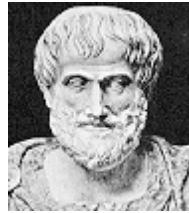


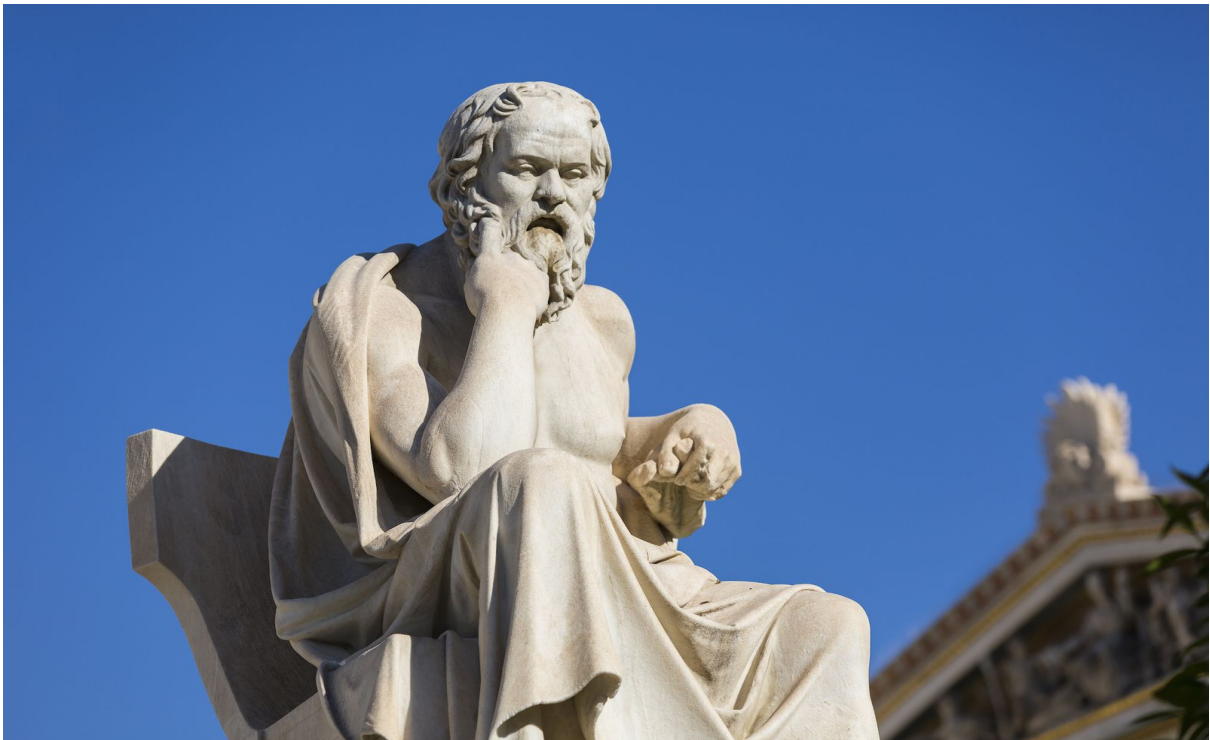
ADAMEC JIŘÍ  
FILOSOFICKÝ SEMINÁŘ  
KATEDRA TEORIE

---



# PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE IN GRUNDLAGEN-TEXTEN

*Zu Studienzwecken zusammengestellt*  
**Jiří Adamec / Veronika Hašková**



**Brünn / Wien 2024**

**PHILOSOPHIE  
UND PSYCHOLOGIE  
IN GRUNDLAGEN-TEXTEN**

*Zu Studienzwecken zusammengestellt*  
**Jiří Adamec / Veronika Hašková**

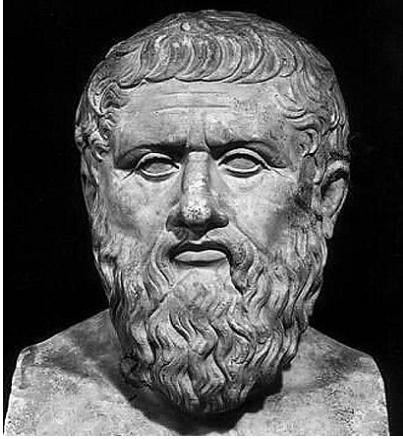
© Jiří Adamec  
Filosofický seminář – katedra teorie  
IČ 105-48-629/164

Der vorliegende Text hat keine redaktionelle Korrekturen. Wir entschuldigen uns hiermit für etwaige Unannehmlichkeiten, die unserer Aufmerksamkeit entgehen konnten.

MOTTO

*„Nur Geist und Wissen...“*

*Für unsere internationalen  
Studierenden*



*Platon - Seite 12*



*Aristoteles - Seite 23*



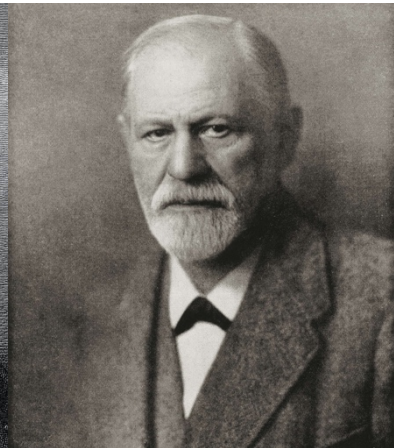
*Aquinatus - Seite 31*



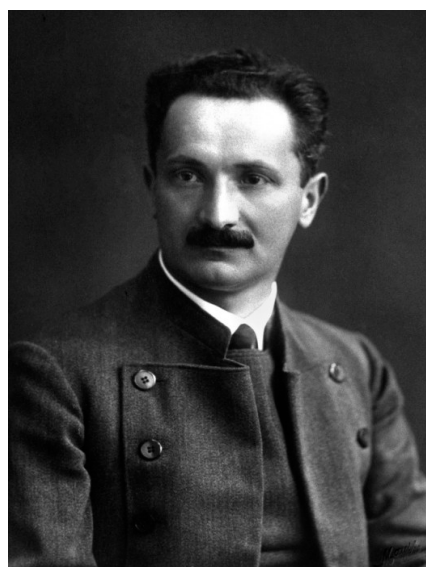
*R. Descartés - Seite 35*



*I. Kant - Seite 46*



*Sig. Freud - Seite 52*



*M. Heidegger - Seite 64*

## I H A L T – O B S A H

### Seite - Strana

9	Einleitung
10	Úvod
11	Metodické poznámky – Methodische Empfehlungen
12	Plato – Der Staat
23	Aristoteles – Über die Seele
31	Aquinas – De ente de essentia
35	Descartés – Abhandlung über die Methode
46	Kant – Kritik der reinen Vernunft
52	Freud – Neue Folge Vorlesungen über die Psychoanalyse
64	Heidegger – Sein und Zeit
78	Schlusswort
80	Závěrečné slovo
82	Emfohlene Literaturquellen im Internet (Verlage)
84	Fotos und Kontakte von den Autoren



## **EINLEITUNG**

Mit der Zeit ist die Zahl der ausländischen Studenten in den letzten Jahren des Online-Studiums gestiegen. Es freut mich, dass ich Ihnen dieses Studienbuch vorstellen kann. Die Aufgabe des Buchs ist, die Bereiche - Philosophie und Psychologie zum Denken und zur Diskussion zu unterstützen. Das Fach: Beratungspsychologie basiert auf dem enzyklopädischen Wissen. Die Texte, die Leser hier findet, bieten komplette und praktische Übersicht an. Diese Übersicht wird außerdem durch von der Liste der empfohlene Literatur ergänzt. Die österreichischen, deutschen und schweizerischen Verlage bieten reich strukturierte Grundlage für weitere Studien an. Die Auswahl der einzelnen Buchtitel erscheint immer aus den traditionellen Kollektionen, die in gegenwärtigen Buchhandlungen für man einfach zugänglich sind. Diese Buchhandlungen herausgeben klassische Autoren.

Wir wünschen den Interessenten für dieses Studium anregende Wissens und Unterstützung bei ihrem erfolgreichen Weg zum Klienten (als Kunden).

*JA - VH*

*Brünn / Wien 2024*

## Ú V O D

Postupem času se počet zahraničních studentů v posledních letech online studia zvýšil. Jsem proto rád, že vám mohu představit tuto studijní knihu. Jejím úkolem je podporovat oblasti filosofie a psychologie k myšlení a diskuzi. Obor: *Psychologie v poradenství* je založen na encyklopedických znalostech. Texty, které zde čtenář najde, nabízejí ucelený a praktický přehled. Tento přehled doplňuje také seznam doporučené literatury. Zde zastoupená rakouská, německá a švýcarská nakladatelství nabízejí bohatě strukturovaný základ, pro další studium. Výběr jednotlivých titulů stále vychází z tradičních kolekcí, které jsou snadno dostupné v současných knihkupectvích, která vydávají klasické autory.

Přejeme zájemcům o toto studium podnětné znalosti a podporu na jejich úspěšné cestě ke klientovi (jako zákazníkovi)

*JA - VH*

*Brünn / Wien 2024*

## **METODICKÉ POZNÁMKY**

Následující text čtěte s přestávkami.

Nespěchejte se závěry.

Rozlišujte argumenty od emočních postojů.

Zapisujte si pochybnosti a nejasnosti.

Pracujte vytrvale s otázkou: *Jak s tím vším souvisím já sám?*

## **METHODISCHE EMPFEHLUNGEN**

Lesen Sie den folgenden Text mit den Pausen.

Beeilen Sie sich nicht bei den Urteilen.

Unterscheiden Sie Argumente von den emotionalen Einstellungen.

Schreiben Sie die Zweifel und Unklarheiten auf.

Arbeiten Sie fleißig mit der Frage: *Hat es mit mir selbst einen Zusammenhang ?*

## PLATO

### „ DER STAAT “

#### Siebentes Buch

#### Sokrates erzählt:

Nach diesen Erörterungen, fuhr ich fort, betrachte nun unsere menschliche Anlage vor und *nach* ihrer Entwicklung mit dem in folgendem bildlich dargestellten Zustande: Stelle dir nämlich Menschen vor in einer höhlenartigen Wohnung unter der Erde, die einen nach dem Lichte zu geöffneten und längs der ganzen Höhle hingehenden Eingang habe, Menschen, die von Jugend auf an Schenkeln und Hälsen in Fesseln eingeschmiedet sind, so daß sie dort unbeweglich sitzenbleiben und nur vorwärts schauen, aber links und rechts die Köpfe wegen der Fesselung nicht um- zudrehen vermögen; das Licht für sie scheine von oben und von der Ferne von einem Feuer hinter ihnen; zwischen dem Feuer und den Gefesselten sei oben ein Querweg; längs diesem denke dir eine kleine Mauer erbaut, wie sie die Gaukler vor dem Publikum haben, über die sie ihre Wunder zeigen.

Ich stelle mir das vor, sagte er.

So stelle dir nun weiter vor, längs dieser Mauer trügen Leute allerhand über diese hinausragende Gerätschaften, auch Menschenstatuen und Bilder von anderen lebenden Wesen aus Holz, Stein und allerlei sonstigem Stoffe, während, wie natürlich, einige der Vor-

übertragenden ihre Stimme hören lassen, andere schweigen.

Ein wunderliches Gleichnis, sagte er, und wunderliche Gefangene!

Leibhaftige Ebenbilder von uns! sprach ich. Haben wohl solche Gefangene von ihren eigenen Personen und von einander etwas anderes zu sehen bekommen als die Schatten, die von dem Feuer auf die ihrem Gesichte gegenüberstehende Wand fallen?

Unmöglich, sagte er, wenn sie gezwungen wären, ihr ganzes Leben lang unbeweglich die Köpfe zu halten.

Ferner, ist es nicht mit den vorübergetragenen Gegenständen ebenso?

Allerdings.

Wenn sie nun mit einander reden könnten, würden sie nicht an der Gewohnheit festhalten, den vorüberwandernden Schattenbildern, die sie sahen, dieselben Benennungen zu geben?

Notwendig.

Weiter: Wenn der Kerker auch einen Widerhall von der gegenüberstehenden Wand darböte, sooft jemand der Vorübergehenden sich hören ließe, - glaubst du wohl, sie würden den Laut etwas anderem zuschreiben als den vorüberschwebenden Schatten?

Nein, bei Zeus, sagte er, ich glaube es nicht.

Überhaupt also, fuhr ich fort, würden solche nichts für wahr gelten lassen als die Schatten jener Gebilde?

Ja, ganz notwendig, sagte er.

Betrachte nun, fuhr ich fort, wie es bei ihrer Lösung von ihren Banden und bei der Heilung von ihrem Irrwahne hergehen würde, wenn solche ihnen wirklich zuteil würde: Wenn einer entfesselt und genötigt würde, plötzlich aufzustehen, den Hals umzudrehen, herumzugehen, in das Licht zu sehen, und wenn er bei allen diesen Handlungen Schmerzen empfände und wegen des Glanzgeflimmers vor seinen Augen nicht jene Dinge anschauen könnte, deren Schatten er vorhin zu sehen pflegte: was würde er wohl dazu sagen, wenn ihm jemand erklärte, daß er vorhin nur ein unwirkliches Schattenspiel gesehen, daß er jetzt aber dem wahren Sein schon näher sei und sich zu schon wirklicheren Gegenständen gewandt habe und daher nunmehr auch schon richtiger sehe?

Und wenn man ihm dann nun auf jeden der vorüberwandernden wirklichen Gegenstände zeigen und ihn durch Fragen zur Antwort nötigen wollte, was er sei, - glaubst du nicht, daß er ganz in Verwirrung geraten und die Meinung haben würde, die vorhin geschauten Schattengestalten hätten mehr Realität als die, welche er jetzt gezeigt bekomme?

Ja, bei weitem, antwortete er.

Und nicht wahr, wenn man ihn zwänge, in das Licht selbst zu sehen, so würde er Schmerzen an den Augen haben, davonlaufen und sich wieder jenen Schattengegenständen zuwenden, die er ansehen kann, und würde dabei bleiben, diese wären wirklich deutlicher als die, welche er gezeigt bekam?

So wird's gehen, meinte er.

Wenn aber, fuhr ich fort, jemand ihn aus dieser Höhle mit Gewalt den rauhen und steilen Aufgang zöge und ihn nicht losließe, bis er ihn an das Licht der Sonne herausgebracht hätte, würde er da wohl nicht Schmerzen empfunden haben, über dieses Hinaufziehen aufgebracht werden und, nachdem er an das Sonnenlicht gekommen, die Augen voll Blendung haben und also gar nichts von den Dingen sehen können, die jetzt als wirkliche ausgegeben werden?

Er würde es freilich nicht können, sagte er, wenn der Übergang so plötzlich geschähe.

Also einer allmählichen Gewöhnung daran, glaube ich, bedarf er, wenn er die Dinge über der Erde schauen soll. Da würde er nun erstlich die Schatten am leichtesten anschauen können und die im Wasser von den Menschen und den übrigen Wesen sich abspiegelnden Bilder, sodann erst die wirklichen Gegenstände selbst. Nach diesen zwei Stufen würde er die Gegenstände am Himmel und den Himmel selbst erst des nachts, durch Gewöhnung seines Blickes an das Sternen und Mon-

dlicht, leichter schauen als am Tage die Sonne und das Sonnenlicht.

Ohne Zweifel.

Und endlich auf der vierten Stufe, denke ich, vermag er natürlich die Sonne, das heißt nicht ihre Abspiegelung im Wasser oder in sonst einer außer ihr befindlichen Körperfläche, sondern sie selbst in ihrer Reinheit und in ihrer eigenen Region anzublicken sowie ihr eigentliches Wesen zu beschauen.

Ja, notwendig, sagte er.

Und nach solchen Vorübungen würde er über sie die Einsicht gewinnen, daß *sie* die Urheberin der Jahreszeiten und Jahreskreisläufe ist, daß *sie* die Mutter von allen Dingen im Bereiche der sichtbaren Welt und von allen jenen allmählichen Anschauungen gewissermaßen die Ursache ist.

Ja, entgegnete er, offenbar muß er zu diesen Einsichten nach jenen Vorübungen gelangen.

Wenn er nun an seinen ersten Aufenthaltsort zurückdenkt und an die dortige Weisheit seiner Mitgefangenen: wird er da wohl nicht sich wegen seiner Veränderung glücklich preisen und jene bedauern?

Ja, sicher.

Und wenn damals bei ihnen Ehres und Beifallsbezeugungen wechselseitig bestanden sowie Belohnun-



gen für den schärfsten Beobachter der vorüberwandernden Schatten, feiner für das beste Gedächtnis daran, was vor, nach und mit ihnen zu kommen pflegte, und für die geschickteste Prophezeiung des künftig Kommenden: meinst du, daß er da danach Verlangen haben werde, daß er die bei jenen Höhlenbewohnern in Ehre Stehenden und Machthabenden beneidet? Oder daß es ihm geht, wie Homer sagt, und er *viel lieber als Tagelöhner bei einem linderen dürftigen Manne das Feld bestellen* und eher alles in der Welt über sich ergehen lassen will, als jene Meinungen und jenes Leben haben?

Letzteres glaube ich, sagte er, daß er nämlich sich eher allen Leiden unterziehen als jenes Leben führen wird.

Hierauf nun, fuhr ich fort, bedenke folgendes: Wenn ein solcher wieder hinunterkäme und sich wieder auf seinen Platz setzte: würde er da nicht die Augen voll Finsternis bekommen, wenn er plötzlich aus dem Sonnenlicht käme?

Ja, ganz sicherlich, sagte er.

Aber wenn er nun, während sein Blick noch verdunkelt wäre, wiederum im Erraten jener Schattenwelt mit jenen ewig Gefangenen wetteifern sollte, und zwar ehe seine Augen wieder zurechtgekommen wären und die zu dieser Gewöhnung erforderliche Zeit dürfte nicht ganz klein sein: würde er da nicht ein Gelächter veranlassen, und würde es nicht von ihm heißen, weil er

hinaufgegangen wäre, sei er mit verdorbenen Augen zurückgekommen, und es sei nicht der Mühe wert, nur den Versuch zu machen, hinaufzugehen? Und wenn er sich gar erst unterstände, sie zu entfesseln und hinaufzuführen, - würden sie ihn nicht ermorden, wenn sie ihn in die Hände bekommen und ermorden könnten?

Ja, gewiß, antwortete er.

Das Gleichnis hier also, mein lieber Glaukon, fuhr ich fort, ist nun in jeder Beziehung auf die vorhin ausgesprochenen Behauptungen anzuwenden: Die mittels des Gesichts sich uns offenbarende Welt vergleiche einerseits mit der Wohnung im unterirdischen Gefängnisse, und das Licht des Feuers in ihr mit dem Vermögen der Sonne; das Hinaufsteigen und das Beschauen der Gegenstände über der Erde andererseits stelle dir als den Aufschwung der Seele in die nur durch die Vernunft erkennbare Welt vor, und du wirst dann meine subjektive Ansicht hierüber haben, dieweil du sie doch einmal zu hören verlangst; ein Gott mag aber wissen, ob sie objektiv wahr ist! Aber meine Ansichten hierüber sind nun einmal die: im Bereiche der Vernunftkenntnis sei die Idee des Guten nur zu allerletzt und mühsam wahrzunehmen, und nach ihrer Anschauung müsse man zur Einsicht kommen, daß es für alle Dinge die Ursache von allen Regelmäßigkeiten und Schönheiten sei, indem es erstlich in der sichtbaren Welt das Licht und dessen Urprinzip erzeugt, sodann auch in der durch die Vernunft erkennbaren Welt selbst Urprinzip ist und sowohl die

objektive Wahrheit als auch unsere Vernunft Einsicht gewährt; ferner zur Einsicht kommen, daß das Wesen des Guten ein jeder erkannt haben müsse, der verständig handeln will, sei es in seinem eigenen Leben oder im Leben des Staates.

Ja, sagte er, auch ich teile deine Ansicht, wie ich eben vermag.

Wohlan denn, fuhr ich fort, teile auch noch folgende Ansicht mit mir und finde es gar nicht auffallend, daß die, welche zu jener Erkenntnis gelangt sind, gar keine Lust haben, sich mit den Händeln der Menschen abzugeben, sondern daß sie immer zum Verweilen im Überirdischen sich gezogen fühlen; begreiflich wohl ja doch, wofern auch hier nach dem vorerwähnten Gleichnisse es sich so verhält.

Begreiflich freilich, meinte er.

Und kann man denn es ferner auffallend finden, daß jemand, von den göttlichen Anschauungen in die Welt der menschlichen Trübsale versetzt, sich ungeschickt stellt und gar albern scheint, wenn er noch während seines blöden Blickes und ohne hinreichende Gewöhnung an die nunmehrige Finsternis in die Notwendigkeit kommt, in Gerichtshöfen oder anderswo über die Schatten der Gerechtigkeit oder über die Gebilde, wovon die Schatten kommen, zu streiten und darüber zu wetteifern, wie sie von den Menschenkindern aufgefaßt werden, von ihnen, die die Gerechtigkeit *an sich* ni-

emals geschaut haben? Das wäre, sagte er, in keiner Weise auffallend!

Ja, wenn jemand Verstand hat, fuhr ich fort, so erinnert er sich, daß zweierlei und von zweierlei Ursachen kommende Trübungen den Augen widerfahren, nämlich einmal, wenn sie aus dem Licht in die Finsternis, und dann, wenn sie aus der Finsternis ins Licht versetzt werden; und wenn er nun daran festhält, daß dieselben Erscheinungen in der Seele sich zutragen, so wird er nicht unvernünftig lachen, sooft er Verblüfftheit und Ungeschicktheit beim Erschauen eines Gegenstandes bei einer Seele bemerkt, sondern er wird untersuchen, ob sie aus einem lichtvolleren Leben herkomme und aus Ungewohnheit verfinstert wird, oder ob sie durch den Übergang aus einem ungebildeteren Zustande in einen lichtvolleren von dem helleren Lichtglanz verblüfft sei. Und demnach wird er erstere wegen ihres Zustandes und Lebens glücklich preisen, letztere aber bemitleiden; wenn er jedoch über letztere lachen wollte, so würde dieses Lachen ihm weniger Schande machen als das über eine aus dem Licht kommende Seele.

Ja, sagte er, sicher hast du recht.

Wir müssen also, fuhr ich fort, die Wahrheit dieser Ansichten vorausgesetzt, hierüber folgende Ansicht festhalten: Die Jugendbildung sei nicht von der Art, wofür sie einige Lehrer von Profession ausgeben. Nach ihrem Vorgeben gibt es ganz und gar kein in der Seele ursprünglich gelegenes Wissen, und sie setzten es hine-

in, als wenn sie blinden Augen ein Gesichtsvermögen einsetzen.

Ja, sagte er, das geben sie vor.

Aber die gegenwärtige Theorie, sprach ich weiter, deutet offenbar daraufhin, daß das Vermögen jenes Wissens ursprünglich in der Seele gelegen sei; das Organ, mit dem ein jeder erkennt, muß nur ebenso, wie wenn ein Auge nicht anders als mit dem ganzen Körper sich nach dem Hellen aus dem Dunklen umwenden könnte, mit der ganzen Seele aus dem Bereiche des wandelbaren Werdens umgelenkt werden, bis diese die Anschauung des reinen Seins und die der hellsten Region desselben ertragen kann; diese hellste Region ist aber nach unserer Erklärung das höchste, wesenhafteste Gute, nicht wahr?

Ja.

Jugendbildung, fuhr ich fort, wäre also von nichts anderem die Kunst als eben hiervon: von der Herumdrehung, auf welche Weise nämlich jenes Organ mit der möglichst größten Leichtigkeit und Wirksamkeit sich umwenden lasse, nicht aber die Kunst, jenem ein Sehvermögen einzusetzen; sie muß vielmehr annehmen, daß jenes Organ dieses Vermögen schon besitze, daß es aber noch nicht die gehörige Richtung genommen habe und noch nicht dahin sähe, wohin es sehen sollte, und muß ihm hierzu behilflich sein.

## **FRAGEN**

- 1.** Was meint Platon mit dem Höhlengleichnis ?
- 2.** Was für eine Beziehung gibt's zwischen Seins-Philosophie und Erkenntnis-Psychologie in diesem Dialog ?
- 3.** Welche Beziehung besteht in diesem Dialog zwischen kognitiver Theorie und Wahrnehmungs-Psychologie ?
- 4.** Könnte der Inhalt dieses Dialogs mit einigen Themen der modernen Psychologie im Zusammenhang stehen ?

## ARISTOTELES

### „ ÜBER DIE SEELE “

#### Buch I · Kapitel 1 3 I

1. Da wir das Wissen für eines der schönen und edlen Dinge halten und zwar ein (Wissen) mehr | als das andere, sei es der Genauigkeit nach oder sei es, weil es bessere | und stau nenswertere Dinge betrifft, so dürften wir aus diesen beiden Gründen die Lehre von der Seele | wohl mit Recht unter die ersten (Wissensgebiete) setzen. Auch scheint || die Kenntnis von ihr zur Wahrheit insgesamt Großes beizutragen, | am meis ten jedoch in Bezug auf die Natur; denn sie ist wie ein Prinzip | für die Lebewesen. Wir stellen uns die Aufgabe, ihre Natur | und Substanz zu betrachten und zu erkennen, ferner alle ihre hinzukommenden Eigenschaften. | Davon scheinen die einen der Seele eigentümliche Widerfahrnisse zu sein, die anderen aber || durch sie auch den Lebewesen zuzukommen. Es gehört in jeder Beziehung jedenfalls zu den | schwierigsten Aufgaben, etwas Verlässliches über sie in Erfahrung zu bringen. Denn da | sich die Frage auch für vieles andere stellt ich meine die nach | der Substanz und dem Wasesist, könnte man vielleicht der Meinung sein, dass es eine einzige | Methode für alles gibt, von dem wir die Substanz || erkennen wollen, ebenso wie es auch für die eigentümlichen hinzukommenden Eigen schaften

den Beweis gibt, | so dass man diese Methode zu suchen hätte. Wenn es aber nicht eine einzige | und gemeinsame Methode für das Wesen gibt, so wird es noch schwerer, | sich damit zu beschäftigen: Man wird dann nämlich für je des | Einzelgebiet herauszufinden haben, welches die (richtige) Weise ist. Wenn es aber klar ist, ob es ein Beweis || oder eine Einteilung oder auch irgendeine andere Methode ist, bleiben immer noch viele | Schwierigkeiten und Zweifel, von wo die Forschung ihren Ausgang nehmen muss. Denn unterschiedliche Dinge | haben unterschiedliche Prinzipien, ganz so wie bei Zahlen und Flächen. Zunächst | ist es wohl notwendig zu unterscheiden, in welche der Gattungen sie gehört und was sie ist – damit meine ich, | ob sie ein Dies und eine Substanz ist oder eine Qualität oder eine Quantität oder auch eine || an dere der unterschiedenen Kategorien; ferner, ob sie zu dem gehört, was dem Vermögen nach | existiert, oder eher eine Art von Vollendung ist; dies macht nämlich keinen | geringen Unterschied. | Zu prüfen ist auch, ob sie teilbar oder ungeteilt ist und ob | jede Seele homogen ist oder nicht; wenn sie aber nicht homogen ist, (ist zu prüfen,) ob | sie sich der Art oder der Gattung nach unterscheidet. Denn diejenigen, die sich jetzt zur Seele äußern und forschen, | scheinen ausschließlich die menschliche Seele zu untersuchen; || man muss sich aber vorsehen, damit einem nicht entgeht, ob der Begriff | der Seele einheitlich ist, so wie der des



Lebewesens, oder ob er jeweils ein anderer ist – z.B. | von Pferd, Hund, Mensch oder Gott und das all-  
gemeine Lebewesen entweder gar nichts | oder na-  
chgeordnet ist, und ebenso, wie wenn etwas anderes  
Gemeinsames ausgesagt würde. | Ferner, wenn es  
nicht viele Seelen gibt, sondern Teile: Soll zuerst die  
ganze Seele untersucht || werden oder die Teile?  
Aber auch | bei diesen ist schwer zu unterscheiden,  
welche von Natur voneinander verschieden sind und  
ob zuerst | die Teile untersucht werden müssen oder  
deren Leistungen, z.B. das | Denken oder die Ver-  
nunft und das Wahrnehmen oder das Wahrne-  
hmungsvermögen; und ebenso | auch bei den ande-  
ren (Teilen). Wenn aber die Leistungen zuerst kom-  
men, dürfte man wiederum || in die Schwierigkeit  
geraten, ob zuerst deren Gegenstände zu untersu-  
chen sind, etwa | der Wahrnehmungsgegenstand vor  
dem Wahrnehmungsvermögen und der Denkgegen-  
stand vor der Vernunft. Es scheint aber | nicht nur  
nützlich zu sein, das Was es ist erkannt zu haben, | um  
die Ursachen der den Substanzen hinzukommenden  
Eigenschaften zu erkennen wie in der | Mathematik,  
was das Gerade und das Krumme ist oder was Linie  
und Oberfläche || sind, um zu erkennen, wie vielen  
rechten Winkeln die Winkel des Dreiecks gleich |  
sind, sondern auch die Eigenschaften tragen umge-  
kehrt einen großen Teil dazu bei, | Wissen über das  
Was es ist zu erlangen: Denn wenn wir | die Eigen-  
schaften, so wie sie erscheinen, erklären können, |

entweder alle oder die meisten, dann werden wir auch am besten über die Substanz || sprechen können; denn das Prinzip allen Beweises ist das | Was es ist, so dass alle Definitionen, aus denen sich kein | Erkennen der Eigenschaften | ergibt und die es nicht wenigstens erleichtern, Vermutungen über sie anzustellen, | offenbar alle in dialektischer Weise dahingesagt und leer sind. |

Eine Schwierigkeit bereiten auch die Widerfahrnisse der Seele, nämlich ob sie alle | mit ihrem Träger gemeinsam sind oder ob es auch ein (Widerfahrnis) gibt, das der Seele als solcher eigentümlich ist. || Denn dies herauszufinden ist zwar notwendig, aber nicht leicht. | Von den meisten (Widerfahrnissen) scheint sie keines ohne den Körper zu erleiden oder hervorzubringen, | z. B. zürnen, mutig sein, begehren und überhaupt wahrnehmen. Am ehesten | scheint noch das Denken (der Seele) eigentümlich zu sein; wenn aber auch dies eine Art Vorstellung | oder nicht ohne Vorstellung ist, so könnte auch dies nicht ohne || Körper sein. Wenn also irgendeine der Leistungen oder | Widerfahrnisse der Seele (ihr) eigentümlich ist, dann könnte sie wohl (vom Körper) abgetrennt werden. Wenn es aber nichts | für sie Eigentümliches gibt, dürfte sie wohl auch nicht abtrennbar sein, sondern es | wird sich so wie bei dem Geraden verhalten: Diesem kommen, insofern es gerade ist, viele Eigenschaften zu, z.B. die eiserne Kugel | an einem Punkt zu berühren, jedoch wird es

sie bestimmt nichtso als abgetrenntes || Gerades berühren; es ist nämlich nicht abtrennbar, da es immer mit einem | Körper verbunden ist. Es scheinen aber auch die Widerfahrnisse der Seele alle mit dem | Körper verbunden zu sein, Zorn, Sanftmut, Furcht, Mitleid, Zuversicht, ferner | Freude und das Lieben und Hassen. Denn gleichzeitig mit diesen erleidet | der Körper etwas. Dies zeigt sich daran, dass sich zuweilen schlimme || Erlebnisse deutlich sichtbar zutragen und man sich nicht erzürnt oder in Furcht gerät, | während man andererseits manchmal von kleinen und unbedeutenden (Erlebnissen) bewegt wird, wenn | der Körper in Aufregung und in der Verfassung ist, wie wenn man zürnt. Und noch | deutlicher ist dies: Wenn nämlich gar nichts Furcht erregendes da ist, | geraten sie manchmal in die Widerfahrnisse desjenigen, der sich fürchtet. Wenn sich dies so || verhält, ist klar, dass die Widerfahrnisse (der Seele) in Materie befindliche Begriffe sind. Daher sind ihre Definitionen | von solcher Art wie »Das Zürnen ist eine Art von Bewegung des soundso beschaffenen Körpers – oder Körperteils oder | Vermögens – aufgrund dieser bestimmten Ursache um dieses bestimmten Zweckes willen«. Und deswegen ist es bereits | Aufgabe eines Naturphilosophen, die Seele zu betrachten, (und zwar) entweder jede Seele oder die so beschaffene. | Der Naturphilosoph und der Dialektiker würden diese (Widerfahrnisse) aber || auf jeweils unterschiedliche Weise definieren, z. B.

was der Zorn ist: der eine nämlich als Streben nach Vergeltung | oder etwas von dieser Art, der andere dagegen als Sieden des Blutes | und des Warmen in der Herzgegend. Von diesen nennt der eine die Materie und der andere die | Form, d.h. den Begriff. Denn dieser Begriff ist *von* der Sache, | und es ist notwendig, dass er sich in einer Materie von ganz bestimmter Beschaffenheit befindet, wenn er existieren soll. In der gleichen Weise ist der eine Begriff eines Hauses | von folgender Art: »Bedeckung, die geeignet ist, Schaden durch || Wind, Regen und Hitze zu verhindern«; der andere dagegen wird sagen, es seien Steine, | Ziegel und Holz; und wieder ein anderer (wird sagen), dass es die Form in diesen (Materialien) um dieser bestimmten Zwecke willen ist. | Welcher von diesen ist also der Naturphilosoph? Ist es der, der sich mit der Materie befasst, aber den | Begriff nicht kennt, oder der, der sich nur mit dem Begriff befasst? Oder ist es eher der, der sich mit dem aus beiden | Zusammengesetzten befasst? Wer aber sind dann jene beiden? Oder gibt es niemand (anderen), der sich mit || den nicht abtrennbaren Eigenschaften der Materie, und nicht *insofern* sie abtrennbar sind, befasst, sondern | der Naturphilosoph befasst sich mit allem, was Leistungen und Widerfahrnisse des so undso bestimmten Körpers und der so undso bestimmten | Materie sind? Mit allen (Eigenschaften) dagegen, sofern sie nicht auf diese Weise beschaffen sind, (beschäftigt sich) ein anderer, | mit

einigen der Sachverständige, wenn es sich er geben sollte, etwa ein Architekt oder | Arzt; und mit den (Eigenschaften), die zwar nicht abtrennbar sind, doch nicht, insofern sie Eigenschaften eines soundso bestimmten Körpers || sind und aus Abstraktion (gewonnen werden), befasst sich der Mathematiker; und insofern sie abgetrennt sind, | der Erste Philosoph. Doch wir müssen zum Ausgangspunkt unseres Argumentes zurückkommen. | Wir hatten gesagt, dass die Widerfahrnisse der Seele von der natürlichen Materie... | der Lebewesen nicht abtrennbar sind, insofern sie als solche vorkommen: als Zorn und Furcht | und nicht so wie Linie und Oberfläche.

2. Bei unserer Untersuchung der Seele ist es notwendig, gleichzeitig mit dem Durchgang | durch die Schwierigkeiten, die es im Voranschreiten zu bewältigen gilt, die Meinungen der Vorgänger | mit hinzuzuziehen, soweit sie sich über sie geäußert haben, | damit wir übernehmen, was davon zutrifft, | und vermeiden, was nicht zutrifft. Zu Anfang der Untersuchung nehmen wir uns das vor, || was der Seele von Natur...

-----

## **FRAGEN**

- 1.** Ist die Seele ein Ganzes oder besteht sie aus den Teilen ?
- 2.** Hat die Seele materielle oder geistliche Grundlage ?
- 3.** Existiert die Seele aus sich selbst oder durch etwas Anderes ?
- 4.** Wie die Philosophie beeinflusst die antike Psychologie ?

## **Thomas Aquin**

### **„ DE ENTE ET ESSENTIA “**

#### **Kapitel 1**

Man muß nun wissen, daß, wie der Philosoph im 5. Buch der »Metaphysik« sagt, das Seiende als solches auf zweifache Weise ausgesagt wird: auf eine Weise so, daß es in zehn Kategorien eingeteilt wird, auf eine andere Weise so, daß es die Wahrheit der Aussagen bezeichnet. Der Unterschied dazwischen aber ist, daß auf die zweite Weise all jenes, worüber eine bejahende Aussage gebildet werden kann, Seiendes genannt werden kann, auch wenn jenes nichts in der Wirklichkeit meint; auf diese Weise werden Ermangelungen und negative Bestimmungen Seiendes genannt: wir sagen nämlich, daß die Bejahung der Verneinung entgegengesetzt »ist« und daß die Blindheit im Auge »ist«. Aber auf die erste Weise kann nur das, was etwas in der Wirklichkeit meint, Seiendes genannt werden. Daher sind Blindheit und dergleichen kein Seiendes auf die erste Weise.

Das Wort »Wesen« nun wird nicht von dem auf die zweite Weise ausgesagten Seienden hergenommen, auf diese Weise wird nämlich manches, was kein Wesen hat, Seiendes genannt, wie im Falle der Ermangelungen offenbar ist, sondern Wesen wird von dem auf die erste Weise ausgesagten Seienden hergenommen. Daher sagt der Kommentator zu derselben Stelle, daß das auf die erste Weise ausgesagte Seiende das ist, was das Wesen

eines Dinges bezeichnet. Und weil, wie gesagt, das auf die erste Weise ausgesagte Seiende in zehn Kategorien eingeteilt wird, muß Wesen für alle Naturen, aufgrund deren verschiedenes Seiendes unter verschiedene Gattungen und Arten gebracht wird, etwas Gemeinsames bezeichnen, so wie Menschhaftigkeit das Wesen des Menschen ist, und so hinsichtlich des übrigen.

Und weil jenes, aufgrund dessen ein Ding in seine Gattung oder Art eingeordnet wird, das ist, was durch die Definition, die angibt, was das Ding ist, bezeichnet wird, daher kommt es, daß das Wort »Wesen« von den Philosophen in das Wort »Washeit« umgeändert wird. Und diese ist auch das, was der Philosoph häufig nennt das - was war es? - Sein, das ist das, wodurch etwas Was-Sein hat. Wesen wird auch Form genannt, insofern durch die Form die genaue Bestimmtheit eines jeden Dinges bezeichnet wird, wie Avicenna im 2. Buch seiner »Metaphysik« sagt. Wesen wird mit einem anderen Wort auch Natur genannt, Natur verstanden nach der ersten Weise jener vier, die Boëthius in der Schrift »Die zwei Naturen« angibt: danach wird nämlich all jenes Natur genannt, was mit der Vernunft auf irgendeine Weise erfaßt werden kann, kein Ding ist nämlich erkennbar außer durch seine Definition und sein Wesen. Und so sagt auch der Philosoph im 5. Buch der »Metaphysik«, daß jede Substanz eine Natur ist. Jedoch scheint das Wort »Natur«, auf diese Weise verstanden, das Wesen eines Dinges zu bezeichnen, insofern es (das Wort »Natur«) sich auf die eigentümliche Tätigkeit des Dinges



bezieht, da kein Ding der eigentümlichen Tätigkeit ermangelt. Das Wort »Washeit« aber wird davon hergenommen, was durch die Definition bezeichnet wird. Aber Wesen heißt es, insofern durch es und in ihm ein Seiendes Sein hat.

Aber weil Seiendes ohne Einschränkung und in erster Linie von Substanzen, in zweiter Linie und gleichsam in gewisser Hinsicht von Eigenschaften ausgesagt wird, daher kommt es, daß auch Wesen im eigentlichen Sinne und in Wahrheit in Substanzen ist, aber in Eigenschaften in gewisser Weise und gewisser Hinsicht ist. Von den Substanzen aber sind einige einfach und einige zusammengesetzt, und in beiden ist Wesen, aber in den einfachen in wahrerer und vorzüglicherer Weise, insofern sie auch vorzüglicheres Sein haben: sie sind nämlich die Ursache dessen, was zusammengesetzt ist, wenigstens die erste einfache Substanz, die Gott ist. Aber weil die Wesen jener (einfachen) Substanzen für uns verborgener sind, daher muß man mit den Wesen der zusammengesetzten Substanzen beginnen, damit das Verfahren vom Leichterem her angemessener wird.

-----

## **FRAGEN**

- 1.** Versuchen Sie, den Unterschied zwischen Sein, Seiendes und Existenz zu erklären.
- 2.** Ist Sein eine materielle Existenz oder bloße Einbildung ?
- 3.** Welcher Zusammenhang besteht zwischen Sein und Seinserleben ?
- 4.** Wie tragen Erfahrungen zur Wahrnehmung individueller Seins-, Seiendes- und Existenz-zustände bei ?

## René Descartés

# „ ABHANDLUNG ÜBER DIE METHODE, RICHTIG ZU DENKEN UND DIE WAHRHEIT IN DEN WISSENSCHAFTEN ZU SUCHEN “

### Teile IV.

Ich weiss nicht, ob ich den Leser mit den Untersuchungen unterhalten soll, die ich da zuerst angestellt habe. Sie sind so metaphysisch und ungewöhnlich, dass sie nicht dem Geschmack von Jedermann zusagen werden. Dennoch finde ich mich gewissermassen genöthigt, davon zu sprechen, damit man die Festigkeit der von mir genommenen Grundlagen beurtheilen könne. In Bezug auf Sitten hatte ich längst bemerkt, wie man mitunter zweifelhaften Ansichten so folgen muss, als wären sie unzweifelhaft; allein da ich mich damals nur der Erforschung der Wahrheit gewidmet hatte, so schien mir hier das entgegengesetzte Verhalten geboten, nämlich Alles als entschieden falsch zu verwerfen, wobei ich den leisesten Zweifel fand, um zu sehen, ob nicht zuletzt in meinem Fürwahrhalten etwas ganz Unzweifelhaftes übrig bleiben werde. Deshalb nahm ich, weil die Sinne uns manchmal täuschen, an, dass es nichts gebe, was so beschaffen wäre, wie sie es uns bieten, und da in den Beweisen, selbst bei den einfachsten Sätzen der Geometrie, oft Fehlgriffe begangen und falsche Schlüsse gezogen werden, so hielt ich mich auch hierin nicht für untrüglich und verwarf alle Gründe, die

ich früher für zureichend angesehen hatte. Endlich bemerkte ich, dass dieselben Gedanken wie im Wachen auch im Traum uns kommen können, ohne dass es einen Grund für ihre Wahrheit im ersten Falle giebt; deshalb bildete ich mir absichtlich ein, dass Alles, was meinem Geiste je begegnet, nicht mehr wahr sei als die Täuschungen der Träume. Aber hierbei bemerkte ich bald, dass, während ich Alles für falsch behaupten wollte, doch nothwendig ich selbst, der dies dachte, etwas sein müsse, und ich fand, dass die Wahrheit: »***Ich denke, also bin ich***«, so fest und so gesichert sei, dass die übertriebensten Annahmen der Skeptiker sie nicht erschüttern können. So glaubte ich diesen Satz ohne Bedenken für den ersten Grundsatz der von mir gesuchten Philosophie annehmen zu können.

Ich forschte nun, *Wer* ich sei. Ich fand, dass ich mir einbilden konnte, keinen Körper zu haben, und dass es keine Welt und keinen Ort gäbe, wo ich wäre; aber nicht, dass ich selbst nicht bestände; vielmehr ergab sich selbst ans meinen Zweifeln an den anderen Dingen offenbar, dass ich selbst sein müsste; während, wenn ich aufgehört hätte zu denken, alles Andere, was ich sonst für wahr gehalten hatte, mir keinen Grund für die Annahme meines Daseins abgab. Hieraus erkannte ich, dass ich eine Substanz war, deren ganze Natur oder Wesen nur im Denken besteht, und die zu ihrem Bestand weder eines Ortes noch einer körperlichen Sache bedarf; in der Weise, dass dieses *Ich*, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, vom Körper ganz verschieden und sel-

bst leichter als dieser zu erkennen ist; ja selbst we dieser nicht wäre, würde die Seele nicht aufhören, das zu sein, was sie ist.

Demnächst untersuchte ich, was im Allgemeinen zur Wahrheit und Gewissheit eines Satzes nöthig sei; denn nachdem ich einen solchen eben gefunden hatte, so müsste ich nunmehr auch wissen, worin diese Gewissheit besteht. Ich bemerkte, dass in dem Satz: »*Ich denke, also bin ich*«, nichts enthalten ist, was mich seiner Wahrheit versicherte, ausser dass ich klar einsah, dass, um zu denken, man sein muss. Ich nahm davon als allgemeine Regel ab, dass alle von uns ganz klar und deutlich eingesehenen Dinge wahr sind, und dass die Schwierigkeit nur darin besteht, die zu erkennen, welche wir deutlich einsehen.

Demnächst schloss ich aus meinem Zweifeln, dass mein Wesen nicht ganz vollkommen sei. Denn ich erkannte deutlich, dass das Erkennen eine grössere Vollkommenheit als das Zweifeln enthält. Ich forschte deshalb, woher ich den Gedanken eines vollkommeneren Gegenstandes, als ich selbst war, empfangen habe, und erkannte, dass dieses von einer wirklich vollkommeneren Natur gekommen sein müsse. Die Vorstellungen anderer Dinge ausser mir, wie die des Himmels, der Erde, des Lichts, der Wärme und tausend anderer, machten mir in Bezug auf ihren Ursprung weniger Mühe. Denn ich fand nichts in ihnen, was sie höher als mich gestellt hätte, und sie konnten daher, wenn sie wahr waren, Ac-

cidenzen meiner Natur sein, soweit diese eine Vollkommenheit enthielt; und waren sie es nicht, so hatte ich sie von dem Nichts, d.h. sie waren in mir, weil mir etwas mangelte. Aber dies konnte nicht in gleicher Weise für die Vorstellung eines vollkommeneren Wesens als ich gelten; denn es war offenbar unmöglich, dass ich dessen Vorstellung von Nichts haben könnte, und da es ein Widerspruch ist, dass ein Vollkommeneres die Wirkung oder das Accidenz eines weniger Vollkommenen sei, weil darin läge, dass Etwas aus Nichts würde, so konnte ich diese Vorstellung auch nicht von mir selbst haben. So blieb nur übrig, dass sie mir von einer Natur eingeflösst war, die wirklich vollkommener als ich war, und die alle jene Vollkommenheiten in sich enthielt, die ich vorstellte, d.h. mit einem Wort, die Gott war. Ich fügte dem hinzu, dass, weil ich einige Vollkommenheiten kannte, die ich nicht hatte, ich nicht das einzige daseiende Wesen sei (ich will mich hier mit Erlaubniss des Lesers der Schulausdrücke bedienen), sondern dass es nothwendig noch ein vollkommeneres gebe, von dem ich abhänge, und dem ich Alles, was ich hatte, verdanke. Denn wäre ich allein und ganz unabhängig gewesen, so dass ich Alles, was ich von dem höchsten Wesen vorstellte, von mir selbst gehabt hätte, so würde ich auch aus demselben Grunde alles jenes Mehrere haben können, von dem ich wusste, dass es mir fehlte, und ich hätte so selbst unendlich ewig, unveränderlich, allwissend, allmächtig sein und alle jene Vollkommenheiten haben können, die ich in Gott vorstellte. Denn nach der hier angewandten Beweisführung

habe ich, um die Natur Gottes so weit zu erkennen, als es die meinige gestattet, bei allen Dingen, deren Vorstellung sich in mir findet, nur zu fragen, ob es eine Vollkommenheit einschliesst, sie zu besitzen oder nicht. Ich war sicher, dass keine von denen, die eine Unvollkommenheit anzeigten, in Gott enthalten seien, wohl aber alle anderen. So sah ich, dass der Zweifel, die Unbeständigkeit, die Traurigkeit und Aehnliches nicht in ihm sein konnten, da ich selbst froh gewesen sein würde, wenn ich davon frei gewesen wäre.

Ich hatte ferner ausserdem Vorstellungen von sinnlichen und körperlichen Dingen. Denn wenn ich auch annahm, dass ich träumte, und dass Alles, was ich sah oder vorstellte, falsch sei, so konnte ich doch keinesfalls leugnen, dass die Vorstellungen davon sich in meinem Denken befanden. Da ich nun schon deutlich in mir erkannt hatte, dass die denkende Natur von der körperlichen unterschieden war, so schloss ich in Betracht, dass alle Zusammensetzung Abhängigkeit beweist, und die Abhängigkeit offenbar ein Mangel ist, dass es keine Vollkommenheit in Gott sein könne, aus zwei solchen Naturen zu bestehen, und dass folglich dieses bei ihm nicht der Fall sei, sondern dass, wenn es gewisse Körper oder gewisse Geister oder andere Naturen in der Welt gebe, die nicht ganz vollkommen wären, ihr Wesen von seiner Macht in der Weise abhängen müsse, dass sie keinen Augenblick ohne seine Hülfe bestehen können. Ich wollte nun noch mehr Wahrheiten aufsuchen und nahm den Gegenstand der Geometer in

Erwägung. Ich fasste ihn als einen stetigen Körper auf, oder als einen in Länge, Breite und Tiefe ohne Ende ausgedehnten Raum, der in verschiedene Theile getrennt werden kann, verschiedene Gestalten und Grössen hat und in jeder Weise bewegt und fortgebracht wird, wie die Geometer dies Alles von ihrem Gegenstand annehmen.

Ich betrachtete nun einen ihrer einfachsten Beweise und bemerkte, dass die grosse Gewissheit, welche alle Welt ihnen zutheilt, nur darauf beruht, dass man sie nach der eben angegebenen Regel klar begreift; aber ich bemerkte auch, dass nichts in ihnen mich von dem Dasein ihres Gegenstandes versicherte.

So sah ich wohl ein, dass bei Annahme eines Dreiecks seine drei Winkel zwei rechten gleich sein mussten; aber nichts überzeugte mich von dem Dasein eines solchen Dreiecks, während ich bei der Vorstellung, die ich von einem vollkommenen Wesen hatte, fand, dass das Dasein mit ihr ebenso verknüpft war, wie bei der Vorstellung des Dreiecks die Gleichheit seiner drei Winkel mit zwei rechten, oder bei der Vorstellung eines Kreises der gleiche Abstand aller Theile seines Umrings von seinem Mittelpunkt.

Ja die Verknüpfung war noch offenbarer. Folglich ist es mindestens ebenso gewiss, wie irgend ein geometrischer Beweis es nur sein kann, dass Gott als dieses vollkommene Wesen ist oder besteht.



Wenn Manche meinen, dass es schwer sei, Gott zu erkennen, und auch schwer, ihre Seele zu erkennen, so kommt es davon, dass sie ihren Geist nie über die sinnlichen Dinge erheben, und dass sie so an dieses bildliche Vorstellen gewöhnt sind, was eine besondere Art des Denkens für die körperlichen Dinge ist, dass sie Alles, was sie nicht bildlich vorstellen können, auch nicht für begreiflich halten. Dies ist die Folge davon, dass selbst die Philosophen in den Schulen als Grundsatz lehren, es gebe in dem Verstande nichts, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen sei. Nun ist es aber jedenfalls gewiss, dass die Vorstellungen von Gott und von der Seele niemals in den Sinnen gewesen sind, und es scheint mir, dass die, welche sie mit ihrer Einbildungskraft begreifen wollen, denen gleichen, welche mit den Augen die Töne hören oder die Gerüche riechen wollen, wobei noch der Unterschied ist, dass der Gesichtssinn uns der Wahrheit seiner Gegenstände ebenso versichert, wie der Geruch und das Gehör; während unser bildliches Vorstellen und unsere Sinne uns nie Gewissheit von etwas gewähren können, wenn nicht unser Verstand hinzukommt.

Sollte es endlich noch Menschen geben, die durch die von mir beigebrachten Gründe von dem Dasein Gottes und ihrer Seele noch nicht überzeugt wären, so mögen diese bedenken, dass alles Andere, was sie für gewisser halten, z.B. dass sie einen Körper haben, dass es Gestirne, eine Erde und Aehnliches giebt, weniger gewiss ist. Denn wenn man auch eine moralische Gewissheit von

diesen Dingen hat, derart, dass man an ihnen, ohne verkehrt zu sein, nicht zweifeln kann, so kann man doch auf jeden Fall, wenn man nicht unvernünftig sein will, und wenn es sich um die metaphysische Gewissheit handelt, nicht leugnen, dass jene Gewissheit nicht höher stellt als die, welche im Traume besteht, wo man sich ebenso vorstellt, einen anderen Körper zu haben und andere Gestirne und eine andere Erde zu sehen, ohne dass doch etwas der Art besteht. Denn woher weiss man, dass die Vorstellungen im Traume nicht so wahr wie die anderen sind, da sie doch oft ebenso lebhaft und deutlich sind? Mögen die besten Köpfe darüber nachdenken, so lange sie wollen, sie werden nie einen genügenden Grund für Beseitigung dieses Zweifels beibringen können, wenn sie nicht zuvor das Dasein Gottes annehmen. Denn selbst jene von mir gesetzte Regel, dass Alles, was ich klar und deutlich erkenne, wahr sei, ist nur zuverlässig, weil Gott ist oder besteht, und weil er ein vollkommenes Wesen ist, und weil Alles in uns von ihm kommt; hieraus folgt, dass unsere Vorstellungen oder Begriffe als wirkliche Dinge, die, soweit sie klar und deutlich sind, von Gott kommen, wahr sein müssen. Wenn wir also auch falsche Vorstellungen haben, so können es nur die verworrenen und dunkelen sein; denn insoweit nehmen sie an dem Nichts Theil, d.h. sie sind nur deshalb in uns verworren, weil wir nicht ganz vollkommen sind. Auch ist es offenbar ebenso widersinnig, zu behaupten, dass die Unwahrheit oder Unvollkommenheit von Gott komme, *als dass die Wahrheit und Vollkommenheit von Nichts komme.*

Wüssten wir aber nicht, dass alles Wirkliche und Wahre in uns von einem vollkommenen und unendlichen Wesen kommt, so würden wir trotz der Klarheit und Deutlichkeit unserer Vorstellungen keine Gewissheit dafür haben, dass sie die Vollkommenheit hätten, wahr zu sein.

Nachdem so die Erkenntniss Gottes und unserer Seele uns von diesem Grundsatz überzeugt hat, so ergiebt sich leicht, dass die Vorstellungen in unseren Träumen uns nicht zweifelhaft über die Wahrheit unserer Vorstellungen im Wachen machen können. Denn wenn es sich selbst träfe, dass man eine sehr bestimmte Vorstellung im Traume hätte, z.B. dass ein Geometer einen neuen Beweis entdeckte, so würde sein Träumen der Wahrheit nicht entgegenstehen; was aber den gewöhnlichen Irrthum unserer Träume anlangt, dass sie uns die Gegenstände ebenso vorstellen wie die äusseren Sinne, so schadet es nichts, wenn dies uns gegen die Wahrheit solcher Vorstellungen misstrauisch macht, da sie auch im Wachen uns oft täuschen können. So sehen die Gelbsüchtigen Alles in gelben Farben, und so erscheinen die Gestirne oder andere ferne Körper uns viel kleiner, als sie sind. Denn zuletzt darf man, mag man wachen oder träumen, sein Fürwahrhalten nur auf das Zeugniss der Vernunft stützen und nicht auf das der Einbildung oder der Sinne. Denn so deutlich man auch die Sonne sieht, so darf man doch ihre Grösse nicht so nehmen, wie man sie sieht, und wir können uns sehr deutlich einen Löwenkopf auf einem Ziegenkörper vorstellen, ohne

dass daraus folgt, es gebe wirklich eine Chimäre. Die Vernunft sagt uns nicht, dass das so Gesehene oder Vorgestellte wahr sei; aber sie sagt, dass alle unsere Vorstellungen und Begriffe ihren Grund in etwas Wahrem haben. Denn es ist unmöglich, dass Gott, als ein ganz vollkommenes und wahrhaftes Wesen, sie ohnedem in uns gelegt hätte. Da nun unsere Begründungen im Traume nie so vollständig und überzeugend sind als im Wachen, obgleich einzelne Vorstellungen dort gleich lebhaft und deutlich sind, so sagt die Vernunft uns auch, dass unsere Gedanken nicht ganz wahr sein können, weil wir nicht ganz vollkommen sind, und dass das, was sie Wahres enthalten, sich offenbar mehr in denen befindet, die wir im Wachen und nicht im Träumen haben.

-----

## FRAGEN

1. Was bedeutet es zu „denken“ ?
2. Auf welche Weise beteiligt sich das „*Ich*“ am Denken ?
3. Was für eine Wende in der Geschichte der Philosophie vollzog Descartes mit dem Satz „*Ich denke, also bin ich*“ ?
4. In welchem Sinne kann die zeitgenössische Psychologie diesen Satz von R. Descartes akzeptieren ?

## **Immanuel Kant**

### **„ KRITIK DER REINEN VERNUNFT “**

#### **VI. Allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft**

Man gewinnt dadurch schon sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Denn dadurch erleichtert man sich nicht allein selbst sein eigenes Geschäfte, indem man es sich genau bestimmt, sondern auch jedem anderen, der es prüfen will, das Urteil, ob wir unserem Vorhaben ein Gnüge getan haben oder nicht. Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?

Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Auflösung dieser Aufgabe, oder einem genugtuenden Beweise, daß die Möglichkeit, die sie erklärt zu wissen verlangt, in der Tat gar nicht stattfindet, beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik. David Hume, der dieser Aufgabe unter allen Philosophen noch am nächsten trat, sie aber sich bei weitem nicht bestimmt genug und in ihrer Allgemeinheit dachte, sondern bloß bei dem synthetischen Satze der Verknüpfung der Wirkung mit ihren

Ursachen (prin-cipium causalitatis) stehen blieb, glaubte heraus zu bringen, daß ein solcher Satz a priori gänzlich un- möglich sei, und nach seinen Schlüssen würde alles, was wir Metaphysik nennen, auf einen bloßen Wahn von vermeinter Vernunft Einsicht dessen hinauslaufen, was in der Tat bloß aus der Erfahrung erborgt und durch Gewohnheit den Schein der Notwendigkeit überkommen hat; auf welche, alle reine Philosophie zerstörende, Behauptung er niemals gefallen wäre, wenn er unsere Aufgabe in ihrer Allgemeinheit vor Augen gehabt hätte, da er denn eingesehen haben würde, daß, nach seinem Argumente, es auch keine reine Mathematik geben könnte, weil diese gewiß synthetische Sätze a priori enthält, für welcher Behauptung ihn alsdenn sein guter Verstand wohl würde bewahrt haben.

In der Auflösung obiger Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten, mit begriffen, d.i. die Beantwortung der Fragen:

***Wie ist reine Mathematik möglich?***

***Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?***

Von diesen Wissenschaften, da sie wirklich gegeben sind, läßt sich nun wohl geziemend fragen: wie sie möglich sind; denn daß sie möglich sein müssen, wird durch ihre Wirklichkeit bewiesen. Was aber Metaphysik betrifft, so muß ihr bisheriger schlechter Fortgang, und

weil man von keiner einzigen bisher vorgetragenen, was ihren wesentlichen Zweck angeht, sagen kann, sie sei wirklich vorhanden, einen jeden mit Grunde an ihrer Möglichkeit zweifeln lassen.

Nun ist aber diese Art von Erkenntnis in gewissem Sinne doch auch als gegeben anzusehen, und Metaphysik ist, wenn gleich nicht als Wissenschaft, doch als Naturanlage (*metaphysica naturalis*) wirklich. Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, durch eigenes Bedürfnis getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, so bald Vernunft sich in ihnen bis zur Spekulation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen, und wird auch immer darin bleiben. Und nun ist auch von dieser die Frage: *Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?* d.i. wie entspringen die Fragen, welche reine Vernunft sich aufwirft, und die sie, so gut als sie kann, zu beantworten durch ihr eigenes Bedürfnis getrieben wird, aus der Natur der allgemeinen Menschenvernunft?

Da sich aber bei allen bisherigen Versuchen, diese natürliche Fragen, z.B. ob die Welt einen Anfang habe, oder von Ewigkeit her sei, u.s.w. zu beantworten, jederzeit unvermeidliche Widersprüche gefunden haben, so kann man es nicht bei der bloßen Naturanlage zur Metaphysik, d.i. dem reinen Vernunftvermögen selbst,



woraus zwar immer irgend eine Metaphysik (es sei welche es wolle) erwächst, bewenden lassen, sondern es muß möglich sein, mit ihr es zur Gewißheit zu bringen, entweder im *Wissen oder Nicht-Wissen* der Gegenstände, d.i. entweder der Entscheidung über die Gegenstände ihrer Fragen, oder über das Vermögen und Unvermögen der Vernunft, in Ansehung ihrer etwas zu urteilen, also entweder unsere reine Vernunft mit Zuverlässigkeit zu erweitern, oder ihr bestimmte und sichere Schranken zu setzen. Diese letzte Frage, die aus der obigen allgemeinen Aufgabe fließt, würde mit Recht diese sein: Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? Die Kritik der Vernunft führt also zuletzt notwendig zur Wissenschaft; der dogmatische Gebrauch derselben ohne Kritik dagegen auf grundlose Behauptungen, denen man eben so scheinbare entgegensetzen kann, mithin zum Skeptizismus.

Auch kann diese Wissenschaft nicht von großer abschreckender Weitläufigkeit sein, weil sie es nicht mit Objekten der Vernunft, deren Mannigfaltigkeit unendlich ist, sondern es bloß mit sich selbst, mit Aufgaben, die ganz aus ihrem Schoße entspringen, und ihr nicht durch die Natur der Dinge, die von ihr unterschieden sind, sondern durch ihre eigene vorgelegt sind, zu tun hat; da es denn, wenn sie zuvor ihr eigen Vermögen in Ansehung der Gegenstände, die ihr in der Erfahrung vorkommen mögen, vollständig hat kennen lernen, leicht werden muß, den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs

vollständig und sicher zu bestimmen. Man kann also und muß alle bisher gemachte Versuche, eine Metaphysik dogmatisch zu Stande zu bringen, als ungeschehen ansehen; denn was in der einen oder der anderen Analytisches, nämlich bloße Zergliederung der Begriffe ist, die unserer Vernunft a priori beiwohnen, ist noch gar nicht der Zweck, sondern nur eine Veranstaltung zu der eigentlichen Metaphysik, nämlich seine Erkenntnis a priori synthetisch zu erweitern, und ist zu diesem untauglich, weil sie bloß zeigt, was in diesen Begriffen enthalten ist, nicht aber, wie wir a priori zu solchen Begriffen gelangen, um darnach auch ihren gültigen Gebrauch in Ansehung der Gegenstände aller Erkenntnis überhaupt bestimmen zu können.

Es gehört auch nur wenig Selbstverleugnung dazu, alle diese Ansprüche aufzugeben, da die nicht abzuleugnende und im dogmatischen Verfahren auch unvermeidliche Widersprüche der Vernunft mit sich selbst jede bisherige Metaphysik schon längst um ihr Ansehen gebracht haben. Mehr Standhaftigkeit wird dazu nötig sein, sich durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich nicht abhalten zu lassen, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft, von der man wohl jeden hervorgesprossenen Stamm abhauen, die Wurzel aber nicht ausrotten kann, durch eine andere, der bisherigen ganz entgegengesetzte, Behandlung endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

## **FRAGEN**

- 1.** Was bedeutet es, analytisch zu denken ?
- 2.** Was bedeutet es, syntetisch zu denken ?
- 3.** In welcher Beziehung stehen die oben gestellten Fragen zur kognitiven Psychologie ?
- 4.** Warum verlässt sich Kant auf Mathematik und Naturwissenschaften ?

## **Sigmund Freud**

### **„ NEUE FOLGE DER VORLESUNGEN ZUR EINFÜHRUNG IN DIE PSYCHOANALYSE “**

#### **XXX. VORLESUNG ANGST UND TRIEBLEBEN**

Meine Damen und Herren! Sie werden nicht überrascht sein zu hören, daß ich Ihnen manche Neuheiten von unserer Auffassung der Angst und der Grundtriebe des Seelenlebens zu berichten habe, auch nicht, daß keine derselben als endgültige Lösung der schwebenden Probleme gelten will. In bestimmter Absicht spreche ich hier von Auffassungen. Es sind die schwierigsten Aufgaben, die uns gestellt werden, aber die Schwierigkeit liegt nicht etwa an der Unzulänglichkeit der Beobachtungen, es sind gerade die häufigsten und vertrautesten Phänomene, die uns jene Hätsel aufgeben; auch nicht an der Entlegenheit der Spekulationen, zu denen sie anregen; spekulative Verarbeitung kommt auf diesem Gebiet wenig in Betracht. Sondern es handelt sich wirklich um Auffassungen, d. h. darum, die richtigen abstrakten Vorstellungen einzuführen, deren Anwendung auf den Rohstoff der Beobachtung Ordnung und Durchsichtigkeit in ihm entstehen läßt.

Der Angst habe ich bereits eine Vorlesung der früheren Reihe, die fünfundzwanzigste, gewidmet. Ich muß deren Inhalt in Verkürzung wiederholen. Wir haben gesagt, Angst sei ein Affektzustand, also eine Vereinigung von

bestimmten Empfindungen der Lust-Unlust-Reihe mit den ihnen entsprechenden Abfuhrinnervationen und deren Wahrnehmung, wahrscheinlich aber der Niederschlag eines gewissen bedeutungsvollen Ereignisses, durch Vererbung einverleibt, also vergleichbar dem individuell erworbenen hysterischen Anfall. Als jenes Ereignis, das eine solche Affektspur hinterlassen, haben wir den Vorgang der Geburt in Anspruch genommen, bei dem die der Angst eigenen Beeinflussungen von Herztätigkeit und Atmung zweckmäßig waren. Die allererste Angst wäre also eine toxische gewesen. Wir sind dann von der Unterscheidung zwischen Realangst und neurotischer Angst ausgegangen, die erstere eine uns begreiflich scheinende Reaktion auf die Gefahr, d. h. auf erwartete Schädigung von außen, die andere durchaus rätselhaft, wie zwecklos. In einer Analyse der Realangst haben wir sie auf einen Zustand gesteigerter sensorischer Aufmerksamkeit und motorischer Spannung reduziert, den wir Angstbereitschaft heißen. Aus dieser entwickle sich die Angstreaktion. In der seien zwei Ausgänge möglich.

Entweder die Angstentwicklung, die Wiederholung des alten traumatischen Erlebnisses, beschränkt sich auf ein Signal, dann kann die übrige Reaktion sich der neuen Gefahrlage anpassen, in Flucht oder Verteidigung ausgehen, oder das Alte behält die Oberhand, die gesamte Reaktion erschöpft sich in der Angstentwicklung und dann wird der Affektzustand lähmend und für die Gegenwart unzweckmäßig.

Wir haben uns dann zur neurotischen Angst gewendet und gesagt, daß wir sie unter dreierlei Verhältnissen beobachten. Erstens als frei flottierende, allgemeine Ängstlichkeit, bereit, sich vorübergehend mit jeder neu auftauchenden Möglichkeit zu verknüpfen, als sogenannte Erwartungsangst, wie z. B. bei der typischen Angstneurose. Zweitens fest gebunden an bestimmte Vorstellungsinhalte in den sogenannten Phobien, bei denen wir eine Beziehung zur äußeren Gefahr zwar noch erkennen mögen, aber die Angst vor ihr für maßlos übertrieben halten müssen. Endlich drittens die Angst bei der Hysterie und anderen Formen schwerer Neurosen, die entweder Symptome begleitet oder unabhängig auftritt als Anfall oder länger anhaltender Zustand, immer aber ohne ersichtliche Begründung durch eine äußere Gefahr. Wir haben uns dann die zwei Fragen vorgelegt: Wovor fürchtet man sich bei neurotischer Angst? Und: Wie kann man diese mit der Realangst vor äußeren Gefahren zusammenbringen?

Unsere Untersuchungen sind keineswegs erfolglos geblieben, wir haben einige wichtige Aufschlüsse gewonnen. In Bezug auf die ängstliche Erwartung hat uns die klinische Erfahrung einen regelmäßigen Zusammenhang mit dem Libidohaushalt im Sexualleben kennen gelehrt. Die gewöhnlichste Ursache der Angstneurose ist die frustrane Erregung. Es wird eine libidinöse Erregung hervorgerufen, aber nicht befriedigt, nicht verwendet; an Stelle dieser von ihrer Verwendung abgelenkten Libido tritt dann die Ängstlichkeit auf.

Ich glaubte mich sogar berechtigt zu sagen, diese unbefriedigte Libido verwandle sich direkt in Angst. Diese Auffassung fand eine Unterstützung in gewissen ganz regelmäßigen Phobien der kleinen Kinder. Viele dieser Phobien sind uns durchaus rätselhaft, andere aber, wie die Angst im Alleinsein und die vor fremden Personen, lassen eine sichere Erklärung zu. Die Einsamkeit sowie das fremde Gesicht erwecken die Sehnsucht nach der vertrauten Mutter; das Kind kann diese libidinöse Erregung nicht beherrschen, nicht in Schweben erhalten, sondern verwandelt sie in Angst. Diese Kinderangst ist also nicht der Realangst, sondern der neurotischen zuzurechnen. Die Kinderphobien und die Angsterwartung der Angstneurose geben uns zwei Beispiele für die eine Art, wie neurotische Angst entsteht: Durch direkte Umwandlung der Libido. Einen zweiten Mechanismus werden wir sofort kennenlernen; es wird sich zeigen, daß er vom ersten nicht sehr verschieden ist.

Für die Angst bei der Hysterie und anderen Neurosen machen wir nämlich den Vorgang der Verdrängung verantwortlich. Wir meinen, wir können diesen vollständiger als vorhin beschreiben, wenn wir das Schicksal der zu verdrängenden Vorstellung von dem des ihr anhaftenden Libidobetrags gesondert halten. Es ist die Vorstellung, die die Verdrängung erfährt, eventuell zum Unkenntlichen entstellt wird; ihr Affektbetrag aber wird regelmäßig in Angst verwandelt und zwar gleichgültig, von welcher Art er sein mag, ob Aggression oder Liebe. Nun macht es keinen wesentlichen Un-

terschied, aus welchem Grund ein Libidobetrag unwendbar geworden ist, ob aus infantiler Schwäche des Ichs wie bei den Kinderphobien, infolge somatischer Vorgänge im Sexualleben wie bei der Angstneurose, oder durch Verdrängung wie bei der Hysterie. Die beiden Mechanismen der Entstehung neurotischer Angst fallen also eigentlich zusammen.

Während dieser Untersuchungen sind wir auf eine höchst bedeutsame Beziehung zwischen Angstentwicklung und Symptombildung aufmerksam geworden, nämlich, daß die beiden einander vertreten und ablösen. Der Agoraphobe z. B. beginnt seine Leidensgeschichte mit einem Angstanfall auf der Straße. Dieser würde sich jedesmal wiederholen, wenn er wieder auf die Straße ginge. Er schafft nun das Symptom der Straßenangst, das man auch eine Hemmung, Funktionseinschränkung des Ichs heißen kann, und erspart sich dadurch den Angstanfall. Das Umgekehrte sieht man, wenn man sich, wie es z. B. bei Zwangshandlungen möglich ist, in die Symptombildung einmengt. Hindert man den Kranken, sein Waschzeremoniell auszuführen, so gerät er in einen schwer erträglichen Angstzustand, gegen den ihn offenbar sein Symptom geschützt hatte. Und zwar scheint es, daß die Angstentwicklung das Frühere, die Symptombildung das Spätere ist, als ob die Symptome geschaffen würden, um den Ausbruch des Angstzustandes zu vermeiden. Und dazu stimmt es auch, daß die ersten Neurosen des Kindesalters Phobien sind, Zustände, an denen man so deutlich erkennt, wie eine an-



fängliche Angstentwicklung durch die spätere Symptombildung abgelöst wird: man empfängt den Eindruck, daß man von diesen Beziehungen her den besten Zugang zum Verständnis der neurotischen Angst finden wird. Gleichzeitig ist es uns auch gelungen, die Frage zu beantworten, wovor man sich bei neurotischer Angst fürchtet, und so die Verbindung zwischen neurotischer und Realangst herzustellen. Das, wovor man sich fürchtet, ist offenbar die eigene Libido. Der Unterschied von der Situation der Realangst liegt in zwei Punkten, daß die Gefahr eine innerliche ist anstatt einer äußeren und daß sie nicht bewußt erkannt wird.

Bei den Phobien kann man sehr deutlich erkennen, wie diese innerliche Gefahr in eine äußerliche umgesetzt, also neurotische Angst in scheinbare Realangst verwandelt wird. Nehmen wir, um einen oft sehr komplizierten Sachverhalt zu vereinfachen, an, daß der Agoraphobe sich regelmäßig vor den Regungen der Versuchung fürchte, die in ihm durch die Begegnungen auf der Straße geweckt werden. In seiner Phobie nimmt er eine Verschiebung vor und ängstigt sich nun vor einer äußeren Situation. Sein Gewinn dabei ist offenbar, daß er meint, sich so besser schützen zu können. Vor einer äußeren Gefahr kann man sich durch die Flucht retten, der Fluchtversuch vor einer inneren Gefahr ist ein schwieriges-Unternehmen.

Am Schlüsse meiner damaligen Vorlesung über die Angst habe ich selbst dem Urteil Ausdruck gegeben, daß

diese verschiedenen Ergebnisse unserer Untersuchung nicht etwa einander widersprechen, aber doch irgendwie nicht zusammen – stimmen. Die Angst ist als Affektzustand die Reproduktion eines alten gefährdenden Ereignisses, die Angst steht im Dienst der Selbsterhaltung und ist ein Signal einer neuen Gefahr, sie entsteht aus irgendwie unverwendbar gewordener Libido, auch bei dem Prozeß der Verdrängung, sie wird durch die Symptombildung abgelöst, gleichsam psychisch gebunden — man verspürt, daß hier etwas fehlt, was aus Stücken eine Einheit macht.

Meine Damen und Herren! Jene Zerlegung der seelischen Persönlichkeit in ein Über-Ich, Ich und Es, die ich Ihnen in der letzten Vorlesung vorgetragen, hat uns auch eine neue Orientierung im Angstproblem aufgenötigt. Mit dem Satz, das Ich ist die alleinige Angststätte, nur das Ich kann Angst produzieren und verspüren, haben wir eine neue, feste Position bezogen, von der aus manche Verhältnisse ein anderes Ansehen zeigen. Und wirklich, wir wüßten nicht, was für Sinn es hätte, von einer „Angst des Es“ zu sprechen, oder dem Über-Ich die Fähigkeit zur Ängstlichkeit zuzuschreiben. Hingegen haben wir es als eine erwünschte Entsprechung begrüßt, daß die drei Hauptarten der Angst, die Realangst, die neurotische und die Gewissensangst sich so zwanglos auf die drei Abhängigkeiten des Ichs, von der Außenwelt, vom Es und vom Über-Ich, beziehen lassen. Mit dieser neuen Auffassung ist auch die Funktion der Angst als Signal zur Anzeige einer Gefahrsitu-

ation, die uns ja vorher nicht fremd war, in den Vordergrund getreten, die Frage, aus welchem Stoff die Angst gemacht wird, hat an Interesse verloren und die Beziehungen zwischen Realangst und neurotischer Angst haben sich in überraschender Weise geklärt und vereinfacht. Es ist übrigens bemerkenswert, daß wir jetzt die anscheinend komplizierten Fälle von Entstehung der Angst besser verstehen als die für einfach gehaltenen.

Wir haben nämlich neuerlich untersucht, wie die Angst bei gewissen Phobien entsteht, die wir der Angsthysterie zurechnen, und Fälle gewählt, bei denen es sich um die typische Verdrängung der Wunschregungen aus dem Ödipuskomplex handelte. Unserer Erwartung nach hätten wir finden sollen, daß es die libidinöse Besetzung des Mutterobjekts ist, die sich infolge der Verdrängung in Angst verwandelt und nun im symptomatischen Ausdruck als an den Vaterersatz geknüpft auftritt. Ich kann Ihnen die einzelnen Schritte einer solchen Untersuchung nicht vorführen, genug, das überraschende Resultat war das Gegenteil unserer Erwartung. Nicht die Verdrängung schafft die Angst, sondern die Angst ist früher da, die Angst macht die Verdrängung! Aber was für Angst kann es sein? Nur die Angst vor einer drohenden äußeren Gefahr, also eine Realangst. Es ist richtig, der Knabe bekommt Angst vor einem Anspruch seiner Libido, in diesem Fall vor der Liebe zu seiner Mutter, es ist also wirklich ein Fall von neurotischer Angst. Aber diese Verliebtheit erscheint ihm nur darum als eine innere Gefahr, der er sich durch den Verzicht auf dieses

Objekt entziehen muß, weil sie eine äußere Gefahrsituation heraufbeschwört. Und in allen Fällen, die wir untersuchen, erhalten wir dasselbe Resultat. Bekennen wir es nur, wir waren nicht darauf gefaßt, daß sich die innere Triebgefahr als eine Bedingung und Vorbereitung einer äußeren, realen Gefahrsituation herausstellen würde.

Wir haben aber noch gar nicht gesagt, was die reale Gefahr ist, die das Kind als Folge seiner Mutterverliebtheit fürchtet. Es ist die Strafe der Kastration, der Verlust seines Gliedes. Natürlich werden Sie einwerfen, das sei doch keine reale Gefahr. Unsere Knaben werden doch nicht kastriert, weil sie in der Phase des Ödipuskomplexes in die Mutter verliebt sind. Aber das ist nicht so einfach abzutun. Vor allem kommt es nicht darauf an, ob die Kastration wirklich geübt wird; entscheidend ist, daß die Gefahr eine von außen drohende ist, und daß das Kind an sie glaubt. Dazu hat es einigen Anlaß, denn man droht ihm oft genug mit dem Abschneiden des Gliedes während seiner phallischen Phase, in der Zeit seiner frühen Onanie, und Andeutungen dieser Strafe dürften regelmäßig eine phylogenetische Verstärkung bei ihm finden. Wir vermuten, in den Urzeiten der menschlichen Familie wurde die Kastration vom eifersüchtigen und grausamen Vater wirklich an den heranwachsenden Knaben vollzogen, und die Beschneidung, die bei den Primitiven so häufig ein Bestandteil des Mannbarkeitsrituals ist, sei ein gut kenntlicher Rest von ihr. Wir wissen, wie weit wir uns

damit von der allgemeinen Ansicht entfernen, aber wir müssen daran festhalten, daß die Kastrationsangst einer der häufigsten und stärksten Motoren der Verdrängung und damit der Neurosenbildung ist. Analysen von Fällen, in denen zwar nicht die Kastration, aber wohl die Beschneidung bei Knaben als Therapie oder als Strafe für die Onanie vollzogen wurde, was in der anglo-amerikanischen Gesellschaft gar nicht so selten geschah, haben unserer Überzeugung die letzte Sicherheit gegeben. Es ist eine große Verlockung, an dieser Stelle näher auf den Kastrationskomplex einzugehen, aber wir wollen bei unserem Thema bleiben. Die Kastrationsangst ist natürlich nicht das einzige Motiv der Verdrängung, sie hat ja bereits bei den Frauen keine Stätte, die zwar einen Kastrationskomplex haben, aber keine Kastrationsangst haben können. An ihre Stelle tritt beim anderen Geschlecht die Angst vor dem Liebesverlust, ersichtlich eine Fortbildung der Angst des Säuglings, wenn er die Mutter vermißt. Sie verstehen, welche reale Gefahrensituation durch diese Angst angezeigt wird. Wenn die Mutter abwesend ist oder dem Kind ihre Liebe entzogen hat, ist es ja der Befriedigung seiner Bedürfnisse nicht mehr sicher, möglicherweise den peinlichsten Spannungsgefühlen ausgesetzt. Weisen Sie die Idee nicht ab, daß diese Angstbedingungen im Grunde die Situation der ursprünglichen Geburtsangst wiederholen, die ja auch eine Trennung von der Mutter bedeutete. Ja wenn Sie einem Gedankengang von F e r e n c z i folgen, können Sie auch die Kastrationsangst dieser Reihe anschließen, denn der Verlust des

männlichen Gliedes hat ja die Unmöglichkeit einer Wiedervereinigung mit der Mutter oder dem Ersatz für sie im Sexualakt zur Folge. Ich erwähne Ihnen nebenbei, die so häufige Phantasie der Rückkehr in den Mutterleib ist der Ersatz dieses Koituswunsches. Es gäbe hier noch soviel interessante Dinge und überraschende Zusammenhänge zu berichten, aber ich kann nicht über den Rahmen einer Einführung in die Psychoanalyse hinausgehen, will Sie nur noch aufmerksam machen, wie hier psychologische Ermittlungen bis zu biologischen Tatsachen vorstoßen.

-----

## **FRAGEN**

- 1.** Erklären Sie den Unterschied zwischen:  
Angst und Furcht.
- 2.** Erklären Sie das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für den Rest des Lebens eines Menschen.
- 3.** Was ist die sogenannte „Angstentwicklung“ ?
- 4.** Hängen Antrieb und Angst wirklich zusammen ?
- 5.** Kann der Zusammenhang zwischen Antrieb und Angst die kognitive Entwicklung eines Menschen beeinflussen ?

## Martin Heidegger

### „ Sein und Zeit “

#### § 40. Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins

Eine Seinsmöglichkeit des Daseins soll ontischen »Aufschluß« geben über es selbst als Seiendes. Aufschluß ist nur möglich in der zum Dasein gehörenden Erschlossenheit, die in Befindlichkeit und Verstehen gründet. Inwiefern ist die Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit? Wie wird in ihr das Dasein durch sein eigenes Sein vor es selbst gebracht, so daß phänomenologisch das in der Angst erschlossene Seiende als solches in seinem Sein bestimmt, bzw. diese Bestimmung zureichend vorbereitet werden kann?

In der Absicht, zum Sein der Ganzheit des Struktur-ganzen vorzudringen, nehmen wir den Ausgang bei den zuletzt durchgeführten konkreten Analysen des Verfallens. Das Aufgehen im Man und bei der besorgten »Welt« offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können. Dieses Phänomen der Flucht des Daseins *vor ihm selbst* und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende Untersuchung zu dienen. In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst. Die Abkehr führt



entsprechend dem eigensten Zug des Verfallens *weg vom Dasein*. Allein bei dergleichen Phänomenen muß die Untersuchung sich hüten, die ontisch-existenzielle Charakteristik mit der ontologisch-existenzialen Interpretation zusammenzuwerfen, bzw. die in jener liegenden positiven phänomenalen Grundlagen für diese zu übersehen.

Existenziell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbst-seins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist. Im Wovor der Flucht kommt das Dasein gerade »hinter« ihm her. Nur sofern Dasein ontologisch wesenhaft durch die ihm zugehörnde Erschlossenheit überhaupt vor es selbst gebracht ist, *kann* es *vor* ihm fliehen.

In dieser verfallenden Abkehr ist freilich das Wovor der Flucht *nicht erfaßt*, ja sogar auch nicht in einer Hinkehr erfahren. Wohl aber ist es in der Abkehr *von* ihm erschlossen »da«. Die existenziell-ontische Abkehr gibt auf Grund ihres Erschlossenheitscharakters phänomenal die Möglichkeit, existenzial-ontologisch das Wovor der Flucht als solches zu fassen. Innerhalb des ontischen »weg von«, das in der Abkehr liegt, kann in phänomenologisch interpretierender »Hinkehr« das Wovor der Flucht verstanden und zu Begriff gebracht werden.

Sonach ist die Orientierung der Analyse am Phänomen des Verfallens grundsätzlich nicht zur Aussichtslosigkeit verurteilt, ontologisch etwas über das in ihm erschlossene Dasein zu erfahren. Im Gegenteil – die Interpretation wird gerade hier am wenigsten einer künstlichen Selbsterfassung des Daseins ausgeliefert. Sie vollzieht nur die Explikation dessen, was das Dasein selbst ontisch erschließt. Die Möglichkeit, im interpretierenden Mit- und Nachgehen innerhalb eines befindlichen Verstehens zum Sein des Daseins vorzudringen, erhöht sich, je ursprünglicher das Phänomen ist, das methodisch als erschließende Befindlichkeit fungiert. Daß die Angst dergleichen leistet, ist zunächst eine Behauptung.

Für die Analyse der Angst sind wir nicht ganz unvorbereitet. Zwar bleibt noch dunkel, wie sie ontologisch mit der Furcht zusammenhängt. Offensichtlich besteht eine phänomenale Verwandtschaft. Das Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß beide Phänomene meist ungeschieden bleiben und als Angst bezeichnet wird, was Furcht ist, und Furcht genannt wird, was den Charakter der Angst hat. Wir versuchen, schrittweise zum Phänomen der Angst vorzudringen.

Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte »Welt« nannten wir eine »Flucht« vor ihm selbst. Aber nicht jedes Zurückweichen vor..., nicht jede Abkehr von... ist notwendig Flucht. Das in der Furcht fundierte Zurückweichen vor dem, was

Furcht erschließt, vor dem Bedrohlichen, hat den Charakter der Flucht. Die Interpretation der Furcht als Befindlichkeit zeigte: das Wovor der Furcht ist je ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann. Im Verfallen kehrt sich das Dasein von ihm selbst ab. Das Wovor dieses Zurückweichens muß überhaupt den Charakter des Bedrohens haben; es ist jedoch Seiendes von der Seinsart des zurückweichenden Seienden, es ist das Dasein selbst. Das Wovor dieses Zurückweichens kann nicht als »Furchtbares« gefaßt werden, weil dergleichen immer als innerweltliches Seiendes begegnet. Die Bedrohung, die einzig »furchtbar« sein kann und die in der Furcht entdeckt wird, kommt immer von innerweltlichem Seienden her.

Die Abkehr des Verfallens ist deshalb auch kein Fliehen, das durch eine Furcht vor innerweltlichem Seienden fundiert wird. Ein so gegründeter Fluchtcharakter kommt der Abkehr um so weniger zu, als sie sich gerade *hinkehrt* zum innerweltlichen Seienden als Aufgehen in ihm. *Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht.*

Für das Verständnis der Rede von der verfallenden Flucht des Daseins vor ihm selbst muß das In-der-Welt-sein als Grundverfassung dieses Seienden in Erinnerung gebracht werden. *Das Wovor der Angst*

*ist das In-der-Welt-sein als solches.* Wie unterscheidet sich phänomenal das, wovor die Angst sich ängstet, von dem, wovor die Furcht sich fürchtet? Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes. Daher kann es damit wesentlich keine Bewandnis haben. Die Bedrohung hat nicht den Charakter einer bestimmten Abträglichkeit, die das Bedrohte in der bestimmten Hinsicht auf ein besonderes faktisches Seinkönnen trifft. Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt. Diese Unbestimmtheit läßt nicht nur faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, daß überhaupt das innerweltliche Seiende nicht »relevant« ist. Nichts von dem, was innerhalb der Welt zuhanden und vorhanden ist, fungiert als das, wovor die Angst sich ängstet. Die innerweltlich entdeckte Bewandnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen ist als solche überhaupt ohne Belang. Sie sinkt in sich zusammen. Die Welt hat den Charakter völliger Unbedeutsamkeit. In der Angst begegnet nicht dieses oder jenes, mit dem es als Bedrohlichem eine Bewandnis haben könnte.

Daher »sieht« die Angst auch nicht ein bestimmtes »Hier« und »Dort«, aus dem her sich das Bedrohliche nähert. Daß das Bedrohende *nirgends* ist, charakterisiert das Wovor der Angst. Diese »weiß nicht«, was es ist, davor sie sich ängstet. »Nirgends« aber bedeutet nicht nichts, sondern darin liegt Gegend überhaupt, Erschlossenheit von Welt überhaupt für

das wesentlich räumliche In-Sein. Das Drohende kann sich deshalb auch nicht aus einer bestimmten Richtung her innerhalb der Nähe nähern, es ist schon »da« – und doch nirgends, es ist so nah, daß es beengt und einem den Atem verschlägt -und doch nirgends.

Im Wovor der Angst wird das »Nichts ist es und nirgends« offenbar. Die Aufsässigkeit des innerweltlichen Nichts und Nirgends besagt phänomenal: *das Wovor der Angst ist die Welt als solche*. Die völlige Unbedeutsamkeit, die sich im Nichts und Nirgends bekundet, bedeutet nicht Weltabwesenheit, sondern besagt, daß das innerweltlich Seiende an ihm selbst so völlig belanglos ist, daß auf dem Grunde dieser *Unbedeutsamkeit* des Innerweltlichen die Welt in ihrer Weltlichkeit sich einzig noch aufdrängt.

Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandenem überhaupt, das heißt die Welt selbst. Wenn die Angst sich gelegt hat, dann pflegt die alltägliche Rede zu sagen: »es war eigentlich nichts«. Diese Rede trifft in der Tat ontisch das, *was* es war. Die alltägliche Rede geht auf ein Besorgen und Bereden des Zuhandenen. Wovor die Angst sich ängstet, ist nichts von dem innerweltlichen Zuhandenen. Allein dieses Nichts von Zuhandenem, das die alltägliche umsichtige Rede einzig versteht, ist kein totales Nichts. Das Nichts von

Zuhandenheit gründet im ursprünglichsten »Etwas«, in der *Welt*. Diese jedoch gehört ontologisch wesentlich zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein. Wenn sich demnach als das Wovor der Angst das Nichts, das heißt die Welt als solche herausstellt, dann besagt das: *wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst.*

Das Sichhängen erschließt ursprünglich und direkt die Welt als Welt. Nicht wird etwa zunächst durch Überlegung von innerweltlich Seiendem abgesehen und nur noch die Welt gedacht, vor der dann die Angst entsteht, sondern die Angst erschließt als Modus der Befindlichkeit allererst die *Welt als Welt*. Das bedeutet jedoch nicht, daß in der Angst die Weltlichkeit der Welt begriffen wird.

Die Angst ist nicht nur Angst vor..., sondern als Befindlichkeit zugleich *Angst um...* Worum die Angst sich abängstet, ist nicht eine *bestimmte* Seinsart und Möglichkeit des Daseins. Die Bedrohung ist ja selbst unbestimmt und vermag daher nicht auf dieses oder jenes faktisch konkrete Seinkönnen bedrohend einzudringen. Worum sich die Angst ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. In der Angst versinkt das umweltlich Zuhandene, überhaupt das innerweltlich Seiende. Die »Welt« vermag nichts mehr zu bieten, ebensowenig das Mitdasein Anderer. Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Auslegung

theit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesen- haft auf Möglichkeiten sich entwirft. Mit dem Worum des Sichhängstens erschließt daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.

Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum eigensten Sein-können*, das heißt das *Freisein für* die Freiheit des Sichselbstwählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für...* (*propensio in...*) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.

Das, *worum* die Angst sich ängstet, enthüllt sich als das, *wovor* sie sich ängstet: das In-der-Welt-sein. Die Selbigkeit des Wovor der Angst und ihres Worum erstreckt sich sogar auf das Sichhängsten selbst. Denn dieses ist als Befindlichkeit eine Grundart des In-der-Welt-seins. *Die existenziale Selbigkeit des Erschließens mit dem Erschlossenen, so zwar, daß in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, daß mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpreta-*

tion geworden ist. Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.

Daß die Angst als Grundbefindlichkeit in solcher Weise erschließt, dafür ist wieder die alltägliche Daseinsauslegung und Rede der unvoreingenommenste Beleg. Befindlichkeit, so wurde früher gesagt, macht offenbar, »wie einem ist«. In der Angst ist einem »unheimlich«. Darin kommt zunächst die eigentümliche Unbestimmtheit dessen, wobei sich das Dasein in der Angst befindet, zum Ausdruck: das Nichts und Nirgends. Unheimlichkeit meint aber dabei zugleich das Nicht-zuhause-sein. Bei der ersten phänomenalen Anzeige der Grundverfassung des Daseins und der Klärung des existenzialen Sinnes von In-Sein im Unterschied von der kategorialen Bedeutung der »Inwendigkeit« wurde das In-Sein bestimmt als Wohnen bei..., Vertrautsein mit... Dieser Charakter des In-Seins wurde dann konkreter sichtbar gemacht durch die alltägliche Öffentlichkeit des Man. das die beruhigte Selbstsicherheit, das selbstverständliche »Zuhause-sein« in die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins bringt. Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der »Welt« zurück. Die alltägliche Ver-



trautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt- sein. Das In-sein kommt in den existenzialen »Modus« des *Unzu Hause*. Nichts anderes meint die Rede von der »Unheimlichkeit«.

Nunmehr wird phänomenal sichtbar, wovor das Verfallen als Flucht flieht. Nicht *vor* innerweltlichem Seienden, sondern gerade *zu* diesem als dem Seienden, dabei das Besorgen, verloren in das Man, in beruhigter Vertrautheit sich aufhalten kann. Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht *vor* dem Unzu Hause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein überantworteten In-der- Welt-sein liegt. Diese Unheimlichkeit setzt dem Dasein ständig nach und bedroht, wenngleich unausdrücklich, seine alltägliche Verlorenheit in das Man. Diese Bedrohung kann faktisch zusammengehen mit einer völligen Sicherheit und Unbedürftigkeit des alltäglichen Besorgens. Die Angst kann in den harmlosesten Situationen aufsteigen. Es bedarf auch nicht der Dunkelheit, in der es einem gemeinhin leichter unheimlich wird. Im Dunkeln ist in einer betonten Weise »nichts« zu sehen, obzwar gerade die Welt *noch* und *aufdringlicher* »da« ist.

Wenn wir existenzial-ontologisch die Unheimlichkeit des Daseins als die Bedrohung interpretieren, die das Dasein selbst von ihm selbst her trifft, dann wird

damit nicht behauptet, die Unheimlichkeit sei in der faktischen Angst auch immer schon in diesem Sinne verstanden. Die alltägliche Art, in der das Dasein die Unheimlichkeit versteht, ist die verfallende, das Unzu Hause »abblendende« Abkehr. Die Alltäglichkeit dieses Fliehens zeigt jedoch phänomenal: zur wesenhaften Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins, die als existenzielle nie vorhanden, sondern selbst immer in einem Modus des faktischen Daseins, das heißt einer Befindlichkeit *ist*, gehört die Angst als Grundbefindlichkeit. Das beruhigtvertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. *Das Unzu Hause muß existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden.*

Und nur weil die Angst latent das In-der-Welt-sein immer schon bestimmt, kann dieses als besorgendbefindliches Sein bei der »Welt« sich fürchten. Furcht ist an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst. Faktisch bleibt denn auch die Stimmung der Unheimlichkeit meist existenziell unverstanden. »Eigentliche« Angst ist überdies bei der Vorherrschaft des Verfallens und der Öffentlichkeit selten. Oft ist die Angst »physiologisch« bedingt. Dieses Faktum ist in seiner Faktizität ein *ontologisches* Problem, nicht nur hinsichtlich seiner ontischen Verursachung und Verlaufsform. Physiologische Auslösung von Angst wird nur möglich, weil das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstet.

Noch seltener als das existenzielle Faktum der eigentlichen Angst sind die Versuche, dieses Phänomen in seiner grundsätzlichen existenzial-ontologischen Konstitution und Funktion zu interpretieren. Die Gründe hierfür liegen zum Teil in der Vernachlässigung der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt, im besonderen aber im Verkennen des Phänomens der Befindlichkeit. Die faktische Seltenheit des Angstphänomens vermag ihm jedoch nicht die Eignung zu entziehen, für die existenziale Analytik eine *grundsätzliche* methodische Funktion zu übernehmen. Im Gegenteil – die Seltenheit des Phänomens ist ein Index dafür, daß das Dasein, das ihm selbst zumeist durch die öffentliche Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt, in dieser Grundbefindlichkeit in einem ursprünglichen Sinne erschließbar wird.

Zwar gehört zum Wesen jeder Befindlichkeit, je das volle In-der-Welt-sein nach allen seinen konstitutiven Momenten (Welt, In-Sein, Selbst) zu erschließen. Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese Vereinzeltung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.

Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen sel-

bst, unverstellt durch innerweltliches Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.

Inwiefern ist mit dieser existenzialen Interpretation der Angst ein phänomenaler Boden gewonnen für die Beantwortung der leitenden Frage nach dem Sein der Ganzheit des Strukturganzen des Daseins?

-----

## **FRAGEN**

- 1.** Erklären Sie, was ist Dasein ?
- 2.** Warum sind Angst und Sorge die Grundlage des Daseins ?
- 3.** Erklären Sie den Unterschied zwischen: Sein, Existenz und Seindes (So-sein).
- 4.** In welchem Sinne sind Psychoanalyse und philosophischer Existentialismus identisch ?
- 5.** Beschreiben Sie, wie das Studium der Philosophie und Psychologie bei der Bewältigung herausfordernder Lebensthemen Ihnen hilft oder erstellen Sie eine separate, dreiseitige Arbeit zu diesem Thema.

## SCHLUSSWORT

Das wirkliche Wissen erfordert Geduld. Das Buch, das Sie gerade gelesen haben, bietet eine Inspiration: **1.** für individuelle Selbstreflexion, **2.** für kreatives Schreiben, **3.** ein Interesse an dem systematischen Studium, **4.** oder ein gutes Gefühl von der Orientierung in den einzelnen Themen. Die vorliegenden Beispiele kann man ja ins praktische Leben umwandeln. Um seine Selbstbewusstsein zu stärken, sollte man über sich philosophisch oder psychologisch nachdenken. Im Rahmen des Dialogs mit einer historischen Persönlichkeit kann man besser in der Gegenwart existieren. Das ist die historische Tatsache.

Jeder für sich hat eine Möglichkeit, mit dem Studium der Philosophie und der Psychologie durch der Literatur von den überprüften Autoren der Gegenwart zu fortfahren: F. Nietzsche, W. James, Ed. Husserl, H.-G. Gadamer, C. G. Jung, A. Adler, R. Rorty, J. Derrida, Sl. Žižek und viele weitere. Alle Ernannten tragen zur Entwicklung der individuellen Ausbildung bei. Ihre Aufgabe ist, den Mensch auszubilden – zugleich zeigen darauf, wie soll man denken. Die Gegenwart befindet sich momentan sichtbar in der Krise des Denkens. Es ist so aus diesem Grund, dass man sich von der Pflicht der Selbstbildung befreiert, denn man will nicht, eine Verantwortlichkeit zu tragen.

Die Philosophie meint die Welt in ihrem allgemeinen Sein und Wesen. Der Mensch ist mit der Psychologie als ein konkretes Denken und Erleben erforscht. Deswegen gibt's eine enge Anknüpfung unter diesen Fächern (Psychologie und Philosophie). Durch diese Fächer und vor allem durch den Inhalt, werden die elementaren menschlichen Fragen beantwortet, nach Immanuels Kant:

- *Wer bin ich ?*
- *Woher bin ich ?*
- *Worauf strebe ich zu ?*
- *Was kann ich machen ?*
- *Woran kann ich glauben ?*

## Z Á V Ě R

Skutečné vědění vyžaduje trpělivost. Knížka, kterou jste přečetli může poskytnout inspiraci: **1.** pro individuální sebereflexi, **2.** zájem o tvůrčí psaní, **3.** zájem o systematické studium, **4.** nebo jen dobrý pocit z orientace v jednotlivých tématech. Předložené ukázky mohou být také převáděny do praktického života. Přemýšlet o sobě filosoficky nebo psychologicky pomáhá utvářet sebevědomí. Pouze v dialogu s historickou autoritou může člověk lépe existovat v přítomnosti. To je historický fakt.

Pokračovat ve studiu filosofie a psychologie může každý sám za sebe mnoha ověřenými autory současnosti: F. Nietzsche, W. James, Ed. Husserl, H.-G. Gadamer, C. G. Jung, A. Adler, R. Rorty, J. Derrida, Sl. Žižek a mnoha dalšími. Všichni jmenovaní přispívají k rozvoji individuální vzdělanosti. Jejich úkolem je vzdělávat člověka, ukazovat na to, jak myslet. Současnost je viditelně v krizi myšlení. Je to jen z toho důvodu, že se člověk zbavuje povinnosti sebevzdělávání neboť přestává chtít nést odpovědnost.

Filosofie myslí svět v jeho obecném bytí a existenci. Psychologie studuje člověka jako konkrétní myšlení a prožívání. Proto jsou tyto obory na sebe tak těsně navázány. Svým obsahem, tím co chtějí studovat, nejlépe



zvládají odpovídat na otázky, spojené se základními lidskými otázkami, podle Immanuela Kanta:

- *Kdo jsem ?*
- *Odkud jsem ?*
- *Kam směřuji ?*
- *Co mohu dělat ?*
- *V co mohu věřit ?*

## **EMPFOHLENE LITERATURQUELLEN IM INTERNET ( VERLAGE )**

- ⇒ C. H. Beck
- ⇒ Elsevier
- ⇒ Felix Mainer
- ⇒ Fischer
- ⇒ Frommann – Holzboog
- ⇒ Georg Olms
- ⇒ Herder
- ⇒ Hogrefe
- ⇒ Insel
- ⇒ J. B. Metzler
- ⇒ J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- ⇒ Johannes
- ⇒ Karl Alber
- ⇒ Kluwer Academic Publishers
- ⇒ Kröner
- ⇒ Rowohlt
- ⇒ Schattauer
- ⇒ Springer
- ⇒ Suhrkamp
- ⇒ Thieme
- ⇒ Turia – Kant
- ⇒ UNI Wien
- ⇒ Verlag Internationale Psychoanalyse
- ⇒ Vittorio Klostermann
- ⇒ Walter de Gruyter
- ⇒ Weidmann

*Was ist das: die Erfahrung  
der Existenz... ?*



Jiří Adamec  
[katedra@centrum.cz](mailto:katedra@centrum.cz)

Bc. Veronika Hašková  
[haskova.ver@seznam.cz](mailto:haskova.ver@seznam.cz)



Osobní poznámky a cvičení / Persönliche Notizen und Übungen

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....



Osobní poznámky a cvičení / Persönliche Notizen und Übungen

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....



© Jiří Adamec

**PHILOSOPHIE  
UND PSYCHOLOGIE  
IN GRUNDLAGEN-TEXTEN**

*Zu Studienzwecken zusammengestellt*  
**Jiří Adamec / Veronika Hašková**

Brünn / Wien 2024

**NICHT VERKÄUFLICHES EXEMPLAR**

IČ 105-48-629/164