

# e-Journal Philosophie der Psychologie

Burkhard Liebsch

## MENSCHLICHES BEGEHREN DIESSEITS VOLLKOMMENER SICHERHEIT: HASS AUS LIEBE?

*Ein Beitrag zur aktuellen philosophisch-psychoanalytischen Theoriegeschichte menschlicher Subjektivität mit Blick auf Jean-Luc Marions Konstruktion des Erotischen*

*Der ursprüngliche Hass ist nicht eigentlich gegen was anderes gerichtet, sondern ist Angst um sich selbst [...].*

Lou Andreas-Salomé 1965, 62

*Wir können nicht aufhören, die anderen zu besetzen.*

Joachim Küchenhoff 2005, 92.

### 1. Philosophie und Psychoanalyse: zwischen Gewissheit und Sicherheit

Endlos, mit großem theoriegeschichtlichem Aufwand, indessen mit vergleichsweise geringem deskriptivem Ertrag, ist um den uralten, aber erst in der Moderne zu fragwürdigen Ehren gekommenen Subjektbegriff gestritten worden.<sup>1</sup> Dabei drehte sich der Streit nicht zuletzt auch darum, welche Disziplin bzw. welche Art von Erfahrung und theoretischer Deutung eigentlich dem modernen Subjektbegriff angemessen wäre. Mit René Descartes folgte die Philosophie Jahrhunderte lang der Vorgabe eines unbedingten Verlangens nach Gewissheit, nicht nach Sicherheit. Und für diese Gewissheit war man mit Descartes einen sehr hohen Preis inhaltlicher Verarmung zu zahlen bereit. Wenn das *cogito* als solches jeglichem (theoretischem) Zweifel standhält und insofern absolute, unanfechtbare Gewissheit verspricht, sogar in verheerenden Zeiten wie denen des Dreißigjährigen Krieges, dessen Zeitzeuge Descartes bekanntlich war (vgl. Specht 2001), ist dieser Preis dann aber nicht gerechtfertigt?

Genau das wird seit langem ebenfalls angezweifelt. Warum einen derartigen theoretischen Aufwand treiben, wie es die moderne Subjektphilosophie getan hat, wenn nur ein so "winziger Ertrag" (Descartes 1989, 55, 81 f.) herauskommt wie das *cogito (ergo) sum*? Selbst wenn es stimmt, dass es alle unsere "Vorstellungen" "muß [...] begleiten können", wie Kant (1976, B 132) mit Blick auf das (sonderbarerweise groß geschriebene) "Ich denke" postulierte, lässt sich *je anderes* als eine jeglichen Inhalts entleerte Gewissheit aus ihm entnehmen, die nicht einmal darüber etwas sagt, *wer wir sind*? Was wir sind, lehrt diese Philosophie, denkende Wesen nämlich, aber niemals, um wen es sich jeweils handelt. Und diese Frage, die Wer-Frage, ist keine theoretische, sondern eine eminent praktische, wie auch Descartes durchaus wusste, der ja in Zeiten des Krieges, dem Verzweifeln mehr oder weniger nahe, selbst an der Verlässlichkeit von allem und allen zweifelte.<sup>2</sup> Doch kam ihm nicht in den Sinn, von der Suche nach Gewissheit abzulassen und sich – diesseits jeglicher absoluten Gewissheit – zu fragen, *wer denn verlässlich ist*. Verlässlich nicht im Sinne des ab-

---

<sup>1</sup> Verwiesen sei nur beispielhaft auf Fetz, Hagenbüchle, Schulz 1998.

<sup>2</sup> Ausführlich gehe ich auf diesen Kontext an anderer Stelle ein: Vf. 2012.

solut Gewissen, sondern im Sinne der Vertrauenswürdigkeit, die wir nur Anderen zutrauen und attestieren.

Das ist auch den Philosophen nicht entgangen, wie man an der Karriere des modernen Vertrauensproblems seit Hobbes unschwer erkennen kann.<sup>3</sup> Schließlich haben auch sie mit Johann H. Jacobi, Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger und zuletzt Paul Ricœur die Wer-Frage explizit aufgeworfen. Doch steht zweifellos erst die Psychoanalyse, also ein auf den ersten Blick nicht-philosophischer, klinischer Diskurs, für den Anspruch ein, einem durch und durch praktisch verfassten Subjekt zur Sprache zu verhelfen, das sich zur Welt, zu Anderen und zu sich selbst nicht in erster Linie oder gar ausschließlich 'denkend' bzw. 'kognitiv' verhält, weil es selbst ein *rückhaltlos weltliches und begehrendes* ist, das nur *leibhaftig* und dabei zugleich verstrickt mit der Welt und Anderen existieren kann. (Die Descartes folgende Philosophie kennt bis weit ins 20. Jahrhundert hinein, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, keinen Begriff des Leibes; vgl. Merleau-Ponty 1966.)

Für die Psychoanalyse lautet die Frage nicht länger, *was* wir sind in einem unerbittlichen Verlangen nach absoluter Gewissheit (nämlich Denkende), sondern *wer* wir sind in einem auf Sicherheit angewiesenen, aber rückhaltlos Anderen ausgelieferten und insofern zugleich äußerst 'verunsicherbaren' Leben. Bemerkenswert ist nun, dass sich an diesem Punkt die auf den ersten Blick nur auseinander laufenden Wege der Psychoanalyse und der Philosophie des Subjekts (Gondek 1992) neuerdings wieder kreuzen – angeregt u.a. durch eine phänomenologische Erforschung des Sicherheitsmotivs selbst. Diese Forschung verlässt die ausgetretenen Pfade des theoretischen, nach Gewissheit verlangenden Subjekt Denkens und wendet sich ihrerseits dem Verlangen nach Sicherheit selbst zu, statt es als philosophisch minderwertig zu disqualifizieren. Weit entfernt, den Sicherheitsbegriff wie derzeit unter Sozialwissenschaftlern üblich bloß *risikothoretisch* zu entfalten, begründet sie ihn von der äußersten, in der Welt drohenden *Gefahr* her, jeglicher Sicherheit entbehren zu müssen. Gegen diese (wie die Ungewissheit bei Descartes) *radikale Erfahrung* hilft, davon geht Jean-Luc Marion als Hauptvertreter dieser Forschung aus, überhaupt keine landläufige "Sicherheitsmaßnahme" und keine "Versicherung". Im Gegenteil: wo man das Verlangen nach Sicherheit auf bloße Risiken reduziert, gegen die man sich immerhin in gewissen Grenzen durch Versicherung und solche Maßnahmen wappnen kann, wird es vollkommen verfehlt, wenn wir diesem Autor folgen.

Im Folgenden greife ich die wichtigsten Motive Marions auf, die deutlich machen, wie weit sich eine vom Verlangen nach Gewissheit und von der ontologischen Was-ist-Frage entfernende Philosophie des Subjekts inzwischen auf das Gelände eines anderen Diskurses vorwagt, auf das Gebiet der Psychoanalyse nämlich, die dort, wo sie Marion widersprechen muss, zeigen kann, wodurch sie ihrerseits philosophisch brisant ist – und zwar als *klinischer Diskurs*, der von der negativen Selbst-Erfahrung endlicher, leibhaftiger und sich selbst niemals zureichend transparenter Wesen ausgeht, die sich im *páthos* ihres Leidens nur an einen *homo compatiens* wenden können, wenn sie letzteres wenigstens erträglich machen wollen (vgl. Schipperges 1985, 23; Vf. 1997, 13–38; 2016, 22). Ich verfolge mit dieser Philosophie und Psychoanalyse wieder miteinander ins Gespräch bringenden Vorgehen explizit nicht die Strategie, 'die' Philosophie des Subjekts, die es in der durch den bestimmten Artikel suggerierten Einheitlichkeit gar nicht gibt, und 'die' Psychoanalyse, die längst ebenfalls vom Plural heimgesucht wird, miteinander zu versöhnen, sie schroff einander gegenüber-

---

<sup>3</sup> Vf., 2008; *Erwägen – Wissen – Ethik* 2011; Vf., 2013a; Hirsch, Bojanic, Radinkovic (Hg.) 2014; Hirsch, Delhom (Hg.) 2015.

zustellen oder wenigstens als komplementäre Unterfangen auszuweisen. Mich interessiert vielmehr ein gewisses *cross over* zwischen einer Philosophie des praktischen Subjekts, die nicht umhin kann, quasi-psychoanalytisch vorzugehen (wie sich zeigen wird), einerseits und einer Psychoanalyse leibhaftiger Existenz andererseits, die genuin subjekttheoretisch relevante Einwände erheben kann und muss gegen ein Theoretisieren, das *nur unterstellt*, wie leibhaftiges und begehrendes Leben wirklich stattfinden kann.

Das wird sehr deutlich am hier bedachten Verhältnis von Liebe und Hass, das sich nur in einer Art Überkreuzung subjekttheoretischer und psychoanalytischer Zugänge bedenken lässt. Letztere stehen für die Frage ein, wie sich leibhaftige, rückhaltlos 'weltliche' und psychisch verfasste Subjekte des Begehrens in diese Phänomene verstricken und warum das möglicherweise unumgänglich geschieht. Erstere setzen sich zum Ziel, zu klären, was uns überhaupt zu liebenden und hassenden Subjekten macht und worauf Liebe und Hass hinaus wollen, d.h. worin insofern ihr Sinn liegt. Das ist gewiss empirischen, fast immer *auch* verwirrenden, verkannten, fehlgeleiteten und pathologischen Formen dieser Phänomene nicht einfach abzulesen. Allerdings kann es diese Phänomene nur im Rahmen eines leibhaftigen, psychischen Lebens geben, von dem sich am 'grünen Tisch' subjektphilosophischen Denkens niemals ein hinreichend komplexes oder gar zureichendes Bild ergeben wird.

Zunächst werde ich mit Blick auf die Vorgeschichte der Psychoanalyse lediglich kurz auf den Subjektbegriff eingehen (2); dann einen klinischen, negativistischen<sup>4</sup> Ansatz des Fragens nach dem praktischen Selbst skizzieren (3), in den ich anschließend meine Überlegungen zum Selbsthass sozusagen einhänge (4). Diese von der Philosophie Marions angeregten Überlegungen bringen mich zur eigentlichen Frage nach einem aus Liebe entstehenden Hass, gegen dessen Deutung ich aus psychoanalytischer Sicht Einspruch erhebe (5). Mit einem kurzen Resümee mit Blick auf das Verhältnis zwischen dem klinischen Diskurs der Psychoanalyse einerseits und der Sozialphilosophie leibhaftiger Subjektivität andererseits, die vom menschlichen Begehren als solchem Rechenschaft ablegt, werde ich schließen (6).

## 2. Vom theoretischen Subjekt zum praktischen Selbst

Der Begriff des *subjectums* ist bekanntlich sehr alt. Er weist auf das altgriechische *hypokeimenon*, das allem Zugrundeliegende, zurück. Erst in der Neuzeit ist ein dem Sinn nach dieser Etymologie geradezu entgegen gesetzter Subjektbegriff einflussreich geworden (Boehm 1968). Dafür steht Descartes, der das Subjekt als epistemisches aufgefasst hat: als reflexives Selbstverhältnis im Modus des Wissens. Im gleichen Sinne sprach Kant von einem all unsere Vorstellungen notwendigerweise begleitenden Bewusstsein zu denken (was schon Robert Musil ironisch kommentiert hat<sup>5</sup>). Auch Kant hat ein epistemisches Subjekt im Sinn, das der Welt, Anderen und auch sich selbst im Modus der Vorstellung gegenübertritt.

So erfahren wir wie gesagt jedoch allenfalls, *was wir sind* (nämlich denkende Dinge, ein wissendes Ich), aber nicht *wer wir sind*. Als denkende Wesen sind wir nur "irgend jemand", konkret aber niemand, kein leibhaftiges, geschlechtliches Selbst (Ricœur 1974, 56 ff.; 1996, 14 f., 20). Erst mit Søren Kierkegaard und Friedrich Nietzsche kommt die wesentliche Differenz durchgreifend zur Gel-

<sup>4</sup> Zu diesem Begriff vgl. Angehrn, Küchenhoff (Hg.) 2014.

<sup>5</sup> Musil 1983, 20, 112, 150, 474, 902. Für Musil führt längst kein direkter Weg mehr vom *Ich*, das man sich zu Erlebtem hinzudenkt, zu einem *Subjekt* der Erfahrung, das man sich als deren "Urheber" vorstellen könnte. Und das Ich verbürgt kein *Selbst* im Sinne der Frage, *wer* (nicht: *was*) man ist.

tung, die darin liegt, nicht nur ein epistemisches, wissendes und vorstellendes Wesen, sondern ein *leibhaftiges Selbst* zu sein.

Wenn bspw. Nietzsche (1980a, 295) schreibt, nur was nicht aufhört, weh zu tun, bleibe im Gedächtnis, so hat er dabei kein solches "abstraktes" Wesen, sondern ein leibhaftiges Selbst im Sinn. Für ihn versteht es sich von selbst, dass jeder als leibhaftiges, rückhaltlos der Welt, Anderen und sich selbst ausgesetztes Selbst, d.h. *als jemand* existiert, der allerdings kein transparentes Verhältnis zu sich hat. Deshalb bedarf jede und jeder der Anderen, um sich selbst auf die Spur zu kommen. Jedes Selbst kommt ohnehin nur dank Anderer zur Welt. Wir alle sind Töchter, Söhne..., deren Leben in *generativen Verhältnissen* und in Folge dessen in unvermeidlich *triadischen symbolischen Ordnungen*<sup>6</sup> Gestalt annimmt.

Damit ist aber nicht bloß gemeint, dass wir *nacheinander* leben und sterben, sondern: *von Anderen her* und *auf Andere hin*, die wir nachträglich oder im Vorhinein gewissermaßen in uns beherbergen und die uns geradezu 'verändern' (Vf. 2014a; 2015). Diese Anderen müssen keineswegs alle unsere Verwandten sein – schon gar nicht im Sinne eines erweiterten Familiarismus, der nicht nur alle sog. Volksgenossen, sondern sogar alle Menschen zu Brüdern und Schwestern erklärt, um sie ausnahmslos gewissermaßen einzugemeinden. So werden wir wohl niemals eine (mehr oder weniger große) "Familie" sein, die manche von jeglicher Fremdheit fern halten oder reinigen wollen.

Längst wissen wir, in diesem Punkt v.a. psychoanalytisch belehrt: die Fremdheit *bleibt*, Anderen gegenüber, aber auch im Verhältnis zu uns selbst, die wir "uns selbst Fremde" sind (Kristeva 1990; Irigaray 2010). Unter dieser allgemeinen Voraussetzung leben wir von Anderen her und auf Andere hin, für die dasselbe gilt, ein leibhaftiges, rückhaltlos exponiertes, aber auch sich selbst fremdes Selbstsein. Dabei ist die Lebbarkeit dieses Lebens selbst unter weitgehend gesicherten und gastlichen Bedingung keineswegs garantiert. Während die einen angeblich souverän sogar durch "Stahlgewitter" (Ernst Jünger) gehen, drohen andere durch kleinste Verletzungen, durch "eine[n] einzigen Schmerz" oder durch ein einziges "zartes Unrecht, wie an einem unheilbaren inneren Riss" gleichsam zu verbluten, weil sie, wie Nietzsche (1980b, 251) meinte, nicht über ausreichend "plastische Kraft" besitzen, um zu überleben. So machte Nietzsche auf eine außerordentliche Verletzbarkeit aufmerksam, die *jemandem*, einem leibhaftigen Selbst widerfährt (Vf. 2014b); und zwar auch durch sich selbst; und so, dass subjektiv unklar ist, wie das geschieht. Nahezu unmerklich kann jener Riss die besagten Folgen haben. Ob sie eintreten, hängt nicht zuletzt von einer je individuell ausgeprägten psychischen Verfassung ab.

Das gilt insbesondere für die menschliche Sensibilität, die unter je spezifischen historischen, kulturellen und ökonomischen Bedingungen sehr variable Formen annimmt (Vf. 2008). (Man denke nur an den aktuellen Diskurs über das "erschöpfte Selbst", aber auch über kulturell und geschichtlich bedingte Essstörungen wie *Anorexia nervosa*, Bulimie, Selbstverletzungen und narzisstische Störungen, die seit langem auch in kulturkritischer Perspektive diskutiert werden; Lasch 1982; Ehrenberg 2004). Gerade die Veränderlichkeit dieser Bedingungen zwingt uns nun allerdings dazu, nach Möglichkeiten eines theoretischen Verständnisses des Selbst fragen, das in seiner Verletzbar-

---

<sup>6</sup> Damit hebe ich lediglich *en passant* auf die Dimension des (typischerweise, aber keineswegs exklusiv vom 'Vater' repräsentierten) Dritten ab, die ein "Jenseits der narzisstischen Objektbeziehungen" eröffnet (Küchenhoff 2005, 229 im Anschluss an Jacques Lacan und Peter Widmer). Diese Dimension ist auch dort von grundlegender Bedeutung, wo man sich (etwa mit Judith Butler) ausdrücklich dagegen wendet, sie als eine im Lacanschen Sinne 'väterliche' oder als eine scheinbar immer schon vorgegebene zu verstehen (wie es bei Claude Lévi-Strauss der Fall ist). Vgl. Butler 2000, 22 f.; Olinier 1998, 362–391.

keit auf fatale Abwege geraten kann – bis hin zu einem Punkt, wo die Lebbarkeit seines Lebens ganz und gar in Frage steht oder blockiert erscheint. Paradox: dann wird nur noch *ungelebtes* Leben gelebt oder man *wird* gelebt, statt selbst zu leben. Das kann lange 'gut gehen' und nicht aufpassen. Erst Widerstands- und Störerfahrungen pathologischer Art führen vielfach zu dem Eingeständnis: so geht es nicht weiter...

### 3. Klinischer, negativer Ansatz des Fragens nach dem praktischen Selbst

Diese Negativität steht am Anfang unseres Fragens nach dem praktischen Selbst: Wir wissen nicht mehr weiter, wir kennen uns nicht mehr aus (mit uns, mit Anderen, in und mit der Welt), wir sind in einer verfahrenen Situation, wissen keinen Ausweg mehr, leiden – nicht zuletzt an uns selbst – und zerstören gar uns selbst, vielleicht sogar durch eine maßlose Form der Liebe, die keine Nachsicht duldet, weder mit uns selbst noch mit Anderen, denen sie scheinbar gilt. Dieser klinische Ausgangspunkt verlangt nach einer hermeneutischen Explikation. Im besten Falle führt diese zu einer Art Retrodiktion, die nachträglich deutlich macht, wie es dazu kommen konnte, dass... Die nachträgliche Verständlichkeit der pathologischen Erfahrung motiviert die klinische Hoffnung, dass letztere auf einen "Weg der Besserung" führen möge.

Wie auch immer es um entsprechende therapeutische Aussichten heute bestellt sein mag<sup>7</sup>: sie bedürfen einer theoretischen Orientierung hinsichtlich der Frage, wie ein leibhaftiges, um die Lebbarkeit seines Lebens ringendes Subjekt derart scheitern (verzweifeln...) kann, dass ihm sein (eigenes) Leben geradezu entgleitet: In der Erfahrung, sich "wie tot" oder "leer" und erschöpft, aber auch mit sich selbst verstrickt zu erleben; im Extremfall so, dass das eigene Leben selbstdestruktive Formen annimmt. Das können wir übrigens nicht verstehen, wenn wir Selbstdestruktivität (etwa in der Form des Hasses auf sich selbst) nicht auch an uns selbst wahrnehmen – immer vorausgesetzt, dass wir wenigstens die Möglichkeit (und ggf. auch die Unvermeidlichkeit) von Selbstdestruktivität einräumen (Vf. 2013b).

Die klinische Frage: wie konnte es zu selbstdestruktivem Leben und Verhalten kommen, mündet so in die theoretische Frage: *wie kann es (grundsätzlich) dazu kommen?* Wie es ist m. a. W. überhaupt möglich, dass sich psychisches Leben gegen sich selbst wendet? Geschieht das kontingenterweise unter ungünstigen Lebensbedingungen, oder ist Selbstdestruktivität der Möglichkeit nach von Anfang an in ihm angelegt? Dient unser (individuiertes) Leben nicht der Selbsterhaltung? Wie kann auch Selbstzerstörerisches in ihm Wurzeln schlagen? (Sehen wir einmal vom Altern und von degenerativen Prozessen ab, die mit der Selbsterhaltung unumgänglich verknüpft sind, so dass sie uns schließlich umbringen – wenn nicht "vorzeitiger" Tod durch Krankheit und Gewalt.) Gewiss: es gibt vielfältige Formen der Selbstdestruktivität. Nur eine von ihnen, die sozial nicht selten unauffälligste und *insofern* psychologisch gefährlichste (Kernberg 2012), möchte ich hier herausgreifen: den Selbsthass.

### 4. Selbsthass

Wie ist es möglich, sich selbst zu hassen? Und was bedeutet das überhaupt? Schon anlässlich eines kleinen Missgeschicks, das einen aus der Haut fahren lässt, weil man sich zum wiederholten Male ungeschickt angestellt hat, kann einem entfahren: "Ich hasse mich!"<sup>8</sup> Und zwar derart spontan,

<sup>7</sup> MacIntyre 1968, 105 ff., 126; Lorenzer <sup>2</sup>1976; Spence 1982; Grünbaum 1988, Teil 3 der Einleitung, 79–164; Schafer 1995; Pohlen, Bautz-Holzherr 1995, 266 ff.; Cavarero 2000.

<sup>8</sup> Und zwar so, dass das eigene Selbst sowohl als Subjekt des Hasses als auch als dessen intentionales Objekt

dass der Verdacht nahe liegt, so werde eine immer schon vorliegende Bereitschaft, sich zu hassen, instantan aktiviert, die nur eines trivialen und beliebigen Anlasses bedarf, um entfesselt zu werden und sich gegen uns zu wenden. Aber hier ist nicht das Selbst das Gehasste als solches, vielmehr handelt es sich um die Ungeschicklichkeit, *für die* wir uns hassen. Dieser zwar heiß aufflammende, gleichwohl begrenzte Hass wird bald wieder verrauchen, so dass nur kleine Erinnerungsspuren von ihm zurückbleiben. Aber wenn man *sich selbst* hasst, ist der Hass von ungleich größerem Gewicht, indem er das Verhältnis zu sich (aber auch zur Welt und zu Anderen) geradezu ausmacht bzw. konstituiert. Dann hassen wir wirklich uns *selbst*, so dass unser Selbstsein als gehasstes und womöglich Hass 'verdienendes' erfahren wird.

Das wirft viele Fragen auf: wie hassen wir, wie intensiv, wie radikal, wie ausdauernd? Und wofür (wenn schon nicht 'grundlos') hassen wir uns? Warum kann ein vergleichsweise nichtiger Anlass bereits genügen, um Selbsthass freizusetzen? Und mit welcher Konsequenz? Worauf will Selbsthass eigentlich hinaus, wenn er uns nicht sofort vernichtet? (Vf. 2014/15) Will dieser Hass etwa leben, paradoxerweise auch um den Preis, uns vernichtend zu treffen? Will er sich selbst bestätigen und erhalten, indem er uns, durch die allein er möglich ist, immer wieder hassen lässt? Befriedigt er sich gerade dadurch, dass er das Gehasste, in diesem Falle das eigene Selbst, immer wieder vor endgültiger Vernichtung bewahrt, um auf diese Weise das Gehasste fortwährend zu überleben und neue Kraft zu schöpfen? Wofür hassen wir uns überhaupt? Bedarf Selbsthass eines Grundes, durch den er sich gerechtfertigt weiß, oder ziehen wir ihn uns auch scheinbar grundlos zu, wie es den Anschein hat, wenn er uns angesichts vergleichsweise nichtiger Anlässe mit der überraschenden Heftigkeit einer irrationalen Aversion überkommt?

Dass sich Hass keineswegs in Aversionen erschöpft, wusste auch Sigmund Freud schon. Zwar spekulierte er, ob nicht Hass bereits auf der Ebene eines primären Narzissmus als "Gegensinn des Liebens" entspringt.<sup>9</sup> Aber von der einfachen, vorübergehenden Ablehnung bzw. Aversion über manifest wiederholte aggressive Destruktivität bis hin zu einem sprichwörtlich "unstillbar" genannten, vernichtenden Hass, der schließlich das ganze Leben zu vergiften droht, sind doch weite Wege zurückzulegen; Wege, die das Hassen erst bahnen muss und die nicht im Vorhinein gangbar sind.<sup>10</sup>

Es handelt sich um lebensgeschichtliche Wege, *die uns zu Hassenden erst werden lassen, die wir nicht von Anfang an schon sind*. Entwicklungspsychologisch liegt es nahe, zu sagen: hassen will gelernt sein. Als Kinder können wir nicht derart (konsequent, radikal, ethnisch, politisch...) hassen, wie es Erwachsene vermögen. Aber nichts leichter als das, sich selbst zu hassen, wird man einwenden. Wenn das Ich egoistisch und schon deshalb wirklich "hassenswert" ist, weil es einer narzisstischen Eigenliebe (*amour propre*) verfallen zu sein scheint, wie man von Blaise Pascal über Jean-Jacques Rousseau und Jean Piaget bis hin zu Jean-Luc Marion nicht mühe wird zu wiederholen<sup>11</sup>, haben wir immer schon, von Geburt an, Grund genug, uns zu hassen. Viele mögen das zwischenzeitlich vergessen haben. Aber Moralisten und Pädagogen können sie im Anschluss an La Roche-

---

in Betracht kommt. "Ich hasse mich" hieße dann: Ich bin zugleich der Hassende und der Gehasste – und zwar nicht nur für etwas Bestimmtes, sondern im Ganzen. Der Hass auf sich selbst muss allerdings eine minimale Differenz zwischen Subjekt und Objekt beinhalten, andernfalls wären der Hassende und das Gehasste nicht mehr zu unterscheiden und der Hass würde gleichsam sich selbst verschlingen.

<sup>9</sup> In Massenpsychologie und Ich-Analyse (1921) bekannte Freud, die "Herkunft" menschlicher "Hassbereitschaft" nicht zu kennen. Im Folgenden zitiert mit der Sigle SA für die Studienausgabe der Werke Freuds. Vgl. auch Freud, Triebe und Tribschicksale (1915), SA III, 99 ff.

<sup>10</sup> Freud 1923; SA III, 309.

<sup>11</sup> Pascal o. J., 290; Rousseau 1983, 211 ff.; Piaget 1915; 1918; Vf. 1992, 400; Marion 2011, 46 (=DE).

foucauld (1984, 195 ff.) und Emile Durkheim lehren, dass sie Hass in der Tat verdienen, insofern sie egoistische Wesen sind. So gesehen haben wir es auch hier mit einer Lerngeschichte zu tun, die allerdings in dieser Deutung den Hass nicht eigens *hervorbringen* muss, sondern nur an das an sich Hassenswerte zu *erinnern* braucht. Der in dieser Weise moralisch gerechtfertigte Hass auf sich selbst müsste sich in Folge dessen ganz von allein einstellen.

Die Psychoanalyse hat nun allerdings mit dem "an sich Hassenswerten" gründlich aufgeräumt. Indem sie das vielfältige Phänomen des Hasses psychologisiert (und zugleich weitgehend entmoralisiert und normalisiert), verzichtet sie zugleich auf jeglichen Versuch, Hass aus vermeintlich objektiven Merkmalen von Hassenswertem abzuleiten. Hass hat niemals in *an sich Hassenswertem* seinen zureichenden Grund. Und er ist nicht von Anfang an infolge des Hassenswerten schon auf der Welt. Er kommt vielmehr mit jedem Einzelnen neu auf die Welt, indem jeder sich in Hass verstrickt und sich auf Wege des Hassens begibt, um sich schließlich dem Hass bereitwillig auszuliefern und ihn sich gegebenenfalls zu eigen zu machen. Im Extremfall derart, dass ein praktischer Ersatz für Descartes', vergeblich gesuchtes Fundament der Gewissheit, das *cogito*, gefunden wird. Dann heißt es nicht: ich denke, also bin ich (ein epistemisches, also wissendes, denkendes und erkennendes Subjekt), sondern vielmehr "ich hasse, also bin ich" (vgl. Anders 1985, 12) – als praktisches Subjekt, das auch ohne Gewissheit fühlt, worauf Verlass ist: darauf nämlich, dass das zu Hassende den Hass 'verdient' – *und dass man genau deshalb selbst existiert*. Insofern kann das hassend vollzogene *cogito*, performativ gedeutet, die ganze Welt auf ein Ich hin gleichsam polarisieren, das sich in illusorischer Isolation (Jacques Lacan) unbewusst als gehasstes realisiert.<sup>12</sup>

Hierbei handelt es sich nicht um eine *theoretische Gewissheit*, auf die das moderne, philosophische Subjektdenken mit Descartes abzielte, sondern um etwas, woran man *praktisch glaubt, um auf dieser Grundlage zu leben*. Da dem Gehassten das zu Hassende aber niemals als objektive Eigenschaft anhaften kann, worauf schon Aurel Kolnai (2007, 100–142) in den 1930er Jahren hingewiesen hat, muss man sich eben davon, dass es gehasst zu werden verdient, eigens überzeugen. Dass das Ich tatsächlich als "hassenswert" gelten muss (bzw. soll), ist so wenig als uns von Natur aus mitgegebene Evidenz zu verstehen wie die moralistische Einstufung narzisstischer Eigenliebe als verwerflich. In beiden Fällen haben wir es mit einer sozialen Lerngeschichte zu tun, die uns nur im Verhältnis zu Anderen und dank Anderer davon überzeugen kann, was Hass "verdient". Hass sucht sich nicht irgendein beliebiges Objekt, sondern nur solche Gegenstände, durch die er sich gerechtfertigt weiß.<sup>13</sup> Aber dass er sich auf diese Weise ein Objekt erst suchen musste (sei es auch das eigene Ich), das er keineswegs von Natur aus mitbringt, verheimlicht er vor sich selbst, wenn er sich schließlich davon überzeugt hat (oder überzeugen lassen hat), dass Gehasstes in der Tat *an sich* hassenswert sei. Indem psychoanalytische Arbeit die Wege des Hassens nachvollziehbar macht, auf denen das Gehasste überhaupt erst als vermeintlich an sich Hassenswertes in Betracht kommen kann, muss sie jegliche Illusion zerstören, das Hassenswerte könne als bereits in der Welt Vorhandenes objektiv vorkommen. Konsequenter führt sie das Gehasste über den Hass schließlich auf die Hassenden selbst zurück.

<sup>12</sup> Zur performativen Deutung des *cogito* vgl. Gondek 1992, 132 f., Anm. 31, zur illusorischen Isolation des Ichs, wie sie Lacan deutet, Dews 1992, 193.

<sup>13</sup> Das bedeutet keineswegs, dass sich Hass unter allen Umständen einer sozialen Rechtfertigungsbedürftigkeit unterwirft. Für scheinbar "grundlosen" Hass, dem es nur darum zu tun ist, das eigene Selbst, notfalls auch gegen den "Rest der Welt", aufrechtzuerhalten, gilt das gewiss nicht. Gerechtfertigt sieht sich der *prima facie* grundlos Hassende, der sich gerade in der Grundlosigkeit seines Hassens souverän fühlt, allenfalls subjektiv. Vgl. Baudrillard 2000, 130–141.

Wie kann als Quasi-Gegenstand, der Hass zu verdienen scheint, nun aber überhaupt das eigene Ich oder das Selbst in Betracht kommen? Fallen hier Hassendes und Gehasstes genau zusammen? Wie ist es *möglich*, sich (selbst) zu hassen, ohne dass Hassendes und Gehasstes in einer dunklen, differenzlosen Identität einfach zusammenfallen? Handelt es sich beim Selbsthass um eine bloße Möglichkeit, in die man sich kontingenterweise verstrickt, oder ist er gar unvermeidlich? Liegt diese Möglichkeit in unserem Selbstsein *unumgänglich* begründet? Eine Parallele liegt hier nahe: Wir mögen unschuldig zur Welt kommen, können es aber doch nicht vermeiden, schuldig zu werden, weil wir *fehlbare* und insofern moralische Wesen sind (Ricœur 21989). So mögen wir auch ohne jeglichen Hass auf die Welt kommen, können es aber ebenso wenig vermeiden, in mindestens partiellen, sei es schwelenden, sei es lodernen Selbsthass zu geraten, wenn wir die Erfahrung machen müssen, uns *für etwas* ganz und gar ablehnen zu müssen.<sup>14</sup> Womit noch nichts darüber gesagt ist, in welchem Ausmaß und mit welcher Radikalität uns Selbsthass ausmacht. Wären wir nichts als Selbsthass, so würde er uns und sich selbst als Hass *unserer selbst durch uns selbst* wie in einer einzigen Stichflamme verbrennen.

Bleiben wir bei dieser 'heißen' Metaphorik, so 'lodert' der Hass eher selten; vielfach schwelt er nur als eine tiefe Leidenschaft, die "wenn sie erloschen zu sein scheint, doch immer noch ingeheim einen Haß, Groll genannt, [...] überbleiben lässt" (Kant 1977, 606). Im Vergleich zu flammendem Hass nimmt sich der zum Groll entschärfte Selbsthass wie ein bloßes Schwelen aus, das sich allerdings langsam und unauffällig der ganzen Konstruktion bemächtigen kann, auf die ein menschliches Selbst gebaut ist. Dann *fällt das Selbst nicht mit dem Subjekt des Hassens zusammen*. Vielmehr "hasst es" in uns und der Hass wird als *aus einem selbst* kommendes und doch äußerst *befremdliches Widerfahrnis* erfahren, das sich allerdings nicht ereignishaft zuspitzen muss. Vielmehr kann uns Selbsthass in einer gleichsam auf Dauer gestellten, chronischen Form widerfahren, so dass er sich im normalen Habitus unseres Lebens nur noch mit Mühe als solcher ausmachen lässt. Am Ende ist es ganz normal, in der Weise des Selbsthasses zu leben, bis es schließlich ganz und gar unklar wird, ob wir den Hass leben oder ob er uns lebt.

## 5. Aus Liebe Hass?

Auf die Frage, *worauf* ein menschliches Selbst gebaut ist, geben Psychoanalytiker unterschiedlichster Couleur eine einhellige Antwort: auf Liebe; und zwar auf die Liebe Anderer.<sup>15</sup> Was den Selbsthass angeht, so kann Liebe nun aber gerade nicht, wie man jetzt vermuten könnte, ohne weiteres als Allheilmittel gelten. Und Selbsthass ist nicht etwa einfach aus fehlender, mangelhafter oder pathologischer Liebe zu erklären. Es gibt noch eine andere Option, die ich hier zur Sprache bringen möchte: die Möglichkeit nämlich, dass auch eine Liebe, an der es *prima facie* nicht fehlt, die nicht offenkundig mangelhaft oder pathogen ist, Grund zum Selbsthass gibt. Das ist die These von Jean-Luc Marion, die ich im Folgenden aus psychoanalytischer Sicht beleuchten möchte (DE, § 12).

"Mein Platz an der Sonne – der erotischen Sonne, die mir Sicherheit gibt [...] – hat nichts Ungerechtes, nichts Tyrannisches oder Hassenswertes an sich" – wie es Pascal glauben machen wollte: "Ihn einzufordern, drängt sich mir als meine erste Pflicht auf" (DE, 46). Was sollte verwerflich da-

<sup>14</sup> Ich gehe nicht von einem "ursprünglichen" Selbst-Hass aus. Vgl. demgegenüber Scheler 1974, 154; Schmitt 1991.

<sup>15</sup> Ich sehe hier von der schwierigen Frage ab, wie sich diese Liebe zu einem primären (ihr angeblich ontogenetisch vorausliegenden) Autoerotismus bzw. Narzissmus verhält (Donald W. Winnicott, Michael Balint) und wie sich in normaler und pathologischer Hinsicht Narzissmus und Objektliebe zu einander verhalten (Heinz Kohut, Otto F. Kernberg); vgl. Kernberg 1981, 115, 232 ff.; Küchenhoff 2005, 401 ff.

ran sein, einen "Platz an der Sonne" (übrigens eine kolonialistische Phrase) haben und in diesem Sinne leben zu wollen – und zwar in einer Sicherheit, die niemals eine theoretische Gewissheit oder gar Hass, sondern nur Liebe verbürgen kann, wenn wir Marion folgen?<sup>16</sup> Wir kommen demnach als nach Sicherheit (nicht: nach Gewissheit) Verlangende zur Welt und haben ein natürliches Recht auf sie. Aber nicht nach *substanzieller* Sicherheit wird verlangt, so wie man sie in der Welt, in den Dingen oder im Sein meint finden zu können, sondern nach einer Liebe wird verlangt, die jeglicher Substantialität entbehrt. Sie allein verbürge absolute Sicherheit angesichts des Nichtigen (DE, 48). Und mit weniger geben wir uns offenbar nicht zufrieden, stellt Marion fest. Das Verlangen nach absoluter Sicherheit macht demnach unser eigentliches *Begehren* aus. Und dieses jegliches Bedürfnis und jegliche Begierde übersteigende Begehren (*désir*) ist durch nichts *in* der Welt zu befriedigen. Anstatt bei vermeintlich Substanziellem Zuflucht zu suchen, sei es in der Welt bei Dingen und Reichtümern, sei es bei einem verlässlichen, unvergänglichen Sein, muss es sich *Anderen* zuwenden, mithin Subjekten, denen keinerlei unverbrüchliche Substantialität zuzusprechen ist und die derart auseinander hervorgehen, dass "immer ein anderes Junges statt des Alten zurückbleibt", wie es schon das platonische *Symposion*, der Primärtext aller Theoretiker des Begehrens, beschreibt (Platon, *Symposion*, 207 d, 208 b). Ausgerechnet an derart verzeitlichte, zwischenzeitliche Wesen, die auseinander hervorgehen und geschichtlich ineinander übergehen, ohne dabei zu überleben, soll sich nun also das Begehren nach absoluter Sicherheit wenden?

Gerade dieser hohe (vielleicht allzu hohe) Anspruch führt nun zu einer dramatischen Wendung gegen jegliche Illusion, diese Sicherheit könne sich auf *Selbstliebe* gründen. Marion hält die Selbstliebe nicht wie die Moralisten für ungerecht, sondern für letztlich unmöglich. Denn sie ziele auf etwas ab, was sie schlechterdings nicht leisten könne. Und genau das realisiere im Grunde jeder, der sich selbst lieben wolle. (Primären und sekundären Narzissmus unterscheidet Marion in diesem Zusammenhang nicht.) Selbstliebe sei im Grunde niemals in sicherer Form *gegeben*; sie gleiche eher einem *Verlangen*, einer Forderung; und zwar auf der Grundlage des Bewusstseins, die "gelassene Selbstliebe gerade nicht zu besitzen" (DE, 83). Mehr noch: im Verlangen nach Liebe, das narzisstisch befriedigt werden soll (wie im *amour propre* Rousseaus), verbirgt sich das implizite Eingeständnis, ihm niemals gerecht werden zu können. Das "bringt letztlich ein gewaltiges Ressentiment zum Vorschein – den Hass auf sich selbst".<sup>17</sup> Wir hassen uns demnach gerade deshalb, weil wir unser Verlangen nach Sicherheit in der Weise der Selbstliebe befriedigen wollen, *und* weil wir uns dabei selbst täuschen (und das ahnen, so dass sie Selbsttäuschung nicht wirklich gelingen kann). Schon in der angeblich 'natürlichen' Selbstliebe liegt demnach ebenso 'natürlicher' Selbsthass angelegt.

Dieser Befund ergibt sich jedenfalls in einer theoretischen Optik, die davon ausgeht, dass wir das 'Problem', nach (absoluter) Sicherheit zu verlangen, 'immer schon' haben und dass das die eigentliche Dramatik unseres Begehrens geradezu ausmacht. In der Perspektive einer solchen Auffassung des menschlichen Begehrens wird der Kernsatz allen theoretischen Philosophierens und jeglicher Erkenntnistheorie verworfen, der sich bereits am Anfang der aristotelischen *Metaphysik* findet. Demnach streben alle Menschen von Natur aus nach Wissen (Aristoteles, *Metaphysik*, Buch

<sup>16</sup> Hier geht es im Sinne einer klassischen theologischen Unterscheidung um *certitudo*, nicht um innerweltliche *securitas*. Ob erstere pathologische Formen annehmen muss, wenn der Anspruch auf sie wie scheinbar bei Marion *verabsolutiert* wird, bleibe dahingestellt. Vgl. die schönen Untersuchungen zum Wahn, die sich auch dieser Frage widmen, bei Schödlbauer 2016, bes. 263–269.

<sup>17</sup> DE, 85. Vgl. demgegenüber J.-P. Sartre (1993, 716 ff.), für den der Hass auf die Transzendenz des Anderen abzielt.

A, 980 a). Mehr noch: sie sind demnach eigentlich *epistemische Subjekte*, deren Leben sich im Modus des Wissens und des Erkennens auf der Suche nach Gewissheit vollzieht.<sup>18</sup> In schroffem, scheinbar unüberbrückbaren Gegensatz dazu behauptet die wesentlich von der Psychoanalyse angeregte Sozialphilosophie des Begehrens, wir seien von Anfang an *Subjekte eines Begehrens* im doppelten Sinne des *genitivus objectivus* und des *genitivus subjectivus*, das sich nur an den Anderen wenden kann; und zwar – fügt Marion hinzu – umwillen einer absoluten Sicherheit, die doch kein empirischer Anderer jemals bieten kann. Infolgedessen erscheint dieses Begehren als geradezu maßloses. Es geht sehnsüchtig ins Unendliche (*in infinitum*), wie es schon Nikolaus Cusanus gelehrt hat, so dass es schließlich "nur noch begehend, aber nicht mehr ankommend sein" kann (Taureck 1992b, 138, 164). Es lässt keine Befriedigung bzw. Sättigung zu und kann sich bestenfalls durch immer neuen Mangel an Erfüllung erneuern. Kein Zweifel: als Adressat eines solchen Begehrens kommt nur Gott bzw. ein vergöttlichter Anderer, aber kein endliches, zwischenzeitliches Wesen in Frage, das jeglicher Substantialität ermangelt.

Wo Marion Gründe des Selbsthasses aufspürt, geht es ihm weniger um empirische Indizien wie die gewöhnliche, vielfältig nachzuweisende, seines Erachtens jedermann aus eigener Erfahrung vertraute Selbstverachtung als "unbändigen Impuls, sich selbst zu bestrafen", der sich zeigt, wenn man hinter seinen eigenen Erwartungen zurückgeblieben ist oder wenn man sich schlicht als erbärmlich erwiesen hat (DE, 85). Vielmehr insistiert er auf der im Verlangen nach Liebe keimenden Einsicht, dass man – jeder für sich – nach *unendlicher* Sicherheit begehrt (was eine maßlose "Un-gerechtigkeit" zu sein scheint), dass man sie sich selbst aber unmöglich verschaffen könne. Eben deshalb müsse die Selbstliebe (bzw. die Fixierung auf sie) Hass auf sich ziehen, dessen Grund sie nicht aus der Welt schaffen (ignorieren, verdrängen...) könne. Insofern sie sich das nicht rückhaltlos eingesteht, müsse sie unaufrichtig sein. Wir sind demnach absoluter Sicherheit bedürftig, suchen sie aber auf eine Weise (nämlich in der Selbstliebe), die uns hassenswert *macht*, wenn wir es nicht ohnehin schon waren. Unaufrichtigerweise belügen wir genau darüber uns selbst (DE, 88), ohne uns aber dabei vollkommen selbst täuschen zu können. Usw.

Ich kann hier nicht den vielfachen Komplikationen im Einzelnen nachgehen, die sich aus dieser Ausgangskonstellation eines Selbst ergeben müssen, das sich selbst eine Sicherheit zu verschaffen hofft, die in Wahrheit, wie Marion meint, *nur passiv* zu haben ist, nämlich dadurch, geliebt zu *werden*. Und zwar "unendlich". Ich möchte lediglich deutlich machen, *wie Selbsthass* in dieser Deutung gewissermaßen *durch Liebe zur Welt kommt*. Genauer: durch einen (fragwürdigen) Anspruch auf Liebe.<sup>19</sup>

Laut Marion geben wir uns niemals mit endlicher Liebe zufrieden, wenn wir nach unendlicher Sicherheit verlangen. Deshalb verurteilt er die Selbstliebe (*amour propre*). Aber er muss auch das (endliche) Geliebtwerden verurteilen, denn es kann niemals "versprechen", was das Geliebtwerden, an diesem hohen Anspruch gemessen, 'leisten' soll. Vielleicht kann Liebe gar nichts versprechen,

<sup>18</sup> Im Grunde genau so ist in der Genetischen Epistemologie Jean Piagets von epistemischen Subjekten die Rede – was z. T. die erheblichen Schwierigkeiten erklärt, die sich allen Versuchen in den Weg gestellt haben, sie mit der Psychoanalyse zu verknüpfen.

<sup>19</sup> Diese Einschränkung ist wichtig. Denn sie lässt immerhin die Möglichkeit offen, dass der im Folgenden zum Vorschein gebrachte, aus Liebe entstehende Hass keineswegs unvermeidlich ist, insofern man jenen unbedingten Anspruch auf Liebe nicht erheben *muss*.

wie Nietzsche behauptete.<sup>20</sup> Wenn sie aber etwas verspricht, wie soll sie dann das Versprochene, nämlich absolute Sicherheit, verbürgen können? Wie soll sie halten, was sie versprochen hat?

"Belügt die Mutter das Kind", fragt der Religionssoziologe Peter L. Berger, wenn sie ihm aus Liebe versichert: "Hab' keine Angst"; "alles ist in Ordnung"; "alles ist [oder wird] wieder gut" – und zwar 'letztlich'? Diese "Grundformel des mütterlichen, elterlichen Trostes" (Berger 1981, 66 f.) wird genau genommen nicht nur gegen *diese eine* Angst, gegen *diesen einen* Schmerz, sondern gegen jegliche Störung eines Weltvertrauens aufgeboten, die besagen würde, die Welt sei aus den Fugen geraten – *out of joint*, wie es in Shakespeares *Hamlet* (1. Akt, Szene 5, 186 ff.) von der Zeit behauptet wird – und zwar auf unabsehbare Zeit, "für immer". Berger meint, der aus Liebe gespendete Trost laufe nur dann *nicht* auf eine bloße Lüge wider besseres Wissen oder auf eine "gnädige Täuschung" hinaus, wenn er auf ein absolutes, letztlich nur religiös zu motivierendes Vertrauen gegründet sei. "In Wirklichkeit" sei eben "*nicht* alles in Ordnung" und werde "*nicht* alles wieder gut" (Berger 1981, 67). Dafür stehen Begriffe wie das Irreparable, das Unverzeihliche, das Böse usw. Es genügt demnach nicht, *in der Weise einer fortgesetzten Täuschung geliebt* zu werden. Wenn die Erfahrung dieser Passivität in Wahrheit unvermeidlich mit dem "Versprechen" einhergehen muss, dass eine vielfach von Gewalt versehrte Welt wieder "in Ordnung kommt", so muss dieses Versprechen "übermäßig" sein (Jacques Derrida; Vf. 2008, 30 f., 67, 127, 196, 237) – und jegliche innerweltliche Realisierung übersteigen. Es kann auch als übermäßiges jedoch gerade nicht versprechen, dass (in der Welt) alles wieder gut wird. Würde die Liebe so aufgefasst, so müsste ihr misstraut werden und sie würde riskieren, Hass und Verachtung auf sich zu ziehen, sobald sie als Lüge oder gnädige Täuschung entlarvt ist.<sup>21</sup> "Die Welt, der zu trauen dem Kinde anempfohlen worden ist, ist eben die Welt, in der es sterben wird. Wenn es keine andere Welt geben sollte, so ist die letzte Wahrheit *dieser* Welt, daß sie Mutter und Kind tötet" (ebd.). Nur dann, wenn das als (früher oder später, so oder so...) *unvermeidlich* eingesehen wird, wäre der für Freud "ersten Pflicht" gerecht zu werden, das Leben zu ertragen<sup>22</sup>, wenn auch als vielfach unerträgliches. Und zwar im Zeichen der "Ent-Täuschung" jeglicher "illusionären Übertragung des verlorenen Objekts [sei es eine idealisierte Mutter, sei es ein idealisierter Vater] in eines der Erlösung" (Schuller 2011, 393).

Weit entfernt, den in der Selbstliebe liegenden Hass aus der Welt zu schaffen, würde ein Verlangen nach Liebe, das ihr unendliche Sicherheit abverlangt, dem Hass neue Nahrung geben. Denn die Liebenden können weder ihre Liebe selbst noch gar diese Sicherheit versprechen. Sie können allenfalls für das Geliebtwerden *im* Nichtwiedergutmachenden, Irreparablen und Bösen eintreten. *Einstehen* heißt: praktisch bewähren im effektiven Widerstand gegen das, was die Liebe zu ruinieren droht.

<sup>20</sup> "Wer Jemandem verspricht, ihn immer zu lieben oder immer zu hassen oder ihm immer treu zu sein, verspricht Etwas, das nicht in seiner Macht steht; wohl aber kann er solche Handlungen versprechen, welche zwar gewöhnlich die Folgen der Liebe, des Hasses, der Treue sind, aber auch aus anderen Motiven entspringen können: denn zu einer Handlung führen mehrere Wege und Motive. Das Versprechen, Jemanden immer zu lieben, heisst also: so lange ich dich liebe, werde ich dir die Handlungen der Liebe erweisen; liebe ich dich nicht mehr, so wirst du doch die selben Handlungen, wenn auch aus anderen Motiven, immerfort von mir empfangen: so dass der Schein in den Köpfen der Mitmenschen bestehen bleibt, dass die Liebe unverändert und immer noch die selbe sei. – Man verspricht also die Andauer des Anscheins der Liebe, wenn man ohne Selbstverblendung Jemandem immerwährende Liebe gelobt." Nietzsche 1980c, 76 f.

<sup>21</sup> Ich betone hier das "riskieren". Mit Recht geht Berger davon aus, dass die im Folgenden zitierte Einsicht keineswegs "der Gegenwart der Liebe und der Kraft ihrer Tröstungen Abbruch" tun muss (Berger 1981, 67).

<sup>22</sup> So Freud in Zeitgemäßes über Krieg und Tod (1915; SA IX, 60); vgl. Ricœur 1974, 332-339.

Mehr als das zu verlangen hieße, jegliche (endliche) Liebe vorweg zum Scheitern zu verurteilen, um ihr vorzurechnen, was sie unmöglich halten kann. Und das hieße, den Hass *aller* zu legitimieren, die sich mit der Passivität des (endlichen) Geliebtwerdens nicht zufrieden geben, sondern aus ihr eine innerzeitig nicht einlösbare, absolute Forderung ableiten, jenes übermäßige Versprechen müsse unbedingt und mit letzter Sicherheit gehalten werden. Ziehen sich nicht gerade diejenigen, die ihr (gegebenenfalls mit Beihilfe der fremden Liebe eines "ganz Anderen") gerecht zu werden behaupten, Verachtung und Hass zu, da sie eine absolute Enttäuschung heraufbeschwören, statt die Endlichkeit ihrer Liebe einzugestehen?

Gewiss: das sind harte Worte, derer sich Marion allerdings ständig bedient – und bedienen muss, weil er die Liebe *von vornherein* und *unnachichtig* an einem verabsolutierten Maßstab misst: am Verlangen nach vollkommener Sicherheit. So kann er aber keine Perspektive der Überwindung von Hass aufzeigen, sondern gibt ihm eine neue Grundlage. Die auf sich selbst versteifte Selbstliebe wird ihn wie gezeigt nicht los und nährt darüber hinaus immerfort mimetische Rivalität nach dem Muster: warum liebt man dich und nicht mich? Wie kannst du das mehr verdient haben als ich? Usw. (DE, 92.) Die *verabsolutierte Fremdliebe* dagegen versagt angesichts der Frage, ob sie 'wirklich' glaubwürdig versprechen kann, was sie suggeriert: absolute Sicherheit. Statt sich ihre Endlichkeit einzugestehen und sich auf diese Weise Nachsicht zu verdienen, mutet sie denen, die sich geliebt wissen sollen, ein schroffes Entweder-Oder zu. Entweder du glaubst, allen Widrigkeiten zum Trotz, was die verabsolutierte Fremdliebe dir verspricht (absolute Sicherheit), oder aber du wirst das Geliebtwerden überhaupt verwerfen müssen.

Ich sehe darin eine fragwürdige, ja gewaltsame Theologisierung eines zunächst richtig erkannten psychoanalytischen Befundes, nämlich der Einsicht, dass unser Selbst nicht durch ein abstraktes *cogito* zu theoretischer Gewissheit gelangt, sondern dass es konkret und praktisch zunächst nur "erotisch" verbürgt wird: durch eine allerdings endliche Liebe, die bezeugt, dass der Andere wirklich existiert. Wenn darin, im menschlichen, leibhaftigen, sich selbst nicht transparenten, in sich gespaltenen, weitgehend unbewusst sich vollziehenden, sich verkennenden und verfehlenden Leben, das ständig um seine Lebbarkeit ringt, unvermeidlich Quellen des Hasses angelegt sein sollten, so hilft dagegen weder die Moralisierung eines angeblich "hassenswerten" Ichs noch eine Theologisierung des Anderen<sup>23</sup>, die aus ihm allein den Garanten einer absoluten Sicherheit macht, welche letztlich auch die zwischenmenschliche Liebe verbürgen soll.<sup>24</sup> Allenfalls schützt vor einem aus übermäßigen Liebesansprüchen keimendem Hass Nachsicht. Das Gleiche gilt für die Liebe Anderer, die, wie mangelhaft und ambivalent auch immer, mehr als alles Wissen das menschliche Selbst fundiert. *Ohne Nachsicht* aufgefasst und an verabsolutierten Ansprüchen gemessen, muss sie Hass nähren – Hass nicht als Gegensinn von Liebe (Freud), sondern *Hass aus Liebe*, die an absoluter Sicherheit verzweifelt und die unverfügbare Passivität des Geliebtwerdens in eine unnachsichtige Forderung ummünzt.

## 6. Schlussbemerkung

Wenn die Psychoanalyse – die bis heute wie keine andere hermeneutische Disziplin für das menschliche, leibhaftige, sich selbst nicht transparente, in sich selbst gespaltene, weitgehend unbe-

<sup>23</sup> Nur am Rande kann ich hier auf die einschlägige, diesseits des Rheins eher wenig geführte Diskussion um diese Problematik hinweisen: Janicaud 2014.

<sup>24</sup> Hier trifft Freuds in *Das Unbehagen in der Kultur* (1929/30 [VIII]; SA IX, 268) ursprünglich auf das Liebesgebot gemünzte Bemerkung die Sache: "eine so großartige Inflation der Liebe kann nur deren Wert herabsetzen".

wusst sich vollziehende Leben entsteht – den verschlungenen "Wegen" des Hasses nachgeht und ihm selbst in der Liebe auf die Spur kommt, so trägt sie vielleicht nicht dazu bei, Hass zu überwinden.<sup>25</sup> Aber sie kann darüber aufklären, wo wir ihm wenigstens mit Nachsicht entgegentreten können und müssen – auch dort, wo Hass aus der Gewaltsamkeit unbedingter Ansprüche (wie des Anspruchs auf absolute Sicherheit) entspringt. Vorauszusetzen ist dabei allemal, dass man sich ihm nicht überlassen hat, um ihn mutwillig auszuleben und gegen Andere zu entfesseln, nicht zuletzt politisch. Vielfältige Phänomene *politisierten* Hassens haben wir aktuell alle vor Augen. Sie verlangen nach einer kulturtheoretischen und politisch-historischen Situierung psychoanalytisch rekonstruierbarer Wege des Hassens, die immer wieder neu gebahnt werden müssen, aber auch nach einer Antwort auf die quasi-transzendente, philosophische Frage, *wie es überhaupt möglich ist, sich selbst zu hassen* – oder Andere statt dessen, sei es auch für die Liebe, die sie uns nicht gewähren können. Wofür wir sie vielleicht nicht hassen *müssen* – so wenig wie uns selbst, deren Narzissmus weder Gewissheit noch absolute Sicherheit verschaffen kann.

Wer wie Jean-Luc Marion Andere von diesem maßlosen Anspruch nicht zu entbinden gewillt ist, muss sich den Vorwurf gefallen lassen, sie bzw. jede Vorstellung von Anderen, die wir uns in einem endlichen Leben machen können, wiederum zu "besetzen"<sup>26</sup>; diesmal im Namen eines "ganz Anderen", der ein Verlangen nach absoluter Sicherheit scheinbar rechtfertigt, aber so, dass das Aggression bis zum Hass gegen alle nach sich ziehen kann, die derartige Sicherheit nicht zu bieten vermögen und womöglich leichtfertigen Trost ersatzweise anbieten. Was sollte Andere davor bewahren, zur Zielscheibe solcher Aggression zu werden, wenn sie die verlangte Sicherheit nicht zu gewährleisten vermögen (auch dann übrigens nicht, wenn sie sie in einer absoluten Transzendenz des Anderen fundiert sehen)? Wer das Erotische auf ein derart hyperbolisches Sicherheitsverlangen ausrichtet, theologisiert es und sieht sich am Ende dazu gezwungen, endliche Liebe als höchst minderwertiges Surrogat abzuweisen, in dem sich menschliches Begehren nicht etwa verwirklicht (wie unzulänglich, verfehlt oder pathologisch auch immer), sondern geradezu verdirbt und Anlass zu Selbsthass gibt, insofern sie so wenig wie die so oft denunzierte Selbstliebe realisiert, was sie leisten kann und was nicht. Kann Marion wirklich *zeigen* (wie er es als der Phänomenologie verpflichteter Theoretiker beanspruchen muss<sup>27</sup>), dass wir menschlich in Wahrheit nur kraft eines unendlichen Begehrens nach einem unendlich Anderen lieben und dass sich insofern jeder empirische Andere immer schon an der Maßlosigkeit dieses Begehrens messen lassen muss, ohne die geringste Aussicht, ihm jemals gerecht werden zu können? Oder handelt es sich hier doch um eine theologisierte Konstruktion, die 'immer schon' weiß, wie verfehlt oder verdorben ein '*nachsichtiges*' Begehren ausfallen muss, das *als ethisches*<sup>28</sup> die Frage nicht aus dem Auge verliert, wie "aus einer schlechten in eine gute [oder wenigstens bessere] Mitmenschlichkeit zu gelangen" wäre?<sup>29</sup>

Vielleicht gibt es zwischen einer theologisierten Sozialphilosophie einerseits und einer sozialphilosophisch naiven oder bornierten Empirie noch einen anderen Weg<sup>30</sup>: den Weg über konkret be-

<sup>25</sup> Vgl. dagegen die entsprechenden Aussichten, die Lewis S. Feuer (1973, 113, 130) eröffnet.

<sup>26</sup> Siehe oben, Anm. 2.

<sup>27</sup> Vgl. Gabel, Joas (Hg.) 2007.

<sup>28</sup> Es kann kein ethisches sein, wenn es nicht auch ein nachsichtiges, auf die Alterität des Anderen Rücksicht nehmendes ist.

<sup>29</sup> Taureck 1992a, 21. Was in der Lacan-Literatur unter "Ethik" diskutiert wird, ist von sozialtheoretisch aussichtsreichen Beschreibungen solcher Mitmenschlichkeit allerdings oft weit entfernt; vgl. Bernet 1994, 41, wo die Frage nach einer "richtigen Lebensweise" *en passant* in den Blick kommt.

<sup>30</sup> Vgl. in diesem Sinne Ricœur 1986, 454; Vf. <sup>2</sup>2017.

gegnende Andere, der sie nicht mit Blick auf eine *verabsolutierte* "unendliche" Alterität umgeht (und entwertet), sondern an ihnen erprobt, wie das Begehren mehr sein kann als eine Begierde oder ein Bedürfnis, das sich nur an ihnen sättigen will<sup>31</sup>: als Begehren nach einem Begehren, das den Anderen frei gibt und entlässt aus jeglicher Objektivierung, die wir als leibhaftige, endliche Subjekte doch selbst dann niemals ganz umgehen oder vermeiden können, wenn wir uns jeglicher "Belagerung" und "Vereinnahmung" des Anderen zu widersetzen versuchen, um einen "Weg zum Anderen als Anderem" (Küchenhoff 2005, 12, 92 f., 94) zu bahnen, der als solcher keineswegs immer schon, wenigstens als Verlorener, im Spiel ist, wie Jacques Lacan (1966, 654) glauben machte. Der Andere wird *als solcher* vielmehr erst nach und nach 'realisiert' als ein Reales, das wirklich gerade dadurch ist, dass es sich uns entzieht. Wenn überhaupt, dann machen wir diese Erfahrung nicht im Modus des Wissens, sondern des Begehrens, das wie auch der Hass erst auf langen Umwegen herausfinden kann, worum es in ihm geht, worauf es hinaus will und wie es sich dabei (nicht) verfehlt.

### Literatur

- Anders, G. (1985): Die Antiquiertheit des Hassens. In: R. Kahle, H. Menzner, G. Gianni (Hg.), Haß. Die Macht eines unerwünschten Gefühls, Reinbek (Rowohlt), 11–32.
- Andreas-Salomé, L. (1965): In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres 1912/1913, München (Kindler).
- Angehrn, E., Küchenhoff, J. (Hg.) (2014): Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem, Weilerswist (Velbrück Wissenschaft).
- Aristoteles (1984): Metaphysik, Stuttgart (Reclam).
- Baudrillard, J. (2000): Die Stadt und der Haß. In: U. Keller (Hg.), Perspektiven metropolitaner Kultur, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 130–141.
- Berger, P. L. (1981): Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Frankfurt/M. (Fischer).
- Bernet, R. (1994): Subjekt und Gesetz in der Ethik von Kant und Lacan. In: H.-D. Gondek, P. Widmer (Hg.), Ethik und Psychoanalyse, Frankfurt/M. (Fischer), 27–51.
- Boehm, R. (1968): Spinoza und die Metaphysik der Subjektivität. In: Zeitschrift für philosophische Forschung XXII/2, 165–186.
- Butler, J. (2000): Antigone's Claim. Kinship between Life and Death, New York (Columbia University Press).
- Cavarero, A. (2000): Relating Narratives. Storytelling and Selfhood, London, New York (Routledge).
- Descartes, R. (1989): La recherche de la vérité par la lumière naturelle, Würzburg (Königshausen & Neumann).
- Dews, P. (1992): Die Wahrheit des Subjekts. Sprache und Intersubjektivität bei Lacan. In: B. H. F. Taureck (Hg.), Psychoanalyse und Philosophie, Frankfurt/M. (Fischer), 173–199.
- Durkheim, E. (1984): Erziehung, Moral und Gesellschaft, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Ehrenberg, A. (2004): Das erschöpfte Selbst, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Erwägen – Wissen – Ethik 22, Nr. 2 (2011).
- Fetz, R. L., Hagenbüchle, R., Schulz, P. (Hg.) (1998): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität Bd. 1/2, Berlin, New York (de Gruyter).
- Feuer, L. S. (1973): Psychoanalysis and Ethics, Westport (Greenwood Press).
- Freud, S. (1915a): Triebe und Tribschicksale. In: Gesammelte Werke [=G. W.], Bd. 10, Frankfurt/M. 1960, 210–232; Studienausgabe [=SA] III, Frankfurt/M. 1969, 75–102.
- (1915b): Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: G. W., Bd. 10, 324–355; SA IX, 33–60.
  - (1921): Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: G. W., Bd. 13, , 71–161; SA IX, 61–134.
  - (1923): Das Ich und das Es. In: G. W., Bd. 13, 237–289; SA III, 273–330.

<sup>31</sup> Ein Grundgedanke auch in der Sozialphilosophie von E. Levinas (1987, 83).

- (1929/30): Das Unbehagen in der Kultur. In: G. W., Bd. 14, 419–506; SA IX, 191–270.
- Gabel, M., Joas, H. (Hg.) (2007): Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg i. Br., München (Alber).
- Gondek, H.-D. (1992): Die Angst als 'das, was nicht täuscht'. In: B. H. F. Taureck (Hg.), Psychoanalyse und Philosophie. Lacan in der Diskussion, Frankfurt/M. (Fischer), 107–137.
- Grünbaum, A. (1988): Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik, Stuttgart (Reclam).
- Hirsch, A., Bojanic, P., Radinkovic, Ž. (Hg.) (2014): Vertrauen und Transparenz – Für ein neues Europa, Belgrad (Institut f. Gesellschaftstheorie und Philosophie, Belgrad).
- Hirsch, A., Delhom, P. (Hg.) (2015): Friedensgesellschaften – zwischen Verantwortung und Vertrauen, Freiburg i. Br., München (Alber).
- Irigaray, L. (2010): Welt teilen, Freiburg i. Br., München (Alber).
- Janicaud, D. (2014): Die theologische Wende der französischen Phänomenologie, Wien, Berlin (Turia + Kant).
- Kant, I. (1976): Kritik der reinen Vernunft, Hamburg (Meiner).
- (1977): Anthropologie in pragmatischer Absicht. In: Werkausgabe Bd. XII (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. (Suhrkamp), 395–690.
- Kernberg, O. F. (1981): Objektbeziehungen und Praxis der Psychoanalyse, Stuttgart (Klett-Cotta).
- (2012): Hass, Wut, Gewalt und Narzissmus, Stuttgart (Kohlhammer).
- Kolnai, A. (2007): Versuch über den Haß [1935]. In: Ekel, Hochmut, Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle, Frankfurt/M. (Suhrkamp), 100–142.
- Kristeva, J. (1990): Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Küchenhoff, J. (2005): Die Achtung vor dem Anderen. Psychoanalyse und Kulturwissenschaften im Dialog, Weilerswist (Velbrück Wissenschaft).
- La Rochefoucauld (1985): Reflexionen oder Sentenzen und moralische Maximen, Leipzig (Reclam).
- Lacan, J. (1966): Écrits, Paris (Seuil).
- Lasch, C. (1982): Das Zeitalter des Narzissmus, München (Bertelsmann).
- Levinas, E. (1987): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, Freiburg i. Br., München (Alber).
- Liebsch, Burkhard (1992): Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse, München (Fink).
- (1997): Vom Logos und Pathos des Lebendigen. Humanwissenschaften und pathische Welt. In: Zu denken geben: Identität und Geschichte, Ulm (Humboldt-Studienzentrum, Universität Ulm), 13–38.
- (2008): Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie, Freiburg i. Br., München (Alber).
- (2008): Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung, Weilerswist (Velbrück Wissenschaft).
- (2012): Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne, Weilerswist (Velbrück Wissenschaft).
- (2013a): Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen – in historischer Perspektive. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 99, Heft 2, 152–172.
- (2013b): Verschiedene Wege vom Selbst zum Anderen. Befremdliche Selbstverhältnisse in sozialer Relation: Grenzen der Empathie zwischen Liebe und Hass. In: Thimeo Breyer (Hg.): Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven, München (Fink), 301–332.
- (2014a): 'Othered' existence. Thoughts on Søren Kierkegaard, Georg Simmel and Emmanuel Levinas' 'Diachrony and Representation' (1982) in a political perspective. In: Topos. Journal for philosophy and cultural studies, no. 1 [The Existential Interpretation of Being Human in Philosophy and Psychology: Validity and Topicality] (2014), 88–106; <http://topos.ehu.lt/en/journal/ToposNo-1-2014/>
- (2014b): Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler, Zug (Die Graue Edition).
- (2014/15): Andere hassen – Im Horizont weltweiter Vergesellschaftung. In: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 44, 374–395.

- (2015): Veränderte Existenz in der Geschichte der Gewalt. Zur Historizität der Existenzphilosophie im Lichte neuerer Reaktualisierungsversuche. In: Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 14, 255–280.
  - (2016): In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität, Zug (Die Graue Edition).
  - (Hg.) (2017): Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. Br., München (Alber).
- Lorenzer, A. (1976): Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- MacIntyre, A. (1986): Das Unbewusste. Eine Begriffsanalyse, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- Marion, J.-L. (2011): Das Erotische. Ein Phänomen, Freiburg i. Br., München (Alber).
- Merleau-Ponty, M. (1966): Phänomenologie der Wahrnehmung [1945], Berlin (de Gruyter).
- Musil, R. (1983): Der Mann ohne Eigenschaften, Bd. 1, Reinbek (Rowohlt).
- Nietzsche, F. (1980a): Zur Genealogie der Moral. In: Sämtliche Werke, Bd. 5 (Hg. G. Colli, M. Montinari), München (dtv), 245–412.
- (1980b): Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. In: Sämtliche Werke Bd. 1, Kritische Studienausgabe (Hg. G. Colli, M. Montinari), München (dtv), 243–334.
  - (1980c): Menschliches, Allzumenschliches I. In: Sämtliche Werke Bd. 2, Kritische Studienausgabe (Hg. G. Colli, M. Montinari), München (dtv), 9–366.
- Oliner, M. M. (1998): Jacques Lacan. The Language of Alienation. In: P. Marcus, A. Rosenberg (Hg.), *Psychoanalytic Versions of the Human Condition*, New York, London (New York University Press), 362–391.
- Pascal, B. (o. J.): Gedanken, Birsfelden-Basel (Schibli-Doppler).
- Piaget, J. (1915): La mission de l'idée, Lausanne (Ed. La Concorde).
- (1918): Recherche, Lausanne (Ed. La Concorde).
- Platon (2008): Symposion. In: Sämtliche Werke, Bd. 2, Reinbek (Rowohlt).
- Pohlen, M., Bautz-Holzmann, M. (1995): Psychoanalyse – Das Ende einer Deutungsmacht, Reinbek (Rowohlt).
- Ricœur, P. (1974): Die Interpretation. Ein Versuch über Freud, Frankfurt/M. (Suhrkamp).
- (1986): The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy. In: *Psychoanalytic Inquiry* 6, no. 3, 437–458.
  - (1989): Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I, Freiburg i. Br., München (Alber).
  - (1996): Das Selbst als ein Anderer, München (Fink).
- Rousseau, J.-J. (1983): Emile oder Über die Erziehung, Paderborn, München, Wien, Zürich (Schöningh).
- Sartre, J.-P. (1993): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, Reinbek (Rowohlt).
- Schafer, R. (1995): Erzähltes Leben. Narration und Dialog in der Psychoanalyse, München (J. Pfeiffer).
- Scheler, M. (1974): Wesen und Formen der Sympathie, Bern, München 1974 (Francke).
- Schipperges, H. (1985): Homo patiens, München, Zürich (Piper).
- Schmitt, C. (1991): Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951, Berlin (Duncker & Humblot).
- Schödlbauer, M. (2016): Wahnbegegnungen. Zugänge zur Paranoia, Köln (Psychiatrie Verlag).
- Schuller, M. (2011): Unbehagen und kein Ende? Versuch zu Freuds Kulturtheorie. In: H. Schmale, M. Schuller, G. Ortmann (Hg.), *Ortlose Moral. Identität und Normen in einer sich wandelnden Welt*, München (Fink), 385–394.
- Specht, R. (2001): Descartes, Reinbek (Rowohlt).
- Spence, S. P. (1982): Narrative Truth and Historical Truth. Meaning and Interpretation in Psychoanalysis, New York, London (Norton).
- Taureck, B. H. F. (1992a): Einleitung. Die Psychoanalyse zwischen Empirie und Philosophie. In: ders. (Hg.), *Psychoanalyse und Philosophie*, Frankfurt/M. (Fischer), 7–31.
- (1992b): Ethik im Kontext Lacans. In: ders. (Hg.), *Psychoanalyse und Philosophie*, Frankfurt/M. (Fischer), 138–172.