

Morris Vollmann

Psychoanalytische Kulturkritik als radikale Moralkritik? Freuds antimoralisches Selbstmissverständnis

Einleitung

Freuds kulturkritische Schriften haben weltweit große Berühmtheit erlangt, ihre Prämissen und Methoden stoßen aber in den Sozial- und Kulturwissenschaften auch auf Widerspruch. Die Kulturtheorie verdankt ihm vor allem die in mehrere Sprachen übersetzten Bücher *Die Zukunft einer Illusion* (1927) und *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). Betrachtet man den historischen Entstehungskontext, so fällt auf, dass der Begründer der Psychoanalyse sich in seinen Reflexionen wohlthuend von den zahlreichen reaktionären Kulturkritikern und Verfallsdiagnostikern seiner Zeit abhebt. Obwohl Freud selbst der Lamarckschen Vererbungslehre anhängt, fordert er in seinem Essay *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915) nicht etwa psychohygienische oder eugenische Konsequenzen, sondern mahnt angesichts der Schrecken des 1. Weltkriegs vor einer ideologischen und propagandistischen Instrumentalisierung der Wissenschaft:

„Es will uns scheinen, als hätte noch niemals ein Ereignis so viel kostbares Gemeingut der Menschheit zerstört, so viele der klarsten Intelligenzen verwirrt, so gründlich das Hohe erniedrigt. Selbst die Wissenschaft hat ihre leidenschaftslose Unparteilichkeit verloren; ihre aufs tiefste erbitterten Diener suchen ihr Waffen zu entnehmen, um einen Beitrag zur Bekämpfung des Feindes zu leisten. Der Anthropologe muß den Gegner für minderwertig und degeneriert erklären, der Psychiater die Diagnose seiner Geistes- und Seelenstörung verkünden“ (GW 10, S. 324).

Bis heute bleibt Freud der psychologische Gewährsmann für eine kulturkritische Perspektive, der gemäß bei allem technischen Fortschritt und gesellschaftlicher Ausdifferenzierung der drohende Rückfall der kulturellen Errungenschaften in die Barbarei niemals auszuschließen ist. In diesen Belangen zwischen entwickelten und primitiven Zivilisationen zu unterscheiden, entpuppt sich für Freud als eine Illusion, die zwar eine gewisse narzisstische Befriedigung gewährt, darüber hinaus aber vernünftig kaum gerechtfertigt werden kann und den kritischen Blick auf die Realität verstellt.¹ Dass Freud hier eine lieb gewonnene Unterscheidung ein-

1 Auch für gegenwärtige Autoren ist deshalb die Diagnose der Freudschen Kulturkritik „aktueller denn je, derzufolge unter der zerbrechlichen Oberfläche der Kulturideale eine kaum

zieht – gleichfalls die zwischen (anspruchsvoller) Kultur und (bloßer) Zivilisation (vgl. GW 14, S. 326) –, verdankt sich bereits einer der bleibenden Errungenschaften der psychoanalytischen Methode. Deren Vorgehen besteht bekanntermaßen darin, Störungen und Unterbrechungen des bewussten Alltagslebens auf einen verborgenen und unbewussten Sinn hin zu deuten und die Mechanismen der Bedeutungsverschiebung und -verdichtung, die sich an pathologischen Phänomenen zeigen, auch an alltäglichen Vorkommnissen, wie assoziativen Gedankenketten, Träumen, Fehlleistungen, Witzen und Kunstwerken aufzuweisen. Freud ist davon überzeugt, dass die Trennung zwischen ‚normalem‘ und ‚pathologischem‘ Verhalten nicht so strikt gezogen werden kann, wie es traditionelle psychologische Kategorisierungen behaupten und der *common sense* gern hätte. Mit Blick auf die politische Situation hat Freud für nationalistischen Patriotismus und Chauvinismus nur Verachtung übrig und verspottet die damit gemeinhin verbundenen Geisteshaltungen und Äußerungen als „Narzißmus der kleinen Differenzen“ (GW 14, S. 474).

Problematisch sind Freuds Analysen hingegen dort, wo er die Entwicklung der „Großindividuen der Menschheit“ (GW 10, S. 339), der Völker, analog zur Ontogenese des Individuums zu erklären versucht. Die psychoanalytische Erklärung stellt – stark verkürzt wiedergegeben – den Vätermord in der Urhorde an den Anfang der Menschheitsgeschichte. Dieser Akt habe bei den Beteiligten zu Schuldgefühlen geführt, welche über Vererbung und äußere sowie innere Zwangsmechanismen zur Voraussetzung der individuellen Befähigung zum Verzicht auf die sozial schädliche Befriedigung gewisser sexueller und aggressiver Triebregungen werden. Diese Fähigkeit zur Entsagung ermöglicht zu einem menschheitsgeschichtlich späteren Zeitpunkt den „Kulturweltbürger“ (GW 10, S. 330). Dieser lebt – idealerweise – individuell friedfertig und ist sozial weitestgehend gegen äußere natürliche und mitmenschliche Gewalt abgesichert und darüber hinaus zu befriedigendem Genuss und Arbeit fähig.

Freud geht aber diesen spekulativen Weg noch weiter und erklärt zwischenstaatliche kriegerische Auseinandersetzungen als Ausbruch unsublimierter aggressiver Triebenergie, die eine Folge der kollektiven Regression der Großindividuen auf eine niedere kulturelle Entwicklungsstufe darstellten. Damit abstrahiert Freud (zum Teil bewusst) von sozial- und polit-ökonomischen Voraussetzungen, womit die Reichweite psychologischer Deutungspotentiale überstrapaziert wird. Eine eingehende Kritik der kulturtheoretischen Annahmen Freuds soll indes an dieser Stelle gar nicht geleistet werden², der Fokus liegt vielmehr auf dem verborgenen moralphilosophischen Potential dieser Analysen. Es wird versucht, die kritischen Einsichten der Psychoanalyse zu rekonstruieren und für die Gegen-

gezähmte, gegen die näheren oder fernerer Mitmenschen, die innere wie auch die äußere Natur gerichtete partikularistische Neigung zu Gewalt, Raub und Destruktion verortet werden muß, die auch vor Konsequenzen universeller und langfristiger Zerstörung, und sei es der Gattung als ganzer, nicht haltmacht“ (Schmid Noerr 1993, S. 326).

2 Dazu liegen Studien vor: vgl. Gamm 2001, Imbusch 2005, Kettner 2005, Schmid Noerr 1993.

wartsdiskussion fruchtbar zu machen, da einige von ihnen ihre Geltung auch unabhängig von teilweise fragwürdigen methodischen Prämissen bewahren.

Zunächst einmal stellt sich die Frage, wie sich das gerade geschilderte aufklärerische Engagement Freuds mit der Annahme verträgt, dass er sich neben dem Vorwurf eines szientistischen Selbstmissverständnisses³ auch noch dem eines *antimoralischen Selbstmissverständnisses* ausgesetzt sieht.

In einem Brief an den Pfarrer Oskar Pfister, der als studierter Psychologe und Philosoph zugleich einer der Pioniere der Psychoanalyse in der Schweiz war, bekennt Freud im Oktober 1918: „mir liegt Ethik ferne“, nur um wenige Zeilen später hinzuzufügen:

„Ich zerbreche mir nicht viel den Kopf über Gut und Böse, aber ich habe an den Menschen durchschnittlich wenig ‚Gutes‘ gefunden. [...] Wenn schon von der Ethik die Rede sein soll, so bekenne ich mich zu einem hohen Ideal, von dem die mir bekannt gewordenen nun meist sehr betrüblich abweichen.“⁴

Die paradoxe Aussage, der Ethik ferne zu stehen und sich gleichfalls zu einem anspruchsvollen ethischen Ideal zu bekennen, lässt sich nur durch einen kritisch-hermeneutischen Zugriff auf die verschiedenen Schichten der Freudschen Argumentation verstehen. Gefragt wird deshalb: (1.a–b) Wie kommt es auf der systematischen Ebene dazu, dass Freud der Moral überhaupt ablehnend gegenübersteht? In vielen seiner Schriften ist es tatsächlich so, dass er Moral als psychologisches Phänomen charakterisiert, das vorrangig von Schuldbewusstsein, Zwanghaftigkeit und pathologischem Strafbedürfnis geprägt ist. Diese Diagnose überträgt er aber auch auf die Moralphilosophie, wenn er sie als bloßen *Ausdruck* dieser Zwänge beschreibt. Da Freud sich durchaus im Stande sieht, den wahren Ursprung der Moral aufzuklären, meint er auch, die Anforderungen der philosophischen Ethik zurückweisen zu können. Dies wird am Beispiel von (1.c–d) Freuds Kritik an Kants moralphilosophischem Begriff des *Kategorischen Imperativs* gezeigt, der in Freuds moralkritischen Überlegungen eine prominente Rolle spielt. Der systematische Gehalt der Kantischen Moralphilosophie wird schließlich gegen die Missverständnisse der Freudschen Lesart verteidigt.⁵

In einem nächsten Schritt wird (2.) diese Problematik vertieft durchgearbeitet. Tatsächlich weisen mannigfache normative Implikationen in Freuds kulturtheoretischer Konzeption darauf hin, dass er nicht eine Aufhebung der Moral im Sinne ihrer Negation bezweckt, sondern gewisse traditionelle Moralauffassungen überwinden will. Freuds Kritik stünde folglich dem kritischen Unternehmen Kants nahe, der unaufgeklärte Formen von Moralvorstellungen systematisch destruiert. Schließlich werden (2.a) weitere Gründe für die ablehnende Haltung Freuds gegenüber der Moralphilosophie gesucht. Wie kommt Freud dazu, die radikalen und kritischen Anstrengungen der Moralphilosophie zu übersehen und

3 Vgl. Habermas 1973.

4 Freud/Pfister 1963, S. 62.

5 An dieser Stelle muss etwas ausführlicher auf die Kantische Systematik eingegangen werden, um begründet dafür argumentieren zu können, dass Freud Kant in dieser Hinsicht nicht gerecht wird.

von einer sehr eingeschränkten Vorstellung von philosophischem Denken auszugehen? Einer sich als kritisch verstehenden Moralphilosophie kann, so wird zuletzt argumentiert, (2.b) die Freudsche Moralkritik in ihrer konkreten Form als Kritik der Sexualmoral auch heute noch wichtige Impulse geben. Die leitende Frage lautet dabei stets: Wie lässt sich Freuds vordergründig *antimoralische* Kritik als eine an Moralität interessierte *Moralkritik* – im konstruktiven, nicht im destruktiven Sinn – verstehen und reformulieren.

1. Die psychoanalytische Kritik des Kategorischen Imperativs

Freuds Kritik an der Moral lässt sich aus philosophischer Perspektive gut veranschaulichen, da er sie explizit als Gegenentwurf zur Kantischen Moralphilosophie formuliert. Freud erhebt den Anspruch, zentrale Konzepte der Lehre Kants, allem voran den Kategorischen Imperativ, durch die wissenschaftliche Deutungsmethode der Psychoanalyse als Ergebnis der humanen Phylo- und Ontogenese erklären zu können.⁶ Die Moralphilosophie wäre dementsprechend nur die unvollkommene Äußerung eines sozio-historischen und anthropologischen Phänomens, die zudem mit ihren Dogmen uneinlösbare normative Geltungsansprüche verbindet, welche wiederum pathologische Defekte innerhalb der sozialen Lebenswelt verursachen.

a) Die Ontogenese der Gewissensbildung

Im Zentrum der psychoanalytischen Moralkritik als Gegenentwurf zur Moralphilosophie und Ethik steht der Begriff des *Gewissens*. Das Gewissen erklärt Freud im Rahmen seines Instanzenmodells als Funktion des Über-Ichs, welches sich im Verlauf der menschlichen Ontogenese und Sozialisation herausbildet. Gemäß der psychoanalytischen Lehre sind die frühkindlichen libidinösen Regungen (des Es) auf die Eltern gerichtet. Da weder die sexuellen Wünsche noch die aggressiven Tendenzen des Kindes verwirklicht werden können, werden diese Objekte, die Eltern, in das Ich introjiziert. Die realen Beziehungen zu den Eltern werden so desexualisiert, also von den direkten Sexualzielen abgelenkt und nur noch in zielgehemmter Form zugelassen. Dabei wird im Ich eine neue Instanz – das Über-Ich – ‚aufgerichtet‘. Dieses Über-Ich behält charakteristische Eigenschaften der introjizierten Personen bei, insbesondere deren Fähigkeiten zum Liebesentzug, ihre Macht und ihre Strenge. Die elterliche Neigung zum Überwachen und Strafen kehrt in der ‚gewissenhaften‘ Selbstbeobachtung und Selbstkritik des Subjekts in verinnerlichter Form wieder. An diese im Über-Ich errichtete Kontrollinstanz können die späteren Forderungen und Sanktionen von Autoritäten der ‚Außenwelt‘ – etwa der schulischen oder religiösen Erziehung – anschließen.

Für Freud steht fest: „Der Ödipuskomplex erweist sich [...], wie bereits historisch gemutmaßt wurde [gemeint ist *Totem und Tabu*; MV], als die Quelle unserer individuellen Sittlichkeit (Moral)“ (GW 13, S. 380). Mit dem Über-Ich scheint für Freud die Quelle des Gewissens als Unlustgefühl einwandfrei iden-

6 Für einen Überblick über die Diskussion der Kantischen Moralphilosophie innerhalb der Werke Freuds vgl. Vollmann 2010, S. 38ff.

tifiziert. Das Über-Ich erzeugt in seiner Funktion als Gewissen vorrangig ein kontinuierliches und dabei maßlos gesteigertes Schuldbewusstsein: „Das Ich reagiert mit Angstgefühlen (Gewissensangst) auf die Wahrnehmung, daß es hinter den von seinem Ideal, dem Über-Ich, gestellten Anforderungen zurückgeblieben ist“ (GW 13, S. 379).

Wenn sich Menschen in ihrem alltäglichen Verhalten an moralischen Wertungen wie ‚gut‘ und ‚böse‘ orientieren, beruht das nach Freud vor allem auf äußeren Zwängen (Erziehung), inneren Zwängen (dem Gewissen), zusammengefasst: auf sozialer Angst. Ein Kind unterlässt beispielsweise eine ‚unartige‘ Handlung, weil es den für solche Fälle angedrohten Liebesentzug der Eltern fürchtet; ein Erwachsener verzichtet auf ein sozial unerwünschtes Vergnügen, weil er die öffentliche Entdeckung und negative Sanktionen vermeiden will. In diesen Fällen spricht Freud noch gar nicht von Gewissen, da er diesen Begriff nur in der Bedeutung von ‚schlechtem Gewissen‘ verwendet.⁷ Es sei, so argumentiert er, durchaus gängige Praxis, dass das öffentlich Unerlaubte im Geheimen geschähe und dabei höchst lustvoll und ohne Gewissensbisse erfahren wird. Die Einflussphäre und Stärke des Über-Ichs ist demnach relativ und veränderbar. Für den durchaus alltäglichen Fall, dass jemand etwas ‚verbrochen‘ hat, das ihm selbst im Nachhinein als falsch erscheint, verwendet Freud nicht den Ausdruck des schlechten Gewissens, sondern den der *Reue*.⁸

Den Gebrauch des Begriffs Gewissen beschränkt Freud auf die Kennzeichnung *pathologischer Phänomene*. Ein ‚schlechtes Gewissen‘ liegt entsprechend erst dann vor, wenn nicht die Angst vor dem Entdecktwerden die ‚böse Tat‘ verhindert oder wenn eine bereits erfolgte Verfehlung bereut wird, sondern wenn das Über-Ich das Ich auch für *nicht begangene Taten* und für seine bloßen Wünsche bestraft, indem es das „sündige Ich“ (GW 14, S. 485) mit Angstgefühlen peinigt. Das Gewissen als pathologischer Zwang benimmt sich „um so strenger und mißtrauischer, je tugendhafter der Mensch ist, so daß am Ende gerade, die es in der Heiligkeit am weitesten gebracht, sich der ärgsten Sündhaftigkeit beschuldigen“ (GW 14, S. 485). Da das überstrenge Gewissen das Ich für dessen Begehren, das mit fortschreitendem Triebverzicht zunimmt, unbarmherzig bestraft, spricht Freud im Blick auf das schlechte Gewissen von einem „Sadismus des Über-Ichs“ und einem moralischen „Masochismus des Ichs“ (GW 13, S. 383), die einander ergänzen würden. Das schlechte Gewissen erscheint so, ähnlich wie bei Nietzsche, als Krankheit.⁹ Der *Triebverzicht*, den sich das Individuum auferlegt, führt so zu andauerndem Unglück und einem ständigen Schuldbewusstsein sowie Strafbedürfnis: „Jeder neue Triebverzicht wird nun eine dynamische Quelle des

7 Damit reduziert Freud offensichtlich die mannigfaltigen Bedeutungsmöglichkeiten des Gewissensbegriffs der philosophischen Tradition, vgl. Reiner 1971, 1974.

8 „Wenn man ein Schuldgefühl hat, nachdem und weil man etwas verbrochen hat, so sollte man dies Gefühl eher *Reue* nennen“ (GW 14, S. 491).

9 Nietzsche erklärt das ‚schlechte Gewissen‘ zur „größte[n] und unheimlichste[n] Krankheit“ (Nietzsche 1999, S. 323), die auf einer menschheitsgeschichtlich frühen Zurückwendung des Grausamkeitsinstinkts gegen das eigene Ich beruhe: „Alle Instinkte, welche sich nicht nach Aussen entladen, wenden sich nach Innen“ (ebd., S. 322). Für eine historische und systematische Analyse des schlechten Gewissens vgl. Gasser 1997, bes. S. 293–312.

Gewissens, jeder neue Verzicht steigert dessen Strenge und Intoleranz [...]: Der (uns von außen auferlegte) Triebverzicht schafft das Gewissen, das dann weiteren Triebverzicht fordert“ (GW 14, S. 488). Ontogenetisch betrachtet beruht die Strenge des Gewissens nicht so sehr auf der wirklich erfahrenen Aggression, sondern vielmehr auf dem eigenen aggressiven Anteil der ambivalenten Gefühle zu den Primärobjekten (zumeist den Eltern) und hat folglich seinen Ursprung im nicht überwundenen Ödipuskomplex.

b) Vorwürfe gegen Kant

Freud entdeckt den vermeintlichen Ursprung des Gewissens – und damit nach seiner Auffassung der Moral überhaupt – im ödipalen Konflikt. Die Reichweite des metapsychologischen Erklärungsansatzes dehnt er in diesem Zusammenhang auf den zentralen Begriff der Kantischen Moralphilosophie aus: den Kategorischen Imperativ. Freud schreibt 1924 in *Das ökonomische Problem des Masochismus*: „Das Über-Ich, das in ihm [dem Ich; MV] wirksame Gewissen, kann nun hart, grausam, unerbittlich gegen das von ihm behütete Ich werden. Der kategorische Imperativ *Kants* ist so der direkte Erbe des Ödipuskomplexes“ (GW 13, S. 380). Eine ähnliche Identifikation von Gewissen und Kategorischem Imperativ findet sich bereits in *Totem und Tabu*, wo Freud mutmaßt, dass „das Tabu eigentlich noch in unserer Mitte fortbesteht; obwohl negativ gefaßt und auf andere Inhalte gerichtet, ist es seiner psychologischen Natur nach doch nichts anderes als der ‚kategorische Imperativ‘ *Kants*, der zwangsartig wirken will und jede bewußte Motivierung ablehnt“ (GW 9, S. 4). Freud vermutet, dass wir in gewisser Weise immer noch vom Tabu betroffen sind, dass „die Sitten- und Moralverbote, denen wir selbst gehorchen, in ihrem Wesen eine Verwandtschaft mit diesem primitiven Tabu haben könnten, und daß die Aufklärung des Tabu[s] ein Licht auf den dunkeln Ursprung unseres eigenen ‚kategorischen Imperativs‘ zu werfen vermöchte“ (GW 9, S. 31f.).

Noch in der *Neuen Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* von 1933 wundert sich Freud über „den berühmten Ausspruch *Kant*’s, der den gestirnten Himmel und das Sittengesetz in unserer Brust in einem Atem nennt“ (GW 15, S. 176). Er findet diese Zusammenstellung zuerst einmal befremdlich: „was mögen die Himmelskörper mit der Frage zu tun haben, ob ein Menschenkind ein anderes liebt oder totschießt?“ (GW 15, S. 176). In einem weiteren Schritt meint Freud die Gleichsetzung jedoch erklären zu können: Es verhalte sich nämlich so, dass in der Kindheit erfahrene väterliche Verbote später in der Annahme eines göttlichen Willens wiederkehren, der die Welt allwissend durch Gebote und Strafen regiert.

Allerdings wird die *Gleichsetzung* des ‚bestirnten Himmels über mir‘ und des ‚moralischen Gesetzes in mir‘ von Freud willkürlich vorgenommen. Kant selbst spricht nämlich explizit von *zwei* Gegenständen der Bewunderung und bezieht sich darüber hinaus an der fraglichen Stelle keineswegs auf den von Freud unterstellten Zusammenhang von Schicksal und Gewissen, sondern ruft zur kritischen Selbstreflexion des theoretischen und praktischen Vernunftvermögens auf. Nur wenige Sätze später wendet sich Kant gegen schwärmerische Spekulationen:

„Die Weltbetrachtung fing von dem herrlichsten Anblicke an, den menschliche Sinne nur immer vorlegen und unser Verstand in ihrem weiten Umfange zu verfolgen nur immer vertragen kann, und endigte – mit der Sterndeutung. Die Moral fing mit der edelsten Eigenschaft in der menschlichen Natur an, deren Entwicklung und Cultur auf unendlichen Nutzen hinausieht, und endigte – mit der Schwärmerei, oder dem Aberglauben“ (AA 5, S. 162).

Ausgehend von diesen Bezügen Freuds auf die Kantische Moralphilosophie muss gefragt werden, inwiefern Freud dem systematischen Anliegen Kants gerecht wird. Freud führt den Begriff des Kategorischen Imperativs auf das pathologische Phänomen des *Gewissenszwangs* zurück. Wie das strafende Gewissen fordere das Sittengesetz streng und unnachgiebig die Orientierung an sittlichen Idealen und lehne dabei jede bewusste Motivation ab. Aufgrund der Herleitung des Gewissenszwangs als unbewältigter Folge des Ödipuskomplexes zweifelt Freud am kulturellen Nutzen der Moral, der er ebenso idealistische wie repressive, mithin pathogene Tendenzen und religiöse Illusionsbefangenheit vorwirft, die sich paradigmatisch an Kants Kategorischem Imperativ zeigen würden.

Freud versteht, wie erwähnt, das Gewissen im engeren Sinne als *schlechtes* Gewissen, als qualvolle Wirkung einer ins Sadistische gesteigerten Über-Ich-Instanz, und er wendet diesen Begriff nicht auf den Bereich der normalen (im Sinne von alltäglichen) normativen Praxis an. Um so bezeichnender ist es, dass Freud den Kategorischen Imperativ Kants mit seinem Begriff des schlechten Gewissens und der Gewissensangst identifiziert.¹⁰

Es stellt sich also *einerseits* die Frage, ob Kant selbst von einer Identifikation von Gewissen und Kategorischem Imperativ ausgeht. *Andererseits* muss geprüft werden, inwiefern der Kategorische Imperativ innerhalb der Kantischen Systematik überhaupt mit dem Begriff des schlechten Gewissens übereinstimmen kann, den Freud verwendet.

Die erste Frage kann mit einem Verweis auf Kants *Religionsschrift* bereits verneint werden. Danach ist das Gewissen ausdrücklich *nicht* zum Urteil über die Moralität einer Handlung befugt, sondern wird definiert als „*die sich selbst richtende moralische Urtheilskraft*“ (AA 6, S. 186). Es heißt dort: „Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urtheilt der Verstand, nicht das Gewissen. [...] Das Gewissen richtet nicht die Handlungen als Casus, die unter dem Gesetz stehen; denn das thut die Vernunft, so fern sie subjectiv=praktisch ist“ (AA 6, S. 186).¹¹ Um darüber hinaus zu entscheiden, ob das, was Freud unter Gewissen versteht, mit dem Kategorischen Imperativ gleichgesetzt werden kann, soll die grundsätzliche Systematik der Kantischen Moralphilosophie in ihren für diese Frage relevanten Aspekten überblicksartig wiederholt werden. Insbesondere

10 Ähnlich hatte bereits Nietzsche gemutmaßt: „der kategorische Imperativ riecht nach Grausamkeit“ (Nietzsche 1999, S. 300).

11 Kant verwendet demnach den Begriff Gewissen in einem vom schlechten (zumal pathologischen) Gewissen sehr verschiedenen Sinn: Im Gewissen „richtet die Vernunft sich selbst, ob sie auch wirklich jene Beurtheilung der Handlungen mit aller Behutsamkeit (ob sie Recht oder Unrecht sind) übernommen habe, und stellt den Menschen *wider* oder *für sich* selbst zum Zeugen auf, daß dieses geschehen oder nicht geschehen sei“ (AA 6, S. 186).

ist zu fragen, ob psychischer Zwang und Denkverbot mit den Kantischen Begriffen von *moralischer Pflicht* und der *Nötigung des Sittengesetzes* gleichgesetzt werden können.

c) Der Kategorische Imperativ

Kant beschreibt das Vorhaben seiner Moralphilosophie in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als sokratischen Ansatz. Er will das Prinzip des moralischen Urteilens begrifflich fassen, welches selbst die „gemeine[...] Menschenvernunft [...] sich zwar freilich nicht so in einer allgemeinen Form abgesondert denkt, aber doch jederzeit wirklich vor Augen hat und zum Richtmaße ihrer Beurtheilung“ (AA 4, S. 403) gebraucht. Auch anlässlich der von Freud erwähnten Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* – den bestirnten Himmel und das moralische Gesetz betreffend – sagt Kant: „Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen und bloß vermuthen; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz“ (AA 5, S. 161f.). Das heißt, der Grund für die Existenz des Gewissens mag für uns unerkennbar sein – die Implikationen eines moralischen Urteils sind es nicht. Die Philosophie, so Kant, denkt sich keine neuen Moralprinzipien aus, die sie auf die menschliche Praxis übertragen will, lehrt also der normativen Praxis nichts wesentlich Neues, vielmehr sucht sie das Prinzip, nach dem das moralische Urteilsvermögen praktisch verfährt. Damit ist wiederum keine bloße Beschreibung dieser Praxis gemeint und schon gar nicht die Reduktion des moralischen Urteilens auf Vorkommnisse in unserem Gefühlshaushalt. Kant versucht formal aufzuweisen – kritisch zu reflektieren –, was wir vernünftigerweise implizieren, wenn wir eine Handlung als ‚gut‘ bewerten. Insofern die praktische Vernunft über ihr eigenes Urteilsvermögen aufgeklärt wäre, würde es ihr leichter fallen, in fraglichen Fällen zu entscheiden, was wahrhaft und was nur vermeintlich gut ist.

Wie steht es dann um die Gleichsetzung des Sittengesetzes und des Gewissens? Sollte es zutreffend sein, dass das Sittengesetz bei Kant eine vergleichbare Rolle spielt wie die Gewissensinstanz bei Freud und dass sich somit auch das moralische Urteilen auf soziale Angst reduzieren ließe?

Praktische Gesetze und Maximen sind nach Kant Sätze, welche „eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten“ (AA 5, S. 19). Ist eine solche allgemeine Bestimmung subjektiv, handelt es sich um eine subjektiv anerkannte Maxime: einen normativen Grundsatz, an dem ich mein konkretes Handeln in alltäglichen, moralisch problematischen Situationen orientiere. Wird ein allgemeiner Satz für die Willensbestimmung eines *jeden* vernünftigen Wesens als gültig angesehen, handelt es sich um ein praktisches Gesetz, mithin um einen objektiven Imperativ. Imperative wiederum können hypothetisch oder kategorisch sein. Als Beispiel für einen hypothetischen Imperativ verweist Kant auf die Vorschrift, in der Jugend zu arbeiten und zu sparen, um im Alter nicht darben zu müssen (AA 5, S. 20). Zwar handelt es sich dabei um eine Notwendigkeit beanspruchende Vorschrift – das heißt, so meint Kant, wenn ich im Alter nicht Not leiden will, muss ich notwen-

digerweise in jüngeren Jahren dafür vorsorgen¹² –, diese Wenn-Dann-Bedingung schränkt aber zugleich auch die Gültigkeit des betreffenden Imperativs ein: Er ist nur in dem Falle gültig, in dem ich die Folge begehre. Es nicht zu tun, wäre vielleicht lebenspraktisch unklug; es besteht allerdings keine objektive und unbedingte Pflicht, mir diesen Vorsatz zur Maxime zu machen. Es ist beispielsweise nicht moralisch verboten, ein Leben in kynischer Bedürfnislosigkeit zu führen oder in der Nachfolge stoischer Lehren alle äußeren Dinge als indifferente Werte gering zu schätzen.

Wie kann es aber angesichts der Verschiedenheit der subjektiven Lebensentwürfe und Präferenzen objektive praktische Gesetze geben? Nach Kant gehört es zum Wesen unserer moralischen Geltungsansprüche, dass diese *unbedingt* und *allgemein* gelten, dass praktische Gesetze also überhaupt nicht von möglichen Objekten des subjektiven Begehungsvermögens abhängen dürfen. Sobald ich ein bestimmtes Objekt (oder einen Sachverhalt) begehre und entsprechend die Befriedigung dieses Bedürfnisses zielgerichtet zu verwirklichen suche, ist der Bestimmungsgrund meiner zugrunde liegenden Maxime empirisch. Es mag sich dabei um eine durchaus kluge, ratsame und wichtige Vorschrift handeln – sie taugt allerdings nicht zum *moralischen* Gesetz. Es spricht nichts dagegen, eine bestimmte Maxime zu übernehmen, von der ich mir die Erfüllung eines Wunsches oder Bedürfnisses verspreche, es steht mir allerdings nicht zu, daraus eine allgemein verbindliche moralische Vorschrift abzuleiten (und ebenso nicht, um meiner Bedürfnisse willen eine objektive moralische Vorschrift zu verletzen). Kant schließt folglich, dass alle *materialen* praktischen Prinzipien unter das Prinzip der *Selbstliebe* fallen, die die eigene Glückseligkeit sichern will. Glückseligkeit versteht Kant jedoch als Idee eines Zustandes, in dem alles dauerhaft meinen Neigungen entspricht und mir darum angenehm ist: ein „Maximum des Wohlbefindens“ (AA 4, S. 418).

Würden wir uns permanent an unseren Neigungen und entsprechend an den Prinzipien von Luststeigerung und Unlustvermeidung orientieren, so Kant weiter, bliebe unser Vermögen zur willkürlichen Willensbestimmung *heteronom* bestimmt und damit von diesen empirischen Gegebenheiten und Gegenständen abhängig. Als vernunftfähige Lebewesen besitzen wir allerdings das Vermögen, unser Handeln an Prinzipien zu orientieren, die über die bloße Befriedigung unserer Neigungen hinausgehen. Wir sind in der Lage, einen Sachverhalt moralisch zu beurteilen, ohne unser Urteil davon abhängig zu machen, ob die daraus resultierenden Folgen für uns angenehm oder unangenehm wären. Daraus folgt nicht, dass wir es *grundsätzlich* unterlassen sollten, nach dem für uns Angenehmen zu streben. Im Gegenteil: „Glücklich zu sein, ist nothwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehungsvermögens“ (AA 5, S. 25). Wir sind als endliche Lebewesen eben auch

12 Es lässt sich einwenden, dass lebenslanges Arbeiten (in einigen Fällen) weder notwendig noch (in vielen Fällen) hinreichend für Wohlstand und ausreichende Altersvorsorge ist. Die Notwendigkeit der kausalen Verknüpfung kann also stets angezweifelt werden. Das ändert aber nichts an der Form der Argumentation und an der Unterscheidung zwischen moralischen Gesetzen und Klugheitsregeln, auf die es hier ankommt.

bedürftige.¹³ Da aber alle Menschen konstitutionell verschieden sind – sich durch individuelle Ausprägungen der Triebstruktur unterscheiden, wie Freud sagen würde –, lassen sich aus ihren zufälligen praktischen Grundsätzen, subjektive Glückseligkeit zu erlangen, keine für alle gültigen praktischen Gesetze ableiten.

Hinsichtlich ihrer Objekte (Materie) können also unsere subjektiven Maximen niemals zum allgemeinen Gesetz taugen. Mit diesem Befund richtet sich Kant kritisch gegen verschiedene traditionelle Bestimmungen der Moralität. Was moralisch gut ist, können wir seiner Kritik entsprechend weder unter Rekurs auf die Erziehung erfahren noch aus der bürgerlichen Verfassung ableiten. Auch aus dem Vorhandensein von Lust- und Unlustgefühlen, eines etwaigen *moral sense* oder dem Mitleid ergibt sich kein akzeptabler, vernünftiger Grund für eine moralische Bewertung. Ebenso ist der Bezug auf einen (angeblichen) göttlichen Willen der kritischen Vernunft nicht erlaubt. Kant richtet sich in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* gegen sämtliche praktische *materiale*, das heißt empiristische wie rationalistische, subjektivistische wie objektivistische Engführungen der Bestimmung von Moralität (vgl. AA 5, S. 40).

Wenn wir also das Urteil über die Moralität nicht aus inneren oder äußeren, subjektiven oder objektiven Inhalten ableiten können, bleibt – so Kant – lediglich ein *formales* Kriterium übrig. Allein in der *Form* des Urteils wird die menschliche Vernunft tätig und gibt sich selbst ihr Gesetz. Der menschliche Wille erweist sich dabei einerseits als frei, da er unabhängig von äußeren Gegebenheiten und unabhängig von affektiven Zuständen entscheiden *kann*. Diese Willensfreiheit geht aber über die bloße *Beliebigkeit* willkürlichen Verhaltens hinaus. Dadurch, dass die Entscheidung über das moralisch Angemessene ein Ergebnis vernünftigen Urteils ist, emanzipiert sich der Mensch von der bloßen Konventionalität, von der bloßen Erziehung und von der bloßen Willkür und gelangt auf diese Weise zur Selbstgesetzgebung, zur *Autonomie der freien Person*.

Die für Kant einzig denkbare Möglichkeit, in denen unsere subjektiven Handlungsprinzipien eine über unsere bloße Selbstliebe hinausgehende, *moralische* Qualität erreichen können, liegt darin, dass sie mit einer möglichen allgemeinen Gesetzgebung übereinstimmen; dass sie als verallgemeinerungsfähige Handlungsprinzipien von allen vernünftigen Wesen anerkannt werden könnten. Entsprechend formuliert Kant das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft wie folgt: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (AA 5, S. 30). Wer sich dieses formale Prinzip inhaltlich bestimmter vorstellen möchte, dem schlägt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* vor, sich (1.) die Allgemeinheit der moralischen Handlungsprinzipien analog zu den Naturgesetzen vorzustellen; (2.) als Objekt des Sittengesetzes den Menschen zu begreifen, der nur niemals ausschließlich als Mittel gebraucht werden darf, sondern immer auch als Zweck an

13 „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, so fern er zur Sinnenwelt gehört, und so fern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von Seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu bekümmern und sich praktische Maximen, auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und wo möglich auch eines zukünftigen Lebens, zu machen“ (AA 5, S. 61).

sich (Würde) anerkannt werden soll; und (3.) schließlich sich selbst als Glied eines *möglichen* „Reiche[s] der Zwecke“ (AA 4, S. 439) vorzustellen, in dem sich alle prinzipiell moralisch verhielten.

d) Praktische Autonomie und intellektuelle Nötigung

Wir können an dieser Stelle die Vorwürfe Freuds genauer prüfen. Nach Kant ist es das reine, von äußeren und inneren Bedingungen unabhängige Vernunftvermögen, mit dem Menschen das Sittengesetz erkennen. Dieses besteht nicht in einer inhaltlich bestimmten Vorschrift, auch nicht in einem irgendwie gearteten moralischen Gefühl, sondern in der vernünftig anerkannten Forderung, in moralischen Belangen nach verallgemeinerbaren Grundsätzen zu handeln.

Inwiefern lässt sich behaupten, dass Kant eine Konzeption des Sittengesetzes als *Zwang* beziehungsweise zwanghaftes Handeln entwirft? Wie lässt sich die imperativische Form des Sittengesetzes erklären? Kant betrachtet den Menschen, wie bereits erwähnt, als ein Lebewesen, das von inneren Bedürfnissen und äußeren Bewegursachen affiziert wird. (Mit Freud ließe sich sagen, dass wir einerseits triebhaft bestimmte Bedürfnisse haben, andererseits den natürlich-gegenständlichen Bedingungen und den sozialen Anforderungen der Außenwelt ausgesetzt sind.) Es ist zwar möglich, sich einen Willen zu denken, der sich rein vernünftig verhält und dessen sämtliche Maximen im Einklang mit dem moralischen Gesetz stünden. Allerdings hätten wir es in diesem Fall mit einem ‚heiligen Willen‘ zu tun, den wir in der lebensweltlichen Praxis vergeblich suchen werden und auch nicht schwärmerisch fordern sollten. Für einen solchen heiligen Willen wäre die Orientierung am unbedingten Sittengesetz kein Imperativ, sondern das stets Selbstverständliche.¹⁴ Allerdings sind auch die Vernünftigen unter uns zu Grundsätzen *fähig* wie etwa: „Ich bereichere mich auf jedem sicheren Wege“; dieser Grundsatz impliziert: auch auf unrechtem Wege, insofern ich dabei unentdeckt bleibe und keine Strafe zu befürchten habe. Unserer Neigung und Fähigkeit zum bösen Handeln steht nun gleichwohl der Imperativ entgegen, der sich aus der Unbedingtheit des Sittengesetzes ergibt: Es gibt keinen denkbaren Fall, indem eine unberechtigte Bereicherung moralisch sein könnte. Die Einschränkung, so zu handeln, insofern ich nicht entdeckt werde, ist moralisch irrelevant.

Hieraus ergibt sich das Verhältnis der Verschränkung von Willen und von vernünftiger Einsicht. Da das moralische Gesetz unbedingt gilt, mag ich zwar zu verschiedenen mir angenehmen Handlungsalternativen neigen, aber konsequenterweise müssen meine Taten meiner vernünftigen moralischen Beurteilung entsprechen, damit ich mich als autonome Person verwirkliche. Als solche nötigt mich jedoch mein eigenes Vernunftvermögen dazu, meinen Willen nach moralischen Kriterien zu bestimmen. *Diese* Nötigung nennt Kant *Pflicht* und meint damit den rein *intellektuellen* ‚Zwang‘, mein Handeln konsequent an *den* Grundsätzen zu orientieren, von denen ich nach gewissenhafter Überlegung eingesehen

14 Für den Menschen hat folglich „das Gesetz die Form eines Imperativs, weil man an jenem zwar als vernünftigem Wesen einen *reinen*, aber als mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen afficirtem Wesen keinen *beiligen* Willen, d. i. einen solchen, der keiner dem moralischen Gesetze widerstreitenden Maximen fähig wäre, voraussetzen kann“ (AA 5, S. 32).

habe, dass sie richtig und wohl begründet sind. Diese Nötigung kann nicht mit einem pathologischen Zwang gleichgesetzt werden. Ganz im Gegenteil würde Kant erwidern, dass sich zwanghaft und heteronom verhält, wer sich gegen seine eigene vernünftige Überzeugung zu einer unmoralischen Handlung entschließt. Wenn ich beispielsweise einen mir anvertrauten wertvollen Gegenstand nach dem Ableben des Besitzers in meinem Besitz behalte, weil ich mich daran bereichern will, weiß ich zugleich (insofern ich mir die Mühe mache, über die moralischen Implikationen nachzudenken), dass dieses Verhalten unmoralisch und mein Handeln durch Habsucht bestimmt ist.

Es ist die eigentümliche Verbindung von Freiheit und Gesetzmäßigkeit, die das Kantische Konzept von moralischer Autonomie kennzeichnet. Frei ist der Mensch weder, wenn er sich bloß willkürlich verhält und skrupellos seinen Trieben folgt; noch, wenn er schlaue genug ist, sich gesetzmäßig zu verhalten und den Schein des Guten zu wahren, aber dort, wo es sanktionsfrei möglich ist, andere Menschen ausschließlich für seine Zwecke ge- und missbraucht; noch, wenn er sich bedenkenlos einem äußeren Gesetz unterwirft; sondern nur, insofern seine Handlungen im Einklang mit seinem moralischen Urteil stehen.¹⁵ Nur unter diesen moralischen Voraussetzungen kann der Mensch *autonom* nach Glück streben. Die Maximen, die mit dem Kategorischen Imperativ übereinstimmen, bleiben also, obwohl sie sich das moralische Subjekt selbst gegeben hat, nicht nur auf die eigenen Interessen bezogen, sondern erheben als vernünftige einen universalen Geltungsanspruch.

Diesen entscheidenden Schritt zur Verbindung von Freiheit und Selbstgesetzgebung übersehen, so Kant, traditionelle Versuche zur Bestimmung der Ethik:

„Man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man ließ es sich aber nicht einfallen, daß er *nur seiner eigenen und* dennoch *allgemeinen Gesetzgebung* unterworfen sei [...]. Denn wenn man sich ihn nur als einem Gesetz [...] unterworfen dachte: so mußte dieses irgend ein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es nicht als Gesetz aus *seinem* Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig von *etwas anderm* genöthigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln“ (AA 4, S. 432f.).

So aber bekam man „niemals Pflicht, sondern Nothwendigkeit der Handlung aus einem gewissen Interesse heraus. Dieses mochte nun ein eigenes oder fremdes Interesse sein. Aber alsdann mußte der Imperativ jederzeit bedingt ausfallen und konnte zum moralischen Gebote gar nicht taugen“. Kant nennt das moralische

15 „Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anderes als das Object einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz *als Bedingung der Möglichkeit desselben* hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich die Abhängigkeit vom Naturgesetze, irgend einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille giebt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologischer Gesetze; die Maxime aber, die auf solche Weise niemals die allgemeingesetzgebende Form in sich enthalten kann, stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Prinzip einer *reinen* praktischen Vernunft, hiemit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen, wenn gleich die Handlung, die daraus entspringt, gesetzmäßig sein sollte“ (AA 5, S. 33).

Grundgesetz „das Princip der *Autonomie* des Willens im Gegensatz mit jedem andern, das ich deshalb zur *Heteronomie* zähle“ (AA 4, S. 433).

Die Nötigung, die das Sittengesetz ausübt, ist folgerichtig gerade keine pathologische Affektion, kein unbestimmtes Schuldgefühl oder Strafbedürfnis. Wenn ich mich autonom und damit moralisch gerechtfertigt verhalten will, ist mein moralisches Urteil für mein Verhalten verbindlich, selbst wenn die moralisch gebotene Handlung meinen Neigungen widerstrebt. An dieser Stelle muss noch einmal darauf hingewiesen werden, dass Kant keineswegs meint, Moralität bestünde in der absoluten Negation unserer sinnlichen Neigungen. Wir sind sogar dazu verpflichtet, unsere Bedürfnisse zu befriedigen – allerdings nur, insofern wir dabei nicht gegen moralische Grundsätze verstoßen. Das Urteil, ob eine Handlung moralisch geboten, erlaubt oder verboten ist, darf nicht *generell* unseren sinnlichen Neigungen widersprechen. In diesem Falle würde das Kriterium der moralischen Bewertung wiederum von sinnlichen Neigungen abhängen und das Urteil ebenso heteronom bestimmt sein und mithin, obgleich negativ, eine sensualistische Auffassung von Moral implizieren. Das moralische Urteil soll nur *unabhängig* von unseren Neigungen getroffen werden.

Die Nötigung ist also als Selbstverpflichtung des vernünftigen Menschen zu verstehen. Sie ist kein Zwang – schließlich kann ich willkürlich auch entgegen meiner moralischen Einsicht handeln. Ich kann beispielsweise wissen, dass ich ein mir zur Verwahrung anvertrautes Gut nach dem Tod des Besitzers offenbaren muss, und mich trotzdem für die unmoralische Bereicherung entscheiden. Da der Kategorische Imperativ nur das Prinzip des moralisch verbindlichen Handelns ist, zeigt er an, was pflichtgemäß ist – ohne dass dieses Prinzip das Subjekt zu irgend etwas zwingen könnte. Will ich mich allerdings autonom verhalten, bin ich genötigt, mein Handeln an meiner vernünftigen Einsicht zu orientieren.

Darüber hinaus ist es durchaus vorstellbar, dass ich mich zum *sittengemäßen* Handeln durch ein zwanghaftes Gefühl genötigt fühle – dies ist wohl ein Fall, den Freud im Sinn hat. Im Rahmen der Kantischen Philosophie wäre dies jedoch als heteronome Bestimmung zu verstehen, der gemäß ich aus einem pathologischen Affekt heraus *gesetzmäßig* handle – mithin nur entsprechend des Prinzips der Legalität der Handlung (vgl. AA 5, S. 151). Die *Moralität* der Gesinnung, aufgrund der eine Handlung ausgeführt wird, zeigt sich aber nur in einer Handlung aus *Achtung* vor dem Gesetz, das heißt, sie resultiert aus der Anerkennung der Geltungsansprüche meines eigenen praktischen Vernunftvermögens.

Die unbedingte Geltung des Kategorischen Imperativs ist demnach das genaue Gegenteil einer Zwangshandlung. Die moralische Geltung bleibt gegen jeden Gewissenszwang des moralischen Masochismus und gegen jede bloß konventionelle Form der Sittlichkeit bestehen. Für Kant ist das Sittengesetz sogar die einzige Möglichkeit, den Zwängen der Heteronomie zu entgehen. Im zwanghaften Wirken, das jede bewusste Motivierung ablehnt, lässt sich also durchaus ein Gewissensbiss wiedererkennen, aber nicht das Sittengesetz im Kantischen Sinne. Wenn Freud den Gewissenszwang als immun gegen jede bewusste Überlegung kennzeichnet, meint er damit ein Strafbedürfnis und ein Schuldgefühl, das selbst gegen moralische Einwände nicht gefeit ist; wenn sich also ein frommer Mensch

nichtsdestoweniger ständig seine eigene Verderbtheit und Sündhaftigkeit vorwirft. Kant selbst beschreibt in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* einen Zustand der überstrengen und maßlosen Tugendhaftigkeit, der stark an die ambivalenten Tiefenstrukturen erinnert, die Freud angesichts des Gewissens freilegt:

„Die Mönchsascetik hingegen, welche aus abergläubischer Furcht, oder geheuchelttem Abscheu an sich selbst mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht, zweckt auch nicht auf Tugend, sondern auf schwärmerische Entsündigung ab, sich selbst Strafe aufzulegen und, anstatt sie moralisch (d. i. in Absicht auf Besserung) zu *bereuen*, sie *büßen* zu wollen, welches bei einer selbst gewählten und an sich vollstreckten Strafe [...] ein Widerspruch ist, und kann den Frohsinn, der die Tugend begleitet, nicht bewirken, vielmehr nicht ohne geheimen Haß gegen das Tugendgebot statt finden“ (AA 6, S. 485).

Aus der Sicht Kants ist es eher so, dass die *Geltung* des Sittengesetzes gegen jegliche pathologische Affektion – dazu zählen auch Gewissensbisse – bestehen bleibt. Die Anwendung des kategorischen Imperativs ist zudem ohne bewusste Reflexion gar nicht denkbar, denn zu einem moralischen Urteil gelangen wir nur durch vernünftige Reflexion. Was Kant von der Einflussnahme auf das moralische Urteil tatsächlich ausschließt, sind nicht bewusste Motivationen, sondern, wie gehabt, affektive Neigungen.

Das quälende Gewissen, wie Freud es schildert, ist im Kantischen Sprachgebrauch eine pathologische Affektion, ein subjektiver innerer Bestimmungsgrund und als solcher gerade kein moralischer Bestimmungsgrund. Wenn Freud das strafende Gewissen als pathologischen Zwang kennzeichnet, der überstreng und unmäßig das Ich quält, so kritisiert er diesen Zustand zu Recht aus therapeutischer Sicht. Aus der Perspektive der Kantischen Moralphilosophie ist dieser Zustand jedoch nicht weniger kritikwürdig. Das Gefühl, böse gewesen zu sein, das schlechte Gewissen, wie auch das Gefühl, im Recht zu sein, das gute Gewissen, sind für eine moralische Bewertung nicht unwichtig – aber auch nicht hinreichend.

Die Frage, warum Freud die Moralphilosophie kritisiert, lässt sich unter anderem damit beantworten, dass ihm in methodischer Hinsicht der psychoanalytische Ansatz besser geeignet erscheint, die normative Praxis erklären und deuten zu können als etwa der Ansatz der Kantischen Philosophie. Die Vorbehalte Freuds reichen allerdings noch viel weiter. Es steht außer Frage, dass er nicht die Werte und Normen der sozialen Welt an sich beseitigen will (dazu gleich mehr), er äußert sich aber konsequent ablehnend gegenüber der Moral und Ethik als Produkt der Philosophie. Aus noch zu klärenden Gründen hält Freud eine von der Philosophie sich emanzipierende Reform der moralischen Werte für nötig. Es müssen also in seiner Kulturtheorie und -kritik normative Implikationen aufzufinden sein, die die Konkurrenzstellung der Psychoanalyse zur Philosophie belegen. In eins wäre damit der Weg bereitet, die wahre moralkritische Intention Freuds freizulegen und in einem ethischen Kontext zu rekonstruieren, der die Potentiale philosophischer Reflexion nicht vorschnell ausschließt.

2. Normative Implikationen der Freudschen Kulturkritik

Freud verwendet einen sehr weit gefassten Begriff von Kultur¹⁶, der die Unterscheidung vom tierischen Leben zum Ausgangspunkt nimmt und als spezifische Funktionen der Kultur die Naturbeherrschung durch Technik und Wissenschaft, den bewahrenden Umgang mit der eigenen Natur und die Regulierung der sozialen Beziehungen annimmt¹⁷:

„Die menschliche Kultur – ich meine all das, worin sich das menschliche Leben über seine animalischen Bedingungen erhoben hat und worin es sich vom Leben der Tiere unterscheidet – [...] umfaßt einerseits all das Wissen und Können, das die Menschen erworben haben, um die Kräfte der Natur zu beherrschen und ihr Güter zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse abzugewinnen, andererseits alle die Einrichtungen, die notwendig sind, um die Beziehungen der Menschen zueinander, und besonders die Verteilung der erreichbaren Güter zu regeln. Die beiden Richtungen der Kultur sind nicht unabhängig voneinander, erstens, weil die gegenseitigen Beziehungen der Menschen durch das Maß der Triebbefriedigung, das die vorhandenen Güter ermöglichen, tiefgreifend beeinflusst werden, zweitens, weil der einzelne Mensch selbst zu einem anderen in die Beziehung eines Gutes treten kann, insofern dieser seine Arbeitskraft benützt oder ihn zum Sexualobjekt nimmt, drittens aber, weil jeder Einzelne virtuell ein Feind der Kultur ist, die doch ein allgemeinemenschliches Interesse sein soll“ (GW 14, S. 326f.).¹⁸

Zwischen diesen beiden Aspekten der Kultur nimmt Freud bereits eine entscheidende Ungleichzeitigkeit des jeweiligen Entwicklungsstandes an. Den Fortschritt-

16 An dieser Stelle wird nur ein knapper Überblick über Freuds generelle Auffassung vom Wesen der Kultur gegeben, da im Folgenden deren normative Implikationen den Schwerpunkt der Betrachtung bilden. Für einen Überblick über Freuds Schriften zu Kultur, Religion und Gesellschaft vgl. Köhler 2006; für die kritische Diskussion der Rezeption der Freudschen Kulturkritik vgl. Görlich/Lorenzer 1994.

17 Gunzelin Schmid Noerr hat darauf hingewiesen, dass damit allerdings die spezifische Differenz menschlichen und tierischen Lebens noch nicht erschöpfend wiedergegeben wird: „Die Funktionen der Naturbeherrschung und der Organisation der Sozialbeziehungen sind, als erfolgreiche Anpassung an und Umgestaltung der Umwelt, noch gar nicht humanspezifisch, sondern sind auch Tier-,Kulturen‘ eigen. Der entscheidende Hiatus gegenüber dem tierischen Leben entsteht dagegen durch die Etablierung von semiotischen Systemen, mittels derer die reizverarbeitenden Anteile der ursprünglichen Reiz-Reaktions-Systeme tiefgreifend verändert werden. Die geschlossenen Umwelten der Naturorganismen werden so durch die offenen Umwelten kultureller Bedeutungssysteme ersetzt. [...] Insofern ist Kultur ursprünglich die Organisation der Befriedigung und Hemmung dieser Bedürfnisse unter der Bedingung der semiotischen Verschiebbarkeit der Befriedigungsobjekte“ (Schmid Noerr 1933, 340f.). Mit seiner auf mechanistische Naturbeherrschung und soziale Regulierung beschränkten Konzeptualisierung des Kulturbegriffs entgeht Freud nach Schmid Noerr die semiotische Ebene der individuellen und gesellschaftlichen Selbst- und Weltdeutung und -darstellung, die doch gerade die psychoanalytische Forschung in den Mittelpunkt der Trieblehre gerückt hat.

18 Im *Unbehagen in der Kultur* wiederholt Freud diese Definition verkürzt und bezeichnet mit dem „Wort ‚Kultur‘ die ganze Summe der Leistungen und Einrichtungen [...], in denen sich unser Leben von dem unserer tierischen Ahnen entfernt und die zwei Zwecken dienen: dem Schutz des Menschen gegen die Natur und der Regelung der Beziehungen der Menschen untereinander“ (GW 14, S. 448f.).

ten im Bereich von Technik und Wissenschaft setzt Freud erhebliche Defizite im Bereich der Regelung der sozialen Beziehungen entgegen: „Während die Menschheit in der Beherrschung der Natur ständige Fortschritte gemacht hat und noch größere erwarten darf, ist ein ähnlicher Fortschritt in der Regelung der menschlichen Angelegenheiten nicht sicher festzustellen“ (GW 14, S. 327). Wissenschaft und Technik verfahren nach rationalen Methoden und sorgen somit nach Freud in gewisser Weise für sich selbst. Die Aufmerksamkeit der psychoanalytischen Kritik gilt daher vorrangig dem Bereich der kulturellen Schöpfungen (abseits der Naturbeherrschung) und der Regelung der sozialen Beziehungen zwischen den Menschen.

Im Bereich der Kultur streben Menschen gemäß der psychoanalytischen Deutung nach „Nutzen und Lustgewinn“ (GW 14, S. 454). Der Wert der kulturellen Leistungen ergibt sich vorrangig aus dem Grad der erreichten Nützlichkeit und Effizienz: „Wir anerkennen also die Kulturhöhe eines Landes, wenn wir finden, daß alles in ihm gepflegt und zweckmäßig besorgt wird, was der Ausnützung der Erde durch den Menschen und dem Schutz desselben vor den Naturkräften dienlich, also kurz zusammengefasst: ihm nützlich ist“ (GW 14, S. 451). Ordnung und Reinlichkeit werden als spezifisch menschliche Fertigkeiten anerkannt, die „die beste Ausnützung von Raum und Zeit“ ermöglichen, während sie die „psychischen Kräfte“ (GW 14, S. 452f.) des Menschen schonen. Zudem ist die „Schätzung und Pflege der höheren psychischen Tätigkeiten, der intellektuellen, wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen“ (GW 14, S. 453) ein Kriterium für ein höheres Niveau des kulturellen Entwicklungsstandes. Zu diesen gehören auch und besonders die „religiösen Systeme“ und die „philosophischen Spekulationen und endlich, was man die Idealbildungen der Menschen heißen kann, ihre Vorstellungen von einer möglichen Vollkommenheit der einzelnen Person, des Volkes, der ganzen Menschheit und die Anforderungen, die sie auf Grund solcher Vorstellungen erheben“ (GW 14, S. 453).

Neben technisch-wissenschaftlicher Naturbeherrschung und den schöpferischen Leistungen und Ansprüchen einer verfeinerten Kultiviertheit zählt Freud auch zur Kultur

„in welcher Weise die Beziehungen der Menschen zueinander, die sozialen Beziehungen, geregelt sind, die den Menschen als Nachbarn, als Hilfskraft, als Sexualobjekt eines anderen, als Mitglied einer Familie, eines Staates betreffen. Es wird hier besonders schwer, sich von bestimmten Idealforderungen frei zu halten und das, was überhaupt kulturell ist, zu erfassen“ (GW 14, S. 454).

Das Kriterium für die Bewertung der Kultiviertheit sozialer Institutionen will Freud nicht mit moralischen Idealisierungen verwechselt wissen, insbesondere nicht mit denen, die der religiösen und philosophischen Tradition entstammen. Die entscheidende Leistung der Kultur besteht danach in der Einschränkung der Willkür des Einzelnen. Das so genannte Recht des Stärkeren wird ersetzt durch die Macht der Gemeinschaft, diese stellt sich „als ‚Recht‘ der Macht des Einzelnen, die als ‚rohe Gewalt‘ verurteilt wird, entgegen“ (GW 14, S. 455). Alle Mitglieder der Gemeinschaft sind diesem Recht unterworfen und müssen einen Kom-

promiss finden, um ihre Befriedigungsmöglichkeiten dem kulturell vorgegebenen rechtlichen Rahmen anzupassen. Eine höhere Stufe der kulturellen Entwicklung ist dann erreicht, wenn institutionell die „Gerechtigkeit“ durchgesetzt wird, das heißt, die „Versicherung, daß die einmal gegebene Rechtsordnung nicht wieder zu Gunsten eines Einzelnen durchbrochen werde“ (GW 14, S. 455). Freud beiläufig sich, zu betonen:

„Über den ethischen Wert eines solchen Rechts wird hiermit nicht entschieden. Der weitere Weg der kulturellen Entwicklung scheint dahin zu streben, daß dieses Recht nicht mehr der Willensausdruck einer kleinen Gemeinschaft – Kaste, Bevölkerungsschichte, Volksstammes – sei, welche sich zu anderen und vielleicht umfassenderen solchen Massen wieder wie ein gewalttätiges Individuum verhält. Das Endergebnis soll ein Recht sein, zu dem alle – wenigstens alle Gemeinschaftsfähigen – durch ihre Triebopfer beigetragen haben und das keinen – wiederum mit der gleichen Ausnahme – zum Opfer der rohen Gewalt werden läßt“ (GW 14, S. 455).

Der Wert der gesellschaftlichen Ordnung basiert also auf dem Konzept der Gerechtigkeit. Freud betont an mehreren Stellen, wie wichtig ihm diese Stufe der kulturellen Entwicklung – ein gerechtes System gesellschaftlicher Ordnung – ist. Die charakteristische Funktion der Kultur besteht in der Einschränkung des individuell triebhaften, insbesondere aggressiven und sexuellen Begehrens. Der Kulturmensch tauscht so ein Stück individueller Freiheit (moralphilosophisch gesprochen: Willkür) der unmittelbaren Befriedigung gegen die Sicherheit ein, vor den Übergriffen der Mitmenschen geschützt zu sein. Die Kultur baut also im Bereich der sozialen Institutionen wesentlich auf Triebverzicht und Entsagung, auf Unterdrückung und Verdrängung, auf Sublimierung oder Verinnerlichung kulturell erwünschter Charaktereigenschaften auf – „Diese ‚Kulturversagung‘ beherrscht das große Gebiet der sozialen Beziehungen der Menschen; wir wissen bereits, sie ist die Ursache der Feindseligkeit, gegen die alle Kulturen zu kämpfen haben“ (GW 14, S. 457).

Die von ihm angenommene ‚Kulturfeindschaft‘ erklärt Freud mit der Annahme, dass aggressive Tendenzen wesentlich zum anthropologischen Grundbestand der Individuen gehören, die im sozialen Bereich gegen den gerecht geordneten Ausgleich gerichtet sind:

„Das gern verleugnete Stück Wirklichkeit hinter alledem ist, daß der Mensch nicht ein sanftes, liebebedürftiges Wesen ist, das sich höchstens, wenn angegriffen, auch zu verteidigen vermag, sondern daß er zu seinen Triebbegabungen auch einen mächtigen Anteil an Aggressionsneigung rechnen darf. Infolgedessen ist ihm der Nächste nicht nur möglicher Helfer und Sexualobjekt, sondern auch eine Versuchung, seine Aggression an ihm zu befriedigen, seine Arbeitskraft ohne Entschädigung auszunützen, ihn ohne seine Einwilligung sexuell zu gebrauchen, sich in den Besitz seiner Habe zu setzen, ihn zu demütigen, ihm Schmerzen zu bereiten, zu martern und zu töten. *Homo homini lupus*; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?“ (GW 14, S. 470f.).

Mit diesem berühmten Zitat von Thomas Hobbes veranschaulicht Freud, warum die Kultur in einer ersten Stufe unverzichtbar auf Kulturarbeit und Triebverzicht beruht und dabei bestenfalls eingeschränkten Genuss unter der Bedingung von

Triebaufschub gewährt.¹⁹ Auf einer zweiten Stufe wird die *Allgemeinheit* dieser ‚Kulturforderungen‘ normativ ausbuchstabiert und zur *Gerechtigkeit* als Kennzeichen einer kulturell höherwertigen sozialen Ordnung erklärt. Angesichts von Ausbeutungs- und Repressionssverhältnissen moderner Gesellschaften erweist sich Freud als vehementer Vertreter der Aufklärung, wenn er mahnt: „Es braucht nicht gesagt zu werden, daß eine Kultur, welche eine so große Zahl von Teilnehmern unbefriedigt läßt und zur Auflehnung treibt, weder Aussicht hat, sich dauernd zu erhalten, noch es verdient“ (GW 14, S. 333).²⁰ Entsprechend unterscheidet Freud auch zwei verschiedene Formen von gegen kulturelle Einrichtungen gerichtetem „Freiheitsdrang“. Dieser kann einerseits eine „Auflehnung gegen eine bestehende Ungerechtigkeit sein und so einer weiteren Entwicklung der Kultur günstig werden, mit der Kultur verträglich bleiben“ oder er kann andererseits „dem Rest der ursprünglichen, von der Kultur ungebändigten Persönlichkeit entstammen und so Grundlage der Kulturfeindseligkeit werden. Der Freiheitsdrang richtet sich also gegen bestimmte Formen und Ansprüche der Kultur oder gegen Kultur überhaupt“ (GW 14, S. 455). Die Differenz besteht also zwischen einem willkürlichen und egoistischen Partikularinteresse, das auf Triebverzicht in welcher Form auch immer keine Lust hat, und einer Forderung nach gesellschaftlicher Befreiung im Sinne einer Emanzipation von repressiven und ungerechten Zuständen. Kulturkritik kann sich so aus kulturfeindlicher Willkür speisen oder dem Interesse des

19 Für einen Vergleich der gesellschafts- und kulturtheoretischen Annahmen von Hobbes und Freud vgl. Waibl 1980. Zu Aspekten von Aggression und Gewalt im *Unbehagen in der Kultur* vgl. Imbusch 2005, S. 87–161.

20 Diese Gesellschaftskritik, die „Verteilungsgerechtigkeit“ betreffend, bleibt allerdings in Ansätzen stecken. Freuds knappe Kommentierung des „große[n] Kulturexperiment[s] [...], das gegenwärtig in dem weiten Land zwischen Europa und Asien angestellt wird“ (GW 14, S. 330) ist denn auch einer psychologischen, ja psychologistischen Argumentation verhaftet. Bereits seine klinische Metaphorik eines „Experiments“ und seine Entschuldigung, über nicht genügend Sachkenntnis zu verfügen, um „die Zweckmäßigkeit der angewandten Methoden zu prüfen oder die Weite der unvermeidlichen Kluft zwischen Absicht und Durchführung zu messen“ (GW 14, S. 330), verdeutlicht dies. Freuds Urteil lautet: „Die Kommunisten glauben den Weg zur Erlösung vom Übel gefunden zu haben. Der Mensch ist eindeutig gut, seinem Nächsten wohlgesinnt, aber die Einrichtung des privaten Eigentums hat seine Natur verdorben. [...] Wenn man das Privateigentum aufhebt, alle Güter gemeinsam macht und alle Menschen an deren Genuß teilnehmen läßt, werden Übelwollen und Feindseligkeit unter den Menschen verschwinden. [...] Ich habe nichts mit der wirtschaftlichen Kritik des kommunistischen Systems zu tun, ich kann nicht untersuchen, ob die Abschaffung des privaten Eigentums zweckdienlich oder vorteilhaft ist“ (GW 14, S. 472). Freuds Rekonstruktion verortet den Kommunismus unbestimmt zwischen Rousseauismus und religiösem Heilsversprechen und gelangt somit über das für seine Zeit durchaus typische vulgärmarxistische Missverständnis nicht hinaus (grundlegend zu Zerrformen der Marxrezeption vgl. Henning 2005). Andererseits sind Freuds Analysen natürlich dort ideologiekritisch treffend, wo sich diese weltanschaulichen Zerrformen in pervertierten Ideologien manifestieren. Letztlich bezieht Freud auch angesichts dieser kulturellen Prozesse die Position der Gerechtigkeit und zeigt Verständnis „für die Bestrebungen [...], die Besitzungleichheit der Menschen und was sich aus ihr ableitet zu bekämpfen“ (GW 14, S. 472 Fußn. 1). Er wendet sich gegen „abstrakte Gleichheitsforderungen“, ohne allerdings zu bemerken, dass auch seine Forderung nach Gerechtigkeit abstrakt bleibt, indem sie einer Kritik der politischen Ökonomie keine Bedeutung beimisst.

kulturellen Fortschritts dienen, der Freiheit und Normativität in ein vermitteltes und sich gegenseitig ermöglichendes Verhältnis setzt. Zweifellos bevorzugt Freud die zweite Option.

Vor dem Hintergrund der *normativen* Basisannahme, dass das Ziel der Kultur eine gerechte Gesellschaftsform ist, in der die Menschen als „Interessen- und Arbeitsgemeinschaft“ (GW 14, S. 467) ohne gegenseitige Benachteiligung und Schädigung dem Glückserwerb und dem Leidensschutz nachgehen, lassen sich auch andere Begriffe der Freudschen Kulturkritik als normative Geltungsansprüche reformulieren. Zur Beschreibung der alltäglichen Praxis greift er denn auch auf den der philosophischen Tradition vertrauten Begriff der *Sittlichkeit* zurück:

„Sittlich ist jener, der schon auf die innerlich verspürte Versuchung reagiert, ohne ihr nachzugeben. Wer abwechselnd sündigt und dann in seiner Reue hohe sittliche Forderungen aufstellt, der setzt sich dem Vorwurf aus, daß er sich's zu bequem gemacht hat. Er hat das Wesentliche an der Sittlichkeit, den Verzicht, nicht geleistet, denn die sittliche Lebensführung ist ein praktisches Menschheitsinteresse“ (GW 14, S. 399f.).

Diese Beschreibung ähnelt zwar in gewisser Weise dem bereits vorgestellten Gewissenszwang, weil auch hierbei eine Triebregung zurückgewiesen wird – allerdings erfolgt die Reaktion bei vollem Bewusstsein: die Reaktion des Nichtnachgebens ist ein bewusst geleisteter Verzicht, kein pathologischer Zwang.²¹ Es ist das Ich, die Instanz von Bewusstsein und Rationalität²², die diesen Verzicht als kulturelle Leistung bewirkt. Diese Konzeption von Sittlichkeit macht für Freud den kulturellen Wert individuellen Verhaltens aus. Freud wird nicht müde, diesen kulturellen Wert des bewusst geleisteten Triebverzichts zu loben: Einerseits sei die „Erstarkung des Über-Ichs [...] ein höchst wertvoller psychologischer Kulturbesitz“ (GW 14, S. 332). Andererseits ist es die Absicht der Psychoanalyse, „das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation auszubauen, so daß es sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden“ (GW 15, S. 86).²³ Es ist demnach das

21 Anders beim Gewissenszwang, bei dem nicht die bewusste Orientierung an der Norm oder Kulturforderung, sondern die *Selbstbestrafung* das bestimmende Merkmal ist: Das Über-Ich des vom Gewissen geplagten Neurotikers „steht dem Ich noch immer gegenüber wie der strenge Vater dem Kind, und seine Moralität betätigt sich in primitiver Weise darin, daß sich das Ich vom Über-Ich bestrafen läßt“ (GW 14, S. 254). – „Für die seelische Gesundheit kommt sehr viel darauf an, daß das Über-Ich normal ausgebildet, daß heißt genügend unpersönlich geworden“ (ebd.) ist. Moralität, die nicht als Gewissenszwang wirkt – das verträgt sich natürlich mit den Forderungen Kants.

22 „Das Ich repräsentiert, was man Vernunft und Besonnenheit nennen kann, im Gegensatz zum Es, welches die Leidenschaften enthält. Dies alles deckt sich mit allbekannten populären Unterscheidungen, ist aber auch nur als durchschnittlich oder ideell richtig zu verstehen“ (GW 13, S. 267).

23 „Es“ steht in diesem Zitat besonders für die unbewussten Anteile im Über-Ich und betont somit einen Aspekt der psychoanalytischen Kritik, der im Zusammenhang mit diesen bekannten Sätzen bisweilen übersehen wird. Es geht nicht nur um die Bewusstwerdung und Durcharbeitung verdrängter Wünsche und Triebvorstellungen, sondern ebenso um die Reflexion der eigenen sittlichen Konditionierung.

wichtigste kulturelle Ziel, „die Triebansprüche des Individuums mit den Forderungen der menschlichen Gemeinschaft zu versöhnen“ (GW 14, S. 400), aber auf eine vernünftige, das heißt, wissenschaftlichen Erkenntnissen zu- und religiös-idealistischen Verklärungen abgeneigte Art und Weise.

Die Triebansprüche müssen folglich auf verschiedene Weise modifiziert werden, um gesellschaftlich akzeptabel zu sein. Es kann *Triebverzicht* geübt werden. Da die Triebstruktur normalerweise nicht vollständig fixiert und Triebabfuhr auf andere Art und Weise möglich ist, muss also hier der Gerechtigkeit halber eine andere Möglichkeit der Befriedigung eingeräumt werden. Es kann ein *Triebaufschub* bewirkt werden und der Vollzug der Befriedigung zu einer passenden Gelegenheit erfolgen. Und es steht natürlich die Möglichkeit der *sublimierten Befriedigung* offen, da libidinöse Triebabfuhr auch durch künstlerische oder wissenschaftliche Tätigkeit und im ästhetischen Genuss möglich ist. Durch die Möglichkeit der Sublimierung stellt der menschliche Sexualtrieb

„der Kulturarbeit außerordentlich große Kraftmengen zur Verfügung, und dies zwar infolge der bei ihm besonders ausgeprägten Eigentümlichkeit, sein Ziel verschieben zu können, ohne wesentlich an Intensität abzunehmen. Man nennt diese Fähigkeit, das ursprüngliche sexuelle Ziel gegen ein anderes, nicht mehr sexuelles, aber psychisch mit ihm verwandtes, zu vertauschen, die Fähigkeit zur *Sublimierung*“ (GW 7, S. 150).

Es ist offensichtlich, dass Freud an dieser Stelle nichts anderes betreibt, als unter dem Oberbegriff der *Kulturarbeit* die Möglichkeit sittlichen Verhaltens und einer entsprechenden Ethik als „Fahrordnung für den Verkehr unter den Menschen“²⁴ zu diskutieren. Er spricht von „Kulturansprüche[n]“ (GW 8, S. 58), „Kultureinschränkungen“ (GW 14, S. 336), „Kulturgebot[en]“ (GW 14, S. 336) „Kulturvorschriften“ (GW 14, S. 337) und ähnlichem, wo auch von Normen, moralischen Pflichten oder einem Sittengesetz (etwa als allgemeiner Form *legitimer* Kulturforderungen) die Rede sein könnte. Er weist auf die Notwendigkeit hin, das affektive Begehren einzuschränken, um das Handeln an nützlichen, wertvollen ‚Kulturvorschriften‘ auszurichten, da die bloße animalische, unvermittelte und bedingungslose Bedürfnisbefriedigung das menschliche Zusammenleben unmöglich machen würde. Eine „Aufhebung der Kultur“ (GW 14, S. 336) sei keine vernünftige Option. Schließlich räumt Freud sogar ein, dass auch die kulturelle Vernunft „dieselben Zwecke setzen wird“, die auch in religiösen Traditionen gefordert werden: „die Menschenliebe und die Einschränkung des Leidens“ (GW 14, S. 377).

Es lässt sich einerseits belegen, dass Freud aus psychoanalytischer Sicht moralische Defekte kritisiert, die aus unreflektierten Über-Ich-Zwängen resultieren, welche gemeinhin als ‚schlechtes Gewissen‘ bezeichnet werden. Auf dieser Ebene der Gewissenszwänge siedelt Freud die moralphilosophische Konzeption eines Sittengesetzes an. Die Moralphilosophie mit ihren ‚Idealforderungen‘ sei sich der psychoanalytisch erklärbaren Mechanik des Gewissenszwangs schlicht nicht bewusst. Hier liegt eine Quelle der psychoanalytischen Kritik der *Moral als Produkt der Moralphilosophie*. Andererseits ist Freud offenbar an den Bedingungen der

24 Brief an O. Pfister vom 24. 2. 1928 (Freud/Pfister 1963, S. 132).

Möglichkeit sittlicher Praxis unbedingt interessiert. Sein Hauptaugenmerk gilt nicht der Abschaffung aller Werte, sondern der fortschreitenden Verfestigung und Verinnerlichung grundlegender Kulturforderungen, die allesamt eine bewusste, sozial verträgliche Regulierung der Triebabfuhr bezwecken. Dass Freud in seinem ersten Schritt die kritischen und reflexiven Potentiale der moralphilosophischen Tradition – und gerade der Kantischen Philosophie – nicht angemessen zu würdigen weiß, geht mit seiner aus moralphilosophischer Perspektive problematischen Intention einher, dass diese Verinnerlichung der Kulturwerte vorrangig durch äußere (Erziehung) und innere (Über-Ich) Zwänge, sowie durch Vererbung (ein Anzeichen des Freudschen Psycholamarckismus) erreicht werden soll. Einerseits will Freud eine Bewusstwerdung – also eine Reflexion – der gesellschaftlichen Normen auf der Ebene des Individuums (Über-Ich) *und* der Gesellschaft (Kultur-Über-Ich) anstoßen, andererseits soll diese Praxis auf vererbten und sozial konditionierten Mechanismen beruhen. Es fragt sich also, überspitzt formuliert: Wenn Individuen in ihrem Verhalten und Selbstbild größtenteils sozial determiniert sind und soziale Gruppen dazu tendieren, sich wie regressive Individuen zu verhalten – wo sieht Freud dann überhaupt ein Aufklärungspotential angelegt? Und: Wenn er schon das Individuum und dessen vernünftigen Umgang mit affektiven Triebregungen in den Mittelpunkt stellt, warum sieht er dieses Aufklärungspotential nicht in der Tradition der *kritischen* Moralphilosophie?

a) Moralphilosophie als idealistische Weltanschauung

Freud ist durchaus daran gelegen, die soziale Ordnung zu thematisieren, er will dabei aber möglichst alle die Normativität betreffenden Aspekte in kulturbezogene und psychoanalytische Begriffe überführen – etwa in die Modi der Kulturarbeit und in Kulturgebote und -verbote, die im Über-Ich repräsentiert sind. Es muss einen Grund dafür geben, warum er die moralischen und ethischen Termini meidet und Gerechtigkeit und Sittlichkeit nur mit Nützlichkeitsabwägungen kultureller gesellschaftlicher Praxis begründet. Anscheinend hält Freud die philosophische Ethik nicht für fähig, eine vernünftigerweise akzeptable Begründung sozialer Normen leisten zu können. Dies führt in den Kernbereich der Freudschen Moral- kritik. Gegen Ende seiner Überlegungen zum *Unbehagen in der Kultur* kritisiert Freud die kulturell vermittelten ethischen Niederschläge im Über-Ich:

„Das Kultur-Über-Ich²⁵ hat seine Ideale ausgebildet und erhebt seine Forderungen. Unter den letzteren werden die, welche die Beziehungen der Menschen zueinander betreffen, als Ethik zusammengefaßt. Zu allen Zeiten wurde auf diese Ethik der größte Wert gelegt, als ob man gerade von ihr besonders wichtige Leistungen erwartete. Und wirklich wendet sich die Ethik jenem Punkt zu, der als die wundeste

25 Das Kultur-Über-Ich ist – in Analogie zu den verinnerlichten Forderungen des individuellen Über-Ichs – die Gesamtheit von gemeinsam geteilten Normen und Wertvorstellungen, die in einer spezifischen Gruppe oder Gesellschaft gelten. Das Kultur-Über-Ich beruht nach Freud auf dem Eindruck, den „große Führerpersönlichkeiten“ (GW 14, S. 501) hinterlassen haben. Freud stellt diese Überlegung an den Anfang seiner Kritik des christlichen Nächstenliebegebots, die „Führerpersönlichkeit“ dürfte in diesem Falle also Moses sein (vgl. Assmann 1998).

Stelle jeder Kultur leicht kenntlich ist. Die Ethik ist also als ein therapeutischer Versuch aufzufassen, als Bemühung, durch ein Gebot des Über-Ichs zu erreichen, was bisher durch sonstige Kulturarbeit nicht zu erreichen war“ (GW 14, S. 502f.).

Die „wundeste Stelle“ in der Kultur ist gemäß der psychoanalytischen Sicht die menschliche Aggressionsneigung und die potentielle Kulturfeindschaft des Einzelnen. Der systematisch für Freuds Moralkritik entscheidende Punkt ist, dass die Ethik ihre Gebote aus den Forderungen des Über-Ichs *ableitet*, die selbst psychoanalytisch aus dem Mord am Urvater²⁶ hergeleitet werden können. „Inzest[...], Kannibalismus und [...] Mordlust“ (GW 14, S. 331) werden zuerst durch das Tabu negativ sanktioniert (bzw. wird ein Gewaltmonopol erhoben), später durch religiöse Gebote verboten. Den aggressiven Trieben wird von Seiten der Ethik das Nächstenliebegebot – „das wahrscheinlich jüngste der kulturellen Über-Ich-Gebote [...]: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ (GW 14, S. 503) entgegengehalten. Freud erkennt an, dass dieses Gebot ein Hindernis auf dem Weg zur Kulturgesellschaft beseitigen will, indes wirft er dieser Strategie vor:

„Es [das Über-Ich des Einzelnen; MV] kümmert sich in der Strenge seiner Gebote und Verbote zu wenig um das Glück des Ichs, indem es die Widerstände gegen die Befolgung, die Triebstärke des Es und die Schwierigkeiten der realen Umwelt nicht genügend in Rechnung bringt. Wir sind daher in therapeutischer Absicht oft genötigt, das Über-Ich zu bekämpfen, und bemühen uns, seine Ansprüche zu erniedrigen. Ganz ähnliche Einwendungen können wir gegen die ethischen Forderungen des Kultur-Über-Ichs erheben. Auch dies kümmert sich nicht genug um die Tatsachen der seelischen Konstitution des Menschen, es erläßt ein Gebot und fragt nicht, ob es dem Menschen möglich ist, es zu befolgen. Vielmehr, es nimmt an, daß dem Ich des Menschen alles psychologisch möglich ist, was man ihm aufträgt, daß dem Ich die unumschränkte Herrschaft über sein Es zusteht. [...] Das Gebot ‚Liebe deinen Nächsten wie dich selbst‘ ist die stärkste Abwehr der menschlichen Aggression und ein ausgezeichnetes Beispiel für das unpsychologische Vorgehen des Kultur-Über-Ichs“ (GW 14, S. 503).

Es ist für Freud denkbar, dass der Kampf zwischen den Ansprüchen des Individuums und der Gesellschaft einen „endlichen Ausgleich“ (GW 14, S. 501) zulässt. Dieser Ausgleich ist aber nur durch *Kulturarbeit* und nicht durch *Ethik* erreichbar, weil die Ethik seiner Meinung nach nichts weiter leistet, als die undurchschauten Kultur-Über-Ich-Ideale, die in den Über-Ich-Idealen des Einzelnen zwanghaft verinnerlicht werden, in idealisierter, imperativer Form zu wiederholen und dabei wesentliche Eigenschaften der menschlichen Natur ignoriert, unterdrückt oder verdrängt.

Dass Freud hier das *christliche* Nächstenliebegebot wählt, ist kein Zufall. Er hat in *Die Zukunft einer Illusion* keinen Zweifel daran gelassen, dass die humane Kultur in seinen Augen nur eine Zukunft hat, wenn sie ihre normative Ordnung abseits des – nach seiner Einschätzung – illusionären bis wahnhaften Zwangssystems der Religion gestaltet. Die religiösen Gebote erscheinen in der psychoanalytischen Rekonstruktion lediglich als unreflektierter Ausdruck eines psychologischen Zwanges, der aus der Ermordung des Urvaters resultiert. Für Freud ist

26 Zusammenfassend vgl. u. a. GW 9, S. 171ff. und GW 13, S. 151ff.

die Abweisung der philosophischen Ethik eine logische Folge, denn diese betreibt nichts weiter als die Aufrechterhaltung der Geltungsansprüche der religiösen Gebote mit anderen – nämlich idealisierenden und empirieresistenten – Mitteln. Philosophie ist insofern für Freud nur eine „Verdünnung“²⁷ der religiösen Lehren. Sie ersetzt als dogmatische Weltanschauung das „*Credo quia absurdum* des Kirchenvaters“ (GW 14, S. 350) durch die Forderung, uns zu verhalten „als ob wir an diese Fiktionen glaubten“ (GW 14, S. 351).²⁸ Während die wahnhaften Illusionen der religiösen Tradition der tatsächliche „ernsthafte Feind“ der wissenschaftlichen Weltanschauung²⁹ bleibt, verfährt die Philosophie in gewisser Weise rationaler, da sie formal an die wissenschaftliche Methode anschließt, inhaltlich aber „an der Illusion festhält, ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild liefern zu können“ (GW 15, S. 173), das den Menschen in einen auf ihn hin zentrierten und geordneten Kosmos stellt. Wenn Freud es von sich weist, „dem Vorurteil beizustimmen, Kultur sei gleichbedeutend mit Vervollkommnung [...], die dem Menschen vorgezeichnet ist“ (GW 14, S. 456), dann wird dabei nicht so sehr

27 Freud/Pfister 1963, S. 116.

28 Freud bezieht sich stellvertretend für die Philosophie auf Hans Vaihingers *Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus* (1911). Dass Vaihingers Interpretation der Kantischen *Vernunftideen* und des *faktischen* Primats der praktischen Vernunft dessen systematischen Intentionen durchaus zuwider läuft, kann hier nicht weiter erläutert werden. Bemerkenswert bleibt jedoch, dass sich Freuds Vorwurf der religiösen und moralischen *Illusionen* wohl an den *Fiktionen* des Neukantianers Vaihinger abarbeitet und ihm dabei die radikale Stoßrichtung der Kritik der dogmatischen Metaphysik der Kantischen Philosophie entgeht.

29 Der Unterschied zwischen philosophischer und wissenschaftlicher Weltanschauung besteht nach Freud in der dogmatischen Geschlossenheit des philosophischen Systems und der rational und empirisch begründeten Falsifizierbarkeit der wissenschaftlichen Annahmen: „Die *Einheitlichkeit* der Welterklärung wird zwar auch von ihr [der wissenschaftlichen Weltanschauung; MV] angenommen, aber nur als ein Programm, dessen Erfüllung in die Zukunft verschoben ist. Sonst ist sie durch negative Charaktere ausgezeichnet, durch die Einschränkung auf das derzeit Wißbare und die scharfe Ablehnung gewisser, ihr fremder Elemente. Sie behauptet, daß es keine andere Quelle der Weltkenntnis gibt als die intellektuelle Bearbeitung sorgfältig überprüfter Beobachtungen, also was man Forschung heißt, daneben keine Kenntnisse aus Offenbarung, Intuition oder Divination“ (GW 15, S. 171). Die Philosophie dagegen sei ein nur formal rationales, im Kern aber idealistisches Unterfangen und als solches „der Wissenschaft nicht gegensätzlich, sie gebärdet sich selbst wie eine Wissenschaft, arbeitet zum Teil mit den gleichen Methoden, entfernt sich aber von ihr, indem sie an der Illusion festhält, ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild liefern zu können, das doch bei jedem neuen Fortschritt unseres Wissens zusammenbrechen muß. [. . .] Aber die Philosophie hat keinen unmittelbaren Einfluß auf die große Menge von Menschen, sie ist das Interesse einer geringen Anzahl selbst von der dünnen Oberschicht der Intellektuellen, für alle anderen kaum faßbar“ (GW 15, S. 173). Die philosophische Weltanschauung bleibt nur ein Substitut des religiösen Dogmas, dem „System von Lehren und Verheißungen, das ihm [dem Menschen; MV] einerseits die Rätsel dieser Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt, andererseits ihm zusichert, daß eine sorgsame Vorsehung über sein Leben wachen und etwaige Versagungen in einer jenseitigen Existenz gutmachen wird. [. . .] Das Ganze ist so offenkundig infantil, so wirklichkeitsfremd, daß es einer menschenfreundlichen Gesinnung schmerzlich wird zu denken, die große Mehrheit der Sterblichen werde sich niemals über diese Auffassung des Lebens erheben können“ (GW 14, S. 431).

das Streben nach Perfektion verneint, sondern das *vorgezeichnete* Weltbild, in dem der ‚von Natur aus gute‘ Mensch in einer durch eine transzendente Instanz abgesicherten Ordnung behütet existiert.

Was Freud mit seiner Moralkritik erreichen will, ist die Abschaffung der Moral und Ethik *als überkommener Praxis der undurchschauten Perpetuierung und Institutionalisierung unbewusster Über-Ich-Zwänge in Form religiöser Gebote oder idealistisch-moralischer Gesetze*. Eine Emanzipation von diesen unbewussten Zwängen kann, so Freud, nur durch eine bedingungslos wahrhaftige und desillusionierte Reflexion der sozialen und kulturellen Werte erfolgen. Weder die Philosophie noch die Religion sind in seiner Sicht für diese Aufgabe geeignet. Das christliche Nächstenliebegebot sei zwar gut gemeint, aber undurchführbar.

Freud sucht folglich nach Bedingungen einer reflektierten und den menschlichen Bedürfnissen angemessenen Weise der normativen Ordnung, die die triebhafte Natur des Menschen berücksichtigt. Gerade weil die religiösen Gebote und die ‚idealistischen‘ Sittengesetze die damit zusammenhängenden Aspekte verkennen oder unterdrücken wollen, wird die Wiederkehr des Verdrängten so prekär und der Rückfall vom Kulturideal zur Barbarei so wahrscheinlich. Freud sieht die Hauptfunktionen der Religion in Zwangseinschränkungen und Wirklichkeitsverleugnung (vgl. GW 14, S. 367), die die eigentliche kulturelle Schutzfunktion der sozialen Regulierung nur unzureichend erfüllen können, weil die Religion mit ihrer „Technik“ (GW 14, S. 443) selbst die Grundlagen für eine weit verbreitete „Kulturheuchelei“ (GW 14, S. 106) und Doppelmoral (vgl. GW 7, S. 158) schafft und damit die Tendenzen der Kulturfeindschaft stärkt, die doch das drängendste Problem moderner Gesellschaften darstellt.

Dass die Menschen gänzlich von ihren Triebwünschen beherrscht würden und Vernunftgründen nicht zugänglich wären, ist nach Freud keine psychoanalytische Grundannahme, sondern ergibt sich eher daraus, dass die Menschen durch religiöse Denkverbote vernünftigen Gründen immer weniger zugänglich sind:

„Nun haben wir aber kein anderes Mittel zur Beherrschung unserer Triebhaftigkeit als unsere Intelligenz. Wie kann man von Personen, die unter der Herrschaft von Denkverboten stehen, erwarten, daß sie das psychologische Ideal, den Primat der Intelligenz, erreichen werden? [...] Solange außer der sexuellen Denkhemmung die religiöse und die von ihr abgeleitete loyale auf die frühen Jahre des Menschen einwirken, können wir wirklich nicht sagen, wie er eigentlich ist“ (GW 14, S. 371).³⁰

Für Freud ist es daher an der Zeit, die kulturell inakzeptablen Normen, die sich aus der religiös motivierten Verdrängung und Unterdrückung der menschlichen Triebnatur ergeben,

„durch die Ergebnisse der rationellen Geistesarbeit zu ersetzen. Daß es bei dieser Umarbeitung nicht beim Verzicht auf die feierliche Verklärung der kulturel-

30 Interessant wäre ein Vergleich von Freuds *Primat der Intelligenz* – seinem „Gott Logos“ (vgl. GW 14, S. 378) –, der ja eng mit wissenschaftlichen Erkenntnissen und kulturell gefassten Nützlichkeitsabwägungen zusammenhängt, und dem Verhältnis von spekulativer und praktischer Vernunft sowie dem daraus folgenden *Primat der praktischen Vernunft* bei Kant.

len Vorschriften bleiben wird, daß eine allgemeine Revision derselben für viele die Aufhebung zur Folge haben muß, ist vor auszusehen, aber kaum zu bedauern. Die uns gestellte Aufgabe der Versöhnung der Menschen mit der Kultur wird auf diesem Wege weitgehend gelöst werden“ (GW 14, S. 368).

Freud fordert also eine Aufhebung der kulturellen Forderungen, der Werte und Normen, der Ansprüche an Sittlichkeit, nicht in dem Sinne, dass diese negiert werden, sondern dass sie von religiösen und metaphysischen Dogmen entkoppelt und rational begründet werden. Aus dieser säkularen Umwertung der Werte ergibt sich für Freud nicht nur eine Reform von Sittlichkeit und Moral (dazu gleich abschließend mehr), sondern auch ein neues Menschenbild, das die intellektuellen Fähigkeiten des Menschen kultiviert und gleichfalls das Wissen nicht nur um sein triebhaft-natürliches Wesen erweitert, sondern auch die bewusste Anerkennung seiner existenziellen Endlichkeit und mithin die Begrenzung seines überschwänglichen Narzissmus fördert:

„Gewiß wird der Mensch sich dann in einer schwierigen Situation befinden, er wird sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen müssen, nicht mehr der Mittelpunkt der Schöpfung, nicht mehr das Objekt zärtlicher Fürsorge einer gütigen Vorsehung. Er wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß endlich hinaus, ins ‚feindliche Leben‘. Man darf das ‚die *Erziehung zur Realität*‘ heißen“ (GW 14, S. 373).

Die anspruchsvolle Vermittlung von Lust- und Realitätsprinzip, die dem Lustprinzip unter den anzuerkennenden Bedingungen der Realität Triebbefriedigung ermöglicht, steht danach im Mittelpunkt auch der psychoanalytischen Therapie.³¹ In der undurchschauten und dadurch unbehaglichen Kultur wird menschliches Glück durch überzogene Verzichtsforderungen der kulturellen Institutionen und durch individuelle Formen der Realitätsflucht verhindert.³²

b) Die psychoanalytische Kritik der Sexualmoral

Ich möchte abschließend darlegen, in welcher Hinsicht die Moralkritik Freuds über die vorschnelle Zurückweisung der philosophischen Moral hinausgeht und zur konkreten Kritik einer zutiefst inhumanen moralischen Ideologie gelangt. Wie gezeigt wurde, lässt sich der Aufhebungs- und Ableitungsanspruch der psychoanalytischen Moralkritik nicht pauschal gegenüber jedem moralphilosophischen Entwurf und insbesondere nicht in Bezug auf Kant aufrechterhalten, weil Freud die kritischen und reflexiven Potentiale nicht berücksichtigt, die überhaupt erst das Philosophische am Diskurs über Moral ausmachen. Freud stellt die Moralphilosophie Kants vorschnell in die Reihe metaphysisch-dogmatischer Ideologien,

31 Vgl. Blumenberg 1997.

32 Dass eine „zusätzliche Unterdrückung“ nicht nur durch religiöse Institutionen, sondern auch durch das den kapitalistischen Gesellschaftsformen eigene „Leistungsprinzip“ verursacht wird, arbeitet die an Freud anschließende Kulturkritik Herbert Marcuses (1971, S. 48f.) heraus.

die doch philosophiehistorisch betrachtet gerade durch Kant einer revolutionären und radikalen Kritik unterzogen werden.

Davon abgesehen argumentiert die Freudsche Moralkritik systematisch betrachtet in mancher Hinsicht völlig richtig – eben *kritisch* im moralphilosophischen Sinn. Die pathologischen Defekte, die von moralisch nicht zu legitimierenden, repressiven Moraleideologien und den mit ihnen verbundenen Denkverböten und Immunisierungsstrategien verursacht werden, müssen schließlich mit vernünftigen Argumenten kritisiert werden. Dass Freuds Kritik in dieser Hinsicht einen Impuls für die Radikalisierung der Selbstreflexion auch der Kantischen Moralphilosophie geben kann, ist angesichts einer rückständigen Sexualmoral, die sich in Kants Tugendlehre findet, unbestreitbar.

Zwar versucht Freud, wie gesehen, in seinen Erläuterungen zur Über-Ich-Instanz die Moral aus der Entwicklung des Gewissens abzuleiten; er verstrickt sich dabei aber in eine Verwechslung von Genesis und Geltung moralischer Normen. Dass eine negierende Aufhebung von Moral von Freud nicht gemeint ist, lässt sein Konzept der Sittlichkeit klar erkennen. Einen hohen sittlichen Anspruch stellt Freud zudem bekanntlich angesichts der Übertragungssituation an die Analytiker/innen, die das Ausagieren der unverarbeiteten Konflikte in der Übertragungssituation therapeutisch nutzen sollen, ohne die Gelegenheit für eine nur allzu asymmetrische Liebesbeziehung auszunutzen. Die Kritik Freuds ist weniger eine Kritik *der* Moral als eine Kritik an bestimmten moralischen Forderungen, deren Berechtigung Freud in Frage stellt; sie ist die Kritik konventioneller sittlicher Forderungen, die das menschliche Glücksstreben auf eine Weise einschränken und regulieren wollen, die die menschliche Triebstruktur nicht berücksichtigt und die einen angemessenen gesellschaftlichen Umgang mit Sexualität und Aggression verhindern. *Im Kern ist Freuds Moralkritik eine Kritik der Sexualmoral.*

Freuds Beitrag zur ethischen Problematik der Eudämonie besteht darin, illusionären Vorstellungen und ideologischen Dogmen gegenüber nachzuweisen, dass sie keine praktikable Lösung für die Bewältigung der Dialektik von Lust- und Realitätsprinzip anbieten können. Werden die menschlichen Grundbedürfnisse, insbesondere die sexuellen, unabhängig von der individuellen Triebstruktur eingeschränkt, verboten oder tabuisiert, so wird ein befriedigender Ausgleich von vornherein verhindert. Dies hat aber wiederum nicht nur Konsequenzen für Regeln der Lebensklugheit und humanes Glücksverständnis.³³ Insofern nämlich die Sexualität oder bestimmte Formen von Sexualität unter Rekurs auf moralische Normen entwertet und negativ sanktioniert werden, wird die berechtigte Frage nach der *Legitimität* solcher scheinbar moralischer Ansprüche aufgeworfen. Kant mag zwar recht damit haben, dass die Rücksichtnahme auf Glückseligkeit bei moralischen Urteilen keine Rolle spielen darf. Dennoch lässt sich dafür argumentieren, dass die Abwertung der Sexualität als solcher oder die Diskriminierung etwa der Homosexualität als angeblich verwerflicher Perversion selbst unmoralisch – nämlich konventionalistisch und strukturell biologistisch und somit nicht *formal*, sondern *material* bestimmt – verfährt. Freuds Moralkritik ist als *Aufhebung der Moral* nicht

33 Zusammenfassend zum psychoanalytischen Glücksbegriff vgl. Vollmann 2011.

gerechtfertigt, aber als Forderung der *Aufhebung der repressiven Sexualmoral* – oder zumindest als Anstoß zu einer solchen Forderung – erfüllt sie selbst eine kritische moralische Funktion.

Von Kants Moralphilosophie können wir lernen, dass die Geltung sittlicher Normen nicht durch die faktische Konvention bereits *gerechtfertigt* ist, sondern Legitimität erst durch eine vernünftige praktische Begründung erhält. Kant selbst vertritt jedoch, wie eben erwähnt, in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* eine restriktive Sexualmoral. Unter anderem gilt ihm nur der vertraglich geregelte, innerhalb der Ehe stattfindende Sexualakt als erlaubt, und auch nur zum Zweck der Fortpflanzung. Die „wohllüstige[...] Selbstschändung“ (AA 4, S. 424) sei moralisch verwerflich. Damit folgt Kant einer langen Tradition der Sexualmoral, welche die Sexualität auf die Funktion biologischer Fortpflanzung reduziert und jede darüber hinausgehende Aktivität der unsittlichen Wollust zuschreibt und negativ sanktioniert. Allerdings darf Kant zugute gehalten werden, dass er selbst die geschlechtliche Liebe als höchste Stufe des Lusterlebens und der Leidenschaft kennzeichnet und zumindest die kasuistische Frage eines Spielraumes der Neigungen und eines möglicherweise übertriebenen Purismus der Sexualmoral formuliert.³⁴

Freud wendet sich gegen die konventionelle Sexualmoral und stützt sich dabei auf die psychoanalytische Auffassung von Sexualität, die weit über die Form der zur Fortpflanzung dienenden Genitalität hinausgeht und sexuelle Erfahrung grundsätzlich an Lusterlebnisse bindet.³⁵

Wenn Lust bezweckende Sexualität uneingeschränkt als die eigene Persönlichkeit negierender Verfall in die Animalität verstanden wird, ist dies für uns heute – nicht zuletzt dank Freud – der Ausdruck eines reduzierten Menschenbildes und repressiver sowie diskriminierender Normativität. Sexualität lässt sich, ansatzweise, nur als kommunikative Beziehung angemessen verstehen, in der die beteiligten Personen lustvolle Gefühle erleben. Sexuelle Praxisformen beruhen auf mannigfaltigen Neigungen, Orientierungen und sozialen Rollenmustern und sind ein wesentlicher Aspekt individueller Glücksvorstellungen.

Das primäre Anliegen einer Moralphilosophie muss in diesem Zusammenhang, der Freudschen Kritik der Sexualmoral folgend, in zwei Aufgaben bestehen: (1.) Die unter dem Deckmantel von Sittlichkeit agierende sexualmoralische Herabsetzung abweichender Sexualformen muss selbst als unmoralisch angegriffen werden, da sie im strengen Sinne nicht moralisch argumentiert und den von ihr diskriminierten Personen die Anerkennung ihrer Autonomie und Würde verweigert. Dies geschieht offensichtlich bei der Sexualmoral der generellen Lustfeindlichkeit. Hier wird der Ausschluss (oder die Abwehr) von Lust zum Bestimmungsgrund des Urteils und taugt mithin nicht zum Bestimmungsgrund eines Moralurteils. Ähnliches gilt auch für die Diskriminierung des so genannten

34 „Die Geschlechtsneigung wird auch Liebe (in der engsten Bedeutung des Worts) genannt und ist in der That die größte Sinnenlust, die an einem Gegenstande möglich ist“ (Vgl. AA 4, S. 426).

35 Besonders Helmut Dahmer (1982, S. 69ff.) hat auf den systematischen Stellenwert des psychoanalytischen Triebkonzepts hingewiesen, in dem der Trieb als *Grenzbegriff* für die irreduzibel biologische *und* soziale Konstitution des Menschen steht.

devianten Sexualverhaltens, durch die moralisch eigentlich indifferente Triebziele diffamiert werden. Freud ist mit seiner Forderung nach einer Reform der Sexualmoral durchaus im Recht (auch wenn seine Forderungen noch nicht weit genug reichen mögen).

Es muss hervorgehoben werden, dass wir (2.) erst nach der Aufhebung der repressiven Sexualmoral in der Lage sind, durchaus bestehende moralische Probleme der sexuellen Praxis vernünftig zu thematisieren. Für die moralische Verurteilung sexuellen Missbrauchs, sexueller Gewalt und Nötigung benötigen wir nicht eigens eine Sexualmoral, da beispielsweise sexueller Missbrauch von Kindern unabhängig von der sexuellen Orientierung der Täter unmoralisch (und widerrechtlich) ist.³⁶ Ebenso wenig wird sexuelle Gewalt und Nötigung moralisch akzeptabel, wenn sie zur Fortpflanzung dient und innerhalb der Ehe stattfindet.

Zwar wird Freud – wohl nicht ganz zu unrecht – vorgeworfen, die heterosexuelle Paarbeziehung als therapeutisches Idealziel festgelegt zu haben. Es finden sich allerdings in seinen Werken auch Ansätze, die Argumente zu einer moralphilosophischen Kritik der restriktiven Sexualmoral liefern. Inwiefern Freud einen moralphilosophisch entscheidenden und wertvollen Beitrag zur kritischen Moralphilosophie geleistet hat, möchte ich zum Abschluss noch weiter andeuten.

In seiner populären frühen Schrift über *Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität* entwirft Freud ein dreistufiges Modell der Entwicklung der Sexualmoral und verbindet dies mit dem Entwicklungsniveau kultureller Ordnungen. Er unterscheidet eine erste Kulturstufe,

„auf welcher die Betätigung des Sexualtriebes auch über die Ziele der Fortpflanzung hinaus frei ist; eine zweite, auf welcher alles am Sexualtrieb unterdrückt ist, bis auf das, was der Fortpflanzung dient, und eine dritte, auf welcher nur die legitime Fortpflanzung als Sexualziel zugelassen wird. Dieser dritten Stufe entspricht unsere gegenwärtige ‚kulturelle‘ Sexualmoral“ (GW 7, S. 152).

Freud verwendet dieses Modell gleichermaßen als (kultur-)historisches und kriteriales. Wir können also fragen, welche Stufe den Reformforderungen Freuds am ehesten entspricht.

Die repressive Sexualmoral der dritten Stufe droht, so Freud, die kulturelle Institution der Ehe selbst zu zerstören, weil die uneingeschränkte Unterdrückung sexueller Bedürfnisse früher oder später in die neurotische Krankheit oder in eine Kultur der Doppelmoral umschlägt. Die lustfeindliche Sexualmoral wird von Freud also explizit bekämpft.

Er hat allerdings auch schon den Anstoß dazu gegeben, die zweite Stufe der Sexualmoral, die nur dauerhafte heterosexuelle Paarbeziehungen anerkennt, zu hinterfragen. Seine frühen Forschungen zur Sexualität sollen nachweisen, dass es so etwas wie eine ‚reine‘, normale Sexualität nicht gibt, weil schon die normalerweise üblichen sexuellen Handlungen ‚perverse‘ Elemente enthalten beziehungsweise voraussetzen. ‚Pervers‘ meint hierbei in einem rein deskriptiven Sinne die Abweichung eines bestimmten Triebzieles vom biologisch definierten Ziel der Sexualität, nämlich der Fortpflanzung. In diesem Sinne ist schon ein Kuss eine

36 Das gilt für pädophile Handlungen überhaupt (vgl. Schmidt 2011).

abweichende Form der Triebbefriedigung, weil er ausschließlich dem Lustgewinn dient (vgl. GW 5, 49). Zudem fordert Freud, die Homosexualität im Gegensatz zum sexualmedizinischen *common sense* seiner Zeit nicht als Degeneration zu begreifen. Sie sei ebenso eine Abweichung vom biologischen Ziel und müsste, wie so viele andere Spielarten der Sexualität, ebenso als ‚normal‘, weil üblich gelten. Die Betätigung des Sexualtriebes wäre demnach unabhängig von der Fortpflanzung als frei zu verstehen, jedoch – Kantisch gesprochen – unter der Bedingung gegenseitiger Anerkennung, die den Anderen *nicht nur* als Mittel gebraucht; und – gemäß Freud – nicht als Rückfall in einen vorkulturellen, animalischen Zustand.

Unter anderem liegt darin die Begründung für die faktisch notwendige Bereitschaft zur Entsagung, zum *Triebverzicht* – oder zumindest den kompromissbereiten Triebaufschub beziehungsweise Triebzielverschiebung –, die Freud als unverzichtbare Bedingung von Kultur ansieht. Triebverzicht müssen wir beispielsweise schon leisten, wenn wir in unserem Begehren zurückgewiesen werden. Es ist durchaus faktisch so, dass wir nicht alle unsere Neigungen unmittelbar und bedingungslos ausleben können. Dem widerspricht auch Herbert Marcuse bei all seiner Kritik an Freud nicht grundsätzlich, wenn er das von Freud postulierte Realitätsprinzip als *Leistungsprinzip* der kapitalistischen Gesellschaft konkreter bestimmt. Auch er stellt die moralisch relevante Frage nach *normativer* – also illegitimer und repressiver – Überforderung. Freud selbst befürwortet keinen *unbedingten* und maßlosen kulturellen Triebverzicht, sondern reflektiert die Bedingungen und die Möglichkeiten eines Lust- und Realitätsprinzip vermittelnden Kompromisses im *Triebaufschub*. Dabei widerspricht er an einigen Stellen seines Werkes auch der hetero-normativen Sexualmoral – und zwar mit ethisch argumentierenden Überlegungen wie dieser:

„Es ist eine der offenkundigen sozialen Ungerechtigkeiten, wenn der kulturelle Standard von allen Personen die nämliche Führung des Sexuallebens fordert, die den einen dank ihrer Organisation mühelos gelingt, während sie den anderen die schwersten psychischen Opfer auferlegt, eine Ungerechtigkeit freilich, die zumeist durch Nichtbefolgung der Moralvorschriften vereitelt wird“ (GW 7, S. 155).

Die psychoanalytische Kulturkritik bezweckt im Wesentlichen eine Reform der Sexualmoral und eine Zurückweisung pseudo-moralischer Ideologien. Sie leistet damit einen wichtigen Beitrag zur Aufklärung blinder Flecke der moralphilosophischen Tradition. Die Kritik einer präreflexiven Moral des schlechten Gewissens ist jedoch keineswegs generell auf das philosophische Bemühen der Kritik der praktischen Vernunft übertragbar. Freud übersieht Kants weitreichende systematische Kritik moralischer Heteronomie. Die Vorwürfe, auf der Grundlage eines naiv optimistischen Menschenbildes eine idealisierende Ethik zu konstruieren, werden der Kantischen Moralphilosophie und ihrer radikalen Kritik nicht gerecht. Freuds allgemeine Vorstellungen über die Funktionen von Ethik und ihren praktischen Sinn orientieren sich zudem stark an utilitaristischen Positionen und unterliegen damit aus der Sicht Kants grundsätzlichen Einwänden.

Rechtfertigen lässt sich die Kulturkritik Freuds hingegen in ihrem Bestreben, den kulturellen und normativen Umgang mit der menschlichen Sexualität zu

reformieren und das Streben nach Glück von ideologischen, nur scheinbar moralischen Zumutungen zu befreien. Dass Freud dabei eine Methode entwickelt, die deutend an der Schnittstelle zwischen Individuum und Gesellschaft ansetzt, ist sein bleibender Verdienst. Allerdings muss auch auf die Beschränkungen seiner Konzeptualisierung hingewiesen werden: Die Analogie von Phylo- und Ontogenese spekuliert über kulturelle ‚Großindividuen‘ und abstrahiert infolgedessen von soziopolitischen und -ökonomischen Produktionsverhältnissen. An diesem Punkt setzen die Vertreter der Frankfurter Schule mit ihrem Vorhaben an, die Erkenntnisse von Freud und Marx in eine kritische Theorie der Gesellschaft zu überführen.³⁷

Siglen

AA: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften, 22 Bde., hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.

GW: Sigmund Freud: Gesammelte Werke, 19 Bde., hrsg. von Anna Freud [u.a.], Frankfurt a. M. 1999.

Weitere Literatur

Assmann, Jan (1998): Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München.

Blumenberg, Yigal (1997): Freud – ein „gottloser Jude“? Zur Frage der jüdischen Wurzeln der Psychoanalyse, in: Luzifer-Amor. Zeitschr. zur Geschichte der Psychoanalyse 19, S. 107–122.

Dahmer, Helmut (1982): Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke, Frankfurt a. M.

Elbe, Ingo (2000): Kritische Theorie und Psychoanalyse. Zum Programm einer analytischen Sozialpsychologie in der frühen Kritischen Theorie, URL: <http://www.rote-ruhr-uni.com/cms/Kritische-Theorie-und.html> (Stand 1. 4. 2011).

Freud, Sigmund [1905]: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, in: GW 5, S. 29–145.

Ders. [1908]: Die „kulturelle“ Sexualmoral und die moderne Nervosität, in: GW 7, S. 143–167.

Ders. [1910]: Über Psychoanalyse, in: GW 8, S. 1–60.

Ders. [1913]: Totem und Tabu, in: GW 9.

Ders. [1915]: Zeitgemäßes über Krieg und Tod, in: GW 10, S. 323–355.

Ders. [1921]: Massenpsychologie und Ich-Analyse, in: GW 13, S. 71–161.

Ders. [1923]: Das Ich und das Es, in: GW 13, S. 237–289.

Ders. [1924]: Das ökonomische Problem des Masochismus, in: GW 13, S. 369–391.

Ders. [1925]: Die Widerstände gegen die Psychoanalyse, in: GW 14, S. 99–110.

Ders. [1925]: Dostojewski und die Vätertötung, in: GW 14, S. 399–418.

Ders. [1926]: Die Frage der Laienanalyse. Unterredungen mit einem Unparteiischen, in: GW 14, S. 207–296.

Ders. [1927]: Die Zukunft einer Illusion, in: GW 14, S. 325–380.

Ders. [1930]: Das Unbehagen in der Kultur, in: GW 14, S. 421–506.

37 Vgl. Elbe (2000). An die Kritische Theorie schließen auch die Überlegungen von Kettner 1994 an.

- Ders. [1933]: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: GW 15, S. 3–197.
- Ders. / Pfister, Oskar (1963): Briefe 1909–1939, Frankfurt a. M.
- Gamm, Gerhard (2001): Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur, in: Ders. / Andreas Hetzel / Markus Lilienthal (Hg.): Hauptwerke der Sozialphilosophie. Interpretationen, Stuttgart, S. 108–133.
- Gasser, Reinhard (1997): Nietzsche und Freud, Berlin, New York 1997.
- Görlich, Bernard / Lorenzer, Alfred (1994) (Hg.): Der Stachel Freud. Beiträge zur Kulturismus-Kritik, Veränd. Neuaufl., Lüneburg.
- Habermas, Jürgen (1973) [1968]: Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a. M.
- Henning, Christoph (2005): Philosophie nach Marx. 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik, Bielefeld.
- Imbusch, Peter (2005): Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert, Wiesbaden.
- Kant, Immanuel [1785]: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: AA 4, S. 385–463.
- Ders. [1788]: Kritik der praktischen Vernunft, in: AA 5, S. 1–163.
- Ders. [1793]: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: AA 6, S. 1–202.
- Ders. [1797]: Die Metaphysik der Sitten, in: AA 6, S. 203–493.
- Kettner, Matthias (1994): Ideologiekritik und Psychoanalyse. Zwei Seiten einer hermeneutischen Medaille?, in: Karl-Otto Apel (Hg.): Mythos Wertfreiheit. Neue Beiträge zur Objektivität in den Human- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M. [u.a.], S. 49–76.
- Ders. (2005): Psychoanalytische Kulturtheorie. Die Zukunft einer Desillusion, in: Ortrud Gutjahr (Hg.): Kulturtheorie, Würzburg, S. 19–44.
- Köhler, Thomas (2006): Freuds Schriften zu Kultur, Religion und Gesellschaft. Eine Darstellung und inhaltskritische Bewertung, Gießen.
- Marcuse, Herbert (1971) [1957]: Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt a. M.
- Nietzsche, Friedrich (1999) [1887]: Zur Genealogie der Moral, in: Kritische Studienausgabe, Bd. 5, München.
- Reiner, Hans (1971): Die Funktionen des Gewissens, in: Kant-Studien 62, Nr. 4, S. 467–488.
- Ders. (1974): Art. Gewissen, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 3, Basel, Sp. 9050–9106.
- Schmid Noerr, Gunzelin (1993): Zur Kritik des Freudschen Kulturbegriffs, in: Psyche – Zeitschr. für Psychoanalyse 47, Nr. 4, S. 325–343.
- Schmidt, Gunter (2011) [1999]: Über die Tragik pädophiler Männer, in: Günter Amendt / Ders. / Volkmar Sigusch (Hg.): Sex tells. Sexualforschung und Gesellschaftskritik, Hamburg, S. 54–61.
- Vollmann, Morris (2010): Freud gegen Kant? Psychoanalytische Moralkritik und praktische Vernunft, Bielefeld.
- Ders. (2011): Glück in der Psychoanalyse. Wider das Unglück in der Kultur, in: Dieter Thomä / Christoph Henning / Olivia Mitscherlich-Schönherr (Hg.): Glück. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart, Weimar, S. 278–282.
- Waibl, Elmar (1980): Gesellschaft und Kultur bei Freud und Hobbes. Das gemeinsame Paradigma der Sozialität, Wien.