

Zur Psychodynamik des Philosophierens

Eine empirisch-klinische Untersuchung an PhilosophiestudentInnen

D I P L O M A R B E I T

zur Erlangung des
Magistergrades der Philosophie
an der Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften
der Universität Wien

eingereicht von
Dr. Josef Ehrenmüller

Wien, im Juni 2002

Danksagung

Zuerst möchte ich allen Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Selbsterfahrungsgruppen danken. Von ihnen habe ich viel gelernt, weit über die hier präsentierten Ergebnisse hinaus. Ohne sie wäre diese Arbeit undenkbar. Ein besonderer Dank gilt all jenen unter ihnen, die mir ihr Einverständnis gegeben haben, sie als Fallbeispiele anzuführen, um verschiedene psychodynamische Entwicklungen und Zusammenhänge illustrieren und somit verständlicher und besser nachvollziehbar machen zu können.

Besonders herzlich bedanke ich mich bei Herrn Doz. Josef Rhemann, der durch sein Interesse an der Zusammenarbeit dieses Projekt erst ermöglichte, und der mir mit seiner warmherzigen und offenen Art sowie durch seine fachlichen Hilfestellungen und Anregungen bei der Arbeit eine wichtige Stütze war und ist.

Schließlich danke ich meinen beiden Supervisoren, Dr. Klaus Rückert und Prof. Josef Shaked, die mir dabei halfen, die Selbsterfahrungsgruppen zu leiten, mit diesbezüglichen Problemen und Schwierigkeiten fertig zu werden, eigene Schwächen und Fehler zu sehen, zu reflektieren und daraus zu lernen.

INHALT

Danksagung.....	2
Einleitung.....	4
ERSTER TEIL	10
1.1. Die Reduktion der Metaphysik auf Psychologie bei Maximilian Gans.....	10
1.2. Richard Müller-Freienfels und seine Typenpsychologie	15
1.3. Alexander Herzberg – Philosophieren als Ersatzbefriedigung wegen praktischer Insuffizienz	18
ZWEITER TEIL	23
2.1. Emotionale Wende und Rationalitätskritik.....	23
2.2. Luc Ciompis fraktale Affektlogik	24
2.3. Die Selbsterfahrungsgruppen mit PhilosophiestudentInnen	29
2.3.1. Das Projekt.....	29
2.3.2. Die TeilnehmerInnen.....	30
2.3.3. Form und Ablauf der themenzentrierten, psychoanalytisch orientierten Selbsterfahrungsgruppen	31
2.4. Ergebnisse.....	32
2.4.1. „Ausgesondertheit“ und Sonderstellung der PhilosophInnen?	33
2.4.2. Der Beginn des Reflektierens – Fallbeispiele	34
2.4.2.1. Schwierige Familienverhältnisse (Eva, Steve, Marion)	35
2.4.2.2. Existenzielle Erlebnisse und Erfahrungen (Simon, Esther, Franz, Klaus)	38
2.4.2.3. Probleme in der Peergroup (Helmut, Peter).....	41
2.4.2.4. Anregung durch ein förderndes Umfeld (Michael, Franziska)	43
2.4.2.5. Unauffällige Entwicklungen (Thomas, Katharina, Sonja).....	45
2.4.3. Der Modus des Philosophierens	47
2.4.4. Außenseitertum, Anderssein, Rückzug, Einsamkeit.....	48
2.5. Aus- und Nachwirkungen	52
2.5.1. Rückzug – Reflexion – Staunen.....	52
2.5.2. Distanz – Blick von außen – Außenseitertum und –funktion (Brigitte)	54
2.5.2.1. Außenseiterrolle der Philosophie	57
2.5.3. Psychodynamik – Fallbeispiele (Georg, Stefan, Markus, Miriam).....	60
2.5.4. Hohes Ichideal der PhilosophInnen	66
2.5.5. Schamgefühl.....	68
2.5.5.1. Die Thales-Anekdote als „Urgeschichte“ der Philosophie.....	71
Exkurs: Noch eine Antwort auf Alexander Herzberg	74
2.6. Varianten der Thales-Anekdote und ihre Funktion.....	75
Ausblick	81
Bibliographie.....	82
Lebenslauf	86

Einleitung

Zu diesem Thema haben mich verschiedene persönliche Erfahrungen und Erlebnisse geführt: Aufgrund meines vorangegangenen Medizinstudiums fiel mir die im Vergleich dazu etwas andere Atmosphäre im philosophischen Institut auf. Dort gibt es deutlich weniger Kommunikation und Geselligkeit unter den Studierenden. Häufig ist z.B. zu beobachten, dass im Hörsaal vor einer Lehrveranstaltung bedrückendes Schweigen herrscht, weil die Studierenden keinen Kontakt zueinander aufnehmen. Sicher sind dafür auch strukturelle Momente verantwortlich zu machen, etwa dass das Kennenlernen und die Entwicklung von Freundschaften durch einen rigiden Lehrplan – wie es etwa mit dem deutlichen Überwiegen von Pflichtlehrveranstaltungen im Medizinstudium der Fall ist – sehr gefördert wird, da sich die Studierenden regelmäßig bei den verschiedenen Lehrveranstaltungen immer wieder treffen und so viel leichter ins Gespräch kommen. (Dies darf allerdings nicht als Plädoyer für einen rigiden Lehrplan missverstanden werden!) Von größerem Gewicht ist meines Erachtens jedoch, dass im Philosophiestudium überdurchschnittlich viele IndividualistInnen und Einzelgänger anzutreffen sind, die gar kein Interesse an Kommunikation mit anderen zu haben scheinen. Hinzu kommen Barrieren, die in den Lehrveranstaltungen selbst Wortmeldungen und eine konstruktive Gesprächskultur erschweren: Es besteht eine ausgeprägte informelle Hierarchie, die von jenen angeführt wird, die belesen und „wissend“ sowie philosophischer Termini und Begrifflichkeiten mächtig sind und dies in Referaten und Diskussionsbeiträgen zeigen – ob im Zwiegespräch mit dem oder der Lehrenden oder innerhalb eines kleinen Kreises von wenigen Beteiligten. Demgegenüber fühlen sich die meisten übrigen Studierenden mehr oder weniger minderwertig und haben entsprechende Hemmungen, das Wort zu ergreifen oder Fragen zu stellen, aus Angst sich aufgrund ihrer vermeintlichen Unwissenheit oder Dummheit zu blamieren und bloßzustellen. Dazu ein Beispiel:

Eine Kollegin – inzwischen als Lektorin am philosophischen Institut beschäftigt – erzählte mir aus den Anfängen ihres Philosophiestudiums: Sie besuchte ein Einführungsproseminar zur Philosophie Hegels und war dabei sehr frustriert, weil sie kaum etwas zu verstehen vermeinte. Einige inhaltliche Fragen, die sich ihr stellten, wagte sie nicht vorzubringen, da sie davon ausging, dass diese Fragen nur auf ihr Unwissen zurückzuführen sind, sodass sie als naive Anfängerin bloßgestellt wäre, sobald sie sich zu Wort gemeldet hätte. In einer der nächsten Sitzungen nahm zufällig auch ein Gastprofessor als Besucher an der Lehrveranstaltung teil und stellte in etwa dieselben Fragen, die sie selbst zuvor beschäftigt hatten ...

Verstärkt und betont werden diese Hierarchien – und die damit einhergehenden Ängste – u.a. durch die verschiedenen philosophischen „Geheimsprachen“ (wie etwa jene Hegels oder Heideggers), die erst mühsam erlernt und angeeignet werden müssen, um zu verstehen und mitreden zu können.

Abgesehen davon, dass zur Erfassung und Beschreibung sehr komplexer Probleme und Gegenstandsbereiche, wie es die philosophischen sind, komplexe Sprachen angemessen und offensichtlich notwendig sind, und dass es natürlich eine wichtige Aufgabe und ein Ziel des Philosophiestudiums ist, mit diesen Sprachen vertraut zu werden, so scheinen mir doch diese „Geheimsprachen“ zusätzlich eine psychodynamische Funktion zu haben: nämlich die

hierarchischen Strukturen zu betonen und zu differenzieren zwischen einem – meist kleinen – Kreis von Eingeweihten und den anderen, die dieser Sprache nicht mächtig sind und damit ausgegrenzt und abgewertet werden, und denen man/frau sich überlegen fühlen kann. Wenn Hegel von der „Sucht“ spricht,

dass *jeder sein eignes System haben* will ... und dass ein Einfall für desto origineller und vortrefflicher gehalten wird, je abgeschmackter und verrückter er ist, weil er eben dadurch die Eigentümlichkeit und Verschiedenheit von dem Gedanken anderer am meisten beweist (1970, 422f, so wie hier habe ich alle Zitate stillschweigend von der alten in die neue Rechtschreibung übertragen; Zitate in älteren Orthographien habe ich hingegen unverändert belassen, Anm. J.E.),

so weist er auf ein psychisches Bedürfnis hin (etwas Besonderes zu sein, sich durch Originalität von anderen abzugrenzen bzw. andere zu übertreffen), das mit einem philosophischen Gedanken, mit einer inhaltlichen Positionierung befriedigt wird. Ich glaube, dass auch Form und Stil philosophischer Texte mitunter solche und ähnliche Funktionen erfüllen: etwa bei der Verwendung sperriger oder sonstwie das Verständnis erschwerender Stile, bei eigenwilligem Gebrauch von Wörtern bis hin zu Neologismen etc.

Das Bedürfnis, in der erwähnten informellen Hierarchie nach oben zu kommen, sich in dem Wettbewerb behaupten zu können und Anerkennung zu bekommen, ist einer rein inhaltlichen Auseinandersetzung in den Lehrveranstaltungen abträglich: Es herrscht Selbststilisierung und eitle Selbstdarstellung vor anstatt konstruktivem, inhaltlichem Austausch und offener Auseinandersetzung. Gleichzeitig besteht erhöhte Kränkbarkeit und Verletzlichkeit, wenn Kritik einmal offen ausgesprochen wird. Ein konstruktiver Austausch erscheint nicht zuletzt deshalb erschwert, weil eine rein inhaltliche Kritik meist auch als persönliche Kränkung erlebt wird.

Für diese zugegebenermaßen subjektiven Beobachtungen und Einschätzungen fand ich verschiedentlich Bestätigung: Einerseits stellte sich in vielen persönlichen Gesprächen mit StudienkollegInnen heraus, dass diese ähnliche Beobachtungen machten. Andererseits zeigen sich die verschiedenen erwähnten Phänomene offensichtlich in vergleichbarer Form im philosophischen Institut der UBW Klagenfurt. In einer Studie von Wolfgang Kellner et. al. (1990) zum Thema *Philosophie im Kontext von Studium, Beruf und Alltag* wurden u.a. Tiefeninterviews mit PhilosophieabsolventInnen der UBW über deren Erfahrungen durchgeführt. Auch dort wurde im Philosophiestudium eine „Tendenz zum Einzelgängertum“ (1990, 55) festgestellt. Weiters wurde die Bildung von relativ hermetischen, elitären Kreisen, gegenüber denen sich die Ausgeschlossenen minderwertig fühlten, sowie „mehr Schein als Sein“ durch das Bluffen mit Scheinwissen (160ff) etc. beklagt.

All diese Beobachtungen und Andeutungen verweisen auf die Affekte der Beteiligten philosophischer Diskurse. Diese Affekte, die wesentlich die philosophische Tätigkeit und deren Ergebnisse mitbestimmen, werden in der Philosophie nicht nur nicht thematisiert, sondern systematisch bewusst und unbewusst ausgeblendet. Denn Philosophieren wird zumeist als rein rationales Unternehmen verstanden, bemüht um wissenschaftliche Objektivität. Affekte und subjektive Bedingtheit werden dabei nur als Störfaktoren betrachtet, die zu Verzerrungen führen und daher vermieden werden müssen. Diese Differenzierung zwischen dem Anspruch, rein

rational zu argumentieren, auf der einen Seite und affektiven und körperlichen Einflüssen auf der anderen Seite eignet sich gleichzeitig dazu, andere philosophische Systeme als subjektiv bedingt abzuwerten und demgegenüber die eigene Argumentation als objektiv herauszuheben. Das hat in der Philosophiegeschichte eine lange und häufig geübte Tradition. Als Beispiel erwähne ich nur Immanuel Kant, der von den rationalistischen Metaphysikern als von „Träumern der Vernunft“ (1983, 952) spricht und die Empiristen als „Träumer der Empfindung“ (ebd.) bezeichnet. Metaphysische Systeme siedelt er in der Nähe des Wahnsinns an und führt sie darauf zurück, dass „gewisse Organen (sic!) des Gehirnes so verzogen und aus ihrem gehörigem (sic!) Gleichgewicht gebracht“ (1983, 957) seien.

Meine parallel zum Philosophiestudium absolvierte Psychoanalyseausbildung und die darauf folgende Arbeit in der psychoanalytischen Praxis half mir, den Blick für subtile, komplexe Kommunikationsmuster zu schärfen und so zunehmend den hinter der bewussten, rationalen Argumentation verdeckten bewussten und unbewussten Bedürfnissen, Wünschen und Ängsten nachzuspüren.

Mit großem Interesse habe ich immer Dispute zwischen Vertretern verschiedener philosophischer Schulen und Richtungen verfolgt und dabei die Aufmerksamkeit besonders auch auf die affektiven Aspekte der Beteiligten gerichtet. Kränkungen, Verletzungen, Entwertungen, Selbststilisierung, Distanzierung, Ausgrenzung, Kommunikationsunfähigkeit und -unwilligkeit sind in allen erdenklichen Variationen im Laufe der Geschichte der Philosophie zu beobachten. Zum Beispiel blieb am hiesigen Institut die Verbindungstür zwischen den beiden philosophischen Lehrstühlen in den 50er und bis Ende der 60er Jahre dauerhaft versperrt. Während dieser Jahre mussten sich die Studierenden nach der ersten Phase des Suchens und Orientierens im Studium für einen der beiden Professoren und deren Assistenten entscheiden. Es galt als undenkbar, Seminare bei beiden Professoren zu besuchen. Solche Phänomene sind allerdings nicht auf die Philosophie beschränkt, sondern beizeiten überall dort zu finden, wo weltanschauliche Aspekte eine Rolle spielen. Auch in der Geschichte der Psychoanalyse finden sich Beispiele für affektiv bedingte Abgrenzungen und die Unfähigkeit zur Kommunikation. Sigmund Freud verbot etwa seinen Schülern nach der Abspaltung der Gruppe um Alfred Adler, dorthin zu gehen und deren Zusammenkünfte zu besuchen. Einzig Lou Andreas-Salomé durfte mit seiner Erlaubnis an beiden Kreisen teilnehmen, allerdings mit der strengen Auflage, keine Informationen weiterzugeben (siehe etwa Handlbauer 1984, 96).

In engem Zusammenhang mit solchen Phänomenen steht die starke affektive Besetzung des jeweiligen philosophischen oder weltanschaulichen Systems, wie dies regelmäßig zu beobachten ist. Bestimmte, letztlich auf nicht beweisbaren, manchmal mehr und manchmal weniger reflektierten und thematisierten apriorischen Prämissen und Axiomen fußende philosophische Positionen bis hin zu ganzen Systemen werden mit solcher Vehemenz und dem Gefühl subjektiver Überzeugung vertreten, als ob es sich um letztgültige absolute Wahrheiten handelte. Ich habe mich immer wieder gefragt, wie es möglich ist, dass diese verschiedenen Glaubenssysteme – und jedes philosophische und weltanschauliche System ist für mich letztlich ein Glaubenssystem, weil es nicht beweisbare Axiome zugrunde legen muss; meine eigenen Positionen und Überzeugungen sind davon naturgemäß nicht ausgenommen – von ihren Vertretern gegenüber allen anderen konkurrierenden und den eigenen mehr oder weniger

widersprechenden Systemen so vehement verteidigt werden, wo doch offensichtlich sein müsste, dass das jeweils eigene System im Vergleich mit den anderen nicht mehr Recht auf Gültigkeit beanspruchen kann.

Über diese Fragen bin ich einerseits auf das Thema der Protophilosophie gestoßen. Nach George Boas (1948) ist das jener Satz von Prämissen und Voraussetzungen, der einer bestimmten Philosophie jeweils zugrunde liegt, jedoch nicht thematisiert wird. Als Beispiele nennt er die Verwendung bestimmter syntaktischer Regeln, basaler Metaphern oder der im Vergleich zu den anderen Sinnen übergroße Stellenwert des Sehsinnes in der Philosophiegeschichte, um nur einige zu nennen. Ich werde allerdings in dieser Arbeit nicht näher darauf eingehen.

Andererseits habe ich mich gefragt, wie und warum sich ein Mensch überhaupt für Philosophie zu interessieren beginnt und dann gerade diese oder jene philosophische Position übernimmt und/oder neu entwickelt. Welche affektiven Bedürfnisse stecken dahinter und werden damit befriedigt? Diese auf Philosophie bezogenen Fragen lassen sich natürlich genauso auf alle Formen von Weltanschauung übertragen: religiöse Überzeugungen, wissenschaftliche Positionen, verschiedene psychoanalytische Schulen, politische Orientierungen usw.

Selbst ein rationalistischer Philosoph wie Spinoza, der noch fest davon überzeugt war, nach dem Vorbild der Mathematik mittels strenger Beweisführung und Deduktion absolute und objektive Wahrheiten zu finden, weist in einem Augenblick der Selbstreflexion und des Hinterfragens in einem Brief an W. van Blyenbergh vom 28.1.1665 auf affektive Bedürfnisse hin, die hinter dieser Wahrheitssuche stehen:

... und wenn ich die Frucht, die ich bereits aus dem natürlichen Verstande gewonnen habe, auch einmal als falsch erkennen würde, so würde sie mich glücklich machen, weil ich genieße (sic!) und das Leben nicht in Trauer und Seufzen, sondern in Ruhe, Freude und Heiterkeit zu verbringen trachte, und ich dadurch sofort um eine Stufe höher steige. (Spinoza 1871, 344)

Als Psychoanalytiker ist es mir zur Selbstverständlichkeit geworden, mich selbst als erstes und – weil am besten zugänglich – wichtigstes Untersuchungsobjekt zu betrachten und die angeführten Fragen an mich selbst zu richten.

Das führt mich zu einem weiteren zentralen Motiv für meine Beschäftigung mit diesem Thema: Ich habe mir oft die Frage gestellt, warum ich mich überhaupt für Philosophie interessiere. Diese Frage hat sich deshalb aufgedrängt, weil ich damit Freundschaften, soziale Kontakte und geselliges Leben mehr einschränken muss, als mir lieb ist. Ich finde natürlich die Zeit, die ich mit Büchern verbringe, sehr lustvoll und befriedigend. Dennoch ist das immer wieder auch mit ambivalenten Gefühlen verbunden, vor allem wenn ich damit auf vielerlei verlockende Angebote sozialen Lebens zum Teil verzichten muss.

Der selbstreflexive Blick auf das Philosophieren hat in der Philosophie selbst seinen Ausgang genommen. Wilhelm Dilthey hat diesbezüglich von *Philosophie der Philosophie* gesprochen. Diese beschäftigt sich systematisch auf einer Metaebene mit den verschiedenen Formen, Arten, Methoden, Modellen und Disziplinen der Philosophie. Ein Zugang solcher Untersuchungen ist es, die einzelnen Philosophien auf die Bedingungen ihres Entstehens zurückzuführen, und zwar mit soziologischen, psychologischen oder psychoanalytischen Methoden.

In soziologischen Analysen werden soziale und gesellschaftliche Bedingungen des Philosophierens bzw. allgemein kultureller und geistiger Produktion untersucht. Beispiele dafür sind: Marx/Engels mit ihrer Ideologiekritik (z.B. in *Die deutsche Ideologie* von 1845/46), die Wissenschaftssoziologie oder bestimmte Analysen der feministischen Philosophie bzw. der Gender Studies.

Psychologie und Psychoanalyse erforschen hingegen in erster Linie die subjektiven Bedingungen: Aus der Biographie und der individuellen Psychodynamik sollen sich Philosophien und Weltanschauungen (natürlich sind hier Religionen, politische Orientierungen, psychoanalytische Metapsychologien usw. genauso zu subsumieren) ableiten lassen. Der Begriff *Weltanschauungslehre* wurde dafür auch verwendet.

Die Psychoanalyse hat sich bald nach Beginn ihrer Entstehung mit solchen Fragen beschäftigt. Diese Form von angewandter Psychoanalyse, die psychoanalytische Philosophiekritik, hat einen starken Impuls durch die Gründung der Zeitschrift *IMAGO* im Jahre 1912 erfahren, deren programmatische Absicht im Untertitel klar zum Ausdruck kommt: *Zeitschrift für die Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften*. In der seither erschienenen Literatur lassen sich verschiedene Herangehensweisen und Zielrichtungen unterscheiden:

1. werden in Psychographien und Pathographien einzelner Philosophen (hier beschränke ich mich auf die männliche Form, weil ich noch keine Arbeit über eine Philosophin gefunden habe) deren Philosophie auf ihre Persönlichkeit und ihre in der Biographie wurzelnde Psychodynamik zurückgeführt.
2. sind philosophische Disziplinen wie Metaphysik, Logik, Ethik oder Ästhetik als solche sowie die dabei möglichen unterschiedlichen Positionen und Systeme Gegenstand psychoanalytischer Untersuchung.
3. versuchen viele Autoren und Autorinnen, das Interesse für und das Bedürfnis nach Philosophie und Forschung selbst psychoanalytisch zu erklären.

Die dabei verwendeten Erklärungsmotive und Interpretationsmuster sind sehr divergent und zahlreich. Sie hängen jeweils von der psychoanalytischen Theorie und der Metapsychologie des/der Autors/in ab. Tatsächlich sagen diese Analysen oft mehr über den/die analysierende/n PsychoanalytikerIn aus als über den analysierten Philosophen oder das analysierte philosophische System.

Diese Philosophie der Philosophie ist Ende des 19. Jahrhunderts erstmals stark in Erscheinung getreten. Nach Nietzsche und Dilthey gibt es um und nach der Wende zum 20. Jahrhundert eine Reihe – größtenteils unbekannter – Philosophen (wie Maximilian Gans, Richard Müller-Freienfels, Alexander Herzberg), die sich damit beschäftigt haben, und auf die ich im *ersten Teil* kritisch eingehen werde. (Weiters wären William James, Karl Jaspers oder F. C. S. Schiller zu nennen, die solche Fragen thematisiert haben, die ich – ebenso wie Dilthey und Nietzsche – bei anderer Gelegenheit behandeln möchte.) Wie sich zeigen wird, sind diese Arbeiten recht unbefriedigend. Wenn sie auch den einen oder anderen interessanten Aspekt enthalten, so sind sie doch in vieler Hinsicht mangelhaft und unzulänglich. Ich habe sie dennoch ausgewählt und behandelt, weil mich interessierte, wie dieses Thema von PhilosophInnen selbst angegangen und behandelt wird.

Zwar ist die psychoanalytische Philosophiekritik demgegenüber in ihrer inzwischen langen Tradition ungleich reichhaltiger und vielfältiger. Doch auch hier wurden meine Erwartungen

enttäuscht. Dem überwiegenden Teil der Arbeiten haften schwere methodische Probleme und Mängel an. Fritz Schmidl hat in einer Untersuchung die Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten dieser Form von angewandter Psychoanalyse aufgezeigt. Das Hauptproblem bestünde darin, dass solche Analysen „ohne Vorhandensein eines lebenden Patienten, daher ohne psychoanalytische Situation“ (1965, 621) angestellt würden. Denn nur dort könnten Irrtümer aufgeklärt werden, bestünde die Möglichkeit zur Korrektur falscher Deutungen und Interpretationen, bzw. könnten umgekehrt in dieser therapeutischen, zwischenmenschlichen Beziehung Indizien in vielfältiger Form gefunden werden, die richtigen Deutungen erst eine hinreichende Stützung und Bestätigung geben können. Schmidl beklagt, dass die AutorInnen trotz der psychoanalytischen Erfahrung, dass auf Basis von wenig biographischer Information kein richtiges und verlässliches Verständnis der zu untersuchenden Person (etwa KünstlerIn oder PhilosophIn) erzielt werden könne, „die Tendenz, aus geringem Material weitgehende Schlüsse zu ziehen, beibehalten“ (1965, 617) werde. Darin sieht er einen Hauptgrund, „dass die angewandte Psychoanalyse ein recht isoliertes Dasein führt“ (ebd.).

Daher habe ich begonnen, mich dem Themenbereich möglichst empirisch-klinisch anzunähern. Seit 1997 habe ich dank der Zusammenarbeit mit Univ.DoZ. Dr. Josef Rhemann die Möglichkeit, im Rahmen des Institutes für Philosophie der Universität Wien Selbsterfahrungsgruppen für PhilosophiestudentInnen anzubieten, die schwerpunktmäßig diesem Themenbereich gewidmet sind. Im *zweiten Teil* werde ich ausführlich das methodische Vorgehen und die dabei gewonnenen Ergebnisse schildern. Da die TeilnehmerInnen in den Gruppen großteils am Beginn ihres Studiums sind, geht es nicht so sehr um philosophische Positionen und Weltanschauungen und deren affektive und psychosoziale Hintergründe. Stattdessen steht das Interesse an Philosophie als solches im Mittelpunkt, dessen psychosoziale Umstände und Bedingtheiten sowie damit einher gehende psychodynamische Implikationen. Dabei zeigen sich typische Muster und Verläufe im Vorfeld des Philosophiestudiums, die langfristig charakteristische Aus- und Nachwirkungen bei nahezu allen Philosophierenden zur Folge haben, von den Studierenden bis hin zu den etablierten Philosophen und Philosophinnen. Diese Auswirkungen zeigen sich u.a. in bestimmten häufig wiederkehrenden Themen und Motiven in der Philosophiegeschichte – vor allem was das Verhältnis der PhilosophInnen zu ihrem Umfeld betrifft –, die in ihrer Dynamik und vollen Tragweite erst verständlich werden, wenn die Entwicklung der Philosophierenden und deren psychosoziale Hintergründe mit berücksichtigt werden.

Im zweiten Teil bringe ich zuvor jedoch eine kurze Einführung in Luc Ciompis Affektlogik, die gut geeignet erscheint, ein basales Verständnis für den vielfältigen Einfluss unserer Affekte auf unser Denken herzustellen und gleichzeitig eine Erklärungsfolie zu liefern, die die Entwicklungen und psychodynamischen Implikationen der StudentInnen von ihrer Kindheit bis hin zur Beschäftigung mit Philosophie und der Entscheidung für das Philosophiestudium in mancher Hinsicht nachvollziehbar machen.

ERSTER TEIL

1.1. Die Reduktion der Metaphysik auf Psychologie bei Maximilian Gans

Maximilian Gans hat in zwei Werken psychologische Interpretationen metaphysischen Denkens vorgelegt (*Spinozismus*, 1907; *Zur Psychologie der Begriffsmetaphysik*, 1914). Dabei versucht er am Beispiel von Spinoza (vorwiegend in der Arbeit von 1907) und Platon (vorwiegend in jener von 1914), psychodynamische Erklärungen für das Entstehen metaphysischer Systeme zu finden. Er geht dabei von manchen Grundannahmen aus, wie sie auch in der damaligen – und einzelne noch in der heutigen – Psychoanalyse vertreten wurden und werden. So nehmen die Affekte einen zentralen Stellenwert ein und beeinflussen direkt oder indirekt unser Denken. Für Gans war es so wie für Freud und die erste Generation der PsychoanalytikerInnen selbstverständlich, den Energieerhaltungssatz auch im Seelenleben für gültig anzunehmen – er spricht dabei vom „Gesetz der Erhaltung der Kraft“ (1914, 54). Er verwendet auch explizit psychoanalytische Termini wie Projektion, Introjektion, Sublimierung oder Verdrängung, möchte aber

nachdrücklich hervorheben, dass nicht etwa die Freudsche Lehre meiner psychologischen Interpretation der einzelnen metaphysischen Systeme die Richtung gegeben hat, sondern umgekehrt, dass die ganz unabhängig von Freud betriebenen philosophiegeschichtlichen Studien mir das Verständnis der Freudschen Psychologie erschlossen. Ich habe philosophiegeschichtliche Anschauungen solcher Art zu einer Zeit (nämlich in der früheren der erwähnten Arbeiten aus dem Jahre 1907, Anm. J.E.) vertreten, da ich die Schriften des Wiener Gelehrten noch nicht kannte, freilich in einer anderen Terminologie und ohne die Grundlage so umfassender und intensiver Einsichten, die subjektiv überragendes Genie und objektiv das Vorhandensein eines ausgiebigen, eben nur dem klinischen Arzte und Praktiker erreichbaren Materials voraussetzen. (1914, 7f)

Die Genese metaphysischer Systeme sei analog zu Träumen, neurotischen Zuständen oder pathologischen Symptomen zu verstehen:

Jedes metaphysische Gedankengebilde, wie z.B. die Zahl des Pythagoras, Platons Idee, Spinozas Substanzbegriff, Leibnitz' Monade, oder das All-Ich Fichtes ... setzt ... psychische Mechanismen voraus, die aus irgend einem Grunde an der gegebenen Realität ... nicht befriedigt wurden. (1914, 5)

„Eine psychische Tendenz (werde) in ihrer normalen Betätigung gehemmt“ (1914, 19), worauf die „ursprünglichen Zielvorstellungen ... ins Unbewusste verdrängt“ (ebd.) und dann – mitbedingt durch den Energieerhaltungssatz – in neuen Betätigungsfeldern (wie metaphysischen Systemen) indirekt einen starken Einfluss auf Inhalt und Form ausüben würden. Während die durch verschiedene äußere Umstände gehemmte normale Betätigung ihre Befriedigung in der „Realität“ oder „Wirklichkeit“ fände, spiele sich die Ersatzbefriedigung in der Phantasie ab. Metaphysische Gedankensysteme seien dabei nur eine Form von Phantasiebildung. „Unter anderen Umständen leisten Wunschträume, künstlerische und mythische Phantasiebildungen

dieselben Dienste.“ (1914, 20) Spezielle Dispositionen und der Zufall seien mitentscheidend, welche Form gewählt würde.

Was nun die Untersuchung metaphysischer Begriffe und Systeme betrifft, ist Gans lediglich an deren subjektiver psychologischer Funktion interessiert. In der folgenden pointierten Formulierung reduziert er sie sogar lediglich auf diese Funktion:

Jeder metaphysische Begriff, der eine objektive Realität ... in der Form wissenschaftlichen Erkennens repräsentieren soll, ist in Wirklichkeit nichts anderes als der psychologische Repräsentant einer subjektiven Realität, eines Erlebnisses, oder besser gesagt eines mit starken Affekten betonten Erlebniskomplexes, der aus gewissen Gründen nicht unmittelbar im Bewusstsein vertreten sein kann. (1914, 7)

Für Gans gelten „Fragen, ob derlei Begriffe einer objektiven Realität entsprechen ... als bloße Spielereien“ (1914, 6). Mit solchen Aussagen gibt er vor, dass er die behandelten Systeme nicht auf einer philosophieimmanenten Ebene inhaltlich kritisieren will. Dies sei sogar überflüssig, denn

die Erfassung eines philosophischen Werkes ... aus der Beziehung zur Gesamtpersönlichkeit seines Schöpfers (wird) in allen Fällen die verschiedenen Details der Lehre nicht nur erleuchten und klären, sondern vielfach das Eingehen auf sie geradezu überflüssig machen. (1907, 18)

In seiner Arbeit über Spinoza betont er ausdrücklich, dass es ihm hier nicht darum zu tun sei, dessen Philosophie zu kritisieren, „deren Wahrheit oder Falschheit vom Standpunkte dieser Schrift aus völlig gleichgiltig (sic!) ist“ (1907, 77). In meiner Kritik an Gans am Ende dieses Abschnittes werde ich zeigen, dass dies so nicht stimmt, vielmehr ein bewusstes oder unbewusstes (Selbst-) Täuschungsmanöver ist.

In der konkreten Umsetzung und Anwendung auf die metaphysischen Systeme von Platon und Spinoza geht er entsprechend seiner programmatischen Vorgabe, die Philosophie aus der jeweiligen Persönlichkeit abzuleiten – und so wie später die meisten psychoanalytischen Arbeiten zu dem Themenbereich – von deren Biographie aus. Bezüglich Platon baut Gans seine Analyse auf die „von den alten Darstellern fast übereinstimmend überlieferte“ (1914, 24) Tatsache auf, dass dieser „bis zu seiner Bekanntschaft mit Sokrates mit Eifer und Erfolg sich auf allen Gebieten der Dichtkunst produktiv betätigt, nach dem ereignisvollen Zusammentreffen ... aber aller Kunst für immer entsagt und ... alle seine Werke ... verbrannt“ (ebd.) habe. Die daran anschließende Interpretation offenbart nun eine entscheidende Schwäche seines Ansatzes: Er hat keine grundlegende und brauchbare Theorie menschlicher Motivation. In seinen Schriften finden sich immer nur sehr vage und undefinierte Begriffe wie „Triebkräfte“, „Lebensinstinkte“, „psychische Mechanismen“ oder „psychische Tendenzen“, die zu allgemein sind, um sie operationalisierbar zu machen und z.B. eine Entwicklungspsychologie darauf aufzubauen.

Im Gegensatz dazu haben diese Motivationssysteme in den verschiedenen psychoanalytischen Theorien immer einen zentralen Stellenwert. So sind in den verschiedenen Formulierungen der Triebtheorie einzelne Triebe der Ausgangspunkt. In engem Zusammenhang damit stehen die

unterschiedlichen Affekte, die sehr ausführlich und in aller Differenziertheit behandelt werden. Daraus und in Verbindung mit vielen weiteren Aspekten lassen sich eine Entwicklungspsychologie und in der Folge verschiedene Formen von psychodynamischen Zusammenhängen ableiten.

Dem gegenüber postuliert Gans eigentümliche und mehr als fragliche Persönlichkeitstypen wie „der große Künstler“, „der Seins- oder Tatenmensch“, „der Gelehrte“, „der Wissenschaftsmensch“, „der große Charakter“. Diese gingen jeweils mit bestimmten Interessen und Neigungen einher und seien selbst wiederum „symbolische Repräsentanten verdrängter Affekte“ (1914, 27, Fußnote 1). So wie hier weist er zwar immer wieder auf die grundlegende Bedeutung der Affekte für die Entwicklung und Ausprägung der Persönlichkeit, das Denken und Inhalt und Form metaphysischer Systeme hin, ohne dies jedoch über diesen allgemeinen Hinweis hinaus näher spezifizieren, differenzieren oder gar illustrieren zu können.

In Gans' Analyse Platons ist nun dessen dichterisches Schaffen Ausdruck seiner „durch und durch künstlerischen Natur“ (1914, 75). Sein Künstlerdasein hätte seinem „artistische(n) Empfinden“ (1907, 75) entsprochen, wäre seine „angestammte Art zu erleben, zu empfinden“ (1907, 76) gewesen.

Da Gans an anderer Stelle explizit darauf hinweist, dass die „künstlerischen Neigungen“ (1914, 27) „selbst wiederum, wie immer und immer wieder hervorgehoben werden muss, symbolische Repräsentanten verdrängter Affekte sind“ (1914, 27, Fußnote 1), wird hier ein Widerspruch offenbar, der sowohl durch seine sehr unpräzise und undefinierte Verwendung von Begriffen bedingt ist, als auch vermutlich dadurch, dass er selbst keine klare Vorstellung über die psychodynamischen Zusammenhänge und Hintergründe hat. Denn einerseits spricht er von der „künstlerischen Natur“ und von der „angestammte(n) Art“, womit er konstitutionelle Ursachen nahe legt, andererseits sieht er sie als „symbolische Repräsentanten verdrängter Affekte“, was wiederum nur als Ergebnis einer individuellen Entwicklung verstanden werden kann. Mehrere solcher Widersprüche und Unzulänglichkeiten ließen sich aufzeigen.

Durch die Begegnung mit „Sokrates, also der Wissenschaftlichkeit“ (1907, 75), habe Platon seine künstlerischen Neigungen unterdrückt und verdrängt. Damit lebe er gegen die eigene Natur, weshalb diese Begegnung für Platon ein „Unheil“ (ebd.) sei. Dies werde ihm zum „Grunderlebnis“ und damit zur Basis für die Entwicklung seiner Metaphysik. Die Argumentationskette verläuft hier folgendermaßen: Für Gans

wird der große Künstler (als den er Platon einordnet, Anm. J.E.) oder der große Tatenmensch, ... einmal zur Wissenschaftlichkeit gedrängt, an dieser wie an einem großen, schweren Verhängnis leiden. Der tief gefühlte Gegensatz zwischen seiner eigenen Natur und den durch das wissenschaftliche Leben geforderten Zuständen wird ihm zum Grunderlebnis werden, und die Art und Weise, wie dieser Gegensatz zum Ausgleich gebracht wird, wird Sinn und Inhalt seiner Lehre sein. (1907, 47f)

„Grunderlebnis“ ist ein zentraler Begriff bei Gans:

Für jedes System müsste, sofern es wirklich als begriffen gelten will, das entscheidende Grunderlebnis aufgewiesen werden können, das seine Entstehung erklärt. (1907, 24)

Ein Grunderlebnis entstehe durch den Konflikt zwischen einer „verdrängte(n) Tendenz und ihre(n) Repressionstendenzen“ (1914, 26), die diese Verdrängung herbeiführten und aufrechterhielten. Bei Platon seien dies die „verdrängten künstlerischen Neigungen und deren wissenschaftlichen Repressionstendenzen“ (1914, 27). Bei Spinoza seien das auf der einen Seite eine extensive Form des Seins oder Lebens bzw. die „dynamisch bewegte(n) Kraft des sittlichen Wollens und Fühlens“ (1907, 94) und auf der anderen Seite der „mechanische(n) und mechanisierende(n) Charakter des begrifflichen Wissens“ (ebd.). Diese gegensätzlichen psychischen Tendenzen müssten entsprechend stark ausgeprägt sein, um eine produktive Dynamik zu entfalten, die als Kompromissbildung zu einer Metaphysik oder Weltanschauung führe. Dies zeige der Vergleich mit Wissenschaftlern und Gelehrten, die nicht unter solchen Konflikten zu leiden hätten:

Daher ist es auch klar, dass der zur Wissenschaft vorherbestimmte „Wissenschaftsmensch“, der Gelehrte von Schicksalsgnaden, dem „Wissenschaft“ infolge einer ererbten Degeneration seiner Instinkte keinen feindseligen Gegensatz gegen sein eigenes Sein bedeutet, in welchem also weder die im sinnlichen Scheine bildenden Kräfte des großen Kunstmenschen, noch die im Reiche des Seins sich offenbarenden Energien des Tatenmenschen genügend angelegt, oder entwickelt sind, um ihn zum Leiden am Wissen zu befähigen, – dass der Gelehrte, wie sehr er auch die Wissenschaft innerhalb ihrer Grenzen zu fördern vermag, sie doch niemals erleben, d.h. zur Weltanschauung umgestalten wird. (1907, 46f)

Platon und Spinoza litten jedoch an so einem Konflikt. Er sei ihnen zum Grunderlebnis geworden. Die Entwicklung einer je spezifischen Metaphysik helfe ihnen, zur Ruhe zu kommen. In diesen metaphysischen Systemen ließen sich die am Konflikt beteiligten widerstreitenden psychischen Tendenzen vielfältig nachweisen.

Bei Platon etwa zeige sich „in der Form der Darstellung, in der Art, wie die abstrakten Gedankengänge poetisch eingekleidet und dramatisch auf außerordentlich fein charakterisierte Dialogpersonen verteilt sind, ... dass ... hier der Durchbruch einer unterdrückten psychischen Tendenz an einem inadäquaten Materiale stattgefunden hat“ (1914, 25). Ein gutes Beispiel für einen Kompromiss der gegensätzlichen Kräfte sei, dass Platon „im X. Buche des ‚Staates‘ die Poeten als unnütz und wertlos aus seinem Idealstaate vertrieben wissen will“ (1914, 26), dies aber gleichzeitig in die Form eines poetischen Dialogs kleide. Ein weiteres Beispiel sei der „Prozess der Wertverschiebung von wissenschaftlicher Norm und ästhetischer Form“ (1914, 59), wie das besonders in seiner Schrift *Philebos* nachgewiesen werden könne. Einerseits würden dort „die Gefühle nach dem ganz fremdartigen Gesichtspunkte der „Wahrheit“ und „Falschheit“ eingeteilt“ (1914, 60), andererseits „sehen wir umgekehrt die Bewertung der Wissenschaften unter den Gesichtspunkt der ästhetischen Auffassung gestellt“ (ebd.). Auch die eigentümliche Einteilung der Wissenschaften und der Künste – „Musik, als unterste Wissenschaft und die Mathematik beziehungsweise Dialektik, als oberste aller Künste“ (ebd.) – sei Ausdruck einer Kompromissbildung.

Die inneren Konflikte hätten damit aber noch nicht bereinigt werden können, „dazu bedurfte er der metaphysischen Fernen, das heißt eines Traumlandes, in welchem jede Sehnsucht sich finden, jeder Wunsch sich erfüllen kann“ (1914, 67). Überhaupt liege „ein verborgener Antrieb zu metaphysischer Spekulation ... in der Unbegrenztheit der begrifflichen Analyse und Synthese

gegenüber den engen Grenzen, die ... der sinnlichen Wahrnehmung und Anschauung gezogen sind“ (1914, 30). „Erst in der metaphysischen Konzeption der Idee ... konnten sich die verdrängten Tendenzen zum Wunsche gestalten.“ (1914, 67f)

Ein Denkfehler Platons sei Ausgangspunkt für eine diesbezügliche Deutung seiner Metaphysik, nämlich „der Schluss von der höheren Denkform, dem Begriffe, auf den ‚höheren‘, den metaphysischen Denkgegenstand, die Idee“ (1914, 68). Aufgrund dieses Denkfehlers und verschiedener argumentativer Unzulänglichkeiten wie unzulässige Schlussfolgerungen und Zirkelschlüsse, die Gans im Detail aufzeigt, schließt er, dass sich hier – im Speziellen in der metaphysischen Konzeption der Idee – in erster Linie psychologische Bedürfnisse ausgedrückt haben: „Denn seine Idee ist nicht Erkenntnis, sondern ... der Wunsch nach einem Ziele und Ruhepunkt, in welchem ein verfehltes Leben (nämlich in der Philosophie statt in der Kunst, Anm. J.E.) sich rechtfertigt.“ (1914, 68)

Dass Platons „Idee“ ein Kompromissgebilde sei, zeige sich weiters darin, dass allen Bedeutungen dieses Begriffes, die sich aus dessen Werk herausdestillieren ließen, gemeinsam sei, die Idee als „die Kraft des Formens, Gestaltens, als Einheitsprinzip des Seins“ (1914, 23) aufzufassen und sie „dem Ungeformten, ... noch nicht Seienden“ (ebd.) entgegenzusetzen. Platon sei in diesem „verfehlten Leben“ „in seiner größten Entfernung von sich selbst, vom Genius seiner eigenen ... durch und durch künstlerischen Natur“ (1914, 74f), wobei „die Preisgabe der Kunst zugunsten der Wissenschaft nur deshalb gelang, weil das wissenschaftliche Denken als Begreifen und Formen selbst zur höchsten künstlerischen Leistung umgedeutet und als solche empfunden wurde“ (1914, 75).

Seine Analyse der Persönlichkeit Spinozas und dessen Metaphysik führe ich nicht aus. Im Kern ist es nach Gans so, „dass eine Menge hindernder Umstände die ursprünglichen Anlagen dieser Entwicklung paralisieren und auf fremde Bahnen drängen; aber eben diese sind es, die seine philosophische Zukunft entscheiden“ (1907, 57). Der entstehende Konflikt zwischen dem „Sein“ (1907, 61) – Spinoza rechnet er zu den „Seins- oder Tatenmenschen“ (1907, 58) – auf der einen Seite und der „Scheinkultur“ (1907, 61) in Form der „unnatürlichen, weltenfernen, alle Lebensinstinkte verderbenden und tötenden Geistesarbeit des Talmudstudiums ... (und) ... der christlichen Scholastik“ (1907, 60) sowie sonstiger widriger Lebensumstände auf der anderen Seite werde ihm zum „Grunderlebnis“, das ihn antreibt und zu einer Metaphysik führt, die ihm eine Versöhnung der Konflikte ermögliche und zu „Ruhe und Erlösung“ (1907, 64) führe.

Wenn Gans in seiner Argumentation von einem „Denkfehler“ Platons ausgeht und diesen im einzelnen zu widerlegen versucht, so begibt er sich zwangsläufig auf die philosophische Ebene des Diskurses. Mit seiner Kritik steht er in der langen Tradition der nominalistischen Gegner Platons. Immer wieder hebt er die zentrale Bedeutung der Empirie hervor, die in Verbindung mit einer einwandfreien, methodischen Verarbeitung zur Gewinnung von Erkenntnis unerlässlich sei. Als positives Beispiel „für das Gelingen einer solchen Deduktion“ (1914, 30) – gegenüber der fehlerhaften nicht an Erfahrung gebundenen Deduktion Platons – bringt er das Beispiel der Vorhersage des Planeten Neptun, diesen großen Erfolg empirischer Forschung im 19. Jh. Wenn er schließlich Fragen bezüglich der objektiven Realität von metaphysischen Begriffen „als bloße Spielereien“ (1914, 6) abtut, scheint er von einem positivistischen Standpunkt aus zu

argumentieren, dem jede Metaphysik als überholt und veraltet gilt. Er gesteht aber nicht offen diesen nominalistischen, empiristischen und positivistischen Standort ein, und das mit gutem Grund: Dann würde er zugestehen müssen, dass seine Position nicht mehr ist als eine unter vielen philosophischen Gegenpositionen zu Platon. Indem er glaubt und vorgibt, rein wissenschaftlich, d.h. psychologisch, vorzugehen, meint er, einen objektiven, überlegenen Standpunkt einnehmen zu können. Das habe ich gemeint, als ich oben von (Selbst-) Täuschung sprach.

Resümierend ist allein sein zunächst intuitives, später durch die psychoanalytische Lektüre bestätigtes und verstärktes Verständnis psychodynamischer Zusammenhänge positiv hervorzuheben. Jedoch hat er aufgrund verschiedener gravierender Mängel (dem Fehlen einer brauchbaren Motivationstheorie, seiner eigentümlichen und obsoleten Persönlichkeitstypen, auf denen er in der Folge mehr als problematische Polarisierungen – wie bei Platon zwischen seiner Künstlernatur und seinem Leben als Philosoph – aufbaut und Konflikte konstruiert, die in der Heftigkeit und Tragweite – sie sollen das Entstehen einer ganzen Metaphysik erklären – in keiner Weise nachvollziehbar sind) mit diesen Arbeiten letztlich nichts von brauchbarem Wert hinterlassen, das mehr als rein philosophiehistorisches Interesse verdienen würde.

1.2. Richard Müller-Freienfels und seine Typenpsychologie

Müller-Freienfels, ein Psychologe und Philosoph, beginnt seine 1919 veröffentlichte Untersuchung *Persönlichkeit und Weltanschauung* mit der Ausgangsfrage:

Auf Grund welcher seelischen Faktoren bildet sich ein Mensch seinen Stil, sein religiöses oder philosophisches Weltbild? Da niemand ernsthaft behaupten wird, dass die Beziehungen eines Menschen zu seiner Weltanschauung rein zufällig seien wie die eines Lotteriespielers zu seinem Gewinn, so muss sich die Frage nach inneren, gesetzlichen Beziehungen aufzwingen. (1919, V)

Auf der Suche nach Antworten schlägt er einen im Vergleich zu Gans komplementären Weg ein: Im Gegensatz zu letzterem beschäftigt er sich ausführlich mit Motivationssystemen, hat aber keinen Blick für psychodynamische Zusammenhänge. Das Ergebnis ist dann auch trotz seines Umfangs und Detailreichtums wenig befriedigend. Hintergrund für seine Analyse ist die von William Stern zu Beginn dieses Jahrhunderts mitentwickelte „differentielle Psychologie“ (z.B. Stern 1900), eine neue Forschungsrichtung innerhalb der Psychologie, die sich mit den Differenzen im Verhalten und Erleben von Individuen und Gruppen befasst, und dessen Theorie psychologischer Typen. (Verschiedene Formen von Typenpsychologie waren in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts noch sehr verbreitet, wurden jedoch inzwischen durch differenziertere und empirisch bewährtere Konzepte abgelöst.) Ein psychologischer Typus beruhe demnach auf dauernden Dispositionen psychischer oder psychophysischer Art.

Für Müller-Freienfels sind diese Typen im wesentlichen angeboren, wenn auch Umwelteinflüsse vorhanden seien, und wir im Laufe eines Lebens durch verschiedene Umstände unterschiedlichen Typen angehören könnten. Ich skizziere seine Einteilung im folgenden nur kurz:

Die „Typen des Affektlebens“ (Müller-Freienfels 1919, 100ff) unterteilt er in „Typen des herabgesetzten Ichgefühls“, bei denen Depression, Unsicherheit und Ängstlichkeit vorherrschen,

und „Typen des gesteigerten Ichgefühls“ mit entsprechend positiven Grundstimmungen. Weiters gibt es hier die „negativen (aggressiven) sozialen Affekte und ihre Typen“, die „positiven (sympathischen) sozialen Affekte und ihre Typen“ sowie die „Typen der erotischen Gefühle“. Bei den „Typen des Intellektlebens“ (1919, 149ff) unterscheidet er zunächst „Statiker“ und „Dynamiker“ und dann die drei Grundtypen des intellektuellen Lebens entsprechend dem Vorherrschen der „drei wichtigsten Funktionen des Intellekts“ (1919, 174): den „Typus des Sinnesmenschen, den Typus des Phantasiemenschen und den Typus des Abstrakten“ (ebd.). Die Sinnesmenschen können weiter unterteilt werden, je nach dem dominierenden Sinnesbereich usw.

Weiters unterscheidet er je nach der Dominanz entlang den Dimensionen subjektiv – objektiv und aktiv – passiv Gefühlsmenschen, Willens- oder Tatmenschen und Verstandesmenschen.

Obwohl in seiner Einteilung die Affekte und die intellektuellen Fähigkeiten gleichermaßen zu bestimmten Persönlichkeitstypen führen, so besteht zwischen ihnen doch eine klare Hierarchie: „Der Urgrund der Individualität liegt im Gefühlsleben. Keine Veränderung der Verstandesfunktionen gestaltet den Menschen so in der Tiefe um, wie es Wandlungen des Gefühls vermögen.“ (1919, 100) Mit seiner Hypothese, „dass die meisten Affekte ihre Wurzeln in bestimmten Trieben haben, deren Bewusstseinsvertretungen sie darstellen“ (1919, 102), versucht er die Affekte direkt in biologischen Vorgängen zu fundieren und stellt eine sehr enge Beziehung zwischen Trieben und Affekten her, wie sie auch in den meisten Ausformulierungen psychoanalytischer Theorie und Metapsychologie angenommen wird.

All diesen – und durch zusätzliche Differenzierungen und Kombinationen noch weiteren – Typen ordnet er bestimmte Weltanschauungen zu, jeweils illustriert an zahlreichen Beispielen. Er dehnt dabei den Begriff „Weltanschauung“ sehr weit aus, indem er ihn als „die Summe aller Inhalte, die ein Mensch in seinem Leben wahrgenommen und verarbeitet hat“ (1919, 7), definiert. Für seine Untersuchung beschränkt er sich – entsprechend dem Untertitel des Buches – auf Religion, Kunst und Philosophie. Was den Bereich der Kunst anbelangt, so sei die Weltanschauung z.B. eines Malers dann „nicht etwa seine philosophische Überzeugung, sondern seine spezifische Art, die Welt zu erleben“ (1919, 9).

Für die Entwicklung einer Weltanschauung spiele die Veranlagung eine entscheidende Rolle, denn „die Weltanschauung eines Menschen (ist) das notwendige Ergebnis der in seinem Leben sich offenbarenden psychologischen Veranlagung“ (1919, 264). Als Begründung dafür führt er die Beobachtung an, „dass dieselben Grundtypen des Welterlebens immer wieder geboren werden“ (1919, 96). Auch im Bezug auf die Philosophie betont er, dass „in Indien, in Griechenland, in Deutschland in jahrtausendweit entfernten Epochen, wo nachgewiesenermaßen keinerlei Berührung stattgefunden hatte, immer wieder dieselben Typen des philosophischen Denkens auftreten“ (1919, 93).

Konsequenterweise stellt er auch in Frage, wenn in einzelnen philosophischen Systemen objektive oder absolute Wahrheiten behauptet werden. Diese seien „letzten Endes eine unbeweisbare Voraussetzung“ (1919, 73). Solchen Ansprüchen stellt er einen anderen Aspekt gegenüber,

einen der wesentlichsten Züge philosophischen Denkens: seinen Charakter als individuelle Befriedigung, wenn auch nicht für alle Menschen, so doch für bestimmte Typen. Letzten Endes nämlich beweist gerade

die Geschichte der Philosophie, dass Systeme nicht widerlegt und als falsch erwiesen werden können, sondern dass sie immer wieder, wenn auch in modernisierter Form, aufstehen, und zwar darum, weil „richtig“ und „nichtrichtig“ im gewöhnlichen Sinne der Widerspruchslosigkeit und Nachprüfbarkeit gar kein Maßstab für die Philosophie sind, sondern weil die Entscheidung über ihr Genügen und Nichtgenügen in den persönlichen Bedürfnissen dessen liegt, der sich ihrer bedient. (1919, 52)

Jeder Persönlichkeitstyp entwickle also eine bestimmte Weltanschauung nicht wegen ihres Wahrheitsgehaltes, sondern weil damit bestimmte Bedürfnisse befriedigt werden könnten – ganz ähnlich wie Spinoza (in dem in der Einleitung erwähnten Briefzitat) dies konzediert.

Zum Abschluss weise ich auf einzelne Punkte seines methodischen Vorgehens hin, welches er ausführlich begründet und diskutiert. Aufgrund des kausalen Zusammenhanges müsse es möglich sein, „aus der historisch festgelegten Weltanschauung Rückschlüsse zu machen auf die Persönlichkeit, die sie vertritt“ (1919, 86). Er sieht in dieser „historischen Methode“ (1919, 88), die bereits verstorbene Personen untersucht, viele Vorteile gegenüber „Ausfragemethoden“ (ebd.). Letztere hätten sich „als ziemlich unergiebig erwiesen, indem sie nicht ein wirkliches Bild zu schaffen vermochten“ (ebd.), wobei er auf entsprechende unbefriedigende Untersuchungen aus dem 19. Jh. über E. Zola und H. Poincaré verweist. Ein historisches Vorgehen hätte viel mehr Material verschiedenster Art zur Verfügung: außer den eigentlichen Werken autobiographische Angaben und Hinweise, Briefe, Aussagen von Zeitgenossen usw. Vieles – und „meist das wichtigste“ (ebd.) – davon komme erst nach dem Tod des Betroffenen zutage. Außerdem enthüllten „gerade die Schwankungen des Typus oft die interessantesten Dinge ... , die wir erst im abgeschlossenen Lebenslauf studieren können“ (1919, 90). Mit der Entwicklung der psychoanalytischen Methode und dem zunehmenden Verständnis psychodynamischer Zusammenhänge, die in einer analytischen Gesprächssituation exploriert werden können, hat sich das Verhältnis zwischen „historischer Methode“ und „Ausfragemethode“ bezüglich der Relevanz der damit erzielten Erkenntnisse nach und nach ins Gegenteil verkehrt.

Eine interessante, von Müller-Freienfels entwickelte ergänzende Hilfsmethode ist die „Resonanzmethode“ (1919, 95). Diese beruhe darauf, „dass man von den Wirkungen, die ein Werk auf andere hervorruft, Schlüsse zieht auf den Typus des Urhebers“ (ebd.). Mit „Wirkungen“ seien dabei vor allem „Gefühlswirkungen der Lust oder Unlust, der Sympathie oder Fremdheit“ (ebd.) gemeint. Dahinter stehe der

Grundgedanke, dass, da dieselben Typen sich unter Schaffenden wie Genießenden finden, sich naturgemäß die Genießenden eines bestimmten Typus zu den Werken der Schaffenden desselben Typus hingezogen fühlen. (ebd.)

Den Abschluss seiner Untersuchung bildet eine ausführliche Anwendung und Illustration seiner Methode an Persönlichkeiten aus den verschiedenen Bereichen, und zwar Martin Luther, Johann Wolfgang von Goethe, Richard Wagner, Albrecht Dürer und – die Philosophie betreffend – Immanuel Kant.

1.3. Alexander Herzberg – Philosophieren als Ersatzbefriedigung wegen praktischer Insuffizienz

Alexander Herzberg, Philosoph und Mediziner, geht es in seiner Studie *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen* von 1926 im Unterschied zu Müller-Freienfels weniger darum, wie ein Mensch zu einer bestimmten Weltanschauung kommt, sondern grundsätzlicher um die „Frage, warum ein Mensch sich eine Weltanschauung bildet, das heißt, Philosoph wird“ (1926, V). In diesem Zitat wird zugleich deutlich, dass Herzberg den Begriff „Weltanschauung“ enger fasst, „vornehmlich im Sinne von Philosophie“ (ebd.). Solche Weltanschauungen schafften eine Ersatzwelt, „eine schmerzfreie und beherrschbare, daher befriedigende Welt“ (1926, 239) im Gegensatz zur „unbefriedigenden Wirklichkeit“ (ebd.).

In einer historischen Untersuchung an 30 „großen Philosophen“ (1926, 48) – wobei er Größe an deren „Originalität und historischer Wirksamkeit“ (ebd.) misst – versucht Herzberg nun nachzuweisen, dass und inwiefern für diese das Leben unbefriedigend gewesen, sodass „denken ... zum Ersatz für Leben“ (1926, 123) geworden sei. Diese 30 sind in chronologischer Ordnung: Sokrates, Platon, Aristoteles, Epikur, Augustinus, Bruno, Bacon, Hobbes, Descartes, Locke, Spinoza, Malebranche, Leibniz, Berkeley, Hume, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Herbart, Schopenhauer, Comte, Fechner, Feuerbach, Mill, Stirner, Spencer, Hartmann und Nietzsche.

In verschiedenen Lebensbereichen (Beruf, Umgang mit Geld, Liebe und Ehe, Freundeskreis, Politik) zeige sich, dass sie überwiegend „lebensscheu oder lebensuntauglich“ (1926, 95) gewesen seien. In all diesen Bereichen zeigten sie Auffälligkeiten und wichen in der großen Mehrzahl vom normalen Verhalten ab, wobei er „Normalität“ als das „Gewöhnliche“ oder das „Häufigste“ (1926, 51) definiert.

So drücke sich deren „Berufsscheu und Berufsungeschick“ (1926, 63) darin aus, dass Philosophen erst spät einen Beruf ergriffen, häufiger Berufungen, Posten und Ämter ablehnten, umgekehrt vermehrt Fehlschläge bei Bewerbungen hinnehmen müssten, frühzeitig die Berufslaufbahn beendeten, häufiger Zusammenstöße mit Kollegen und Vorgesetzten hätten usw. Den Umgang mit Geld betreffend seien sie „in der Mehrzahl erwerbsunwillig oder erwerbsuntauglich“ (1926, 71).

Das Liebesleben sei unbefriedigend: Manche hätten nie sexuellen Kontakt mit einer Frau, überdurchschnittlich viele heirateten nicht.

Die meisten suchten die Einsamkeit und mieden soziale Kontakte. Beziehungen und Freundschaften zerbrächen aufgrund ihres Eigensinnes und ihrer Aggressivität.

Schließlich scheuten sie auch davor zurück, sich im politischen und gesellschaftlichen Leben zu engagieren, und wenn doch, so erwiesen sie sich häufig als unfähig und untauglich.

Diese Inaktivität, Scheu und Untauglichkeit fasst Herzberg als „praktische Insuffizienz“ zusammen, welche die empirische Ausgangsbasis seiner „Hemmungshypothese“ ist:

Die praktische Insuffizienz der Philosophen ist bedingt durch besonders intensive Hemmungen, welche das Ausmünden der praktischen Triebe in Handlungen stark einschränken und sie so zu einer Surrogatbetätigung, dem philosophischen Denken zwingen. (1926, 151)

Diese Hypothese gründet er auf ein von der Psychoanalyse inspiriertes Verständnis von Psychodynamik. Triebe sind für ihn die zentrale Grundlage menschlicher Motivation. Er distanziert sich jedoch von der psychoanalytischen Triebtheorie mit deren zentraler Stellung der Sexualität. Statt dessen definiert er den Trieb „als ein(en) Dispositionskomplex von Bewegungen oder Handlungen, der von einer unlustbetonten Empfindung aus aktiviert wird“ (1926, 102). Diese Definition ist aus heutiger Sicht überholt und mit den gängigen psychologischen und psychoanalytischen Konzepten nicht verträglich. Sie ist viel zu weit und umfasst neben allen möglichen physiologischen Bedürfnissen z.B. auch Gefühle und damit in Zusammenhang stehende Bedürfnisse. Da seiner Meinung nach „jede Unlust ... (und) ... jede Lust einen Trieb mit sich“ (1926, 27) bringe, bezeichnete „Antrieb“ wohl am besten das, was Herzberg unter „Trieb“ versteht.

Da die Triebe häufig nicht unmittelbar befriedigt werden könnten, komme es zu mannigfaltigen Entwicklungen, um indirekt Befriedigung zu erreichen. Triebübertragungen spielten dabei eine zentrale Rolle, z.B. von einem bestimmten Triebobjekt auf ein ihm ähnliches – womit er nichts anderes als den Abwehrmechanismus der Verschiebung beschreibt. Den Begriff der Sublimierung übernimmt er in dem Zusammenhang aus der Psychoanalyse und definiert ihn als „Sonderfall der allgemeinen Triebübertragung ... charakterisiert durch den kulturellen Wert und die Selbständigkeit des neuen Interesses“ (1926, 212), etwa in den Bereichen Kunst, Religion und Philosophie.

Herzberg sieht die Entstehung und Entwicklung des gesamten kognitiven Apparates als Ergebnis einer Triebversagung: Denken komme „nur zustande, wo ein Trieb zum Handeln durch gegenstehende Regungen gehemmt ist; sonst wird gehandelt, nicht erst gedacht“ (1926, 45). Ganz ähnlich ist für Freud die Bildung und Ausdifferenzierung des komplexen psychischen Apparates nur der „Not des Lebens“ (1900, 570) geschuldet. Würden all unsere Bedürfnisse ständig und sofort befriedigt, würden wir gar nicht zu denken beginnen, denn „die komplizierte Denktätigkeit ... stellt doch nur einen durch die Erfahrung notwendig gewordenen *Umweg zur Wunscherfüllung* dar“ (1900, 572). (Herzberg argumentiert jedoch an anderer Stelle im Widerspruch dazu für die Existenz eines eigenständigen Erkenntnistriebes, obzwar seine Begründungen dafür – „das Warumfragen des Kindes und die Existenz rein theoretischer Wissenschaften, z.B. der Logik“ (1926, 29) – aus heutiger Sicht wenig Überzeugungskraft haben. Allerdings nimmt er mit diesen gegensätzlichen Positionen zentrale Aspekte der späteren Kontroverse in der Psychoanalyse zwischen Freudscher Triebtheorie und Ichpsychologie, in der eine von Beginn an bestehende Ich-Instanz mit eigenen „Ich-Trieben“ wie Neugier etc. angenommen wird, vorweg.)

„Gegenstehende Regungen“ seien alle Formen von Unlustgefühl, wie sie mit Schmerzen und anderen Formen körperlichen Unwohlseins einerseits, mit Langeweile, Angst, Scham und anderen negativen Gefühlen und Stimmungen andererseits verbunden seien. Diese hemmenden Faktoren seien zwar ein wichtiger Teil in jedem normalen Seelenleben, bei stärkerer Ausprägung behinderten und verzögerten sie jedoch jegliche Form des Handelns. Diese stärkere Ausprägung sei nun gerade bei den Philosophen vorhanden, wie Herzberg in der Folge nachzuweisen versucht.

Als Indizien dafür dienen ihm Ängste, Scham, Schüchternheit, und Zögerlichkeit, die in den Biographien der Philosophen verstärkt und gehäuft vorkämen. Melancholische Zustände und

Depressionen – zuweilen bis hin zu Selbstmordgedanken – seien regelmäßig die Folge solcher Hemmungen und gleichzeitig zusätzliche Indizien für deren Vorhandensein. Einzelne Philosophen litten auch unter Neurosen und psychotischen Symptomen.

Ursache solcher Hemmungen sei eine stark ausgeprägte Überempfindlichkeit und Verletzlichkeit, „sodass schon relativ geringfügige Anlässe sehr intensive ... Unlustgefühle auslösen“ (1926, 219). Diese Überempfindlichkeit ließe sich bei einigen direkt nachweisen. Da sie sich zudem „oft bei körperlich zarten, schwächlichen oder chronisch kranken Menschen“ (1926, 224) finde, und eine „erhebliche(n) Anzahl der großen Denker“ (ebd.) von diesen körperlichen Schwächen in verschiedenster Form betroffen sei, sei das eine weitere indirekte Bestätigung für das Vorhandensein solcher Überempfindlichkeiten.

Den großen Hemmungen stünden gleichzeitig starke Triebe gegenüber. Philosophen seien „Menschen von ungewöhnlicher Triebstärke“ (1926, 202). Dies äußere sich in heftigen Gefühlsausbrüchen, hitzigem Temperament, starker Sinnlichkeit, heftiger Polemik usw. In den einzelnen Lebensbereichen zeige sich das z.B. darin, dass viele ihre Einsamkeit beklagten und sich nach Freundschaften sehnten. Ein starkes politisches Interesse drücke sich in vielen Schriften und Abhandlungen zu politischen und gesellschaftlichen Fragen aus usw.

Diese überdurchschnittliche Triebstärke müsse in Ersatzbahnen kanalisiert werden, weil die Triebe durch die verschiedenen Hemmungen an der direkten Triebabfuhr, d.h. im Handeln, behindert würden. Die Ersatzbefriedigung via Sublimierung führe zu den gesellschaftlich anerkannten Produktionen in Philosophie, Religion und Kunst. Wenn die Fähigkeit zur Sublimierung nicht oder nur unzureichend zur Verfügung stehe, komme es zu Neurosen und anderen psychischen Krankheiten. Hier liegt wieder das – wie erwähnt zu seiner Zeit häufig vertretene – energetisch-ökonomische Modell der Psyche zugrunde. Daraus erklärt sich auch, dass er die Annahme einer starken Triebhaftigkeit der Philosophen für seine Argumentation braucht, denn sonst wäre keine entsprechend große gehemmte Energie vorhanden, die sich produktiv umsetzen ließe.

Das ist also in groben Zügen der Argumentationsgang, der seiner „Hemmungshypothese“ zugrunde liegt. Eine Reihe weiterer Indizien zu ihren Gunsten kann er beibringen. Zunächst baut er auf einem bekannten Topos in der Geschichte der Philosophie auf, weshalb es ihm ein Leichtes ist, eine Fülle von einschlägigen Zitaten anzuführen. Da ist zuerst der bekannte Satz, „alle genialen Menschen seien Melancholiker“ (1926, 155), genauer: „Warum sind alle hervorragenden Männer, ob Philosophen, Staatsmänner, Dichter oder Künstler, offenbar Melancholiker gewesen?“ (zitiert nach Klibansky et al. 1998, 59; diese Autoren behandeln auch das Für und Wider, ob die Schrift *Problem XXX*, dem dieses Zitat entstammt, eher Aristoteles oder Theophrast zuzuschreiben ist.) Platon habe selbst den „Zusammenhang zwischen Kränklichkeit und philosophischen Bestrebungen ... ausdrücklich betont“ (1926, 226). Im Kapitel „Das Leben der wahren Philosophen“ seiner *Politeia* schreibt er:

Auch wohl der unserem Freunde Theages angelegte Zügel vermag etwa einen bei ihr (bei der Philosophie, Anm. J.E.) festzuhalten. Denn auch bei ihm war alles übrige darauf angelegt, ihn der Philosophie abwendig zu machen; aber seine Kränklichkeit, indem sie ihn vom öffentlichen Leben ausschließt, hält ihn fest. (496 b-c)

Als gutes Beispiel für die eingeschränkte Lebensweise, die das philosophische Dasein mit sich bringt, dient ihm weiters „das bekannte Wort des Pythagoras, nach dem die Philosophen zum Festspiel des Lebens als bloße Zuschauer kommen“ (1926, 47). In diesem Sinne äußert auch Spencer in seiner „Autobiographie“: „... ich pflegte mich nur als halblebendig zu betrachten und habe oft geäußert, dass ich hoffe, eines Tages anzufangen zu leben.“ (zit. nach Herzberg 1926, 173f)

Auch immer wiederkehrende zentrale Themen der Philosophie deutet er so, dass sie seine Hypothese stützen:

Die Angst vor dem Tod führe zur Frage nach der Unsterblichkeit. Als Bestätigung greift er dabei auf Schopenhauer zurück, der generell „den Tod den inspirierenden Genius der Philosophie nennt“ (1926, 21). Philosophen hätten ein verstärktes Interesse an dieser Frage, denn „Unsterblichkeit wünscht sich der Mensch um so dringender, je weniger er auf Erden sich ausgelebt ... hat, also zur Entschädigung auf das Jenseits angewiesen ist“ (1926, 231).

Ähnlich sei es bei der Frage nach Gott. Diese entspringe dem „aus der Lebensnot und Lebensangst entspringende(n) Anlehnungsbedürfnis“ (1926, 22).

Fragen nach dem Sinn des Lebens stellten sich besonders demjenigen, dem es aufgrund von Hemmungen etc. zu wenig Befriedigung gebe.

Schließlich das Problem der Willensfreiheit: Diese „missversteht der Mensch als Freiheit von Zwang und Hemmung und verlangt darum nach ihr“ (1926, 231).

Durch die Geschichte der Philosophie sei in der Ethik das „Ideal der Bedürfnislosigkeit“ (1926, 41) in verschiedenen Varianten immer wieder vertreten worden. Irdische und fleischliche Genüsse seien abgewertet und negativ konnotiert worden. Dies erkläre sich damit, dass Philosophen solche „quietistische(n) Ideale“ (1926, 46) bräuchten, um ihre Hemmungen und ihre mangelnde Fähigkeit, ihre Bedürfnisse zu befriedigen, besser ertragen zu können.

Ebenso seien der erkenntnistheoretische und metaphysische Idealismus „als Konsequenz der starken Gehemtheit und Überempfindlichkeit der Philosophen“ (1926, 232) zu verstehen:

Weil sie Leben und Welt nicht meistern können, entwerten sie sie mit den Mitteln des wissenschaftlichen Denkens und setzen sie zu einem bloßen Bewusstseinsphänomen herab; sie wird Traum, Schein, Erscheinung; das eigentlich Reale aber ist ihnen ihre Welt, in der sie sich zurechtfinden, leben, herrschen, die Welt der Gedanken, der Ideen, die seelische Wirklichkeit. Der Fuchs erklärt die Trauben, die er nicht erreichen kann, für sauer; die Philosophen sind noch schlauere Füchse; sie reden sich ein, dass die Trauben gar nicht wirklich sind, ein bloßes Schattenbild, ein Bewusstseinsphänomen, eine Erscheinung, jedenfalls nichts wahrhaft Wirkliches, wonach es sich zu streben verlohnte. (ebd.)

Schließlich bringt er – wie nicht selten auch PsychoanalytikerInnen – die Parallele zu psychiatrischen Krankheitsbildern: Die Realitätsverzerrung sei „ganz wie bei der Melancholie und anderen Psychosen“ (1926, 233f). Die dabei entstehende „Kulissenwelt“ (1926, 234), die „nahezu halluzinatorischen Realitätswert für ihren Schöpfer“ (ebd.) habe, ist für Herzberg aufgrund des psychodynamischen Hintergrundes offenbar mit Notwendigkeit eine Begleiterscheinung allen Philosophierens, denn

... in der Tat folgt ja aus der Tatsache, dass Philosophie Triebbefriedigung ist, die weitere, dass das philosophische Denken die Wirklichkeit, die das tägliche Leben bietet, und die doch eben dem Philosophen keine Triebbefriedigung gewährt, nicht einfach abbilden kann, sondern stark umdenken, ja ableugnen und eine andere an ihre Stelle setzen wird. (ebd.)

Mit der „absurden Lehre“ (ebd.) des Materialismus glaubt er es sich noch leichter machen zu können:

... diese Philosophen dürften es nötig gehabt haben, sich die Realität der physischen Welt möglichst drastisch und handfest vor Augen zu führen, um der Neigung zum Idealismus einen Riegel vorzuschieben. (1926, 234f)

Leicht erkennbar entspricht diese psychodynamische Erklärung dem von Freud formulierten Abwehrmechanismus der Reaktionsbildung.

Herzberg führt seine Argumentation konsequent zu Ende, indem er schon „das Aufwerfen des Problems von der Realität der Außenwelt“ (1926, 235) als „Zeichen eines defekten Realitätssinnes“ (ebd.) sieht. Ursache sei die starke Gehemmtheit, die das Interesse an der Außenwelt so abschwäche, dass es in der Folge zu diesem Defekt komme.

Auch bei Herzberg ist das typische Phänomen zu beobachten, dass er rein psychodynamisch zu analysieren versucht und sich auf eine philosophieimmanente Debatte gar nicht einlassen will. Entsprechend lehnt er auch jegliche eigene philosophische Positionierung ab oder verschweigt sie zumindest. Oft argumentiert er aber in einer Weise, wie es für den damaligen Positivismus, der jede Art von Metaphysik ablehnt und zu überwinden trachtet, bezeichnend ist. Seine Ausführungen zum Schluss, wie ich sie im vorigen Absatz zusammengefasst habe, legen zudem erkenntnistheoretisch einen naiven Realismus nahe, von dem er in seiner Argumentation implizit ausgeht.

Abgesehen von diesem wiederkehrenden methodischen Grundsatzproblem sind weitere Kritikpunkte anzumerken:

Bei der Sammlung seiner empirischen Daten und Indizien geht er oft unkritisch, manchmal sogar tendenziös vor. So sieht er die Ängste und Hemmungen vieler Philosophen bezüglich der Veröffentlichung ihrer aus der Sicht von Staat und Kirche ketzerischen Werke oder entsprechender öffentlicher Stellungnahmen nur als Ausdruck ihrer Ängstlichkeit und Unsicherheit. Die gesellschaftlichen Aspekte und die realen Gefahren für deren Leib und Leben berücksichtigt er mit keinem Wort. Seine empirischen Belege für die überdurchschnittlich starke Triebintensität der Philosophen sind generell sehr zweifelhaft. Wenn etwa Philosophen ihre Einsamkeit beklagen und ihrer Sehnsucht nach Freundschaften und Beziehungen Ausdruck geben, so sehnen sie sich nur nach etwas, das sie nicht oder zu wenig haben. Allen anderen Menschen würde es nicht anders gehen, sodass der Schluss auf eine erhöhte Triebintensität sehr willkürlich erscheint. Einige weitere solcher Beispiele ließen sich anführen, in denen die „empirischen Daten“ bei anderer Interpretation zum Teil seine Argumentation zumindest nicht stützten, zum Teil sogar genauso gut gegen ihn verwendet werden könnten.

ZWEITER TEIL

Wie in der Einleitung schon erwähnt und begründet, habe ich die bisherigen Arbeiten zur psychoanalytischen Philosophiekritik, in denen die Analyse von Verstorbenen im Vordergrund steht, zum Großteil unbefriedigend und enttäuschend empfunden. Im Gegensatz dazu versuche ich daher, einen anderen Weg zu gehen, und zwar in einem klinischen Zugang die Psychoanalyse sozusagen am „lebenden Objekt“ anzuwenden, indem ich an der Universität Wien mit StudentInnen der Philosophie *psychoanalytisch orientierte, themenzentrierte Selbsterfahrungsgruppen* durchführe.

Bevor ich auf die Gruppen selbst eingehe, möchte ich einige theoretische Grundlagen für diesen Zugang und dieses Projekt erläutern.

Die jeweilige Persönlichkeit eines Menschen verstehe ich in ihrer Komplexität und in all ihren Facetten als Produkt von Anlage- und Umweltfaktoren. Mit dem Freudschen Terminus der „Ergänzungsreihe“ (1905, 141) lässt sich auf die kontinuierliche Reihe der Gewichtung dieser Einflussfaktoren für einzelne Persönlichkeitsmerkmale und für einzelne Personen hinweisen, wobei meist nicht konkret gesagt werden kann, ob und wie weit jeweils der eine oder der andere Faktor in der Genese überwiegt. Mit der Psychoanalyse steht eine Technik zur Verfügung, den Umweltanteil fokussiert in den Blick zu nehmen und mögliche Einflüsse von Beziehungserfahrungen und Erlebnissen in unserer Kindheit und Jugend sowie deren Auswirkungen auf unser Fühlen, Denken und Verhalten als Erwachsene zu untersuchen. Den bedeutendsten Stellenwert hat dabei natürlich die Beziehung zu den Eltern, aber auch das Verhältnis zu allen anderen wichtigen Bezugspersonen wie etwa Geschwistern und später das Umfeld in Schule und Freizeit, die Peers usw. wirkt prägend und nachhaltig. Die unzähligen und differenzierten Nachweise des Vorhandenseins solcher Zusammenhänge durch psychoanalytische Praxis und Forschung (sowie durch psychologische Forschungsdisziplinen wie etwa Säuglingsforschung und Bindungstheorie) müssen hier nicht näher ausgeführt werden.

2.1. Emotionale Wende und Rationalitätskritik

Die Erforschung der Affekte und deren Einfluss auf unsere Wahrnehmung, unser Denken und unser Verhalten hat in den letzten 20 Jahren einen enormen Aufschwung genommen. Nachdem davor die Kognitionen im Zentrum des Interesses psychologischer Forschung gestanden sind (z.B. Piaget), sodass von einer „kognitiven Wende“ in den 70er Jahren gesprochen worden ist, ist nun von einer „emotionalen Wende“ (z.B. Ciompi 1997, 12) die Rede. Dieser Boom hat neben der Psychologie inzwischen verschiedenste andere Wissenschaften erfasst, etwa die Hirnforschung (z.B. LeDoux 1998), selbst die Ökonomie und nicht zuletzt auch die Philosophie (z.B. de Sousa (1997), Pothast (1998), Meier-Seethaler (1997) u.v.a.). Dem ist in der Philosophie eine breite Diskussion und Kritik verschiedenster Vernunft- und Rationalitätskonzepte sowie eine Infragestellung von Sichtweisen des Menschen als rein rationalem Wesen vorausgegangen (siehe eine Übersicht z.B. bei Welsch (1996)). Pothast (1998, 50) listet verschiedene Versuche von Autoren auf, angesichts dieser Schwierigkeiten einen eingeschränkten Rationalitätsbegriff zu retten. So gebe es inzwischen Vorschläge von J. Elster („imperfect rationality“ oder

„limitations of rationality“), R. Nozick („limited rationality“) oder A. Wüsthube („unvollständige Rationalität“). Pothast, der dieser Liste mit *Lebendige Vernünftigkeit* (so auch der Titel seiner Arbeit) einen weiteren Terminus hinzufügt, zitiert Jon Elster (1989), der den gemeinsamen Tenor dieser Bemühungen folgendermaßen zusammenfasst: „The central argument is that rationality itself requires us to recognize this limitation of our rational powers, and that the belief in the omnipotence of reason is just another form of irrationality.“ (zitiert nach Pothast 1998, 50)

Vor dem Hintergrund dieser Probleme und dieser Kritik ist es nur konsequent, dass nun verstärkt jene Faktoren (namentlich die Affekte) erforscht werden, die unsere Ratio beeinflussen und bestimmen. Natürlich war die Frage nach dem Stellenwert und dem Einfluss der Affekte schon zuvor in der Geschichte der Philosophie immer wieder ein wichtiges Thema. David Hume (1978) meinte sogar: „Keine Rede ist in der Philosophie und auch im täglichen Leben üblicher, als die Rede von dem Kampf zwischen Affekt und Vernunft.“ (150) Und seine Sichtweise dieser Thematik gipfelt in dem oft zitierten Satz: „Die Vernunft ist nur der Sklave der Affekte ... sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen, als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.“ (1978, 153) Ich verzichte hier darauf, weitere Beispiele aufzuführen, und verweise auf den Überblick bei Meier-Seethaler (1997). Obwohl also dieses Thema in der Geschichte der Philosophie wiederholt auftaucht, scheint dessen Bearbeitung heute in ihrer Intensität, Breite und Interdisziplinarität eine neue Qualität zu haben, die zu einer differenzierteren und neuen Sichtweise des Menschen führt.

2.2. Luc Ciompi's fraktale Affektlogik

Der Psychiater und Psychotherapeut Luc Ciompi (1997) versucht in einem interdisziplinären Ansatz, in dem er Erkenntnisse der Psychoanalyse, der Psychiatrie, der genetischen Epistemologie, der psychologischen Emotionsforschung, der evolutionären Erkenntnistheorie, der allgemeinen Systemtheorie und der Chaostheorie zu einer neuen Gesamtsicht psychosozialer Phänomene zusammenführt, „die emotionalen Grundlagen des Denkens“ (so der Titel seines Buches) zu erforschen. Als grundlegende Bausteine der Psyche nimmt er „integrierte funktionelle Fühl-, Denk- und Verhaltensprogramme“ (1997, 46) an. Damit will er betonen, dass diese Aspekte unserer Psyche immer miteinander verbunden sind. Jeder Affekt, jeder kognitive Prozess und jede Verhaltensweise ist jeweils von den anderen Komponenten begleitet. Erfahrungen hinterlassen nicht nur kognitive Gedächtnisspuren (worauf sich Jean Piaget in seiner genetischen Epistemologie konzentrierte), sondern immer „affektiv-kognitive Bezugssysteme oder Schemata“ (1997, 47). Diese gespeicherten Schemata werden aktiviert, wenn wir uns in gleichen oder ähnlichen Situationen befinden, wodurch wir uns rascher und besser orientieren und mit bewährten – mit diesen Schemata in Verbindung stehenden – Verhaltensprogrammen reagieren können. Je mehr sich diese Programme „einschleifen und automatisieren, um so weniger sind sie mit bewusster Aufmerksamkeit belegt“ (1997, 49). Dadurch reduzieren sie die Komplexität in neuen Situationen, weil wir unsere bewusste Aufmerksamkeit dabei auf die neuen Aspekte dieser Situation fokussieren können, während die bekannten und vertrauten Reize unbewusst und automatisch verarbeitet werden. Diese erfahrungsgenerierten Programme betreffen alle möglichen Lebensbereiche und reichen von einfachen bedingten Reflexen über alltägliche Geschehnisse bis zu hochkomplexen

zwischenmenschlichen Interaktionen, von einzelnen Sinnesreizen „bis hin zu differenzierten Gedankengebäuden und ganzen Theorien oder Ideologien“ (48).

Ciampi konzentriert sich in seiner Arbeit auf den Einfluss der Affekte auf die Kognitionen, auch wenn er deren ständige, immanente Wechselwirkung herausstreicht. Er betrachtet „Affekte als grundlegende Operatoren von kognitiven Funktionen“ (1997, 93) und unterscheidet allgemeine Wirkungen, die alle Affekte in gleicher Weise ausüben, und spezielle Wirkungen, die für einzelne Affekte spezifisch sind.

Bevor ich einzelne Wirkungen aufliste, ist ein *terminologischer Hinweis* notwendig: Die Einteilung und Definition von Affekten oder Emotionen wird sehr unterschiedlich vorgenommen. Von den vielen bisher unternommenen Versuchen hat sich keiner durchgesetzt. Ich schließe mich der Einteilung Ciompis an, der „Affekt“ als Oberbegriff verwendet und ihn definiert als „eine von inneren oder äußeren Reizen ausgelöste, ganzheitliche psychophysische Gestimmtheit von unterschiedlicher Qualität, Dauer und Bewusstseinsnähe.“ (1997, 67) Demgegenüber betont „Emotion“ eher den energetischen und motivationalen Aspekt, während mit „Gefühl“ vor allem das subjektive Empfinden ausgedrückt wird. Bei meist länger andauernden und ungerichteten Affekten wird hingegen von „Stimmung“ oder „Gestimmtheit“ gesprochen.

Allgemeine Wirkungen auf das Denken:

1. „Affekte sind die entscheidenden Energielieferanten oder ‚Motoren‘ und ‚Motivatoren‘ aller kognitiven Dynamik.“ (1997, 95) Ohne sie gäbe es kein Denken, Wollen und Handeln.
2. „Affekte bestimmen andauernd den Fokus der Aufmerksamkeit.“ (ebd.) Abhängig von unserer jeweiligen Grundstimmung oder emotionalen Verfassung wenden wir uns verschiedenen Dingen zu, selektieren aus den ständig auf uns einströmenden Sinnesreizen – größtenteils unbewusst, wie überhaupt die meisten hier beschriebenen Einflüsse unbewusst ablaufen – jeweils unterschiedliche, stellen verschiedene Denkverbindungen her und sind mit anderen kognitiven Inhalten befasst.
3. „Affekte wirken wie Schleusen oder Pforten, die den Zugang zu unterschiedlichen Gedächtnisspeichern öffnen oder schließen.“ (1997, 97) Sowohl das Speichern als auch das Erinnern kognitiver Inhalte ist affektabhängig. In fröhlicher oder trauriger Stimmung assoziieren wir zu den jeweils unterschiedlichen Wahrnehmungen (die zusätzlich entsprechend positiv oder negativ gefärbt sind) affektiv passende Erinnerungen, die die vorhandene Stimmung tendenziell bestätigen und bestärken, während gegenläufige eher unterdrückt werden.
4. „Affekte schaffen Kontinuität; sie wirken auf kognitive Elemente wie ein „Leim“ oder „Bindegewebe“.“ (1997, 98) Ohne sie würde uns die Welt der sensorischen Reize und der einfachsten kognitiven Inhalte chaotisch, diskontinuierlich und unstrukturiert erscheinen. Sie ermöglichen kognitive Verbindungen und Verarbeitungen und schaffen dadurch „kontextgerechte funktionelle Einheiten“ (ebd.). Ähnlich hat der Neuropsychologe Ernst Pöppel die Gefühle als „Leim des Bewusstseins“ (zitiert nach Meier-Seethaler 1997, 185) bezeichnet.

5. „Affekte bestimmen die Hierarchie unserer Denkinhalte.“ (ebd.) Dies ist nur ein spezieller Aspekt, der sich aus den vorhergehenden Operatorwirkungen ableiten lässt, verdient aber besondere Erwähnung, weil sich daraus das Phänomen des Wollens oder Willens ergibt. „Starke, an bestimmte Kognitionen geknüpfte Affekte ... dominieren oder verdrängen schwächere und gegenläufige; entsprechend hierarchisiert sich unser bewusstes Wollen und Verhalten.“ (1997, 99) Ciompi bestimmt den Willen in Anlehnung an Piaget „als eine besondere Art von übergeordnetem Affekt“ (ebd.).
6. „Affekte sind eminent wichtige Komplexitätsreduktoren.“ (ebd.) Auch diese Wirkung ist eine Folge der vorhergehenden und erfüllt eine zentrale Funktion, die uns auf verschiedenen Ebenen das Überleben und die Bewältigung des Alltags ermöglicht. Dass die Reduktion von Komplexität auch mit Befriedigung verbunden ist, zeigt sich insbesondere in Wissenschaft und Philosophie. Das Entdecken von (neuen) Zusammenhängen, Erstellen von Ordnungen, Kategorisieren, Abstrahieren und Reduzieren sind wesentliche Aspekte dieser Disziplinen, die angenehm, befriedigend oder gar lustvoll erlebt werden.

Von den *speziellen Operatorwirkungen* der einzelnen Affekte erwähne ich nur beispielhaft, dass in fröhlicher Stimmung Denkprozesse beweglicher und beschleunigt, in Zuständen der Trauer jedoch verlangsamt und eingeengt sind (hinzu kommen jeweils spezifische Einflüsse der unterschiedlichen Affekte auf die Inhalte von Wahrnehmung und Denken etc.).

Insgesamt sollte in der kurzen Auflistung – auch ohne die vielen illustrativen Beispiele in Ciompis Buch – der allgegenwärtige Einfluss der Affekte auf Form und Inhalt unserer Kognitionen deutlich geworden sein. Aufgrund der Tatsache, dass wir immer in irgendeiner affektiven Stimmung sind, ergibt sich „eine stete flexible Modulation unserer kognitiven Aktivitäten“ (1997, 103). Mit seinem Terminus *Affektlogik* (gleichzeitig Titel eines früheren Werkes (1982)) will er diese enge Verbindung auf den Begriff bringen. „Logik“ oder „formallogisch“ verwendet er dabei immer in einem weiten Sinn als „die Art und Weise, wie kognitive Inhalte miteinander verknüpft werden“ (1997, 78). Indem Ciompi nun die Erkenntnisse der modernen Chaosforschung auf diese psychischen Prozesse anwendet, gelingt es ihm, die Entstehung und Entwicklung verschiedenster affektiv-kognitiver Bezugssysteme bis hin zu hochkomplexen Systemen wie Weltanschauungen, Glaubensvorstellungen, politischen Ideologien und nicht zuletzt philosophischen Überzeugungen (und den affektiven Anteil an deren Entstehung und Aufrechterhaltung) zumindest plausibel zu machen. Ähnlich dem in der Meteorologie bekannten Schmetterlingseffekt kommt es auch hier selbst bei nur minimal unterschiedlichen Ausgangsbedingungen durch Kumulation von unzähligen repetitiven affektbedingten Einflüssen von stets gleicher Tendenz im Laufe der Zeit zu völlig verschiedenen affektiv-kognitiven Bezugssystemen. Entscheidend ist dabei, dass es sich um iterative Prozesse handelt, „bei denen die in einer ersten Runde erreichte Endsituation zur Ausgangssituation für die nächste Runde wird“ (1997, 134).

Eine Bestätigung dieser Sichtweise psychosozialer Prozesse liefern die Säuglingsforschung und Bindungstheorie der letzten Jahrzehnte. Dort wird durch detaillierte Auswertung von Videoaufzeichnungen von Mutter-Kind-Interaktionen (oder manchmal Vater-Kind- oder Eltern-Kind-Interaktionen) festgestellt, wie sich bestimmte (für die jeweilige Beziehung spezifische) Interaktionsmuster unzählige Male wiederholen, und wie sich daraus bestimmte Bindungsformen

und Beziehungsmuster entwickeln, die uns prägen und noch Jahrzehnte später in Nachfolgeuntersuchungen nachweisbar sind. (Wenn hier ein bestimmtes Beziehungsmuster als Ergebnis von Interaktionen dargestellt wird, so darf dies nicht als rein umweltbedingt missverstanden werden, denn das Verhalten des Kleinkindes in der Interaktion ist wesentlich durch seine Konstitution mitbedingt, ebenso wie das der Eltern, obwohl bei ihnen durch die Umwelteinflüsse schon vielfach überformt und modifiziert.)

Der Psychoanalytiker und Säuglingsforscher Daniel Stern (1992) hat postuliert, dass sich als Ergebnis solcher Interaktionen intrapsychische Repräsentanzen bilden, die den von Ciompi beschriebenen Fühl-, Denk- und Verhaltensprogrammen ganz ähnlich sind, und sie „generalisierte Interaktionsrepräsentanzen“ (1992, 143) genannt (kurz RIGs: „Representations of Interactions that have been Generalized“ (ebd.)). „RIGs resultieren aus dem unmittelbaren Eindruck mannigfaltiger, realer Erfahrungen, und sie integrieren die unterschiedlichen Handlungs-, Wahrnehmungs- und Affekt-Attribute ... zu einem Ganzen.“ (1992, 143f) Auch das in der Psychoanalyse beschriebene Phänomen der *Übertragung*, das in jeder menschlichen Begegnung zum Tragen kommt (und nicht nur in psychoanalytischen Therapien), ist nichts anderes als ein Ausdruck dieser integrierten Fühl-, Denk- und Verhaltensprogramme. Damit ist gleichzeitig ein möglicher negativer Aspekt dieser Programme angesprochen, nämlich eine potentielle Verzerrung der Realität: In neuen Situationen (in der Begegnung mit fremden Menschen, aber auch im Kennenlernen neuer Orte oder Gegenstände usw.) werden, wenn wir – unbewusst – Ähnlichkeiten zu früheren (Menschen etc.) feststellen, entsprechende Programme aktiviert, als ob diese gleich wären, und fühlen, denken und verhalten uns demgemäß. Dies ist (trotz Verzerrung) in vieler Hinsicht durchaus positiv und erleichtert uns das Leben beträchtlich. Es kann jedoch sehr negative Konsequenzen haben, speziell wenn Erfahrungen mit früheren Bezugspersonen negativ waren, sodass entsprechende mit Angst verbundene Programme generiert wurden, die bei jeder durch Ähnlichkeit assoziativ verbundenen neuen Begegnung aktiviert werden und wieder Ängste usw. mobilisieren.

Ähnlich den Interaktionen zwischen Eltern und Kind sind auch alle anderen jeweils für das Kind bedeutenden Beziehungen und Konstellationen (Stellung in der Geschwisterreihe, Rolle der Großeltern u.v.a.) innerhalb und außerhalb der Familie mit bestimmten Psychodynamiken verbunden und führen zu je individuellen, vielfältigen Fühl-, Denk- und Verhaltensprogrammen. Analog dazu ist die Entwicklung anderer affektiv-kognitiver Bezugssysteme (soziale Verhaltensweisen, ästhetische Vorlieben, Interessen, moralische Normen, religiöse, politische und philosophische Überzeugungen etc.) zu verstehen, wenn auch viel komplexer und noch keiner empirischen Untersuchung und Überprüfung zugänglich. (Sehr wahrscheinlich wird die ontogenetische Entwicklung von Weltanschauungen etc. auch nie empirisch fassbar sein. Denn gerade der chaostheoretische Zugang, der hier manche Zusammenhänge und Entwicklungen verständlicher macht, zeigt auch die Grenzen solcher Forschungen auf, weil der „Forschungsgegenstand“ zu komplex ist und von zu vielen Variablen und „Zufällen“ abhängt. Kulturelle und soziale Einflüsse müssten z.B. gebührende Berücksichtigung finden.)

Für all diese Bezugssysteme oder Fühl-, Denk- und Verhaltensprogramme gilt, dass sie sehr langlebig und stabil sind. Grundlegende Veränderungen und Umstellungen erfolgen nur aufgrund besonderer, einschneidender Erfahrungen (traumatische oder existenziale oder auch sehr positive, überwältigende Erlebnisse). Dazu werde ich noch Beispiele aus den Erfahrungen

mit den Gruppen bringen. In Phasen psychischer Labilität oder in Krisensituationen können allerdings auch kleine Ursachen unverhältnismäßig große Veränderungen solcher affektiv-kognitiven Bezugssysteme bewirken. In der Chaostheorie wird dabei von nichtlinearen Phasensprüngen gesprochen, die einer bestimmten Gesetzlichkeit gehorchen. Gravierende Umstellungen sind schließlich auch durch intensive, langdauernde Arbeit in einer Psychoanalyse möglich. Wie die therapeutische Praxis zeigt, kommt es dabei häufig zu Veränderungen nach dem Muster nichtlinearer Phasensprünge: In kritischen Momenten kann eine bestimmte Deutung oder ein Hinweis, die zu anderen Zeiten nahezu ohne Wirkung bleiben, zu großen Veränderungen führen.

Wenn nun Weltanschauungen als affektiv-kognitive Bezugssysteme betrachtet werden, eröffnet das einen ganz neuen Blick auf den ewigen Schulenstreit in der Philosophie (und selbstverständlich auch in allen Wissenschaften, denn jede Wissenschaft enthält weltanschauliche Anteile im weitesten Sinn: unhinterfragte Axiome, Annahmen und Voraussetzungen, die einer empirischen Erforschung und Überprüfung nicht zugänglich sind). Ciompi:

Von kaum zu überschätzender Bedeutung ist im Rahmen unseres ganzen Konzepts bei all dem die Tatsache, dass formallogisch die einzelnen Verbindungen und Schlüsse innerhalb einer *jeden* affektspezifischen Variante von Affektlogik durchaus korrekt sein mögen, obwohl daraus schließlich global ganz unterschiedliche Denkweisen resultieren ... Mit anderen Worten, mit ein und derselben formalen Logik kann man aufgrund einer affektbedingt andersartigen Selektion, Verknüpfung und Gewichtung von kognitiven Inhalten innerhalb ein und derselben Situation zu völlig andersartigen globalen Ergebnissen gelangen. Beispiele hierfür sind etwa die sehr gegensätzlichen Schlussfolgerungen, die politische Gegner, Kontrahenten in einem Ehestreit oder Gerichtshandel und überhaupt Vertreter unterschiedlicher Ideologien über formallogisch korrekte Argumentationsketten von gleichen „objektiven Fakten“ abzuleiten vermögen. Die Abgründe, die schließlich die so entstandenen Denkgebäude voneinander trennen, liegen kaum je an den formallogischen Fehlern der einen oder anderen Seite, sondern an den beidseits wirksamen affektbedingten Selektions-, Bindungs- und Gewichtungseffekten, die sämtliche intellektuellen Operationen fortwährend begleiten und beeinflussen. (1997, 105f)

Die starke affektive Besetzung solcher Gedankensysteme wird spätestens dann deutlich, wenn sie in Frage gestellt werden. Eine Konfrontation verschiedener Weltbilder oder einzelner theoretischer Positionen löst immer Gefühle bei den Beteiligten aus - falls diese sich auf eine echte Auseinandersetzung einlassen. Die Gefühle können sehr heftig, mitunter aber auch schwach und kaum spürbar sein. Hauptverantwortlich dafür ist die durch die Konfrontation ausgelöste – meist nicht bewusst erlebte – Bedrohung der Identität der Involvierten. Die Identität steht deshalb auf dem Spiel, weil es in solchen Kontroversen nicht allein um die umkämpften Positionen geht, sondern um die davon nicht zu trennenden dahinterstehenden Erfahrungen und erfahrungsgenerierten affektiv-kognitiven Bezugssysteme der jeweiligen Personen. Einerseits kann es zu Angst und Scham (aufgrund erfolgter oder drohender Kränkung) kommen, andererseits kann diesen negativen Gefühlen mit einer offensiven Vermeidungsstrategie begegnet werden mittels Entwertung, Ärger und Wut auf die jeweiligen Opponenten. Verstärkt werden die Aggressionen durch das – *affektive* – Unverständnis für die gegnerische Seite, da die

eigene Position als die selbstverständlich richtige empfunden wird. Selbst in der heutigen Zeit, in der der Glaube an absolute Wahrheiten und „große Erzählungen“ fast verschwunden ist, und wir jeweils um die Relativität der eigenen Position Bescheid wissen, gibt es dennoch einen entscheidenden Unterschied zwischen der jeweils eigenen und der gegnerischen Sichtweise: Das eigene Weltbild ist (weil ein affektiv-kognitives Bezugssystem) stark affektiv besetzt, während ein gegnerisches nur rein kognitiv nachvollzogen und mehr oder weniger verstanden und toleriert, aber niemals affektiv bejaht und bestätigt werden kann. Eine Weltanschauung, die den eigenen Fühl-, Denk- und Verhaltensprogrammen nicht entspricht, wird nicht lustvoll und befriedigend erlebt und kann deshalb nicht als die eigene akzeptiert und vertreten werden (selbst wenn sie – im Gegensatz zur eigenen – der Wahrheit entspräche, wie Spinoza im Zitat in der Einleitung bekennt).

2.3. Die Selbsterfahrungsgruppen mit PhilosophiestudentInnen

Im Frühjahr 1997 wandte ich mich mit meinem Anliegen, Selbsterfahrungsgruppen mit StudentInnen der Philosophie durchzuführen, an Herrn Doz. Rhemann und stieß bei ihm auf großes Interesse für dieses Projekt und eine Zusammenarbeit. Diese sieht, beginnend mit WS 1997/98, folgendermaßen aus:

2.3.1. Das Projekt

Im Rahmen eines Einführungsproseminars, das Doz. Rhemann leitet, und in dem ich ihm als Tutor bei der Organisation und Leitung zur Seite stehe (dies ist deshalb wichtig zu erwähnen, weil es sicher Auswirkungen auf die TeilnehmerInnen und den Gruppenprozess hat, wenn ich für die StudentInnen gleichzeitig als Lehrer fungiere), gibt es für die Studierenden die Möglichkeit, zusätzlich zum Besuch der Lehrveranstaltung an einer themenzentrierten, psychoanalytisch orientierten Selbsterfahrungsgruppe unter meiner Leitung teilzunehmen. Die Teilnahme ist – abgesehen von den Kosten für Unterkunft und Verpflegung – kostenlos und ermöglicht auch den Erwerb eines Lehrveranstaltungszeugnisses, wenn die StudentInnen (neben dem obligaten regelmäßigen Besuch des Proseminars) im Anschluss an die Selbsterfahrungsgruppe einen Bericht schreiben, in dem sie die darin gemachten Erfahrungen verarbeiten.

Das Proseminar hatte in den ersten Jahren im WS den Titel *Das Begehren der Philosophie*, im SS *Der gesellschaftliche Bezug von Philosophie*. Seit dem Studienjahr 2000/01 wurde der Titel – auf Grund der Umstrukturierung und Umbenennung der Fakultät (von *Grund- und Integrativwissenschaftliche Fakultät* in *Fakultät für Human- und Sozialwissenschaften*), dem das Institut für Philosophie angehört, und Josef Rhemanns Versuch einer Neupositionierung der Philosophie in diesem neuen Rahmen – umbenannt in *Einführung in die Philosophie im Feld von Human- und Sozialwissenschaft*. Zuerst die Frage: *Was ist der Mensch?*, wobei die beibehaltenen unterschiedlichen Schwerpunkte jeweils durch einen Zusatz in Klammern (*Denken und Fühlen* im WS bzw. *Denken und Handeln* im SS) ausgedrückt werden.

Im ersten Studienjahr (1997/98) hielt ich die Gruppen fortlaufend mit wöchentlichen Sitzungen á 90 Minuten, ergänzt durch einen Blocktermin mit 3 Sitzungen an einem Tag, in einem Raum des philosophischen Institutes ab, insgesamt also etwa 17 Doppelstunden je Gruppe. Dabei erwies sich jedoch als sehr nachteilig, dass immer wieder TeilnehmerInnen einzelnen Sitzungen fernblieben, wodurch eine kontinuierliche Arbeit erschwert war sowie die Vertrauensbasis auch

des „harten Kerns“ beeinträchtigt wurde. Deshalb führe ich die Gruppen seit WS 98/99 in Blockform durch: pro Gruppe ein Block von Donnerstag bis Sonntag (mit insgesamt 14 Sitzungen) in einer dafür geeigneten Unterkunft (mit Nächtigung und Verpflegung) in Niederösterreich. Die Zahl der TeilnehmerInnen je Gruppe belief sich in den ersten Gruppen auf 9 - 13, ab dem SS 99 habe ich sie jedoch auf 6 - 9 pro Gruppe beschränkt. Der nach dem ersten Jahr gestiegenen Nachfrage entsprechend halte ich zumeist 3 Gruppen je Semester ab. Bisher habe ich 19 Gruppen mit insgesamt 146 StudentInnen geleitet.

2.3.2. Die TeilnehmerInnen

Diese sind fast durchwegs am Beginn oder im ersten Abschnitt des Philosophiestudiums. Das Alter reicht von 18 bis über 60 Jahre, wobei der weit überwiegende Teil zwischen 19 und 25 Jahre alt ist. Die Mehrheit studiert Philosophie im Haupt- oder Nebenfach, aber es gibt auch viele, die Philosophie nur als eines von mehreren Fächern in einer Fächerkombination belegt haben oder als Wahlfach im Rahmen eines anderen Studiums (z.B. Psychologie, Mathematik oder Kunstgeschichte).

Das Geschlechterverhältnis ist in zweierlei Hinsicht bemerkenswert:

Erstens überwiegen die Studentinnen gegenüber den Studenten in der Gesamtzahl der Teilnehmenden mit 88 zu 58 sehr deutlich. (Diese Zahlen sind wie die hier folgenden jeweils als Gesamtsummen aller acht ausgewerteten Semester zu verstehen.) Im Vergleich dazu besteht in der Gesamtzahl der BesucherInnen des Proseminars nur ein leichter Überhang der Frauen (313 zu 284), während – laut Daten des Zentralen Informatikdienstes der Universität Wien – deutlich mehr Studenten als Studentinnen das Studium der Philosophie im Haupt- oder Nebenfach beginnen (1665 zu 1514) und in der Gesamtzahl aller im Haupt- und Nebenfach Inskribierten der männliche Überhang noch viel stärker ist (13111 zu 10161).

Zweitens gibt es einen interessanten Unterschied zwischen WS (61 Frauen zu 30 Männern in den Selbsterfahrungsgruppen) und SS (32 : 30) – diese Zahlen ergeben in Summe 153; die Differenz von 7 gegenüber 146 ergibt sich daraus, dass 5 Studentinnen an 2 Gruppen und ein Student an 3 Gruppen teilgenommen haben, und ich sie hier somit mehrfach gezählt habe –, d.h. während im SS im Durchschnitt das Geschlechterverhältnis ziemlich ausgeglichen ist, ist der Anteil der Frauen im WS doppelt so hoch wie jener der Männer. Auch bei den BesucherInnen des Proseminars ist ein ähnlicher Unterschied festzustellen: Im WS überwiegen die Frauen deutlich (187 zu 149), im SS sind sie hingegen leicht in der Unterzahl (126 zu 135). Die einzige für mich plausible Erklärung dafür ist der semesterbezogen unterschiedliche Inhalt des Proseminars. Im WS geht es schwerpunktmäßig um das Thema des Begehrens, um Affekte, den Zusammenhang von Affekten und Kognitionen bzw. den Einfluss der Affekte auf unser Denken und Philosophieren, während im SS (entsprechend dem „gesellschaftliche(n) Bezug von Philosophie“) Sozialphilosophie und philosophische Gesellschaftskritik im Zentrum stehen. Dieser Befund wird in der Tendenz durch die Klagenfurter Studie von Kellner et. al. bestätigt: Dort gaben die männlichen Absolventen (jeweils im Rückblick auf den Studienbeginn) als Motivation für das Studium der Philosophie an erster Stelle „allgemeine Probleme“ („Antworten auf allgemeine Fragen und Problemstellungen“ (1990, 207) an, während von den Absolventinnen „persönliche Probleme“ (1990, 212) an erster Stelle genannt wurden.

2.3.3. Form und Ablauf der themenzentrierten, psychoanalytisch orientierten Selbsterfahrungsgruppen

Ich bezeichne die Gruppen als „themenzentriert“, weil der Fokus auf den psychosozialen Hintergründen und psychodynamischen Aspekten des Philosophierens liegt. Abgesehen davon verbinde ich mit dem Angebot der Selbsterfahrungsgruppen das Anliegen, die StudentInnen für bewusste und unbewusste psychische Prozesse zu sensibilisieren und ihre Wahrnehmung für Gefühle und deren Einfluss auf unser Denken und Verhalten zu schärfen. Gerade im Rahmen des Philosophiestudiums ist mir das ein Bedürfnis, da in dieser Disziplin Affekte traditionellerweise unterbelichtet sind. Zentrales Ziel – neben meiner Intention zu forschen – ist es also, den TeilnehmerInnen zu Selbsterkenntnis zu verhelfen (im Gegensatz zu einer therapeutischen Gruppenanalyse, in der die Heilung von Krankheit im Zentrum steht).

Aufgrund des themenzentrierten Aspektes sind meines Erachtens strukturierende Vorgaben notwendig, kann das methodische Vorgehen also kein rein analytisches sein. Das folgende Element baue ich obligat in jeder Gruppe zu einem passenden Zeitpunkt im Laufe eines Blocks ein:

- Ich schlage zu Beginn einer Sitzung (meist am zweiten oder dritten Tag) als Thema vor, dass sich die TeilnehmerInnen an die Zeit zurückerinnern sollen, in der sie bewusst zu denken und zu reflektieren begonnen haben; wie zu der Zeit die Lebensumstände waren, wie es ihnen im sozialen Umfeld (Familie, Freundeskreis, etc.) gegangen ist, wie sie sich gefühlt haben usw.; und wie sich dieses Reflektieren und die Lebensumstände in der Folge (bis hin zur Entscheidung für das Philosophiestudium) weiterentwickelt haben. Zumeist wird der Vorschlag angenommen. Das Thema wird dann über einige Sitzungen hinweg mehr oder weniger verfolgt, oder es wird vorübergehend von anderen Themen überlagert und später wieder aufgegriffen, jeweils abhängig vom Prozess in der Gruppe.

Fakultativ verwende ich auch andere strukturierende Elemente wie die folgenden:

- Oft rege ich zu Beginn der ersten Sitzung an, dass sich die TeilnehmerInnen paarweise für ca. 15 Minuten zusammenfinden, sich gegenseitig vorstellen und kennen lernen und sich darüber austauschen, welche Erwartungen, Wünsche und Ängste sie bezüglich dieses Wochenendes haben. Danach im Plenum der Gruppe stellt eine Person jeweils die andere vor. Mit diesem Vorgehen werden die Ängste zu Beginn ein wenig gemildert und der Einstieg erleichtert.
- Manchmal im Verlauf eines Blocks schlage ich ein sogenanntes Blitzlicht vor. Diese Technik stammt aus der Encountertradition und beinhaltet, dass alle TeilnehmerInnen reihum ganz kurz (in einem oder zwei Sätzen) sagen, wie sie sich gerade fühlen, was sie empfinden, was ihnen gerade durch den Kopf geht. Dies erweist sich als recht hilfreich, um die (oft recht kopflastigen) PhilosophiestudentInnen für ihre Gefühle zu sensibilisieren und zu lernen, sie zu verbalisieren. Außerdem ist das auch für den Prozess sehr förderlich, weil dadurch immer wieder Wichtiges im Hier und Jetzt, das Befinden der einzelnen im Kontext der Dynamik in der momentanen Gruppensituation zur Sprache kommt und bearbeitet werden kann. Der große Vorteil gegenüber analytischen Interventionen besteht darin, dass beim Blitzlicht alle TeilnehmerInnen etwas sagen müssen.
- Meist rege ich am dritten (vorletzten) Tag eine ausführliche Feedbackrunde an, in der die TeilnehmerInnen darüber reflektieren sollen, wie sie den Block bisher erlebt haben, wie sie sich fühlen und was sie in den restlichen Sitzungen noch besprechen und bearbeiten möchten.

Ich handhabe also diese strukturierenden Elemente sehr variabel, abhängig von der Größe, der Zusammensetzung und der laufenden Dynamik in der Gruppe. Zum Teil versuche ich auch mit mehr oder weniger Vorgaben (in wenigen Gruppen mit fast gar keiner) bewusst zu experimentieren, um herauszufinden, was für so einen Rahmen für alle Beteiligten den größten Gewinn an (Selbst-)Erkenntnis bringt. Der Großteil der Sitzungen bleibt allerdings auch in jenen Gruppen unstrukturiert, in denen ich mehrere Elemente einbaue. D.h. entsprechend der Grundregel der freien Assoziation entwickeln sich das Gespräch und die Dynamik, während ich mich sehr zurückhalte und mich auf psychoanalytische Interventionen (Deutungen, Interpretationen, klärende und konfrontierende Fragen etc.) beschränke.

Trotz dieser – der Psychoanalyse fremden, ihr zuwiderlaufenden und sie in ihrem Potential spürbar einschränkenden – Strukturierungen bleibt die Psychoanalyse die Basis. Daher bezeichne ich die Selbsterfahrungsgruppen als „*psychoanalytisch orientiert*“. Ausgehend von der Grundregel der freien Assoziation ist die Arbeit mit Übertragung und Gegenübertragung ein wichtiger Teil, auch wenn dies in so einem Rahmen nur begrenzt möglich ist. Mein Konzept habe ich zum Teil auf die Erfahrungen von Peter Kutter (1976a, 1976b, 1977, Kutter und Roth 1981) aufgebaut, für den sich an der Universität ein „um den gruppendynamischen Aspekt erweitertes psychoanalytisches Gruppenkonzept“ (1977, 258) besser bewährt hat als ein rein gruppenanalytisches Setting. Ich folge ihm auch in seinem an Foulkes angelehnten „zweidimensionale(n) Modell der psychoanalytischen Gruppentherapie“ (1976a, 19). Dabei werden Interpretationen, Deutungen etc. sowohl im Bezug auf den Einzelnen in der Gruppe vorgenommen als auch im Bezug auf die Gruppe als Ganzes.

2.4. Ergebnisse

Im Zentrum meines Interesses stand bei der Planung und Projektierung dieses Vorhabens zunächst die Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Persönlichkeit und Weltanschauung bzw. des Einflusses der Affekte und psychosozialer Erfahrungen auf unser Denken, speziell auf unsere philosophischen, aber auch religiösen oder politischen Überzeugungen und Positionen. Diese ursprüngliche Intention konnte ich bislang nur ansatzweise verfolgen, da fast alle TeilnehmerInnen am Anfang ihres Philosophiestudiums waren und daher meist (wenn überhaupt) nur vage und unausgegrenzte philosophische Positionen entwickelt hatten. In einigen Fällen ließen sich immerhin andeutungsweise Verbindungen zwischen Lebenserfahrungen einerseits und Überzeugungen und/oder Interessensgebieten andererseits herstellen. Ich werde darauf in den Beispielen eingehen.

Stattdessen hat sich das Schwergewicht meiner Untersuchungen auf Hintergründe und Anlässe des Beginns philosophischen Fragens und Reflektierens verlagert, und auf psychodynamische und soziodynamische Aspekte, die mit dem Interesse für Philosophie (zu Beginn und in der Folge auf dem Weg bis hin zum Philosophiestudium) verbunden sind.

Letztlich bin ich damit wieder zur Frage Alexander Herzbergs, „warum ein Mensch sich eine Weltanschauung bildet, das heißt, Philosoph wird“ (1926, V), zurückgekommen. Herzberg hatte diese Frage mit seiner „Hemmungshypothese“ zu beantworten versucht:

Die praktische Insuffizienz der Philosophen ist bedingt durch besonders intensive Hemmungen, welche das Ausmünden der praktischen Triebe in Handlungen stark einschränken und sie so zu einer Surrogatbetätigung, dem philosophischen Denken zwingen. (1926, 150)

Weil sie in den verschiedensten Lebensbereichen „lebensscheu oder lebensuntauglich“ (1926, 95), d.h. praktisch insuffizient seien, suchten sie mittels Sublimierung Ersatzbefriedigung in der Philosophie. Ursache der dafür verantwortlichen, intensiven Hemmungen wiederum sei eine ausgeprägte Überempfindlichkeit und Verletzlichkeit, „sodass schon relativ geringfügige Anlässe sehr intensive ... Unlustgefühle auslösen“ (1926, 219).

2.4.1. „Ausgesondertheit“ und Sonderstellung der PhilosophInnen?

Durch die ganze Philosophiegeschichte (beginnend mit der Thales-Anekdote bis herauf in die Gegenwart) zieht sich die Rede von einer – fast durchwegs negativ konnotierten – Sonderstellung der PhilosophInnen.

Beispiele aus jüngster Zeit:

Michael Theunissen erläutert in einem Interview, warum er Philosoph geworden ist:

Vermutlich wird der Mensch nur dann ein Philosophierender, wenn er in irgendeiner Weise aus dem Zusammenhang der Menschen entweder von Geburt an herausgestellt ist oder durch Erfahrung ausgesondert wird (meine Hervorhebungen, Anm. J.E.). Das Bewusstsein einer solchen Ausgesondertheit, die mehr und anderes ist als Besonderheit, hat jedenfalls mich am meisten zum Philosophieren motiviert. Ich hatte dieses Bewusstsein schon sehr früh. Es bezog sich auf vielerlei. Hier seien nur zwei für meine Entwicklung maßgebliche Umstände genannt, die natürlich nicht nur meine philosophische Entwicklung geprägt haben. Erstens die Tatsache, dass ich Kind antifaschistischer Eltern war, die aus ihrer politischen Gesinnung vor mir kein Hehl gemacht haben und auch nicht machen konnten, weil sie als aktive Mitglieder der Bekennenden Kirche sogar noch in den Berliner Bombennächten Juden in ihrem Haus versteckt hielten. Infolgedessen wurde ich früh daran gewöhnt, im Umgang mit Spiel- und Schulkameraden Spannungen auszuhalten, die durch offenen Meinungs Austausch gemildert worden wären. ... Zweitens hat mich auf den Weg zur Philosophie gebracht, dass mir in meinem 15. Lebensjahr, also in einer für die körperliche und geistige Entwicklung wichtigen Phase, eine Verletzung das rechte Augenlid raubte. Darauf folgte ein vierteljähriger Krankenhausaufenthalt mit verbundenen Augen. (Inzwischen habe ich mehrere Augenoperationen hinter mir, die mich jeweils für viele Wochen aus dem gewohnten Lebenszusammenhang herausrissen.) So still daliegen zu müssen und nichts sehen zu können – das nötigt fast zu der „Einübung ins Sterben“, als die der platonische Sokrates Philosophie definiert, und zum radikalen Infragestellen aller natürlichen Selbstverständlichkeiten. (in: Schickel 1980, 21f)

Und Hans Heinz Holz antwortet auf dieselbe Frage:

Ich habe, auch wiederum durch einen Zufall, ... mit 14 Jahren von einer Freundin meiner Mutter die erste Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* zu lesen bekommen, die sie in ihrem Besitz hatte, die gar nicht wusste, was sie da für einen Schatz hat, und ich habe mich in diese Moralität der Kantischen Philosophie mit 14 Jahren hineingearbeitet. Das gehört alles miteinander zusammen. Es gehört auch zusammen, dass

ich in dieser Zeit sehr viel krank war und viel zu Bett lag und viel lesen musste, und insofern, sagen wir, ein anderes Verhältnis zur Umwelt hatte, weil es zurückgenommen war von den Alltäglichkeiten des Fußballspiels und, was weiß ich, was sonst Jungs im Alter von 14 Jahren machen. (2001)

In ähnlicher Weise hatte Platon bei Theages einen Zusammenhang zwischen Kränklichkeit und Philosophieren hergestellt (siehe S. 28).

Meine Erfahrungen mit den vielen StudentInnen, ihren Lebensgeschichten und Psychodynamiken ermöglichen einen differenzierteren Blick auf diese Problematik. Demnach gibt es sehr verschiedene Konstellationen und Wege, die zum Philosophieren führen können: 1. schwierige familiäre Verhältnisse, 2. diverse Formen „existenzieller“ Erfahrung, 3. Probleme in der Peergroup, 4. eine anregende, fördernde Umwelt und schließlich 5. ganz „normale“, unauffällige Entwicklungen.

Da die ersten drei Gruppen deutlich überwiegen, kann ich diese zitierten Aussagen, in denen ein Ausgesondert- oder Herausgeworfensein aus dem normalen Umfeld und Alltag – in diesen Fällen durch Krankheit oder Verletzung – als eine wichtige Voraussetzung benannt wird, einerseits tendenziell bekräftigen, sie aber andererseits eindeutig zurückweisen, sofern sie dabei Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben. Es lässt sich nämlich kein zwingender Zusammenhang erkennen. *Keine notwendige Bedingung ist ersichtlich, die Menschen dazu führt, Philosophie zu studieren.*

Dennoch zeigen sich sehr häufige und in dem Sinn typische Entwicklungsmuster, wie ich in der Arbeit mit den StudentInnen in den Selbsterfahrungsgruppen feststellen konnte. Dem Philosophiestudium gehen sehr häufig Erfahrungen von Außenseitertum, ein Gefühl, irgendwie „anders“ zu sein, Phasen des Rückzugs und der Einsamkeit voraus. Solche durch verschiedene Umstände bedingte Erfahrungen können der erste Anlass zur Reflexion sein und damit den Beginn des Weges zur Philosophie markieren, oder sie können sich oft erst sekundär aufgrund des Interesses für philosophische Fragen ergeben, und das nicht selten auch bei jenen, die ich den letzten beiden Kategorien (mit bislang relativ unproblematischer Entwicklung) zugeordnet habe. Damit sind in der Folge sehr typische psychodynamische Aspekte und andere Effekte verbunden, die meines Erachtens vieles von dieser immer wieder behaupteten Sonderstellung der PhilosophInnen beleuchten und verständlich machen können.

2.4.2. Der Beginn des Reflektierens – Fallbeispiele

Ich wende mich zunächst phänomenologisch den Umständen und Anlässen des Beginns zu, werde diese gruppieren und mit kurzen Vignetten illustrieren (Grundlage dafür sind hauptsächlich die Protokolle, die ich während der Pausen zwischen den Sitzungen angefertigt habe, zum Teil auch die von den TeilnehmerInnen abgegebenen Selbsterfahrungsberichte. Bei allen angeführten Beispielen – die natürlich anonymisiert sind, d.h. in mancher Hinsicht (Namen, äußere Umstände) verändert, ohne die wichtigen und für diesen Zweck entscheidenden Aspekte und Dynamiken wesentlich zu verfälschen – habe ich von den einzelnen StudentInnen nach deren Lektüre die Zustimmung zur Veröffentlichung erhalten, wofür ich mich an dieser Stelle noch einmal ausdrücklich bedanken möchte!):

Von den 146 StudentInnen in den Gruppen haben sich 99 zu dieser Thematik so weit geäußert, dass sich Anhaltspunkte für eine Zuordnung in eine der Kategorien ergeben. Die übrigen haben sich entweder zu diesem Themenbereich nicht eingebracht (oder aufgrund verschiedener Ängste überhaupt nur sehr wenig zu Wort gemeldet) oder hatten in ihrem Leben in keiner Phase ein ausgeprägtes Interesse für philosophische Fragestellungen (und haben an der Gruppe eher aus therapeutischen Gründen teilgenommen oder um andere Leute kennenzulernen usw.). Die angegebenen Zahlen sollen nur als Orientierungshilfe dienen und können natürlich keine Repräsentativität gemäß einer wissenschaftlichen Untersuchung beanspruchen.

2.4.2.1. Schwierige Familienverhältnisse:

In knapp der Hälfte der Fälle (47) stehen Probleme in der Familie während der Kindheit und Jugend im Vordergrund. Das kann eine sehr autoritäre Erziehung sein; ein konflikthafte Klima, in dem Streit und Aggression anstatt eines liebevollen, wertschätzenden Umganges vorherrschen; sehr belastende Situationen während und/oder nach Trennung oder Scheidung der Eltern; ein Gefühl von wiederholter oder andauernder Benachteiligung gegenüber Geschwistern bzw. ein Gefühl, sich ungerecht behandelt zu fühlen; Deprivation und Vernachlässigung, weil die Eltern aufgrund eigener Probleme (Alkoholismus, Depression etc.) mehr mit sich selbst beschäftigt sind oder weil ihnen die Arbeit wichtiger ist, sodass sie den Kindern keine ausreichende emotionale Zuwendung und Unterstützung geben können oder wollen; manche sind aufgrund solcher Umstände bei den Großeltern aufgewachsen oder von anderen Bezugspersonen betreut worden. Der gemeinsame Nenner all dieser schwierigen Umstände ist, dass sich das jeweilige Kind – während einer längeren Phase oder dauerhaft – in seiner Art und mit seinen Bedürfnissen von den Eltern nicht ausreichend angenommen fühlt.

Beispiele: Eva, Steve, Marion

- Eva (19 J.) erlebte zunächst eine relativ angenehme Kindheit, auch wenn sie nach der Geburt ihres um 4 Jahre jüngeren Bruders unter der dadurch bedingten geringeren Aufmerksamkeit und Zuwendung der Eltern litt. Sie war deshalb immer neidisch und – unbewusst – wütend auf den Bruder. Das äußerte sich z.B. regelmäßig als Schadenfreude, die sie empfand, wenn ihm etwas zugestoßen war. Probleme traten stark und offen zutage ab dem 10. Lj., beginnend mit heftigen Streitigkeiten zwischen den Eltern – und der damit einhergehenden sehr konflikthafte und bedrückenden Atmosphäre sowie der für Eva verbundenen weiteren Verringerung der ohnehin schon eingeschränkten emotionalen Zuwendung.

Eva fühlte sich verantwortlich und schuldig wegen dieser Konflikte (dies ist ein typischer Mechanismus: wenn Kinder zu wenig Liebe und Zuwendung bekommen, fühlen sie sich dafür schuldig, weil sie automatisch und unbewusst davon ausgehen, dass sie die ersehnte Liebe nicht verdient haben, dass sie nicht liebenswert, unzulänglich usw. sind), und zwar so stark, dass sie sich dachte, sie würde lieber nicht existieren als für diese Streitigkeiten Auslöser zu sein. Eva begann alles zu hinterfragen und „tiefsinnig“ zu werden, suchte verstärkt Anschluss im Freundeskreis, in dem sie jedoch nicht über ihre Fragen und Probleme reden konnte. Diese FreundInnen erlebte sie als zu oberflächlich, mehr an Saufgelagen interessiert als an tief sinnigen Gesprächen, sodass sie sich nicht verstanden und ausgeschlossen fühlte. Sie versuchte sich eine Zeit lang anzupassen und einzufügen, was allerdings zu starken Sinnlosigkeitsgefühlen führte. In der Folge zog sie sich innerlich zurück,

wurde ruhig und verschlossen (im Gegensatz zu ihrer Lebendigkeit und Lebensfreude in den ersten 10 Jahren) und beschäftigte sich allein mit ihren Sinnfragen. Auch bei den Eltern fand sie kein Verständnis, im Gegenteil: diese bewerteten ihre „Tiefsinnigkeit“ und ihr Hinterfragen negativ. Eva steckte ihre Energie in die Schule, lernte sehr viel und hoffte auf diesem Weg von ihren LehrerInnen die sonst fehlende Anerkennung zu bekommen. (Entsprechend maßlos konnte sie sich über SchulkollegInnen ärgern, die nur durch braves Auswendiglernen dieselben guten Noten erhielten; ein Ärger, der nicht zuletzt deshalb so ausgeprägt war – und für sie selbst heute noch deutlich spürbar ist, wenn sie daran denkt –, weil sich ein früheres Beziehungsmuster wiederholt: auch ihr jüngerer Bruder bekam ohne entsprechende Leistung, sondern einfach nur weil er da war, plötzlich mehr Zuwendung als sie selbst!) Erst in der Oberstufe fand sie in ihrem Religionslehrer einen Menschen, mit dem sie erstmals offen über ihre Probleme reden konnte, und einige Zeit später einen sehr religiös eingestellten Freund (islamischen Glaubens), bei dem sie sehr viele Ähnlichkeiten zu sich und ihrer Geschichte entdeckte – und mit dem sie mittlerweile verheiratet ist. Eva hat sich in der Folge intensiv mit dem Islam beschäftigt und auch in der Philosophie Antworten auf ihre Fragen gesucht. Sie hat Philosophie zu studieren begonnen, „um einen tieferen Sinn im Leben zu finden, um das Leben besser zu verstehen, damit ich besser leben kann“. Inzwischen hat sie im Glauben (und in ihrer Beziehung) einen sicheren Halt, Orientierung und Antworten auf ihre zentralen Fragen gefunden, sodass sie das Philosophiestudium abgebrochen hat und etwas anderes studiert. Einerseits hat sich für sie die damit verbundene Suche erübrigt, andererseits hat sie auch ein wenig Angst, dass durch die Beschäftigung mit Philosophie die Sicherheit ihres jetzigen Weltbildes wieder ins Wanken geraten könnte. Diese Angst war auch in der Gruppe deutlich spürbar: Sie befürchtete (zu Unrecht, wie sie dann zu ihrer großen Erleichterung feststellen konnte), dass sie mit ihrem ausgeprägt religiösen Weltbild in einer Gruppe von Philosophierenden kritisiert und infrage gestellt und sich sowohl von mir als auch von den anderen TeilnehmerInnen nicht verstanden und angenommen fühlen werde – wie sie es in ihrem Leben schon so oft erlebt hat.

- Steve (27 J., ältester von 4 Geschwistern) ist in den USA geboren und aufgewachsen. Er litt unter einer sehr christlich-religiös geprägten, strengen Erziehung seiner Eltern. Bei Ungehorsam und Fehlverhalten gab es drakonische, demütigende Strafen (Züchtigung mit einem Gürtel, mehrere Runden durch den Ort laufen, in dem sie lebten, manchmal verschärft mit einem Kübel Wasser, den er dabei auf dem Kopf tragen musste). Schimpfwörter und Fluchen war strengstens verboten und wurde mit dem Auswaschen des Mundes mit Seife geahndet. Dadurch fühlte er sich zu Hause ständig bewacht und beobachtet. Im Kindergarten lernte er Brian kennen, ein Kind aus der Nachbarschaft, mit dem er sich bald befreundete, und der im Gegensatz zu ihm sehr offen und liberal erzogen wurde. In dessen Elternhaus fühlte sich Steve frei und konnte sich ungezwungen bewegen, sodass er trachtete, möglichst oft dort zu sein.

Jahrelang wurde er gegen seinen erklärten Willen gezwungen, regelmäßig in die Kirche zu gehen. Steve konnte das nicht ausstehen, weil er keinen Sinn darin sah und sich nur langweilte. Im Lauf der Jahre hasste er es richtiggehend, weil er einerseits die ausgeprägte Doppelmoral der Eltern bald und zunehmend durchschaute, die z.B. aus fadenscheinigen Gründen nicht in die Kirche mitgingen, und andererseits die Zeit lieber mit Brian und dessen Freunden verbringen wollte. Ihn stieß auch die Scheinheiligkeit der Leute ab, denen es beim Gang in die Kirche augenscheinlich mehr darum ging, ihre neuen Kleider vorzuführen, als um ihren Glauben und die christliche Gemeinschaft. Ihm fiel auch

bald der Widerspruch auf zwischen den dort gepredigten Moralvorstellungen und dem Verhalten der meisten KirchengängerInnen im Alltagsleben.

Ein entscheidender Wendepunkt war für Steve, als ihm sein Vater mit 13 Jahren wegen einer schlechten Schulnote in Mathematik (noch dazu in einem Gegenstand, in dem sein Vater zugegebenermaßen auch schlecht war) eine Glatze schor, was er sehr demütigend und beschämend erlebte. Ab diesem Zeitpunkt verweigerte er den Gehorsam in verschiedenen Bereichen (neben dem Kirchgang z.B. auch das ebenso verhasste Klavierspiel) auch äußerlich und offen und setzte zunehmend seine Interessen und Bedürfnisse durch. Sehr hilfreich war ihm dabei eine Argumentationskultur, die er vor allem mit seinem Freund Brian schon als Kind im Volksschulalter zu entwickeln begann, in der sie über verschiedenste, auch philosophische Themenbereiche diskutierten und dabei versuchten, jeweils eine bestimmte Position mit allen möglichen argumentativen und rhetorischen Mitteln zu verteidigen und siegreich zu bleiben. Mit diesem Rüstzeug (und natürlich auch durch die Vergleichsmöglichkeit mit einer liberalen und irreligiösen Haltung und Erziehung in Brians Familie) konnte er in den Auseinandersetzungen mit den Eltern deren Doppelmoral in verschiedensten Bereichen aufzeigen, sich mit seinen Interessen durchsetzen und auch ein Gefühl von Überlegenheit entwickeln. Das mit dieser Doppelmoral verbundene Leid ist bei Steve offensichtlich *ein* wesentlicher Antrieb zum Philosophiestudium. Es hat auch schon sehr früh seinen kritischen Blick für diese in seinem Umfeld erlebten Widersprüchlichkeiten und Inkonsistenzen geschärft und ihn mit neun Jahren zum „deklarierten Atheisten“ gemacht. Sein „Ziel als Philosoph ist eine systematische philosophische Zerlegung des Christentums“. Ein wesentlicher Aspekt, den Steve mit dem Bedürfnis zum Philosophieren verbindet, ist, „logisch und konsistent zu begründen, etwas Glaubenswürdiges zu glauben“ – entgegen solch leidbringender, inkonsistenter, mit Scheinmoral einhergehender Religion. Sein Selbstbewusstsein, das er durch diese erfolgreichen Konfrontationen erworben hat, zeigt sich auch in seinem Verhalten in der Gruppe, in die er sich recht offen und persönlich einbringen kann, seine Interessen (Themen, die er besprechen möchte) durchzusetzen versucht und sich Kritik und Auseinandersetzung stellt, überzeugt vom festen Glauben, dass das bessere Argument gewinnt.

- Die Eltern von Marion (20 J., Einzelkind) mussten aus beruflichen Gründen oft (in verschiedene Staaten) umziehen. Aufgrund der Berufstätigkeit hatten sie auch wenig Zeit und überließen die Erziehung und Betreuung hauptsächlich – entsprechend häufig wechselnden – Kindermädchen. „Meine Eltern waren die Leute, die bei mir eben auch im Haus gewohnt haben.“ Sie war dadurch viel allein. Gefühle von Einsamkeit konnte sie immerhin relativ erfolgreich bekämpfen, indem sie schnell lernte, sich allein zu beschäftigen: Statt der emotional fehlenden konstanten Bezugspersonen fand sie in Büchern und Musik Ersatz. Diese seien ihr immer das Wichtigste gewesen, dazu habe sie niemand anderen gebraucht. Früher habe sie einmal gesagt, wenn es keine Bücher und Musik auf der Welt gebe, wäre das sehr schlimm. Dann müsste sie schnell selbst ein Buch schreiben. (Marion möchte das – philosophisch-literarische – Schreiben auch zu ihrem Beruf machen.)

Mit Beginn der Pubertät geriet sie allerdings in eine schwere Krise mit Selbstzweifel, Verunsicherung und depressiven Zuständen. Sie dachte daran, sich umzubringen, und fragte sich, ob sie verrückt sei oder die anderen, oder was da los sei. Marion empfand sich im Vergleich zu ihren SchulkollegInnen nämlich als anders bzw. vielmehr diese anders als sich. Sie konnte das Verhalten der anderen in der Klasse nicht verstehen, die „in den Tanzkurs gehen, H&M-Röcke tragen, aufgeputzt und hysterisch sind“. Sie konnte damit nichts anfangen und erlebte sich den anderen gegenüber als fremd.

Wenn sie inzwischen auch Freundschaften – und gegenseitiges Verständnis – gefunden hat, sind Fragen nach dem Selbst, nach Identität und Differenz bis heute ihre zentralen Fragen geblieben. In der Beschäftigung mit Philosophie sucht sie genau diese Themen und findet sie vor allem bei französischen Autoren wie Derrida, Kristeva, Foucault u.a., die für den „Rand der Philosophie“ stünden. Demgegenüber kann sie mit dem „großen Kanon“ wenig anfangen. „Das liegt sowohl am Schreiben als auch der Haltung der Welt gegenüber – Kant & Co sind langweilig, sie fühlen sich so sicher, die Welt ist „in Ordnung“. Das ist sie für mich nicht – und bei meinen LieblingsautorInnen meine ich, dass sie das auch spüren. Mich interessiert in/an der Philosophie das fremde, unfassbare Anderssein. Das kenne ich (schon), da erkenne ich etwas Vertrautes.“ Dort fühlt Marion sich verstanden, kann sich identifizieren und sich in der Beschäftigung mit diesen AutorInnen mit sich selbst, ihren Fragen und Problemen auseinandersetzen und weiterentwickeln.

Einige weitere Beispiele aus dieser Gruppe werde ich weiter unten anführen, wenn der Schwerpunkt auf den psychodynamischen Folgen liegt.

2.4.2.2. Existenzielle Erlebnisse und Erfahrungen

Diese heterogene, mit 21 StudentInnen zweitgrößte Gruppe hat als gemeinsames Merkmal, dass ein meist plötzlich eintretendes Ereignis oder Erlebnis zu dauerhaften Veränderungen führt. Dadurch entwickeln sich ganz andere Fühl-, Denk- und Verhaltensprogramme, um mit Ciompi zu sprechen, und das Leben verläuft in anderen Bahnen. Der Terminus „existenziell“ soll diese einschneidende Veränderung zum Ausdruck bringen (und ist nicht im Sinne der „Grenzsituation“ Jaspers' oder anderer Vertreter der Existenzphilosophie zu verstehen, wenn es auch Berührungspunkte geben mag). Hierzu rechne ich: den Tod oder aus anderen Gründen plötzlichen Verlust eines Elternteils oder anderer zentraler Bezugspersonen während der Kindheit und Jugend; größere, dauerhafte Ortswechsel, die mit gravierenden Veränderungen verbunden sind; schwere oder längere Krankheiten; Drogenerfahrungen, wenn sie den Blickwinkel entscheidend verändern und erweitern.

Beispiele: Simon, Esther, Franz, Klaus

- Simon (22 J.) erlebte bis zum 8. Lj. eine „sehr glückliche Kindheit“. Dann starb sein Vater, seine zentrale Bezugsperson, die ihm Geborgenheit vermittelt hatte. Für ihn war damit „plötzlich alles anders.“ Davor war er sowohl im Freundeskreis in der Nachbarschaft als auch in der Schulklasse sehr integriert gewesen und hatte mit den anderen viel gelacht. Danach hat er das „nicht mehr gebraucht“, fühlte sich dabei nicht mehr wohl, war nur mehr mit diesem Verlust beschäftigt, und deshalb sehr einsam und deprimiert. Zudem zeigte sich jetzt erst, wie distanziert sein Verhältnis zur Mutter immer schon gewesen war. Bei ihr konnte er sich nie angenommen und geborgen fühlen. Und schließlich fand er auch bei seinem um fünf Jahre älteren Bruder keinen Halt. Denn im Gegensatz zu den Jahren davor war Simon für ihn nun kein angenehmer Spielgefährte mehr, sodass sich der Bruder enttäuscht von ihm abwendete.

Dieses Ereignis veränderte nicht nur sein Leben (seine Gefühlswelt, Interessen, sozialen Umgang, Verhaltensweisen usw.) radikal. Es führte in der Folge auch zu einem anderen Blick auf die großen und kleinen Dinge des Lebens. Diese veränderte Sichtweise bahnte sich durch die vielen Veränderungen zunächst an, bis sie sich durch ein Schlüsselerlebnis (im Alter von 11 - 12 Jahren)

schlagartig manifestierte: Im Schnee liegend betrachtete Simon einmal den Himmel und stellte fest, dass er diese unendliche Weite gedanklich nicht fassen konnte, was er sehr bewegend und überwältigend erlebte. „Plötzlich war alles anders“: Was vorher selbstverständlich und unproblematisch erschien, wurde plötzlich zum Problem und Anlass für Fragen und Zweifel. (Dieses Erlebnis ist überdies ein schönes Beispiel für das Phänomen des Staunens als Quelle und Ursprung der Philosophie! Gleichzeitig wird deutlich, dass hier die psychosozialen Erfahrungen im Vorfeld erst den Boden dafür bereiten.) Eine weitere, einschneidende und folgenreiche Episode war ein Aufenthalt im Ausland im Rahmen eines Schüleraustauschprogramms mit 15 Jahren. (Ein wichtiges Motiv, daran teilzunehmen, war das Bedürfnis, der sehr einengenden, deprimierenden Situation zu Hause zu entfliehen.) Simon hat dort in den Familien „nicht funktioniert“, weil ihm nicht erlaubt wurde, irgendetwas allein zu unternehmen. Nach einem Wechsel in eine andere Familie, in der es nicht besser war, fand er einen Kreis von Freunden, in dem er sich wohl fühlte, und zu denen er ziehen wollte, was ihm jedoch im Rahmen des Austauschprogramms nicht gestattet wurde. So brach er das Programm nach wenigen Monaten in sehr depressivem Zustand ab und kehrte nach Österreich zurück. Seither beschäftigen ihn intensiv die Fragen, was eine Gesellschaft ist, und was es heißt, als Mitglied einer Gesellschaft zu funktionieren oder nicht zu funktionieren, was eine Norm ist, wer diese bestimmt usw. Nach einigen Versuchen, mit anderen offen über seine Probleme zu reden, gab er das wieder auf, weil er feststellte, dass sich die GesprächspartnerInnen dadurch auch schlecht und depressiv fühlten.

In der Gruppe ist Simons Verhalten durch eine deutliche Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits ist er sehr misstrauisch und hat Angst, sich emotional intensiver auf menschliche Begegnungen einzulassen (weil damit die Gefahr verbunden ist, dass er wieder so enttäuscht und im Stich gelassen werden könnte wie damals durch den Tod seines Vaters), andererseits kann er aus seiner distanzierten, oppositionellen Haltung der Gesellschaft bzw. hier der Gruppe gegenüber („Ich will keiner Gruppe angehören“ betont er einmal) relativ offen seine – manchmal sehr kontroverse – Meinung sagen und sich der Kritik stellen, weil er sich in dieser Position grundsätzlich weniger persönlich angreifbar und verletztlich fühlt.

- Die Mutter von Esther (20 J.) starb, als diese nicht ganz 5 Jahre alt war. In der Folge wuchs sie bei ihrem sehr fürsorglichen Vater auf. Sie empfand sich dann immer „anders als die anderen“. Den SchulfreundInnen gegenüber war es ihr peinlich, dass sie keine Mutter mehr hatte, die sich um sie kümmerte, versuchte es zu verheimlichen und bedauerte es sehr. Esther beneidete die anderen und wollte wie sie sein. Später jedoch bewertete sie dieses Anderssein positiv und inszenierte sich bewusst als anders (z.B. mit einem auffälligen Outfit). Diese Identität im Anderssein wurde ihr sehr wichtig, damit war verbunden, etwas Besonderes zu sein (das auch in der Familientradition über Generationen eine große Rolle spielt – eine Tatsache, die es ihr vermutlich auch erleichterte, sich so eine Identität aufzubauen). Trotz dieser Betonung des Andersseins war sie in der Schulklasse und im Freundeskreis immer gut integriert und empfand sich nicht als Außenseiterin.

Die Mutter erschien ihr bald nach deren Tod in Träumen wiederholt als Engel vor dem Fenster ihres Zimmers. Das beruhigte sie sehr. Dadurch wusste Esther, dass die Mutter irgendwie weiter da ist und lebt. Deshalb glaube sie – auch heute noch – fest an etwas Überirdisches. Auch wenn andere gute, rationale Argumente gegen Gott und Jenseits hätten, so könnte sie diesen Glauben trotzdem nicht aufgeben. Das würde sie nicht verkraften.

- Franz (21 J., Einzelkind) musste im Alter von 4 Jahren wegen einer langwierigen Krankheit seiner Mutter mit dieser zur Großmutter ziehen, die in einem weit entfernten Ort in einer klimatisch günstigeren Gegend wohnte. Er hat diese 2 Jahre, die sie dort wohnten, als „schreckliche Zeit“ in Erinnerung. Es gab keine anderen Kinder zum Spielen, die Mutter war wenig für ihn da, es gab immer wieder Spannungen und Reibereien, und er fühlte sich noch dazu schuldig und verantwortlich für diese schlimme Situation (derselbe Mechanismus wie bei Eva, siehe dort). In der Nähe siedelten sich bald Ausländer an, die von der Umgebung angefeindet wurden. Franz konnte sich jedoch mit einem von deren Kindern anfreunden. Dieses musste er wegen der Feindseligkeiten immer an den Erwachsenen vorbeismuggeln, um mit ihm spielen zu können. Er habe nicht zuletzt deshalb Sympathie für diese Ausländer empfunden, weil er sich selbst in dem Ort auch fremd gefühlt habe. Er vermute, dass ein Zusammenhang bestehe zwischen diesen Erfahrungen und seinen Aggressionen gegen repressive, intolerante und marginalisierende Institutionen und Strukturen. Er habe die Schule auch als eine solche repressive Institution und als „Gehirnwäsche“ empfunden. Seine ganzen Ideen seien „in einem mentalen Imperialismus durch die konformen Vorstellungen niedergebügelt worden“. Von seinem Freundeskreis in der Schule entfremdete er sich im Alter von 16 Jahren, weil diese sich nur für Partys und Disko interessierten, was er blöd fand. Franz zog sich daher zurück, war viel allein und lief z.B. halbe Tage im Grünen herum. Dabei erlebte er „eigenartige Phänomene“ (visuelle Halluzinationen, wie er jetzt weiß), was ihn sehr faszinierte. Er empfand dies als eine besondere, singuläre Fähigkeit. Erst durch die Reaktion der anderen wurde es für ihn bedrohlich. Als er seinem Vater davon erzählte, meinte dieser nur besorgt, wenn das anhalte, müssten sie zum Psychiater gehen. Daher behielt Franz solche Erlebnisse in Zukunft für sich. Außerdem stellte er zu der Zeit fest, dass er an anderen Personen deren Aura sehen könne. Er könne das auch heute noch – im Gegensatz dazu waren die Halluzinationen ein passageres Phänomen – und könne das auch bewusst ein- und ausschalten. Es habe aber sonst keine weitere Bedeutung, nur insofern, als es Anlass war und ist für eine intensive Beschäftigung, um diese Phänomene – und damit sich selbst – verstehen zu können. In der Folge studierte er daher z.B. systematisch alle möglichen Religionen, beschäftigte sich mit Ethnologie, versuchte es mit wissenschaftlichen Erklärungen oder mit C. G. Jung usw., konnte sich aber nirgends wirklich wiederfinden.

Auch später musste er wieder – wie schon als Kind und dann in der Schule – die Erfahrung machen, dass er sich in neuer Umgebung (entfernter Studienort) nicht akzeptiert fühlte und sich nicht integrieren konnte. Deshalb brach er dort ab und macht jetzt in Wien einen neuen Versuch.

Entsprechend schwer fällt es ihm auch in der Gruppe, über seine besonderen Fähigkeiten und Erlebnisse zu berichten, weil er Angst hat, dass dies nicht verstanden und von den anderen vielleicht pathologisiert werden könnte. Erst als eine andere Teilnehmerin von ansatzweise ähnlichen Fähigkeiten erzählt, wagt er es, darüber zu reden. Als die anderen mit Verständnis (und zum Teil mit Faszination) reagieren, ist Franz nicht nur sichtlich erleichtert. Er fühlt sich jetzt auch integriert und angenommen, und sogar seine Kopfschmerzen, die ihm seit Beginn der Gruppe immer wieder zu schaffen machen, sind plötzlich verschwunden.

- Klaus (21 J.) schlitterte mit 15 Jahren in die Drogenszene. Die Einnahme von Cannabis versetzte ihn in einen Zustand starker Selbstbeobachtung und -wahrnehmung, der bei ihm – im Gegensatz zu seinen FreundInnen – auch nach Abklingen der Wirkung noch anhielt. Dabei begann er sich erstmals bewusst zu entdecken und zu erfahren, während er davor einfach gelebt und sich keine Gedanken über sich

gemacht hatte. Auch seit dem erfolgreichen Ausstieg aus dem Drogenmilieu pflegt Klaus diese Selbstwahrnehmung weiter und versucht sie – z.B. mit bestimmten Meditationstechniken – zu intensivieren. Am Anfang standen dabei körperliche Prozesse wie die Atmung im Vordergrund. Inzwischen könne er sich auch beim Denken und Fühlen „zuschauen“. Er könne dabei richtiggehend beobachten, wie „es denkt“ oder fühlt. Dieses „reine Beobachten“ sei sehr schwer zu beschreiben. Er könne es bewusst herbeiführen, aber jeweils nur für eine kurze Zeit (bis zu einer halben Stunde). In der Gruppe ergibt sich einmal eine Diskussion darüber, was das „Ich“ sei. Klaus vertritt aufgrund dieser Erfahrungen die Position, dass das Ich eine Instanz sei, die das Ganze (alle physischen und psychischen Vorgänge) beobachte, während im Gegensatz dazu für eine Teilnehmerin das Ich das Ganze sei.

Die letzte, kleine Vignette soll fokussiert zeigen, wie eine bestimmte Erfahrung ein Menschenbild (bzw. einen wichtigen Aspekt dessen) prägen und beeinflussen kann. Auch wenn solche Überzeugungen durch intensive theoretische Beschäftigung oder neue Erlebnisse möglicherweise verschiedentlich modifiziert werden, so bleibt der prägende Einfluss dieser einschneidenden Erfahrung auf unser Denken und unsere Menschenbilder und Weltanschauungen bestehen. Es sind Erfahrungen, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann (im Grunde gilt das natürlich für jegliche – auch banale – Erfahrung, nur wird an einem Beispiel wie diesem der Einfluss anschaulich und nachvollziehbar).

2.4.2.3. Probleme in der Peergroup

Die 12 StudentInnen, die ich dieser Gruppe zuordne, haben die Erfahrung gemeinsam, dass sie als Kinder und/oder Jugendliche von den Gleichaltrigen (Freundeskreis, Schulklasse) zumindest über eine längere Zeitspanne hinweg ausgegrenzt wurden, sich nicht integrieren konnten und sich als Außenseiter erlebten. Ursache dafür können sein: körperliche Auffälligkeiten und „Abnormitäten“ (starkes Übergewicht, Tics, etc.); psychische Probleme und anstößiges Verhalten, das eine Ausgrenzung begünstigt; auffällig ärmliche Kleidung und Ausstattung; und schließlich alles „Fremde“, das sich als Sündenbock und als Opfer für Hänseleien eignet (z.B. als Burgenländer in Wien zur Schule zu gehen, wie es ein Teilnehmer erlebt hat). Manche von diesen haben zumindest die Geborgenheit in der Familie als Rückhalt, für andere kommen familiäre Probleme noch erschwerend hinzu – oder sind zum Teil sogar entscheidende Mitauslöser für die Probleme in der Peergroup. Weil letztere aber gravierender in dem Sinne erscheinen, dass dadurch nachhaltige Weichen gestellt und folgenschwere Wendungen herbeigeführt werden (wie gleich das erste Beispiel zeigt), habe ich auch diese hier rubriziert.

Beispiele: Helmut, Peter

- Helmut (21 J.) war im Kindergarten sehr beliebt und stand in dieser Gruppe von Kindern im Mittelpunkt. In der Volksschule hingegen musste er bald feststellen, dass er sich in der Hierarchie ganz unten befand. Ein anderer Junge war gleich zu Beginn erfolgreich in seinem Bestreben, einige Leute um sich zu scharen und für sich zu gewinnen, und konnte damit die Führungsposition einnehmen. Helmut konnte das nicht ertragen, rivalisierte mit diesem und versuchte vergeblich, ihm die Führungsrolle streitig zu machen. Er machte sich dadurch jedoch in der ganzen Klasse sehr unbeliebt und wurde zum Außenseiter. Ein wichtiger Hintergrund dieses Szenarios dürfte sein, dass er

sich von seinen Eltern zu wenig angenommen fühlte, ein Umstand, der gerade in jener Zeit nach der Geburt seines um 3 Jahre jüngeren Bruders eine schmerzliche Zuspitzung erfuhr. Umso wichtiger wäre ihm die Anerkennung außerhalb der Familie gewesen, die er sich – nach dem Erfolg im Kindergarten – auch in der Schule um jeden Preis erkämpfen wollte. Nach dem gescheiterten Versuch wurde er die Außenseiterrolle lange nicht mehr los. In dieser für ihn schlimmen Situation bekam er auch durch die Familie keine Unterstützung, im Gegenteil hielt ihm die Mutter bei Auseinandersetzungen als letztes Argument und „als schwerste Keule“ vor, dass er ja in der Schule auch Außenseiter sei. Helmut war dann oft allein und zurückgezogen, las viel (zunächst vor allem sog. Entdeckerliteratur und -romane) und konnte sich mit den Entdeckern und Eroberern identifizieren, vor allem mit dem Individualisten und Einzelkämpfer „Lederstrumpf“. In seinen realen Beziehungen grenzte er sich hingegen bewusst von den anderen innerlich und äußerlich (z.B. durch Verwendung einer hochgestochenen Sprache) ab und fühlte sich ihnen überlegen. Mit 15 Jahren wurde durch eine gute Lehrerin sein Interesse für Politik und Gesellschaft geweckt (das von seiner Seite schon gebahnt war durch seine Leidenschaft für Geschichte und historische Prozesse im Anschluss an seine „Entdeckerphase“), worauf er linke Theoretiker und Gesellschaftskritiker studierte. Dadurch begann Helmut sich auch aktiv politisch zu engagieren und gewann dabei einige gleichgesinnte, alternativ eingestellte Freunde. Durch diese Integration im neuen Freundeskreis konnte er langsam die Überlegenheitsattribute wie diese hochgestochene Sprache wieder ablegen.

- Peter (19 J.) wurde wegen eines großflächigen Feuermals im Gesicht von klein auf gehänselt und empfand sich deshalb immer schon als Außenseiter. Er wollte immer in einer Gruppe integriert sein, konnte sich aber keinen entsprechenden Respekt verschaffen. Peter wusste nicht, wie er sich gegen die Hänseleien wehren sollte, da er den anderen auch körperlich unterlegen war. Einzelne Freunde, die er hatte, waren auch Außenseiter. Mehrmals wechselte er die Klasse in der Hoffnung, sich dort besser integrieren zu können, jedoch vergeblich, denn seine jeweiligen „Feinde“ (die er sich nicht zuletzt auch durch eigenes Mitverschulden machte, da er in der Unterstufe des Gymnasiums eine Zeit lang auf diese Kränkungen und Verletzungen aggressiv und trotzig reagierte) sorgten schon im Vorfeld dafür, dass ihm stets ein entsprechend schlechter Ruf vorauseilte. Sehr wichtig war in dieser Situation immerhin der emotionale Rückhalt, den Peter bei seinen Eltern fand. Er konnte über seine Probleme immer mit ihnen reden. Sie gaben ihm – als AkademikerInnen – auch intellektuell Anregung, als er sich verstärkt zurückzog und Bücher verschlang. Dadurch eignete er sich sehr viel Wissen an und bekam damit zumindest Anerkennung von den LehrerInnen – wenn das auch sein Verhältnis zu seinen SchulkollegInnen zunächst weiter verschlechterte, weil er als Streber verunglimpft wurde. Indem Peter den anderen aber regelmäßig half und z.B. seine Hausaufgaben zur Verfügung stellte, konnte er sich zunehmend Respekt und Anerkennung verschaffen. Zuweilen genoss er es allerdings auch, sich für die Demütigungen zu rächen, indem er manche MitschülerInnen argumentativ aufs Glatteis führte, was ihm durch seine neuen Kompetenzen ein Leichtes war. Inzwischen hat er aber mit einigen aus der Klasse sehr enge Freundschaften geschlossen, die auch nach Ende der Schulzeit weiterhin bestehen. Dieser Erfolg nach so langem Kampf um Anerkennung zeigt sich auch in seinem selbstbewussten Verhalten in der Gruppe, in der er sich recht offen einbringen kann (auch begünstigt durch frühere positive Erfahrungen, die er machte, wenn er mit anderen über seine Probleme redete). Meist ist Peter sogar derjenige, der sich als erster persönlich öffnet, worauf die Schwellenängste der anderen geringer werden und diese ihm nachfolgen. Auf der anderen Seite ist dieses Selbstbewusstsein noch sehr

instabil, sind diese jahrelangen Demütigungen und Frustrationen – und daraus entstandenen Aggressionen – noch deutlich spürbar: Er möchte Bücher schreiben, um gelesen, gehört und gesehen zu werden, und möchte „der Welt seinen Stempel aufdrücken“ (und damit über jenen stehen, die ihm so viel Leid zufügten, und in einer Position sein, in der ihm Anerkennung und Zuneigung sicher ist, und keine Gefahr mehr besteht, so gedemütigt und gekränkt zu werden). Macht ist für ihn sehr erstrebenswert, allerdings nicht in Form einer direkten Machtausübung, sondern indirekt im Sinne einer weisen Autorität, die durch Kompetenz und Wissen einflussreich ist und Anerkennung und Bestätigung bekommt (in ähnlicher Weise, wie er es in der Schule schon erlebt hat). Das Studium der Philosophie (die „Königin der Wissenschaft“) erscheint ihm hierfür eine gute Voraussetzung und Basis zu sein.

2.4.2.4. Anregung durch ein förderndes Umfeld

Bei den 12 hier zugeordneten StudentInnen steht die Förderung durch die Familie im Vordergrund, vereinzelt auch durch sonstige wichtige Bezugspersonen. Es kann grundsätzlich ein intellektuelles, geistig anregendes Klima in der Familie herrschen (meist mit bestimmten Schwerpunkten: künstlerisch, politisch-gesellschaftlich, wissenschaftlich, philosophisch); eine bewusste Förderung der Kinder und Jugendlichen zu kritischem Denken und Stimulierung des Interesses für philosophische und andere Fragen und Probleme; Anregung durch Begegnung mit verschiedenen Kulturen (wenn die Eltern selbst aus verschiedenen Kulturen kommen oder durch viele Reisen und bewusster Konfrontation mit fremden Kulturen). Natürlich hat es auch bei einigen Studierenden, die ich einer anderen Rubrik zugeordnet habe, mehr oder weniger Anregung gegeben (z.B. Peter), dennoch schienen mir jeweils andere Faktoren wichtiger zu sein. Ebenso könnten umgekehrt manche von hier einer anderen Gruppe (jener mit familiären Problemen oder jener mit Problemen in der Peergroup) eingegliedert werden.

Beispiele: Michael, Franziska

- Michael (19 J., hat eine 3 Jahre jüngere Schwester) wuchs in seiner Familie sehr behütet auf. Sein Vater ist Soziologe, seine Mutter brach wegen der Kinder ihr Studium ab, stieg nach vielen Jahren der Kindererziehung wieder ins Berufsleben ein und arbeitet als Sozialarbeiterin. Beide Eltern sind politisch sehr interessiert und in ihrer „erkonservativen“ Gemeinde als einzige Grüne (zum Teil im Gemeinderat) engagiert. Michael bekam dadurch schon als Kind die häufigen Gespräche über politische, gesellschaftliche und kulturelle Fragen mit. Wenn er auch schon früh mithalf und z.B. Flugzettel im Heimatort affizierte, so begann seine bewusste Beschäftigung mit solchen Fragen erst ab der Pubertät und nahm dann in einer relativ kontinuierlichen Entwicklung langsam zu. In der Unterstufe des Gymnasiums standen noch Sport und andere Freizeitbeschäftigungen im Zentrum seines Interesses. Danach gewann die Lektüre von Romanen und verschiedener Sachbücher sowie Diskussionen darüber (vor allem mit den Eltern, außerdem mit Freunden, soweit er sie dafür gewinnen konnte, und ab dem 16. Lj. vor allem mit seiner Freundin, die sich für ähnliche Dinge interessierte) die Oberhand. Den Keim für seine Begeisterung für Bücher hatte seine Großmutter gelegt, indem sie ihm schon mit 4 Jahren das Lesen beibrachte. Vor allem durch den Vater hatte Michael gelernt, bestehende Strukturen und Verhältnisse nicht als gegeben hinzunehmen, sondern zu hinterfragen und bei Bedarf dagegen anzukämpfen. In seinem Freundeskreis bekam er durch diese Neigung, Gewohntes und Alltägliches in Frage zu stellen, das Image des „Denkers“. Dadurch und durch seinen im

Vergleich zu seinen Freunden weiteren Wissenshorizont konnte er ein positives Selbstwertgefühl und ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein entwickeln, während er sich in der Unterstufe den anderen gegenüber noch unterlegen fühlte. Eine weitere wichtige Anregung war schließlich der Philosophielehrer in der Schule, der ihn für philosophische Fragen im engeren Sinne begeistern konnte. Aufgrund dieser verschiedenen Anregungen wählte Michael die Fächer Politikwissenschaft und Philosophie.

- Franziska (22 J., ältestes von 4 Geschwistern) ist in einem recht liebevollen, anregenden und offenen Klima aufgewachsen. Beide Eltern haben ein Studium der Geisteswissenschaften absolviert und arbeiten in diesem Bereich. Wegen deren „alternativer“ Einstellung kam sie in eine „linksalternative Schulversuchs-Volksschule“, in der es ihr recht gefiel, und in der sie auch viele FreundInnen hatte. Mit dem Vater führte sie zu dieser Zeit auch interessante und anregende Gespräche, in denen er ihr vieles erklärte. Beispielsweise versuchte er ihr einmal, als sie etwa 8 Jahre alt war, zu erläutern, dass unsere Wahrnehmung subjektiv sei, dass gewissermaßen alles subjektiv sei, und es keine objektive Wahrheit gebe. Das war für sie sehr faszinierend, sodass sie sich viel damit beschäftigte und z.B. überlegte, wie es wäre, wenn sie alles nur träumte. Ab dem 7. Lebensjahr schrieb sie regelmäßig Tagebuch, in dem sie unter anderem solche Gedankenexperimente (wie sie das heute nennen würde) festhielt. Für Franziska waren solche Fragen und Gedanken etwas Besonderes. Dadurch hatte sie ihrem Empfinden nach im Vergleich zu anderen einen weiteren und tieferen Horizont.

Im Gymnasium hatte sie während der ersten Jahre noch eine Freundin aus der Volksschule, mit der sie sich überaus gut verstand. Diese wechselte jedoch mit Beginn des dritten Jahres in eine andere Schule, wodurch der Unterschied zwischen Franziska und den anderen in der Klasse sehr deutlich zum Vorschein kam. Diese waren – wie die ganze Schule – „stockkonservativ“. Sie fühlte sich mit ihren liberalen Einstellungen und Interessen (nicht zuletzt durch die Gespräche mit dem Vater wollte sie mit anderen über Fragen wie Subjektivität, Zeit und ähnliches reden, zudem war sie begierig nach Wissen usw.) isoliert und unverstanden, überdies war sie in der Schule unterfordert. Aufgrund ihrer aus der Sicht der anderen „eigentümlichen“ liberalen Einstellungen und unangepassten Verhaltensweisen wurde sie in ihrer Klasse zur Außenseiterin, wurde von ihren MitschülerInnen sekkiert und drangsaliert. Franziska reagierte darauf zunächst mit Provokation, indem sie bewusst und betont ihr unangepasstes Verhalten und ihre auffällige Kleidung und Haartracht beibehielt, womit sie den Konflikt aber nur verschärfte und ihre Situation weiter verschlimmerte. Die ständigen Angriffe und Infragestellungen verfehlten aber ihre langfristige Wirkung nicht und führten schließlich zu Selbstzweifeln und Minderwertigkeitsgefühlen. Erschwerend kam hinzu, dass die Trennung der Eltern in dieser Zeit erfolgte, wodurch nicht nur ein bisher wichtiger Rückhalt wegfiel, sondern durch die schwierige familiäre Situation eine zusätzliche Belastung gegeben war. Deshalb schlug sie in der Folge (vor allem in der 5. und 6. Klasse) eine andere Strategie ein und passte sich an. Dadurch konnte sie sich einigermaßen integrieren, behielt aber dennoch immer eine gewisse innerliche Distanz bei. Später fand sie zum Glück wieder eine ähnlich gesinnte Freundin, mit der sie viel Zeit verbrachte, die vor allem von Diskussionen über alle möglichen Themen geprägt war. Diese Freundin war in ihrer Belesenheit (speziell auch in philosophischer Literatur), ihrem Wissen und ihren ähnlichen Einstellungen für sie eine wichtige Orientierungshilfe. Franziska machte dadurch die für sie wichtige Erfahrung, dass es auch andere Menschen mit ähnlichen Bedürfnissen und Interessen gibt. Sie fühlte sich damit bestätigt und nicht mehr allein, was diese Bereiche angeht. (Aufgrund der wenige Jahre

zuvor erfolgten Scheidung der Eltern und der dadurch schwierigen familiären Situation fand sie dort nicht mehr ausreichend Rückhalt.) Diese Bestätigung erhöhte zusammen mit anderen Faktoren ihr Selbstwertgefühl. Sie fühlte sich inzwischen auch ihren KlassenkollegInnen überlegen, deren „Dumpfheit“ und Desinteresse sie nun endgültig nicht mehr aushielt. So distanzierte sie sich in den letzten beiden Schuljahren erneut und ließ ihnen auch ihre Überlegenheit deutlich spüren.

2.4.2.5. Unauffällige Entwicklungen

Die 7 hier subsumierten StudentInnen haben ohne einen der genannten Gründe irgendwann festgestellt, dass sie sich für philosophische Fragen interessieren. In typischer Weise ist dieses Interesse durch den philosophischen Einführungsunterricht in der Schule geweckt worden. (Ein spürbarer Stellenwert dieses Philosophieunterrichts ist hin und wieder auch bei Studierenden festzustellen, die ich den anderen Gruppen zugeordnet habe. Allerdings ist dort eine einschlägige Vorgeschichte gegeben, die hier nicht auszumachen ist.) Die erste Geschichte zeigt zunächst aber noch einen anderen „unauffälligen“ Weg.

Beispiele: Thomas, Katharina, Sonja

- Thomas (18 J.) wuchs in recht harmonischen Familienverhältnissen auf. Im Gymnasium schloss er sich bald einem Freundeskreis von Leuten an, die alle ein Musikinstrument spielten. Er selbst hatte Klavier gelernt, spielte es aber ohne Begeisterung. Im Alter von 13 – 14 Jahren stellte er zusammen mit einem Freund fest, dass alle anderen aus ihrer Gruppe ein Hobby hätten (nämlich mit ihrer Musik), dem sie begeistert nachgingen, nur sie beide nicht. Sie überlegten sich daher, womit sie sich beschäftigen könnten und sind auf Philosophie gestoßen. Das könnte interessant sein, hätten sie sich gedacht. Zu dieser Wahl trug auch bei, dass er einerseits ab der Volksschule immer schon gerne und viel gelesen hatte, andererseits etwa im Mathematik- oder Physikunterricht immer wieder weitergehende Fragen gestellt hatte, die von den Lehrern meist unbeantwortet geblieben und mit dem Hinweis abgetan worden waren, das gehöre in das Gebiet der Philosophie, was seine Neugier auf diesen Bereich entfachte. Thomas und sein Freund besorgten sich also philosophische Bücher (aber auch Werke der Literatur) und diskutierten darüber. Es entstand eine sehr produktive Rivalität, wer mehr Bücher las usw. In der Selbsterfahrungsgruppe realisiert er bezüglich dieser Art des Beginns, „dass ich einen völlig anderen Zugang zur Philosophie hatte als die anderen Teilnehmer. Während es bei ihnen so war, dass sie über eigene Überlegungen zur Philosophie kamen, kam ich über die Philosophie zu eigenen Überlegungen.“ Erst die philosophischen Texte „brachten mich dazu nachzudenken“. Diese Lektüre führte dann einerseits zu einer Phase starker Verunsicherung und Orientierungslosigkeit, weil für ihn dadurch alles in Frage gestellt wurde. Durch das Kennenlernen verschiedenster sich widersprechender Theorien kam er zum Schluss, dass keine Theorie richtig sein könne. Andererseits wirkte das auch sehr befreiend, weil für ihn damit alle Moralvorstellungen, Traditionen usw. relativiert und zweifelhaft wurden.

Der erwähnte Freundeskreis blieb unterdessen weiterhin eng verbunden, auch wenn sie inzwischen durch verschiedene Umstände in mehrere Klassen zerstreut waren. Umso mehr verbrachten sie die Freizeit miteinander. Sie fühlten sich aufgrund ihrer Interessen kreativ und „cool“ und wollten sich damit auch von den anderen abgrenzen. Ein entscheidender, sehr verbindender Aspekt dieser Gruppe war nicht zuletzt ihre „rebellische“ Haltung gegenüber den bestehenden gesellschaftlichen Werten, Anforderungen und Konventionen im allgemeinen und der Schule im besonderen. Für Letztere lernten

sie kaum etwas, nur immer gegen Ende des Schuljahres, um eine Fünf im Zeugnis zu vermeiden. Sie verachteten die anderen in der Klasse, die brav und angepasst waren und von den Lehrern dafür gute Noten und Anerkennung bekamen, und gaben dieser Verachtung immer wieder mit abschätzigen Äußerungen und Verhaltensweisen Ausdruck. Verantwortlich für diese aggressive Komponente sind meines Erachtens verschiedene Faktoren: Sie empfanden sich den anderen zwar überlegen, fühlten sich aber in ihren abweichenden Haltungen und Einstellungen nicht bzw. zu wenig verstanden und anerkannt. Zudem hatten sie im Gegensatz zu den „braven“ SchülerInnen die erwähnten Probleme in der Schule, ein Umstand, der unbewusst Frustration und Neid erzeugte. (Sie erstrebten zwar nicht die Anerkennung durch ihre LehrerInnen, gegen die und deren Wertesystem sie ja rebellierten, aber sie befanden sich trotzdem in einer Situation, in der andere, die sie als geringer einschätzten, nur durch braves Auswendiglernen und angepasstes Verhalten mehr Lob und Anerkennung bekamen als sie selbst.) Frustration und Neid wiederum führen zu Aggressionen, die in den verletzenden, entwertenden und abschätzigen Bemerkungen zum Ausdruck kommen.

In der ersten Gruppensitzung zeigt sich diese Aggression in gemilderter Form auch in der Wertung, die Thomas vornimmt, indem er die „Neugier auf interessante Menschen“ betont, die er hier erwarte, im Gegensatz zu „uninteressanten Leuten wie WU-Studenten (Studenten der Wirtschaftsuniversität, Anm. J.E.) oder seine Schulkollegen, denen es nur darum geht, viel Geld zu verdienen und bald in ein geregeltes Arbeitsleben einzusteigen“. Damit im Zusammenhang steht meines Erachtens „ein leichtes Trancegefühl“, eine „absolute Verwirrtheit“, die bei Thomas eintritt, wie er berichtet, nachdem er in der Gruppe einiges von sich erzählt hat, und die während des ganzen Blocks anhält. Dieser Zustand der Verwirrtheit (in dem seine Gedanken ständig um sich und das von ihm Erzählte kreisen, sodass er sich kaum noch auf die anderen konzentrieren kann) ist einerseits auf die Angst zurückzuführen, auf irgendetwas von dem von sich Erzählten einseitig reduziert zu werden, durch Fehlinterpretation nicht richtig verstanden zu werden, sich den anderen falsch und einseitig zu vermitteln usw. Hintergrund dafür ist seine Befürchtung, dass die anderen TeilnehmerInnen aufgrund seiner im Vergleich zu ihnen relativ normalen und unspektakulären Entwicklung fälschlicherweise in seine Geschichten etwas ähnlich Dramatisches, wie sie es selbst erlebt haben, hineininterpretieren könnten. Andererseits trägt zu dieser Verwirrtheit und Verunsicherung bei, dass er befürchtet, in einer Runde von Philosophierenden nicht bestehen zu können, seinen hohen Ansprüchen und Idealen (Philosophie ist für ihn etwas Besonderes und Höheres), mit denen er sich selbst von anderen abgegrenzt hatte, nicht zu entsprechen, und damit diesem Kreis von „interessanten Menschen“ gar nicht zugerechnet zu werden.

- Katharina (18 J.) wuchs recht behütet auf, sodass sie ihrem Empfinden nach „lange Kind sein durfte“ und es zum Teil heute noch sei. Als drittes von fünf Kindern hatte sie allerdings jahrelang das Gefühl, zu wenig Aufmerksamkeit und Anerkennung zu bekommen. Sie begann sich während der Pubertätszeit unter anderem deshalb bewusster Gedanken zu machen, weil ihre Eltern zu der Zeit eine Krise in ihrer Beziehung durchlebten. Insgesamt empfinde sie ihre Entwicklung aber als relativ „normal“. Sie habe sogar „Angst, in meiner Normalität niemals zu etwas Bedeutendem oder Außergewöhnlichem zu kommen“, vor dem Hintergrund der Überzeugung, „dass außergewöhnlichen Werken immer außergewöhnliche Biographien vorausgehen“. Katharina hatte damals niemanden, die oder der sich für ihre Gedanken, für psychologische oder philosophische Themen interessiert hätte, sodass sie diese Neigungen vorerst stilllegte und sich den anderen anpasste. Erst durch ihre Lehrerin

im Philosophieunterricht wurde sie wieder dazu animiert. Sie wunderte sich dann sehr, dass ihre SchulkollegInnen sich für solche Fragen nicht auch interessierten. Diese lebten einfach vor sich hin, „völlig unreflektiert“. Umgekehrt verstanden die anderen nicht, dass sie sich über solche Dinge Gedanken mache. Mit großer Enttäuschung musste Katharina feststellen, dass sie in ihrem Freundeskreis nur Spaß haben, aber keine interessanten und anregenden Diskussionen führen konnte. Ihre Anstöße zu solchen Gesprächen wurden gleich im Ansatz erstickt mit abfälligen Bemerkungen wie: „Jetzt kommt das schon wieder!“ Deshalb gab sie diese Versuche frustriert auf und hoffte, dass sie später im Studium Leute kennen lernen werde, die ihre Interessen teilen. Diese Hoffnung ist für sie inzwischen auch in Erfüllung gegangen.

- Sonja (21 J.) hatte eine „ganz ruhige, normale Entwicklung“, auch wenn es seit der Pubertät ständig Streitereien mit ihrer um einige Jahre älteren Schwester gab. Besonders im Vergleich zu den vielen außergewöhnlichen Lebensläufen der anderen in ihrer Gruppe habe sie das „Gefühl, unter einer Käseglocke aufgewachsen zu sein“. Ihr fällt es deshalb in der Gruppe schwer, von sich ausführlicher zu erzählen, weil sie befürchtet, dass die anderen es uninteressant finden und sich langweilen könnten. Sonja begann sich durch den Philosophieunterricht in der Schule für Philosophie zu interessieren. Davor waren es eher religiöse Fragen, mit denen sie sich beschäftigte. Sie probierte nach der Matura verschiedene Studienrichtungen, war dabei recht unzufrieden und studiert jetzt Germanistik und Philosophie.

2.4.3. *Der Modus des Philosophierens*

Diese biographischen Bruchstücke können zwar nur verschiedene Zusammenhänge andeuten, die meines Erachtens dennoch in Summe sehr aussagekräftig sind. Es gibt offensichtlich recht verschiedene Wege zur Philosophie. Dabei sind die Anfänge des bewussten Reflektierens, wie sie in den Selbsterfahrungsgruppen thematisiert werden, meist natürlich noch kein Philosophieren im engeren Sinne. Ausgehend vom unmittelbaren Lebensbezug, der bei den meisten – aber nicht bei allen! – mehr oder weniger gravierende Probleme aufwirft, stellen sich verschiedene Fragen und Zweifel. Diese sind zunächst oft psychologischer (die zwischenmenschlichen Probleme betreffend) oder auch religiöser Art (auf Fragen nach Tod, Gott, Jenseits usw. werden – verstärkt durch unsere christlich geprägte Kultur – religiöse Antworten gesucht). Diese Art des Fragens vertieft und generalisiert sich aber in charakteristischer Weise früher oder später zu einer *philosophischen Art des Fragens und Zweifelns*. Darunter verstehe ich eine Form von Problematisierung und Infragestellung, die über den jeweils konkreten Lebensbezug hinausgeht und grundsätzliche Fragen stellt: nach dem menschlichen Dasein im allgemeinen und dem zwischenmenschlichen Bereich im besonderen (Sinn des Lebens, Gerechtigkeit, Ethik, Gestaltung des gesellschaftlichen Zusammenlebens etc.), nach Welt und Kosmos sowie Gott und Jenseits (und sich dabei nicht mehr mit den religiös vorgegebenen Antworten abfindend). In einzelnen Beispielen konnte auch die eine oder andere Verbindung zwischen dem unmittelbaren Lebensbezug und den sich daraus ergebenden philosophischen Interessen hergestellt werden. Die in einer je bestimmten Lebenswelt generierten affektiv-kognitiven Schemata zeigen sich dabei (zumindest angedeutet, soweit es eben in diesen Selbsterfahrungsgruppen zugänglich war und thematisiert wurde) in charakteristischer Weise in einer entsprechenden Herangehensweise an philosophische Probleme

und Fragestellungen. Allerdings ist offensichtlich, dass die aufgezeigten Lebensumstände *nur ein Moment* in einer äußerst komplexen Konstellation von Faktoren sind, die dazu führen, dass und wie jemand Philosophie betreibt und zu studieren beginnt.

Wenn auch meist verschiedene Probleme und Leidenszustände den Ausgangspunkt bilden, so sind sie doch nur der unmittelbare Anlass, der ein solches Fragen zu einem bestimmten Zeitpunkt in Gang setzt (oder auch nur diese Ingangsetzung begünstigt), nicht aber eine notwendige Bedingung dafür, dass jemand überhaupt diesen Weg einschlägt. Auf der einen Seite gibt es eine Minderheit, die offenbar ohne schwierige Lebensumstände zu philosophieren beginnt, auf der anderen Seite sind es ja nur die wenigsten, die mit bedrückenden Situationen in der Weise umgehen, dass sie zu grundsätzlichen Fragen angeregt werden, die sie letztlich zum Philosophiestudium führen. Unter ähnlichen, problematischen Lebensumständen wie in den verschiedenen geschilderten Beispielen finden andere Ausdruck, Ausgleich, Zuflucht und/oder Kompensation in künstlerischer Betätigung (Literatur, Bildender Kunst, Musik, etc.), Wissenschaft, Arbeit, sportlicher Aktivität, andere finden „Verständnis“ und ein Gefühl von Geborgenheit und/oder kompensatorischer Stärke in Randgruppen und Subkulturen (Sekten, Skins, Jugendbanden, etc.), wieder andere rutschen ab ins Drogenmilieu, Asozialität oder Kriminalität, und schließlich reagieren nicht wenige auf solche Umstände mit psychischen oder psychosomatischen Krankheiten. Vor diesem Hintergrund ist für mich Philosophieren *ein Modus des Herangehens an Fragestellungen des Lebens* (und somit auch des Umgangs mit Problemen) neben vielen anderen (etwa Betätigung in künstlerischer oder wissenschaftlicher Form). Diese sehr verschiedenen Modi schließen sich natürlich gegenseitig nicht aus, vielmehr sind die unterschiedlichsten Kombinationen möglich.

Die Frage, warum jemand überhaupt den Modus der philosophischen Herangehensweise, kurz: *Modus des Philosophierens*, „wählt“, ist noch völlig offen und unbeantwortet. Voraussetzung für diesen Modus sind bestimmte Dispositionen, Begabungen und Fähigkeiten, die einer Mischung aus konstitutionellen Faktoren und frühkindlichen Einflüssen zu verdanken sein dürften, die damit aber einer Erforschung, wie ich sie mit den Selbsterfahrungsgruppen durchführe, nicht zugänglich sind. Diverse Hypothesen und Erklärungsansätze, die bisher bezüglich dieser Faktoren aufgestellt wurden, erscheinen mir aber zu gewagt und spekulativ, sodass ich nicht näher auf sie eingehe. Aufgrund der Erfahrungen mit den Gruppen lassen sich immerhin verschiedene psychodynamische Aspekte und psychische Bedürfnisse herausarbeiten, die mit philosophischer Haltung und Tätigkeit verbunden sind bzw. damit befriedigt werden. Diese Bedürfnisse sind zumindest zum Teil mitverantwortlich dafür, dass dieser Weg eingeschlagen wird. Weiters scheint eine wesentliche Voraussetzung für diesen Modus zu sein – und das haben schon Platon und Aristoteles erkannt –, dass die Gefühle der Verwunderung und des Staunens stark ausgeprägt sind, die zum ständigen Fragen und Suchen nach Antworten motivieren. Während jene psychodynamischen Aspekte und Bedürfnisse im Kontext der jeweiligen biographischen Hintergründe in mancher Hinsicht verstehbar sind, bleibt allerdings unklar und rätselhaft, warum Verwunderung und Staunen bei manchen Menschen so eine zentrale Rolle spielen und sie zum Philosophieren anregen. All diese Aspekte und Motive werde ich weiter unten genauer behandeln.

2.4.4. Außenseitertum, Anderssein, Rückzug, Einsamkeit

Die bisher erläuterten Umstände des Beginns sowie die weitere Entwicklung philosophischen Fragens sind mit drei sehr typischen Phänomenen verbunden, denen ich mich jetzt zuwende, und die ich als den Kern meiner Arbeit erachte.

In vielen der Fallbeispiele war bereits davon die Rede, dass sich die einzelnen jeweils über längere Phasen hinweg als Außenseiter empfanden, ein Gefühl hatten, „irgendwie anders“ zu sein und/oder sich zurückzogen und sich einsam fühlten. Um dies zahlenmäßig zu illustrieren, berichteten von 99 StudentInnen (auch hier gehe ich nur von jenen TeilnehmerInnen aus, die ich in der obigen Gruppenzuordnung berücksichtigt habe) ein Drittel (33) über Außenseitererfahrungen, 18 hatten ein Gefühl des Andersseins und weitere 16 sprachen von einem längeren Rückzug, von Einsamkeit oder bezeichneten sich grundsätzlich als Einzelgänger. Zu beachten ist dabei, dass ich hier nur jene insgesamt 67, d.h. knapp über zwei Drittel, angeführt habe, die sich dezidiert in einer dieser Varianten geäußert haben. Von den restlichen 32 lässt sich bei weiteren 11 - 14 TeilnehmerInnen indirekt durch verschiedene Hinweise darauf schließen, dass sie ebenfalls solche Erfahrungen machten. Umgekehrt haben sich von den verbleibenden ca. 20 StudentInnen nicht ganz die Hälfte (8) im umgekehrten Sinne klar ausgesprochen (nämlich keine derartigen Erfahrungen gemacht zu haben), während sich dies bei den übrigen wiederum durch indirekten Schluss ergibt. Nur einige wenige verbleiben in einem Graubereich und lassen sich kaum zuordnen (daher die Spanne von 11 - 14). Damit haben ungefähr *vier Fünftel* von den 99 TeilnehmerInnen Phasen von Außenseitertum, Anderssein oder Rückzug erlebt. Wieder sind diese Zahlen nur Orientierungshilfen und müssen außerdem aus verschiedenen Gründen relativiert werden:

Die von vielen TeilnehmerInnen in der Vergangenheit gemachten Erfahrungen von Einsamkeit und Außenseitertum zeigen sich in den Gruppen in spezifischen Bedürfnissen und Ängsten: die Erwartung, hier in einer Gruppe mit StudentInnen der Philosophie auf Gleichgesinnte zu treffen, weckt die starke Hoffnung und Sehnsucht, mit den eigenen Interessen und Einstellungen von den anderen angenommen zu werden und sich in einer Gruppe integriert zu fühlen. Diese Hoffnung erfüllt sich bei vielen und führt zu Zuständen von Begeisterung und Euphorie und zu einem intensiven Gemeinschaftserlebnis, wenn die TeilnehmerInnen feststellen, dass die meisten (tatsächlich oder vermeintlich) ähnliche Außenseiterschicksale haben. Die Kehrseite dieser intensiven Sehnsucht ist eine starke Angst, auch hier wieder zum Außenseiter zu werden. Sie wird in der Gruppe dadurch abgewehrt, dass die Ähnlichkeit und Besonderheit der TeilnehmerInnen hervorgehoben wird, während demgegenüber alle anderen außerhalb abgewertet werden. Dies führt natürlich zu einer Tendenz, dass die jeweils vorherrschenden Begrifflichkeiten und Beschreibungen (Außenseiter, Anderssein, Rückzug) verstärkt werden. Dementsprechend steht in den verschiedenen Gruppen tendenziell jeweils das Außenseiterdasein oder das Anderssein oder die Rückzugstendenz im Vordergrund (und wird in den Schilderungen sicherlich zuweilen überbetont). Und vereinzelt wird in einer Gruppe, in der fast alle z.B. Außenseitererfahrungen gemacht haben, bei den restlichen ein oder zwei Personen auch noch irgendeine Erfahrung gesucht oder entsprechend interpretiert, um das Zusammengehörigkeitsgefühl zu verstärken. Allerdings lassen sich diese Abwehrformen meist bearbeiten, nachdem ich sie angesprochen habe, und damit jene für diese Untersuchung verfälschenden Tendenzen relativieren, wenn auch nicht zur Gänze beseitigen. Die Ergebnisse

bleiben aber trotz aller Vorbehalte und Einschränkungen erstaunlich genug und rufen umso mehr nach Studien, die wissenschaftlichen Kriterien genügen und zuverlässigere Daten liefern. Am Ende dieser Arbeit werde ich noch andere Einwände und mögliche Kritikpunkte diskutieren.

Die angesprochenen Erfahrungen haben einen unterschiedlichen Stellenwert: *Außenseiter* zu sein wird von den einzelnen durchwegs negativ erlebt (wenn es auch von einigen als Reaktion darauf – um besser damit zurecht zu kommen – insgesamt oder in Teilaspekten positiv uminterpretiert wird). Es ist wesentlich damit verbunden, sich bewusst oder unbewusst ausgeschlossen zu fühlen, von einer Gemeinschaft (Familienverband, Peergroup, Schulklasse, etc.) nicht angenommen bzw. ausgegrenzt zu werden, und führt zu starker Verunsicherung, quälenden Selbstzweifeln, Minderwertigkeitsgefühlen und depressiven Zuständen, begleitet – abhängig von den jeweiligen Umständen – von verstärkt auftretenden Ängsten, Scham- oder Schuldgefühlen.

Terminologischer Einschub: Wenn ich hier von Außenseitertum spreche, gehe ich in erster Linie von den Selbstbeschreibungen und dem subjektiven Empfinden der StudentInnen (sowie von deren damit verbundenem Verhalten in der Gruppe) aus und verwende diesen Begriff entsprechend ihrem Sprachgebrauch. Demgegenüber sind für diesen Zweck soziologische Begriffsbestimmungen sekundär, auch wenn es z.B. in weiten Bereichen Übereinstimmung mit der Definition des Soziologen Howard Becker gibt. Für ihn ist Außenseitertum sehr eng mit abweichendem Verhalten verbunden. Letzteres sieht er „als Produkt einer Transaktion, die zwischen einer gesellschaftlichen Gruppe und einer von dieser Gruppe als Regelverletzer angesehenen Einzelperson stattfindet“ (1973, 8). Er betont den aktiven Part der Gesellschaft an dieser Transaktion, indem er darauf hinweist, „dass *gesellschaftliche Gruppen abweichendes Verhalten dadurch schaffen, dass sie Regeln aufstellen, deren Verletzung abweichendes Verhalten konstituiert*, und dass sie diese Regeln auf bestimmte Menschen anwenden, die sie zu Außenseitern abstempeln“ (ebd.). Diesem Erklärungsansatz kann ich mich großteils anschließen, ausgenommen der Einschränkung auf abweichendes Verhalten. Denn oft genügt es, anders auszusehen, fremd oder neu zu sein (einige der StudentInnen wechselten z.B. in eine neue Schule oder Klasse und konnten sich von Beginn an nicht in die schon bestehende Gemeinschaft integrieren, wurden ausgegrenzt und zum Sündenbock, allein aufgrund der Tatsache, dass sie neu dazugestoßen sind).

Außenseitertum geht des öfteren sekundär mit einem Gefühl des Andersseins einher. Dieses „Gefühl“ ist in zweierlei Hinsicht eine hilfreiche Strategie, um mit dieser sehr unangenehmen und prekären Situation besser zurecht zu kommen. Zunächst liefert es eine erste Erklärung für die jeweils Ausgegrenzten, warum ihnen das passiert, und schafft damit Orientierung und ein Verstehen der Situation (unabhängig davon, ob diese Erklärung angemessen ist oder nicht). (Obwohl hier von Gefühl die Rede ist, und die Betroffenen von einem Gefühl oder einer Empfindung, anders zu sein, sprechen, hat es mit einem Gefühl oder Affekt nichts zu tun, sondern ist eine kognitive Verarbeitungs- und Bewältigungsstrategie. Die unangenehme und mit negativen Gefühlen verbundene Erfahrung, von anderen zur Gänze oder in Teilbereichen nicht verstanden und angenommen oder gar abgelehnt und zurückgewiesen zu werden, kann besser bewältigt und ertragen werden, wenn die Betroffenen reaktiv und unbewusst den – kognitiven –

Schluss ziehen, dass sie „anders als die anderen“ sind und insofern gar nicht verstanden werden können. Dies schafft ein vermeintliches Verstehen der unangenehmen Situation, wodurch erlittene Enttäuschungen und Kränkungen und daraus eventuell resultierende Minderwertigkeitsgefühle gemildert und abgefedert werden. Wenngleich es also genau genommen falsch ist, von einem Gefühl oder einem Empfinden des Andersseins zu reden, werde ich dies trotzdem beibehalten, weil diese Redeweise gängig ist und dem bewussten, subjektiven Erleben entspricht.) Zum zweiten kann sich daraus längerfristig eine „Identität im Anderssein“ entwickeln. Die Außenseiterrolle wird dabei in eine positiv besetzte Oppositionsrolle uminterpretiert, was zur Steigerung des Selbstwertgefühls führt. Gleichzeitig aber ist diese Selbstaufwertung mit einer – rein innerlichen oder nach außen vermittelten – Abwertung der anderen notwendig verbunden. Resultat dieser Entwicklung ist also eine Situation gegenseitiger Entwertung, die mit der Ablehnung und Ausgrenzung durch die Gruppe begonnen hat.

Einige empfinden sich nur als *anders*, ohne sich als Außenseiter zu fühlen. Diese sind halbwegs bis gut integriert, werden zumindest nicht ausgegrenzt. Allerdings gibt es wichtige Bereiche, Bedürfnisse und Interessen, mit denen sie allein sind und sich von ihrem Umfeld nicht angenommen fühlen können, worauf sie mit der eben beschriebenen kognitiven Bewältigungsstrategie reagieren, sich als anders zu „fühlen“. Manche erleben diese Situation ähnlich negativ, deprimierend und frustrierend wie die Außenseiter, die Mehrheit ist diesbezüglich jedoch – nachdem die erste, von starker Verunsicherung und Selbstzweifel geprägte Phase abgeklungen ist – ambivalent: den negativen Gefühlen steht ein positiv bewertetes Empfinden gegenüber, dass diese Bedürfnisse und Interessen etwas Besonderes sind, wodurch sie sich insgesamt als Person als etwas Besonderes und Außergewöhnliches aufgewertet fühlen (wieder verbunden mit der Abwertung der anderen), wie es beispielsweise bei Esther der Fall ist.

Die anderen geschilderten Phänomene – *Einsamkeit*, *Rückzug* und *Einzelgängertum* – sind durchwegs als Reaktionen anzusehen, zum Teil auf die vorgenannten Erfahrungen, zum Teil auch auf ähnlich schwierige (Beziehungs-) Situationen, in denen sich die Einzelnen nicht verstanden und angenommen fühlen, ohne sich deshalb als anders oder als Außenseiter zu empfinden. Während *Einsamkeit* vor allem das subjektive Empfinden betont, wird mit *Rückzug* und *Einzelgängertum* sowohl ein Verhalten als auch eine innere Einstellung – der emotionale Rückzug – ausgedrückt (mit jeweils unterschiedlichen Gewichtungen bei den einzelnen Studierenden, die davon sprechen).

Da sie also zum Teil Reaktionen auf Erfahrungen von Außenseiterdasein und Anderssein sind, kommen diese häufiger vor als in den obigen Zahlen angegeben. Es hängt, wie schon oben erwähnt, deutlich von den in den einzelnen Gruppen jeweils vorherrschenden Begrifflichkeiten ab, ob mehr diese Erfahrungen oder die entsprechenden Reaktionen darauf in den Schilderungen vorherrschend sind.

Immer wieder ist zu beobachten, dass das Interesse an Philosophie allein – auch bei zuvor guter Integration – zu Entfremdungen vom Freundeskreis und zu einem Gefühl des Andersseins führt (wie die Entwicklungen von Katharina und Thomas illustrieren). Demgegenüber kommt es kaum dazu, dass jemand aus diesem Grund zum Außenseiter gestempelt wird, wohl aber kann dadurch eine schon bestehende Außenseiterposition verstärkt und gefestigt werden (zum Beispiel Eva und Simon). Es kann auch umgekehrt (zumindest durch Aneignung von Wissen und damit

verbundener Kompetenzen) wieder Integration ermöglichen, und zwar im selben Umfeld (Peter) oder in einem neuen, gleichgesinnten Freundeskreis (Helmut).

2.5. Aus- und Nachwirkungen

Diese Erfahrungen von Außenseitertum, Anderssein, Rückzug, Entfremdung und Einsamkeit haben nun Auswirkungen und Folgen, die ich als typische Begleitumstände philosophischer Tätigkeit betrachte – und die auch in der Philosophiegeschichte immer wieder zum Teil als solches gesehen und thematisiert worden sind, zum Teil indirekt zum Ausdruck kommen.

2.5.1. Rückzug – Reflexion – Staunen

Diese mehr oder weniger krisenhaften Erfahrungen lassen bei den Betroffenen zunächst viele Fragen und (Selbst-) Zweifel aufkommen, die sich jeweils aufgrund der situationsabhängigen Probleme bzw. der veränderten psychosozialen Umstände unmittelbar ergeben. Vielfach Unverständliches, Fremdes, das in die bisherige Erfahrung nicht eingeordnet und integriert werden kann, löst Befremden, Verwirrung und Verunsicherung aus. Ein zentraler Aspekt, der mit diesen Erfahrungen verbunden ist, ist ein passageres (zum Teil auch dauerhaftes) und zumindest partielles Heraustreten (Theunissen sprach diesbezüglich – in obigem Zitat – von „Ausgesondertheit“) aus den vielfältigen Formen gesellschaftlichen Eingebundenseins. Dies kann „freiwillig“ (in Form eines bewussten Rückzuges) oder gezwungenermaßen (durch Krankheit, Ausgrenzung, etc.) geschehen. Dadurch entsteht ein – innerer und äußerer – Freiraum, der für eine reflektierende Haltung unabdingbar ist, und der ermöglicht, den aufgeworfenen Fragen und Zweifeln nachzugehen. Den „freiwilligen“ Rückzug habe ich deshalb unter Anführungszeichen gesetzt, weil es hier die durch verschiedene Umstände aufgeworfenen Fragen und Zweifel sind, die die Betroffenen – bei vorausgesetzter Disposition zum Modus des Philosophierens – letztlich zum Rückzug zwingen, zur Suche nach Antworten und neuen Orientierungen.

Selbst wenn es im Umfeld Menschen gibt, mit denen ein Austausch über diese neuen Bereiche und Interessensgebiete möglich ist, so ist doch charakteristisch, dass diese Verarbeitung und Vertiefung zumindest phasenweise allein geschieht. Bücher sind dabei nicht selten von Beginn an hilfreich, die schließlich bei den meisten früher oder später zur wichtigsten Quelle der Anregung werden.

Der somit entstandene oder geschaffene Freiraum und die damit erübrigte Zeit ebnen auch den Weg und begünstigen den Blick über die unmittelbaren Probleme hinaus für weitergehende und grundsätzliche Fragen. Dabei spielt neben dem Bedürfnis zu verstehen und dem damit verbundenen Gefühl der Sicherheit und Erleichterung ein weiterer Faktor eine zentrale Rolle: das Gefühl der Verwunderung und des Staunens. Dieses ist bei jenen, die den Modus der philosophischen Verarbeitung und Herangehensweise „wählen“, stärker ausgeprägt und dadurch mit ein entscheidender Antrieb zum weiteren Fragen und zu einer ständigen Suche. Seit Platon und Aristoteles sind Verwunderung und Staunen in der Philosophiegeschichte immer wieder als der Anfang des Philosophierens angesehen worden. Dabei sind es auch bei ihnen (wie beim Großteil der TeilnehmerInnen) keine philosophischen Fragen, die den Beginn dieses Weges markieren: Bei Platon ist es ein mathematisches Problem (die Relativität der Größenverhältnisse), das Theaitetos im Dialog mit Sokrates in den Zustand der Verwunderung

versetzt. Darauf merkt Sokrates an, dass die Verwunderung „der Zustand eines Freundes der Weisheit“ (Theaitetos 155 d) sei, „ja, es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen“ (ebd.). Und Aristoteles schreibt in der *Metaphysik*:

Denn Verwunderung war den Menschen jetzt wie vormals der Anfang des Philosophierens, indem sie sich anfangs über das nächstliegende Unerklärte wunderten, dann allmählich fortschritten und auch über Größeres Fragen aufwarfen, z.B. über die Erscheinungen an dem Mond und der Sonne und den Gestirnen und über die Entstehung des Alls. Wer sich aber über eine Sache fragt und verwundert, der glaubt sie nicht zu kennen. (Met. I c 2, 982b) ... Denn es beginnen, wie gesagt, alle mit der Verwunderung darüber, ob sich etwas wirklich so verhält, wie etwa über die automatischen Kunstwerke (d.h. Marionetten, Anm. J.E.), wenn sie die Ursache noch nicht eingesehen haben, oder über die Sonnenwenden oder die Inkommensurabilität der Diagonale (eines Rechtecks); denn verwunderlich erscheint es allen (anfänglich), sofern sie die Ursache noch nicht eingesehen haben, ... (Met. I c 2, 983a).

Zwei Aspekte sind hier bemerkenswert:

Erstens betonen beide Autoren, dass immer etwas Unverständliches, Verwirrendes (Theaitetos wird sogar schwindlig ob des schwierigen Problems (155 c)) den Ausgangspunkt bildet. Irgendwelche Beobachtungen und Phänomene, die wir nicht kennen bzw. die wir nicht verstehen und in bestehende Zusammenhänge einordnen können, machen uns verwundern und staunen. Oder mit den Worten Ute Guzzonis: „Wir staunen, dass etwas so ist, wie es ist, solange wir nicht wissen, warum es so ist.“ (2001, 8) Darum geht für sie das Staunen auch unmittelbar in die Suche nach Gründen und Ursachen über, um das Unverständliche verstehbar zu machen.

Zweitens weist Aristoteles auf die schrittweise Entwicklung der Fragestellungen hin, die bei Alltäglichkeiten beginnen und zunehmend erweitert und vertieft werden. Oben habe ich ausgeführt, wie auch bei den Studierenden das Fragen aus dem unmittelbaren Lebensbezug entsteht. Wesentlich erscheint mir dabei allerdings der psychosoziale Kontext, der bei Platon und Aristoteles nicht thematisiert wird, und der sowohl den Zeitpunkt des Beginns als auch die jeweiligen Themen, Fragestellungen und Herangehensweisen entscheidend mitbestimmt. Die Fallbeispiele haben das teilweise illustriert.

Auch Eugen Fink berücksichtigt diesen Kontext nicht. Stattdessen setzt nach ihm der „Ursprung der philosophischen Probleme“ (1966, 182) ganz unvermittelt und überfallsartig mit der Verwunderung ein: „Das Staunen überfällt den Menschen, ist wesentlich ein *Widerfahrnis*.“ (ebd.) Mit dem Verweis auf ein griechisches Wort für Staunen, „ekpleksis“, das zugleich „Herausschlagen“ bedeutet (Platon und Aristoteles verwenden jedoch ein anderes Wort – „thaumazein“ – dafür!), betont er eine wesentlich damit verbundene Konsequenz, das Herausgeworfensein:

Staunen ist ein Herausschlagen; es schlägt den Menschen heraus aus jener Grundweise seines Lebensvollzugs der Lässigkeit und metaphysischen Trägheit, wo er aufgehört hat, nach dem Seiendem (sic!) als Seiendem zu fragen. Die Verwunderung wirft den Menschen aus der *Befangenheit* in der alltäglichen, öffentlich vorgegebenen, traditionellen und abgenützten Vertrautheit mit dem Seienden heraus, jagt ihn aus einer immer schon beredeten und redend ausgelegten Sinndeutung der Welt in die

schöpferische Armut des Noch-nicht-wissens (sic!), was das Seiende sei. Das Staunen ist wesentlich *entsetzend*, sofern es den Menschen heraussetzt aus Befangenheit, Vertrautheit, Sicherheit. (1966, 182f)

In manchen Fällen scheint es tatsächlich so zu beginnen (wie bei einigen, die ich der Gruppe mit unauffälliger Entwicklung und der Gruppe mit anregender und fördernder Umwelt zugeordnet habe). In der überwiegenden Mehrheit jedoch ist es eher umgekehrt: Aus verschiedenen, in den vielen Beispielen illustrierten Gründen (psychosoziale Prozesse, existenzielle Erlebnisse) wird jemand aus der Vertrautheit und Eingebundenheit herausgeworfen. Das ermöglicht in der Folge einen veränderten Blickwinkel, eine distanzierte Perspektive auf das Umfeld und die Dinge des Alltags, die dann sekundär die Gefühle der Verwunderung und des Staunens begünstigen und so den Weg zur Philosophie ebnen. Allerdings verstärkt das Staunen dieses Herauswerfen oder -treten meist noch weiter. Ein gutes Beispiel für diese Entwicklung ist Simon. Obwohl dieser Kontext also entscheidend ist und für ein volles Verständnis berücksichtigt werden muss, so kann dem Ansatz von Fink – um diesen Kontext erweitert – auch recht gegeben werden: Das Staunen markiert insofern den Anfang des Philosophierens, als es – vor dem Hintergrund bestimmter Probleme und Konstellationen – den Modus des Philosophierens kennzeichnet und in die Wege leitet.

2.5.2. Distanz – Blick von außen – Außenseitertum und -funktion

Der Rückzug und die Entfremdung, die aus einem Außenseiterdasein oder dem Gefühl des Andersseins folgt, führt, wie eben erwähnt, zu einem Heraustreten oder Herausgeworfensein. Damit ist eine Distanz gegeben, die gewissermaßen einen Blick von außen auf das Umfeld, auf psychosoziale und gesellschaftliche Zustände und Prozesse zulässt. Durch diesen Abstand erst ist eine kritische, reflektierende Sichtweise möglich, die Vertrautes und Gewohntes in Frage stellt. Neue Zusammenhänge werden sichtbar, neue und andere Perspektiven eröffnen sich, Bekanntes kann, um eine Formulierung Hegels abzuwandeln, durch diesen distanzierten Blick überhaupt erst erkannt werden. Fink weist in einer pointierten Formulierung auf die im Staunen entspringende „verkehrte Welt“ der Philosophie hin. Dabei wird

das Bekannte in einem bislang unbekannten Sinne unbekannt, das Vertraute in einem unvertrauten Sinne unvertraut, das Gültige, das Sichere, das Seiende in einer fremden und entfremdenden Weise ungültig, unsicher und nichtig. Das Feststehende und Fraglose wird gerade in diesem seinem Feststehen und Fraglossein wankend und fragwürdig. Indem in der Verwunderung hinter der zurecht gelegten, heimischen Welt, in der wir uns auskennen und über Dinge, Menschen und Gott unsere festen, die Lebenssicherheit ermöglichenden Meinungen haben, auf ein Mal die erschütternde Ahnung einer *eigentlicheren Weise* des Wissens vom Seienden aufblitzt, geschieht eine eigentümliche *Verkehrung*: das bislang für das „Seiende“ Gehaltene sinkt herab zum bloßen Schein. Im Staunen entspringt die „verkehrte Welt“ der Philosophie. (1966, 182)

Die damit eingenommene Haltung und Sichtweise stellt einen Komplex von typischen – wenn auch in je individueller Ausprägung – neuen affektiv-kognitiven Bezugssystemen dar, welche die Tendenz haben, sich in einer Eigendynamik selbst zu verstärken und dadurch die Distanz

und Entfremdung weiter zu befördern. Bei dieser Entwicklung spielen verschiedene Faktoren zusammen:

Zum einen ist das Entdecken neuer Zusammenhänge, das Finden von (ersten) Antworten auf die aufgeworfenen Fragen von positiven Gefühlen begleitet. Es vermittelt ein Gefühl von Sicherheit, wirkt beruhigend und befriedigend, wenn zuvor Unverständliches verstanden – d.h. in einen bestehenden oder neu entwickelten Erklärungskontext eingeordnet – wird. Durch das neu Entdeckte und die damit verbundenen Erfolgserlebnisse werden Neugier und Interesse weiter angestachelt und treiben das Suchen und Fragen weiter.

Zweitens führen die neuen Sichtweisen und Zusammenhänge – und in der Folge das erworbene Wissen und die angeeigneten Kompetenzen – meist zu einem Gefühl der Überlegenheit den anderen gegenüber, die sich für solche Dinge nicht interessieren und „völlig unreflektiert“ (Katharina) dahinleben. Die zuvor bestehenden Selbstzweifel werden vermindert oder ganz überwunden, indem ein neues Identitätsgefühl entsteht, das Halt und Sicherheit gibt und ein Gefühl vermittelt, etwas Besonderes – und damit den anderen überlegen – zu sein. Einerseits ist diese neue Identität eine positive, indem neue Interessen entdeckt und gepflegt werden, andere Orientierungen und Identifikationsfiguren gesucht und in vielen Fällen – ob in der Realität oder in der Fiktion (in Büchern etc.) – gefunden werden. Andererseits hat sie fast immer auch negativen Charakter, indem sich diese Identität über die Distanzierung von den anderen definiert, und sich in dem Bemühen zeigt, sich von den anderen abzugrenzen, ja nicht so zu sein und sich zu verhalten wie diese. Dieser Aspekt kann sehr ausgeprägt sein, wie das folgende Beispiel illustriert:

Brigitte kommt aus schwierigen Familienverhältnissen, hat sich von den Eltern kaum angenommen und verstanden gefühlt, weil diese zu sehr mit sich selbst und ihren Problemen beschäftigt waren. Sie habe sich immer schon anders gefühlt (ohne das näher beschreiben zu können) und das auch äußerlich zeigen wollen. In der Unterstufe des Gymnasiums trug sie z.B. sehr auffällige Kleidung (zerrissene Jeans usw.), während ihre MitschülerInnen eher konservativ – und entsprechend gekleidet – waren. Nach dem Wechsel in eine andere Schule mit 14 Jahren war es für sie ein „richtiger Schock“, weil dort alle ihre SchulkollegInnen in irgendeiner Form anders waren. Brigitte war dann im ersten Jahr (auch aus diesem Grund) sehr verunsichert, ihre grundsätzlich bestehende Neigung zur Melancholie kippte in eine schwere Depression. Schließlich schaffte sie es aber, auch dort „wieder anders als die anderen“ zu sein. Zusätzlich half ihr eine sehr gute Freundin, die sie in dieser Klasse kennen lernte, aus ihrer schweren Krise herauszukommen. Ihr Bedürfnis nach Abgrenzung zeigt sich nicht zuletzt auch in der Gruppe: Sie fällt durch ihre Kleidung auf und ist durch manche Gewohnheiten „anders als die anderen“.

Die Identität im Anderssein und die Abgrenzung verschaffen ein gewisses Ausmaß an Halt und Sicherheit, wenn auch um den Preis, dass tiefe Sehnsüchte nach Geborgenheit, sich von jemandem verstanden, bestätigt und angenommen zu fühlen, unbefriedigt bleiben. Dieser hohe Preis wird jedoch in Kauf genommen, um sehr starke, tief sitzende Ängste abzuwehren und zu vermeiden: Aufgrund früherer negativer Erfahrungen von Ablehnung, Zurückweisung oder/und mangelnder Zuwendung und Bestätigung (vor allem durch die Eltern, aber auch durch die Peergroup etc.) bestehen bei den Betroffenen Ängste, sich wieder nicht verstanden und angenommen fühlen zu können und damit zurückgewiesen und enttäuscht zu werden, wenn sie

sich in der Hoffnung auf Befriedigung ihrer Sehnsüchte und Bedürfnisse anderen gegenüber öffneten und anvertrauten. Die Entwicklung einer Identität im Anderssein hat demgegenüber eine wichtige Schutzfunktion, die eine Sicherheit vor Verletzung und Enttäuschung bietet. Sie geht mit der – unbewussten – Erwartungshaltung einher, ohnehin nicht verstanden werden zu können, da man/frau ja anders ist als die anderen, sodass entsprechende Sehnsüchte unbewusst schon im Ansatz erstickt und gar nicht zugelassen werden.

In den Selbsterfahrungsgruppen werden diese Sehnsüchte und Ängste aus mehreren Gründen mobilisiert: Zunächst ist diese künstliche Situation, mit vielen Fremden über Tage hinweg im Kreis zu sitzen und über persönliche Erfahrungen und Einstellungen zu reden, an sich für die TeilnehmerInnen beängstigend. Dabei steht der – bewussten und unbewussten – Sehnsucht der einzelnen, mit seiner/ihrer Art und Individualität, verschiedenen Einstellungen und Verhaltensweisen verstanden und angenommen zu werden, die – bewusste und unbewusste – Angst gegenüber, dass dies nicht der Fall sein werde. Diese Wünsche und Ängste sind ein zentrales und grundlegendes Element des Menschseins, wobei je nach den individuellen – eher positiven oder eher negativen – Erfahrungen der Einzelnen bei menschlichen Begegnungen die Zuversicht und positive Erwartungshaltungen (begleitet von Selbstbewusstsein und positivem Selbstwertgefühl) oder Ängste und negative Erwartungshaltungen (begleitet von Minderwertigkeitsgefühlen) überwiegen. Bei den TeilnehmerInnen bekommen die Sehnsüchte und Ängste zudem noch eine spezifische Note: Aufgrund der negativen Erfahrungen vieler Beteiligter (Ausgrenzungen, Außenseiterdasein, Anderssein, Rückzugstendenzen) dominieren negative Erwartungen und sind Ängste stark ausgeprägt, auch hier in der Gruppe wieder in eine Außenseiterrolle zu kommen, kritisiert und abgelehnt zu werden. Andererseits stellen die StudentInnen im Zuge des Kennenlernens sehr oft mit Überraschung fest, dass es in der Gruppe viele mit ähnlichen Schicksalen gibt, sodass die Hoffnung steigt, sich hier unter Gleichgesinnten verstanden und angenommen fühlen zu können, was das Bedürfnis sich zu öffnen erhöht, gleichzeitig aber die entsprechenden Ängste mobilisiert. Diese Ängste sowie die damit verbundenen verschiedenen Vermeidungs- und Abwehrstrategien zeigen sich in vielfältiger Form und stehen daher im Verlauf der Gruppen auch immer wieder im Zentrum des analytischen Prozesses.

Ein *dritter* Aspekt mit der Tendenz zur Selbstverstärkung ist besonders bei jenen (die, wie ausgeführt, die überwiegende Mehrheit bilden) sehr ausgeprägt, die sich vom sozialen Umfeld nicht verstanden oder gar ausgegrenzt fühlen. Die daraus resultierende Frustration und die Wut führen bei den Betroffenen dazu, dass sie diese Umwelt mit einem besonders kritischen, hinterfragenden und entwertenden Blick betrachten. Vor allem bei jenen, die sich als Außenseiter erfahren und von anderen ausgegrenzt werden, ist dabei nicht selten, wenn auch meist nur vorübergehend, der Abwehrmechanismus der Rationalisierung in einer spezifischen Form zu beobachten, die Laughlin in Anlehnung an die klassische Darstellung dieses Mechanismus in der äsopischen Fabel (in der der Fuchs, nachdem er die zu hoch hängenden Trauben nicht erreichen kann, diese als zu sauer abwertet, womit er seine Frustration mildert) „Sour-Grapes Rationalization“ (1987, 260) genannt hat. So qualifizieren viele, die in ihrer Schulklasse von den anderen aus verschiedensten Gründen nicht akzeptiert und ausgegrenzt werden, diese und deren Beschäftigungen (z.B. Sport, Tanzen, Partys) etwa als uninteressant, stumpfsinnig und blöd ab, obwohl sie eigentlich lieber mit den anderen zusammen gewesen

wären und mitgemacht hätten, anstatt die Zeit z.B. zu Hause mit ihren Büchern zu verbringen. Auch La Rochefoucauld spricht implizit diesen Mechanismus an und bezeichnet ihn als ein „Geheimmittel“, das als Schutz vor Demütigungen dient, wenn er die Reaktion von Philosophen auf Reichtum und Ansehen anderer beschreibt (die aus meiner Sicht wieder problematische Verallgemeinerung könnte allerdings im Hinblick auf seinen aphoristischen Stil zu entschuldigen sein):

Die Verachtung des Reichtums war bei den Philosophen ein geheimer Wunsch, sich und ihr Selbstbewusstsein an dem ungerechten Schicksal zu rächen durch die Verachtung eben jener Güter, die es ihnen versagte. Das war ihr Geheimmittel, um sich vor den Demütigungen der Armut zu schützen. Es war ein Umweg, um zu dem Ansehen zu gelangen, das sie durch Reichtum nicht erwerben konnten. (Maxime 54, 1965, 10)

Im Unterschied zur erwähnten äsopischen Fabel, nach der die Entwertung des Objektes nur zu einer Verzerrung und Verfälschung der Wahrnehmung führt, ist sie bei den Philosophierenden wesentlich auch mit einem Gewinn an Erkenntnis verbunden. Besonders negativ erlebte Verhaltensweisen und Strukturen des Umfeldes werden mit verschärfter Sensibilität wahrgenommen und registriert. Beispielsweise erkennt Steve, der unter der Doppelmoral der Eltern leidet, dadurch mit besonderer Sensibilität scheinmoralische Einstellungen und Verhaltensweisen (zunächst bei den Eltern, dann auch in gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen). Diese Sensibilität sowie die entwertende Tendenz verstärken wiederum die Entfremdung und Distanzierung, begünstigen eine Identität im Anderssein und führen unter Umständen auch zu einem bewusst der Umgebung nicht angepassten Verhalten, womit sie weitere Ablehnungen und Ausgrenzungen provozieren.

Die dieser Entwicklung inhärente Eigendynamik hat zur Folge, dass diese Sensibilität, diese andere, kritisch-distanzierte Sichtweise eine neue Art der Erschließung der Welt ist, hinter die nicht mehr zurückgegangen werden kann. Ist diese „Brille“ einmal aufgesetzt, werden laufend weitere Dinge und Zusammenhänge unter dieser Perspektive wahrgenommen, gedacht, gefühlt und in das neue affektiv-kognitive Bezugssystem eingeordnet.

Auf diese Distanz als wesentliches Merkmal und Voraussetzung jedes Philosophierens weist auch Schischkoff unter dem Stichwort „Philosoph“ in seinem *Philosophischen Wörterbuch* hin:

Kennzeichnend für den Philosophen ist sein Bedürfnis, sich von den Menschen und Geschehnissen zu distanzieren: er braucht einen gewissen, befreienden Abstand von den Dingen, um sie in den Blick zu bekommen. Aus dieser Voraussetzung jedes Philosophierens ergibt sich die sog. Weltfremdheit des Philosophen. (1982, 530)

Die hier angesprochene Weltfremdheit werde ich noch genauer behandeln. Sie wird von den PhilosophInnen selbst oft als wesentliche – und überdies positiv (!) bewertete – Begleiterscheinung des Philosophierens betont, was erst verständlich wird, wenn ich die Psychodynamik, die mit dem Philosophieren verbunden ist, und das eigentümliche Verhältnis zwischen den PhilosophInnen und ihrem Umfeld ausführlich dargestellt habe.

2.5.2.1. Außenseiterrolle der Philosophie

Die Distanz und der Blick von außen sind aber nicht nur ein zentrales Moment auf dem Weg zum Philosophieren und zum Studium der Philosophie, sondern scheinen überhaupt ein sehr charakteristisches, wenn nicht wesentliches Merkmal philosophischer Herangehensweise und Existenz zu sein. Axel Honneth spricht in einem Artikel vom *Außenseitertum* als einer „geistige(n) Quelle der Gesellschaftskritik“ und betont die Randstellung und das „innere Ausland“, aus der heraus solche Kritik erfolgt:

Schon immer war ein Element des Außenseitertums eine geistige Quelle der Gesellschaftskritik. Ob nun durch politische Verfolgung ins Exil oder durch kulturelle Isolation an die Peripherie des eigenen Landes gedrängt, häufig nahmen die bedeutsamsten Kritiker der Gesellschaft eine Position ein, die ihnen eine gewisse Distanz zu den sozial eingespielten Deutungsmustern verschafft hat. Rousseau kehrte angewidert dem Jahrmarkt der Eitelkeiten in Paris den Rücken, Marx fristete das entwurzelte Dasein eines politisch Exilierten, Kracauer wird ein physisch bedingtes Gefühl der Minderwertigkeit nachgesagt, Marcuse gehörte als Jude wie so viele andere einer kulturellen Minorität an. In keinem dieser Fälle lässt sich die jeweilige Randstellung in der einfachen Topographie lokalisieren, innerhalb deren in der gegenwärtigen Diskussion zumeist nur zwischen „Innen“ und „Außen“ unterschieden wird.

Jene Gesellschaftskritiker waren weder ihrer sozialen Herkunftskultur so weit entfremdet, dass sie eine bloß externe Perspektive einnehmen mussten, noch besaßen sie ihr gegenüber genügend Vertrauen und Loyalität, um sich mit einer bloß internen Perspektive der Kritik begnügen zu können. Wenn hier überhaupt ein topographisches Bild hilfreich sein kann, so ist es am ehesten dasjenige eines „inneren Auslands“: Von der Seite her, aus einer im Inneren nach außen verlagerten Perspektive, betrachteten sie mit wachsender Distanz das Insgesamt an Praktiken und Überzeugungen, das sich in ihrer eigenen Herkunftskultur wie eine zweite Natur breit gemacht hat. Eine solche Randstellung ist es gewesen, die sie dazu in die Lage versetzte, in der unüberblickbaren Vielzahl von öffentlichen Äußerungen und Vorkommnissen das Muster eines einheitlichen Dispositivs zu erkennen; aber nur der Rest an Bindung an diese Kultur hat es ihnen ermöglicht, in ihre Arbeit die Verve, die Sorgfalt und die Energie zu legen, die für eine gelungene Kritik gesellschaftlicher Selbstverständnisse notwendig sind. (2002, 50)

Mit dem „inneren Ausland“ ist hier passend die eigentümliche und charakteristische Randstellung bezeichnet, in der einerseits der nach wie vor bestehende starke Bezug zur und die „Bindung an eine soziale Lebenswelt“ (ebd.) betont wird, welche aber den Betreffenden andererseits „im Ganzen fremd geworden ist“ (ebd.).

Beschäftigt sich Axel Honneth in diesem Artikel „nur“ mit der Gesellschaftskritik und in der zitierten Stelle mit dem Außenseitertum als wichtiger Voraussetzung dafür, so arbeitet Michael Hampe (2000) diese Rolle als Charakteristikum für die Philosophie im Allgemeinen heraus. Er unterscheidet – im Sinne der Idealtypen von Max Weber – drei Funktionen bzw. Arten von Philosophie: 1. die Funktion des Richters, 2. die des Propheten und charismatischen Lehrers und 3. die des Narren. Alle drei teilen

die Gemeinsamkeit, dass sie ihre Funktion nur deshalb erfüllen können, weil sie *Außenseiter* in der Gesellschaft sind. Der Richter steht *über* dem Geschehen, das die Streitenden vor Gericht bringt, er ist unparteiisch, keiner Seite eines Streits verpflichtet und durch sein Amt herausgehoben. Die

Distanziertheit des Narren ist eine dem Richtertum entgegengesetzte. Der Narr steht abseits oder unterhalb von denen, über die er spottet, er wird nicht ganz ernst genommen. Als Hanswurst auf der Bühne ist er nicht in das dramatische Geschehen integriert, sondern betrachtet es spöttisch von außen. ... Gerade dadurch aber ist er in der Lage, Dinge zu sehen und zu sagen, die denen, die ernsthaft ins Geschehen verwickelt sind, zu sehen und zu sagen nicht erlaubt sind ... Der Prophet wiederum ist nicht Außenseiter, weil er durch seine Mitmenschen in einem Amt, wie der Richter, herausgehoben wurde oder wie der Narr nicht ganz für voll genommen wird, sondern weil ein Gott ihn zu seinem Sprachrohr und Offenbarungsinstrument gewählt und so über alle anderen Menschen erhoben hat (m.E. richtiger: weil er sich dazu erwählt bzw. berufen fühlt, Anm. J.E.). ... Aus ihrer Außenseiterrolle ergibt sich für alle drei Typen eine gemeinsame Funktion, die sie in sehr unterschiedlicher Mentalität ausführen: die Funktion der *Kritik*. (2000, 3f)

An verschiedenen Beispielen führt Hampe diese Funktionen näher aus. Zu den Richtern rechnet er Locke, Hume oder Kant, als Narr gelten ihm Diogenes, Sokrates oder Feyerabend und zu den Propheten zählt er Marx, Nietzsche oder Heidegger.

Die Außenseiterrolle, in die viele der TeilnehmerInnen im Laufe ihres Lebens gedrängt werden oder in die sie sich selbst „freiwillig“ (weil sie sich als anders empfinden, sich nicht verstanden fühlen etc.) begeben, und die zunächst sehr unangenehm erlebt wird, kann also in der philosophischen Tätigkeit produktiv umgesetzt und ausgelebt werden. Ja, sie erscheint geradezu als notwendige Bedingung, um *die* Funktion der Philosophie, nämlich die Kritik, ausüben zu können. (Für Hampe ist die Funktion der Kritik der gemeinsame Nenner all der verschiedenen Funktionen und Aufgaben der Philosophie.) Dieser kritische Blick von außen ist allerdings immer ein Blick von „oben“: auch der Narr kokettiert in erster Linie mit seiner Unterlegenheit, insgeheim stellt er sich genauso über diejenigen, denen er einen Spiegel vorhält. Das Gefühl der Überlegenheit ist also in allen drei Funktionen gegeben, ob direkt oder nur indirekt sichtbar, und ein wesentlicher Aspekt philosophischer Tätigkeit. Dabei möchte ich die aktive Mitbeteiligung der Philosophierenden an dieser Dynamik herausstreichen. Nachdem sie unter welchen Umständen auch immer in eine Außenseiterrolle gekommen sind, gehen sie jeweils in einer ihnen gemäßen Form damit um. Die verschiedenen philosophischen Funktionen (und Rollen) sind Möglichkeiten, außerhalb und über den anderen zu stehen und sich überlegen zu fühlen – und damit das durch die Ausgrenzung infrage gestellte und verminderte Selbstwertgefühl wieder zu stabilisieren. (Im nächsten Abschnitt werden diese psychodynamischen Implikationen im Mittelpunkt stehen.) Voraussetzung dafür ist neben den angesprochenen Sensibilitäten und der Fähigkeit, einen – für die Gesellschaft „produktiven“ – neuen Blickwinkel zu eröffnen bzw. eine kritische Funktion zu erfüllen, der Erwerb bestimmter Kompetenzen, Wissen etc. Dies kann dann in den verschiedenen Funktionen umgesetzt werden.

Hampe betont in seinem Aufsatz, dass die erwähnten drei Funktionen nicht die einzigen seien. Die beiden anderen wichtigen Funktionen der Philosophie – Begriffsklärung und Heuristik –, die er anführt (neben dem Hinweis, dass es alle möglichen Zwischen- und Mischformen gibt), lassen sich meines Erachtens jedoch ohne Schwierigkeit einer der drei Funktionen zuordnen. Die Begriffsklärung ist eine richterliche Funktion, denn eine Klärung über die – z.B. richtige oder falsche – Verwendung von Begriffen ist notwendig mit einem Urteil verbunden. Und die Heuristik, worunter Hampe „die Fundierung neuer Erkenntnisperspektiven, die sich zu ganzen

Wissenschaften auswachsen“ (14), versteht, scheint sich der prophetischen Funktion in einem weiteren Sinne zuordnen zu lassen. Mir ist allerdings nicht wichtig, jegliche philosophische Tätigkeit den von Hampe aufgestellten drei Idealtypen unterzuordnen, sondern die allen philosophischen Funktionen inhärente Außenperspektive aufzuweisen. Dies scheint mir auch bei der Heuristik offensichtlich der Fall zu sein, ob sie sich dem ungeachtet der Prophetie subsumieren lässt oder nicht.

2.5.3. Psychodynamik – Fallbeispiele

Ausgrenzungen, Außenseiterpositionen, das Anderssein (mit dem damit einhergehenden Gefühl, nicht verstanden zu werden und allein zu sein), Rückzug und Einsamkeit führen, wie erwähnt, bei allen zu Selbstwertproblemen, die sich in starker Verunsicherung, Selbstzweifeln und Minderwertigkeitsgefühlen ausdrücken. Diese werden beim Modus des Philosophierens in sehr typischer Weise, wenn auch in unterschiedlichsten Abwandlungen, zu bewältigen versucht, um das Selbstwertgefühl wieder zu steigern und das innere Gleichgewicht wieder herzustellen. In den folgenden Beispielen stehen diese Bewältigungsstrategien und die damit verbundenen psychodynamischen Prozesse im Zentrum (sind aber in früheren Beispielen, etwa bei Eva, Helmut, Peter und Thomas, auch deutlich zu erkennen).

In der ersten kurzen Vignette zeigt sich diese Selbstwertproblematik konzentriert und exemplarisch in verschiedenen Stadien, abhängig von der Anerkennung der anderen und den individuellen Möglichkeiten und Fähigkeiten des Umgangs damit:

- Georg (22 J., hat eine jüngere Schwester) kommt aus einer Juristenfamilie. Seit der Volksschule war Lesen eine seiner Lieblingsbeschäftigungen, wobei ihn damals vor allem die Welt der Sciencefiction faszinierte. Mit zehn Jahren bekam er einen – aufgrund seiner Begeisterung für moderne Technik sehnlichst gewünschten – Computer geschenkt, mit dem er sich die nächsten Jahre intensiv beschäftigte. Nicht nur eine Menge an Computerspielen hatte er zur Verfügung, er begann auch eigene Programme zu entwickeln und zu schreiben. Zwei Freunde außerhalb der Schule teilten zunächst sein Interesse. Als diese jedoch vor ihm in die Pubertät kamen, waren ihnen andere Dinge wichtiger, sodass sie sich von ihm abwendeten. In seiner Klasse fühlte sich Georg als Außenseiter, weil er als Computerfreak abgestempelt war und deshalb von den anderen ignoriert wurde. Im Alter zwischen 13 und 15 zog er sich daher zunächst noch stärker in die Welt seines Computers und seiner Bücher zurück. Aufgrund der Ignoranz durch seine KlassenkollegInnen fühlte er sich ihnen gegenüber unterlegen und minderwertig. Damit verbundene Frustrationen und Enttäuschungen konnte er durch seine eskapistische Haltung und die darin gepflegten intensiven Beschäftigungen großteils vermeiden bzw. kompensieren. Immer wiederkehrende Selbstzweifel einerseits, durch die Sciencefiction-Literatur angeregte Überlegungen und Fragen andererseits führten Georg dazu, zunehmend über sich und sein Umfeld im Besonderen sowie die Welt im Allgemeinen nachzudenken. Er hörte in dieser Zeit viel Musik und fühlte sich dabei besonders von Bands und Musikern angesprochen, die in ihren Texten existentialistische und gesellschaftskritische Haltungen zum Ausdruck brachten. Seine Lektüre konzentrierte sich nun auf existentialistische Autoren wie Kafka oder Sartre. Dadurch kam er vorübergehend in eine „nihilistische Phase“, in der er die gängigen gesellschaftlichen Werte und speziell die Wertesysteme, Ziele und Einstellungen seiner SchulkollegInnen sehr in Frage stellte. Dies

diente ihm zunächst als Trost, indem er nun gute Gründe gefunden hatte, sich zu jenen nicht zugehörig zu fühlen (und es nunmehr auch gar nicht mehr zu wollen), die ihn nicht akzeptiert und isoliert hatten. Schließlich fühlte sich Georg sogar überlegen, weil er im Vergleich zu ihnen seinem Empfinden nach sowohl einen ausgewählteren, geschulten Musikgeschmack hatte als auch durch seine intensivere Lektüre und Reflexion mehr wusste und Dinge und Zusammenhänge tiefer erfassen und durchschauen konnte. Seine vorerst nur innere Überzeugung von Überlegenheit den anderen gegenüber wurde später durch seine SchulkollegInnen bestätigt, die ihn plötzlich wieder interessant fanden und auf ihn zuzingen. Mit einigen davon haben sich in der Folge Freundschaften entwickelt, während er sich bei den meisten anderen, den „normalen, stumpfen Leuten“, die ihm als viel zu oberflächlich und undifferenziert erschienen, insofern rächte, als er nun umgekehrt das Gespräch mit ihnen verweigerte. Seit Beginn des Studiums in Wien hat Georg viele Leute kennen gelernt, die einen ähnlichen Musikgeschmack und auch einen ihm entsprechenden Wissensstand haben, sodass sich dieses Gefühl der Überlegenheit wieder deutlich vermindert hat. Er empfinde sich jetzt zwar auf gleicher Ebene mit seinen engeren Freunden, die er inzwischen im Studium kennen gelernt habe, dennoch schwinde für ihn die Frage, ob er sich über- oder unterlegen fühle, wie bei allen menschlichen Begegnungen auch in diesen Beziehungen immer wieder mit.

- Stefan (20 J.) hatte im Lauf seiner Kindheit oft unter den Streitigkeiten seiner Eltern und den schweren Depressionen seiner Mutter, die immer wieder mit Selbstmord drohte und auch einige – halbherzige bzw. appallative – Selbstmordversuche unternahm, zu leiden. Als ältester von 3 Brüdern musste er in solchen Situationen die Mutter entlasten und sich speziell um den jüngsten Bruder kümmern und ihn betreuen. Aufgrund dieser Umstände wurde er sehr nachdenklich und grüblerisch. Dazu kam noch, dass es in seinem Dorf keine gleichaltrigen Freunde gab, und die Freunde und Freundinnen aus seiner Klasse des 15 km entfernten Gymnasiums weit verstreut lebten und damit auch nicht verfügbar waren. So entdeckte Stefan mit 11 - 12 Jahren die Welt des Lesens für sich, beginnend mit Zeitungen und Zeitschriften, die die Eltern abonniert hatten, über Themenbereiche wie Esoterik und Parapsychologie, für die sich auch die Mutter interessierte, später vor allem Nietzsche u.a. Während seine SchulfreundInnen die Wochenenden in Diskotheken und mit Partys verbrachten, tröstete er sich damit, dass er sich mit seiner Lektüre mit etwas „viel Wichtigerem, Größerem und Geheimnisvollerem“ beschäftige. Einerseits war die örtliche Distanz ein großes Hindernis, weil er meist keine Möglichkeit hatte, mit jemandem mitzufahren, andererseits interessierten ihn Tanzen und Trinkgelage weniger, obwohl er schon viel lieber mit den anderen zusammen gewesen wäre, anstatt die Zeit allein mit seinen Büchern zu verbringen. Dass Stefan seine Interessen als wichtiger und bedeutender einschätzte, tröstete ihn dabei nicht nur über die Entbehrungen hinweg, sondern vermittelte ihm auch ein Gefühl der Überlegenheit den anderen gegenüber, ein Gefühl, dass sich zunehmend verstärkte und die Distanz zu seinen FreundInnen vergrößerte. Neben seiner Lektüre spielte dabei auch klassische Musik eine Rolle, die er intensiv und nahezu ausschließlich hörte, und mit der er sich weit über den „Diskofreaks“ fühlen konnte. Auch in seiner Familie ging er zunehmend seinen eigenen Weg, stellte Distanz (gegenüber seinen jüngeren Brüdern) her und nahm eine rebellische, opponierende Rolle gegenüber den Eltern ein. Insbesondere der Mutter und ihren – seinem Empfinden nach – weit überzogenen Vorschriften und Geboten gegenüber begann sich Stefan ab der Pubertät zunehmend zu wehren, bis er schließlich eine in manchen Bereichen radikale Oppositionshaltung einnahm und sich dort nichts mehr vorschreiben ließ.

Diese Identität in Opposition und Distanz seinem ganzen Umfeld gegenüber ist verbunden mit einer klaren Zielvorstellung (sich Wissen anzueignen und Philosophie zu betreiben), hohen Idealen und einem ausgeprägten Leistungsdenken, das ihm in dieser isolierten Situation Halt und Orientierung gibt. Seit Beginn des Philosophiestudiums zeigt sich sein extremes Leistungsdenken z.B. darin, dass er sich den Tag genau einzuteilen versucht, sehr viel arbeiten will bei gleichzeitiger Beschränkung von Freizeit und Erholung auf das Notwendigste, sich grundsätzlich überlegt, was er als produktiv (d.h. seiner Weiterentwicklung förderlich) und was er als Freizeit (und damit tendenziell als Zeitverschwendung) einschätzt. Gleichzeitig betont Stefan allerdings, dass er diesem selbst gesetzten Ideal kaum entspreche und insofern unzufrieden sei. Er sei auch unsicher, wie weit und in welcher Intensität er Freundschaften pflegen, oder ob er sich ganz zurückziehen und sich nur dem philosophischen Studium widmen solle. Halt und Orientierung sucht er auch in persönlichen Vorbildern: Auf der Suche nach Antworten auf seine Fragen nach einem richtig gestalteten und damit besseren und glücklichen Leben – ein wichtiges Motiv für sein Philosophiestudium – orientiert er sich an der persönlichen Ausstrahlung der Lehrenden am philosophischen Institut. Wenn jemand innere Ruhe, Glück und Zufriedenheit ausstrahle, so gelte es, dessen oder deren philosophischen Gebieten, Interessen und Überzeugungen nachzufolgen, um über diesen Weg ebenfalls dieses ersehnte innere Gleichgewicht zu erlangen. In diesem starken Bedürfnis nach Identifikationsobjekten zeigt sich auch, dass seine bislang gelebte Identität in Opposition und sein Leistungsstreben zum Teil die Funktion hat, dahinter verborgene, tiefe Unsicherheiten abzuwehren und zu überdecken.

Seine Leistungsorientierung wird auch in der Selbsterfahrungsgruppe deutlich, indem er immer wieder darauf drängt, bestimmte Themen zu bearbeiten, sich einzulassen und zu produktiven Ergebnissen zu kommen, selbst wenn er damit bei den anderen auf Abwehr und Widerstand stößt – was für ihn nicht zuletzt deshalb nicht so bedrohlich ist, weil ihm seine Identität in Opposition vertraut ist und Sicherheit vermittelt. Er wagt sich auch vor und bringt sich sehr persönlich und offen ein, verbunden mit der Hoffnung, dass andere seinem Beispiel folgen.

- Die Mutter von Markus (22 J.) ging sehr bald nach seiner Geburt wieder arbeiten, sodass er von wechselnden Bezugspersonen betreut wurde (Nachbarn etc.). Den Vater sah er ohnehin kaum. Denn beide Eltern seien „Arbeitstiere“ und machten in ihrem wirtschaftlichen Beruf Karriere. Schon früh musste Markus lernen, die Zeit mit sich allein zu verbringen, z.B. regelmäßig nachmittags nach dem Volksschulunterricht oder wenn die Eltern am Abend fortgingen. Das sei aber recht angenehm gewesen, er sei sogar lieber allein gewesen. Die Beziehung zum 6 Jahre älteren Bruder war davon geprägt, dass dieser immer wieder seine Interessen und Bedürfnisse ihm gegenüber autoritär durchsetzen wollte, was ihn sehr ärgerte, und wogegen er sich kaum wehren konnte. Bis zum 18. Lebensjahr führte Markus ein „triviales Leben“, betrieb intensiv Sport, pflegte Freundschaften, hatte eine drei Jahre währende Beziehung usw., konnte das alles aber nicht genießen. Er kannte weder Depressionen noch Glückszustände, stattdessen war sein Leben von Gleichmut und Gewohnheit geprägt. Z.B. konnte er sich nicht über sportliche Erfolge freuen, konnte die Euphorie und Begeisterung seiner Mannschaftskameraden dabei nicht teilen und nachvollziehen. Das gemeinsame Feiern der Erfolge konnte er nur mit einem entsprechenden Pegel an Alkohol ertragen. Ihm sei das alles zu oberflächlich, hohl und leer vorgekommen. In ähnlicher Weise sei ihm auch das Weihnachtsfest in der Familie auf die Nerven gegangen, weil es „zu harmonisch“ (weil unecht und scheinheilig) gewesen sei. Mit Beginn eines Studiums an der Wirtschaftsuniversität in Wien versuchte

Markus einerseits zunächst, sich weiterhin anzupassen und den gesellschaftlich und familiär vorgegebenen Erwartungen zu entsprechen. (Er gab dieses aber nach zwei Jahren wieder auf, weil er sich nicht im Geringsten damit identifizieren konnte, und studiert nun Philosophie. Im Gegensatz zu ihm folgt sein Bruder der Familientradition und ist in der Wirtschaft tätig. Sie seien sehr unterschiedlich und hätten sich auch nichts zu sagen, pflegten nur mehr distanziert-höflichen Umgang miteinander.) Andererseits vollzog er mit dem Wechsel nach Wien einen radikalen Bruch, beendete seine Freundschaften, schränkte die Kontakte zur Familie so weit wie möglich ein und mied zwei Jahre lang bewusst jegliche neuen Kontakte. Markus wollte mit der Gesellschaft, die ihm grundsätzlich zu oberflächlich erschien, nichts zu tun haben. Er sei ein Misanthrop und Einzelgänger und habe ein schlechtes Bild vom Menschen. Ihn ekle richtiggehend vor der Gesellschaft und der Menschheit, wobei er sich selbst einschließe. Manchmal suche und genieße er den Ekel, indem er sich z.B. in die Menschenmasse in der Kärntnerstraße begeben. Die zufriedenen Gesichter dieser Menschen seien unecht, ihre zur Schau gestellte Zufriedenheit Illusion und als solche ekelhaft. Sie könnten gar nicht zufrieden und glücklich sein, seien sich dessen nur nicht bewusst. Er bezweifle grundsätzlich jeglichen Sinn menschlichen Daseins und glaube auch nicht daran, dass die Gesellschaft bzw. die Menschheit zum Besseren verändert werden könnte. Seit Beginn der Pubertät las Markus viel, wobei er sich speziell mit Sartre, weiters mit Camus und Kafka und deren Figuren identifizieren konnte.

Aufgrund dieser Einstellung habe er mit sehr ambivalenten Gefühlen an der Selbsterfahrungsgruppe teilgenommen. Der Neugier sei die Erfahrung gegenübergestanden, dass menschliche Begegnungen für ihn immer etwas Unangenehmes an sich hätten, und er deshalb speziell Gruppen in den letzten Jahren grundsätzlich meide. Solche mit unangenehmen und in ihrer Ambivalenz ausgewogenen Gefühlen verbundenen Aspekte zeigen sich dann auch im Verlauf der Gruppe: z.B. will er einerseits nicht im Mittelpunkt stehen (was jedoch zeitweise zwangsläufig der Fall ist, da er sich viel und offen einbringt), weil er sich dann in einer Rolle befindet, vor der ihm bei anderen ekelte; andererseits spürt er Neid auf einen anderen Teilnehmer, wenn dieser im Mittelpunkt steht, und bemerkt seine eigene Neigung, mit diesem zu rivalisieren, was ihm sehr unangenehm ist, weil er starken Widerwillen gegen solche - oberflächlichen - sozialen Bedürfnisse und Situationen empfindet.

Für mich liegt ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis dieser Entwicklung in der frühen Deprivation durch die Mutter (und den Vater), die tiefe Sehnsüchte nach Geborgenheit etc. unbefriedigt lässt und von Beginn an Distanz herstellt. Die wechselnden Bezugspersonen gewähren als Ersatzobjekte zwar eine Basisversorgung für verschiedenste Bedürfnisse, die größten Sehnsüchte bleiben jedoch unbefriedigt. Durch verschiedene Fähigkeiten ist er in der Lage, sich allein zu beschäftigen und es sich so einzurichten, dass er mit sich und der Situation in der Kindheit relativ zufrieden ist. In der Folge versucht er, sich anzupassen und die gesellschaftlichen Spiele mitzuspielen. Immer wieder nimmt er mit besonderer und zunehmender Sensibilität und kritischem Blick die Hohlheit und Leere bei menschlichen Begegnungen wahr, die seinem Empfinden nach am Wesentlichen (seinen unbewussten Sehnsüchten) vorbeigehen. Seine innerliche Distanz wird dadurch im Lauf der Zeit so stark, dass er sich schließlich mit einem radikalen Bruch abwendet, sich nicht mehr anpasst und die Distanz auch äußerlich herstellt. Mit dem Modus des Philosophierens ist er in der Lage, diese Distanz und den erworbenen kritischen Blick von außen produktiv zu nutzen und umzusetzen.

- Auch für die Eltern von Miriam (21 J.) stand die Arbeit im Zentrum: die Mutter musste den Bauernhof größtenteils allein bewirtschaften – und war dabei oft überfordert –, da der Vater einem anderen Beruf

nachging. Alle fünf Kinder (Miriam hat drei ältere Brüder und eine jüngere Schwester) fühlten sich unter diesen Umständen vernachlässigt, der älteste Bruder hatte oft die jüngeren Geschwister zu betreuen. Zunächst war Miriam zwar das Lieblingskind des Vaters, jedoch in erster Linie als Spielobjekt, wie sie feststellen musste, als sie mit 8 Jahren eigene Meinungen und Gedanken entwickelte. Da konnte der Vater nichts mehr mit ihr anfangen und wandte sich der jüngeren Schwester als neuem Spielobjekt zu. Sie habe heute noch eine starke Wut auf ihn, wenn sie daran denke. Sie litt sehr unter der mangelnden Aufmerksamkeit in ihrer Familie, wobei sie eine andere Strategie des Umgangs damit entwickelte als ihre Geschwister: Einerseits versuchte sie dadurch Aufmerksamkeit zu bekommen, dass sie ihrer Unzufriedenheit Luft machte, rebellierte und die Grenzen ausreizte, was sie aber mit ca. 12 Jahren mangels Erfolg wieder aufgab (und sich ab der Pubertät den Forderungen und Zwängen zumindest nach außen hin anpasste). Andererseits lernte sie, sich mit sich selbst zu beschäftigen und ging gewissermaßen von der äußeren in die innere Opposition. Hilfreich war dabei eine Phantasiewelt, in der sie sich als Vampir fühlte. Das begann mit sieben Jahren, als sie eines Abends einen Vampirfilm sah. Daraufhin hatte sie große Angst und träumte in der folgenden Nacht, dass sie selbst durch den Biss eines Vampirs zu einem solchen werde. Im Traum fühlte sie sich dann relativ sicher und geborgen. Sie bedauerte nur, dass der andere Vampir sich entfernte und sie allein ließ. Der Traum war so lebhaft, dass sie ihn in der Früh zunächst für real hielt. Erst die vergebliche Suche nach Spuren eines Bisses konnte sie vom Gegenteil überzeugen. In der Folge träumte sie oft und in verschiedenen Variationen davon, ein Vampir zu sein, durchwegs in angenehmer Weise und von positiven Gefühlen begleitet. In Tagträumen baute Miriam diese Identität als Vampir zu einer ausgeprägten Phantasiewelt aus. Sie stellte sich vor, als Vampir den Menschen Gutes zu tun. Eine Zeit lang versuchte sie das in ihrer Klasse in der Volksschule auch tatsächlich umzusetzen, indem sie sich um ihre Mitschülerinnen kümmerte. Sie ging eine Zeit lang täglich systematisch durch die Bankreihen und fragte alle, wie es ihnen gehe, was sie heute vorhätten usw. Erst später erfuhr sie von ihrer Mutter, dass sie den anderen damit gar keine Freude bereitet hatte, sondern ihnen im Gegenteil gehörig auf die Nerven gegangen war.

Das Motiv des Vampirs ist eine Variante der hier thematisierten, typischen Bewältigungsstrategie. Es symbolisiert einen sicheren Fluchttort, in dem sich Miriam unangreifbar – weil unverletzbar und unsterblich – und den sie umgebenden Menschen überlegen fühlen kann. Der Preis dieser Strategie ist allerdings Einsamkeit, weil sie sich in der Position des Vampirs zwar inmitten der Menschen, aber nicht mit sondern über ihnen befindet. Obwohl für sie der Vampir auf der bewussten Ebene vor allem dafür steht, Gutes zu bewirken, so ist diese Identifikationsfigur sehr gut geeignet, gleichzeitig auf der unbewussten Ebene ihren durch die Frustrationen und Kränkungen entstandenen aggressiven Impulsen Ausdruck zu geben. Und nicht zuletzt legen diese Träume und Phantasien zusätzlich eine ödipale Deutung nahe: Der beißende – und damit in sie eindringende – Vampir steht für den Vater, mit dem für sie auf diese Weise unbewusst eine dauerhafte innige Verbindung hergestellt wird. Diese ist umso bedeutender, als sie in der Realität vom Vater schwer enttäuscht und zurückgewiesen wird und die Position des Lieblingskindes an die jüngere Schwester abtreten muss.

Als Miriam 8 Jahre alt war, starb ihr Großvater. Durch dieses Ereignis, die oben geschilderten Geschehnisse und Enttäuschungen und ein weiteres, für sie damals und selbst in der jetzigen Erinnerung noch sehr intensives und Eigentümliches Erlebnis zu dieser Zeit (im Frühling in einer Wiese sitzend spielte sie sich mit dem Gras und den Blumen und hatte plötzlich ein sehr intensives Gefühl, da zu sein und zu leben – immer wenn sie sich dieses Gefühl vergegenwärtigte, sei es sowohl

von dem intensiven Duft der Wiese und der Blumen als auch von den herrlichen, sonnendurchfluteten Lichtverhältnissen begleitet) stellten sich ihr viele Fragen, mit denen sie allein blieb. Antworten fand Miriam in einer Bibel, die sie damals geschenkt bekam. In der Folge versuchte sie, all ihre Fragen religiös zu beantworten. Im Alter von 13 - 14 Jahren war dieser Zugang für sie aber aus verschiedenen Gründen nicht mehr befriedigend. Passende Antworten fand sie nun in psychologischen und anthropologischen Büchern, die sie in Buchhandlungen entdeckte und sich selbst kaufte. Mit dieser Beschäftigung war sie immer allein, weil sich sonst niemand in ihrem Umkreis für solche Fragen interessierte. In ihrer Schulklasse galt sie bei den anderen wegen dieser Interessen als komisch, war zusätzlich auch deshalb nicht recht beliebt, weil sie in dieser Phase vor allem um die Anerkennung durch ihre LehrerInnen bemüht war, weshalb sie sehr viel lernte und dadurch regelmäßig die Klassenbeste war. Seit Ende der Volksschule hatte sie aus diesen Gründen auch keine Freundschaften mehr. Eine Zeit lang versuchte Miriam, in der Schulklasse durch ihr Äußeres den anderen zu signalisieren, wie schlecht es ihr ging, jedoch vergeblich, denn niemand bemerkte das – oder wollte es nicht bemerken. Dadurch zog sie sich nur noch mehr zurück. Miriam wandte sich dann (mit ca. 15 Jahren) wieder mehr der Familie zu, im Speziellen der Mutter, die zu der Zeit eine Krise durchlebte. Sie versuchte sie bei der Arbeit zu entlasten, sie aufzuheitern und viel mit ihr zu reden. Aber auch dadurch wurde ihre Sehnsucht, nun die bislang vermisste Anerkennung zu bekommen, nicht erfüllt. Die Mutter erklärte ihr explizit, dass sie zu den anderen Kindern ein näheres Verhältnis habe als zu ihr. Dadurch zog sich Miriam weiter in sich zurück, wurde aufgrund dieser verschiedenen Belastungen sehr depressiv, entwickelte verschiedene psychosomatische Symptome und wurde schließlich einer Psychotherapie zugewiesen. Dadurch hatte sie endlich jemanden, mit dem sie reden konnte, bei dem sie sich verstanden und angenommen fühlte, und fand langsam wieder aus ihrer Krise heraus. Zusätzlich war damals die Entdeckung hilfreich, dass sie sich künstlerisch gut ausdrücken konnte. Diese Fähigkeit bot eine neue Möglichkeit der Entfaltung, bei der sie das Gefühl hatte, nichts falsch machen zu können, was eine teilweise Kompensation ihrer starken Minderwertigkeitsgefühle ermöglichte. Demgegenüber hatte sie in allen übrigen Bereichen sehr hohe Ideale, bei deren Verfolgung sie regelmäßig scheiterte und sich dadurch unzulänglich fühlte. In der Folge wandte sie sich intensiver der Malerei zu und schaffte die Aufnahmeprüfung an der Kunstakademie, an der sie Malerei studiert. Daneben hat Miriam auch Philosophie zu studieren begonnen und ist sich noch unschlüssig, ob sie längerfristig den künstlerischen oder den theoretisch-philosophischen Weg einschlagen soll.

Ihre negativen sozialen Erfahrungen führen speziell in Gruppen zu einem sehr vorsichtigen und ängstlichen Verhalten. Während des Selbsterfahrungswochenendes zeigt sich dabei eine auffällige Diskrepanz zwischen ihrem Verhalten außerhalb und in den Sitzungen: außerhalb kann sich Miriam – ihrem üblichen Verhalten in Gruppen entsprechend – nur zu Wort melden, wenn sie direkt gefragt wird. Wenn sie von sich aus etwas sagen würde, wäre sie sehr gekränkt, wenn ihre Wortmeldung unterginge, wenn sich niemand dafür interessierte. Umgekehrt ist während der Sitzungen für sie diese Angst kaum spürbar. Hier kann sie sich unaufgefordert einbringen, hat das Zutrauen, dass sie Raum für sich hat, dass die anderen ihr zuhören und auf sie eingehen, sie sich angenommen fühlen kann, was sich im Verlauf der Sitzungen für sie auch bestätigt. Verantwortlich für dieses Zutrauen ist einerseits sicher ihre erfolgreich absolvierte Psychotherapie, aus der sie die positive Erfahrung mitbringt, dass ihr in einem therapeutischen Kontext zugehört wird (und sie sich jedenfalls vom Psychotherapeuten angenommen fühlen kann). Andererseits hat Miriam die – für diese Gruppen typische und an früheren

Stellen schon wiederholt thematisierte – Hoffnung, hier bei den anderen TeilnehmerInnen auf Gleichgesinnte mit ähnlichen Interessen zu treffen. Die damit verbundene Hoffnung auf Verständnis und Wertschätzung erfüllt sich, während die Angst, wieder als komisch und eigentümlich belächelt und abgekanzelt zu werden, dadurch von Beginn an geringer ist als sonst und Zug um Zug schwindet, was gegen Ende des Blocks auch zu positiven Verhaltensänderungen außerhalb der Sitzungen führt.

2.5.4. Hohes Ichideal der PhilosophInnen

Ein positives Selbstwertgefühl kann sich nur entwickeln und aufrechterhalten werden, wenn wir Bestätigung und Wertschätzung erfahren, wenn wir uns von den Bezugspersonen, die uns wichtig sind, angenommen fühlen können, so wie wir sind, mit unseren Eigenschaften, Bedürfnissen, Interessen, Einstellungen und Verhaltensweisen. Zunächst erfahren wir das in der Regel durch die – im optimalen Fall bedingungslose – Liebe unserer Eltern, später auch durch die Anerkennung durch andere Autoritäten, die Peergroup, FreundInnen, PartnerIn etc., die aber jeweils an eine bestimmte Eigenschaft, Leistung, gemeinsame Interessen und Ähnliches geknüpft ist. Dieses Bedürfnis nach Bestätigung muss immer wieder von den uns wichtigen Bezugspersonen befriedigt werden. Geschieht das zu wenig oder gar nicht, entstehen Selbstwertprobleme in Form von Minderwertigkeitsgefühlen, Selbstzweifel, Depressionen etc.

Ich habe schon ausgeführt, dass die meisten TeilnehmerInnen in bestimmten Phasen ihres Lebens mit solchen Problemen zu kämpfen hatten, sei es in ihrer Familie oder/und in ihrer Peergroup. Der Modus des Philosophierens ermöglicht den Betroffenen – wie viele der Fallbeispiele illustrieren – eine sehr typische Verarbeitungsstrategie, um aus den durch die mangelnde Bestätigung und Anerkennung verursachten Selbstwertproblemen wieder herauszukommen (während auf der anderen Seite jene, die sich anpassen und ihre philosophischen Interessen hintanstellen und aufschieben, viel länger unter Minderwertigkeitsgefühlen und Selbstzweifeln leiden). Wenn sie sich frustriert und enttäuscht zurückziehen, sich von den anderen innerlich oder offen distanzieren und ihre Zeit mit Büchern – und früher oder später speziell mit philosophischer Lektüre – verbringen, kommt es zu charakteristischen inneren Umorientierungen und Umwertungen. Das Umfeld, von dem sie sich ausgegrenzt oder nicht verstanden fühlen, wird abgewertet und mit Attributen wie dumm, stumpfsinnig, unreflektiert etc. bedacht, während sie sich selbst davon abheben und überlegen fühlen (sich „anders als die anderen“ zu fühlen enthält immer auch – manchmal stärker ausgeprägt, manchmal geringer bis kaum spürbar – eine Wertungskomponente, nämlich sich über die anderen zu stellen), wobei sie speziell ihre Wissbegierde und geistigen Beschäftigungen als wichtiger, bedeutender, sinn- und wertvoller etc. erachten.

Eine notwendige Voraussetzung dafür, dass sie sich mit diesen Interessen überlegen fühlen können, ist ein entsprechend höheres Ziel und Ideal, das sie damit anstreben und erreichen wollen. In anderen Worten: Mit der Pflege dieser neuen Interessen und deren starker affektiver Besetzung wird implizit ein damit verbundenes *hohes Ichideal* errichtet, dem es nunmehr nachzueifern gilt. (Nach Sandler et. al. ist das Ichideal das „Selbst, das ich sein möchte“ (1963, 153).) Auf diese Weise wird die Möglichkeit eröffnet, nicht mehr in dem Ausmaß von der – ohnehin nicht oder jedenfalls nur unzureichend vorhandenen – Anerkennung durch die anderen abhängig zu sein, da diese intrapsychische Instanz eine zusätzliche wichtige Quelle zur Steigerung und Erhaltung des Selbstwertgefühls und des Wohlbefindens ist.

Die Etablierung eines Ichideals ist ein wesentlicher Teil des normalen Entwicklungsprozesses. Es setzt sich aus verschiedenen Elementen zusammen: aus Abkömmlingen frühkindlicher, vollkommener Selbst- und Objektimages; aus Norm-, Ideal- und Zielvorstellungen, die von den Eltern – und später von anderen Autoritäten und (immer wichtiger) von Medien – als erstrebenswert vermittelt werden; aus phantasierten oder tatsächlich erfahrenen – und meist idealisierten – Zuständen vollkommener Harmonie und absoluten Wohlbefindens. Besonders die Adoleszenz ist davon geprägt, diese verschiedenen und mitunter gegensätzlichen Ichideal-Anteile zu integrieren und zu modifizieren, um sie mit den realen Gegebenheiten in Einklang zu bringen. Hohe und oft überzogene Ideale (z.B. das Aussehen und körperliche Attribute betreffend, Leistung und Erfolg in verschiedenen Bereichen) spielen – jedenfalls in unserem Kulturkreis – dabei grundsätzlich eine große Rolle. Zentrale Entwicklungsaufgabe während der Adoleszenz ist es, diese überhöhten Ideale abzubauen und eine Angleichung von Ichideal und realem Ich zu erreichen. Das Gelingen dieser Aufgabe – wie es in der Mehrzahl der Fälle mehr oder weniger erfolgreich geschieht – ist unabdingbare Voraussetzung dafür, emotionales Wohlbefinden zu erlangen.

Das hohe Ichideal der angehenden PhilosophiestudentInnen ist auf bestimmte Ziele und Werte gerichtet, z.B. sich viel Wissen anzueignen, viel zu lesen, Reflexion (anstatt „stumpfen“, konsumorientiertem Leben), Beschäftigung mit und Konzentration auf „Wesentliches“, tieferes und fundiertes Verstehen von Zusammenhängen, Weisheit, Schreiben von Büchern. Vom höchsten Ziel, dem Eingehen in die Philosophiegeschichte und damit verbundener Anerkennung und Wertschätzung bis über den Tod hinaus – für viele ist erst das Erreichen dieses Zieles das Kriterium dafür, den Status eines Philosophen bzw. einer Philosophin erreicht zu haben –, beginnen die meisten allerdings erst im Laufe des Studiums und während intensiver Beschäftigung mit Philosophie zu träumen. Die hohen Ideale sind ein wichtiger Ansporn und Antrieb zur Arbeit und müssen von pathologischen Ausformungen unterschieden werden, obschon sie vereinzelt krankhaften Charakter annehmen können. Dann wirken sie destruktiv und hemmend und blockieren jegliche philosophische Arbeit. Die Diskrepanz zwischen Ichideal und realem Ich ist in dem Fall so groß, dass die betreffende Person es nicht für möglich hält, diesem – überhöhten – Ichideal auch nur annähernd entsprechen zu können. Typischerweise manifestiert sich dies in den vereinzelt Fällen im Scheitern an der Abschlußarbeit (Diplomarbeit oder Dissertation), sodass das Studium für längere Zeit unterbrochen oder gar abgebrochen werden muss.

Das hohe Ichideal zeichnet sich nun durch zwei charakteristische Besonderheiten aus:

Zum einen ist es auf einen Inhalt bezogen, in dem es zunächst konkurrenzlos ist. D.h. während sich alle Adoleszenten in verschiedenen erwähnten Bereichen (Aussehen etc.) untereinander und mit in der Gesellschaft vermittelten Idealen messen und dabei einem gnadenlosen Wettbewerb ausgesetzt sind (woraus das für Jugendliche charakteristische oft rasche Schwanken zwischen sehr hohem und sehr geringem Selbstwertgefühl resultiert), haben die Philosophierenden einen Bereich für sich, in dem sie vorerst entweder ganz allein sind oder sich zumindest unter nur sehr wenigen Gleichgesinnten befinden. Dem oben wiederholt dargelegten Nachteil, dass sie sich mit diesen Beschäftigungen unverstanden und einsam fühlen, steht also der Vorzug gegenüber, dass

sie sich mit ihrem hohen Ichideal konkurrenzlos überlegen und von den anderen unangreifbar fühlen können.

Zweitens bleibt das hohe Ichideal bei den Philosophierenden über die Phase der Adoleszenz hinaus bestehen und ist ausgesprochen überdauernd. Ein wesentlicher Grund dafür ist in der oben breit ausgeführten Entwicklung zu sehen. Die negativen Erfahrungen, sich unverstanden zu fühlen oder gar ausgegrenzt zu werden, verbunden mit dem Rückzug, der Distanzierung, der Ausbildung und Entfaltung eines distanzierten Blicks, den Entwertungen etc., erweisen sich als sehr nachhaltig und hinterlassen eine bleibende, unbewusste Angst, dass solche Kränkungen und Verletzungen wieder passieren könnten. Ein hohes Ichideal (begleitet von dem Bewusstsein, etwas Besonderes zu sein, anders zu sein etc.) bietet diesbezüglich einen gewissen Schutz und Sicherheit. Daher wird es auch dann weiter aufrecht erhalten (höchstens etwas gemildert und abgeschwächt), wenn die Betreffenden später als Erwachsene längst in ihrem Umfeld integriert und anerkannt sind. Ein anderer Grund für das Fortbestehen der hohen Ideale sind die neuen Vorbilder und Identifikationsfiguren, die gerade in Phasen der Unsicherheit und Einsamkeit sehr wichtig sind, und die Halt und Orientierung geben. Diese neuen Vorbilder sind nämlich für alle Philosophierenden früher oder später – meist schon nach den ersten philosophischen Lektüren – irgendwelche Klassiker der Philosophiegeschichte, an denen sie sich manchmal mehr, manchmal weniger orientieren, die natürlich je nach sich ändernden Schwerpunkten, Interessensbereichen und Zugangsweisen wechseln können, die aber letztlich das ganze Leben hindurch als „Fixsterne am Philosophenhimmel“, als Ideale, Orientierungs- und Zielpunkte leuchten. Der Stellenwert dieser Vorbilder wird durch die spezifische Art des Philosophiestudiums zusätzlich gefestigt. Im Gegensatz zu den meisten anderen Studienrichtungen, in denen die Aneignung von Wissensbeständen im Zentrum steht, beschäftigen wir uns in der Philosophie mit verschiedenen PhilosophInnen und deren Systemen. Selbst in einer themenzentrierten Herangehensweise haben die jeweiligen AutorInnen und deren Positionen eine zentrale Bedeutung. So sind wir immer mit irgendwelchen „Größen“ konfrontiert, an denen wir uns in der Auseinandersetzung zwangsläufig messen müssen, ganz gleich ob wir uns an ihnen orientieren oder uns an ihnen reiben und sie zu widerlegen versuchen.

Das nunmehr etablierte hohe Ichideal und das Bemühen, den damit verbundenen Vorstellungen, Werten und Zielen entsprechend zu leben, führt also zunächst heraus aus einem Zustand, der durch Selbstzweifel und Minderwertigkeitsgefühle geprägt ist, und stabilisiert das Selbstwertgefühl bis hin zur Überzeugung, den anderen überlegen oder etwas Besonderes zu sein. Die Kehrseite eines hohen Ichideals ist jedoch, dass sich immer die Frage stellt, wie weit die Betreffenden diesem Ideal auch tatsächlich entsprechen. Es fungiert als eine ständig präsente, hohe Messlatte, an der die realen Leistungen gemessen werden. Wohlbefinden und Selbstwertgefühl sind nun in erster Linie davon abhängig, dass den hohen Anforderungen Genüge geleistet wird, dass es zu einer Angleichung von realem Ich und hohem Ichideal kommt. Geschieht das unzureichend, sind wieder Minderwertigkeitsgefühle etc. die Folge. Das Resultat ist also ein prekäres Gleichgewicht, insofern die eigenen Fähigkeiten und Leistungen ständig mit dem hohen Ichideal, mit verschiedenen Vorbildern als Repräsentanten dieses Ichideals und mit jeweiligen potentiellen oder tatsächlichen KonkurrentInnen verglichen werden.

2.5.5. Schamgefühl

Dieses prekäre Gleichgewicht zeitigt nun ein spezifisches „Symptom“ bei den PhilosophInnen: Das hohe Ichideal manifestiert sich unter anderem darin, dass mit der Zuschreibung, Philosoph bzw. Philosophin zu sein, ein sehr hoher Anspruch verbunden wird. Dem gegenüber steht die Angst, diesem Anspruch nicht oder noch nicht zu genügen. Die Angst äußert sich darin, dass wir nur – wenn überhaupt – mit begleitendem Schamgefühl zugeben können, Philosophen bzw. Philosophinnen zu sein. Diesem Phänomen hat sich Gerd Achenbach in seinem Aufsatz „*Philosophie nach Tisch – oder: Wer ist Philosoph?*“ (in: Achenbach 1984) gewidmet. Er stellt „Empfindlichkeiten“ fest, „die allemal berührt sind, wenn an die Stelle der wenig verfänglichen Frage ‚Was ist Philosophie?‘ die irgendwie peinliche und darum peinlich gemiedene Frage tritt: ‚Wer ist Philosoph?‘.“ (1984, 14) Die „Empfindlichkeiten“ sind namentlich Schamgefühle und die Angst, sich zu blamieren und lächerlich zu wirken, wenn wir uns öffentlich als Philosoph bzw. Philosophin deklarieren. Um uns dieses Phänomens klar zu werden, genüge es,

dass wir uns selber unsere Empfindungen und Zweifel eingestehen, ohne die wir – im Befragungsfalle – nicht zu sagen in der Lage wären, dass wir „Philosophen“ sind ... Oder gibt es einen unter uns, der von sich behaupten dürfte, dass er diese Selbstbenennung, die der Sache nach doch eigentlich sehr nahe läge, ohne Schamgefühle ausspricht? – dass ihm diese eigenartige Empfindung fremd sei, sich in einem solchen Augenblick der *Lächerlichkeit* auszusetzen – oder sich in unbestimmter Weise zu *blamieren*?

Wenn es aber diesen Philosophen tatsächlich nicht geben sollte, wie ich überzeugt bin, wäre wohl die Frage unabweisbar, wie wir uns dies Faktum zu erklären haben. Sagt doch jedermann, wenn er nur danach gefragt wird, ohne Skrupel und Bedenken, er sei Kaufmann oder Psychologe oder was auch immer. (1984, 16)

Achenbach ist also überzeugt, dass alle PhilosophInnen davon betroffen sind, und sieht den Grund dafür im

Anspruch ... , den wir selber nicht zu erfüllen vermögen und darum abwehren müssen, den wir aber gleichwohl, indem wir Philosophie „betreiben“, festzuhalten trachten – dieser Anspruch ist es, vor dem wir uns schämen. Jedenfalls wissen wir, dass wir augenblicks nackt daständen, wollten wir uns allen Ernstes diesen Anspruch selber anziehen. ... Wir denken zu hoch von der Philosophie, als dass wir uns ohne Scham „Philosophen“ nennen könnten – und: wir denken, unter diese Perspektive gerückt, zu schlecht von uns selbst. (1984, 18)

Damit ist genau das Auseinanderklaffen zwischen hohem Ichideal und realem Ich angesprochen, das sich solcherart manifestiert. In folgendem Beispiel kommen diese hohen Ansprüche, die mit dem Status des Philosophen bzw. der Philosophin verbunden sind, und das begleitende Schamgefühl sehr deutlich zum Ausdruck: In der Pilotsendung zur Radioreihe „*Denken und Leben*“ (in der viele klassische Philosophen von der Antike bis zur Gegenwart vorgestellt werden) wird Konrad Paul Liessmann, der Autor dieser Reihe, ein Philosophieprofessor an der Universität Wien, von Rainer Rosenberg, dem Gestalter der Sendereihe, interviewt:

Rosenberg: Sind sie Philosoph?

Liessmann: (nach 4 Sekunden Pause) Na ja, es ist a bissel eine inquisitorische Frage.

R: Fühlen sie sich als Philosoph?

L: Na ich bemühe mich auf der einen Seite, die akademischen Pflichten, die diese Position nach sich zieht, ernst zu nehmen, und auf der anderen Seite sozusagen diese, diese Freiheit des Denkens und diese Reflexionsfähigkeit, jetzt auch was die unmittelbare soziale, politische Situation, in der ich lebe, betrifft, mir zu bewahren, um von mir aus einmal sozusagen allmählich diesem, diesem, diesem Anspruch, Philosoph zu sein, auch zu genügen. (Liessmann 1999)

Schon das Zögern, das sich in der langen Pause ausdrückt, zeigt die Schwierigkeit, sich selbst als anerkannter Professor der Philosophie öffentlich dazu zu bekennen, Philosoph zu sein. Entsprechend empfindet Liessmann die Frage als „inquisitorisch“. Denn ein offenes Bekenntnis dazu zieht die – fiktive – Gefahr (und unbewusste Angst) nach sich, sich zu blamieren und lächerlich zu machen (und sich dann schämen zu müssen), weil andere (die ähnlich hohe Ansprüche haben) ihn dafür kritisieren und ihm diesen Status als Philosoph absprechen könnten bzw. – und noch wichtiger – er selbst das Gefühl hat, mit diesem Anspruch vor seiner eigenen, intrapsychischen „gerichtlichen“ Instanz (lat. inquisitio: gerichtliche Untersuchung), dem hohen Ichideal, nicht bestehen zu können. In der zweiten Antwort differenziert er dann zwischen der Tätigkeit als Professor und philosophischer Lehrer einerseits (bei diesem Teil der Antwort zeigt sich typischerweise keine Unsicherheit) und als Philosoph andererseits. Nur mit letzterem ist ein sehr hoher Anspruch verbunden, dem er selbst erst allmählich zu genügen hofft – und insofern derzeit noch nicht genügt. Dabei ist die Unsicherheit (und die dahinter stehende, erwähnte Angst) wieder deutlich zu erkennen – in der Verwendung von Füllwörtern („sozusagen“), Relativierungen („von mir aus einmal“) und Wortwiederholungen („diese“ bzw. sogar zwei Mal „diesem“).

Die Differenzierung zwischen PhilosophIn und LehrerIn der Philosophie scheint eine gute Strategie an die Hand zu geben, um das öffentliche Deklarieren als PhilosophIn generell zu vermeiden. Kurt Rudolf Fischer, der in den USA Philosophie studiert und lange gelehrt hat, verdanke ich den Hinweis (pers. Mitteilung), dass sich die PhilosophInnen in den USA grundsätzlich nur als „philosophical teacher“ bezeichnen und nicht als „philosopher“.

In ihrer „komischen Variante“ (1984, 21) findet Achenbach dieses Phänomen auf philosophischen Kongressen in den Pausen:

Die diese Präntention, Philosophen zu sein, weit von sich weisen oder belächeln würden, müssen nun doch, in ihrer Erholungspause, demonstrieren, was sie verleugnen. ... Seine „Identität“ führt man vor durch Branchenkenntnis: Wer? Wo? Was? (ebd.)

Allerdings vermutet Achenbach dafür einen anderen Grund als ich, nämlich eine bestimmte Art von Philosophie, „mit der Versöhnung nicht möglich ist, die uns mit uns selbst entzweit“ (ebd.) und die er „Anspruchs-Philosophie“ nennt. Damit meint er „jene altüberlieferte Entdeckerin, Verwalterin und Vollstreckerin der Wahrheit, die die ‚wahren Sätze‘ zuerst ausmacht und sie dann, wenn sie sie hat, den Menschen pharisäisch auferlegt“ (1984, 19). Da für ihn diese Anspruchs-Philosophie „das letzte Wort nicht behalten“ (ebd.) und sich überholt hat, ist sie nur mehr „in der Scham der Philosophen ... als Vergangene noch gegenwärtig.“ (ebd.)

Demgegenüber glaube ich jedoch, gezeigt zu haben, wie diese Dynamik wesentlich schon im Vorfeld (vor Beginn des Philosophiestudiums) beginnt und in der Folge nur prolongiert wird. Insofern ist also der Grund nicht in einer bestimmten Art von Philosophie zu suchen, vielmehr im Stellenwert, den die Philosophie in unserer westlichen Gesellschaft (allein darauf bezieht sich meine Untersuchung) hat bzw. im Verhältnis der Philosophierenden (sowohl vor als auch nach Beginn ihrer Beschäftigung mit Philosophie) zu ihrem Umfeld bzw. zu den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft. Daher ist dieses Phänomen aus meiner Sicht grundsätzlicher und nicht an eine bestimmte Art von Philosophie gebunden. Es wird auch direkt oder indirekt durch die ganze abendländische Geschichte der Philosophie immer wieder von den PhilosophInnen selbst thematisiert, wie die folgenden Beispiele zeigen.

2.5.5.1. Die Thales-Anekdote als „Urgeschichte“ der Philosophie

Exemplarisch wird dieses Verhältnis in einer berühmten Anekdote illustriert und fokussiert, die bei Platon dem ersten der griechischen Philosophen, Thales von Milet, angedichtet wird (während in der ursprünglichen äsopischen Fabel ein namenloser Astronom der Protagonist ist). Im Dialog *Theaitetos* erzählt Sokrates die Geschichte im Gespräch mit Theodoros:

Sokrates: Wie auch den Thales, o Theodoros, als er, um die Sterne zu beschauen, den Blick nach oben gerichtet in den Brunnen fiel, eine artige und witzige thrakische Magd soll verspottet haben, dass er, was am Himmel wäre, wohl strebte zu erfahren, was aber vor ihm läge und zu seinen Füßen, ihm unbekannt bliebe. (*Theaitetos* 174 a)

Seither wurde diese „Thales-Anekdote“ unzählige Male aufgegriffen und vielfach modifiziert. Zwei verschiedene – sich in ihrer Wirkung gegenseitig verstärkende – Momente sind hier zum Ausdruck gebracht, aufgrund deren das Verhalten des Philosophen für die Magd, die das gesellschaftliche Umfeld repräsentiert, lächerlich wirkt und zum Spott Anlass gibt:

Zum einen ist der Magd die Beschäftigung und das Interesse des Philosophen fremd und unverständlich. Sie kann keinen Sinn und Nutzen darin finden, den Himmel und die Sterne zu beobachten. Für Hans Blumenberg, der sich in *Das Lachen der Thrakerin* eingehend mit der Rezeptionsgeschichte dieser Anekdote beschäftigt, wurde sie „die nachhaltigste Vorprägung aller Spannungen und Unverständnisse zwischen Lebenswelt und Theorie, die deren unaufhaltsame Geschichte bestimmen sollten“ (1987, 11), weshalb sie ihm als die *Urgeschichte der Theorie* (so der Untertitel seines Werkes) gilt. Mit Theorie meint er dabei immer „das Verhalten, welches theoretische Ziele dem Theoretiker wahrnehmbar aufprägen“ (ebd., 162). Theorie – und somit auch Philosophie – „ist etwas, was man nicht sieht“ (ebd., 9), und hat „exotisches Verhalten“ (ebd.) zur Folge, weshalb es für die in die Theorie nicht Eingeweihten rätselhaft, befremdlich, anstößig, komisch oder lächerlich etc. erscheint. Dieses Phänomen ist nicht auf PhilosophInnen und deren Theorien und theoretische Beschäftigung beschränkt, sondern trifft auf alle Tätigkeiten und Verhaltensweisen zu, die auf für andere unverständliche oder unbekannte Theorien beruhen. Ein Beispiel wären etwa religiöse Rituale einer fremden Kultur, die uns rätselhaft, befremdlich oder komisch anmuten, solange wir die dahinter stehenden religiösen Überzeugungen, Vorstellungen und „Theorien“ nicht kennen.

Der bedenkenswerte Zufall, dass Platon diese Anekdote dem „Begründer der Philosophie“ (ebd., 13) zuschreibt, betont die enge und unzertrennliche Verbindung dieser „Urgeschichte“ mit der Philosophie und den Theorien, Beschäftigungen und Verhaltensweisen der PhilosophInnen von deren Anbeginn.

Platon selbst hat sich wiederholt mit dem Thema beschäftigt, sodass sich verschiedentlich Beispiele in seinen Dialogen finden lassen. So etwa resümiert Sokrates gegen Ende des Dialogs mit Protagoras:

Und der jetzige Ausgang unseres Gesprächs scheint mir ordentlich wie ein Mensch uns anzuklagen und auszulachen und, wenn er reden könnte, sagen zu wollen: Ihr seid wunderliche Leute, Sokrates und Protagoras! (Protagoras 361 a)

Wirkt hier die Philosophie als scheinbar fruchtloses Unterfangen lächerlich, so erscheint im Höhlengleichnis der Weg der Erkenntnis aus der Sicht derer, die in der Höhle verharren, gar als Verirrung und Irrweg. Denn jener, der diesen Gang aus der Höhle auf sich genommen und das Licht (der Erkenntnis) erblickt hat, käme, falls er zu den anderen zurückkehrte, aus deren Sicht „mit verdorbenen Augen“ zurück und sähe – vorübergehend – sogar schlechter, weshalb er von den anderen ausgelacht würde:

Und wenn er wieder in der Begutachtung jener Schatten wetteifern sollte mit denen, die immer dort gefangen gewesen, während es ihm noch vor den Augen flimmert, ehe er sie wieder dazu einrichtet, und das möchte keine kleine Zeit seines Aufenthalts dauern, würde man ihn nicht auslachen und von ihm sagen, er sei mit verdorbenen Augen von oben zurückgekommen und es lohne nicht, dass man versuche hinaufzukommen; sondern man müsse jeden, der sie lösen und hinaufbringen wollte, wenn man seiner nur habhaft werden und ihn umbringen könnte, auch wirklich umbringen? (Politeia, 516 e – 517 a)

Hier wird nicht nur das Auslachen erwähnt, das aus dem völligen Unverständnis folgt, sondern mit dem „Umbringen“ auch die potentielle Aggression, die darin enthalten ist, und der Sokrates auch tatsächlich zum Opfer fiel (einige weitere werden ihm in den folgenden Jahrtausenden in diesem Schicksal folgen). Nicht zuletzt deshalb ist nach Blumenberg in der platonischen Version der Thales-Anekdote Sokrates der eigentliche Bezugspunkt:

Als der Dialog (*Theaitetos*, Anm. J.E.) geschrieben wurde, war die Unerträglichkeit des Philosophen für seine Mitwelt schon bis zum Grenzwert vorangebracht und von der Polis mit dem Tode geahndet worden. Was im Lachen der Magd sich angekündigt hatte, war im Hass zu Ende gegangen. (1987, 14)

Der zweite Aspekt ist „die Figur des zerstreuten Professors“ (ebd., 9), der ob seiner befremdlichen Beschäftigungen stolpert und den Anforderungen des Alltags nicht oder nur eingeschränkt gewachsen ist, und dadurch zum Gespött wird. Für Gerd Achenbach gelten die PhilosophInnen seit ihrem ersten Auftritt

als die eher komischen Figuren eines *unpraktischen* Menschenschlages, also irgendwie als spinnert und versponnen, in der Regel jedenfalls als weltfremd, lebensfern und untüchtig in Alltags-Angelegenheiten – kurz: als Leute, deren auffällig gestörtes Wirklichkeits-Verhältnis sie zum Teil zu harmlos-lächerlichen

Trotteln stempelt, teils zu höchst gefährlichen Subjekten vom „Meisterdenker“-Typus macht. Als eigenbrötlerische Grübler oder abwegige Spökenkieker in Verruf, als Spekulanten ohne Umsatz und Ertrag belächelt, scheinen Philosophen also alles andere als dazu ausersehen, sich in einem ernsten Sinne praktisch zu bewähren. ... Ergo: Wer philosophiert, brauchte für den Spott noch nie zu sorgen... (1984, 37f)

Daher sieht auch er in dieser Anekdote das Bild der PhilosophInnen in der Gesellschaft prototypisch dargestellt. Platon lässt Sokrates in *Theaitetos* ausführlich das Unwissen, die Unfähigkeit und die verschiedensten Unzulänglichkeiten, was praktische Angelegenheiten des Alltags und des sozialen Verbandes betrifft, auflisten, wobei dies speziell für die herausragenden Philosophen gelte:

Sokrates: So laß uns denn ... von denen reden, welche an der Spitze (in der Philosophie, Anm. J.E.) stehen. ... Jene nun wissen von Jugend auf nicht einmal den Weg auf den Markt, noch wo das Gerichtshaus, noch wo das Versammlungshaus des Rates ist, noch wo irgendeine andere Staatsgewalt ihre Sitzung hält. Gesetze aber und Volksbeschlüsse, geschriebene oder ungeschriebene, sehen sie weder noch hören sie. Das Bewerben der Verbrüderungen um die obrigkeitlichen Ämter und die beratshlagenden Zusammenkünfte und die Feste mit Flötenspielerinnen, dergleichen zu besuchen fällt ihnen auch im Traume nicht ein. ... ein solcher weiß nichts von seinem Nächsten und Nachbar, nicht nur nicht, was er betreibt, sondern kaum ob er ein Mensch ist oder etwa irgendein anderes Geschöpf. Was aber der Mensch an sich sein mag, und was einer solchen Natur ziemt anders als alle anderen zu tun und zu leiden, das untersucht er und lässt es sich Mühe kosten es zu erforschen. ... Daher auch, o Freund, ein solcher, wenn er mit jemand für sich Geschäfte zu treiben hat, oder auch in öffentlichen Angelegenheiten, wie ich anfangs sagte, wenn er etwa vor Gericht oder sonst irgendwo von dem, was vor den Füßen oder sonst vor aller Augen ist, genötigt wird zu reden: so erregt er Gelächter, nicht nur den Thrakierinnen, sondern auch dem übrigen Volk, indem er aus Unerfahrenheit in Gruben und in allerlei Verlegenheit hineinfällt, und seine gewaltige Ungeschicktheit erregt die Meinung, er sei unverbesserlich. (*Theaitetos* 173 c – 174 c)

Und in *Gorgias* weist Sokrates im Gespräch mit Polos süffisant darauf hin, wie er einmal im Rat ausgelacht wurde, weil er nicht fähig war, die Stimmen zu zählen:

Ja, zu Jahre, als es mich traf, im Rat zu sitzen und der Stamm den Vorsitz hatte und ich die Stimmen einsammeln sollte, bereitete ich mir Gelächter und verstand gar nicht, die Stimmen zu sammeln. (*Gorgias* 473 e – 474 a)

Für Platon sind nun diese Unzulänglichkeiten, die für das jeweilige Umfeld Anlass zum Spott sind, keine wirklichen Mängel oder Schwächen, sondern im Gegenteil eine Bestätigung, ja geradezu eine Auszeichnung (es trifft besonders auf jene zu, „die an der Spitze stehen“), denn sie sind nur eine Konsequenz des Desinteresses, gar der Verachtung dieser Alltäglichkeiten, mit denen das Leben der meisten Menschen ausgefüllt ist. Sie sind die notwendige Kehrseite und insofern ein Beleg für die Konzentration auf das Wesentliche, wie Sokrates erklärt:

Denn ... in der Tat wohnt nur sein (des Philosophen, Anm. J.E.) Körper im Staate und hält sich darin auf; seine Seele aber, dieses alles für gering haltend und für nichtig, schweift verachtend nach Pindaros

überall umher, was auf der Erde und was in ihren Tiefen ist messend, und am Himmel die Sterne verteilend, und überall jegliche Natur alles dessen, was ist, im ganzen erforschend, zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend. (Theaitetos 173 e – 174 a)

Dieser Erklärung schließt Platon unmittelbar die Thales-Anekdote an, die diese Zusammenhänge somit illustriert und auf den Punkt bringt. Diesbezüglich weist Blumenberg darauf hin,

dass die räumliche Ferne und Unerreichbarkeit der Gegenstände am gestirnten Himmel, im Vergleich zur Nähe der Fallgruben des praktischen Daseins, die Fremdartigkeit des Theoretikers nicht *ausmachte*, sondern nur *darstellte*. (1987, 16)

Insofern steht die Beobachtung der Sterne für die philosophische Herangehensweise als solcher und nach der „sokratische(n) Wendung“ (ebd.) z.B. also auch für die Untersuchung eines Gegenstandes des Alltags, wenn er nur „der alltäglichen Vertrautheit entzogen und auf den Abstand gerückt (ist), in dem er so fremdartig erscheint wie die Sterne auch“ (ebd.). Nur im Sinne dieses veränderten, distanzierten Blicks ist der Schluss des Zitats aus dem *Theaitetos* („zu nichts aber von dem, was in der Nähe ist, sich herablassend“) zu interpretieren. Es entspricht der Haltung, die Eugen Fink die „verkehrte Welt“ (1966, 182) der Philosophie genannt hat, oder wie es Blumenberg pointiert formuliert: „Der Philosoph ... erkennt im Nachbarn das menschliche Wesen nicht, während er sich und weil er sich mit dem Wesen des Menschen beschäftigt.“ (1987, 17)

Auch das Höhlengleichnis dient Platon dazu, die veränderten Interessen und Prioritäten zu illustrieren, die mit der Geringschätzung und Verachtung der nunmehr als sehr hohl und oberflächlich erscheinenden Bedürfnisse und Beschäftigungen der anderen einhergehen. So sagt er über jenen, der aus der Höhle hinausgegangen, das Tageslicht gesehen, schließlich sogar die Sonne erblickt hat und somit auf dem Weg der Erkenntnis zur höchsten Idee des Guten vorgedrungen ist:

... wenn er nun seiner ersten Wohnung gedenkt und der dortigen Weisheit und der damaligen Mitgefangenen, meinst du nicht, er werde sich selbst glücklich preisen über die Veränderung, jene aber beklagen? ... Und wenn sie dort unter sich Ehre, Lob und Belohnungen für den bestimmt hatten, der das Vorüberziehende am schärfsten sah und sich am besten behielt, was zuerst zu kommen pflegte und was zuletzt und was zugleich, und daher also am besten vorhersagen konnte, was nun erscheinen werde, glaubst du, es werde ihn danach noch groß verlangen und er werde die bei jenen Geehrten und Machthabenden beneiden? Oder wird ihm das Homerische begegnen und er viel lieber wollen das Feld als Tagelöhner bestellen einem dürftigen Mann (indem Platon hier auf die Klage des Achill in der Odyssee des Homer anspielt, stellt er die Höhlenbewohner auf eine Stufe mit den Toten in der Unterwelt, Anm. J.E.) und lieber alles über sich ergehen lassen, als wieder solche Vorstellungen zu haben wie dort und so zu leben? (Politeia, 516 c-d)

Von solchen „Gefangenen“ ausgelacht zu werden, wird dann nicht mehr als Kränkung und Demütigung erlebt, sondern im Gegenteil als Bestätigung, auf dem richtigen Weg zu sein. Blumenberg: „Das Lachen der Anderen, vertreten durch das der thrakischen Magd, ist zum Indiz

der gelungenen Konzentration auf die philosophische Thematisierung des Gegenstands geworden.“ (1987, 17)

Exkurs: Noch eine Antwort auf Alexander Herzberg

Vor diesem Hintergrund wird die Argumentation von Herzberg verständlicher, wenn auch nicht richtiger, weil zu grobschlächtig, undifferenziert und einseitig. Die „praktische Insuffizienz“ der PhilosophInnen war zentraler Bestandteil seiner Hemmungshypothese. Ich teile mit ihm die Ansicht, dass Unzulänglichkeiten und Schwierigkeiten in verschiedenen Bereichen des Alltagslebens bei PhilosophInnen überdurchschnittlich häufig vorkommen. Sie sind meines Erachtens jedoch vorwiegend ein sekundäres Phänomen, auf Desinteresse, Unwillen und Abneigung beruhend, die sich in einer komplexen Eigendynamik verstärken, wie ich zeigen konnte, während sie bei Herzberg am Beginn der Entwicklung stehen. Wenn ich die verschiedenen Wege rekapituliere, die zum Philosophieren führen, so stehen zwar beim Großteil der Fälle diverse Probleme am Beginn (schwierige Familienverhältnisse, einschneidende existenzielle Erfahrungen und mangelnde Akzeptanz und Anerkennung in der Peergroup). Jedoch nur ein kleiner Teil davon – am ehesten jene, die aufgrund von Auffälligkeiten oder Unzulänglichkeiten in der Peergroup ausgegrenzt werden – entspricht dem Modell von Herzberg. Mir erscheint es nicht sinnvoll, alle jene, die aufgrund schwieriger Umstände „tiefsinnig“ werden, die verunsichert und/oder deprimiert sind, zu reflektieren beginnen und sich zurückziehen (weil sie niemanden finden, von dem sie sich in ihrer Situation verstanden und angenommen fühlen), als „praktisch insuffizient“ einzustufen. Nicht nur dass ich dieses Etikett dafür nicht ganz zutreffend finde, mehr noch ist es meist nur eine vorübergehende Phase, die die Betroffenen erfolgreich überwinden können, auch wenn deren Auswirkungen auf psychodynamischer Ebene nachhaltig sind. Die Lektüre und die Beschäftigung mit philosophischen Fragen hat dabei zwar auch den Aspekt einer Ersatzbefriedigung und der Erschaffung einer Ersatzwelt, in die sie flüchten können, ist aber letztlich eine Möglichkeit der produktiven Auseinandersetzung und der Bewältigung ihrer Probleme, die nicht nur dazu beiträgt, die schwierige Situation zu meistern, sondern zusätzlich das Selbstbewusstsein stärkt und die Voraussetzung für die Integration in eine Gemeinschaft in der einen oder anderen Form schafft. Das würde Herzberg vermutlich nicht bestreiten, schließlich verweist er auf den Mechanismus der Sublimierung, der diese produktive Umsetzung ermöglicht, doch steht bei ihm die Ersatzbefriedigung und „Surrogatbetätigung“ deutlich im Vordergrund. Und nicht zuletzt kann er mit seiner Hemmungshypothese die Entwicklungswege jener beiden – wenn auch viel kleineren – Gruppen von Philosophierenden gar nicht erklären, die ich als „unauffällig“ bzw. wesentlich auf Förderung beruhend charakterisiert habe.

2.6. Varianten der Thales-Anekdote und ihre Funktion

Die beiden Aspekte also, die Fremdheit und Unverständlichkeit der Theorie und des Verhaltens einerseits und die praktischen Unfähigkeiten und Unzulänglichkeiten andererseits, ergänzen und verstärken sich zu einem Bild der Lächerlichkeit. Dies wird jedoch, wie bei Platon schon gezeigt, nicht mehr negativ empfunden, sondern dient im Gegenteil als Bestätigung der eigenen Überlegenheit und Besonderheit. Das ist genau der Punkt, warum die Thales-Anekdote über die

ganze Philosophiegeschichte hinweg so attraktiv für PhilosophInnen geblieben ist. Blumenberg hat in seiner Rezeptionsgeschichte über 40 Versionen dieser Anekdote (von Platon bis Heidegger) gesammelt – damit aber noch lange nicht alle, jene von Spinoza und Hegel finden sich z.B. nicht darin – und kann seine Irritation ob dieser Attraktion nicht verhehlen. Zur Erklärung dieses Phänomens verweist er auf den „Dienst der Anekdote am Selbstbewusstsein der Philosophen“ (1987, 160) und fragt sich:

Hat etwa die ganze Geschichte dieser Anekdote und ihrer Rezeption etwas mit der spezifischen Anmaßung zu tun, die die Philosophie selbst als Einstellung zur Wirklichkeit und damit erst recht ihre professionellen Mandatare seit ihren Anfängen und womöglich in der Steigerung ihres Selbstbewusstseins charakterisiert? (ebd.)

Entsprechend sei die lachende Magd „am Ende selbst lächerlich geworden“ (ebd., 161).

In ähnlicher Weise hat Harald Weinrich festgestellt, dass ihn „die Beflissenheit, mit der diese Geschichte gerade von denjenigen Personen weitererzählt wird, die eigentlich vom Lachen der Magd mitbetroffen sein sollten“ (1976, 435), irritiere. Seinem Ansatz, darin einen „eigenartige(n) Masochismus“ (ebd.) der PhilosophInnen zu sehen, kann ich allerdings ebenso wie Blumenberg (1976, 439) nichts abgewinnen.

Stattdessen ist die Beschäftigung mit und das Erzählen der Anekdote, dieser „Ur-Szene der Philosophie“ (Achenbach 1984, 38), deshalb für die PhilosophInnen so reizvoll, weil es der Steigerung ihres Selbstbewusstseins dient. Sie bestätigt sie in ihrem Gefühl, etwas Besonderes und den anderen überlegen zu sein. Wie ich bereits gezeigt habe, wird das Auslachen nicht mehr als Kränkung empfunden, sondern als Bestätigung, und zwar in zweifacher Hinsicht: Einerseits ist es ein Indiz für die Fremdheit der Beschäftigung und für die Unverständlichkeit der Theorie (und damit ein Zeugnis für deren Richtigkeit und gedankliche Tiefe), andererseits ist es ob der darin zu Tage tretenden praktischen Unfähigkeit eine Bestätigung für die Konzentration auf das Wesentliche.

Das Gefühl der Überlegenheit wird in einigen Versionen der Anekdote in verschiedener Form noch zusätzlich akzentuiert. So ergänzt Hegel die Thales-Anekdote, die er zunächst – in der Version des Diogenes Laertius – zitiert:

Er sei, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen läge. – Das Volk lacht über dergleichen, hat den Vorteil, daß die Philosophen ihm dies nicht heimgeben können. Sie begreifen nicht, dass die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für allemal darin liegen, – weil sie nicht nach dem Höheren schauen. Auch zeigte er, dass ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichtümer erwerben könne. (1971, 196)

Unverhohlen und mit aggressivem Unterton macht Hegel deutlich, wer hier ob seiner Beschränktheit lächerlich ist. Im letzten Satz spielt er zusätzlich auf jene Version an, die durch Aristoteles in die Welt gesetzt und seither auch wiederholt aufgegriffen worden ist. Dieser erzählt

die Geschichte von Thales aus Milet. Es handelt sich bei ihr um einen finanziellen Kunstgriff, den man diesem Manne wegen seiner Weisheit zugeschrieben hat, der aber eine allgemeine Regel ausspricht. Als man ihn nämlich wegen seiner Armut verspottete, als ob die Philosophie zu nichts nütze sei, so soll er, der auf Grund seiner astronomischen Kenntnisse und Beobachtungen eine ergiebige Olivenernte voraussah, noch im Winter, mit dem wenigen Gelde, das ihm zu Gebote stand, als Handgeld, sämtliche Ölpresen in Milet und Chios für einen geringen Preis gepachtet haben, da niemand ihn überbot. Als aber der rechte Zeitpunkt gekommen war und plötzlich und gleichzeitig viele Pressen verlangt wurden, da habe er sie so teuer verpachtet, als es ihm beliebte, und so einen Haufen Geld verdient zum Beweise, dass es für die Philosophen ein Leichtes wäre, reich zu werden, dass das aber nicht das Ziel sei, dem ihre Bestrebungen gälten. (Politik A 11, 1259a 6-18)

Hier wird nicht nur das Motiv der praktischen Unfähigkeit zu widerlegen versucht, sondern sogar die potentielle Überlegenheit der PhilosophInnen auch in solchen Angelegenheiten vor Augen geführt. Sie bräuchten sich dazu nur herablassen und ihr Wissen auf diese – aus ihrer Sicht niedere – Ebene anwenden. Thales „erniedrigte seine Wissenschaft“ für diesen Zweck, wie es in der Variante Montaignes (1992, 219) explizit heißt.

Hermann Lübbe gibt in seiner Interpretation der Geschichte eine nochmalige Wendung in der Spirale der Demonstration der Überlegenheit. Nach ihm „verschenkte (Thales) das gemachte Vermögen“ (zit. nach Blumenberg 1987, 25), womit dieser zusätzlich seine moralische Überlegenheit erwiesen habe.

Heidegger wiederum greift zu Beginn seiner Vorlesung aus dem Wintersemester 1935/36 mit dem Titel *Die Frage nach dem Ding* (veröffentlicht 1962) auf die Version Platons zurück und argumentiert diesem ganz ähnlich. Auch für ihn ist „der Sturz des Philosophen das Kriterium dafür geworden, dass er sich auf dem richtigen Wege befindet“ (Blumenberg (1987, 149). Denn „Philosophie ist jenes Denken, womit man wesensmäßig nichts anfangen kann und worüber die Dienstmägde notwendig lachen“ (Heidegger 1962,2). Im Gegensatz zu wissenschaftlichem Fragen, zu dem es „aus dem alltäglichen Vorstellen und Meinen und Denken heraus immer einen unmittelbaren Übergang und Eingang (gibt), ... ist die Philosophie immer etwas Verrücktes“ (ebd., 1). Sie „vollzieht ... eine ständige Verrückung des Standortes und der Ebenen“ (ebd.).

Die hier zitierten Versionen stehen repräsentativ für viele, die in leichten Variationen mit jeweils unterschiedlichen Nuancen und Schattierungen immer wiederkehrend die charakteristische Beziehung zwischen den PhilosophInnen und ihrem gesellschaftlichen Umfeld aus der Sicht der Ersteren zum Ausdruck bringen. Zwar gibt es auch andere Anliegen, die mit dieser „Urgeschichte“ transportiert werden – und die Blumenberg in seinem Gang durch die Philosophiegeschichte ebenfalls verfolgt. Dennoch ist die Prävalenz der angesprochenen Dynamik offensichtlich. Motive für das Bedürfnis der PhilosophInnen, einander diese Anekdote immer wieder zu erzählen und damit sich und anderen ihre Überlegenheit vor Augen zu führen, sind einerseits in früheren Beziehungserfahrungen der Betroffenen und andererseits in deren gegenwärtiger Situation während und nach dem Studium zu finden.

Erstens spielen die frühen Verletzungen eine zentrale und entscheidende Rolle. Gemeint sind jene Kränkungen und Enttäuschungen während der Kindheit und Jugend, die die überwiegende Mehrheit der angehenden StudentInnen der Philosophie erlebt haben, und die ich oben

ausführlich erläutert und mit vielen Beispielen illustriert habe. Die Thales-Anekdote ist insofern hervorragend für deren Verarbeitung geeignet, als dabei die kränkenden Situationen reaktualisiert werden – so wie die Betroffenen sich damals unverstanden und nicht angenommen fühlten oder gar als Außenseiter ausgegrenzt, gehänselt und ausgelacht wurden, werden sie jetzt beim Erzählen durch die Identifizierung mit Thales stellvertretend verspottet. Im Unterschied zu den damaligen Umständen, in denen sie sich enttäuscht und deprimiert zurückzogen und die mangelnde Anerkennung oder gar Ablehnung zu Selbstwertproblemen und Minderwertigkeitsgefühlen führte, fühlen sie sich jetzt dank ihres hohen Ichideals und ihrer mit hohen Zielen und Idealen verbundenen philosophischen Beschäftigung innerlich überlegen und unangreifbar. Wenn sie nun jemand diesbezüglich nicht versteht, kritisiert und auslacht, so zeigt diese Person nur ihren Unverstand und macht sich selbst lächerlich. Dies wird gerade wegen der damaligen Enttäuschungen und Kränkungen jetzt entsprechend befriedigend erlebt, steigert das Selbstwertgefühl, womit die Anekdote den „Dienst ... am Selbstbewusstsein der Philosophen“ (Blumenberg 1987, 160) erfüllt.

Den für mich offensichtlichen Zusammenhang zwischen den früheren Erfahrungen (vor oder am Beginn der Beschäftigung mit Philosophie) und dem späteren Verhältnis zwischen den PhilosophInnen und ihrem Umfeld möchte ich an einem zusätzlichen Beispiel illustrieren. Im Laufe eines Gespräches (in der Reihe *Sternstunde Philosophie* im TV-Sender 3sat) über sein neues Buch *Die Kunst des Reisens* erläutert der Philosoph Alain de Button auf die Frage einer Journalistin zum Thema „Einsamkeit“:

Journalistin: Wenn man viel liest, ist man auch sehr oft allein. Und sie sind ja auch mit acht Jahren nach England geschickt worden in ein Internat. Also Sie kennen das Gefühl der Einsamkeit in sehr jungem Alter schon. Wie kommt es, dass Sie die Einsamkeit immer als etwas sehr Positives beschreiben?

Alain de Botton (nickt mehrmals zustimmend während der Ausführungen der Journalistin): Sich einsam fühlen bedeutet auch, dass man eine interessante Persönlichkeit zu werden beginnt. Wer nie das Gefühl hat, von anderen unverstanden zu sein, ist wahrscheinlich eine recht oberflächliche Person. Ich denke, alle Menschen werden erwachsen und interessant, wenn sie realisieren, dass sie allein sind, und dass es Dinge gibt, die sich den Freunden nicht erzählen lassen, und die andere nicht verstehen können. Das macht uns zu Lesern und zu Autoren. Das Wunderbare an den Büchern ist, dass wir über Dinge lesen, über die niemand in unserem Dorf, in unserer Stadt oder in unserem Freundeskreis spricht. Bücher sind eine wunderbare Art, nicht mehr einsam zu sein. Das ist für mich die wichtige Funktion der Literatur. (2002)

Der Ausgangspunkt in der hier von de Button nur angedeuteten Entwicklung ist das Gefühl, unverstanden zu sein. Diese schmerzliche Erfahrung erst führt zu einem Reflexionsprozeß (ohne solche Erfahrungen werde man/frau zu einer „oberflächliche(n) Person“). Weiters wird eine kausale Verbindung hergestellt zwischen der Erfahrung der Einsamkeit und der – positiv besetzten – Tatsache, eine interessante Persönlichkeit zu werden. Außerdem führt die Einsamkeit und das Unverständnis im Freundeskreis (wegen bestimmter „Dinge“, womit nur bestimmte Interessen, Beschäftigungen, Erkenntnisse und dergleichen gemeint sein können) zur – wiederum positiv bewerteten, weil die Einsamkeit überwindenden – Lektüre und zum Schreiben als einem Ersatz für unbefriedigend erlebten menschlichen Umgang. Schließlich wird das „Wunderbare an den Büchern“ gerade damit begründet, dass niemand sonst darüber spricht, d.h.

das Alleinsein mit der Lektüre (bzw. mit einer bestimmten, für andere unzugänglichen oder uninteressanten theoretischen Beschäftigung) wird geradezu zur notwendigen Voraussetzung dafür, dass es als wunderbar empfunden wird. Hier wird das tiefe Verlangen nach Exklusivität sehr deutlich, das Bedürfnis, sich von den anderen abzuheben, etwas Besonderes und den anderen überlegen zu sein. *Was zu Beginn der Entwicklung noch schmerzlich erlebt wurde, nämlich sich unverstanden zu fühlen, wird nunmehr sehr positiv bewertet und zur wesentlichen Voraussetzung dafür, die theoretische Beschäftigung angenehm und „wunderbar“ zu empfinden.* In dem kleinen Beispiel zeigt sich also fokussiert dieselbe Dynamik und innere Umwertung, wie ich sie als typisch für PhilosophInnen herauszuarbeiten versuche.

Zweitens spielen die Umstände während und nach dem Philosophiestudium eine nicht unbedeutende Rolle, d.h. der laufende und immer wiederkehrende Verzicht auf gesellschaftlichen Umgang, der mit dem Rückzug und dem Lesen und Schreiben von Büchern notwendig verbunden ist, und dies umso mehr, wenn aufgrund hoher Ideale und Ansprüche mit entsprechend hoher Intensität und Energie gearbeitet wird. (Allerdings gibt es nicht wenige, die dies bewusst kaum oder gar nicht als Verzicht erleben, weil sie aufgrund anhaltender unangenehmer und enttäuschender Erfahrungen gesellschaftlichen Umgang grundsätzlich eher meiden.) Auch im Vorfeld kommt es des öfteren schon zu solchen Entbehrungen, wie einige Fallbeispiele zeigen (manchmal sehr deutlich wie etwa bei Stefan). Verstärkt und als systematische Begleiterscheinung ist es jedoch später zu beobachten. Ich verweise nochmals auf Pythagoras, der diesen Verzicht bildlich in dem Bonmot ausdrückte, dass „die Philosophen zum Festspiel des Lebens als bloße Zuschauer kommen“ (Herzberg 1926, 47). Weitere Beispiele entnehme ich der bereits erwähnten Studie von Kellner et. al. (1990). „Einzelgängerische Arbeitsweisen“ (55) und Rückzüge waren dabei in den Interviews mit den Philosophieabsolventen ein wiederkehrendes Thema. Absolvent D sagt z.B.:

Ich habe nicht im Geringsten ein Umfeld gehabt. Also – im Gegenteil – das, was ich gemacht habe damals, hat gerade geheißen, für alle Gruppen und Umfeldler, die es gegeben hat für mich damals, sich streng – sich stärkstens zu absentieren – also, ich habe Freundschaften aufgekündigt sozusagen. Ich habe ein anderes Leben – also wenn die anderen zum Wörthersee gegangen sind, oder so etwas, habe ich mir Zwang antun müssen, weil ich eigentlich auch lieber zum See wollte, habe ich Brecht gelesen, oder sowas. (58)

Ähnlich äußert sich Herr Z:

Das war für mich alles – das hat für mich alles keine Bedeutung gehabt, wie man wohnt, was man – wie man lebt, was man tut den ganzen Tag. Es war für mich klar – man liest den ganzen Tag, und das ist es halt schon. Aber wie man wohnt, das waren für mich alles Äußerlichkeiten, die haben mich nicht berühren können. (57)

Die Autoren stellen in ihrer Untersuchung an ihren Befragten eine „Tendenz zum Einzelgängertum“ (55) fest, wobei diese sich zum Teil „Zwang antun müssen“, Freundschaften aufkündigen etc. Solche Einschränkungen im sozialen Umgang sind nicht nur mit einem

Verzicht auf Vergnügungen und Unterhaltung verbunden, sondern oft zusätzlich erschwert durch das Unverständnis des Umfeldes (und damit mangelnder Anerkennung).

Diese Entbehrungen werden ertragen und in Kauf genommen um eines höheren Zieles willen, nämlich den Anforderungen des jeweiligen hohen Ichideals zu genügen. Letzteres ist für ein positives Selbstwertgefühl der Betreffenden ja inzwischen bei weitem wichtiger geworden als die Anerkennung des – philosophischer Fragen unverständigen – Umfeldes, wie ich gezeigt habe. Zusätzlich hat jetzt die Anerkennung durch Gleichgesinnte innerhalb der philosophischen Zunft, die ähnliche Ideale verfolgen, große und entscheidende Bedeutung erlangt. Der Kreis der StudienkollegInnen und verschiedene Vorbilder (vor allem in die Philosophiegeschichte eingegangene PhilosophInnen, aber auch einzelne LehrerInnen an der jeweiligen Universität) verkörpern das hohe Ichideal, sodass es gilt, sich mit diesen zu messen und dabei bestehen zu können. In der Klagenfurter Studie drücken sich solche Ideale unter anderem in „„heroischen“ Bilder(n) des einsamen Denkers“ (1990, 60) aus. Absolvent D spricht z.B. von „Posen ... des Weltverächters und des Steppenwolfes“ (ebd., 61), die eingenommen werden. „Ein guter Philosophierender ... wird unter Studienkollegen an der Zahl der gelesenen Texte ... gemessen“ (ebd., 79), wie die Autoren feststellen. Aus solchen Idealen werden implizit Verhaltensnormen abgeleitet, mit denen bestimmt wird, wer dazugehört:

Das Bild des Denkers als Besessenen, dessen der Nächte durcharbeitet, der quer gegen den „normalen“ Tagesablauf lebt, hat geradezu etwas von einer Verhaltensregel. Wer nicht besessen ist, der ist nicht bereit, an seine Grenzen zu gehen, und erscheint dann als jemand, der „eigentlich“ kein Philosoph ist. (ebd., 65)

Ähnlich hat Achenbach in einem Diskussionsbeitrag in einer Rundfunksendung „von Philosophen ... und damit eher von Einsiedlern, wenn sie wirklich gut sind“ (2002), gesprochen.

Ausblick

Ich breche hier meine Untersuchung ab. Vieles wird noch in weiteren Arbeiten zu vertiefen und auszuarbeiten sein:

Verschiedene Motive kommen in den Gruppen explizit oder implizit immer wieder vor, die die TeilnehmerInnen zur Beschäftigung mit Philosophie motivieren: Suche nach Glück, Sinnfrage, Flucht in eine Ersatzwelt, Bedürfnis nach Macht und Kontrolle etc. Diese sind zwar vereinzelt schon erwähnt worden, allerdings ist noch eine genauere Auseinandersetzung und systematischere Einbettung in die Entwicklungswege und psychodynamischen Abläufe der Betreffenden notwendig. Für ein besseres Verständnis dieser Aspekte ist auch noch ein genaueres Eingehen auf die jeweiligen Gruppenprozesse wichtig, in deren Dynamik und Kontext sie zur Sprache kommen und interpretiert werden müssen.

Auf die Bedeutung des Staunens für das Philosophieren bin ich kurz eingegangen. Trotz jahrtausendelanger Thematisierung in der Philosophie müssten nun – nach über hundert Jahren intensiver Beschäftigung mit und empirischer Forschung über Affekte in Psychologie und Psychoanalyse – neue Erkenntnisse über das Gefühl des Staunens und dessen Relevanz zu gewinnen sein.

Der große Stellenwert der Religion in unserer Kultur zeigt sich regelmäßig in den Selbsterfahrungsgruppen, sodass Ergänzungen über das Verhältnis von Religion und Philosophie bei den Betreffenden noch ausstehen.

Bezüglich der Spezifika und Unterschiede der Geschlechter habe ich einige zahlenmäßige Angaben gemacht. Es sind auch Unterschiede speziell im Umgang mit der Spannung zwischen philosophischer Beschäftigung und sozialem Umfeld festzustellen, die noch auszuführen sind.

Ich bin überzeugt, dass sich der Einfluss der Affekte und der psychosozialen Erfahrungen nicht nur auf das Interesse an Philosophie als solches, sondern auch auf die Art des Philosophierens, die jeweiligen Inhalte, Schwerpunkte und Positionen auswirkt. Vereinzelt und noch zu vage konnte ich diesbezüglich Zusammenhänge aufzeigen. Hier sollten sich noch klarer und deutlicher Verbindungen herstellen lassen. Ausführliche Tiefeninterviews mit PhilosophInnen wären meines Erachtens hier eine Möglichkeit, einige Schritte weiter zu kommen.

Bibliographie

Achenbach, Gerd B. (1984): Philosophische Praxis: Vorträge und Aufsätze, Köln.

-- (2002): Diskussionsbeitrag in der Sendung „SWR2 Forum“ zum Thema „Philosophie für den Alltag“, SWR2, 1.2.2002.

Aristoteles: Metaphysik, in: Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 5, nach der Übersetzung von H. Bonitz bearbeitet von H. Seidl, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

-- : Politik, in: Philosophische Schriften in sechs Bänden, Band 4, übersetzt von Eugen Rolfes, Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

Becker, Howard S. (1973): Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens, Frankfurt am Main.

Blumenberg, Hans (1976): Wer sollte vom Lachen der Magd betroffen sein? Eine Duplik. In: Preisendanz/Warning (Hg.): Poetik und Hermeneutik.

Blumenberg, Hans (1987): Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie, Frankfurt am Main.

Boas, George (1948): The Rôle of Protophilosophies in Intellectual History, The Journal of Philosophy, Vol. 45, No. 25.

Button, Alain de (2002): Interview in der Sendereihe „Sternstunde Philosophie“ zum Thema „Die Kunst des Reisens“, 3sat, 15.3.2002.

Ciampi, Luc (1982): Affektlogik, Stuttgart.

-- (1997): Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen.

De Sousa, Ronald (1997): Die Rationalität des Gefühls, Frankfurt am Main.

Elster, Jon (1989): Solomonic Judgements: Studies in the limitations of rationality, Cambridge.

Fink, Eugen (1966): Studien zur Phänomenologie 1930 - 1939, Den Haag.

Freud, Sigmund (1900): Die Traumdeutung. GW 2/3.

-- (1905): Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. GW 5.

Gans, Maximilian E. (1907): Spinozismus. Ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens, Wien.

-- (1914): Zur Psychologie der Begriffsmetaphysik, Wien und Leipzig.

Guzzoni, Ute (2001): Das Erstaunliche und die Philosophie. Information Philosophie 29, Heft 1, S. 7 - 19.

Hampe, Michael (2000): Propheten, Richter, Narren und ihre Philosophien. Unveröffentlichtes Manuskript.

Handlbauer, Bernhard (1984): Die Entstehungsgeschichte der Individualpsychologie Alfred Adlers, Wien.

Hegel, G. W. F. (1970): Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten, in: Werke in zwanzig Bänden, Band 4, Frankfurt am Main.

-- (1971): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, in: Werke in zwanzig Bänden, Band 18, Frankfurt am Main.

Heidegger, Martin (1962): Die Frage nach dem Ding, Tübingen.

Herzberg, Alexander (1926): Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen, Leipzig.

Holz, Hans Heinz (2001): Interview in der Radiosendung „Forum Kultur“ mit dem Titel „Warum Intellektuelle heute noch Marxisten sind“, Radio Bremen 2, 10.6.2001.

Honneth, Axel (2002): Die mythischen Mächte zerstören. Gesellschaftskritik im Zeitalter des normalisierten Intellektuellen. Neue Zürcher Zeitung, 9./10.3.2002, S. 49f.

Hume, David (1978): Ein Traktat über die menschliche Natur, Band II (urspr. 1739), Hamburg.

Kant, Immanuel (1983): Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766, zit. nach: Kant: Werke in sechs Bänden, Hg. Von Wilhelm Weischedel, Band I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Kellner, Wolfgang/Ratschiller, Klaus/Wank, Hubert (1990): Endbericht zum Pilotprojekt: Philosophie im Kontext von Studium, Beruf und Alltag: Exemplarisch an den Erfahrungen der Philosophieabsolventen der UBW-Klagenfurt 1975-1987, Klagenfurt.

Klibansky Raymond/Panofsky Erwin/Saxl Fritz (1998): Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst, dritte Auflage, Frankfurt am Main.

Kutter, Peter (1976a): Elemente der Gruppentherapie, Göttingen.

-- (1976b): Probleme der Vermittlung von Psychoanalyse an der Hochschule. Zeitschrift für Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik 11, S. 60 - 88.

-- (1977): Psychoanalytisch orientierte Gruppenarbeit an der Hochschule – Möglichkeiten und Grenzen. Zeitschrift für Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik 11, S. 256 - 266.

-- und Roth, Kaspar (1981): Psychoanalyse an der Universität. Psychoanalytische Selbsterfahrungs- und Supervisionsgruppen mit Studenten, München.

La Rochefoucauld, Francois VI Duc de (1965): Maximen und Reflexionen. Übertragung und Nachwort von Konrad Nußbächer, Stuttgart.

Laughlin, H. P. (1987): The Ego and Its Defenses, Second Edition, Northvale, New Jersey.

LeDoux, Joseph (1998): Im Netz der Gefühle, München und Wien.

Liessmann, Konrad Paul (1999): Interview in der Sendereihe „Denken und Leben“ des Österreichischen Rundfunks, Ö1, 2.7.1999.

Meier-Seethaler, Carola (1997): Gefühl und Urteilskraft. Ein Plädoyer für die emotionale Vernunft, München.

Montaigne, Michel de (1992): Essais, nach der Ausgabe von Pierre Coste ins Deutsche übersetzt von Johann Daniel Tietz, Erster Theil (sic!), Zürich.

Müller-Freienfels, Richard (1919): Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie, Leipzig und Berlin.

Nozick, Robert (1993): The Nature of Rationality, Princeton.

Platon: Gorgias, in: Werke in acht Bänden, Band 2, griechisch und deutsch, Hg. von Gunther Eigler, übers. von Friedrich Schleiermacher, Sonderausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990.

-- : Politeia, in: Werke in acht Bänden, Band 4.

-- : Protagoras, in: Werke in acht Bänden, Band 1.

-- : Theaitetos, in: Werke in acht Bänden, Band 6.

Pothast, Ulrich (1998): Lebendige Vernünftigkeit, Frankfurt am Main.

Preisendanz, Wolfgang/Warning, Rainer (Hg.) (1976): Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VII: Das Komische, München.

Sandler, Joseph/Holder, Alex/Meers, Dale (1963): The Ego Ideal and the Ideal Self. *Psyche* 18, S. 139 – 158.

Schickel, Joachim (Hg.) (1980): Grenzenbeschreibung. Gespräche mit Philosophen, Hamburg.

Schischkoff, Georgi (1982): Philosophisches Wörterbuch. Begründet von Heinrich Schmidt, neu bearbeitet von Georgi Schischkoff, 21. Auflage, Kröners Taschenbuchausgabe, Band 13, Stuttgart.

Schmidl, Fritz (1965): Zur Methodenfrage der angewandten Psychoanalyse. *Psyche* 19, S. 616 – 629.

Spinoza, Baruch de (1871): Sämtliche (sic!) Werke. Aus dem Lateinischen mit einer Lebensgeschichte Spinoza's von Berthold Auerbach, Band 2, 2. Auflage, Stuttgart.

Stern, Daniel (1992): Die Lebenserfahrung des Säuglings, Stuttgart.

Stern, William (1900): Über Psychologie der individuellen Differenzen. Ideen zu einer differentiellen Psychologie, Leipzig.

Weinrich, Harald (1976): Thales und die thrakische Magd: allseitige Schadenfreude. In: Preisendanz/Warning (Hg.): Poetik und Hermeneutik.

Welsch, Wolfgang (1996): Vernunft – Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt am Main.

Josef Ehrenmüller
D'Orsay-Gasse 7/27
1090 Wien
E-Mail: ehre@aon.at

Lebenslauf

29.3.1962 geb. in Linz

Schulbildung:

1968 – 1972 Volksschule in Gallneukirchen

1972 – 1980 Bischöfliches Gymnasium am Kollegium Petrinum in Linz-Urfahr, neusprachlicher Zweig

27.6.1980 Matura

Studium:

1980 – 1988 Studium der Medizin in Wien

27.5.1988 Promotion (Dr.med.)

1987 – 1989 Studium der Psychologie

seit 1988 Studium der Philosophie/Fächerkombination an der Universität Wien

Ausbildung:

1989 – 1998 Psychoanalyseausbildung im Wiener Psychoanalytischen Seminar

1990 – 1994 Psychoanalyseausbildung in der Österreichischen Arbeitsgemeinschaft für Psychoanalyse und Sozialtherapie

5.9.1995 Eintragung in die Psychotherapeutenliste des BM für Gesundheit, Sport und Konsumentenschutz (Zusatzbezeichnung: Psychoanalyse)

Berufl. Tätigkeit:

1992 6-monatige Arbeit als Turnusarzt an der Abteilung für Psychiatrie des Wagner-Jauregg-Krankenhauses in Linz

seit 1992 Arbeit als Psychoanalytiker und Psychotherapeut

Wissenschaftl. Tätigkeit:

1994 – 1995 u.

seit 1997 Arbeit als Tutor am Institut für Philosophie