

Francey Russell

Die Seele abbilden. Über Freuds Methodologie und Metapsychologie

Die Seele und ihre Theorie

Welcher Art ist die Beziehung zwischen einer philosophischen oder theoretischen Konzeption der Seele¹ und der Konzeption der Seele von sich selbst? Soll letztere auf ersterer beruhen oder dieser Gestalt geben? Und wie versteht die Seele selbst eine Theorie der Seele, das heißt: eine Theorie ihrer selbst?

Der vorliegende Aufsatz untersucht diese Fragen mit Hilfe von Freuds Texten, indem er ein methodologisches Rahmenwerk zum Verständnis von Freuds letzter Metapsychologie entwickelt. In dem späten Essay *Die Frage der Laienanalyse* (Freud 1926c) entwirft Freud seine Strukturtheorie von *Ich*, *Es* und *Über-Ich* und macht zwei zentrale (wenn auch gerne übersehene) methodologische Beobachtungen.

Erstens bemerkt Freud, dass seine Aufgliederung der Seele in *Es*, *Ich* und *Über-Ich* keine radikal neuartige theoretische Errungenschaft ist, sondern dass sie in der Kontinuität vortheoretischer Formen des Denkens und Sprechens steht (eine Kontinuität, die in James Strachey's latinisierender Übersetzung als *id*, *ego*, *superego* verlorengeht). Freud schreibt:

»Allein wir lieben es in der Psychoanalyse, im Kontakt mit der populären Denkweise zu bleiben und ziehen es vor, deren Begriffe wissenschaftlich brauchbar zu machen, anstatt sie zu verwerfen. Es ist kein Verdienst daran, wir müssen so vorgehen, weil unsere Lehren von den Patienten verstanden werden sollen [...].« (Ebd.: 222)

Die Psychoanalyse ist »verpflichtet«, ihr Vokabular mit populären psychologischen Begriffen zu verknüpfen und diese »wissenschaftlich einsatzfähig« zu machen. Wir können uns aber fragen, warum? Warum sollte eine psychoanalytische Theorie der Seele in irgendeiner Weise auf populärpsychologische Begriffe verpflichtet sein? In seiner Antwort darauf deutet Freud eine methodologische Restriktion des psychoanalytischen Theoretisierens an: Eine

psychoanalytische Theorie sei »verpflichtet«, ihr Vokabular auf populärpsychologische Begriffe zu gründen, *weil* eine solche Theorie von den Patienten und Patientinnen verstanden werden »soll« – was also heißt, dass das *Objekt* der psychoanalytischen Theorie in gewissem Sinne seine eigene Theoretisierung verstehen muss.

Ich möchte diese methodologische Restriktion noch etwas weitertreiben. Es ist nicht so, dass Psychoanalyse-Patienten imstande sein müssen, die psychoanalytische Theorie abstrakt zu verstehen. Eine psychoanalytische Theorie der Seele muss derart sein, dass ihr Objekt – die Seele – *sich selbst* in der Theorie *verstehen* kann. Das Objekt muss imstande sein, *sich selbst* von der Theorie *verstanden zu sehen*. Wie wir sehen werden, charakterisiert Freud die relevante Art des Verstehens nicht als abstraktes theoretisches Begreifen, sondern als etwas, das eine freundliche »Sympathie« einschließt und das eine (ungewöhnliche und verblüffende) Art der »Anerkennung« darstellt. Daher werde ich dies als *Anerkennungsforderung* bezeichnen: Die psychoanalytische Theorie muss eine Theorie oder eine Konzeption der Seele formulieren, in der die Seele in gewissem Maße sich selbst anerkennen kann – eine Konzeption der Seele, die die Seele in gewissem Maße *als* sich selbst anerkennen kann.² Psychoanalytische Theorie schließt das ein, was ich eine Epistemologie der Anerkennung nennen werde. An den zahlreichen Stellen, an denen Freud den Widerstand seiner Zuhörer und Leser gegen die Behauptungen der Psychoanalyse antizipiert, suggeriert er nicht, dass sie zu einem theoretischen Verständnis dieser Behauptungen nicht imstande seien, sondern dass sie sich dieser Anerkennung widersetzen würden. Und tatsächlich legt er nahe, dass das Unvermögen, die Theorie anzuerkennen oder Sympathien für sie zu haben, ein Scheitern des Verständnisses darstellt.

Der *zweite* methodologische Vorschlag ist folgender: Im selben Aufsatz (und an mehreren anderen Stellen) insistiert Freud darauf, dass die Psychoanalyse die Frage, aus welchem *Material* der seelische Apparat gebaut sei, ausklammern und somit alles, was das Gehirn betrifft, der Physiologie überlassen müsse. Freud schreibt: »Wir werden den *stofflichen* Gesichtspunkt überhaupt bei Seite lassen, den *räumlichen* aber nicht.« (Ebd.: 221) Die psychoanalytische Metapsychologie wählt also eine *räumliche* Herangehensweise an die Seele; sie wird die Seele als einen Raum mit weiteren inneren Räumen, mit den ihm eigenen Innen-

- 1 Die englische Vokabel *mind* wird in philosophischen Zusammenhängen gerne als *Geist* übersetzt (zum Beispiel wird aus der *Philosophy of Mind* eine *Philosophie des Geistes*), in psychologischen oder psychoanalytischen Texten dagegen als *Seele*. Dieser Text schlägt eine Brücke zwischen philosophischen und freudianischen Theorien, so dass sich hier die Frage stellt, wie mit dem Substantiv *mind* (und dem Adjektiv *mental*) umzugehen sei. Da sich der Aufsatz aber mehrheitlich mit Texten Freuds beschäftigt, habe ich durchgängig der *Seele* (und dem Adjektiv *seelisch*) den Vorzug gegeben und nur an einigen Stellen, an denen von der *Philosophie des Geistes* o. Ä. die Rede ist, diese Standardübersetzung übernommen, um Irritationen zu vermeiden. Die Autorin verwendet gelegentlich das Adjektiv *psychic*, das ich stets mit *psychisch* wiedergegeben habe. [A. d. Ü]
- 2 Hier folge ich, wie ich kurz erörtere, den Arbeiten von Sebastian Gardner (2007 und 2012), Richard Moran (2011) und Richard Wollheim (1969 und 1972).

und Außenräumen, mit inneren Figuren und seelischen Elementen konzipieren oder, besser gesagt: *abbilden*. Nennen wir dies die räumliche Herangehensweise an die Seele.

Ich verbinde diese beiden methodologischen Festlegungen und stelle die These auf, dass Freud die räumliche Herangehensweise an die Seele rechtfertigt, indem er die Seele als aus *Es*, *Ich* und *Über-Ich* zusammengesetzt beschreibt, *da* dies »den Kontakt mit der populären Denkweise« aufrechterhält und *dadurch* eine Theorie der Seele formuliert, die die Seele selbst *als* sie selbst anerkennen kann. Die räumliche Herangehensweise an die Seele ist gerechtfertigt, da sie der Anerkennungsforderung gerecht wird. Dies legt nahe, wie wir sehen werden, dass sich die Seele auf einer gewissen Ebene bereits selbst in räumlichen Ausdrücken beschreibt, und dass die Theorie dies widerspiegelt oder »in Kontakt [hierzu] bleibt«.

Wie uns inzwischen bekannt ist, sieht sich eine räumliche Herangehensweise an die Seele unmittelbaren Problemen ausgesetzt. Es könnte sicherlich so aussehen, dass Freud die Seele mit Homunkuli bevölkert oder die seelische Struktur in illegitimer Weise anthropomorphisiert, indem er funktionale psychische Einheiten oder Prozesse in kleine innere Figuren mit großer Persönlichkeit verwandelt. Diese Herangehensweise an die Seele ist in der Geschichte der modernen Philosophie mehrfach kritisiert worden. Um nur einige Beispiele zu nennen: Kant ist vielleicht der erste Philosoph, der die Tendenz der vorkritischen rationalistischen Psychologen kritisiert, die Seele und ihre Fähigkeiten in illegitimer Weise zu substantialisieren, und er beschreibt diesen Trugschluss als die »Subreption des hypostasiierten Bewußtseins« (Kant 1976: A 433). Dieser Trugschluss beinhaltet die kategoriale Verwechslung, die Aktivität oder die Form des Denkens begrifflich so zu fassen, als ob es ein reales substantielles Ding oder eine reale substantielle Entität sei. Nietzsche diagnostiziert die Tendenz, menschliche Aktivität so zu analysieren, als ob es da einen diskreten und substantiellen Agenten gäbe – ein »indifferentes Substrat« (Nietzsche 1988: 279) –, das sich im Inneren des Geistes befände und solche Aktivitäten frei dirigierte. Nietzsche erklärt diesen Irrtum häufig auch als die Folge einer begrifflichen Verwirrung, die das grammatische Subjekt für einen metaphysischen substantiellen inneren Akteur oder ein ebensolches Ding hält. Und er stellt die Behauptung auf, dass das Postulat eines inneren Akteurs nichts zur Erklärung der Aktivität beiträgt, da dies nur »das Thun [verdoppelt]«, wenn es die außenweltliche Aktivität des äußeren Akteurs zu erklären vorgibt, indem es die Aktivität irgendeines inneren Akteurs anführt. Im 20. Jahrhundert hat dann Gilbert Ryle Wittgensteins Diagnose der philosophischen Gepflogenheit, den begrifflichen Rahmen oder die Grammatik von *Objekten* und *Räumen* über ihren eigentlichen Bereich hinaus auszudehnen, weiter ausgebaut: Diese verleitet uns zu einem Bild der seelischen Aktivität und der seelischen Zustände als vermeintlichen inneren Bewegungen oder geheimen Objekten innerhalb der Seele, so als ob diese ein Raum wäre, in dem diese Objekte sich wie ein Käfer in einer Schachtel oder ein Gespenst in einer Maschine befänden. Das Problem besteht in all diesen Fällen in der philosophischen Tendenz, die Seele zu substantialisieren und zu verdinglichen – so als ob sie ein realer innerer Raum sei, der von metaphysisch »seltsamen« inneren Entitäten und Akteuren bevölkert ist.

Nun hätte es also den Anschein, dass Freud genau diese Tendenz wieder aufgreift. Nach einer solchen Interpretation macht Freud den naiven Fehler, die Seele zu objektivieren oder zu hypostasieren und dabei psychische Kapazitäten oder Strukturen fälschlich als quasiräumliche innere Gegenstände oder als personifizierte Instanzen darzustellen. Tatsächlich war Freud selbst von dieser Auffassung seiner Theorie beunruhigt und schrieb: »Ich hoffe, Sie haben bereits den Eindruck empfangen, daß die Aufstellung des Über-Ichs wirklich ein Strukturverhältnis beschreibt und nicht einfach eine Abstraktion wie die des Gewissens personifiziert.« (Freud 1933a: 71) Seine Sorge ist, dass diese Personifizierung eine übermäßig theatralische und irreführende Form der psychologischen Erklärung wäre: Könnten wir die Struktur der Seele nicht auch ohne Anthropomorphismus erklären? Angesichts dessen, dass Freud selbst die Gefahren dieses bildlichen Ansatzes sah, fragt es sich, was ihn noch rechtfertigen könnte.³

Eine Rechtfertigung für ein solches Bild könnte darin bestehen, dass auf einer gewissen Ebene die Seele sich selbst, ihre Aktivität und ihre Struktur immer schon abbildet *und* dass dieses Sich-selbst-Abilden zu diesen Bedingungen in einer gewissen Weise für die Aktivität der Seele grundlegend ist, und das heißt, dass die Seele im Lichte dieser Konzeption oder dieses Bildes von sich selbst operiert. Dies ist die Interpretationsstrategie, die Richard Wollheim und dann, im Anschluss an ihn, Sebastian Gardner (2007: 181 und 2012: 47) vorgeschlagen haben.⁴ Wollheim schreibt:

»Es handelt sich darum, daß die Theorie [Freuds Strukturtheorie, F. R.] nicht nur ein Modell der Seele und ihrer Funktionen liefert, sondern auch mit dem Bild oder der Vorstellung zusammenfällt (bzw. diese reproduziert), die wir uns bewußt oder unbewußt von unseren psychischen Prozessen machen. Mit anderen Worten versucht die Theorie die grundlegenden Kategorien zu erfassen bzw. diese zu reproduzieren, unter denen die Tätigkeit der Psyche stattfindet.« (Wollheim 1972: 178)

3 Ein Beispiel aus der zeitgenössischen populären Kognitionswissenschaft, in dem ein Autor eine solche Personifizierung der kognitiven Verarbeitung heuristisch verwendet und zugleich beunruhigt ist, dass seine Leser und Leserinnen ihn allzu sehr beim Wort nehmen könnten, findet sich bei Daniel Kahneman. Er schreibt: »System 1 und System 2 spielen in der Geschichte, die ich in diesem Buch erzähle, eine so zentrale Rolle, dass ich unmissverständlich klarmachen will, dass sie fiktive Figuren sind. System 1 und System 2 sind keine Systeme im üblichen Sinne, keine Gebilde aus Elementen oder Teilen, die miteinander wechselwirken. Und es gibt nicht einen bestimmten Teil des Gehirns, in dem eines der beiden Systeme fest ansässig wäre. [...] [D]iese Figuren [sind] aufgrund gewisser Eigenheiten des menschlichen Denkens nützlich [...]. Ein Satz ist leichter zu verstehen, wenn er beschreibt, was ein Akteur (System 2) tut, als wenn er beschreibt, was etwas ist, welche Eigenschaften es aufweist.« (Kahneman 2012: 43 f.)

4 Gardner hat mir in einem Gespräch als Erster Wollheims Werk empfohlen, weshalb ich ihm für diesen Hinweis zu Dank verpflichtet bin.

5 Ich danke Jenann Ismael, der mir diese Formulierung in einem Gespräch vorgeschlagen hat.

Wollheims These ist es, dass die Seele sich selbst und ihre Aktivitäten immer schon in der Form abbildet oder repräsentiert, wie sie in der Strukturtheorie von *Es*, *Ich* und *Über-Ich* beschrieben ist, und dass daher die Strukturtheorie weder die Struktur der Seele einfach beschreibt noch diese Struktur allein um eines leichteren theoretischen Verständnisses willen personifiziert, sondern dass vielmehr das Bild der Strukturtheorie »in Kontakt bleibt« mit dem Bild der Seele von sich selbst. Die Idee hinter dieser These ist es, dass die Figuren des *Es*, des *Ichs* und des *Über-Ichs* keine naiven oder unzulässigen Anthropomorphisierungen der seelischen Struktur, sondern *prinzipielle* Anthropomorphisierungen sind, insofern sie eine Konzeption oder ein Bild der Seele umfassen, das dem Bild – oder der Phantasie – der Seele von sich selbst ähnelt oder dieses reproduziert.

Diese Überlegungen werfen mehrere Fragen auf.

Erstens: Wenn wir eine Theorie über den Körper oder über das Gehirn aufstellen, erwarten wir nicht, dass das Objekt dieser Theorie imstande sein sollte, diese Theorie zu verstehen. Was gibt es also in der Natur der Seele, das diese Anerkennungsforderung erforderlich macht? Warum *sollte* eine Theorie der Seele eine Kontinuität damit aufweisen, wie die Seele sich selbst abbildet?

Zweitens: Ist die Psychoanalyse nicht damit befasst, das populäre Bild der Seele zu entmystifizieren und es gerade nicht zu bestätigen? Entdeckt die Psychoanalyse in Hinblick auf die Seele nicht gerade etwas radikal Neues und bislang Unbekanntes?

Und schließlich drittens: In welchem Maße könnte man diese Anerkennungsforderung verallgemeinern? Gilt sie auch für andere Philosophien des Geistes bzw. der Seele oder auch für Moralpsychologien? Wann sollte eine Theorie der Seele durch die Forderung eingeschränkt werden, dass die Seele sich selbst in der Theorie wiedererkennen müsse?

Während ein Großteil dieses Aufsatzes eine Antwort auf die erste Frage darstellt, werde ich im Schlussteil des Aufsatzes vorsichtige Antworten auf die beiden anderen Fragen geben. Um meine Überlegungen vorwegzunehmen: Ich schlage vor, dass die Reflexion auf die Ziele der psychoanalytischen Theorie ein mögliches Kriterium dafür nahelegen kann, wann eine Philosophie des Geistes bzw. der Seele oder eine Moralpsychologie der Anerkennungsforderung unterliegen sollte. Der tentative Vorschlag ist folgender: Eine Philosophie des Geistes bzw. der Seele oder eine Moralpsychologie unterliegt insofern der Anerkennungsforderung, als ihr Ziel ein *therapeutisches* ist, und der Zweck und das Bestreben der Theorie nicht allein darin liegen, die Seele als ein Studienobjekt intellektuell zu verstehen, sondern darin bestehen, das Leben der Seele dadurch zu unterstützen, dass das Selbstverständnis der Seele unterstützt wird.⁵

Freuds theoretische Fortschritte gingen Hand in Hand mit seinen klinischen Bemühungen zum Verständnis der spezifischen Wege, auf denen die Seele bei ihren Bemühungen um ein Verständnis ihrer selbst und um ein Zusammenleben mit sich selbst leiden kann. Die Theorie zielt darauf ab, die Wege zu klären, auf denen die Seele sowohl leidet als auch ihr eigenes Leiden verfälschen kann, auf denen sie ihr Leiden unverständlich macht und auf denen sie schließlich die Befreiung der Seele begünstigt, indem sie eine neue Form des

Selbstverständnisses ermöglicht. Damit meine ich nicht, »das Unbewusste bewusst zu machen«, sondern eine umfassendere Konzeption von sich selbst zu ermöglichen, die die Tatsache aushalten und anerkennen kann, dass es in der eigenen Seele mehr gibt als nur das *Ich*. Auf diese Weise bringt die psychoanalytische Therapie nicht ein theoretisches Verständnis mit sich, sondern den Weg zu einer Anerkennung und einer Sympathie mit dem psychoanalytischen Bild der Seele.

Dieses therapeutische Ziel, das Leben der Seele zu fördern, indem man das Selbstverständnis der Seele befördert, ist nicht allein ein Ziel der Psychoanalyse, sondern auch eines der traditionellen Ziele der Philosophie. Ich möchte damit nicht sagen, dass alle Philosophie zu dem praktisch-therapeutischen Projekt des Selbstverständnisses beiträgt oder beitragen soll, und ebenso möchte ich nicht behaupten, dass jede Philosophie des Geistes bzw. der Seele und jede Moralphysikologie durch die Anerkennungsforderung eingeengt werden sollte. Mein Vorschlag ist es aber, dass dann, wenn die Theorie sich mit dem Leben der Seele und mit der Beförderung des Selbstverständnisses der Seele befasst, die Anerkennungsforderung zur Anwendung kommen kann: Das Objekt der Theorie muss dahin kommen, nicht nur die Theorie zu verstehen, sondern sich selbst in ihr wieder- und anzuerkennen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass die Anerkennung unkompliziert, unmittelbar oder einfach zu erreichen sei. Freuds Bild der Seele ist nicht nur ungewohnt, sondern stößt uns auch vor den Kopf; wie er selbst wusste, wird es Widerstand geben – nicht beim Verständnis seiner Theorie, sondern bei der Akzeptanz seiner Theorie als einer, die in Bezug auf mich selbst wahr ist. Auch hier behaupte ich, dass Freud seine Theorie im Lichte der Aussicht auf eine solche Anerkennung formuliert.

Im nächsten Abschnitt trete ich einen Schritt zurück, um mich mit einigen metaphysischen oder methodologischen Verpflichtungen der zeitgenössischen Moralphysikologie zu beschäftigen und um meine Freud-Diskussion mit einigen gegenwärtigen Debatten in Bezug zu setzen. Danach wende ich mich Freud zu: zuerst durch die Einführung der Idee der Metapsychologie, und dann in der Diskussion von Freuds Idee einer »psychischen Repräsentanz«. Dann wende ich mich der letzten strukturellen Metapsychologie zu, um die beiden methodologischen Verpflichtungen zu untermauern: die Anerkennungsforderung und die räumliche Herangehensweise. Im Anschluss daran beschreibe ich kurz, wie Freuds Theorie der psychischen Entwicklung einiges Licht darauf wirft, *warum* die Seele sich selbst in räumlichen Termini abbildet. Zuletzt schließe ich mit einigen tentativen Vorschlägen dazu ab, wie wir die Anerkennungsforderung – von den Besonderheiten der Psychoanalyse einmal abgesehen – verstehen sollten.

6 Vgl. Taylor (1985); Korsgaard (2009); Moran (2001 und 2011).

7 Die Idee der Anerkennungsforderung wird in dieser Literatur nicht sehr häufig diskutiert; vgl. jedoch Gardner (2012: 47) und Moran (2011).

Philosophische Methodologie: Die reflexive Tradition und die Standardmethode

Während ich an der Anerkennungsforderung primär als einer Einschränkung der psychoanalytischen Metapsychologie interessiert bin, wurde etwas Ähnliches in neueren, von Kant inspirierten Arbeiten zur Philosophie des Geistes und zur Moralphysikologie vorgebracht. Ich werde dies die *reflexive Tradition* nennen. Eine der zentralen Fragen dieser Tradition ist: Welche Schranken erlegt das Wesen des Geistes unserer theoretischen Erfassung dieses Geistes auf? Wer in der reflexiven Tradition arbeitet, ist zwei miteinander in Verbindung stehenden Thesen verpflichtet; in möglichst neutraler Formulierung lauten sie:

1. Der Geist ist seinem Wesen nach *reflexiv*; er hat eine Perspektive auf sich selbst, die (wenigstens zum Teil) konstitutiv dafür ist, was der Geist selbst ist.
2. Die Philosophie kann dieser wesensmäßigen Reflexivität gerecht werden, indem sie den Geist theoretisch »intern« erfasst, wo dies eine Formulierung der Konzeption des Geistes aus dem Inneren der Perspektive des Geistes selbst umfasst.⁶

Da der Geist seinem Wesen nach reflexiv ist (1), muss jede adäquate Konzeption des Geistes diese Reflexivität einschließen oder reflektieren, und (2) legt nahe, dass es zur Reflexion dieser Reflexivität gehört, den Geist theoretisch »von innen« zu erfassen, das heißt aus der Perspektive des Geistes selbst. Die von mir so genannte Anerkennungsforderung würde offensichtlich daraus folgen: Nur eine hinreichende »interne«, aus der Perspektive des Geistes selbst formulierte Philosophie des Geistes wäre von der Art, dass sie vom Geist selbst *als er selbst* verstanden und anerkannt werden könnte.⁷ Daraus ergibt sich:

3. Eine »interne« Analyse des Geistes stellt eine Konzeption des Geistes bereit, die der Geist als er selbst betrachten kann.

Der Geist ist nicht einfach nur *irgendwas*, sondern etwas *für* sich selbst und wird zum Teil durch diese Perspektive konstituiert. Eine interne Analyse ergreift oder reflektiert diese Perspektive. Das bedeutet, dass der Gegenstand der Analyse – der Geist – imstande sein sollte, sich selbst in der philosophischen Analyse wiederzuerkennen, da auf seine eigene Perspektive reflektiert wird. Da der Geist reflexiv ist, einen Blick auf sich selbst *und* auf die Form seiner Beschreibung hat, ist die Anerkennungsforderung legitim. Wie Richard Moran sagt: Im Falle des Geistes – im Gegensatz zu jedem anderen nichtreflexiven Phänomen – übt der Gegenstand des Wissens auf die Theorie oder das von ihr beanspruchte Wissen *Druck* aus, »einen Druck, der sich im Prinzip selbst in diesem Wissen anerkennen kann« (Moran 2011: 253). Im Falle des Geistes beansprucht der Gegenstand des Wissens ein legitimes Mitspracherecht, wenn es um die Begriffe geht, nach denen er als verstanden gelten soll (ebd.: 254).

Dies sollte hinlänglich begreiflich machen, was die reflexive Tradition ablehnt – nämlich eine Konzeption des Geistes, die ihn als eine Art Gegenstand betrachtet, der in der Beobachtung oder »extern« analysiert werden kann, »ungefähr in der Weise, in der jemand, der

Naturwissenschaften betreibt, sich auf den Gegenstand seiner wissenschaftlichen Untersuchungen bezieht« (Schapiro 2021: 19). So könnte man den Geist etwa als ein System subpersonaler Module zur Informationsverarbeitung oder als einen Teil des Zentralnervensystems analysieren. Der Geist wird hier als ein sehr komplexer Gegenstand begriffen, der von der Philosophen-Beobachterin zu untersuchen ist, während aber die Reflexivität des Geistes, seine Fähigkeit, eine Perspektive auf sich selbst zu entwickeln, heruntergespielt wird, so dass die philosophische Methode keine besondere »Internalität« einschließt. Folglich ist auch die Fähigkeit des Geistes, sich selbst in der Theorie wiederzuerkennen, keine Adäquatheitsbedingung dieser Theorie. Wenn der Geist als ein Gegenstand behandelt wird, stellt sich die Frage nicht, ob die Theorie *von* ihrem Gegenstand verstanden und anerkannt werden muss (Moran 2011: 252); der Geist hat kein legitimes Mitspracherecht darüber, was als ein adäquates Verständnis seiner selbst gilt. Nach Tamar Schapiro können wir diese Methode der Gegenstandsbeobachtung die *Standardmethode* nennen.

Nun könnte es, ganz oberflächlich betrachtet, so aussehen, dass die freudianische bzw. psychoanalytische Herangehensweise an die Seele der Standardmethode und nicht der reflexiven Tradition folgt.

Erstens bekräftigt Freud häufig seine »Absicht, eine naturwissenschaftliche Psychologie zu liefern« (Freud 1950c: 387). Und während er sehr schnell seine frühen materialistischen Ambitionen, »psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zustände aufzeigbarer materieller Teile« (ebd.), hinter sich ließ, trifft es dennoch zu, dass Freud durch sein ganzes Werk hindurch bis zu seinen letzten Schriften weiter ganz wörtlich über die zerebrale Verortung psychischer Instanzen spekulieren sollte.⁸ Es bestand also das Bestreben, aus der Psychoanalyse eine Naturwissenschaft zu machen, der zufolge man die Seele als einen Naturgegenstand untersuchen kann, und eine solche Form der Untersuchung ist ein Musterbeispiel für die Standardmethode.

Zweitens könnte es scheinen, dass Freud, insofern sein Untersuchungsgegenstand *unbewusste* seelische Aktivitäten und Inhalte sind, die Seele gerade *nicht* als reflexiv analysiert und theoretisch erfasst, sondern wiederum als ein komplexes, nichtbewusstes Kausalsystem, das sich in Triebe und Prinzipien des seelischen Funktionierens aufgliedern lässt, wobei Bewusstsein nur eine vereinzelt »Qualität« ist. Wenn dem so wäre, würde es sichtlich auf eine Empfehlung für eine Herangehensweise an die Seele nach der beobachtenden Standardmethode und nicht nach der reflexiven »internen« Methode hinauslaufen.

Zuletzt: Wenn das Verständnis der wirklichen unbewussten Ursachen hinter den bewussten Phänomenen gegenüber Letzteren Verdacht aufkommen lässt, dann wäre das populäre Bild oder Verständnis der Seele durch die Freudsche Theorie sichtlich widerlegt, und wir dürften nicht erwarten, dass die Seele sich im Freudschen Bild wiedererkennt. Freud

8 Zu Freuds wissenschaftlicher Entwicklung und zu seiner Beziehung sowohl zu seinen Zeitgenossen als auch zur zeitgenössischen Kognitionswissenschaft vgl. Glymour (2006). Siehe auch Kitcher (1992).

antizipierte auch dies in seinen wiederholten Warnungen, dass seine Leser oder Zuhörer sich gegen seine Thesen wehren, vor ihnen zurückschrecken oder sie abstoßend finden würden – was nahelegen scheint, dass er glaubte, dass sie (bzw. wir) seine Theorien für *nicht* anerkennungswürdig hielten.

Angesichts all dessen könnte es den Anschein haben, dass Freud sich bei der Analyse der menschlichen Seele die Standard- und nicht die reflexive Methode zu eigen machte, und dass seine Theorie der unbewussten Seele nicht »intern«, aus der Perspektive der Seele vorginge – und dies in der Tat nicht könnte –, da diese Perspektive als ihrem Wesen nach intransparent aufgefasst wird. Es würde dann schließlich so scheinen, dass sowohl das Freudsche Bild unkenntlich sei als auch dieses Bild nicht legitim mit der Anerkennungsforderung in Übereinstimmung gebracht werden könnte.

Genau dies möchte ich aber in Frage stellen. Ich werde die Ansicht vertreten, dass Freuds späte Strukturtheorie so verstanden werden sollte, dass sie eine Art interner Analyse einer ihrem Wesen nach reflexiven Seele bereitstellt, indem sie nämlich – seinen Ausführungen zufolge – die Seele »auf der Grundlage dessen« abbildet, wie sie sich selbst abbildet. Daher wird das Freudsche Bild der Seele auf seine etwas obskure Weise der Anerkennungsforderung gerecht.

Bevor wir uns Freuds Texten zuwenden, darf der Hinweis nicht fehlen, dass die reflexive Tradition in der Gegenwartsphilosophie den Geist typischerweise nicht nur als seinem Wesen nach reflexiv, sondern noch spezifischer als seinem Wesen nach *selbstbewusst* analysiert. Daher müssen diese drei Thesen folgendermaßen umformuliert werden:

1. Der Geist ist seinem Wesen nach *selbstbewusst*, er umfasst eine *bewusste Perspektive der ersten Person* auf sich selbst, die (wenigstens zu Teilen) konstitutiv dafür ist, was der Geist selbst ist.
2. Philosophie kann diesem *essentiellen Selbstbewusstsein* gerecht werden, indem sie »intern« vorgeht und ihre Konzeption des Geistes aus der *bewussten Perspektive der ersten Person* heraus formuliert.
3. Eine solche interne Analyse stellt ein Bild des Geistes bereit, das der *bewusste Geist* oder die *bewusste Person* als sich selbst erkennen kann.

Entscheidend für meine Argumentation ist hier, dass es einen begrifflichen Raum für die Seele gibt, in dem sie reflexiv, aber nicht unbedingt und überall sich ihrer selbst bewusst ist. Und ich werde die Ansicht vertreten, dass wir die Freudsche Seele auf diese Weise verstehen sollten. So legt selbst unbewusste seelische Aktivität eine Form der Reflexivität oder *Für-sich-Selbstheit* an den Tag, die sie einerseits von gänzlich subpersonalen kausalen Prozessen und auf der anderen Seite von voll ausgebildetem und in sich geschlossenem Selbstbewusstsein unterscheidet. Ich werde im nächsten Abschnitt damit beginnen, für diesen begrifflichen Raum zu plädieren, indem ich mit der Idee einer »psychischen Repräsentanz« arbeite.

Metapsychologie und die Reflexivität der Seele

Die Metapsychologie ist der »spekulative Überbau« (Freud 1924c: 58) der Psychoanalyse und der philosophischste Teil der Psychoanalyse; sie stellt einen umfassenden theoretischen »Standpunkt« zur Seele bereit, der sich auf empirische und klinische Forschung stützt und diese zugleich anleitet. Dies sind Freuds Bilder der Seele. Freud hat vier Metapsychologien entworfen. Sie sollen einander nicht ablösen, sondern bieten vielmehr verschiedene Perspektiven oder Rahmen, und sie stehen untereinander nicht im Widerspruch. Ich werde zunächst Jean Laplanche und Jean-Bertrand Pontalis' Vorschlag folgen, dass das vierte, strukturelle Modell von *Es*, *Ich* und *Über-Ich* eine Änderung der Methode oder der Form darstellt – eine Verschiebung, um die oben eingeführte Terminologie zu verwenden, von einem weitgehend an der Standardmethode der Analyse orientierten Ansatz hin zu einem eher internen oder reflexiven Modell –, werde dann aber das Bild etwas differenzierter zeichnen, indem ich Freuds Begriff der »psychischen Repräsentanz« näher betrachte.

Die erste Metapsychologie ist das *dynamische* Modell, das die Bestandteile der Seele in Ausdrücken aktiver innerpsychischer Konflikte analysiert. Es ist nicht nur so, dass gewisse seelische Gehalte unbewusst sind, und zwar im Sinne von »zur Zeit nicht in der Seele einer Person oder nicht bewusst«. Nach einer dynamischen Denkweise werden gewisse seelische Gehalte abgedrängt, abgelehnt, vom Bewusstsein gewaltsam (durch Abwehr und Widerstand) ferngehalten. Die Psychoanalyse ist eine Theorie der Seele, die auf der klinischen Beobachtung des Widerstands aufbaut; diese Beobachtung empfiehlt, eine Unterscheidung vorzunehmen zwischen dem, was in rein deskriptiver Weise unbewusst ist (das heißt gegenwärtig nicht bewusst), und dem, was dynamisch unbewusst ist (das heißt unbewusst und nicht in der Lage, anerkannt zu werden).

Zweitens: Das *ökonomische* Modell – über das ich bald mehr sagen werde – analysiert die seelische Struktur, die seelische Aktivität und den seelischen Gehalt in der Begrifflichkeit einer mobilen seelischen Energie oder mobiler seelischer Triebe und der Fähigkeiten der Seele, dieser Energie Raum zu geben oder sie sich entladen zu lassen. Umgangssprachlich sollen Triebe dafür verantwortlich sein, dass bestimmte Ideen und Erfahrungen stark aufgeladen, phänomenologisch oder gefühlsmäßig »zu viel« sind. Die ökonomische Theorie wird oft als die spekulativste der vier Metapsychologien bezeichnet (Freud nennt sie »unsere Mythologie«, Freud 1933a: 101) – und auch als diejenige Theorie, die am stärksten der Physiologie verpflichtet ist und die daher am wenigsten spezifisch psychoanalytisch ist; Freud gesteht ausdrücklich zu, dass »die Libidotheorie [...] zum wenigsten auf psychologischem Grunde ruht, [sondern] wesentlich biologisch gestützt ist« (Freud 1914c: 144).

Drittens: Das (erste) *topische* oder »systematische« Modell gliedert die Seele in psychische Gruppierungen oder Systeme auf: unbewusste, vorbewusste und bewusste psychische »Orte« oder Teile, wobei diese Teile nicht nach einer Begrifflichkeit anatomischer oder zerebraler Lokalisierung unterschieden werden, sondern durch den Bezug auf die charakte-

ristischen seelischen Funktionsformen (die besonderen Prozesse und Prinzipien) jedes einzelnen Teils und auf ihre Interaktionen. Hier bezeichnen »unbewusst« und »bewusst« keine Qualitäten des Seelischen (wie in der ersten Metapsychologie), sondern »seelische Provinzen« (Freud 1933a: 78). Dies ist das erste *räumliche* Modell der Seele.

Zuletzt: das zweite topische oder Strukturmodell, das die Seele in *Es*, *Ich* und *Über-Ich* aufgliedert, »Reiche, Gebiete, Provinzen, in die wir den Seelenapparat der Person zerlegen« (ebd.: 79). Freud beschreibt dies als sein zweites räumliches Modell. Das Bedürfnis nach einem zweiten, aber weiterhin räumlichen Modell ergab sich hauptsächlich aus Freuds Beobachtung, dass die Aktivität des Ichs nicht immer und nicht unbedingt bewusst ist, und dass daher Ich und Bewusstsein nicht einfach koextensiv sind. Im zweiten topischen Modell wird die Seele in der Begrifflichkeit von »Reiche[n], Gebiete[n], Provinzen« abgebildet, aber diese werden nicht in Hinsicht auf Bewusstsein oder Absenz von Bewusstsein unterschieden, sondern je nach der Form der jeweiligen seelischen Aktivitäten begrifflich abgegrenzt. Das Es ist die triebhafte Region der psychischen Gesamtpersönlichkeit, die von den Primärprozessen und dem Lustprinzip gesteuert wird. Das Ich ist der Ort der psychischen Ordnung, der Vernunft und des Common Sense, es wird weitgehend von den Sekundärprozessen und dem Realitätsprinzip gesteuert und »repräsentiert« »die Interessen der Gesamtpersönlichkeit« (Laplanche und Pontalis 1972: 507). Das Über-Ich, das seinerseits von den Primärprozessen und dem Lustprinzip gesteuert wird, ist die innere Instanz der Selbstbeobachtung und der Selbstkritik, die durch die Internalisierung der elterlichen Ge- und Verbote konstituiert wird. (Ich werde die Strukturtheorie im nächsten Abschnitt in aller Ausführlichkeit diskutieren.)

In ihren Überlegungen zu allen vier Metapsychologien legen Laplanche und Pontalis nahe, dass die letzte Theorie nicht allein neue Ideen über die Seele formuliert, sondern auch ein Abrücken von den ersten drei Theorien zum Ausdruck bringt. Sie schreiben:

»Gerade in der Wahl der Ausdrücke, die die Instanzen bezeichnen, sieht man, daß das Modell hier *nicht den Naturwissenschaften entlehnt*, sondern ganz vom Anthropomorphismus gekennzeichnet ist [...]. In diesem Maße nähert sich die wissenschaftliche Theorie des psychischen Apparates der Weise, auf die das Subjekt sich in der Phantasie begreift und vielleicht sogar aufbaut.« (Laplanche und Pontalis 1972: 508; Hervorh. F. R.)

Laplanche und Pontalis bringen im Wesentlichen dasselbe Argument vor wie Wollheim oben: Die abschließende Strukturtheorie bildet die Seele ab, so wie diese sich selbst in der Phantasie abbildet »und vielleicht sogar aufbaut«. Dies stellt gegenüber den früheren Metapsychologien einen Wechsel der *Methode* dar, da das dynamische, ökonomische und topische Modell die Seele jeweils als eine Art komplexes Objekt analysieren und externe, Beobachtungs- oder »Dritte Person«-Theorien der Funktionsweise der Seele vorbringen: Die Beobachter-Theoretikerin bildet die Seele als ein Netzwerk von Energien oder als einen komplexen, von verschiedenen Formen von seelischen Prozessen und Gehalten

gesteuerten Apparat ab. Die Reflexivität der Seele wird nicht hervorgehoben und also auch in der Theorie nicht reflektiert. Man kann diese Metapsychologien an sich, wie Laplanche und Pontalis nahelegen, als nach der Erklärungsweise der Naturwissenschaften geformt ansehen. Dagegen wird nach einem reflexiveren Modell die Reflexivität der Seele – ihr »Selbstverständnis« und ihre »Selbstkonstitution« – hervorgehoben und inspiriert die Theorie; Laplanche und Pontalis legen nahe, dass die vierte Metapsychologie diesen Ansatz aufgreift.

Dennoch muss diese scharfe Abgrenzung relativiert werden, und dies wird uns dabei helfen, die Diskussion der Strukturtheorie vorzubereiten. Ich lege es nahe, dass die Reflexivität der Seele bereits dort hervorgehoben wird, wo man dies am wenigsten erwarten würde: nämlich als eine wesentliche Komponente von Freuds ökonomischer oder Triebtheorie.

Laut der zweiten Metapsychologie ist die Seele triebgesteuert und nimmt zu verschiedenen seelischen Funktionsweisen (Primär- und Sekundärprozessen) Zuflucht, um die Triebabfuhr und die Organisation (»Bindung«) der Triebe zu gewährleisten. Bekanntlich ist der Trieb vom Instinkt zu unterscheiden, und Freud behielt Letzteren weitestgehend der Beschreibung nichtmenschlicher Lebewesen vor (vgl. Strachey 1966). Der Instinkt eines Tiers ist angeboren, hat ein festes Ziel und sein zugehöriges Objekt: So ist etwa der Fortpflanzungsinstinkt angeboren und kann nur durch die Fortpflanzung befriedigt werden; der Ernährungsinstinkt ist angeboren und unbeugsam, und er kann nur dadurch befriedigt werden, dass das Tier seine spezifische Nahrung bekommt; der Nestbauinstinkt der Vögel ist angeboren, und kann nur dadurch umgesetzt werden, dass der Vogel ein Nest baut (vgl. Lear 2015: 76).

- 9 Vgl. insbesondere die Diskussionen zu diesem Begriff bei Green (1987), Laplanche und Leclaire (1981) sowie Tort (1974).
- 10 Strachey argumentiert, Freud habe sich in seinen frühen Schriften (1911b, 1914c) letzteres Rahmenwerk zu eigen gemacht (wonach der Trieb die psychische Repräsentanz der somatischen Kräfte ist), während er in späteren Texten (1915c, 1915e) eine Unterscheidung zwischen dem Trieb als etwas Nicht-Psychischem und seiner psychischen Repräsentanz (der Vorstellung oder dem Affekt) einführt, an die er sich anheftet. Bei einem solchen »Grenzbegriff« sollten wir vielleicht eine gewisse Ambiguität oder Unentscheidbarkeit akzeptieren. Auf jeden Fall sind sich beide Interpretationen in einem Punkt einig: dass der Trieb insofern *psychisch* ist, als er eine *Repräsentanz* hat oder eine solche ist.
- 11 Kant schreibt: »Das: *Ich denke*, muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*; denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was garnicht gedacht werden könnte, welches ebensoviel heißt, als die Vorstellung würde entweder unmöglich, oder für mich nichts sein« (Kant 1976: B 132). Die Aufgabe, Kant und Freud miteinander in Verbindung zu bringen, ist immens und sehr ertragreich; vgl. Longuenesse (2017). Dazu nur kurz: Die Idee einer psychischen Repräsentanz legt es nahe, dass (a) ein Trieb eine psychische Repräsentanz haben muss, um seelisch wahrgenommen zu werden, und dass (b) eine psychische Repräsentanz als eine dem Primärprozess und dem Lustprinzip verpflichtete, die zugleich der logischen und der zeitlichen Ordnung (den Sekundärprozessen) gegenüber indifferent ist, *nicht bewusst* denkbar sein wird, selbst wenn sie *für* die Seele immer noch etwas Quasirepräsentationales sein kann. So schafft Freud Raum für »Repräsentationen«, die nicht »bewusst« gedacht werden können – aber dies werden sehr seltsame »Repräsentationen« sein, und sie werden ihrerseits formal nichts gleichen, was bewusst und direkt gedacht werden kann.

Dagegen beschreibt Freud Triebe als Aktivitäts- oder »Arbeits«-Anforderungen an die Seele, für die es aber kein fixes Objekt (wie Nahrung oder Obdach) und keine feststehende Aktivität (wie die Fortpflanzung, das Fressen oder den Nestbau) gibt. Freud schreibt:

»[S]o erscheint uns der ›Trieb‹ als ein Grenzbegriff zwischen Seelischem und Somatischem, als psychischer Repräsentant der aus dem Körperinneren stammenden, in die Seele gelangenden Reize, als ein Maß der Arbeitsanforderung, die dem Seelischen infolge seines Zusammenhanges mit dem Körperlichen auferlegt ist.« (Freud 1915c: 214)

Mich interessiert hier die Idee, dass der Trieb ein psychischer Repräsentant ist oder einen solchen hat und dadurch gegenüber der Seele eine Arbeitsanforderung (für etwas, das den Reiz befriedigt oder auflöst) erhebt. Für unser Vorhaben ist es entscheidend, dass Freud hier den Trieb als Forderung gegenüber der Seele beschreibt, etwas zu tun (zu arbeiten), und dass diese Forderung kein Quantum bloßer Energie oder roher Gewalt ist, das die Seele herumstößt; vielmehr zeigt sich der Trieb *für* die Seele als *psychische Repräsentanz* oder *Triebrepräsentanz*. Dieser Begriff ist kompliziert und sehr wichtig, wird aber bei Freud kaum entwickelt;⁹ für meine Interpretation von Es, Ich und Über-Ich wird er entscheidend sein. Denn wie wir sehen werden, beschreibt Freud Es, Ich und Über-Ich nicht nur als funktional differenzierte seelische Instanzen oder Gruppierungen seelischer Aktivität, sondern als die »psychischen Repräsentanzen« dieser Instanzen. So ist die Seele nicht nur aktiv, sondern sie generiert psychische Repräsentanzen ihrer eigenen Aktivitäten und funktioniert darüber hinaus gerade *durch* die Schaffung solcher Repräsentanzen.

Die Idee einer »psychischen Repräsentanz« ist wiederum recht unklar. Die erste Frage lautet: Ist der Trieb der somatische Reiz, an den sich die psychische Repräsentanz heftet? Oder ist der Trieb *selbst* die psychische Repräsentanz somatischer Reize?¹⁰ Jonathan Lear stellt ein hilfreiches Rahmenwerk bereit (vgl. auch Tort 1974). Wir können den Trieb auf zwei verschiedene Weisen oder in zwei verschiedenen Perspektiven betrachten: physiologisch (und diese Perspektive bzw. diese Form der Untersuchung gehört nicht in den Bereich der Psychologie), *oder* psychologisch (Lear 1999: 122) – eine Perspektive, die den Trieb im Zuständigkeitsbereich psychoanalytischer Untersuchungen verortet. Den Trieb psychologisch zu betrachten, oder ihn dann zu betrachten, wenn er psychisch aufscheint, heißt, der psychischen Repräsentanz des Triebs Aufmerksamkeit zu schenken. Wie Freud schreibt:

»Ein Trieb kann nie Objekt des Bewußtseins werden, nur die Vorstellung, die ihn repräsentiert. Er kann aber auch im Unbewußten nicht anders als durch eine Vorstellung repräsentiert sein. Würde der Trieb sich nicht an eine Vorstellung heften oder nicht als ein Affektzustand zum Vorschein kommen, so könnten wir nichts von ihm wissen.« (Freud 1915c: 275 f.)

Freud paraphrasiert hier Kant (vgl. Kant 1976: A 140),¹¹ und sein Vorschlag besteht in dieser Textstelle darin, dass ein Trieb ohne psychische Repräsentanz entweder unmöglich wäre

oder sonst wenigstens *für* die Seele nichts darstellte – weder für das Bewusstsein noch gar für das Unbewusste. Mit Laplanche und Leclaire formuliert: Der Trieb »tritt in den Kreislauf des seelischen Lebens nur unter Vermittlung der ›Vorstellungsrepräsentanz‹ ein« (Laplanche und Leclaire 1981: 289). Angesichts dessen, dass die Vorstellungsrepräsentanz unbewusst, von den Primärprozessen gesteuert und nicht auf die Gesetze der Widerspruchsfreiheit und der zeitlichen Ordnung verpflichtet ist, wird dies keine normale, problemlos denkbare »Repräsentation« sein. Und es ist offensichtlich schwierig, positiv auszudrücken, wie eine unbewusste Vorstellungsrepräsentanz aussehen soll, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass wir keinen direkten Zugang zum Unbewussten haben. Freud schlägt aber vor, dass die psychischen Repräsentanzen die Form eines Vorstellungsinhalts (typischerweise unverarbeitete Ideen, Bilder, Wünsche oder Phantasien aus dem Primärprozess) oder eines Affekts haben; diese können Verknüpfungen eingehen – der Affekt kann sich an den Vorstellungsinhalt heften –, oder voneinander getrennt werden – der Affekt kann sich zum Beispiel verlagern und sich an eine begleitende Idee oder einen ebensolchen Eindruck anheften. Der wesentliche Punkt ist, dass Triebe psychisch sind, sie »treten in den Kreislauf des seelischen Lebens« nur insofern ein, als sie psychische Repräsentanzen sind oder sich an eine solche anheften. Auf diese Weise werden die Triebe *für* die Seele fassbar.

Welche Relevanz hat die Idee einer psychischen Repräsentanz für unser Vorhaben?

Man rufe sich ins Gedächtnis, dass hier eine Konzeption bzw. ein Bild der Seele angestrebt wird, die bzw. das die Reflexivität der Seele betont und reflektiert – die Tatsache, dass die Seele nicht einfach irgendein Ding ist, sondern etwas *für sich selbst* ist. Anfänglich schien es so, als ob dazu die (trieb-)ökonomische Theorie gerade nicht in der Lage sei, da es zu Beginn so aussah, als ob Triebe bloße Kräfte seien. Weiter oben haben wir aber gesehen, dass der Trieb – wenn er psychologisch betrachtet wird – eine Repräsentanz ist oder eine solche hat: Der Trieb regt nicht nur die Seele energetisch an, sondern zeigt sich als etwas *für* die Seele, oder als etwas einer Vorstellung oder einem Affekt Zugehöriges. Dies bedeutet, dass die Seele ihre eigene Aktivität quasirepräsentational erfasst: Die Seele ist etwas *für* sich selbst. Sebastian Gardner macht auf diesen wichtigen Punkt aufmerksam:

- 12 Hier ergibt sich eine Parallele zwischen der psychoanalytischen Theorie und der aktuellen entwicklungsorientierten Kognitionswissenschaft, insbesondere der sogenannten Theorie-Theorie. Laut Alison Gopnik, einer ihrer führenden Vertreterinnen, entwickelt sich die kindliche Seele zum Teil dadurch, dass sie »Theorien« der Seele entwickelt. Vgl. dazu insbesondere Gopnik (1993). Der charakteristische Zug der Psychoanalyse besteht darin, dass sie sich für die idiosynkratischen Differenzen oder individuellen Variationen der für die jeweilige Phase spezifischen Bilder interessiert – und auch dafür, wie frühere, eher rudimentäre Bilder der Seele unter pathologischen Bedingungen reaktiviert werden können. Wollheim drückt dies so aus: »Der Wahn des Erwachsenen ist die wiederbelebte Phantasie der normalen Kindheit« (Wollheim 1972: 167).

»Die Annahme [der Psychoanalyse] besteht darin, dass die Seele *sich selbst wahrnimmt*, und dass sie dies in einer Weise tut, die – auch wenn sie sich von propositionalem Selbstbewusstsein unterscheidet und viel weniger differenziert ist als dieses – auf ihre *Selbstrepräsentation* hinausläuft« (Gardner 2007: 143).

Daher ist die psychoanalytische Seele wesensmäßig *reflexiv* – in einer Weise, die auf eine Art Selbstrepräsentation hinausläuft, nimmt die Seele sich selbst wahr und ist *für* sich selbst – und ist dennoch nicht überall *bewusst*. Dies macht den Unterschied zwischen der psychoanalytischen Konzeption oder Ebene der mentalen Präsenz [*mindedness*] und der Ebene gänzlich subpersonaler kognitiver Verarbeitung aus (ebd.: 175–202). Es kann Formen seelischer Aktivität geben, die noch eine Art der Reflexivität und der psychischen Bedeutsamkeit umfassen, die aber nicht bewusst ist und nicht direkt in normale Repräsentationen oder Propositionen übersetzt werden kann. Die für Freud charakteristische Ebene der Analyse und die für ihn charakteristische Konzeption der Seele sind somit reflexiv, aber unbewusst. Daher repräsentiert die Seele sogar im Unbewussten in einem undifferenzierten und (für das Bewusstsein) undurchsichtigen Sinne sich selbst für sich selbst. In einem weiter gefassten Sinne bildet sich die Seele selbst ab.

Wir können uns nun der Strukturtheorie von Es, Ich und Über-Ich zuwenden, die, wie Freud nahelegt, eine Konzeption der Seele formuliert, die in Kontinuität dazu oder in Kontakt damit steht, wie die Seele sich selbst abbildet. Es wird im Verlauf der Diskussion in diesem und dem nächsten Abschnitt auch klarwerden, warum die Strukturtheorie das Bild der Seele von sich selbst in einer Weise reflektiert, die in den früheren Metapsychologien nicht möglich war. Dies ergibt sich daraus, dass die in der strukturalen Beschreibung theoretisch erfasste Seele eine Leistung späterer Entwicklungen ist. Die Aufgliederung und Unterscheidung psychischer Instanzen existiert in der individuellen Form nicht von Anfang an, sondern muss erst entwickelt werden (Freud 1914c: 142). Wir werden sehen, dass die Seele diese verschiedenen Instanzen oder Systeme nicht einfach so entwickelt, wie ein Organ seine Teile entwickelt, sondern sie zum Teil *dadurch* entwickelt, *dass* sie bestimmte Selbstrepräsentationen dieser Instanzen oder Systeme entwickelt. Das heißt, dass sich die Seele dadurch entwickelt, dass sie sich selbst abbildet.¹²

Die räumliche Herangehensweise und die Anerkennungsforderung in der Strukturtheorie

In diesem Abschnitt analysiere ich Passagen aus der Schrift *Die Frage der Laienanalyse*, die drei Jahre nach *Das Ich und das Es* entstanden ist. Freud beginnt die Präsentation seiner Strukturtheorie mit einer Bitte:

»Aus welchem Material er [der seelische Apparat, F. R.] gebaut ist, danach bitte ich nicht zu fragen. Es ist kein psychologisches Interesse, kann der Psychologie ebenso gleichgiltig sein wie der Optik die Frage, ob die Wände des Fernrohrs aus Metall oder aus Pappendeckel gemacht sind. Wir werden den *stofflichen* Gesichtspunkt überhaupt bei Seite lassen, den *räumlichen* aber nicht.« (Freud 1926c: 221)

Wenn die Psychoanalyse auch den materiellen Gesichtspunkt beiseitelassen soll, so insistiert Freud doch darauf, dass sie einen *räumlichen* Ansatz – eine quasibildliche Analyse der Seele in einer Begrifflichkeit von Bereichen und Gegenständen sowie ihren Beziehungen und Interaktionen – nicht außer Acht lassen kann. Es wird sich noch zeigen müssen, warum wir eine solche Herangehensweise wählen müssen, und ob ihre Funktion über die einer Heuristik oder einer Metapher hinausgeht. Für den Augenblick nehmen wir einfach Freuds Vorgabe zur Kenntnis: Eine Psychoanalyse muss eine räumliche Herangehensweise an die Seele übernehmen.

Freud setzt seine Überlegungen fort und stellt hinsichtlich seiner Methodologie eine weitere überraschende These auf:

»Wir stellen uns auf den Boden der Alltagsweisheit und anerkennen im Menschen eine seelische Organisation, die zwischen seine Sinnesreize und die Wahrnehmung seiner Körperbedürfnisse einerseits, seine motorischen Akte andererseits eingeschaltet ist und in bestimmter Absicht zwischen ihnen vermittelt. Wir heißen diese Organisation sein *Ich*. Das ist nun keine Neuigkeit, jeder von uns macht diese Annahme, wenn er kein Philosoph ist, und einige selbst, obwohl sie Philosophen sind.« (Ebd.: 221 f.)

Es überrascht, dass Freud seine Metapsychologie, seinen »spekulativen Überbau«, als »keine Neuigkeit« bezeichnet, sondern als etwas, das »auf dem Boden« populärer psychologischer Begriffe und Selbstverständnisse steht. Hinsichtlich einer bestimmten seelischen Organisation, die die Psychoanalyse »das Ich« nennt, sagt Freud, dass jeder von uns, ohne ein Philosoph zu sein und ohne über das Wissen eines Spezialisten zu verfügen, bereits »diese Annahme« macht, dass ich ein Ich bin oder habe. Die psychoanalytische Metapsychologie gibt so einem Merkmal oder einer Fähigkeit der Seele einen Namen, den jede, jeder von uns als beseeltes, geistiges Wesen bereits in Blick auf sich selbst voraussetzt, indem er/sie den Ausdruck verwendet, den wir bereits verwenden.

Freud stellt hier eine wichtige These auf: Es ist nicht einfach so, dass die Seele tatsächlich eine seelische Organisation und eine organisierende Instanz *hat*, die Psychologen »Ich«

13 Eine ähnliche Bemerkung macht Wollheim, wenn er schreibt: »[D]ie Entwicklung der Selbstbewußtwerdung des Ichs und folglich die Entwicklung des Ichs [ist] selbst grundlegend mit der Entwicklung des Ichbegriffs verknüpft. [...] [D]er Ichbegriff [ist] für die Entwicklung des Ichs wesentlich [...]« (Wollheim 1972: 164 f.)

nennen, so wie man sagen kann, dass ich – vielleicht ohne dies zu wissen – einen Frontallappen, Spiegelneuronen oder sogar bestimmte kognitive Module habe. Vielmehr hat die Seele eine bestimmte Organisation, und jeder von uns setzt dies bereits voraus: Wir verstehen uns so, solch eine Organisation zu sein, ein Ich zu sein. Exakter und deutlicher gesagt: Ein Ich zu haben oder zu sein *heißt*, sich selbst so zu verstehen («diese Annahme« zu machen). Organisiert zu sein bedeutet für die Seele, sich selbst als organisiert zu erleben oder zu verstehen. Lear benennt diesen quasiidealistischen, reflexiven Gesichtspunkt so: »Das Ich muss psychologische Wirklichkeit *für sich selbst* besitzen [...]. Ein Teil dessen, was es bedeutet, ein Individuum zu sein, besteht darin, sich selbst als ein solches zu erkennen« (Lear 1999: 134 f.; Hervorh. F. R.).¹³ Wenn ich mich nicht als jemand verstünde, der ein Ich ist oder hat, könnte ich die Welt nicht als real und von mir getrennt verstehen, und ich könnte mich auch nicht von meinem Körper unterscheiden oder mich mit ihm identifizieren, und ich könnte meine Seele nicht als meine eigene erleben usf. Dies weist wiederum darauf hin, dass das Unvermögen oder die unzureichende Fähigkeit, dies vorauszusetzen und sich als ein organisiertes, einheitliches, singuläres Ich zu verstehen, eine echte Form psychischer Desorganisation darstellt: Die Seele wäre dann wirklich desorganisiert (sei es im Falle einer Pathologie oder sei es im Falle der Frühentwicklung).

Diese psychologisch signifikanten und psychisch organisierenden Unterscheidungen zwischen dem Ich und dem Anderen, zwischen Innen und Außen, werden begriffen, indem die Seele voraussetzt, dass sie wirklich sind; sie sind wirklich, insofern sie *für* die Seele, für mich wirklich sind. Schließlich *identifiziert* sich jeder von uns mit diesem organisierenden Zentrum, mit dem Ich, indem er diese Annahme macht. Die Person oder das bewusste Individuum identifiziert sich mit dieser psychischen Instanz oder seelischen Provinz. Wenn das Ich nicht die gesamte psychische Persönlichkeit ausschöpft, bedeutet dies, dass es andere »Teile« der Seele geben wird, mit denen sich die Person *nicht* identifiziert und die sie sogar aktiv verleugnen könnte.

Gleich anschließend schreibt Freud:

»Aber wir glauben nicht, damit die Beschreibung des seelischen Apparats erschöpft zu haben. Außer diesem Ich erkennen wir ein anderes seelisches Gebiet, umfangreicher, großartiger und dunkler als das Ich, und dies heißen wir das *Es*. Das Verhältnis zwischen den beiden soll uns zunächst beschäftigen.« (Ebd.: 222)

Hier legt Freud nahe, dass »wir Analytiker« eine andere seelische Region anerkennen, die des dunklen *Es*. Die könnte auf das Wissen und die Terminologie von Spezialisten hindeuten, und damit von einer populären Psychologie wegführen. Zu unserer großen Überraschung legt Freud aber nahe, dass nicht nur das Ich jedem von uns bereits bekannt ist, sondern auch das *Es*:

»Sie werden es wahrscheinlich beanständen, daß wir zur Bezeichnung unserer beiden seelischen Instanzen oder Provinzen einfache Fürwörter gewählt haben, anstatt volllautende griechische Namen [oder latinisierende Namen wie Stracheys *ego* und *id*, F. R.] für sie einzuführen. Allein wir lieben es in der Psychoanalyse, im Kontakt mit der populären Denkweise zu bleiben und ziehen es vor, deren Begriffe wissenschaftlich brauchbar zu machen, anstatt sie zu verwerfen. Es ist kein Verdienst daran, wir müssen so vorgehen, weil unsere Lehren von unseren Patienten verstanden werden sollen, die oft sehr intelligent sind, aber nicht immer gelehrt. *Das unpersonliche Es schließt sich unmittelbar an gewisse Ausdrucksweisen des normalen Menschen an.* »Es hat mich durchzuckt«, sagt man; »es war etwas in mir, was in diesem Augenblick stärker war als ich.« *C’était plus fort que moi.*« (Ebd.; Hervorh. F. R.)

Mit dem populären Denken in Kontakt zu bleiben, schließt auch den Nachweis ein, dass selbst das »umfangreicher[e], großartiger[e] und dunkler[e]« Es in einem gewissen Sinne, auch wenn nur dunkel und indirekt, den normalen Menschen bereits bekannt ist. Dies überrascht: Denn wenn etwas als eine echte psychoanalytische Enthüllung gegenüber dem populären Denken gelten dürfte, so wäre dies die »Entdeckung« des Unbewussten und des Es. Doch Freud insistiert gegen diese Annahme darauf, dass jeder von uns bereits eine Art indirekter Wahrnehmung des Es an den Tag legt, wie es sich an Ausdrucks- und Selbstbeschreibungsweisen zeigt, die zugleich normal und ungewöhnlich sind. Zum Beispiel: »es hat mich durchzuckt« oder »etwas in mir war stärker als ich« oder auch »ich weiß nicht, was mit mir los ist« oder »ich verstehe nicht, wo dieses Gefühl herkam« usf. Diese Redewendungen beschreiben etwas in der Seele jenseits des Ichs, etwas, das vom Ich zugleich als »in« mir und als »etwas anderes« erlebt wird. Diesen Selbstbeschreibungen ist gemeinsam, dass sie das Ich von bestimmten Gedanken und Gefühlen *abgrenzen*, und sie tun dies, indem sie die Seele *verräumlichen* und ihre Gehalte vergegenständlichen: Es ist nicht *meine* Idee, es ist nicht *Ich*, sondern vielmehr *dringt etwas* anderes als ich in meine Seele von außen *ein* – *etwas* war *in* mir, das mich überwältigte. Die Seele verschafft sich selbst Ausdruck, indem sie sich *verräumlicht*.

Man bemerke auch, dass ich nur insofern in Beziehungen dieser Art mit meiner eigenen Seele stehen kann, als ich mich als Ich erkenne und mich mit manchen Gedanken und Gefühlen identifiziere, während ich mich von anderen distanzriere. In der Strukturtheorie ist es nicht nur so, dass bewusste und unbewusste seelische Prozesse nach unterschiedlichen Prinzipien funktionieren (wie in der ersten Topik) – es ist vielmehr so, dass ein Teil der Seele – das Ich – sich von einem anderen Teil oder einer anderen Region der Seele – dem Es – als verschieden versteht und sich davon unterscheidet; das grundlegende Merkmal des Es besteht in seiner »Ichfremdheit« (Freud 1933a: 79). Wenn ein System oder eine Instanz einem anderen System oder einer anderen Instanz gegenüber »fremd« ist, ist das nicht dasselbe, als wenn zwei funktional unterscheidbare seelische Systeme sich voneinander unterscheiden und diese Differenzen aus der Perspektive der dritten Person beobachtet

und beschrieben werden können. *Fremdheit* ist nicht einfach Differenz. Im Falle der Beziehung zwischen Ich und Es verzeichnet das Ich das Es als *fremd*; die Differenz zum Ich wird reflexiv als psychisch bedeutsam verzeichnet. In einem Jahre zuvor verfassten Text hatte Freud dies so formuliert:

»Diese fremden Gäste scheinen selbst mächtiger zu sein als die dem Ich unterworfenen; sie widerstehen allen sonst so erprobten Machtmitteln des Willens, bleiben unbeirrt durch die logische Widerlegung, unangetastet durch die Gegenaussage der Realität. Oder es kommen Impulse, die wie die eines Fremden sind, so daß das Ich sie verleugnet, aber es muß sich doch vor ihnen fürchten und Vorsichtsmaßnahmen gegen sie treffen. Das Ich sagt sich, das ist eine Krankheit, eine fremde Invasion [...].« (Freud 1917a: 9)

Die Ausdrucksweise hier macht es sogar noch klarer, dass das Es nicht einfach ein anderes System ist als das Ich, sondern dass es vom Ich als fremd, als eine Invasion und als bekämpfungswert und ablehnungswürdig erkannt wird. All dies weist darauf hin, dass die vierte Metapsychologie die Differenzen zwischen den Systemen *reflexiv* – gleichsam aus der Perspektive eines dieser Systeme, des Ichs –, aber nicht unbedingt bewusst formuliert. Während etwa das Ich qua Subsystem das Es als eine Invasion verzeichnet, mag die Person auf bewusster Ebene einfach Angst verspüren oder ein Symptom entwickeln. Daher ist es nicht so, dass die Seele oder die Person sich dieser Unterhandlungen bewusst ist oder dass sie diese sogar bewusst ausführt. Und dennoch umfassen sie stets noch eine Form der Reflexivität: Sie sind etwas *für* die Seele.

In der oben zitierten Passage suggeriert Freud, dass der Begriff des Ichs und die weitgefasste Idee des Es in gewisser Weise den »normalen Menschen« schon geläufig sind: Diese theoretischen Postulate benennen etwas, das für die Seele, die sie beschreiben, bereits signifikant und psychisch real ist. Während das Ich direkter und einfacher ein Wissen von sich selbst erlangen kann, ist die Idee einer mentalen Region namens »Es« diffus bekannt, so wie wenn ich eine Idee habe, die für mich keinen rechten Sinn ergibt, oder wenn mir ein Gefühl merkwürdig oder seltsam heftig erscheint. In der Studie *Zur Einführung des Narzissmus* (1914c), die ein Jahrzehnt vor *Das Ich und das Es* (1923b) verfasst wurde, bringt Freud dasselbe Argument hinsichtlich des Über-Ichs vor. Er schreibt dort:

»Es wäre nicht zu verwundern, wenn wir eine besondere psychische Instanz auffinden sollten, welche [...] das aktuelle Ich unausgesetzt beobachtet und am Ideal mißt. Wenn eine solche Instanz existiert, so kann es uns unmöglich zustoßen, sie zu *entdecken*; wir können sie nur als solche *agnoszieren* und dürfen uns sagen, daß das, was wir unser Gewissen heißen, diese Charakteristik erfüllt.« (Freud 1914c: 162; Hervorh. F. R.)

Auch hier wird diese seelische Instanz als etwas beschrieben, das der Seele, die es beschreibt, bereits in gewissem Sinne geläufig ist, da wir – als normale Menschen – uns

immer schon als mit einem Gewissen behaftet erleben. Was Freud Über-Ich nennt, ist das, was wir Gewissen nennen; ein Begriff aus der populären Form des Denkens wird »wissenschaftsfähig« gemacht. Die Theorie formuliert, was ihr Gegenstand bereits über sich selbst (sei es auch nur vage) weiß.

Besonders wichtig ist der Verbmodus dieser Textpassage: Das Über-Ich ist keine Entdeckung und *kann unmöglich* eine solche sein, wir können es nur »agnoszieren«, das heißt anerkennen. Das *Entdecken* sollte hier als Teil der Epistemologie der Standardmethode verstanden werden. Im Falle empirischer Beobachtung und Untersuchung können wir etwas wirklich Neues und bislang Unbekanntes über die Welt erfahren. Der Gegenstand erfreut sich hier einer stabilen Wirklichkeit und ist vom Beobachter unabhängig, weshalb er schlicht *unbekannt* sein kann, bis er entdeckt wird. So kann es etwa einfach *nicht bekannt* sein, dass eine bestimmte Hirnregion beim Wiederaufruf von Fähigkeiten aktiv ist, aber am Wiederaufruf von Fakten nicht beteiligt ist – und diese das Hirn betreffende Tatsache kann dann entdeckt werden. Dies ist etwas Neues. Wenn es schließlich – zum Beispiel in der Neuroanatomie – um diese Art direkter Entdeckungen geht, wird das Gehirn nicht als reflexiv, nicht mit einer Perspektive auf sich selbst betrachtet, und die Tatsache, dass die Forscherin selbst ein Hirn hat, hat für ihre Forschung keine Relevanz. Es besteht keine besondere interne Beziehung zwischen der Beobachtungstheorie und ihrem Gegenstand.

Freud sagt aber, dass das Über-Ich *unmöglich* entdeckt werden *kann*. Es kann *nur* anerkannt werden. Was soll das heißen?

In diesem Kontext ist *Anerkennung* ein epistemologischer Begriff, der eine Form der Wahrnehmung von etwas beschreiben soll, das uns in gewisser Weise bereits vertraut oder »heimisch« ist, auch wenn es nur »heimlich-heimisch« (Freud 1919h: 259) ist. Um Freuds Ausdrucksweise in einer oben zitierten Passage zu verwenden, geht es hier um die eigenartige Epistemologie der Wahrnehmung von etwas, das »keine Neuigkeit« ist. Die Epistemologie von Freuds strukturaler Metapsychologie zielt nicht auf Entdeckung, sondern auf Anerkennung. Und daher besteht ein echtes Verständnis von Freuds Theorie nicht im Entdecken von etwas radikal Neuem, wie es in der wissenschaftlichen Standardmethode möglich ist, sondern in der Anerkennung der theoretischen Formulierung dessen, was man auf einer bestimmten Ebene bereits weiß. Aber es ist nicht so, dass Freud etwas in der Welt, dem man bereits begegnet ist, nur einen Namen gibt. Die Anerkennung ist in diesem Falle reflexiv: Freuds Theorie wirklich zu verstehen, bedeutet nicht, etwas Neues zu entdecken, wie man es in der Standardmethode tut, sondern die theoretische Formulierung von etwas anzuerkennen, das man bereits über sich selbst weiß (und das »heimlich-heimisch« ist). Der theoretisch erfasste Gegenstand erkennt *sich selbst* in der Theorie an. Im letzten Abschnitt werden wir sehen, dass Freud diese besondere, reflexive Epistemologie nicht nur als intellektuell oder kognitiv beschreibt, sondern, seinen Worten nach, als *affektiv*. Dies nennt er »Sympathie« mit der Theorie.

Wenn das Über-Ich zusammen mit anderen psychischen Instanzen oder Provinzen nur anerkannt werden kann, deutet das darauf hin, dass Freuds Methode eine reflexive – und

keine Standardmethode – ist: Der Theoretiker benennt eine seelische Fähigkeit, aber nicht, indem er eine empirische Untersuchung nach der Standardmethode betreibt, sondern indem er sich der reflexiven Erfahrung und der Selbstbeschreibung der Seele widmet. Freud erforscht die Seele nicht wie eine vorgegebene Region der Welt, sondern er *hört auf* die reflexiven Selbstbeschreibungen der Seele. Man sehe sich Freuds Beschreibung davon an, was er lernt – und zweifellos nicht »entdeckt« –, wenn er seinen Patientinnen und Patienten zuhört:

»Die Anerkennung dieser Instanz ermöglicht uns das Verständnis des sogenannten Beachtungs- oder richtiger Beobachtungswahnes, welcher in der Symptomatologie der paranoiden Erkrankungen so deutlich hervortritt, vielleicht auch als isolierte Erkrankung [...] vorkommen kann. Die Kranken klagen dann darüber, daß man alle ihre Gedanken kennt, ihre Handlungen beobachtet und beaufsichtigt; sie werden von dem Walten dieser Instanz durch Stimmen informiert, welche charakteristischerweise in der dritten Person zu ihnen sprechen. (Jetzt denkt sie wieder daran; jetzt geht er fort.) Diese Klage hat recht, sie beschreibt die Wahrheit; eine solche Macht, die alle unsere Absichten beobachtet, erfährt und kritisiert, besteht wirklich, und zwar bei uns allen im normalen Leben. Der Beobachtungswahn stellt sie in regressiver Form dar, enthüllt dabei ihre Genese und den Grund, weshalb sich der Erkrankte gegen sie auflehnt.«
(Freud 1914c: 162 f.)

Zwei Punkte verdienen Beachtung: Erstens konnte Freud das Über-Ich theoretisch erfassen, indem er Menschen – und also Seelen – zuhörte, wenn sie ihre Selbsterfahrungen beschrieben, und das Zuhören ist, wie ich nahelegen möchte, eine reflexive und interne Form der Untersuchung, und keine der Standardtheorie verpflichtete observierende. Ebenso wie die Fremdartigkeit des Es können auch die »Beobachtungs-« und »Kritikfunktionen« des Über-Ichs nur aus der Ich-Perspektive verstanden werden. Freud beschreibt nicht bloß unterschiedliche psychische Funktionsweisen, sondern charakterisiert diese Funktionsweisen *aus* der Perspektive des Ichs, das sich beobachtet fühlt. Die psychoanalytische Theorie der Seele reflektiert daher, wie die Seele sich selbst erfährt und sich selbst äußert.

Zweitens stellt – wie wir im nächsten Abschnitt noch genauer sehen werden – die übertriebene, intensiv personifizierte Präsentation des Über-Ichs, die in diesen Fällen beschrieben wird, eine regressive und pathologische Exemplifizierung dieser Instanz dar, die ihre genetische Entwicklung verrät. Darüber hinaus übertreibt die Psychopathologie und enthüllt daher nicht nur die psychische Struktur, sondern die *psychische Repräsentanz* dieser psychischen Struktur. Denn »das Über-Ich« bezeichnet nicht allein die Fähigkeit der Seele zur Selbstbeobachtung und Selbstkritik, sondern auch die *psychische Repräsentanz* dieser Fähigkeit *als* eine beobachtende und kritisierende Figur. Auch hier geht es nicht allein

darum, dass die Seele eine Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und Selbstkritik hat, sondern auch darum, dass sie diese Fähigkeit in räumlicher Begrifflichkeit *beschreibt*.

Diese beiden methodischen Vorschläge kommen hier zusammen. Freud insistiert darauf, dass wir die von ihm so genannte räumliche Herangehensweise an die Seele beibehalten: einen Ansatz, der die Seele in innere Regionen, Räume, Figuren und ihre Beziehungen aufgliedert. Er insistiert zugleich darauf, dass die Rechtfertigung für diesen Ansatz in der »Verpflichtung« gründet, die Kontinuität seiner Theorie mit dem populären Denken und mit dem, wie die Seele sich immer schon – und sei es unbewusst – beschreibt und ausdrückt, zu wahren. Die strukturelle oder topische Theorie ist daher in einer Weise räumlich, die mit einer »räumlichen« Weise der reflexiven, aber nicht vollkommen bewussten Selbstbeschreibung der Seele in Begriffen von Innen und Außen, von Ich und fremden, achtungsbietenden und wachsamem Anderen in Kontinuität steht. Und gerade weil die Theorie das Selbstbild der Seele reflektiert oder mit diesem in Kontinuität steht, ist die Epistemologie dieser Theorie nicht bloß die der unidirektionalen Entdeckung eines vorgegebenen Gegenstandes. Es ist vielmehr eine Epistemologie der *Anerkennung*: Die Theoretikerin, die selbst eine Seele hat, entdeckt nicht einfach Teile der Seele, sondern erkennt sie an, und der Gegenstand der Theorie, der selbst eine Seele hat, versteht die Theorie nicht rein intellektuell, sondern muss sich selbst in gewissem Maße *als* ihren Gegenstand anerkennen und sich selbst so verstanden sehen.

Im letzten Abschnitt werde ich mehr darüber sagen, warum dies Freud zufolge der Fall sein *muss*. Warum können wir »unmöglich« diese Teile der Seele entdecken und können sie nur anerkennen? Und gilt dies für *alle* Theorien der Seele? Zunächst aber werde ich im nächsten Abschnitt kurz auf Freuds Entwicklungstheorie eingehen, da wir dort ein Gefühl dafür bekommen, warum die Seele sich selbst räumlich, in der Begrifflichkeit innerer Figuren darstellt und warum solche reflexiven Bilder tatsächlich für die psychische Struktur konstitutiv sind. Wie wir sehen werden, ist Freuds Theorie der psychischen Entwicklung keine Theorie unvermittelten Wachstums nach Art eines Körperteils; sie ist vielmehr die Theorie einer Seele, die sich durch die Entwicklung von Selbstrepräsentationen oder psychischen Repräsentanzen entwickelt.¹⁴

Psychische Entwicklung und Psychische Repräsentanzen

Wir sahen in der zweiten Metapsychologie, dass der Trieb nur mit Hilfe einer psychischen Repräsentanz in den Kreislauf des seelischen Lebens eintritt, und dass die Freudsche Seele

14 Auch hier stellt Gopniks Theorie-Theorie die zeitgenössische Version der Idee dar, dass die Seele sich reflexiv entwickelt, indem sie Bilder, Repräsentationen oder Theorien der Seele entwickelt.

reflexiv, aber nicht unbedingt selbstbewusst ist. Um Gardners hilfreiche Formulierung wieder aufzugreifen: Die Annahme der Psychoanalyse besteht darin, dass die Seele sich selbst in einer Weise erfährt, die auf eine Art Selbstrepräsentation hinausläuft. In diesem Abschnitt komme ich auf die Idee der psychischen Repräsentanz zurück, da Freud diesen Begriff benutzt, um die psychischen Instanzen von Es, Ich und Über-Ich gleichermaßen zu beschreiben. Wie ich (in allzu kurzer Form) nahelegen werde, entwickelt in Freuds Theorie die Seele gerade keine unterschiedlichen Fähigkeiten, sondern entwickelt quasibildliche und quasiräumliche psychische Repräsentanzen dieser Fähigkeiten, *und* entwickelt sie *durch* die Produktion solcher psychischen Repräsentanzen.

Die analytische Aufgliederung der Seele in Es, Ich und Über-Ich ist im ersten Durchgang eine analytische Aufgliederung der Seele in funktional differenzierte Einheiten, bei der diese Differenzierungen in Hinblick auf ihre Entwicklung erklärt werden. Das Es ist die Seele desorganisierter Triebe und ihrer psychischen Repräsentanzen, die von Primärprozessen unter Leitung des Lustprinzips ohne jedes Bewusstsein externer Realitäten oder logischer Gesetze gesteuert wird. Das Ich ist jener Teil der Seele, der sich unter dem Einfluss der Außenwelt durch seine Verbindung zum Wahrnehmungssystem funktional differenziert und entwickelt hat. Die Aktivitäten des Ichs werden größtenteils vom Realitätsprinzip gesteuert: Freud schreibt, dass das Ich »Vernunft und Besonnenheit« repräsentiert (Freud 1923b: 253). Er beschreibt das Ich als den organisierten und organisierenden Teil des Es, während dieses nach seinen Worten »in viele Stücke« (Freud 1923c: 308) zerfällt. Die Entwicklung des Über-Ichs ist ein Teil der Entwicklung des Ichs, der Entwicklung der Fähigkeit der Seele, sich selbst zu ihrem Gegenstand zu machen.

Für Freud ergibt sich die psychische Entwicklung – einschließlich des Gespürs, zwischen Imaginärem und Wahrem, zwischen Innen und Außen, zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheiden zu können – als Antwort auf Frustrationen und Enttäuschungen, und das heißt: auf Unlust. Schmerz und Unlust motivieren die Seele zur Arbeit und zur Aktivität, um eine möglicherweise nicht mehr zu beherrschende Spannung zu lindern. Nach der Entwicklungstheorie (und ganz schematisch gesagt) *identifiziert* sich die noch völlig abhängige und unterentwickelte Seele in Antwort auf den antizipierten Schmerz beim Verlust eines geliebten, benötigten oder auch gefürchteten und gehassten Objekts (das noch nicht *als* ein vollkommen eigenständiges Objekt erlebt wird) mit diesem Objekt, seinen *Qualitäten* und den *Qualitäten* der Beziehung der Seele zu diesem Objekt; das Objekt einschließlich dieser *Qualitäten* wird dadurch zugleich *internalisiert*. Als Antwort auf die Angst vor der elterlichen Autorität und die Furcht vor oder vermeintliche Drohung mit Liebesentzug oder Kastration ist die Identifikation eine psychologische Strategie, diese Autorität in sich aufzunehmen, indem man sie zugleich meistert und ihr nachgibt, und dadurch den Schmerz des Verlusts vermeidet. Die Identifikation und die Internalisierung wiederum bilden die Seele und strukturieren sie. Wie Freud schreibt, stellt der »Charakter« des Ichs eine Geschichte dieser Internalisierungen dar (Freud 1923b: 257).

Natürlich wird nichts im wörtlichen Sinne in die Seele übernommen, da die Seele nicht wirklich ein Raum ist. Daher müssen Identifikation und Internalisierung als (primitive mündliche) *Bilder* oder *Phantasien* ihrer Aktivität verstanden werden.¹⁵ Die Seele ist mit einer Tätigkeit beschäftigt, *und* sie bildet diese Aktivität ab oder hat Phantasievorstellungen von ihr. Doch diese Phantasien von Aktivitäten treten nicht einfach hinzu, sondern machen einen wirklichen psychischen Unterschied aus: Identifikation und Internalisierung befördern die Entwicklung der Seele, inaugurieren ein Ideal, um das herum sich die Seele selbst organisiert, sowie eine Fähigkeit zur Selbstkritik, die die Distanz des Ichs zu diesem Ideal zurückverfolgt. Das Kennzeichen dieses psychischen Prozesses ist die Entwicklung der »Fähigkeit, sich dem Ich entgegenzustellen und es zu meistern« (ebd.: 277) – die Fähigkeit der Seele, sich selbst zum Objekt zu machen. Der spezifisch reflexive Tonfall dieser Idee besteht darin, dass die Seele diese Fähigkeiten nicht nur entwickelt, sondern sie dadurch entwickelt, dass sie sie abbildet oder repräsentiert; die Seele ist nicht allein von ihren Fähigkeiten beherrscht, sondern diese Fähigkeiten gehen in den Kreislauf des seelischen Lebens ein und sind etwas *für* die Seele. In dieser Hinsicht beschreibt Freud Es, Ich und Über-Ich nicht bloß als Fähigkeiten und Strukturen, sondern als »psychische Repräsentanzen«.

Das Über-Ich stellt den einfachsten Fall einer psychischen Repräsentanz dar. Wie wir bereits gesehen haben, ist das Über-Ich ein Set psychischer Funktionen, die sich durch Identifikation entwickeln, und es bezeichnet die Fähigkeit der Selbstbeobachtung und der Selbstkritik. Aber sowohl in der frühen Entwicklung als auch in pathologischen Zusammenhängen verbildlicht oder phantasiert die Seele ihre eigene Fähigkeit zur Selbstbeobachtung und zur Selbstkritik *als* eine wachsame Figur, da eine solche außerpsychische Figur das Modell für die innerpsychische Struktur abgegeben hatte. Das Über-Ich ist die verräumlichte und anthropomorphisierte psychische Repräsentanz einer ganzen Reihe seelischer Funktionen. Freud beschreibt das Über-Ich als doppelte Repräsentanz: »Das Über-Ich ist nämlich ebensowohl Vertreter des Es wie der Außenwelt« (Freud 1924c: 380) und insbesondere die »Repräsentanz unserer Elternbeziehung« (Freud 1923b: 264). Daher ist die Figur des Über-Ichs die psychische Repräsentanz der Forderungen des Ichs und der Welt, wo diese Forderungen mittels dieser Repräsentanz in den Kreislauf des seelischen Lebens eintreten. Auch hier wird durch Identifikation eine psychische Fähigkeit oder Struktur entwickelt, aber diese Struktur wird als eine Figur abgebildet, der Qualitäten der ursprünglichen intersubjektiven Beziehung vorgeblendet sind. So insistiert Freud, wie wir in der Einleitung dieses Textes gesehen haben, zu Recht darauf, dass das Über-Ich wirklich eine Strukturbeziehung beschreibt und nicht *bloß* eine Personifizierung des Gewissens ist, auch wenn es auch in ganz wesentlicher Weise eine solche Personifizierung *ist*. Es wird dadurch zu mehr als einer *bloßen* Personifizierung, dass nicht primär oder ausschließlich die Theoretikerin, der Theoretiker der Psychoanalyse diese Struktur als eine Person darstellt, sondern die Seele selbst.

15 Vgl. Segal (1996); Gardner (2007: 178–185); Lear (2015: 167–180).

Das Ich ist die Instanz der Vernunft und des Common Sense sowie die Schnittstelle zur Außenwelt; es ist durch eine aktive Tendenz zur Synthese charakterisiert und ist der organisierte und organisierende Teil der Seele. Aber auch hier beschreibt Freud das Ich nicht nur als eine organisierte seelische Struktur oder als ein Set von Fähigkeiten, sondern als psychische Repräsentanz: Das Ich ist insbesondere der psychische Repräsentant der Forderungen der Außenwelt (ebd.: 256). Das Ich ist der psychische Repräsentant der Vernunft, des Common Sense und der Realität, oder umgekehrt formuliert: Letztere werden psychisch real und bewirken den Kreislauf des seelischen Lebens mittels ihres organisierten psychischen Repräsentanten. Ganz entscheidend dabei ist, dass die Person oder das Individuum sich mit diesem Repräsentanten *identifiziert* und sie für ihr Ich hält, so dass, aus dieser Perspektive betrachtet, das Über-Ich und das Es als (ich-)fremd erfahren werden.

Zu guter Letzt ist das Es, als der desorganisierte, unpersönliche und unbewusste Teil der Seele, der seelische Ort oder das »Reich« der Triebe und ihrer psychischen Repräsentanzen. Das Es zerfällt »in viele Stücke«, es kann nicht sagen, was es will, »es hat keinen einheitlichen Willen zustande gebracht« (ebd.: 289), es steht dem Ich fremd gegenüber. Dies legt nahe, dass das Es nicht in den Genuss eines solchen organisierten, personifizierten psychischen Repräsentanten kommt, wie das bei Ich und Über-Ich der Fall ist. Dies lässt sich gut verstehen, da Ich und Über-Ich spätere Entwicklungen darstellen; sie sind Produkte von Identifikationen und Internalisierungen, sind dem Bewusstsein »näher« und sind insoweit stärker organisierte Teile der Seele mit stärker organisierten und strukturierten psychischen Repräsentanzen. Wenn Freud also behauptet, dass das Über-Ich als der psychische Repräsentant des Es fungiert (ebd.: 264), dann legt er nahe, dass die unablässigen Handlungsforderungen der Triebe an die Seele *durch* die Figur des Über-Ichs psychische Realität finden oder in den Kreislauf des seelischen Lebens eintreten können. Zugleich kann das Es, sofern es den desorganisierten, durch Triebe und ihre psychischen Repräsentanzen konstituierten Teil der Seele bezeichnet, so verstanden werden, dass es zahllose desorganisierte, nicht miteinander konsistente verdrängende und verdichtende psychische Repräsentanzen hat: all jene Ideen, Phantasien und Affekte, durch die die Triebe sich der Seele zeigen.

Um diese kurze, aber sehr dichte Diskussion zusammenzufassen: Nach der Strukturtheorie entwickelt die Seele nicht allein strukturelle Komplexität und unterschiedliche Gruppen von Funktionen, sondern erschafft auch psychische Repräsentanzen dieser Fähigkeiten und Strukturen. Die Seele entwickelt sich reflexiv. Auf diese Weise werden die Strukturen und Funktionen etwas *für* die Seele. Darüber hinaus ist es nicht so, dass die Seele ihre Funktion zusammen mit ihren Repräsentanzen entwickeln würde; vielmehr entwickeln sich die Seele und ihre Komplexität *durch* die Schaffung solcher Repräsentanzen, indem sie sich selbst in sich abbildet. Daher finden wir in Freuds Entwicklungstheorie dort den Ursprung der

räumlichen Selbstrepräsentationen der Seele, wo diese das weite, räumliche Bild, um das sich die Strukturtheorie bemüht, wissenschaftlich nutzbar macht.¹⁶

In der *Traumdeutung* spricht Freud hinsichtlich seiner Methodologie folgende Warnung aus:

»Diese Gleichnisse [die Abbildung der Psyche in räumlichen Begriffen, F. R.] sollen uns nur bei einem Versuch unterstützen, der es unternimmt, uns die Komplikation der psychischen Leistung verständlich zu machen, indem wir diese Leistung zerlegen, und die Einzelleistung den einzelnen Bestandteilen des Apparats zuweisen. [...] Ich meine, wir dürfen unseren Vermutungen freien Lauf lassen, wenn wir dabei nur unser kühles Urteil bewahren, das Gerüste nicht für den Bau halten.« (Freud 1900a: 54f)

Freud gibt seinem Leser, seiner Leserin zu verstehen, dass die Darstellung der Seele in einer Begrifflichkeit von Teilen und Figuren insofern zu rechtfertigen sei, als sie dazu beitrage, die Seele verständlich zu machen. Er warnt aber, dass dies nur solange zulässig sei, als wir einen kühlen Kopf behielten und solche Bilder nicht wörtlich nähmen. Die Seele ist *kein* Raum, sie ist nicht von Instanzen oder Figuren bevölkert. Wenn wir aber den rein regulativen Status des räumlichen Bildes im Kopf behalten, können solche Bilder unserem Verständnis nützliche Hilfestellung bieten.¹⁷

Ich habe hier stets behauptet, dass die Ausarbeitung solcher »primitiven und konkreten« Bilder die Methode sei, der sich nicht nur die Theorie, sondern auch die Seele selbst bei ihren rudimentären Bemühungen um Selbstrepräsentation und Selbstverständnis bedient. Das Bestreben des Theoretikers, die Seele verständlich zu machen, indem er sie in Form von Räumen und Figuren organisiert, steht in Kontinuität zu den rudimentären Bestrebungen der Seele, sich selbst und ihre Erfahrungen sich verständlich zu machen,

16 Zu betonen, dass die Entwicklung der Bilder der Seele von sich selbst für die Entwicklung der Seele entscheidend ist, stellt meiner Ansicht nach klar, warum die Entwicklungsgeschichte bei Freud keine *bloße* Kausalgeschichte ist, die wir dann, zu philosophischen Zwecken, beiseitelegen können. Béatrice Longuenesse macht denselben Vorschlag, wenn sie darauf hinweist, dass die psychische Entwicklung bei Freud nicht nur eine Frage der chronologischen Geschichte ist, sondern »einen für uns bleibenden ontologischen Vorrang« (Longuenesse 2017: 222) betrifft. Ich denke, dass diese Idee eines ontologischen und nicht bloß chronologischen Vorrangs für eine Erörterung der Frage entscheidend ist, warum die psychische Entwicklung für Philosophen relevant sein sollte (und nicht nur als eine empirische Leiter behandelt werden sollte, die wir wegstoßen können, sobald wir die psychische Reife erlangt haben, damit die Philosophie dann die Szene betreten kann, um die Natur unserer reifen Fähigkeiten zu analysieren). Die Gründe dafür konnte ich hier nicht liefern, aber mein Vorschlag lautet, dass die Entwicklung der Seele reflexiv ist: Sie entwickelt sich *durch* ihre sich entwickelnden Selbstauffassungen (oder Selbstbilder).

17 Hier ergeben sich Parallelen zu Kants Empfehlungen im »Anhang zur transzendentalen Dialektik«, wonach die Ideen und Prinzipien der Vernunft einen legitimen *regulativen* Gebrauch haben, aber keinen konstitutiven. Das bedeutet: Es gibt keine Erfahrungsgegenstände, die diesen Ideen korrespondieren, aber die Ideen können als Leitfaden für den empirischen Gebrauch des Verstandes dienen.

indem sie sich in Form von Räumen und Figuren organisiert. Und ebenso wie die Theorie die primitiven Bilder nicht wörtlich nehmen darf, darf auch die Seele dies nicht tun: Sich rigide und defensiv mit dem Ich zu identifizieren, sein Über-Ich als eine überwachende und bestrafende Figur zu erleben oder seine eigenen Triebwünsche als achtunggebietende fremde Kräfte darzustellen – das alles sind Zeichen einer Pathologie. Hier wird das Selbstbild der Seele *allzu* primitiv, *allzu* räumlich und *allzu* anthropomorph (vgl. Wollheim 1969).

Man sehe sich etwa an, wie Freud beispielsweise die Paranoia beschreibt: »Der Beobachtungswahn stellt sie in regressiver Form dar, enthüllt dabei ihre Genese [...]«. (Freud 1914c: 163) Hier werden die Fähigkeiten der Seele zur Selbstbeobachtung und zur Selbstkritik anthropomorphisiert und als Phantasie einer wirklichen Person projiziert. Während innerpsychische Beziehungen anfangs die Gestalt intersubjektiver Beziehungen annehmen und in der Pathologie zu diesen primitiven Formen regredieren können – wie Wollheim schreibt: »Der Wahn des Erwachsenen ist die wiederbelebte Phantasie der normalen Kindheit« (1972: 167) –, ist das innere Bild in der Zeit von Reife und Gesundheit weniger primitiv und konkret, weniger personifiziert und verräumlicht. Beim Gesunden ist die psychische Repräsentanz des Über-Ichs auf der reflexiven Ebene weniger dramatisch, weniger strafend, und auf der Ebene der psychischen Struktur sind die Funktionen von Ich und Über-Ich tatsächlich stärker integriert: Die Repräsentation und die Funktion bilden einander ab.

Anerkennung und Sympathie

Zum Abschluss komme ich nochmals auf die in der Einleitung gestellten Fragen zurück. Erstens: Welcher Zug in der Natur der Seele macht die Anerkennungsforderung notwendig? Zweitens: Ist es nicht die Aufgabe der Psychoanalyse, populäre Bilder der menschlichen Seele zu entmystifizieren und sie gerade nicht zu bestätigen? Schließlich und drittens: In welchem Maße lässt sich diese Forderung verallgemeinern? Das heißt: Wann soll für eine Theorie der Seele die Anforderung gelten, dass die Seele sich selbst in der Theorie anerkennen kann? Dies sind die Fragen, die dieser Text aufwirft. Ich werde sie hier nicht vollständig beantworten können. Stattdessen mache ich einige Vorschläge, wie wir weiter mit ihnen verfahren sollten.

Erstens: Ich habe in diesem Aufsatz überall darauf hingewiesen, dass die Reflexivität der Seele diese besondere Anerkennungsforderung an ihre theoretische Darstellung hervorbringt – eine Forderung, die für nichtreflexive Gegenstände nicht besteht. Wie Moran (2011: 246) schreibt: »Gegenstände haben keinen Blick darauf, was es heißt, erkannt zu werden. Die Frage ihrer Erkennbarkeit muss ausschließlich auf der Seite des Erkennenden gelöst werden, ohne jede ›Bestätigung‹ seitens des erkannten Gegenstandes.« Im Gegensatz dazu sind Seelen Dinge, »die einen Blick darauf haben, was es bedeutet, richtig erkannt zu werden, und die ein Mitspracherecht *haben*, was es bedeutet, erkannt und verstanden zu werden« (ebd.: 253). Da die Seele reflexiv ist, sich selbst für sich selbst darstellen kann, kann sie

– als einzige von allen Untersuchungsgegenständen – einen legitimen Anspruch auf ein Mitspracherecht dabei erheben, was als Erkenntnis gelten kann. Anders gesagt: Wenn die Seele sich in der theoretischen Darstellung nicht selbst wiedererkennen sollte, würde das als legitime Kritik gelten. Eine legitime, aber nicht ausschlaggebende Kritik. Im Vorgriff auf den einen der nächsten Absätze: Aus der Tatsache, dass sich die Seele in der theoretischen Darstellung nicht selbst wiedererkennt, können wir nicht ablesen, ob der Fehler in der Theorie oder in der Seele liegt. Stellt die Theorie die Seele falsch dar und wird ihrer Selbstrepräsentation nicht gerecht? Oder verweigert sich die Seele und wehrt sich gegen die Erwartung, sich in *diesem* Bild wiederzufinden (ebd.)?

Denn es stellt sich die zweite Frage: Bietet die Psychoanalyse nicht ein radikal neues Bild der Seele an, dessen Funktion gerade darin liegt, das populäre Bild zu *entmystifizieren*? Und liefert die Psychoanalyse uns nicht ein Bild der Seele, das wir gerade, per definitionem, *nicht* als ein Bild von uns selbst anerkennen werden? Ist es nicht gerade so, dass wir uns für »Herren im eigenen Hause« halten und uns durch die *Entdeckung*, dass wir es nicht sind, gekränkt fühlen?

Es geht mir nicht darum, die Radikalität von Freuds Einsichten zu »zähmen« oder zu suggerieren, dass seine Theorie nicht wirklich schockierend oder »gar nichts Neues« sei. Ich möchte vielmehr sagen, dass dieses Bild einerseits anfangs notwendigerweise nicht wiederzuerkennen ist, *und* dass Anerkennung die dieser Theorie angemessene Form des Verständnisses ist.

Die Anerkennungsforderung, wonach die Seele *imstande* sein soll, sich in der Theorie wiederzuerkennen, schreibt nicht vor, dass eine Theorie ein Bild der Seele präsentieren soll, das unmittelbar anerkannt werden oder ohne Umschweife als vertraut gelten kann – Freuds Bild ist offensichtlich nicht von dieser Art. Und dies soll auch nicht sagen, dass eine solche Theorie nicht bislang unerkannte oder uneingestandene Dimensionen der Seele enthüllen oder die Seele in einem anderen als dem uns bisher bekannten Lichte zeigen könnte – was Freud ganz offensichtlich tat. In den Vorbemerkungen zu seinen Aufsätzen und Vorlesungen warnt Freud die Leser und Hörer oft, dass sie sich gegen das wehren werden, was er zu sagen hat. Damit drückt er aber keinen Zweifel daran aus, dass seine Leser- und Zuhörerschaft prinzipiell fähig sei, seine Theorie zu *verstehen*. Er informierte sie, dass sie es schwierig finden würde, dieses Bild als auf sie zutreffend zu akzeptieren, und dies gerade weil es mit ihrem (unserem) normalen Selbstverständnis so wenig kongruent ist. Er sah, dass wir uns darin nicht wiedererkennen würden oder nicht wiedererkennen wollten.

Andererseits behauptet Freud weiterhin, dass die Anerkennung die dieser Theorie angemessene Form des »Verstehens« sei. Nicht imstande oder nicht willens zu sein, diese Theorie anzuerkennen, heißt an einem richtigen Verständnis dieser Theorie zu scheitern. Daher gehört zum Verständnis hier nicht allein ein scharfer Intellekt, sondern auch Anerkennung oder *Sympathie*. Wie Freud in *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* schreibt:

»Ich will gleich zum Eingang sagen, daß ich nicht eine intellektuelle Schwierigkeit meine, etwas, was die Psychoanalyse für das Verständnis des Empfängers (Hörers oder Lesers) unzugänglich macht, sondern eine affektive Schwierigkeit: etwas, wodurch sich die Psychoanalyse die Gefühle des Empfängers entfremdet, so daß er weniger geneigt wird, ihr Interesse oder Glauben zu schenken. Wie man merkt, kommen beiderlei Schwierigkeiten auf dasselbe hinaus. Wer für eine Sache nicht genug Sympathie aufbringen kann, wird sie auch nicht so leicht verstehen.« (Freud 1917a: 3)

Hier antizipiert Freud, dass seine Zuhörerschaft gewillt sein könnte, seine Theorie der Seele intellektuell zu verstehen, aber dass sie sie affektiv befremdlich finden könnte, und er legt nahe, es komme beides »auf dasselbe hinaus«: Wenn jemand nicht mit Freuds Bild »sympathisieren« kann und ihm affektiv entfremdet bleibt, stellt dies eine echte Grenze für sein Verständnis dar. Der Vorschlag besteht darin, dass zu einem angemessenen oder wahren Verständnis im Falle einer Theorie der Seele nicht nur rein intellektuelles Begreifen, sondern auch Sympathie – oder das, was ich Anerkennung genannt habe – gehört. Auch hier gibt Freud durch sein ganzes Werk hindurch seiner Einschätzung Ausdruck, wie schwierig es ist, mit seinem Bild der Seele *als* einem Bild von sich selbst zu sympathisieren oder dieses Bild so anzuerkennen. Und dennoch insistiert er darauf, dass wir es nicht entdecken oder intellektuell begreifen, sondern *nur* anerkennen können.

Die Aufgabe besteht dann darin, von affektivem Befremden zu Anerkennung oder Sympathie überzugehen. Man beachte, dass Freuds Argumentationsstrategie oft darin besteht, zwischen dem, was seinen Lesern und Leserinnen bereits zugänglich ist, und dem, was sie seiner Überzeugung nach abwehren, Verbindungen herzustellen. Beispielsweise ersucht er sie, ihre Reaktion auf das Daumenlutschen von Kindern – ihr Gefühl, dass dies etwas Ungehöriges sei – zu beobachten, so dass sie schließlich die kindliche Sexualität anerkennen können, von der er wusste, dass seine Leserinnen und Leser sie nicht unmittelbar anerkennen, sondern anfangs heftig zurückweisen würden. Oder er erinnert sie in dem Essay, den wir oben analysiert haben [*Die Frage der Laienanalyse*, A. d. Ü.], an Redewendungen, die ihnen vertraut sind – »es schoss mir durch den Kopf«, »es war stärker als ich« –, so dass sie seine Thesen über das Es und das Über-Ich nicht nur intellektuell verstehen, sondern sie auch anerkennen. Während man Freuds Bild zunächst sicherlich bizarr, abstoßend oder vernunftwidrig finden wird, lädt aber die Form seines Schreibens dazu ein, von einer Position des Befremdens zu einer Art Anerkennung überzugehen, wie unheimlich diese Anerkennung auch immer sein möge.

Man beachte zuletzt auch, dass diese rhetorischen Übergangsstrategien eine seiner wichtigsten klinischen Einsichten widerspiegeln: Es nützt dem Patienten wenig, wenn der Analytiker ihm einfach *sagt*, was er verdrängt hat. Dies setzt nicht nur voraus, dass der Analytiker weiß, was es ist, sondern es ist therapeutisch kontraproduktiv, da es schlicht als Auslöser für affektives Befremden und umso größeren Widerstand wirkt. Anders gesagt: Was der Analytiker behauptet, wird sich einfach der Anerkennung entziehen und fremd

bleiben. Der Kliniker muss vielmehr mit dem arbeiten, was der Analysandin bereits auf der Oberfläche ihres Verstandes zugänglich ist – wozu auch ihre Widerstände und ihr Befremden gehören –, um von dort aus zu dem fortzuschreiten, was das Bewusstsein ablehnt, was aber dennoch insgeheim vertraut ist.

Meine Antwort auf die zweite Frage besteht einerseits darin, dem Einwand stattzugeben: Freuds Bild sperrt sich tatsächlich, aus der Perspektive des bewussten Verstandes betrachtet, anfangs gegen die Anerkennung. Die Anerkennungsforderung betrifft das, was ich die *Epistemologie* der Anerkennung nannte, und dazu gehört die Ablehnung der Epistemologie der Entdeckung und des intellektuellen Begreifens. Freud sah eine wirkliche Gefahr darin, dass seine Leser und Leserinnen meinen könnten, seine Theorien intellektuell und abstrakt zu begreifen, und somit gleichsam unbeschadet zu bleiben. Ganz im Gegenteil: Freud wollte, dass sie erkennen, dass seine Thesen auf *sie*, auf ihre eigene Seele, zutreffen, und dass sie mit seinem verstörenden Bild sympathisieren. Um Freuds Theorie im vollen Sinne von Anerkennung und Sympathie zu verstehen, darf man sich vor Blessuren nicht scheuen.

Ich möchte mit der dritten Frage schließen: In welchem Maße lässt sich die Anerkennungsforderung verallgemeinern? Und wie könnte Reflexion auf die Ziele der Psychoanalyse Licht auf den Geltungsbereich dieser Verallgemeinerung werfen?

Vielleicht müssen sich nicht alle Theorien der Seele an diese Forderung halten. Nachzuweisen, dass sie dies müssen, oder dass sie in dem Maße scheitern, in dem sie dies nicht tun, würde eine weit umfangreichere Arbeit erfordern. Meine vorläufige Antwort besteht darin, dass eine Theorie der Seele oder eine Moralpsychologie der Anerkennungsforderung insofern legitim unterliegt, als es ihr Ziel ist, das Leben der Seele zu befördern, indem sie das Selbstverständnis der Seele begünstigt.

Die Anerkennungsforderung mit einem therapeutischen Ziel zu verknüpfen, gewährt uns beim Nachdenken über unterschiedliche Philosophien des Geistes bzw. der Seele und unterschiedliche Moralpsychologien neue Einsichten. Wir können uns etwa an Sokrates' Einwand gegen Anaxagoras' Theorie des Geistes bzw. der Seele im *Phaidon* (Platon 1991: 297) erinnern, die, so Sokrates, keinen Gebrauch von Geist bzw. Seele macht, sondern »allerlei Luft und Äther und Wasser [...] und sonst vieles zum Teil Wunderliches« als Erklärungen »vorschiebt«, – so als ob man auf die Frage, *warum* Sokrates im Gefängnis sitze, nur die Natur und die Interaktionen seiner Knochen und Sehnen anführen könne. Laut Sokrates ist die Seele – was auch immer wir unter »Seele« verstehen – aus einem solchen Bild gerade ausgeschlossen. (Es ist vielmehr ein Bild dessen, was Freud die »organischen Grundlagen« der Seele nannte.) Und Sokrates' Einwand besteht darin, dass dies ihm nicht dabei hilft, seine Seele und also sich selbst zu verstehen.

Oder man könnte, an einem ganz anderen Ende der Geistesgeschichte, Nietzsches Triebpsychologie betrachten. Kann man sich in diesem Bild schließlich selbst wiedererkennen? Kann es das Leben der Seele begünstigen, sich selbst in der Begrifflichkeit dieses Bildes zu denken? Wie auch immer die Antwort ausfallen mag, könnte es produktiv sein, Nietzsche zu lesen, um zu sehen, ob seine Psychologie der Anerkennungsforderung gerecht wird oder daran interessiert ist, ihr gerecht zu werden, und wie dies mit seinen therapeutischen Vorschlägen zu vereinen ist.¹⁸ Eine Form des Verständnisses mancher therapeutischer Vorschläge Nietzsches besteht darin, nahezu legen, dass es *nicht* möglich sein könne, sich selbst als einen Schauplatz konkurrierender Triebe anzuerkennen (wir sind, wie er sagt, uns selbst *notwendigerweise* fremd), und dass dennoch einige Individuen imstande sein könnten, dies zu *behaupten*. Wir könnten unfähig sein, anerkennend zu verstehen, was wir sind, aber wir könnten lernen, zu behaupten, was wir sind. Mit dieser Form des Denkens wird Nietzsches Psychologie der Anerkennungsforderung nicht gerecht, und sie strebt es auch nicht an – und dennoch könnte der Prozess, diese Unfähigkeit und diese notwendige Fremdheit gegenüber sich selbst zu akzeptieren und sie zu bejahen, zu einer menschlichen Form der Gesundheit beitragen oder diese überhaupt erst konstituieren.

Bei diesen kurzen Bemerkungen geht es mir freilich nicht darum, dass irgendjemand meine knappen Hinweise zu Nietzsche oder Platon akzeptieren soll. Es geht nur um den Hinweis, dass die Idee einer Anerkennungsforderung für Philosophien des Geistes und die Idee, dass diese Forderung Philosophien des Geistes mit therapeutischen Ambitionen betreffen könnte, ein hilfreiches Licht auf die Interpretation unterschiedlicher philosophischer Psychologien wirft.

Begriffe auf der Ebene der Person oder aus der Alltagspsychologie können wir verwenden, um uns und andere zu verstehen, da sie Werkzeuge für die verstandesmäßige Erklärung anstelle von kausalen Erklärungen und Begründungen bereitstellen. Mentale Zustände auf der Ebene der Person können als *je meine* gedacht werden, und sie ermöglichen es ihren Subjekten also, sich als Personen oder Akteure zu denken (Gardner 2007: 57). Sie ermöglichen es uns, andere als Personen zu denken, und uns so auf andere als Personen und als Ebenbürtige einzulassen. Alltagspsychologische Begriffe spielen auch eine regulative Rolle: Indem wir lernen, diese Begriffe auf uns selbst anzuwenden, beschreiben wir uns nicht nur selbst, sondern wir formen uns als Personen (vgl. McGeer 2007 und 2015).

Psychoanalytische Befindlichkeiten und Begriffe eignen sich nicht unmittelbar und direkt für derartige Anwendungen in der ersten oder zweiten Person. Diese sind aber auch nicht gänzlich außer ihrer Reichweite. Ein psychoanalytisches Bild der Seele stellt so etwas wie ein nicht so weit entferntes begriffliches Rahmenwerk dar, das Dimensionen der Seele und der Aktivität in sich aufnehmen kann, die das bewusste Individuum nicht erkennen kann, in dem aber unsere Erfahrungen der Seele und des Selbstseins verkümmerten und verflacht würden, wenn wir diese Dimensionen in das Reich der gänzlich sub- und nichtpersonalen Dimension des kognitiven Funktionierens verbannen müssten. Wenn ich etwa meine eigene Aktivität mit Begriffen wie *Identifikation* oder *Projektion* beschreibe, oder wenn

ich die Umrisse des Über-Ichs von jemandem zu verstehen versuche, so versuche ich immer noch, die Person – mich selbst oder eine andere, einen anderen – in der Begrifflichkeit des Stellenwerts und der Bedeutung zu verstehen, die sie bestimmten Erfahrungen zuschreibt, und ich will immer noch verstehen, wie sie sich und andere – sogar unbewusst – interpretiert und repräsentiert. Ich bin mir nicht unmittelbar oder in der ersten Person der verschiedenen sedimentierten Konfigurationen unbewusster Bedeutsamkeit bewusst, die meine Erfahrung formen, und insofern sie in Übereinstimmung mit den Primärprozessen und dem Lustprinzip organisiert sind, kann ich mir in einem gewissen Sinn *niemals* unmittelbar oder in der ersten Person dieser Konfigurationen bewusst werden. Sie eignen sich nicht für diese Form bewusster Selbstzuschreibung, und daher werden sich gewisse Dimensionen dessen, was ich bin, zwangsläufig meinem Zugriff aus der ersten Person entziehen, selbst wenn sie immer noch *ich* sind. In einem späten Aufsatz über Träume weist Freud darauf hin: »[W]enn ich abwehrend sage, was unbekannt, unbewußt und verdrängt in mir ist, das ist nicht mein ›Ich‹, so stehe ich nicht auf dem Boden der Psychoanalyse, habe ihre Aufschlüsse nicht angenommen« (Freud 1925i: 567). Um die Schlussfolgerungen der Psychoanalyse wirklich verstanden zu haben, muss ich vielmehr anerkennen, dass die unbekannte und unbewusste Dimension meiner Seele »ein Stück von meinem Wesen« ist (ebd.).

Folglich berücksichtigt das psychoanalytische Bild Dimensionen des psychischen Lebens, die ich weder als *ich* [*me*] (als Gegenstände direkter Identifikation in der ersten Person) noch als *nicht-ich* [*not me*] (als gänzlich außerhalb des Bereichs der Identifikation und der Psychologie auf personaler Ebene oder als eine fremde Invasion) beschreiben kann. Dies legt für die Psychoanalyse ein Ziel nahe, das nicht mit dem oft angeführten, »das Unbewusste bewusst machen«, übereinstimmt. Indem sie eine Dimension der Seele zur Sprache bringt, die zwischen den Perspektiven von erster und dritter Person hin- und herschwankt, besteht eine therapeutische Möglichkeit darin, sich auf das Faktum des unbewussten seelischen Lebens nicht so abwehrend zu beziehen. Um die oben angeführten Freud-Zitate zu paraphrasieren: Man könnte lernen, sich mit dieser Dimension der eigenen Seele nicht intellektuell über das Verständnis zu identifizieren, sondern für sie Sympathie zu zeigen.

All dies legt Folgendes nahe: Wenn eine Theorie die Seele anders abbildet, als wir es zunächst gedacht haben, und es uns dennoch möglich ist, dieses Bild nicht nur zu verstehen, sondern es anzuerkennen und uns in ihm wiederzuerkennen, dann verändert diese Theorie dadurch das, wofür die Seele sich selbst hält, und verändert also unsere Seele.

Literatur

- Freud, Sigmund 1900a: Die Traumdeutung. Über den Traum, in: *Gesammelte Werke 2/3*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, Sigmund 1911b: Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens, in: *Gesammelte Werke 8*. Frankfurt a. M.: S. Fischer. 230–238.
- Freud, Sigmund 1914c: Zur Einführung des Narzißmus, in: *Gesammelte Werke 10*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 137–170.
- Freud, Sigmund 1915c: Triebe und Tribschicksale, in: *Gesammelte Werke 10*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 210–232.
- Freud, Sigmund 1915e: Das Unbewußte, in: *Gesammelte Werke 10*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 264–303.
- Freud, Sigmund 1917a [1916]: Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke 12*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 3–12.
- Freud, Sigmund 1919h: Das Unheimliche, in: *Gesammelte Werke 12*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 229–268.
- Freud, Sigmund 1923b: Das Ich und das Es, in: *Gesammelte Werke 13*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 237–289.
- Freud, Sigmund 1923c [1922]: Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung, in: *Gesammelte Werke 13*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 301–314.
- Freud, Sigmund 1924c: Das ökonomische Problem des Masochismus, in: *Gesammelte Werke 13*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 371–383.
- Freud, Sigmund 1925i: Einige Nachträge zum Ganzen der Traumdeutung, in: *Gesammelte Werke 1*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 561–573.
- Freud, Sigmund 1926e: Die Frage der Laienanalyse, in: *Gesammelte Werke 14*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 207–286.
- Freud, Sigmund 1933a [1932]: Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, in: *Gesammelte Werke 15*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Freud, Sigmund 1950c [1895]: Entwurf einer Psychologie, in: *Gesammelte Werke Nachtragsband*. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 387–477.
- Gardner, Sebastian 2007: *Irrationality and the Philosophy of Psychoanalysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gardner, Sebastian 2009: Nietzsche, the Self, and the Disunity of Philosophical Reason, in: Ken Gemes und Simon May (Hg.): *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 1–32.
- Gardner, Sebastian 2012: Psychoanalytic Theory. A Historical Reconstruction, in: *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volume 86*, 41–60.
- Gardner, Sebastian 2015: Nietzsche and Freud. The »I« and Its Drives, in: João Constâncio, Maria João Mayer Branco und Bartholomew Ryan (Hg.): *Nietzsche and the Problem of Subjectivity*. Berlin: de Gruyter, 367–393.
- Glymour, Clark 2006: Freud's Androids, in: Jerome Neu (Hg.): *The Cambridge Companion to Freud*. Cambridge: Cambridge University Press, 44–85.
- Gopnik, Alison 1993: How We Know Our Minds. The Illusion of First-Person Knowledge of Intentionality, in: *Brain and Behavioral Sciences 16*. 1, 1–14.
- Green, André 1987: The Logic of Lacan's »objet a« and Freudian Theory. Convergences and Questions, in: J. H. Smith und W. Kerrigan (Hg.): *Interpreting Lacan*. New Haven: Yale University Press, 161–192.
- Kahneman, Daniel 2012: *Schnelles Denken, langsames Denken*. Übers. von Thorsten Schmidt. Berlin: Siedler.
- Kant, Immanuel 1976 [1781/87]: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. von Raymund Schmidt. Hamburg: Meiner.
- Kitcher, Patricia 1992: *Freud's Dream. A Complete Interdisciplinary Science of Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Korsgaard, Christine M. 2009: *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*. Oxford: Oxford University Press.
- Laplanche, Jean und Jean-Bertrand Pontalis 1972 [1967]: *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Übers. von Emma Moersch. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Laplanche, Jean und Serge Leclair 1981 [1961]: *L'inconscient. Une étude psychanalytique*, in: Jean Laplanche: *Problématiques IV. L'inconscient et le ça*. Paris: PUF, 261–321.
- Lear, Jonathan 1999: *Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- Lear, Jonathan 2015: *Freud*. Abingdon: Routledge.
- Longuenesse, Béatrice 2017: *I, Me, Mine. Back to Kant and Back Again*. Oxford: Oxford University Press.

- McGeer, Victoria 2007: *The Regulative Dimension of Folk-Psychology*, in: Daniel D. Hutto und Matthew Ratcliffe (Hg.): *Folk-Psychology Reassessed*. Dordrecht und London: Springer.
- McGeer, Victoria 2015: *Mind-Making Practices. The Social Infrastructure of Self-Knowing Agency and Responsibility*, in: *Philosophical Explorations* 18. 2, 259–281.
- Moran, Richard 2001: *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- Moran, Richard 2011: *Cavell on Outsiders and Others*, in: *Revue internationale de philosophie* 256, 239–254.
- Nietzsche, Friedrich 1888 [1887]: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: *Kritische Studienausgabe*. Hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Band 5. München und Berlin: dtv/de Gruyter, 245–412.
- Platon 1991: *Phaidon*, in: *Sämtliche Werke IV*. Hg. von Karlheinz Hülsler. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Frankfurt a. M.: Insel, 185–347.
- Schapiro, Tamar 2021: *Feeling Like It. A Theory of Inclination and Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Segal, Hanna 1996: *Traum, Phantasie und Kunst*. Übers. von Ursula Goldacker. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Strachey, James 1966: *General Preface*, in: *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. Volume 1: Pre-psychoanalytic Publications and Unpublished Drafts*. London: Hogarth Press, I–XXVI.
- Taylor, Charles 1985: *Self-Interpreting Animals*, in: ders.: *Human Agency and Language. Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press, 45–76.
- Tort, Michel 1974 [1966]: *The Freudian Concept of Representative (Repräsentanz)*, in: *Economy and Society* 3. 1, 18–40.
- Wollheim, Richard 1969: *The Mind and the Mind's Image of Itself*, in: *International Journal of Psycho-Analysis* 50. 2, 209–220.
- Wollheim, Richard 1972: *Sigmund Freud*. Übers. von Walter Theimer. München: dtv.