaften verblieben ist, gelangt er zur höchsten Wissenschaft, zur eigentlichen Weisheit, indem er „eine einzige solche Erkenntnis“ erblickt,⁶ ein einziges Schönes, das Schöne an sich, die Idee des Schönen. Diese Idee wird beschrieben als das „um dessen willen er alle bisherigen Anstrengungen gemacht hat“,⁷ als das Ziel, wodurch der Eros vom Mangel erlöst wird, der ihn immer weiter streben ließ. Die Erfahrung der Idee des Schönen ist das höchste Gut, ist, wie es etwas weiter im Text heißt, das höchste Lebensglück: „Und an dieser Stelle des Lebens, o lieber Sokrates, sagte die Mantineische Fremde, wenn irgendwo, ist es dem Menschen erst lebenswert, wo er das Schöne selbst schaut...“⁸ Es ist die Erfahrung des „göttlich Schönen“.⁹

In der „Politeia“ wird die Idee des Guten Gegenstand der höchsten Wissenschaft genannt, und es gibt gute Gründe, sie als identisch mit der Idee des Schönen im „Symposion“ anzusehen, zumal das Schöne und das Gute im Verständnis der griechischen Antike eine untrennbare Einheit bilden. Ob mit dieser Idee gar der an manch anderer Stelle von Platons Werk erwähnte Gott gemeint ist, ist fraglicher. Weder die Idee des Schönen im „Symposion“ noch die Idee des Guten in der „Politeia“ wird ausdrücklich mit der Vorstellung eines einzigen, womöglich gar personalen Gottes in Verbindung gebracht. Zwar wird die Idee des Schönen im „Symposion“ als göttlich bezeichnet. Der dort verwendete griechische Begriff ist allerdings θεῖος, und mit diesem Begriff ist in der Antike noch nichts Personal-Göttliches gemeint. Was in der „Politeia“ an Gott denken lässt, ist natürlich, dass es sich bei der Idee des Guten einerseits um die höchste aller geistigen Wirklichkeiten, aller Ideen handelt, und diese Idee andererseits als Ursache verstanden wird. Es ist jedoch wenig überzeugend, die Idee des Guten in Analogie zum Schöpfergott der Offenbarungsreligionen als Schöpferprinzip ansehen zu wollen, da Platon sie nicht als Ursache der Sinnesdinge, sondern nur als Ursache aller anderen Ideen darstellt.¹⁰

⁶ Ebd., 210 d.

⁷ Ebd., 210 e.

⁸ Ebd., 211d.

⁹ Ebd., 211e.

¹⁰ Vgl. ausführlicher Jörg Disse: *Kleine Geschichte der abendländischen Metaphysik: Von Platon bis Hegel*. Darmstadt, 2007, 49-56.

b. Augustinus

Augustinus versteht den Menschen als ein grundsätzlich vom Verlangen (*desiderium*) geprägtes Wesen. Er befindet sich hier auf Erden, wie es im Kommentar zum Psalm 62 in den „Enarrationes“ heißt, wie in einer Wüste, in der er von brennendem Durst geplagt ist.¹¹ Der Durst steht stellvertretend für das Verlangen überhaupt. Dabei gibt es eine Vielzahl von Dingen, nach denen der Mensch verlangt: „Und seht, wie viele Wünsche in den Herzen der Menschen sind: Der eine wünscht sich Gold, der andere Silber, wieder ein anderer Besitzer, Erbschaften, eine ansehnliche Menge Geld, viele Herden, ein großes Haus, eine Ehefrau, Ansehen oder Söhne. Seht all diese Wünsche, die in den Herzen der Menschen sind.“¹² All dies sind Wünsche, die sich auf weltliche, irdische Güter beziehen. Die Seele des Menschen aber, so Augustinus, dürstet, obwohl nur Wenige das verstehen, im Grunde genommen nach etwas anderem, nämlich nach Gott.¹³ Gott aber ist der einzige Gegenstand, der das Verlangen vollkommen erfüllt.¹⁴ Ganz zu Anfang im ersten Buch der „Confessiones“ formuliert Augustinus diesen Sachverhalt in seiner bekanntesten Form: „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te“, „ruhelos ist unser Herz, bis dass es ruht in Dir“.¹⁵

Gott stellt mit anderen Worten für den Menschen das *summum bonum*, das höchste Gut dar. Der Grundsatz von Augustinus' Anthropologie, der über sein ganzes Werk hinweg und vor allem in der Schrift „De beata vita“ immer wieder formuliert wird, lautet: Alle Menschen wollen glücklich sein.¹⁶ Wer aber nicht hat, was er begehrt, so fährt Augustinus in „De beata vita“ fort, kann nicht glücklich genannt werden, und auch derjenige, dem, was er hat, wieder genommen werden kann, ist nicht glücklich. Glücklich ist nur, wer das, was er begehrt, für immer besitzt. Wer das Begehrte nicht dauernd hat, wer etwas hat, das zu haben dem Zufall unterworfen ist, so dass es ihm wieder genommen

¹¹ Augustinus: *en. Ps.* 62, 3.

¹² „Et uidete quanta desideria sint in cordibus hominum: alius desiderat aurum, alius desiderat argentum, alius desiderat possessiones, alius hereditates, alius amplam pecuniam, alius multa pecora, alius domum magnum, alius uxorem, alius honores, alius filios. Videtis desideria ista, quomodo sunt in cordibus hominum“ (*en. Ps.* 62, 5).

¹³ Ebd.

¹⁴ Augustinus: *en. Ps.* 62, 6.

¹⁵ Augustinus: *conf.* X, 1, 1.

¹⁶ Augustinus: *beata u.* 10. Vgl. *lib. arb.* II 9, 26; *conf.* X 21, 31; *en. Ps.* 118 oder *trin.* XIII 4, 7; 6, 9; 20, 25; XV 12, 1.

werden kann, der wird fürchten, dass er es wieder verliert, und aufgrund dieser Furcht ist er nicht (restlos) glücklich.¹⁷ Da aber Gott ewig und von zeitloser Dauer ist, können wir sagen: „Deum (...) qui habet, beatus est“, „wer also Gott hat, der ist glücklich“.¹⁸ Gott haben wird dabei gegen Ende von „De beata vita“ mit Gott genießen gleichgesetzt,¹⁹ d.h. es geht um eine Teilhabe an der Wirklichkeit Gottes selbst.²⁰ Das wahre Glück kann dem Menschen aber nicht einfach ein Gut gewähren, das ewig ist und an dessen Ewigkeit man teilhat. Es muss zugleich ein Gut sein, das höher nicht gedacht werden kann. Es muss das höchste Gut, das *summum bonum* sein.²¹ Gott muss mit anderen Worten für den Menschen die Vollkommenheit schlechthin sein. „Gott genießen“ setzt Augustinus daher mit „Gott in seiner Vollkommenheit (*deum perfectum*) genießen“ gleich. Gott in seiner Vollkommenheit genießen, das ist die *plena satio animorum*, die „volle Sättigung der Seelen“.²² Gott ist, wie es in den „Confessiones“ heißt, *vitam beatam*, seliges Leben, das selige Leben aber hat man nicht eher, als man sagen kann: „Genug, das ist es!“²³ Gemeint ist: Es ist das, worüber hinaus der Mensch sich nach nichts mehr sehnen kann.²⁴

Grundsätzlich versteht Augustinus die Sehnsucht nach Gott als konstitutiv für das Menschsein, denn er geht davon aus, dass sie auch da vorhanden ist, wo das Verlangen explizit auf ganz andere Dinge gerichtet ist, wie aus den „Confessiones“ hervorgeht. Selbst seinem lasterhaften, gottfernen Leben als junger Mann in Karthago attestiert Augustinus zu Anfang des III. Buches den (unbewussten) Hunger nach Gott: „Denn Hunger war da wohl in meinem Inneren

¹⁷ Augustinus: *beata u.* 11.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Ebd., 34.

²⁰ Bezüglich der verschiedenen Metaphern, derer Augustinus sich bedient, um dieses Haben Gottes zum Ausdruck zu bringen vgl. Isabelle Bochet: *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris, 1982, 127-130. Die Tatsache, dass das Haben bzw. Genießen Gottes im Sinne einer Teilhabe an Gott zu verstehen ist, hat Ragnar Holte herausgearbeitet: *Béatitude et sagesse : Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris, 1962, 216-219.

²¹ Vgl. Augustinus: *lib. arb.* II 13, 36: „...glücklich ist, wer das höchste Gut genießt.“ Übersetzung: Aurelius Augustinus: *Vom freien Willen / De libero arbitrio*. In: *Theologische Frühschriften (lat./dt.)* / Wilhelm Thimme (Übers. u. Erl.). Zürich, 1962.

²² Augustinus: *beata u.* 35.

²³ Augustinus: *conf.* X 20, 29: „Sat, est illic“.

²⁴ Vgl. Augustinus: *trin.* I 8, 17: „Tunc erit quod scriptum est: *Adimplebis me laetitia cum ultu tuo*. Illa laetitia nihil *amplius* requiretur quia nec erit quod *amplius* requiratur“.

nach der Speise für das Innere, nach Dir selbst, mein Gott.“²⁵ Allerdings wollte er, so beschreibt Augustinus es paradox, „in diesem Hunger doch nicht essen“, ja „ich war ohne Verlangen nach unvergänglicher Nahrung“.²⁶ Statt auf Gott war sein bewusstes Verlangen nach außen gerichtet; es war geprägt von der Gier, „sich zu reiben an den Sinnesdingen“.²⁷ Später, als er Rhetorik studiert und auf Ciceros „Hortensius“ stößt, ist von einem von diesem Buch geweckten Verlangen „nach dem Unvergänglichen der Weisheit“ die Rede.²⁸ Es wird ihm zwar bewusst, dass sein Verlangen auf Nichtsinnliches gerichtet ist, auf die Weisheit im Allgemeinen, doch die genaue Identität dessen, wonach er verlangt, bleibt verborgen: dass diese Weisheit Gott selbst ist. In der Phase des Manichäismus, wo Augustinus Gott materiell denkt, heißt es wiederum: „O Wahrheit, Wahrheit, wie innig sehnte sich mein Herzinnerstes schon damals nach Dir...“²⁹ Hier erkennt Augustinus nicht, dass Gott Geist ist,³⁰ dennoch sehnt er sich unbewusst nach der rein geistigen Wirklichkeit Gottes.³¹

c. Thomas von Aquin

Um der Anthropologie von Thomas von Aquin gerecht zu werden, muss zunächst ein Blick auf dessen teleologische Ontologie geworfen werden. Thomas schreibt in Anlehnung an Aristoteles grundsätzlich allem Seienden eine Zielgerichtetheit zu. Alles Seiende hat einen Antrieb, der es auf sein Ziel hingeneigt sein lässt,³² wobei dieses Ziel in Anlehnung an den Beginn von Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“ grundsätzlich als das Gute bestimmt wird. Denn das, wonach alles strebt, muss etwas sein, was dem danach Strebenden angemessen ist (*convenientiam*). Wäre das Ziel nicht angemessen, würde nicht danach ge-

²⁵ Augustinus: *conf.* III 1, 1. Übersetzung hier und im Folgenden: Aurelius Augustinus: *Bekennnisse (dt./lat.)* / Joseph Bernhart (Übers., Einl. u. Erl.). Frankfurt a.M., 1987.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd., III 4, 7.

²⁹ Ebd., III 6, 10.

³⁰ Ebd., III 7, 12.

³¹ Etienne Gilson: *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris, 1943, 2 Anm. 2, spricht von einem *instinct inné*.

³² Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 2. Übersetzungen von Zitaten aus diesem Werk sind übernommen von Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles / Summa contra gentiles (lat./dt.)* / Karl Albert ; Paulus Engelhardt ; Leo Dümpelmann (Hrsg. ; Übers.). 5 Bde. Darmstadt, 1982-1996.

strebt werden. Was aber für etwas angemessen ist, ist etwas für es Gutes (*bonum*).³³ Das Ziel eines jeden Seienden nennt Thomas von Aquin Gutheit (*bonitas*) bzw. Vollkommenheit (*perfectio*).³⁴

Die Vollkommenheit erreicht etwas – aristotelisch gesehen – zunächst einmal aufgrund der Verwirklichung seiner eigenen Form. Die Form ist allerdings nur das erste Ziel und Gut, bzw. das nächstgelegene Ziel (*finis proximus*) nach dem alles strebt, nicht das letzte, eigentliche Ziel (*finis ultimus*). Das letzte Ziel ist nämlich das Gute als solches, das Gute schlechthin, und das ist für Thomas von Aquin Gott selbst als das universal Gute: „Deus (...) est universale bonum“³⁵ bzw. das allgemein Gute: „Deus (...) est bonum communis“, welches zugleich als höchstes Gut, als *summum bonum* bezeichnet wird.³⁶ Ein besonderes *bonum* ist nur ein Teil des Guten schlechthin und der Teil ist stets um des Ganzen willen. Gott ist der Inbegriff der Güte (*bonitas*) bzw. der Vollkommenheit (*perfectio*) aller Einzelformen und damit das Gute schlechthin, das alles einzeln Gute in sich einschließt.³⁷ Alles aber strebt nach dem nächstgelegene Gut, um dieses Guten schlechthin willen, d.h. um des *bonum universale*, um des *summum bonum*, d.h. um Gottes willen.³⁸ In diesem Sinn ist das höchste Gut bzw. Gott die *finis ultima* eines jeden Seienden.

Was das Verlangen betrifft, besitzt zunächst jedes Lebewesen, angefangen bei den Pflanzen, einen *appetitus naturalis*, dessen nächstgelegenes Ziel (*finis proximus*) die Verwirklichung der eigenen Form ist: Die Pflanze ernährt sich, wächst und pflanzt sich fort in Richtung auf die entfaltete Pflanze. Bei Tieren und Menschen ist der *appetitus*, genannt *appetitus animalis*, zugleich gerichtet auf die Aufnahme anderer Formen als die des Seienden selbst durch Wahrnehmung. Es ist eine Neigung in Richtung auf Gegenstände, die sich Tier und Mensch aufgrund ihres Wahrnehmungsvermögens anbieten. Über den *appetitus animalis* hinaus gibt es schließlich beim Menschen noch den *appetitus intellectivus*. Während der *appetitus animalis* seine eigene Form durch die Ausrichtung auf individuelle Wahrnehmungsgegenstände verwirklicht, zielt der *appetitus intellectivus* über die Wahrnehmung individueller Gegenstände hinaus auf die Erkenntnis der Formen, d.h. auf das Allgemeine, auf die sinnlich

³³ Ebd., III, 3.

³⁴ Ebd., III, 16.

³⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II 9, 6.

³⁶ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 17.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

wahrnehmbaren Dinge hinsichtlich des Allgemeinen an ihnen und weiter auf Allgemeines, das überhaupt nicht sinnlich wahrnehmbar ist, z.B. auf immaterielle Güter wie Wissen, Tugend und derlei Art.³⁹ Die menschliche Vernunft ist offen für die Aufnahme aller Formen,⁴⁰ und es besteht ein Verlangen danach, die Vollkommenheit des ganzen Universums in sich aufzunehmen.⁴¹

Der *appetitus intellectivus*⁴² wird von Thomas von Aquin quasi mit dem Willen gleichgesetzt: „voluntas est (...) appetitus intellectivus“.⁴³ Dabei ist der Wille als ein Bestandteil der Vernunftnatur des Menschen anzusehen, denn er zeichnet sich dadurch aus, dass er durch die Vernunft bewegt wird. Es handelt sich um eine *inclinatio*, eine Neigung, die auf einen Gegenstand gerichtet ist, den die Vernunft ihr vorlegt bzw. ihr zu verfolgen vorgibt. Wer willentlich handelt, will einen Gegenstand nicht erlangen, weil sein sinnliches Begehren sich nach diesem Gegenstand sehnt, sondern weil die Vernunftfeinsicht ihn dazu gebracht hat, es für gut zu befinden. Jeder *appetitus* ist auf das Gute ausgerichtet, der „Wille“ aber auf ein erkanntes Gutes (*bonum intellectum*).⁴⁴ Sobald der *appetitus* sich aufgrund einer vernünftigen Überlegung auf ein Strebensziel ausrichtet, haben wir es mit einer willentlichen Ausrichtung zu tun.⁴⁵

Das höchste Ziel des *appetitus intellectivus* aber ist notwendig ein Ziel, das ihn so erfüllt, dass nichts mehr bleibt, was er noch wünschen kann,⁴⁶ das jedes Verlangen erfüllt.⁴⁷ Denn aufgrund der Tatsache, dass der Mensch über einen *appetitus intellectivus* verfügt, der auf Geistlich-Allgemeines und zugleich das Ewige, nämlich die Erkenntnis zeitloser Formen ausgerichtet ist, ist das höchste Ziel notwendig die Idee von Erfüllung schlechthin, d.h. die Idee eines

³⁹ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 80, 2 obj. 3.

⁴⁰ Ebd., I, 14, 1.

⁴¹ Thomas von Aquin: *de ver.* 11, 1.

⁴² Oder auch *appetitus rationalis* (*Summa theologica*, I-II, 1, 2).

⁴³ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 82, 5.

⁴⁴ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, II, 24 oder 27.

⁴⁵ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I, 83, 3.

⁴⁶ Ebd., I-II, 1, 5.

⁴⁷ Ebd., I-II, 5, 3.

vollkommenen, ewigen Glücks bzw. die Idee der Glückseligkeit (*beatitudo, felicitas*).⁴⁸ Alle Menschen streben nach der Glückseligkeit als dem vollkommenen Glück.⁴⁹ Auf natürliche Weise verlangt der Mensch nach dem höchsten Ziel, nämlich nach der Glückseligkeit: „naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem“.⁵⁰ Das höchste Glück aber besteht darin, Gott zu erkennen.⁵¹ Das höchste Ziel aller menschlichen Tätigkeit ist die Vernunfttätigkeit als die *differentia specifica*, die ihn von der nächstniedrigeren Gattung der Lebewesen unterscheidet, die höchste Form der Vernunfttätigkeit aber besteht darin, den für die Vernunft höchstmöglichen Gegenstand zu erkennen, und das kann nichts anderes sein als die Vollkommenheit Gottes als Inbegriff aller nur denkbaren Vollkommenheit. Insofern ist alles Verlangen letztlich ein Verlangen, Gott zu erkennen.

Selbst wenn der Mensch sich nach dem *summum bonum* sehnt, ist allerdings das konkrete menschliche Drängen, Wünschen und Wollen meist nicht ausdrücklich darauf ausgerichtet. Der Wille setzt sich alles Mögliche zum Ziel und sucht sich alle möglichen Mittel, um diese Ziele zu erreichen, und es gibt, so Thomas, keinen Konsens unter den Menschen darüber, was das letzte Ziel im Leben ist. Die Vernunft kann Dinge für wahr halten, die ein Hindernis für die Erkenntnis der eigentlichen Wahrheit sind, und sie kann etwas für ein höchstes Gut halten, was keines ist und was den Menschen daran hindert, sich dem wahren höchsten Ziel, nämlich dem *summum bonum*, d.h. Gott zuzuwenden (*Summa theologica*, I-II 5, 8 ad 3).⁵² Dennoch verlangt der Mensch in jedem einzelnen Verlangensakt nach dem höchsten Gut⁵³ bzw. jeder einzelne Willensakt ist notwendig auf dieses Ziel ausgerichtet.⁵⁴ Man kann nach einem unvollkommenen, partikularen Gut überhaupt nur verlangen kann, weil ein solches Verlangen Ausdruck des Verlangens nach dem höchsten Gut ist.⁵⁵ Mit

⁴⁸ Zur Terminologie vgl. Dietmar Eickelschulte: *Beatitudo als Prozeß : Zur Frage nach dem Ort der theologischen Ethik bei Thomas von Aquin*. In: Paulus Engelhardt: *Sein und Ethos : Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*. Mainz, 1963, 158-185, hier 165-171.

⁴⁹ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II, 1, 7.

⁵⁰ Ebd., I, 83, 1 ad 5; vgl. I-II, 5, 8 ad 3.

⁵¹ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, CG III, 25.

⁵² Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II 5, 8 ad 3.

⁵³ Ebd., I-II, 1, 6.

⁵⁴ Ebd., I 82, 1.

⁵⁵ Ebd., I-II, 1, 6.

anderen Worten: Es ist das höchste Ziel (*finis ultimus*) und nicht das Partikulargut (*finis proximus*), welches das Verlangen zuerst bewegt. Wer seinen Willen konkret auf ein Partikulargut wie Reichtum richtet, wird, auch wenn er dieses Partikulargut als das höchste Lebensziel ansieht, vom höchsten Gut angetrieben: „Nur um des letzten Zieles willen wird etwas zu einem nächststehenden Ziel bewegt“.⁵⁶ An das höchste Ziel (*finis ultimus*) muss man nicht immer denken. Wenn man eine Straße entlang läuft, denkt man, so Thomas, auch nicht bei jedem Schritt ständig an das Ziel, auf das man zusteuert.⁵⁷ An einer Stelle in der Schrift „De veritate“ spricht Thomas ausdrücklich von einem *impliziten* Verlangen nach Gott: „omnia naturaliter appetunt Deus implicite“.⁵⁸ Ein Verlangen nach dem höchsten Gut ist gegeben, egal, worauf der *appetitus* explizit gerichtet ist. In diesem Sinn ist für Thomas von Aquin ein Verlangen nach Gott konstitutiv für das Menschsein.

Soviel zur Ausrichtung des Verlangens auf ein höchstes Ziel bei Platon, Augustinus und Thomas von Aquin. Die vorliegende Untersuchung ist aus der Motivation entstanden, die eben skizzierte Tradition insbesondere in der Form, wie sie bei Augustinus und bei Thomas von Aquin begegnet, nämlich als Ausrichtung des Verlangens auf ein Absolutum im Sinn eines theistisch verstandenen Gottes, auf den Prüfstand zu stellen. Es geht mir genauer darum, den sich bereits bei Platon andeutenden und von Augustinus und Thomas von Aquin formulierten anthropologischen Grundsatz, wonach alles menschliche Verlangen letztlich ein Verlangen nach Gott ist, unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Phänomenologie, Psychoanalyse, empirischen Psychologie und peripher auch der von letzterer Disziplin kaum mehr trennbaren Neurowissenschaften philosophisch zu hinterfragen bzw. neu zu formulieren. Was kann man aus Sicht einer philosophischen Analyse, welche die Forschungsergebnisse der genannten Disziplinen einzubeziehen sucht, auf die Fragen antworten: Kann die Idee eines Verlangens nach etwas Absolutem angesichts unserer heutigen Kenntnis vom Menschen und der menschlichen Psyche überhaupt noch sinnvoll beschrieben werden? Und wenn ja, wie? Ist der Mensch stets aktiv auf dieses ultimative Verlangensziel ausgerichtet? Kann eine solche Ausrichtung auch aktiv sein, ohne dass man sich dessen bewusst ist? Kann ein so verstandenes Verlangen als von Geburt an konstitutiv für das Menschsein ausgegeben werden? Was bedingt die Existenz eines solchen Verlangens? Was

⁵⁶ Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, III, 17.

⁵⁷ Thomas von Aquin: *Summa theologica*, I-II, 1, 6.

⁵⁸ Thomas von Aquin: *de ver.* 22,2.

wäre überhaupt für einen jeden von uns das höchste Verlangensziel? Das eigene Glück oder eine überindividuelle Vollkommenheit? Was bedeutet die Ausrichtung auf ein Absolutum für unser Verständnis von Religion im Allgemeinen und in welche Beziehung kann ein so geartetes Verlangen tatsächlich zum Gottesgedanken gebracht werden? Was bedeutet es für die Lebensform, für die man sich entscheidet, wenn man sein Verlangen bewusst auf ein höchstes Ziel lenkt?

3. Zur Methode

Verlangen ist ein Vorgang von psychischer oder geistiger Natur, wobei ich den Begriff des Psychischen vorziehe, weil „Geist“ im Deutschen zu stark die für den Menschen spezifischen Fertigkeiten des Willens und des Verstandes konnotiert, dies aber lediglich zwei Formen psychischer Tätigkeit unter anderen sind, und es Formen wie etwa triebhaftes Verlangen gibt, die nicht von „geistiger“ Natur in diesem Sinn sind.⁵⁹ Darüber hinaus verstehe ich das Verlangen wie bereits angedeutet als eine Form von Lebensregung, die nicht nur beim Menschen vorkommt. In einem sehr weit gefassten, sich an die aristotelische Verwendung des Begriffs anlehrenden Sinn von „Psyche“ werden psychische Vorgänge hier gleichgesetzt mit den Lebensregungen von Lebewesen überhaupt.⁶⁰

Doch welche Möglichkeiten gibt es, Psychisches und insbesondere das Phänomen des Verlangens erkenntnismäßig zu erschließen? Auf welche methodischen Ansätze kann man zurückgreifen? Die Wahl der Methode ist auch für die philosophische Thematisierung psychischer Phänomene von entscheidender Bedeutung: Auf welchen Informationskanal kann oder darf die Philosophie sich berufen, um die menschliche Psyche philosophisch zu deuten? Auf der elementarsten Ebene wird grundsätzlich zwischen zwei möglichen Herangehensweisen unterschieden: Psychische Phänomene können entweder aus der Erste-Person-Perspektive oder aus der Dritte-Person-Perspektive betrach-

⁵⁹ Vgl. Arno Ros: Über einige methodische Fehler bei der neueren Diskussion um philosophische Aspekte des Geist-Materie-Problems. In: *e-Journal Philosophie der Psychologie* 16 (2012), 1-24, hier 2. – <http://www.jp.philo.at/texte/RosA3.pdf> (9.2.2015).

⁶⁰ Siehe ausführlicher dazu Kap. 1.

tet werden. Wie steht es mit der kognitiven Relevanz jeder dieser Perspektiven? Welche ist unter welchen Voraussetzungen eine zulässige Quelle für die philosophische Deutung? In welchem Verhältnis stehen sie zueinander? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt ganz wesentlich ab, wie man eine philosophische Psychologie konzipiert.

a. Erste- und Dritte-Person-Perspektive

Befassen wir uns zunächst mit der Erste-Person-Perspektive. Sie besteht darin, psychische Vorkommnisse auf der Grundlage der Selbstpräsenz, über die jeder Mensch verfügt, zu erschließen und darzustellen. Jedes bewusste Subjekt hat Zugang zu seinen eigenen psychischen Vorgängen wie zu denen keines anderen Menschen oder Lebewesens.⁶¹ Es verfügt insbesondere über die Fähigkeit der Selbstempfindung und des unmittelbaren Wissens um psychische Vorgänge, die sein Körpergefühl betreffen: Es spürt Schmerz oder überhaupt seinen Körper, etwa wenn es Bewegungen vollzieht, oder es weiß unmittelbar, dass es ein Durstempfinden hat. Aber auch von seiner Sehnsucht nach Ruhe oder seiner Lust auf ein Gespräch weiß es auf diese Weise. Von den psychischen Vorgängen in anderen Menschen hingegen kann man nur über Beobachtung, die über die äußeren Sinne erfolgt, wissen bzw. auf sie schließen. Jeder ist gewissermaßen mit Bezug auf sich selbst fähig – das ist allerdings eine metaphorische und leicht missverständliche Redeweise –, seine Psyche zu „betrachten“ bzw. in sie „hineinzublicken“, was in Bezug auf die Psyche anderer Menschen oder Lebewesen nicht möglich ist. „Introspektion“ ist im philosophischen Sprachgebrauch der gängige Begriff für diese Fähigkeit. Das einzelne Individuum als bewusstes Subjekt erfährt aus einer privilegierten Eigenperspektive zumindest einen Teil der psychischen Vorgänge seines Organismus an sich bzw. in sich.

Ich möchte dabei näher unterscheiden zwischen einer vormethodischen und einer methodischen Betrachtung psychischer Phänomene aus der Erste-Person-Perspektive. Vormethodisch gewonnen sind die Erfahrungen, die das In-

⁶¹ Uwe Meixner nennt dies *ontological privacy* (vgl. Uwe Meixner: *Defending Husserl: A Plea in the Case of Wittgenstein & Company versus Phenomenology*. Berlin, 2014 [Philosophische Analyse 52], (103), bzw. formuliert es an anderer Stelle so: „... each subject sees himself as *the one and only subject* of the experience he is having“ (ebd., 174).

dividuum im Alltagsleben durch Introspektion mit seinen eigenen psychischen Vorkommnissen macht: Erfahrungen mit der Beschaffenheit von Körperempfindungen, Gefühlen, Bewusstseinszuständen, Gedächtnis, Denkvorgängen usw. unter verschiedenen Umständen und auf unterschiedlich reflektierte Weise. Eine *methodische* Untersuchung psychischer Phänomene aus der Erste-Person-Perspektive hingegen besteht darin, das introspektiv Erfasste in einem regelgeleiteten Vorgehen mit Hilfe einer möglichst konsistenten und genauen Begrifflichkeit zu analysieren und systematisch darzustellen, d.h. als ein gegliedertes, geordnetes Ganzes darzustellen, indem die verschiedenen Elemente des Erfassten in ihrer Abgrenzung von anderen bzw. in ihrer Bezogenheit aufeinander bestimmt werden.

Die Disziplin, die psychische Vorgänge auf diese Weise erschließt, bezeichne ich als Phänomenologie (des Psychischen). Zum Gegenstand hat sie alle psychischen Vorgänge, die der Mensch als bewusstes Subjekt an sich zu erfahren vermag. Ich verstehe also Phänomenologie als diejenige methodische Disziplin, die alles untersucht, was aus der Erste-Person-Perspektive psychisches Phänomen für ein Bewusstsein sein kann, wobei natürlich auch das Bewusstsein selbst ein psychisches Vorkommnis ist, das zum Gegenstand einer introspektiven Betrachtung gemacht werden kann. Die Phänomenologie untersucht psychische Vorkommnisse, insoweit sie dem Individuum, das diese Vorkommnisse hat, introspektiv zugänglich sind. Sie untersucht sie allerdings nicht mit Blick auf ihr individuelles Dasein in der Psyche des sie betrachtenden Individuums (wie etwa im Fall einer therapeutischen Introspektion), sondern mit Blick auf die Beschaffenheit der menschlichen Psyche im Allgemeinen, also im Sinn der eidetischen Reduktion, wie wir sie von Husserls Phänomenologie kennen.⁶²

Indem ich die Phänomenologie auf den Bereich des introspektiv Erfassbaren eigener psychischer Vorgänge einschränke, vertrete ich ein Verständnis von Phänomenologie, das die sich im Fahrwasser von Husserl bewegende Phänomenologie ausdrücklich ablehnt. Ich setze die Unterscheidung von Innen und Außen und behaupte, dass die Phänomenologie sich mit der Erforschung psychischer Vorgänge aus der Erste-Person-Perspektive als einer Binnenperspektive befasst. Der Grund ist, wie ich noch zeigen werde, dass ich das Verlangen aus einer kombinierten Erste-Dritte-Person-Perspektive betrachte,

⁶² Vgl. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. In: *Gesammelte Schriften* 5 / Elisabeth Ströker (Hrsg.). Hamburg, 1992, 65-69.

und die Unterscheidung von Innen und Außen schon eine Dritte-Person-Betrachtung dessen voraussetzt, was ein Subjekt aus der Erste-Person-Perspektive erlebt. Aus der Erste-Person-Perspektive erlebe ich Wahrnehmungen, Gedanken, Gefühle usw. streng genommen als etwas aller Unterscheidung von Innen und Außen noch Vorausliegendes. Ich sehe die Pflanze in meinem Arbeitszimmer, ich denke, dass $2+2=4$, ich fühle mich müde usw. sind Vorgänge, die insofern nicht als innerlich betrachtet werden können, als aus einer strikten Erste-Person-Perspektive das Subjekt sich nicht als ein Subjekt unter anderen in einer Objektwelt versteht, das dieser äußeren Objektwelt gegenüber innere Vorgänge hat, sondern, wenn man die Erste-Person-Perspektive ganz für sich nimmt, als ein alleiniges, gewissermaßen ortloses bzw. transzendental-subjekt. Den Schritt zu einer transzendentalphilosophischen Phänomenologie, wo der *champ phénoménal* zu einem *champ transcendental* wird, vollziehe ich nicht.⁶³

Aus der Dritte-Person-Perspektive werden im Gegensatz zur Erste-Person-Perspektive psychische Vorkommnisse aufgrund von Erfahrungen mittels der nach außen gewandten Sinnesorgane untersucht. Man kann das sinnlich wahrnehmbare Verhalten eines Menschen beobachten, seine Körperbewegungen, Gestik, Mimik, Sprachäußerungen, oder man kann körperliche Veränderungen an ihm messen. Beides ermöglicht es, Rückschlüsse auf seine inneren psychischen Vorgänge zu ziehen. Dabei erfolgt auch die Betrachtung aus der Dritte-Person-Perspektive vormethodisch oder methodisch.⁶⁴ Jeder Mensch beobachtet im Alltagsleben andere Menschen aus der Dritte-Person-Perspektive und zieht Rückschlüsse auf deren psychisches Innenleben, ohne dass mit diesen Beobachtungen ein wissenschaftlicher Anspruch erhoben würde. Man kann das Verhalten eines Menschen sehr aufmerksam verfolgen und akribisch beschreiben, ohne dass dies methodisch geschieht. Auch hier gilt: Erst wenn in einem regelgeleiteten Vorgehen eine möglichst genaue und konsistente Begrifflichkeit entwickelt wird, Verhaltensweisen statistisch erfasst, Werte genau gemessen oder zumindest die über Beobachtung gewonnenen Erkenntnisse in einen systematischen Zusammenhang gebracht werden, liegt eine methodische Vorgehensweise vor.

⁶³ Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la Perception*. Paris, 1945, 64-77, hier 73.

⁶⁴ So auch Lynne Rudder Baker: Third Person Understanding. In: Anthony J. Sandford (Hrsg.): *The Nature and Limits of Human Understanding: The Gifford Lectures*. London, 2003, 186-208.

Was die methodische Dritte-Person-Perspektive betrifft, muss noch zwischen zwei möglichen Vorgehensweisen unterschieden werden, je nachdem, ob die Forschungsergebnisse intersubjektive Überprüfbarkeit beanspruchen oder nicht. Befassen wir uns zunächst mit der ersten Möglichkeit. Wissenschaftliche Disziplinen, die auf methodische Weise psychische Vorgänge bzw. ihr physisches Fundament untersuchen, sind vor allem die empirische Psychologie und die (empirischen) Neurowissenschaften. Sie erschließen die Struktur und Dynamik der menschlichen Psyche sowie die Beschaffenheit ihres physikalischen Fundaments aufgrund der durch die Sinnesorgane ermöglichten Beobachtung des Verhaltens bzw. der körperlichen Vorgänge bei anderen Menschen. Auf Schmerzerfahrung schließt die empirische Psychologie über das äußere Verhalten bzw. die Neurowissenschaften über Messungen am Gehirn eines anderen Menschen. Selbst empfinden kann man die Schmerzempfindung des Anderen nicht. Vielmehr entzieht sich dieser Art von Betrachtung grundsätzlich, ob ein anderer Mensch oder ein anderes Lebewesen psychische Erlebnisse hat oder lediglich ein Zombie ist. Mit anderen Worten: Zwischen der Beschreibung psychischer Phänomene aus der Dritte-Person-Perspektive und dem, wie wir psychische Phänomene erleben, besteht ein *explanatory gap*.⁶⁵ Der Erlebnischarakter psychischer Vorgänge ist nur über die Erste-Person-Perspektive zugänglich, d.h. psychische Erlebnisse können anderen Menschen oder Lebewesen nur unter der Voraussetzung einer minimalen, mit Husserl gesagt, „analogisierenden Übertragung“ des eigenen Erlebens (Erste-Person-Perspektive) auf andere zugeschrieben werden.⁶⁶ Solch eine minimale Übertragung mag in den Köpfen manch empirisch arbeitender Psychologen stillschweigend vorausgesetzt werden, die spezifische Vorgehensweise einer empirischen Betrachtung jedoch besteht darin, die menschliche Psyche ausschließlich auf der Grundlage von Daten zu erforschen, die über die sinnliche Wahrnehmung gewonnen werden (Befragung, beobachtbares Verhalten, messbare Körpervorgänge).

⁶⁵ Vgl. Joseph Levine: Materialism and qualia : The explanatory gap. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983), S. 354-361. Ausführlich dargelegt hat die Unzugänglichkeit des Erlebnischarakters psychischer Phänomene aus einer methodischen Dritte-Person-Perspektive David J. Chalmers: *The Conscious Mind : In Search of a Fundamental Theory*. Oxford, 1996, 93-209.

⁶⁶ Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*. In: *Gesammelte Schriften 8 / Elisabeth Ströker* (Hrsg.). Hamburg, 1992, 114. Insofern ist eine Dritte-Person-Betrachtung psychischer Vorgänge völlig unabhängig von der Erste-Person-Perspektive gar nicht möglich.

Was die genannten Disziplinen der empirischen Psychologie und der Neurowissenschaften auszeichnet, ist jedoch vor allem, dass ihre Theorien *intersubjektive* Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit beanspruchen. Intersubjektiv verifizierbar bzw. falsifizierbar sind sie dann, wenn die Daten, auf denen sie beruhen, reproduzierbar und damit bei gleicher Ausstattung der Sinnesorgane prinzipiell allen Menschen gleich zugänglich sind, sowie wenn die auf der Grundlage dieser Daten gewonnenen Erkenntnisse grundsätzlich für jedermann nachvollziehbar sind. Die Reproduzierbarkeit aufgrund einer genau dokumentierten und wiederholbaren experimentellen Anordnung gewährleistet, dass sowohl die zugrunde liegenden Daten als auch die gewonnenen Erkenntnisse in ihrer Korrektheit prinzipiell für alle gleich überprüfbar sind. Die empirischen Wissenschaften gehen grundsätzlich so vor, dass sie nur Erkenntnisse anerkennen, die im Sinn intersubjektiver Verifizierbarkeit Allgemeingültigkeit beanspruchen können.

Intersubjektive Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit wird heutigem Wissenschaftsverständnis nach oft zum entscheidenden Kriterium von Wissenschaftlichkeit überhaupt erhoben. Ich gehe jedoch davon aus, dass es noch andere Formen der Überprüfbarkeit und damit auch der Wissenschaftlichkeit gibt. Empirische Überprüfbarkeit ist nur *eine* mögliche Form der Überprüfbarkeit unter anderen. Allein der empirischen Dritte-Person-Perspektive Wissenschaftlichkeit zuzusprechen, engt das Wissenschaftsverständnis unberechtigterweise ein, wie weiter unten noch näher begründet werden soll. Ein Beispiel für eine andere Form von methodischer Vorgehensweise aus der Dritte-Person-Perspektive bezüglich der hier angesprochenen Thematik stellt die von der empirischen Psychologie und analytischen Philosophie viel gescholtene⁶⁷ Psychoanalyse dar. Deren Vorgehensweise wird oft der Erste-Person-Perspektive zugeordnet. Sie gehört aber nach dem hier entwickelten Verständnis von Erste- und Dritte-Person-Perspektive dem Bereich der methodischen Dritte-Person-Perspektive an, da dem Therapeuten stets die Position eines äußeren Beobachters dessen zukommt, was ein Patient aus der Erste-Person-Perspektive von seinem psychischen Innenleben berichtet (z.B. Träume) bzw. was für ein Verhalten er äußert (z.B. Fehlleistungen). Der Therapeut mag zwar die Be-

⁶⁷ Vgl. Karl Popper: *Conjectures and Refutations : The Growth of Scientific Knowledge*. London, 1963, 49-50, oder Adolf Grünbaum: *The Foundations of Psychoanalysis : A Philosophical Critique*. Berkeley, 1984.

trachtung der eigenen psychischen Vorgänge aus der Erste-Person-Perspektive mehr oder weniger in seine Interpretation mit einfließen lassen, grundsätzlich jedoch ist er fokussiert auf den Patienten und dessen Äußerungen, zu denen er ausschließlich aus der Dritte-Person-Perspektive Zugang hat.

Die Angewiesenheit auf die Erste-Person-Perspektive des Patienten führt natürlich dazu, dass der Patient den Therapeuten täuschen kann, er kann sich selbst täuschen und er kann in seiner Selbstdeutung von den Vorstellungen des Therapeuten beeinflusst sein (=Kontaminationsgefahr). Das ist jedoch nicht der eigentliche Unterschied zur Methode der empirischen Wissenschaften, denn die empirische Psychologie sieht sich mit einem ähnlichen Problem konfrontiert, insofern sie Daten mittels Befragungen erhebt und sich damit die Frage des Verhältnisses von innerem psychischem Zustand und Äußerungen der Person ebenfalls stellt. Die sich der Methode der Befragung bedienende empirische Psychologie ist auf Aussagen aus der Erste-Person-Perspektive der Probanden angewiesen wie der Therapeut auf die Erste-Person-Aussagen seiner Patienten.⁶⁸

Der eigentliche Unterschied besteht in der Art der Sicherung der Erkenntnisse. Die Psychoanalyse ist bemüht, das vom Patienten Geäußerte mit Hilfe einer Theorie zu interpretieren, die in einem regelgeleiteten Vorgehen mit Hilfe einer möglichst konsistenten und genauen Begrifflichkeit systematisch erarbeitet wird. Sie basiert auf dem Prinzip der Ätiologie: Für Krankheitssymptome des Patienten werden Hypothesen bezüglich deren Ursache formuliert. Verdrängte Homosexualität deutet Freud als Ursache für Paranoia, zwanghaftes

⁶⁸ Die Legitimierung der Erste-Person-Perspektive des Probanden durch Legitimierung der Methode der Befragung unterscheidet die frühere Kognitionsforschung von der heutigen (seit etwa der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts). So deklariert ein heutiger Kognitionswissenschaftler vollmundig, Selbstbeobachtung sei „eine solide Informationsquelle“ (Stanislas Dehaene: *Denken : Wie das Gehirn Bewusstsein schafft*. München, 2014, 64). Damit ist jedoch nicht gesagt, dass die Erste-Person-Perspektive als solche legitimiert wird, sondern nur die Erste-Person-Perspektive als Gegenstand einer empirischen Dritte-Person-Perspektive. Die Erste-Person-Perspektive bzw. die „Subjektivität“ wird auf diese Weise „verwandelt“ in (empirische) „Wissenschaft“ (ebd., 20; vgl. die Rede von einer „objektivierten“ Erste-Person-Perspektive von Franz Mechsner: *Psyche und Naturprozess*. In: Markus F. Peschl ; Alexander Batthyany [Hrsg.]: *Geist als Ursache? : mentale Verursachung im interdisziplinären Diskurs*. Würzburg, 2008, 163-183). Siehe auch Stanislas L. Dehaene ; Lionel Naccache: *Towards a Cognitive Neuroscience of Consciousness : Basic Evidence and a Workspace Framework*. In: *Cognition* 79 (1-2), 1-37.