

## Freiheit durch Selbsterkenntnis: Spinoza — Schopenhauer — Freud

Von Dieter Birnbacher (Essen)

Kritiker der Psychoanalyse wie Alasdair MacIntyre haben gelegentlich einen Widerspruch darin gesehen, daß die Psychoanalyse als beschreibende und erklärende Theorie einen dezidiert deterministischen Standpunkt bezieht, als Therapiekonzeption jedoch den Wert der Freiheit so emphatisch in den Mittelpunkt stellt. Als Metapsychologie geht die Psychoanalyse davon aus, daß nicht nur die von ihr untersuchten neurotischen Störungen, sondern alle psychischen Phänomene auf eine kausale Vorgeschichte in der Biographie eines Menschen zurückgehen, die sie notwendig und letztlich unvermeidlich machen. Als Therapie dagegen strebt sie die Erweiterung von Freiheitsspielräumen an: Durch die Beseitigung oder zumindest Schwächung innerer Hindernisse und Widerstände sollen dem Analysanden neue Horizonte der Erlebnis- und Entscheidungsfähigkeit eröffnet werden und ihm ermöglicht werden, bei der schwierigen Aufgabe der Vermittlung zwischen Triebansprüchen und den von Natur und Gesellschaft gesetzten Grenzen neue und erfolgreichere Wege zu beschreiten.

Das Problem ist nicht neu. Soweit wir darüber urteilen können, wurde es bereits von Epikur im dritten vorchristlichen Jahrhundert empfunden. Epikur vertrat einerseits eine individualistische Ethik der Freiheit, eine — wie man sagen könnte — “therapeutische” oder “selbsttherapeutische” Ethik der inneren Befreiung, insbesondere der Befreiung von dysfunktionalen Emotionen und Motiven wie Gier und Todesangst. Andererseits übernahm er in seiner theoretischen Philosophie das Weltbild des Atomismus, das einen strengen Determinismus nicht nur für die Welt der materiellen, sondern auch für die — ebenfalls materiell gedachten — psychischen Phänomene beinhaltet. Wohl um dieses Dilemma zwischen dem praktischen Ideal innerer Freiheit und der theoretischen Annahme des Determinismus zu lösen, korrigierte er den von Demokrit übernommenen Atomismus an einem kleinen, aber entscheidenden Punkt: Er postulierte, daß die Atome in ihrem Fall spontane und zufällige Seitenbewegungen beschreiben, die sie von ihrer ursprünglichen Bahn um winzige Bruchteile abweichen lassen.

Wie Epikur empfinden viele auch heute das deterministische Bild des menschlichen Seelenlebens nicht nur als reduktionistisch, sondern auch als

diffus bedrohlich. Nicht nur mit Freiheit als einem *Ideal* menschlichen Handelns und Entscheidens scheint der Determinismus unvereinbar, sondern auch mit der ganz alltäglichen und trivialen Wahlfreiheit, die wir uns als bewußt in die Welt eingreifende Akteure zuschreiben, solange wir nicht systematisch darüber nachdenken. Dabei drängen sich, was den Determinismus betrifft, immer wieder dieselben Horror-Bilder auf. Etwa das Bild der Todeszelle: Der Tag, an dem das Todesurteil vollstreckt wird, steht bereits heute fest. Die Würfel sind gefallen. Wir können nichts tun, um der Vollstreckung zum vorgesehenen Zeitpunkt zu entgehen. Oder das Bild der Marionette: Wir hängen an den Fäden der Naturgesetze, und der Puppenspieler, der uns in der Hand hat, sei es Gott oder die Anfangsbedingungen des Universums, ist für uns kausal nicht mehr erreichbar.

Aber an dieser Stelle muß man mit Wittgenstein sagen: "Ein *Bild* hielt uns gefangen."<sup>1</sup> Nicht von der Sache selbst, der kausalen Determination, geht die Bedrohung aus, sondern von dem *Bild* der Sache — und dieses Bild ist falsch, eine Verzerrung und Verzeichnung dessen, was der Determinismus behauptet. Dieser behauptet ja nicht, was der Fatalismus behauptet, nämlich daß die Zukunft unabhängig von unseren eigenen Willensentscheidungen feststeht. Wenn die Zukunft bereits heute feststeht, dann nicht in dem Sinn, daß unser eigenes Handeln und Entscheiden für sie keinerlei Unterschied macht. Die Kausalketten, an denen die Zukunft hängt, gehen zu einem kleinen, aber signifikanten Teil durch die menschlichen Willensentscheidungen hindurch — zumindest durch ihre neuronalen Korrelate. Wir sind nicht *nur* die Marionetten, sondern auch ein Teil der Fäden, die sie halten.

Eine Reihe philosophischer Theorien erweisen sich bei näherem Hinsehen als bedeutend besser als ihr Ruf: Der Determinismus ist eine von ihnen. Die Furcht, der Determinismus würde dem Menschen irgendetwas Wichtiges *wegnehmen* — so wie viele meinen, die Naturwissenschaft oder eine naturalistische Sichtweise der Dinge überhaupt würden der Natur oder dem Menschen irgendetwas Wichtiges wegnehmen — scheint weit verbreitet, läßt sich aber nur schwer rechtfertigen. Zweifellos ist die wissenschaftliche Beschreibung der Welt *unvollständig*. Aber das rechtfertigt nicht den Vorwurf des Reduktionismus. Wir alle denken deterministisch, sobald wir nicht über uns selbst, sondern über andere nachdenken. David Hume hat im 18. Jahrhundert mit der ihm eigenen *matter-of-factness* und mit Recht darauf hingewiesen, daß wir die Auswirkungen unseres Verhaltens auf andere nicht anders und mit nicht weniger Sicherheit kalkulieren als die Auswirkungen unseres Verhaltens auf unbelebte Gegenstände. Schopenhauer hat ihm später zugestimmt: Die Voraussetzung des Deter-

---

<sup>1</sup>Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* I, §115.

minismus, so Schopenhauer, “befolgt Jeder, so lange er nach außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktische Zwecke verfolgt.”<sup>2</sup> Aber nicht nur über andere, sondern auch über uns selbst denken wir deterministisch, vorausgesetzt, die betrachteten Willensentscheidungen liegen eine gewisse Zeitspanne zurück oder gehören in einen abgeschlossenen, nur schwach in die Gegenwart hineinreichenden Lebensabschnitt. Rückblickend erscheinen uns frühere Willensentscheidungen viel eher als unausweichlich angesichts ihrer inneren und äußeren Faktoren und Umstände als zeitlich jüngere oder in die Gegenwart hineinreichende Entscheidungen. Selbst was die Gegenwart betrifft, finden wir bei unvoreingenommener Selbstprüfung, daß wir keineswegs alle Fäden in der Hand haben und Beliebiges wollen können. Daß wir uns *wünschen* können, das eine oder andere zu wollen, bedeutet nicht, daß wir es auch tatsächlich wollen können. *Velleitas* ist nicht *Voluntas*. Im Gegenteil sind unsere Möglichkeiten, uns selbst dazu zu bestimmen, etwas zu wollen, eng begrenzt. Wir können nicht wollen, was wir wollen. Um noch einmal Schopenhauer zu zitieren:

[...] wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: “Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendet. Ich kann jetzt einen Spatziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wiederkommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe eben so freiwillig nach Hause, zu meiner Frau.” Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: “Ich kann hohe Wellen schlagen (ja! nämlich im Meer und Sturm), ich kann reißend hinabeilen (ja! nämlich im Bett des Strohms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden (ja! bei 80<sup>o</sup> Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche.”<sup>3</sup>

Im übrigen sind die theoretischen Alternativen zum Determinismus keineswegs attraktiver. Der Gegenbegriff zur Notwendigkeit ist Zufälligkeit. Zufälligkeit des Wollens und Handelns ist jedoch kaum das, was sich der Verfechter der Willensfreiheit erträumt. Der Zufall ist überhaupt keine

---

<sup>2</sup>E, 41.

<sup>3</sup>E, 42.

Lösung für das Problem der menschlichen Verantwortlichkeit. Es fällt schwerer und nicht etwa leichter, jemanden für Zufallsereignisse verantwortlich zu machen als für Willensentscheidungen, die sich mit kausaler Notwendigkeit aus seinem Charakter sowie aus seinen Überzeugungen und Erfahrungen ergeben. Epikur — aber auch viele andere, die ihre Hoffnungen auf den Indeterminismus der Atome (oder der von der Quantenphysik beschriebenen subatomaren Prozesse) gesetzt haben — müssen sich fragen lassen: Was ist eigentlich wünschenswert an einer Willensentscheidung, die auf ein einzelnes Atom zurückgeht, das zufällig von seiner Bahn abweicht?

Entzieht der Determinismus der *Ethik* die Grundlage, oder, wie oft behauptet wird, zumindest der Zuschreibung von *Verantwortlichkeit* und *Schuld*? — Auch in diesem Punkt muß man den Determinismus in Schutz nehmen. Was die Ethik betrifft, so sind moralische *Werturteile*, also moralische Bewertungen von Personen, Charakterzügen und Motiven selbst noch mit dem krassesten Fatalismus vereinbar. Daß der eine ein Teufel, der andere ein Engel ist, wird nicht dadurch in Frage gestellt, daß der eine dazu *verdamm*t ist, ein Teufel, der andere damit *gesegnet* ist, ein Engel zu sein. Weniger eindeutig ist, ob auch moralische *Verpflichtungsurteile* mit deterministischen Überzeugungen auf einen Nenner zu bringen sind, also moralische Urteile in der Form eines *Sollens*. Denn setzt nicht ein Sollen Können voraus? Und muß nicht der Determinist annehmen, daß alle Handlungen — berücksichtigt man alle Faktoren und Umstände — gar nicht anders ausfallen können, als sie *de facto* ausfallen, daß also die Forderung, man hätte anders handeln sollen, letztlich gar nicht erfüllbar ist?

Auch hier sollte man sich nicht irremachen lassen. Nimmt man die Perspektive dessen ein, der die Wahl hat, einer moralischen Forderung zu genügen oder nicht zu genügen, so ist zumindest für ihn seine zukünftige Entscheidung notwendig *offen*. Mag es für einen anderen, an der Situation Unbeteiligten, auch bereits feststehen, wie er sich entscheiden wird: Für ihn selbst steht noch *nicht* fest, wie er wählen wird. Allenfalls stehen für ihn die Optionen fest, zwischen denen er sich entscheiden kann. Stünde es für ihn fest, wie er wählen wird, könnte keine Rede davon sein, daß er noch eine Wahl oder etwas zu entscheiden hat. Solange er — aus seiner Sicht — jedoch eine Wahl hat, hat für ihn auch die moralische Frage danach, was er zu tun verpflichtet ist, was er tun *soll*, einen guten Sinn. Und nicht nur für ihn, sondern ebenso für jeden andern, der die Möglichkeit hat, mit ihm in kausale Wechselwirkung zu treten und sein Handeln durch moralische Interventionen wie Kritik, Ermahnung oder Ermutigung zu beeinflussen.

Was schließlich das Verhältnis zwischen Determinismus und moralischer *Verantwortung* betrifft, so ist es sogar noch enger als das einer friedlichen Koexistenz. Determination schließt Verantwortung nicht nur nicht

aus, sondern ist im Gegenteil eine notwendige Voraussetzung für die Zuschreibung von Verantwortung. Man kann sich das anhand einer einfachen Überlegung klarmachen: Ich kann einer Person nur dann Verantwortung für eine Handlung zuschreiben, wenn zwischen der Handlung einerseits, den Motiven und dem Charakter der Person andererseits ein Verhältnis der Kontinuität besteht. Dieses erfordert jedoch, daß die Handlung eine kausale Vorgeschichte in Eigenschaften der Person hat, der sie zugeschrieben wird. Je zufälliger, erratischer, unerklärlicher eine Handlung, desto schwerer fällt es, sie der Person als einem Träger von relativ stabilen Eigenschaften und Dispositionen zuzurechnen. Hierzu noch einmal Hume:

Handlungen sind, ihrer eigensten Natur nach, zeitlich und vergänglich, und wo sie nicht ausgehen von irgendeiner *Ursache* in Charakter und Anlage der handelnden Person, können sie ihr weder zur Ehre, sofern sie gut sind, noch, wenn sie schlecht sind, zur Schande gereichen. Die Handlungen selbst mögen verwerflich sein, sie mögen wider alle Regeln der Sittlichkeit und der Religion sein: dennoch ist die Person für sie nicht verantwortlich.<sup>4</sup>

Hume trifft auch hier den Nagel auf den Kopf. Nicht der Determinist, sondern der Indeterminist muß sich fragen lassen, wie er es sich erklärt, daß die Praxis der Zuschreibung von Verantwortung, Schuld und Verdienst ihren Zweck erreicht, künftige Einstellungen und Verhaltensweisen zu beeinflussen. Nur der Determinismus kann auch nur im Ansatz verständlich machen, weshalb das "Sprachspiel", anderen und uns selbst Verantwortung zuzuschreiben, Daniel Dennetts Urteil rechtfertigen kann, "das allerbeste Spiel [zu sein], das wir haben."<sup>5</sup> Dennett meint damit: das beste Spiel, um den pragmatischen Zweck zu erreichen, bestimmte sozial erwünschte Bewußtseins- und Verhaltensänderungen herbeizuführen bzw. zu unterstützen. Der auf Wittgenstein zurückgehende Ausdruck "Sprachspiel" verweist dabei auf das kulturell Gesetzte, das Konventionelle, im Prinzip Änderbare an der Praxis der Verantwortungszuweisung. Verantwortung ist nichts, was in der Welt schlicht vorgefunden wird, sondern eine Praxis, die um bestimmter Zwecke willen besteht. Sie ist keine Naturtatsache, sondern eine Institution. Wir schreiben nur dem Verantwortlichen zu, bei dem wir hoffen können, daß er sich infolge dieser Zuschreibung im Denken und Handeln neu orientiert, anpaßt, neue Prioritäten setzt. Und wir wählen für die Zuschreibung von Verantwortung — wie im übrigen auch weitgehend für die Zuschreibung von Kausalität — diejenigen aus,

---

<sup>4</sup>Hume, *Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Abschnitt 8, übers. Herring 127.

<sup>5</sup>Dennett 206.

die einen Ansatzpunkt für Sanktionen wie moralische Kritik, Ins-Gewissen-Reden und Bestrafung bieten. Diese ganze verzweigte Praxis der Zuschreibung, Übernahme, Ablehnung usw. von Verantwortlichkeit müßte ihren Zweck verfehlen, würden Wollen und Handeln des Menschen aus dem Augenblick entstehen und sich jeder kausalen Einwirkung — von innen oder außen — entziehen.

Kausale Notwendigkeit ist nicht nur eine Vorbedingung von Freiheit und Verantwortlichkeit im üblichen Sinne, sie ist auch eine Vorbedingung für jene darüber hinausgehende und enger definierte Freiheit, die sowohl das zentrale Ziel der Psychoanalyse als therapeutische Praxis wie auch das Ziel verwandter Entwürfe der philosophischen Ethik ausmacht — "Ethik" dabei nicht im Sinne einer abstrakten Doktrin genommen, die Pflichtenkataloge und normative Menschenbilder aufstellt, sondern im spätantiken Sinne einer Anleitung zum guten — zum erfüllten oder gelingenden — Leben. Was diese Entwürfe mit der Psychoanalyse verbindet, ist die Idee eines Zuwachses an innerer Freiheit durch Einsicht, durch "Einsicht in die Notwendigkeit" (um einen allerdings leicht zu mißbrauchenden Topos zu verwenden), die Erkenntnis und Anerkenntnis des Zusammenhangs kausaler Notwendigkeit, in die noch das freieste Wollen und Wählen des Menschen eingelassen ist. Freiheit, wie sie in diesen Entwürfen im Mittelpunkt steht, ist weder eine Unmöglichkeit noch eine Selbstverständlichkeit, sondern ein Ideal — das Ideal der inneren Souveränität des Ichs gegenüber den eigenen bewußten und unbewußten Motiven und Triebansprüchen.

Prominente Beispiele einer solchen Ethik der Selbstbefreiung durch Selbsterkenntnis sind die Ethik Spinozas (insbesondere Spinozas Theorie der "aktiven" und der "passiven" Affekte) und die Ethik und Charakterlehre Schopenhauers. Schopenhauer und Spinoza — diese leidenschaftlichen "Selbstdenker", denen nichts so viel bedeutete wie ihre geistige Unabhängigkeit — haben mit Freud nicht nur gemeinsam, daß sie ausdrücklich oder unausdrücklich dem Atheismus zuneigten, sondern auch, daß sie die menschliche Psyche von kausalen Gesetzmäßigkeiten durchwaltet sahen. Überdies sind bei beiden Denkern auch für den flüchtigen Blick Antizipationen der Freudschen Metapsychologie unübersehbar. Für Schopenhauer braucht das vielleicht nicht mehr hervorgehoben zu werden, nachdem in den letzten Jahren ein Freud-Buch mit dem Titel "*Der Nachdenker*" erschienen ist, das die Quellen der Theorie des Unbewußten bei Schopenhauer und Nietzsche aufzeigt<sup>6</sup> — ohne daß damit allerdings Freuds Theorie irgendetwas von ihrem Wert genommen würde. Auf zahlreiche Motivüberschneidungen zwischen Schopenhauer und Freud hat bereits Thomas Mann in seiner Rede zum 80. Geburtstag Freuds aufmerk-

---

<sup>6</sup>Vgl. Kaiser-El-Safti 1987.

sam gemacht: den Primat des unbewußt wirkenden Willens vor dem Intellekt, die Schlüsselrolle der Sexualität, für Schopenhauer der "Brennpunkt des Willens", die Charakterisierung des Traums als eines "kurzen Wahnsinns" und nicht zuletzt die von Thomas Mann ob ihres "Tiefsinns" und "Scharfsinns" besonders herausgestellte "Transzendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", in der Schopenhauer auf die auffällige Entsprechung zwischen den grundlegenden, ihm selbst nur zum Teil bewußten *Motiven* eines Menschen und seinem *Lebensschicksal* zu sprechen kommt.

Die Antizipationen psychoanalytischer Lehrstücke, die sich bei *Spinoza* finden, gehen über die bei Schopenhauer noch hinaus, und in der Tat hat Freud, der *Spinoza* in seinen Schriften nicht erwähnt<sup>7</sup>, seine Abhängigkeit von den Lehren *Spinozas* in einem Brief von 1931 freimütig zugestanden<sup>8</sup>. Auch wenn *Leibniz* gemeinhin als der erste gilt, der mit dem Begriff der *petites perceptions* das Unbewußte in die philosophische Psychologie eingeführt hat, so steht *Spinoza* der modernen Tiefenpsychologie insgesamt doch sehr viel näher. Es ist keine Übertreibung, wenn *Lou Andreas-Salomé*, die Freundin *Nietzsches* und *Rilkes*, *Spinoza* den "Philosophen der Psychoanalyse" genannt hat<sup>9</sup>. Ähnlich wie Schopenhauer das Wesen einer Sache mit dem in ihr zur Erscheinung kommenden Willen (dem Welt-Willen) spekulativ gleichsetzt, so identifiziert *Spinoza* das Wesen der Sache mit seinem *conatus*, seinem Trieb oder Streben, seiner inneren Dynamik. Dieser Trieb verfügt über eine begrenzte Energie, die "ökonomisch" auf die verfügbaren Objekte aufgeteilt wird. Sie fließt frei in der Lust, während sie in der Unlust und im Leiden gehemmt wird<sup>10</sup>. Die wichtigste Gemeinsamkeit ist jedoch, daß dieser *conatus* größtenteils *unbewußt* wirkt: "Der Mensch mag sich seines Triebs bewußt sein oder nicht, so bleibt doch der Trieb ein und derselbe."<sup>11</sup> Überhaupt neigt *Spinoza* dazu, obgleich er in seiner Metaphysik Leibliches und Seelisches als gleichberechtigte Aspekte der einen Weltsubstanz parallelisiert, die Unabhängigkeit der unbewußten Dynamik von ihrer Manifestation im Bewußtsein zu betonen. Viele seiner charakteristischsten Sätze klingen deshalb unverkennbar "materialistisch". Bezeichnend dafür ist das Beispiel des Schlafwandlers, der sich später darüber wundert, was er im Schlafe vermag, ein Beispiel, auf das *Spinoza* wiederholt zurückkommt. Es illustriert seinen denkwürdigen Satz: "Was der Körper alles vermag, hat bis jetzt noch niemand festgestellt."<sup>12</sup>

---

<sup>7</sup>Vgl. Neu 150, Wucherer-Huldenfeld 114.

<sup>8</sup>Vgl. Bickel 169.

<sup>9</sup>*Andreas-Salomé* 69.

<sup>10</sup>*Hampshire* 1951, 141; *Hampshire* 1968, 66.

<sup>11</sup>*Ethik* III, Definition 1 der Affekte, Anm.

<sup>12</sup>*Ethik* III, Lehrsatz 2 Anm.

Wenn die unbewußten Kräfte es vermögen, einen Schlafwandler den richtigen Weg finden zu lassen, so können wir Spinoza paraphrasieren, wie können wir dann sicher sein, daß es das Bewußtsein ist, das uns tagsüber den Weg weist?

Das sind aber nicht die einzigen Gemeinsamkeiten, die für den Psychoanalytiker an den Philosophen Schopenhauer und Spinoza von Interesse sind. Beide Philosophen laborieren in verblüffend ähnlicher Weise an inneren Widersprüchen, die sich letztlich auf die unaufgelöste Spannung zwischen den Erfahrungen und Impulsen, die diesen Gedankensystemen zugrundeliegen, und der darübergestülpten Systematik zurückführen lassen. Beide Philosophien haben ganz unverkennbar den Charakter von Rationalisierungen. Bei Schopenhauer wie bei Spinoza gleichermaßen werden treffende psychologische Einsichten — bei Spinoza u. a. in psychische Mechanismen wie Projektion, Verdrängung und Regression — wie auch ein unübersehbares mystisch-religiöses Weltgefühl in die spanischen Stiefel eines starren Kategorienschemas eingeschnürt, bei Spinoza in das der Euklidischen Geometrie, bei Schopenhauer in das der Kantischen Transzendentalphilosophie. Beide Philosophen bestätigen das Diktum Bradleys, daß Metaphysik nichts anderes sei als "finding bad reasons for what we believe upon instinct"<sup>13</sup>.

In *Schopenhauers Charakterlehre* wird das Problem der Versöhnung von Determinismus und innerer Freiheit in besonderer Weise akut. Denn Schopenhauer vertritt nicht nur die deterministische Auffassung, daß menschliche Willensentscheidungen Glieder einer lückenlosen Kausalkette sind, sondern die weitergehende und bedeutend problematischere des Nativismus, daß der Charakter von Geburt an feststeht. Für Schopenhauer ist das Leben eine Entdeckungsreise, in der sich der angeborene Charakter seinem Träger nach und nach enthüllt. Mit einer von Schopenhauer bevorzugten Metapher gesprochen (die im übrigen viel dazu tut, seine über weite Strecken rational-aufklärerische Philosophie in ein romantisches Hell-dunkel zu tauchen): Unser eigenes Leben ist wie ein Traum, der sich einer willentlichen Steuerung entzieht. Erst der laufende Film unseres eigenen Lebens belehrt uns darüber, wie wir auf bestimmte Situationen reagieren. Oder, wie Schopenhauer mit einer weniger anachronistischen Metapher ausdrückt: "Das Leben und die Träume sind Blätter eines und des nämlichen Buches."<sup>14</sup> Dieses "Buch" ist lesbar, es hat seine eigene innere Ordnung und seine eigene Bedeutung. Sie erschließt sich freilich nur dem, der darin zu lesen gelernt hat. Es gilt, durch Selbsterfahrung diese zunächst verborgene innere Kohärenz unseres Charakters aus dem Text unseres Le-

---

<sup>13</sup>Bradley, X.

<sup>14</sup>W I, 21.



bens herauszulesen. Dann könnte sich zeigen — so Schopenhauer in der bereits erwähnten Spekulation über die “anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen” — daß

auf analoge Weise, wie Jeder der heimliche Theaterdirektor seiner Träume ist, so auch jenes Schicksal, welches unsern wirklichen Lebenslauf beherrscht, irgendwie zuletzt von jenem *Willen* ausgehe, der unser eigener ist, welcher jedoch hier, wo er als Schicksal aufträte, von einer Region aus wirkte, die weit über unser vorstellendes, individuelles Bewußtseyn hinausliegt.”<sup>15</sup>

Der uns jeweils zugeteilte Charakter wird also in keiner anderen Weise erfahren, im wörtlichen Sinne erlebt, als der Charakter anderer, weswegen ihn Schopenhauer den *empirischen* Charakter nennt. Wie wir uns in neuartigen Situationen verhalten werden, können wir von uns selbst mit ebensowenig Bestimmtheit sagen, wie wir es von anderen sagen können<sup>16</sup>. So kommt es, daß wir von uns selbst vielfach in derselben Weise enttäuscht werden wie von anderen. Dennoch ist der empirische Charakter — trotz aller für ihn reklamierten Unveränderlichkeit — nicht schlechthin unüberwindbar. Der empirische Charakter ist nicht alles. Er läßt sich vielmehr transformieren in einen neuen Aggregatzustand, den “erworbenen Charakter”. Dieser unterscheidet sich vom empirischen Charakter durch seine reflektive Struktur: Er bildet sich im Zuge der *Kenntnis* des empirischen Charakters. Indem der Mensch über sich selbst und seine dominanten Motive Kenntnis erwirbt, gewinnt er zugleich eine begrenzte, aber deshalb um nichts weniger zu schätzende innere Souveränität. Er lernt, sich und seine Möglichkeiten realitätsgerecht einzuschätzen, sein Maß zu finden. Er ist nicht mehr versucht, “mit falscher Münze [zu] spielen”, sondern “mit voller Besonnenheit ganz” er selbst zu sein.<sup>17</sup> “So entgehen wir dadurch am sichersten, soweit es unsere Individualität zuläßt, dem bittersten aller Leiden, der Unzufriedenheit mit uns selbst.”<sup>18</sup> Weder von moralischen Imperativen noch von Weisheiten über das Allzumenschliche ist nach Schopenhauer etwas für die Erfüllung, aber auch für die moralische Qualität unseres Lebens zu erwarten, sondern allein von der Offenheit der Selbsterfahrung und der nüchternen Abwägung zwischen unserem individuellen Charakter und seinen grundlegenden Motiven einerseits, den Möglichkeiten und Gelegenheiten, die die äußeren Umstände für ihre Befriedigung und Betätigung bieten, andererseits: “[...] allein in der *Erkenntniß* [liegt] die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung.”<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> P I, 232.

<sup>16</sup> Vgl. E, 48f.

<sup>17</sup> W I, 360f.

<sup>18</sup> A.a.O., 362.

<sup>19</sup> E, 52.

Damit aber verändert sich der individuelle Charakter. Selbsterkenntnis kann ihn zwar nicht grundlegend "umpolen". Aber sie kann die konkreten Zielsetzungen und Bewertungen in eine Richtung lenken, die ihm bekömmlich sind und ihm Entfaltungsmöglichkeiten eröffnen. Auch wenn die Grundbedürfnisse und -motive des einzelnen konstant bleiben, hängt doch sein Wohl und Wehe — und das Wohl und Wehe anderer — entscheidend von den konkreten Bedürfnis- und Motivorientierungen ab. Diese sind — ungeachtet allen Determinismus — einer bewußten Steuerung aber sehr wohl zugänglich. Selbsterkenntnis, so könnte man in Fortspinnung von Schopenhauers metaphysischem Denkschema sagen, ist die handgreiflichste und am wenigsten metaphysische Gestalt, in der der in uns liegende "blinde Wille" sehend wird und, indem er seiner selbst angesichtig wird, sich von sich selbst erlöst.

Wenden wir uns nun von Schopenhauers Charakterlehre ab und der *Ethik Spinozas* zu. Die auffälligste Gemeinsamkeit von Schopenhauers und Spinozas Ethiken ist die, daß sie im Grunde keine sind — jedenfalls keine im Sinne des geläufigen Begriffs von Ethik, der nachhaltig durch die Pflichtenethik Kants geprägt ist und nach dem die Ethik bestimmte mit Allgemeinverbindlichkeitsanspruch auftretende Handlungsnormen aufstellt und begründet. Für Schopenhauer wie für Spinoza ist der Inhalt der Moral — man muß sagen: verwunderlicherweise — *kein Problem*. Beide betrachten den Inhalt der Moral als schlechthin vorgegeben und nicht weiter diskussionsbedürftig, so daß es sich für den Ethiker im Grunde erübrige, sich auf konkrete Einzelprobleme oder gar auf Kasuistik einzulassen<sup>20</sup>. Auch dies verbindet sie interessanterweise mit Freud. Wie Heinz Hartmann berichtet, pflegte auch Freud, der auf moralische Probleme in seinen Schriften nicht eingegangen ist, Friedrich Theodor Vischers Ausspruch zu zitieren: "Das Moralische versteht sich immer von selbst."<sup>21</sup> Auch in Spinozas *Ethik* genanntem Hauptwerk sieht man sich vergeblich nach einer "Ethik" in dem uns vertraut gewordenen Sinne um. Was sich dort findet, ist keine ethische Prinzipienlehre, sondern eine klinische oder besser: therapeutische Ethik. Sie fragt weniger nach dem Zweck als nach den Mitteln, weniger nach dem Was als nach dem Wie. Nicht das Wesen der Gesundheit ist ihr Problem, sondern die konkreten Möglichkeiten, Gesundheit zu erhalten, zu unterstützen und wiederherzustellen. Buch IV und V von Spinozas *Ethik* sind insofern, wie Stuart Hampshire<sup>22</sup> richtig gesehen hat, insgesamt weniger eine Theorie der Affekte im traditionellen, deskriptiven Sinn als vielmehr eine Therapietheorie, ein psychologisch-medizinischer Traktat, der eine Ätiologie von Leiden und Beschwerden gibt, Mittel zur Stärkung der

<sup>20</sup> Vgl. Birnbacher 1990, 29.

<sup>21</sup> Hartmann 11.

<sup>22</sup> Hampshire 1975, 37.

Abwehrkräfte des Organismus nennt und Störungen und Komplikationen aufzählt, mit denen im Verlauf der Behandlung zu rechnen ist.

Spinozas therapeutische Ethik ist eine Ethik der Gewinnung von innerer Freiheit durch Selbsterkenntnis, d. h. durch Einsicht in die Determiniertheit des eigenen Wünschens und Wollens. Anders als Epikur (aber in Übereinstimmung mit den Philosophen der Stoa, von denen Spinoza insgesamt stark beeinflusst ist), ist der Begriff der Notwendigkeit bei ihm nicht negativ, sondern positiv konnotiert. "Notwendigkeit" wird nicht mit Zwang, Fatum oder Schicksal assoziiert, sondern mit Freiheit. Die Begründung dafür liegt auf der Hand: Allein die Notwendigkeit der psychischen Zusammenhänge eröffnet der Erkenntnis eine Chance, die Ursprünge der passiven Affekte, der Leidenschaften, zu erkennen und diese in aktive Affekte, in innere Handlungen, zu transformieren. Eine indeterministische Welt dagegen würde sich dem Bemühen des Subjekts um Erkenntnis und Selbsterkenntnis systematisch verschließen. Nur in einer deterministischen Welt können die inneren Wirkprinzipien transparent werden, hat die Seele eine Chance, — in Spinozas rationalistischer Sprechweise — "adäquate Ideen" ihrer selbst zu gewinnen. Spinoza geht sogar noch einen Schritt weiter und wertet die kausale Notwendigkeit metaphysisch auf. Etwas Zufälliges — bei Spinoza nur als Fiktion denkbar — entzöge sich nicht nur menschlicher Erkenntnis, es stünde auch außerhalb des kausal-rationalen Netzwerks der Welt, die Spinozas Pantheismus mit dem Göttlichen gleichsetzt.

Wie ist die Freiheit, die sich durch die Einsicht in die eigenen bewußten und unbewußten psychischen Strukturen und ihre kausale Bedingtheit herstellen lassen soll, näher bestimmt? Spinoza bedient sich zur Charakterisierung dieser Freiheit, wie schon angedeutet, der begrifflichen Polarität von aktiven und passiven Affekten. In dieser Polarität steht die Freiheit auf der Seite der aktiven, die Ohnmacht auf der Seite der passiven Affekte. Den passiven Affekten ist der Mensch unterworfen — im wörtlichen Sinn der Fremdherrschaft und der Verknechtung durch einen fremden Herren. Die aktiven Affekte dagegen entspringen aus ihm selbst, sind Beweise einer letztlich immer nur näherungsweise zu erreichenden inneren Souveränität.

Vieles an dieser Polarisierung — wie auch an anderen psychologischen Konstruktionen von Spinozas Affektenlehre — erscheint aus heutiger Sicht übergebüchlich vereinfacht und prokrusteshaft in ein vorgefertigtes Begriffsschema gepreßt. Die Lektüre seiner *Ethik* wäre schier unerträglich, gelänge es Spinozas Realitätssinn und differenzierter Wahrnehmungsfähigkeit nicht immer wieder, die Fesseln der geometrischen Methode zu sprengen. So auch mit seiner Charakterisierung der aktiven Affekte. Sie ist, so möchte ich behaupten, ein auch heute noch interessanter Versuch zur Explikation dessen, was wir meinen, wenn wir im emphatischen Sinn von innerer Freiheit sprechen.

Aktive Affekte — und entsprechend die Transformation passiver in aktive Affekte — werden von Spinoza durch eine Reihe wechselseitig komplementärer Teilerklärungen charakterisiert. Die erste und wichtigste von ihnen verweist auf die innere Autonomie des Menschen, auf seine Unabhängigkeit von äußeren Kräften und Zwängen: “Frei ist das, was durch sich selbst zum Handeln bestimmt wird” lautet die siebte der am Anfang der *Ethik* stehenden Definitionen. Offenkundig ist diese anfängliche Bestimmung von Freiheit jedoch zu abstrakt, um das Ideal eines durch Erkenntnis frei gewordenen Menschen auszuschöpfen: Nicht jeder, der sich selbst zum Handeln bestimmt, kann deshalb schon als frei im Sinn einer therapeutischen Zielbestimmung gelten. Abwesenheit von äußerem Zwang ist eine notwendige, aber keineswegs schon eine hinreichende Bedingung. Erfordert ist mehr: die Übereinstimmung des Wollens mit dem “was der Mensch als das *Wichtigste* im Leben erkennt”, wie es dann im 4. Buch<sup>23</sup> heißt, also die Herstellung einer Kongruenz zwischen aktuellem Wollen und den eigenen grundlegenden und relativ stabilen Werthaltungen. Die “freie” Entscheidung ist nicht — wie es der Indeterminismus möchte — die Entscheidung, die ohne kausale Vorgänger aus dem Augenblick heraus getroffen wird. Sie ist aber auch nicht jede Entscheidung, die ohne ersichtlichen äußeren oder inneren Zwang getroffen wird. Wahrhaft frei ist nur die Entscheidung, die sich aus den relativ stabilen Einstellungen und Wertüberzeugungen eines Menschen ergibt. *Freiheit* in diesem Sinn ist der *Willkür* geradezu entgegengesetzt: Ein Mensch handelt umso freier, je mehr er sich mit sich selbst — seinen grundlegenden Zielen und Werten — in Übereinstimmung befindet und je weniger er sich durch Augenblicksimpulse und passagere Leidenschaften vom eingeschlagenen Weg ablenken läßt. Spinoza liefert damit eine individualistische und weniger asketische Neuinterpretation des Wahlspruchs der Stoiker *naturam sequi*. Der Natur zu folgen, heißt bei Spinoza nicht, der allgemeinen Vernunftnatur zu folgen, sondern die jeweils individuell bestimmte Natur (Goethes “geprägte Form”) zu entwickeln und zu entfalten. Es heißt nicht, sich von allen Affekten zu befreien, sondern sich von den passiven Affekten zu befreien und die aktiven Affekte an ihre Stelle treten zu lassen. Anders als bei den Stoikern kulminiert innere Freiheit nicht in der kahlen Vernünftigkeit der *apatheia*, sondern im vitalen Ausleben der aktiven Affekte. Es leuchtet ein, daß die damit angezielte Art von Freiheit nur auf dem Hintergrund “gesteigerter Selbstwahrnehmung” — um einen Ausdruck von Heinz Hartmann<sup>24</sup> — denkbar ist. Um zu wissen, was ihn vom Weg abbringt, muß der einzelne erst einmal wissen, was ihm wahrhaft wichtig ist. Er muß einen Prozeß der Selbstreflexion durchlaufen, in dem er sich

---

<sup>23</sup> *Ethik* IV, Lehrsatz 66, Anm.

<sup>24</sup> Hartmann 67.

über seine grundlegenden Werte und Ziele Klarheit verschafft. Erst dann kann er sich möglicherweise übermächtigen Auslösern in seiner Umwelt, die ihn sich selbst zu entfremden drohen, gezielt entziehen.

Damit ist der Gehalt von Spinozas Freiheitsbegriff aber nicht erschöpft. Eine weitere Komponente dieser Freiheit ist das, was man die *Beweglichkeit* des Wollens nennen könnte: das Verfügen über einen gewissen Spielraum wählbarer Optionen und die Fähigkeit, zu den Orientierungen, auf die man sich einmal verpflichtet hat, Alternativen zu denken. Selbstbefreiung heißt auch: die Wahlmöglichkeiten zu erweitern, indem Ängste überwunden, Fixierungen aufgelöst und Projektionen getilgt werden. Der Rationalist Spinoza beschreibt auch diese Prozesse als reine Erkenntnisprozesse: Ängste lösen sich auf unter dem insistierenden Blick auf die Ursachen dessen, wovor wir uns ängstigen: Nur die Dinge scheinen uns bedrohlich, deren Ursachen wir nicht kennen.<sup>25</sup> Projektionen, die sich zwischen unsere Wahrnehmung und die Dinge, wie sie wirklich sind, schieben, erweisen sich unter dem Druck wissenschaftlich-rationaler Objektivität als Phantasmagorien ohne *fundamentum in re*<sup>26</sup>. Fixierungen, "die den Geist in der Betrachtung eines oder weniger Gegenstände so festhalten, daß er nicht an andere denken kann"<sup>27</sup> verlieren sich unter der von Spinoza — auch für das physische Wohlergehen — empfohlenen Diätetik der Mannigfaltigkeit und der Abwechslung. "Einseitige Diät" — so könnte man mit Wittgenstein<sup>28</sup> sagen — ist auch bei Spinoza die Ursache für affektiv bedingte Wahrnehmungsverzerrungen und die mit ihnen einhergehenden "krankhaften Zustände und Unglück des Gemüts"<sup>29</sup>. Auch wenn Liebe und Begierde für sich genommen erstrebenswert und sogar Bedingungen menschlicher Vollkommenheit sind, ist doch ihr Übermaß zu meiden, das sich daran zeigt, daß "die übrigen Fähigkeiten des Geistes und des Körpers zum Erliegen" kommen<sup>30</sup>.

Eine der Einseitigkeiten, deren Kritik Spinoza dabei besonders am Herzen liegt, ist die einseitige Orientierung des Selbstbilds an rigoristischen Moralnormen und den damit verbundenen Schuldkomplexen. Hier dürften Erfahrungen mit der moralischen Strenge des niederländischen Calvinismus mitspielen, der über Spinoza den "zweiten Bann" verhängte, ihn aus Amsterdam vertrieb und seine Bücher verbot, nachdem er bereits von seiner eigenen sephardisch-jüdischen Gemeinde mit dem Bannfluch belegt worden war. Die Affekte der Schuld, der Reue und der christlichen Demut kommen bei ihm nahezu ebenso schlecht weg wie bei modernen Kri-

<sup>25</sup> *Ethik V*, Lehrsatz 5, Beweis.

<sup>26</sup> Vgl. Hampshire 1968, 67.

<sup>27</sup> *Ethik V*, Lehrsatz 9, Anm.

<sup>28</sup> *Philosophische Untersuchungen I*, §539.

<sup>29</sup> *Ethik V*, Lehrsatz 20, Anm.

<sup>30</sup> *Ethik IV*, Lehrsatz 44.

tikern der Schuld wie Nietzsche oder Walter Kaufmann. In ihnen sieht Spinoza Extremformen passiver Affekte, in denen sich die Seele von ihrer ohnmächtigsten und verachtenswertesten Seite zeigt. Schuld und Reue sind keine Zeichen von Freiheit, sondern einer pathologisch übertriebenen Selbstzüchtigung. In der *Kurzen Abhandlung*, einem Vorläufer der späteren *Ethik*, werden Haß und Reue sogar als die "Hauptfeinde des Menschengeschlechts" bezeichnet<sup>31</sup>.

Freiheit in Spinozas Sinn dagegen setzt voraus, daß man sich selbst akzeptiert, sich mit sich selbst aussöhnt. Wer sich selbst haßt oder verachtet, bindet psychische Energien, die ihm nicht mehr produktiv zur Verfügung stehen. In der Tat ist das "Unchristlichste" an Spinozas Ethik vielleicht weniger der metaphysische Pantheismus als die wortwörtlich "unverschämte" Apologie der Selbstliebe. Nicht Demut, Selbsthaß und Selbstverkleinerung sind, wie Spinoza meint, "das Höchste, das wir hoffen können", sondern "die Zufriedenheit mit sich selber"<sup>32</sup>. Die Demut dagegen "ist keine Tugend und entspringt nicht aus der Vernunft"<sup>33</sup>.

Wohlgemerkt: Selbstliebe ist etwas anderes als krasser Egoismus. Sie schließt Altruismus nicht aus, sondern ist, wie Spinoza richtig sieht, dessen notwendige Bedingung. Nicht nur Hochmut, auch Kleinmütigkeit ist eine Fehlentwicklung, die Liebe und Barmherzigkeit zu anderen eher behindert als fördert<sup>34</sup>. *In nuce* findet sich hier bereits Nietzsches Kritik an der christlichen Demut als Ressentiment, nach der nicht gilt: Wer sich erniedrigt, wird erhöht werden, sondern: Wer sich erniedrigt, will erhöht werden. Nur wer mit sich selbst im reinen ist, ist frei, sich anderen zuzuwenden. Zufriedenheit mit sich selbst ist ein besserer Nährboden für Altruismus als Schuldgefühle und demütige Unterwerfung — eine sowohl durch die Alltags- wie durch die wissenschaftliche Erfahrung<sup>35</sup> durchgehend bestätigte Hypothese. Erfolgserlebnisse und andere Formen eines positiven selbstbezogenen Affekts sind durchweg bessere Ausgangsbedingungen für Hilfsbereitschaft und Solidarität als Mißerfolg und Depression.

Sich selbst akzeptieren zu können, ist aber nur die *eine* Seite voll entwickelter innerer Freiheit. Nicht weniger wichtig ist die Fähigkeit zu Selbstkritik und die Bereitschaft, sich im Sinne dieser Kritik "konkrete Utopien" der Verhaltens- und Einstellungsänderung zu setzen. Terminologisch gesprochen: Innere Freiheit heißt auch, aufgrund der einmal gewonnenen Kenntnis der eigenen Impulse, Wünsche und Ziele Präferenzen zweiter Stufe auszubilden, die sich bewertend und prüfend auf die Präferenzen er-

---

<sup>31</sup> Vgl. Birnbacher 1984, 220f.

<sup>32</sup> *Ethik* IV, Lehrsatz 52, Anm.

<sup>33</sup> *Ethik* IV, Lehrsatz 53.

<sup>34</sup> *Ethik* IV, Lehrsatz 57, Anm.

<sup>35</sup> Vgl. Rosenhan 250f.

ster Stufe zurückbeziehen, und diese entsprechend den Präferenzen zweiter Stufe zu korrigieren. Wenn das Ich Herr im eigenen Haus werden soll, dann bedeutet das vor allem, daß es lernt, sein Sinnen und Trachten in Übereinstimmung mit seinen Präferenzen zweiter Stufe gezielt zu stärken und zu schwächen, in neue Bahnen zu lenken und mit neuen Inhalten zu versehen.

Es ist klar, daß auch hier wiederum Selbsterkenntnis als notwendige Bedingung dazugehört. Was benannt und erkannt ist, verliert einen Teil seiner Macht über uns, engt uns weniger ein, gibt Spielräume für Änderungsprozesse frei. Das "Unnennbare" hält uns gefangen; das Wort, das die Dinge beim Namen nennt, löst den Bann.

Aber — so muß man fragen — ist die Erkenntnis, wie Spinoza uns versichert, auch schon die *hinreichende* Bedingung erfolgreicher Freiheit im Sinne gelingender Selbststeuerung? Reicht Erkenntnis aus, um irgendetwas zu ändern?

Zu dieser Frage äußert sich der Rationalist Spinoza auffällig ambivalent. Manchmal läßt er es so erscheinen, als sei Erkenntnis bereits der ganze Weg und die ganze Aufgabe, etwa wenn er postuliert:

Je mehr diese Erkenntnis, daß nämlich die Dinge notwendig sind, sich auf die Einzeldinge, die wir uns deutlicher und lebhafter vorstellen, erstreckt, um so größer ist die Macht der Seele über die Affekte.<sup>36</sup>

Aber auf der anderen Seite weiß auch Spinoza, was schon Aristoteles (und nach ihm Epiktet, Hobbes und andere) wußten: daß "dianoia d'auté outhen kinei", daß der Verstand, das Wissen an sich nichts bewegt. Das sogenannte Sokratische Paradox, nach dem das Wissen um das Richtige bereits hinreichend ist, das Richtige auch zu tun, ist ein echtes, nicht nur ein scheinbares Paradox. So triumphiert am Ende doch der Psychologe über den Rationalisten und nötigt Spinoza zu der Feststellung, daß "ein Affekt nur gehemmt oder aufgehoben werden kann durch einen Affekt, der entgegengesetzt und der stärker ist als der zu hemmende Affekt."<sup>37</sup> Erkenntnis ist *nicht* schon hinreichend zur Mobilisierung der Selbstheilungskräfte der Seele, es sei denn, sie würde selbst zum Affekt. Wie aber wird die Erkenntnis zum Affekt? Hier klafft eine Lücke, die nur eine Therapiekonzeption schließen kann, die sich unvoreingenommener als der philosophische Rationalismus auf die emotionale und motivationale Seite der Selbstfindung und Selbstgestaltung durch Selbsterkenntnis einläßt.

---

<sup>36</sup> *Ethik V*, Lehrsatz 6, Anm.

<sup>37</sup> *Ethik IV*, Lehrsatz 7.

## Literatur

- Andreas-Salomé, Lou. *In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres (1912/1913)*. Frankfurt/Berlin/Wien: 1983.
- Bickel, Lothar. "Über Beziehungen zwischen der Psychoanalyse und einer dynamischen Psychologie." In: *Spinoza in neuer Sicht*. Hrsg. Leo Sonntag u. Heinz Stolte. Meisenheim: 1977, 145-168.
- Birnbacher, Dieter. "Spinoza und die Reue." *Zeitschrift für philosophische Forschung* 38 (1984), 219-240.
- Birnbacher, Dieter. "Schopenhauers Idee einer rekonstruktiven Ethik (mit Anwendungen auf die moderne Medizin-Ethik)." 71. Jb. 1990, 26-44.
- Bradley, F. H. *Appearance and reality. A metaphysical essay*. Oxford: 1893.
- Broad, C. D. *Five types of ethical theory*. London: 1930.
- Dennett, Daniel. *Ellenbogenfreiheit. Die wünschenswerten Formen von freiem Willen*. Frankfurt/M.: 1985.
- Engelhardt, Tristram H. "Psychotherapy as meta-ethics." *Psychiatry* 36 (1973), 440-445.
- Hampshire, Stuart. *Spinoza*. Harmondsworth: 1951.
- Hampshire, Stuart. "Spinoza and the idea of freedom." In: *Studies in the philosophy of thought and action*. Ed. P. F. Strawson. London: 1968, 48-70.
- Hampshire, Stuart. "Spinoza's theory of human freedom." In: *Spinoza. Essays in interpretation*. Ed. Maurice Mandelbaum & Eugene Freeman. LaSalle (Ill.): 1975, 35-48.
- Hartmann, Heinz. *Psychoanalyse und moralische Werte*. Stuttgart: 1973.
- Kaiser-El-Safti, Margret. *Der Nachdenker. Die Entstehung der Metapsychologie Freuds in ihrer Abhängigkeit von Schopenhauer und Nietzsche*. Bonn: 1987.
- Kaufmann, Walter. *Jenseits von Schuld und Gerechtigkeit. Von der Entscheidungsangst zur Autonomie*. Hamburg: 1974.
- Lütkehaus, Ludger (Hrsg.). "Dieses wahre innere Afrika." *Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud*. Frankfurt/M.: 1989.
- MacIntyre, Alasdair. *The unconscious. A conceptual analysis*. London: 1958.
- Mann, Thomas. "Freud und die Zukunft." In: *Sigmund Freud: Abriß der Psychoanalyse/Das Unbehagen in der Kultur*. Frankfurt/M./Hamburg: 1953, 193 - 222.
- Neu, Jerome. *Thought and therapy. A study of Hume and Spinoza and the relationship of philosophical theories of the emotions to psychological theories of therapy*. London: 1977.
- Reiter-Theil, Stella. *Autonomie und Gerechtigkeit. Das Beispiel der Familientherapie für eine therapeutische Ethik*. Berlin: 1988.
- Rosenhan, D. L./B. S. Moore/B. Underwood. "The social psychology of moral behavior." In: *Moral development and behavior*. Ed. Thomas Lickona. New York: 1976, 241-252.
- Vivian, Frederick. *Human freedom and responsibility*. London: 1964.
- Wucherer-Huldenfeld, Augustinus-Karl. "Sigmund Freuds metaphysische Grundstellung im Rückblick auf Baruch de Spinozas Metaphysik." *Wissenschaft und Weltbild* 30 (1978), 114-125.