

Das Unbehagen im Frieden. Freud und Scheler über Krieg und Tod

Torben LOHMÜLLER

hdpk Hochschule der populären Künste
t.lohmueller@hdpk.de

Recibido: 30 de noviembre de 2012

Aceptado: 16 de enero de 2013

ZUSAMMENFASSUNG

Knapp 100 Jahre nach Ausbruch des ersten Weltkriegs untersucht dieser Artikel zentrale Positionen in der Bewertung der großen Themen Krieg und Frieden durch Sigmund Freud und andere Vertreter der Psychoanalyse. Während Freud in der Rezeption häufig als Vertreter des Pazifismus wahrgenommen wird, zeigt der direkte Vergleich mit dem konservativen Philosophen Max Scheler und seiner Lobschrift auf den *Genius des Krieges*, wie sehr Freud in seinen Bewertungen im Geist seiner Zeit verankert ist. Wenngleich unter grundsätzlich anderen politischen Vorzeichen setzt auch er Tod und die Gewalt des Kriegs als Prüfstein der zivilisatorischen Dinge.

Schlüsselwörter: S. Freud, M. Scheler, Erster Weltkrieg, Tod, Frieden, Psychoanalyse.

Peace and its Discontents. Freud and Scheler on War and Death

ABSTRACT

Roughly 100 years after the outbreak of World War I this article reviews central positions taken by Freud and other early psychoanalysts with respect to the big subjects of war and peace. While Freud has often been perceived as a pacifist, an immediate comparison with the conservative philosopher Max Scheler and his eulogy to the Genius of War shows to what extent Freud is rooted in the spirit of his time. If even under different political premises, also Freud takes death and the violence of war to be the touchstone of civilization.

Keywords: S. Freud, M. Scheler, World War I, Death, Peace, Psychoanalysis.

El malestar en la paz. Freud y Scheler sobre la paz y la guerra

RESUMEN

Casi cien años después de la Primera Guerra Mundial, este artículo investiga las posiciones centrales tomadas por Freud y otros psicoanalistas respecto a grandes temas como la paz y la guerra. Mientras la recepción de Freud lo percibe a menudo como un pacifista, la comparación directa con el filósofo conservador Max Scheler y su elogio al *Genio de la guerra* muestra hasta qué punto Freud estaba anclado en el espíritu de su época. Si bien bajo premisas políticas diferentes, también Freud considera la muerte y la violencia de la guerra como piedra de toque de la civilización.

Palabras clave: S. Freud, M. Scheler, Primera Guerra Mundial, muerte, paz, psicoanálisis.

INHALTSVERZEICHNIS: 1. Die Psychoanalyse im ersten Weltkrieg. 2. Freud über Krieg und Tod 3. Max Scheler und der Genius des Krieges 4. Zur Frage des Friedens.

Nicht zuletzt dank der größeren allgemeinen Akzeptanz der Psychoanalyse machte Sigmund Freud in seinen letzten Lebensjahren auch als Kulturkritiker von sich reden, wenn er die meist eher unangenehmen Themen der Stunde ansprach. Der Ausbruch des ersten Weltkriegs gab Anlass zu seinen Reflektionen „Zeitgemäßes über Krieg und Tod“ und sein Austausch mit Albert Einstein über die psychologischen Faktoren des Krieges stand im Zeichen der beunruhigenden Zuständen zu Beginn der 1930er Jahre. Beide Texte gelten allgemein als Beweis für Freuds Engagement für Frieden und die pazifistische Sache, und im Zuge des in den letzten 10 Jahren erneut erwachten Interesses an der Frage von Krieg und Frieden wird Freud als „a remarkably contemporary political thinker and a highly radical one at that“ (Sampson 78) gefeiert. In der Tat scheint eine solche Bewertung gerechtfertigt, wenn wir die einleitenden Abschnitte seines 1915 erstmals in *Imago* abgedruckten Essays betrachten. Hier macht Freud keinen Hehl aus seiner Ablehnung der Ereignisse, die auf die österreichische Kriegserklärung gegen Serbien folgten: „Es will uns scheinen, als hätte niemals ein Ereignis so viel kostbares Gemeingut der Menschheit zerstört, so viele der klarsten Intelligenzen verwirrt, so gründlich das Hohe erniedrigt.“ (Freud 2000b: 35). Zur selben Zeit, zu der er diese Zeilen verfasste, bemerkte er jedoch gegenüber Karl Abraham in einem Brief: „Für den *Imago* schreibe ich sogar ein zeitgemäßes Gewäsch über Krieg und Tod, um den opferwilligen Verleger zu befriedigen. All dies geschieht natürlich mit innerem Widerstreben. Mein Herz ist im Hochland, mein Herz ist nicht hier. Nämlich bei den Dardanellen, wo sich vielleicht das Schicksal Europas entscheidet.“ (Freud/Abraham 1965: 205).

Dass öffentliche Aussage und private Haltung hier in einer für Freud eher ungünstigen Weise auseinander lagen, mag bereits der Empfänger dieses Briefs empfunden haben, als er die Schrift gegen dessen Ärger darüber in Schutz nahm.¹ Angesichts Freuds späterem Ruf als ‚vergessenem Pazifisten‘ (Fink 471) wäre ein expliziteres und ehrlicheres Bekenntnis zum Frieden zumindest zu erwarten gewesen. In seiner Freud-Biographie erinnert sich Ernest Jones in diesem Zusammenhang: „Freud’s immediate response to the declaration of war was an unexpected one. One would have supposed that a pacifist *savant* of fifty-eight would have greeted it with simple horror, as so many did. On the contrary, his first response was rather one of youthful enthusiasm, apparently a reawakening of the military ardors of his boyhood.“ (Jones 1961: 336)²

Wie lässt sich eine Brücke schlagen zwischen öffentlichem Bekenntnis zum Frieden und der privat geäußerten Kriegsbegeisterung, ohne Freud der Doppelmo-

¹ „Sie hatten unrecht, als Sie vor einiger Zeit etwas nichtachtend von dieser Arbeit schrieben. Bezüglich der Auffassung der Dinge kann es in diesem Fall ja kaum eine Differenz geben. Darum will ich nur hinzufügen, daß diese Schrift meinem Gefühl sehr sympathisch ist.“ (Freud/Abraham 1965: 210).

² Während Jones ausführlich aus dem Briefwechsel zwischen Freud und Abraham zitiert, behandelt er Freuds Artikel in *Imago* und seine Kommentare darüber nur sehr am Rande, ein Umstand, der darauf schließen lässt, dass die „Zeitgemäßen Betrachtungen“ in der psychoanalytischen Community als eher unbedeutend eingestuft wurden.

ral zu bezichtigen – einem Makel den er nicht müde wurde, seinen Zeitgenossen vorzuhalten? Eine Reihe von Faktoren verkomplizieren die Dinge weiter: Angesichts der vorherrschenden öffentlichen Meinung der Jahre 1914 und 1915 wäre seine Unterstützung und die Rechtfertigung der Zentralmächte politisch weitaus korrekter gewesen als die hier geäußerte Ablehnung. Was er anbietet, ist alles andere als opportunistische Propaganda. Nicht zu übersehen ist jedoch auch, dass er in seinem Essay den Krieg nicht einfach ablehnt. Auch ist er in seiner Haltung ambivalenter als jene, die Freud später für die pazifistische Sache zu reklamieren suchten. Diese Ambivalenz spiegelt nicht nur Freuds persönliche Situation wieder, sie lässt sich in der Entwicklung der Psychoanalyse während der Kriegsjahre insgesamt und deren größeren Akzeptanz unter Psychiatern und Medizinern in den 1920er Jahren verfolgen und war zumindest teilweise der erfolgreichen Behandlung von Kriegstraumatisierten durch psychoanalytisch ausgebildete Ärzte geschuldet. Während der erste Teil der vorliegenden Untersuchung detaillierter auf diese persönlichen und historischen Hintergründe zu Freuds Schrift eingeht, beleuchtet der zweite einige unerwartete Parallelen zu einem so expliziten Unterstützer des Kriegs wie Max Scheler, die sich nicht auf den damals verbreiteten oberflächlichen Enthusiasmus für den Krieg beschränkt..

1. Die Psychoanalyse im ersten Weltkrieg

Als Österreich-Ungarn Serbien am 28. Juli 1914 als Reaktion auf die Ermordung seines Thronfolgers den Krieg erklärte, befand sich Sigmund Freud mit seiner Familie im Sommerurlaub in Karlsbad. Zwei Tage später beorderte Russland seine Truppen zur Unterstützung Serbiens und innerhalb weniger Wochen kämpften die Zentralmächte gegen die Entente-Staaten Frankreich, Großbritannien und Russland: Der große Krieg hatte begonnen. Bereits in den Wochen vor dem österreichischen Angriff auf Serbien war die Lage äußerst angespannt gewesen, während die Öffentlichkeit mit Begeisterung den heraufziehenden Krieg erwartete. Wie wir bei Jones lesen, wurde auch Freud von diesem Enthusiasmus ergriffen. In einem zwei Tage vor Kriegserklärung an Karl Abraham geschriebenen Brief, erklärt er:

Ich fühle mich aber vielleicht zum ersten Mal seit 30 Jahren als Österreicher und möchte es noch einmal mit diesem wenig hoffnungsvollen Reich versuchen. Die Stimmung ist überall eine ausgezeichnete. Das Befreiende der mutigen Tat, der sichere Rückhalt an Deutschland tut auch viel dazu. – Man beobachtet an allen Leuten die echtsten Symptomhandlungen. (Jones 1961: 180).

Einige Jahre später, bei der Abfassung seiner Studien zur Gruppenpsychologie, sollte Freud auf diese Erfahrung zurückgreifen, um Phänomene wie Gruppenshysterie und die libidinösen Bindungen zu reflektieren, die der Identifikation mit einer Nation zugrunde liegen. Bereits zu diesem frühen Zeitpunkt und trotz seiner Befangenheit angesichts der Ereignisse bewahrt er eine gewissen analytische Distanz,

wenn er das Verhalten seiner Landesgenossen als „symptomatisch“ beschreibt. Leider überlässt er es jedoch dem Leser, die Bedeutung dieses Symptoms zu erraten.

Auch wenn Freud seinem Vaterland im Prinzip treu bleibt, als der sich ankündigende Krieg Realität wird, führt seine Liebe zu England zu inneren Konflikten: „Ich wäre vom Herzen gern dabei, wenn ich nicht England auf der unrechten Seite wüßte.“ (zit. n. Jones 1961: 184) Die Psychoanalyse war ihrem Selbstverständnis nach international und kosmopolitisch. Jahre später wies Freud stolz darauf hin, dass die von ihm herausgegebene Zeitschrift die einzige war, die während des Kriegs den Zusatz „international“ beibehalten hatte. Zu diesem Zeitpunkt jedoch spalteten die feindlichen Auseinandersetzungen in Europa auch die internationale psychoanalytische Gemeinschaft. Während Ferenczi, Rank und Abraham Staatsbürger der Zentralmächte waren und mehr oder weniger erreichbar blieben, gestaltete sich Freuds Austausch mit Jones in Großbritannien zunehmend schwierig und war am Ende nur durch Mittelsmänner in den Niederlanden möglich. Dennoch lässt das genannte Zitat keinen Zweifel daran, dass Freud überzeugt war, dass sich England auf der falschen Seite des Konflikts befinde, und als Abraham und er darüber nachdachten, ob sie Jones nun als „Feind“ zu betrachten hätten, dürfte dies nur halb im Scherz geschehen sein. Bereits im September desselben Jahres jedoch – Freud war nach Hamburg gereist, um seinen Enkel zu besuchen, ein „anständiger kultivierter Mensch“ (zit. n. Jones 1961: 190) – scheint er seinen ursprünglichen Enthusiasmus wenigstens zum Teil verloren zu haben, und er beginnt von seiner Gegenwart als einer „Zeit der entfesselten Bestialität“ (ibid.) zu sprechen. Während er bei der Abfassung seines Essays über Krieg und Tod gegenüber den Ereignissen noch ambivalent war, fällt sein Urteil gegen Ende des Krieges eindeutig aus: 1917 schrieb er an Ferenczi: „Bei Altösterreichs Untergang konnte ich nur tiefe Befriedigung empfinden. Leider bin ich auch nicht deutsch-österreichisch oder alldeutsch“ (zit. n. Jones 1961: 353).

Man mag diesen Wechsel in der Haltung Freuds zunächst eher der auch vom Volk geteilten Desillusion gegenüber dem Krieg zurechnen als einer tief greifenden Reflexion, dennoch gab es darüber hinaus noch weitere Faktoren, die Freuds Haltung gegenüber dem Krieg beeinflussten. Angesichts der verfestigten Blöcke wurde die Mobilität in Europa zunehmend schwierig. Reisen waren insgesamt eingeschränkt und natürlich unmöglich, wenn sie die feindlichen Linien kreuzten. Freuds Tochter Anna lebte zu diesem Zeitpunkt in Großbritannien und war so – wenn auch in Sicherheit – vom Rest ihrer Familie abgeschnitten. Während anfangs Reisen nach Deutschland und Zentraleuropa noch möglich waren, machten die Beschränkungen gegen Ende des Krieges Freuds jährlichen Sommerurlaub in Karlsbad und Besuche bei seinem Sohn in Hamburg unmöglich. Schließlich brachte der Krieg auch noch existentiellere Probleme für ihn und seine Kollegen mit sich. So brachte der drastische Rückgang regelmäßiger Patienten nicht nur deutliche finanzielle Unannehmlichkeiten, auch das Publizieren erwies sich unter Kriegsbedingungen als durchaus schwierig. *Imago* und die *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* konnten nur unregelmäßig erscheinen, und auch Freuds Produktivität selbst schien beeinträchtigt. In den ersten Monaten des Krieges hatte

Freud einige seiner wichtigsten metapsychologischen Arbeiten geschrieben. „Triebe und Triebchicksale“, „Das Unbewusste“, „Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre“ und seine wichtige Arbeit zu „Trauer und Melancholie“ waren das Ergebnis eines Produktivitätsschubs innerhalb weniger Wochen im März 1915. Das plötzliche Ausbleiben der Patienten zu Beginn mag die publizistische Produktivität zunächst begünstigt haben, ihre fortdauernde Abwesenheit bis zum Ende des Krieges machte es Freud jedoch beinahe unmöglich zu schreiben. Im Dezember 1917 beklagte er sich bei Abraham: „Mit dem Schreiben bin ich wie mit vielem anderen gründlich verfeindet. Zu diesem andern gehört auch Ihr liebes deutsches Vaterland.“ (Freud/Abraham 1965: 249). An diesem Punkt hatten sich seine politischen Sympathien schließlich komplett gewandelt, und Deutschland galt ihm nun als schuldig für den katastrophalen Kriegsverlauf.

Während es Freud an klinischem Material zur Fortführung seiner Studien fehlte, sahen sich seine jüngeren Kollegen als Psychiater und Ärzte in den zahlreichen Militärkrankenhäusern massenweise mit einem neuen pathologischen Phänomen konfrontiert. Die Kriegsneurosen, wie die Traumatisierungen der Frontsoldaten anfangs bezeichnet wurden, behandelte man zunächst als neurologische Erkrankung, deren klinische Symptome auf durch Artilleriefire hervorgerufene organische Schädigungen der Nerven zurückgeführt wurden. Diese ursprüngliche Hypothese wurde widerlegt, als sich zeigte, dass die traumatischen Symptome auch bei Soldaten auftraten, die nicht unmittelbar den Geschützen ausgesetzt gewesen waren, und einige Psychologen begannen damit, ihre Patienten erfolgreich mit Hypnose zu behandeln. Die zuständigen staatlichen Stellen begrüßten diese Neubewertung in der Ätiologie durchaus, bedeutete sie doch, dass die betroffenen Männer als Hysteriker behandelt werden konnten, die keinen Anspruch auf finanzielle Entschädigungen für erlittene Verletzungen oder auf Veteranenrenten geltend machen konnten. Unter Militärärzten bürgerten sich für diese Krankheit nun die Bezeichnungen „Begehrungsneurose“ und „Kriegsneurose“ ein. Dabei war die der Behandlung zugrunde liegende Annahme jedoch nicht, dass die Soldaten ihre Symptome bewusst simulierten. Die Militärärzte folgten vielmehr der psychoanalytischen Einsicht, dass Krankheit Resultat eines Fluchtmechanismus zur Vermeidung ungewünschter Situationen sein kann. In der Folge wurden die betreffenden Patienten mit Elektroschocks behandelt, um sie zu „überzeugen“, dass es weniger schmerzhaft sei, für ihr Vaterland zu kämpfen, als sich dieser Pflicht zu entziehen (cf. Brunner 1991: 353, 362). An diesen Foltermethoden waren in der Regel keine Psychoanalytiker beteiligt. Freud sagte später in einem Verfahren gegen den Direktor der psychiatrischen Abteilung des Allgemeinen Krankenhauses der Stadt Wien, Julius von Wagner-Jauregg, aus, in dem dieser wegen der Anwendung von Elektroschocks bei ‚unzureichend motivierten‘ Soldaten angeklagt war. Dennoch hatten Psychoanalytiker wie Abraham und Ferenczi während ihres Militärdienstes traumatisierte Soldaten behandelt, um sie wieder für die Kampf herzustellen, und damit die offizielle Politik des Staates unterstützt. Louise Hoffmann, die diese Ereignisse und die Rolle der Psychoanalyse im ersten Weltkrieg kritisch untersucht hat, schreibt zusammenfassend: „In this ‚therapy‘, the interests

of the state clearly overrode those of the patient, whose recovery in the full sense was not at issue, while pathological social conditions were accepted as normal“ (257). Hinzuzufügen wäre dem noch, dass sich die pathologischen gesellschaftlichen Zustände nicht auf das Schlachtfeld beschränkten: In den Hospitälern hinter der Front fanden sich Patienten und Psychologen in einer klassischen Double-Bind-Situation wieder, in der das Streben, Leid zu lindern, unweigerlich zum möglichen Tod auf dem Schlachtfeld führte.

Trotz Freuds anfänglichem Pessimismus hatte die Psychoanalyse zum Ende des Krieges hin an Ansehen und Akzeptanz im eher neurologisch ausgerichteten medizinischen Establishment gewonnen und dies nicht zuletzt deshalb, weil sie in der Behandlung der Kriegsneurosen so erfolgreich gewesen war. Sandór Ferenczi fasste diesen Erfolg in seiner Eröffnungsrede zum 1918 in Budapest abgehaltenen Fünften Psychoanalytischen Kongress wie folgt zusammen: „Sie sehen, meine Damen und Herren: die Erfahrungen an Kriegsneurotikern führten allmählich weiter als zur Entdeckung der Seele, – sie führten die Neurologen beinahe zur Entdeckung der Psychoanalyse.“ (Ferenczi 1919: 19). Aufgrund der mit der psychoanalytischen Behandlung verbundenen Kosten und des zeitlichen Aufwands war diese vor dem Krieg vor allem der neurotischen Oberschicht vorbehalten gewesen, ihre breitere, wenn auch immer beschränkte Anwendung während des Krieges lies Hoffnungen auf eine größere gesamtgesellschaftliche Verfügbarkeit der Psychoanalyse hoffen. Freud soll in diesem Zusammenhang gesagt haben: „Unsere Analyse hat eigentlich auch Pech gehabt. Kaum daß sie von den Kriegsneurosen aus die Welt zu interessieren beginnt, nimmt der Krieg ein Ende“ (zit. n. Hoffman 1981: 251). Am Ende jedoch war das Kriegsschicksal der Psychoanalyse nicht so schlecht. Die grausame Erfahrung des ersten Weltkriegs brachte wichtige Paradigmenwechsel in der psychoanalytischen Theorie mit sich. Ferenczi, Abraham und Simmel veröffentlichten ihre Forschungsergebnisse in dem Band *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen* (1919), und Freud hatte begonnen, seine Gesellschaftspsychologie und Anthropologie neu zu überdenken. Seine Annahmen über einen permanenten und von libidinöser Energie unabhängig vorhandenen Zerstörungstrieb jenseits des Lustprinzips stammen aus diesen Kriegsjahren.

2. Freud über Krieg und Tod

Freuds Erkenntnisse über die vom Todestrieb stammenden aggressiven Impulse des Menschen lassen sich auf die bereits erwähnten Arbeiten aus den ersten Monaten eines Krieges zurückverfolgen, der – so erwies sich im Nachhinein – der Psychoanalyse wichtige Erkenntnisgewinne über die menschliche Natur und die Beschaffenheit der menschlichen Psyche brachte. Es gehörte zu den gängigen Überzeugungen der Zeit, dass dieser Krieg den dünnen kulturellen Schleier, der bis dahin die unsozialen Tendenzen der Menschen verborgen hatte, fortriss, um dessen wahre primitive Natur zu enthüllen. Krieg, so schrieb Freud bereits in seinem frühen Aufsatz über Krieg und Tod, „streift uns die späteren Kulturaufzuge-

rungen ab und lässt den Urmenschen wieder in uns zum Vorschein kommen“ (Freud 2000b: 59). Dennoch regrediert nicht jeder im selben Maße auf diese ältere phylogenetische Stufe. Während laut Freud in Zeiten des Friedens die Menschen den kulturellen Anforderungen und Verboten in mehr oder weniger gleichem Maße folgten, scheidet die Lockerung dieser Beschränkungen in Kriegszeiten die Gerechten von den Heuchlern.

Wer so genötigt wird, dauernd im Sinne von Vorschriften zu reagieren, die nicht der Ausdruck seiner Triebneigung sind, der lebt, psychologisch verstanden, über seine Mittel und darf objektiv als Heuchler verstanden werden. [...] Es gibt also ungleich mehr Kulturheuchler als wirklich kulturelle Menschen. (Freud 2000b: 44).

Dennoch ist es die Kultur selbst bzw. die Art und Weise, wie sie bislang funktioniert hat, die solche Heuchelei hervorbringt, indem sie Menschen, die zur tatsächlichen Wandlung ihrer aggressiven Impulse in sozial verträgliche unfähig sind, zwingt, ihre primitiven Triebe zu verbergen. Dem Unterschied zwischen dem Heuchler und dem „wirklich kulturellen Menschen“ liegt dabei keine freie Entscheidung darüber zugrunde, sich gut oder böse zu verhalten. Sie sind schlicht unterschiedlicher Natur. Entgegen seiner sonst geübten Zurückhaltung wird Freud an dieser Stelle beinahe moralisierend. Der Krieg dient ihm als wichtigster Zeuge der Anklage, wenn es darum geht, das wahre Wesen des Beschuldigten zu enthüllen. Dabei gründet die von ihm getroffene Unterscheidung auf einer Version der Kant'schen Ethik, die er gegen ein rein utilitaristisches Verständnis vom Guten ins Feld führt.

Die nämlichen, kulturell „guten“ Handlungen können das eine Mal von „edlen“ Motiven herkommen, das andere Mal nicht. Die theoretischen Ethiker heissen nur solchen Handlungen „gut“, welche der Ausdruck guter Triebregungen sind, den anderen versagen sie ihre Anerkennung. Die von praktischen Absichten geleitete Gesellschaft kümmert sich aber im ganzen um die Entscheidung nicht; sie begnügt sich damit, dass ein Mensch sein Benehmen und seine Handlungen nach den kulturellen Vorschriften richte, und fragt wenig nach seinen Motiven. (Freud 2000b: 43).

Wirklich gut sind nur jene Handlungen, die guten Motiven entspringen. Angesichts Freuds wesensmäßiger Unterscheidung zwischen kultivierten Menschen und Heuchlern scheint nur ein Teil der Menschheit in der Lage, eine wirklich ethische Position einzunehmen. Es stellt sich allerdings dann die Frage, ob überhaupt von einer Ethik gesprochen werden kann, wenn sich solche Standards nicht verallgemeinern lassen.³

Insofern Krieg das wahre Gesicht des Menschen zeigt, enthüllt er auch die Grundlagen von Kultur an sich. In der ersten der oben zitierten Passagen spricht Freud von kulturellen Ablagerungen, also im Verhältnis zur menschlichen Natur

³ An dieser Stelle sei angemerkt, dass Freud wenigstens die Möglichkeit sieht, im Laufe eines Lebens „böse“, d.h. zerstörerische bzw. sadistische Triebe, in „gute“ umzuwandeln (Freud 2000b: 42).

von etwas später hinzu Gekommenen und Ergänzendem und ihr damit nicht wesensmäßig Angehörendem. Die so verstandene Kultur ist damit in steter Gefahr, wieder von dem eingeholt zu werden, was sie vorgibt, überwunden zu haben. Dieser möglichen Regression liegt eine Vorstellung der menschlichen Phylogenese zugrunde, in der frühere evolutionäre Stadien nicht einfach durch spätere Entwicklungen abgelöst, sondern vielmehr von diesen in mehreren Lagen überdeckt werden, sodass die ursprünglichen Formen zur späteren Reaktivierung bereit bleiben. Die Gewalt des Krieges bringt diese durch den modernen Menschen ererbten Spuren wieder zum Vorschein, so das viel zitierte Bild Freuds, ähnlich einem Archäologen, der die Ruinen antiker Siedlungen unter den Fundamenten unserer modernen Städte freilegt. Innerhalb dieser Schichtung ist die Liebe (d.h. der erotische und sozial bindende Trieb) im Verhältnis zur Aggression eine verhältnismäßig neue Erwerbung und damit im Augenblick einer Krise als erste betroffen. Was sich vom evolutionären Standpunkt aus gesehen als Vorteil für die Spezies Mensch erweisen dürfte – also altruistisches und soziales Streben – ist in ihr zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht voll realisiert. Von Geburts wegen nur in Maßen zur Umwandlung egoistischer in soziale Triebe befähigt, muss der moderne Mensch einen großen Teil dieser Arbeit am Trieb in seiner eigenen Lebenszeit bewältigen. Freud sah im Krieg den Beweis, dass die Menschen dies in weitaus geringerem Umfang erreicht hatten, als seine Zeitgenossen glaubten. Charakteristischerweise fasst er diese Beobachtung in buchhalterische Begriffe und in Bezug auf das Verhältnis des Menschen zum Tod – dem zweiten großen Thema seines Aufsatzes. „Sollten wir nicht zugestehen, dass wir mit unserer kulturellen Einstellung zum Tode psychologisch wieder einmal über unseren Stand gelebt haben, und vielmehr umkehren und die Wahrheit faktieren?“ (Freud 2000b: 59). Wenn der Heuchler dadurch gekennzeichnet ist, dass er das Konto seiner Kultiviertheit überzogen und die Rechnung ohne den Tod gemacht hat, wird der Krieg zur großen Abrechnung, die die Bücher wieder in Ordnung bringt. Solch ökonomische Metaphern sind nicht willkürlich gewählt: Die zum Aufrechterhalten der Lüge aufzuwendende Energie muss deutlich höher sein als der Druck des Verdrängten.

Was der erste Weltkrieg gegen alle Verdrängungsmechanismen zurück ins Bewusstsein bringt, sind der Tod und die Sterblichkeit des Menschen selbst. Die Tendenz, den Tod aus dem Leben zu verbannen, die Verleugnung der eigenen Endlichkeit kann in Zeiten eines Krieges, dem täglich Tausende zum Opfer fallen, nicht mehr aufrecht erhalten werden. Diese Rückkehr des Todes in die Welt der Lebenden hat jedoch Vorteile über die bloße Wiederherstellung der Wahrheit hinaus: Seine radikale Negativität erhöht die Lebensqualität: „Das Leben ist freilich wieder interessant geworden, es hat seinen vollen Inhalt wieder bekommen.“ (Freud 2000b: 51). Wird dagegen das menschliche Sein zum Tode nicht vollständig anerkannt, hat dies schwer wiegende Folgen: „Das Leben verarmt, es verliert an Interesse, wenn der höchste Einsatz in den Lebensspielen, eben das Leben selbst, nicht gewagt werden darf.“ (Freud 2000b: 50). Die hier beschriebenen Symptome im Verhältnis der Moderne zum Tod ähneln denen der Trauer, einem Phänomen, dem sich Freud ungefähr zur gleichen Zeit in einem anderen Aufsatz gewidmet hat.

Doch während in der Trauer das Leben aufgrund des Verlustes eines geliebten Objekts verarmt, ist es in der modernen Zivilisation die Abwesenheit des Todes selbst, die die Qualität des Lebens beeinträchtigt.

Das Verhältnis des Menschen zum Tod ist also zutiefst ambivalent. Während der Tod als konstitutives Andere ein gewisses Gefühl der Vitalität verbürgt, wird die Unentrinnbarkeit des eigenen Todes weitgehend verleugnet und bleibt jenseits dessen, was das Unbewusste zu fassen im Stande ist. Diese Ambivalenz führt Freud auf die Urhorde – hier eine Verneigung in Richtung Darwin – und die erste bewusste Begegnung des Menschen mit dem Tod Seinesgleichen zurück. Mag der Tod seiner Feinde ihm noch Befriedigung verschafft haben, erleidet der Urmensch angesichts des Todes eines geliebten Menschen nicht nur einen Verlust in dem Sinne, dass das geliebte Objekt vom narzisstisch geprägten Ich als Teil seiner selbst erlebt wurde. Der Urmensch erfährt in diesem Moment die erschreckende Möglichkeit seiner eigenen Auslöschung. Doch auch andere Gefühlsregungen treten zutage: „Andererseits war ihm ein solcher Tod doch auch recht, denn in jeder geliebten Personen stak auch ein Stück Fremdheit. [...] diese geliebten Verstorbenen [waren] doch auch Fremde und Feinde gewesen, die einen Anteil von feindseligen Gefühlen bei ihm hervorgerufen hatten.“ (Freud 2000b: 53) Der Andere, wie nahe er ihm auch stehen mag, ist stets auch ein Fremder und Feind und damit eine mögliche Bedrohung für die Interessen des Ichs. Der Anblick einer leidenden Person mag daher sogar eine gewisse Freude bereiten, nicht allein weil der Tod den Anderen getroffen hat und nicht einen selbst, sondern wichtiger noch wegen der erfahrenen Befreiung von der bedrohlichen Fremdheit des Anderen.

Die Struktur der Verleugnung beherrscht auch das Verhältnis des Menschen zum Töten. Während sich der Urmensch, nachdem er getötet hat, langen und komplizierten Reinigungsritualen unterzog, bevor er in die Familie und Gemeinschaft zurückkehrte, zeigt sich sein vorgeblich zivilisierterer Nachkomme unbekümmerter, wenn es darum geht, die grauenvolle Erfahrung hinter sich zu lassen. „Wenn das wilde Ringen dieses Krieges seine Entscheidung gefunden hat, wird jeder der siegreichen Kämpfer froh in sein Heim zurückkehren, zu seinem Weibe und Kindern, unverweilt und ungestört durch Gedanken an die Feinde, die er im Nahkampf oder durch die fernwirkende Waffe getötet hat.“ (Freud 2000b: 55) Auch wenn Freud sich zu diesem Zeitpunkt in Hinblick auf die Auswirkungen des ersten Weltkriegs irrt – noch sind Phänomen und Begriff der Kriegsneurose nicht in die optimistische Moderne eingebrochen – nimmt er mit seiner Beobachtung das so unbegreifliche Nebeneinander von äußerster Brutalität, sadistischer Apathie und einem hohen Grad kultureller und ästhetischer Verfeinerung vorweg, das spätere Generationen an einigen Naziverbrechern so unbegreiflich erscheinen sollte. Oberflächliche Kultiviertheit, so viel lernen wir aus Freuds pessimistischer Einschätzung, bietet keinen wirksamen Schutz gegen menschliche Grausamkeit und Barbarei, sondern mag im schlimmsten Fall sogar der Grund für solche Brutalität sein.

Zu Freuds großen Erweiterungen seiner Theorie gehört zu diesem Zeitpunkt die Beobachtung, dass Kultur nicht allein auf der Sublimierung sexueller Triebe beruht, sondern auch auf der Unterdrückung von Aggression. Die prominente Stel-

lung des ersten Gebots „Du sollst nicht töten“ zeugt, so Freud, weniger von einem starken ethischen Impuls im Menschen, sondern vielmehr von der Stärke der Triebregung, den dieses Verbot zu kontrollieren sucht (Freud 2000b: 55). Der Druck, mit dem die mörderische Aggression im ersten Weltkrieg an die Oberfläche drängte, legt deutliches Zeugnis davon ab, dass die Kultiviertheit der modernen Gesellschaft diese destruktiven Tendenzen keinesfalls überwunden hat. Wenn der Krieg auch in seinen Folgen schrecklich war, so hielt ihm Freud wenigstens zugute, die Verleugnungen und Heucheleien der Gesellschaft in Bezug auf die Themen Tod und die mörderischen Triebe des Menschen enthüllt zu haben.

3. Max Scheler und der Genius des Krieges

Im selben Jahr, in dem Freuds zeitgemäße Betrachtungen in *Imago* erschienen, veröffentlichte der deutsche Philosoph Max Scheler ein brennendes Lob auf *Den Genius des Krieges und den deutsche Krieg* (1915), in dem sich, wenn auch unter anderen politischen Vorzeichen, eine Anzahl überraschender Parallelen zu den Gedanken seines österreichischen Zeitgenossen finden. Scheler, bei Kriegsausbruch bereits ein Mann von vierzig Jahren, litt an einer starken Kurzsichtigkeit, die ihn untauglich werden lies für den Kriegsdienst. So kämpfte er vom Schreibtisch aus für die deutsche Sache mit einer Reihe von Publikationen, die die Position seines Vaterlandes im Krieg verteidigten und diesen dabei vornehmlich als geistiges und weniger als wirtschaftlich oder politisch bedingtes Phänomen betrachteten.

Ähnlich wie für Freud wird der „große Krieg“ für Scheler zum großen Enthüller der Wahrheit. Unter dem Schlagwort von der „Metaphysik des Krieges“ behauptet er, die Erfahrung des Krieges ermögliche die Erkenntnis absoluter Wahrheiten, die sonst von den Routinen des Alltags verschüttet blieben. Für den Katholiken Scheler nimmt diese erkenntnisreiche Erhebung des Geistes die Form eines Gottesgerichts an, das nicht nur die wahre Natur des Menschen als nietzscheanische Bestie enthüllt: Vielmehr und noch wichtiger beendet der Krieg die Dekadenz der Moderne, indem er endlich die Gerechten von den Bösen scheidet. Schelers Verständnis vom Krieg als Feuerprobe hat sowohl kulturell wie auch politisch sehr konkrete Formen. Unter Verweis auf Heinrich von Treitschke und seine Überhöhung des Krieges zum *examen rigorosum* des Staates argumentiert Scheler:

Zu allernächst wird nicht nur für die auswärtigen Betrachter, sondern auch für den kriegsführenden Staat selber Wert und Kraft seines innerpolitischen Aufbaus, seiner Verfassung, Rechtsform und Organisation, wie der in ihm enthaltenen Gruppen- und Parteikonstellationen klarer und heller erleuchtet, als es zehntausend amtliche und außeramtliche Enquêtes im Frieden vermögen. (1982: 88).

Gleichermaßen werden auch erst in Zeiten des Krieges wahre Kunst und Wissenschaft vom bloß Modischen und Konventionellen geschieden. Auf Seiten der besiegten Völker unterzieht der Krieg die kulturellen Einflüsse anderer Nationen einer endgültigen Probe. Nur jene, die den politischen Niedergang überstehen,

werden dauerhaft als gut gelten. Analog dazu wird auch die siegreiche Nation nur jene Formen der Kunst akzeptieren, denen authentische und ehrliche Impulse zugrunde liegen. Implizit definiert Scheler kulturelle Dekadenz als Imitation bzw. Fehlen von Authentizität und in Hinblick auf Kunst und Wissenschaft als Über-spezialisierung, die es verhindert, dass die Menschen jene ewigen und einfachen Wahrheiten begreifen, die erst der Krieg zum Vorschein bringt. Schelers Unterscheidung ist stark nationalistisch eingefärbt und seine Auslassungen dürften sich insbesondere an die bei einigen seiner Landsleuten populäre französische Kultur und den englischen Liberalismus richten. Hinter beidem vermutet er niedrige egoistische Neigungen, die von den Höhen des selbstaufopfernden Idealismus der Deutschen weit entfernt sind. Auch wenn Freud bei Gelegenheit von einer typisch englischen Falschheit spricht, hat er sich solch primitiver nationaler Zuschreibungen meist enthalten. Erstaunlich nahe erscheint er Scheler jedoch, wenn dieser über das Gewissen schreibt:

Im Innern des Staates wie innerhalb der kriegsführenden Armee selbst sondern sich also jetzt scharf die inneren, moralischen, die tiefen echten Gewissensbildungen des Handelns, des Egoismus, der Habsucht, der Begierde jeder Art von jenen nur äußeren Bindungen, die das Böse nur zurückdrängen von der Sphäre der Sichtbarkeit und des Bekenntnisses, die es aber gerade hierdurch sich tiefer und tiefer in den Kern der Personen eingraben ließen! (1982: 90).

Was in Zeiten des Friedens unter der kultivierten Oberfläche verborgen bleibt – die grausamen, gierigen und egoistischen Motive des menschlichen Handelns, aber auch echtes moralisches Gewissen – wird unter den Bedingungen des Krieges sichtbar. Doch dies ist noch nicht alles: Die Bedingungen des Friedens selbst fördern in Schelers Augen sogar die unsozialen Züge der menschlichen Persönlichkeit, da hier das Böse lediglich verdrängt wird bzw. strukturell gesehen in der kapitalistischen Marktwirtschaft aufgeht – eine Beobachtung, die bei Scheler freilich nicht Ausdruck marxistischer, sondern vielmehr katholischer Überzeugungen ist. Auch wenn dies noch keine Theorie der Sublimierung ist, kommt es der Vorstellung doch recht nahe, dass „böse“ Triebe einerseits eine roh primitive und verhältnismäßig reine wie auch andererseits eine stärker entwickelte und gesellschaftlich akzeptierte Form annehmen können.

Ähnlich wie Freud knüpft Scheler die Frage der Moral daran, wie eine Kultur mit dem Problem Tod umgeht. Auch Scheler schreibt, dass erst durch die Anerkennung der Realität des Todes, wie sie der Krieg erzwingt, das Leben für den Menschen lebenswert wird. Erneut sei an dieser Stelle daran erinnert, dass für Scheler und Freud die Erfahrung des Krieges stets eine aus zweiter Hand blieb. Während jedoch für den Atheisten Freud der Tod das absolute Ende der Person bedeutet, schreckt Scheler in seinem christlichen Glauben vor solch radikalen Schlüssen zurück und deutet den Tod in konventionell idealistischer Weise.

Der Krieg stellt das wahre, das der Wirklichkeit angemessene Verhältnis von Tod und Leben für unser Bewußtsein wieder her. Er vollbringt dies große Werk, indem er jenes „Leben“, das im Frieden sich nur an uns abspielt, und wie eine dumpfe Kraft weiter vor dem Tag in die Tage – horizontlos in die Weite – hineinstößt, als „unser“ Leben, d.h. das Leben nicht als identisch mit unserer Person, sondern nur als Eigentum und Spielraum unserer freien geistigen Persönlichkeit auch wahrhaft schauen, fühlen, empfinden lehrt – als kurzen, endlichen Spielraum, als Insel auf einem Meer unendlichen schwarzen Schweigens; aber als Spielraum für eine Person von unendlichen über diesen Spielraum hinauschießenden Kräften, Zielen und ewigen Forderungen; als Spielraum für eine Person, die im selben Akte zu den Sternen greift, in dem sie ihr Leben wagt und dahingibt. (Scheler 1982: 82-83).

Dieses dialektische Verhältnis zwischen Leben und Tod klingt beinahe nach Hegel und seiner Beschreibung der Evolution von bloßem Bewusstsein zu an und für sich seiendem Selbst-Bewusstsein (Hegel 1982: 74-75). Erst durch die konkrete Erfahrung seiner eigenen Sterblichkeit ist der Mensch in der Lage, sein Leben zum Gegenstand der Reflektion zu machen. Indem er seine Grenzen vermisst, gelangt er zu einem Verständnis seiner selbst und einer Sicht, die seine persönlichen, bloß individuellen Begrenzungen überwindet. Genau in diesem Punkt zeigt sich Schelers Verständnis des Todes als weitaus weniger radikal als das Freuds, denn er belässt noch einige Sterne, die es im schwarzen Meer der Stille zu pflücken gilt. In der alles überschreitenden Erfahrungen des Todes geht der Einzelne bei Scheler auf in die größere Person der Nation und bietet so einen Ausweg für die Vereinzelung des modernen Individuums. Genau diese Erhebung des Einzelnen in den allgemeinen Volkskörper des Staates bildet auch die Grundlage für Schelers Überlegungen zum gerechten Krieg:

Jeder empfindet nun, es sei viel selbstverständlicher und sehr viel evident, daß die Nation „sei“ als daß er selbst „sei“; und jeder empfindet, er müsse sein Sein vor ihr, der Nation rechtfertigen und durch Tat verdienen – nicht aber wie vorher sie vor ihm. In diesem großen Erlebnis aber liegt eine metaphysische Erkenntnisbedeutung des Krieges, die auf niedrigerer wie höherer Stufe ihr Analogon hat. Auf niedrigerer Stufe gibt es das Erlebnis der „Verschmelzung“ von Seele und Leib im liebesbeseeelten Umfang der Geschlechter die Erkenntnis der realen Einheit des Lebens. Zu dieser Anschauung [...] leitet uns aber der Krieg trotz allen Kampfes der Völker als der Glieder dieses Korpus mehr als der Friede, dessen vorwiegende geistige Einstellung jenes atomistische Sehen aller geistigen Einheiten und Realitäten ist. (Scheler 1982: 81-82).

Es ist diese etwas eigentümliche Mystik, eine Mischung aus erotisch aufgeladener Vereinigung mit einem höheren Wesen und dem vorausgesetzten Glauben daran, einer ausgewählten Nation anzugehören, die Scheler für die angeblich gerechte Sache des Krieges eintreten lässt. Das vorwegnehmend, was Freud später in Bezug auf die Gruppenpsychologie schreiben wird, funktioniert Schelers Eros in zwei Richtungen und schafft so nicht nur soziale Bindung, sondern eine das Selbst transzendierende Verschmelzung aller Individuen. Die extatische Erfahrung des

Krieges überbrückt die für das moderne Subjekt konstitutiv gewordene Spaltung zwischen Leib und Seele und lässt es in den göttlichen Körper der Nation aufgehen. Dieser organisierte Körper ist mehr als die bloße Summe seiner Teile oder Resultat einer Vereinbarung zwischen Einzelnen – Scheler ist kein Anhänger des Kontraktualismus. Das Volk entscheidet im Singular, was gut für es ist, nicht für seine einzelnen Mitglieder. So zu einem Körper geeint kann ein Volk für seine Freiheit, sein Überleben oder verdient geglaubte Anerkennung kämpfen, ohne das Wollen zu einem solchen Kampf bei seinen einzelnen Bürgern voraussetzen zu müssen, die in Zeiten den Krieges ihre Partikularität als Illusion und die Existenz der Nation als höherwertig als ihre eigene begreifen. Wenn denn Liebe das Mittel zur Schaffung eines Volkes ist, so mag man fragen, warum sich diese Erkenntnis nicht dergestalt verallgemeinern lässt, dass es die gesamte Menschheit zu einem friedlichen Zusammenleben führt, sondern vielmehr die Feindseligkeit zwischen verschiedenen Völkern nur noch verstärkt. Schelers Argument gegen ähnliche Einwände seitens der ihm zeitgenössischen Pazifisten ist, dass ihr Begriff der Liebe zu abstrakt und damit letztendlich hohl sei. Die Liebe, die ein Volk entstehen lässt, so insistiert er, muss konkret sein und auf spezifischen und am Ende nationalen Merkmalen beruhen.⁴

In einer Max Scheler gewidmeten Ausgabe der *Revista de Occidente*, vertritt Leonardo Rodríguez Duplá die Position, dass es Schelers Doktrin vom gerechten Krieg bedarf, um sein andernfalls verstörendes Lob auf das kriegerische Heldentum zu verstehen.⁵ Dabei bezieht er sich jedoch nicht vornehmlich auf das oben ausgeführte Gebot, die eigene Nation zu lieben. Denn es ist gerade dieses Verständnis vom Volkswillen als von konsensueller Einigung unterschieden, das die Grundlage für Schelers Definition des gerechten Krieges ausmacht. Nachdem er als ungerecht all jene Kriege ablehnt, die aus rein wirtschaftlichen, rassistischen, religiösen oder auch aus Gründen der Vorbeugung geführt werden,⁶ nennt Scheler zwei Bedingungen, die bei der Rechtfertigung eines Krieges entscheidend werden: Zunächst muss die Art des Gegensatzes zwischen zwei Völkern wichtig genug sein, um einen militärischen Konflikt zu rechtfertigen – in diesem Zusammenhang nennt er Dinge, die die Existenz, die politische Unabhängigkeit und die Freiheit des Staates betreffen, wie auch die Erhaltung der Ehre und Achtung anderer Völ-

⁴ SCHELER illustriert solche nationalen Unterschiede am Beispiel der Frauen, die im Falle Frankreichs egoistisch an ihren Ehemännern und Söhnen hängen, um sie vom Kämpfen abzuhalten, während die selbstaufopfernde deutsche Mutter und Ehefrau ihre geliebten Männer stolz in den Krieg schicke, um für die Nation zu kämpfen. „Die höhere Opferbereitschaft der deutschen Frau ist die Opferbereitschaft des grösseren verschwenderischen Lebens – nicht Kälte, Temperamentlosigkeit oder Leidenschaftsmangel, wie man es sich in Frankreich auslegt“ (1982: 98).

⁵ „El lector se siente escandalizado por estas ideas tan contrarias al sentir común. Por lo cierto es que si se tiene en cuenta que estas tesis no se refieren a la guerra en general, sino únicamente a las guerras justas, en las que una nación combate unánimemente por un bien del que no puede prescindir, digamos su libertad, la sorpresa producida por esas ideas disminuye – lo cual no quiere decir que se trate de ideas aceptables“ (RODRÍGUEZ DUPLÁ 2002: 73-74).

⁶ „So sind generell ungerecht alle blossen Handelskriege, alle puren Rassenkrieg und Glaubenskriege, allein reinen Kulturkriege und generell alle sogenannten ‚Präventivkriege‘“ (1982: 102).

ker. Die zweite, noch wichtigere Bedingung ist jedoch der Wille zum Krieg auf Seiten des Volkes:

[D]er Bestand eines echten Gemeinwillens in den beteiligten Völkern zum Kriege. [...] Der Gemein „wille“ des Volkes ist weder notwendig der Wille oder gar der ausdrückliche Wille „aller“, noch der ausdrückliche Wille der Majorität seiner Staatsbürger. Es ist vielmehr derjenige Wille, der in der erlebten (darum nicht notwendig „gewussten“) historischen Kontinuität der faktischen Strebungsrichtungen (nicht ‚Willenszwecke‘) des Volkes oder der Nation als einer realen Strebenseinheit liegt. (1982: 104).

Gemeinwille – ein Phänomen, das eher erfahren als bewusst erkannt wird – wird hier mit dem Wesen des Volkes in eins gesetzt. Mehr noch: Als sein Überlebenstrieb bestimmt dieses sein Schicksal. Es ist nur eine der zahlreichen Schwächen in Schelers Argumentation, dass er diese an Nietzsche inspirierte Vorstellung von einem nationalen Trieb in besonderer Weise die deutsche Sache im großen Krieg in einer Weise verteidigt, die sogar den zuvor als ungerecht abgelehnten Präventivkrieg rechtfertigt, wenn er denn gegen die vorauszusehenden böartigen Anfeindungen der Briten und Franzosen geführt wird.⁷ Krieg, so scheint es am Ende, ist besonders dann gerecht, wenn er unter deutscher Flagge gekämpft wird.

Eine eingehende Kritik an der Konsistenz von Schelers Argument wurde bereits von José Ortega y Gasset formuliert, als er 1917 *Der Genius des Kriegs* für die Zeitschrift *El Espectador* rezensierte. Wenn er das Buch „acaso la producción más inteligente y honda que el conflicto europeo ha motivado“ nennt, so ist dies eher als deprimierende Diagnose zum intellektuellen Leben dieser Zeit zu lesen, denn als tatsächliches Lob Schelers, denn Ortega fährt fort: „por esto se echa de ver en ella tanto más la intervención violenta de la ceguera pasional y del ultraísmo ‚patriótico‘“ (2004: 324). Ortegas Hauptargument gegen Scheler richtet sich jedoch gegen dessen Ineinssetzung von legitimer staatlicher und militärischer Gewalt:

La guerra no es ejercicio del poder de un Estado sobre otros Estados, así en general, sino la concreta voluntad de ejercerlo por medio de la violencia y la coacción. No se diga, pues, que es inesencial, extrínseco a la voluntad bélica a matar. Todo lo contrario: a guerra es para la ética un caso particular del derecho de matar. Esto, sólo esto, constituye el problema de la guerra. Distraer la atención de este punto es predicar en lugar de hacer ciencia. (2004: 335).

Ortega war bekanntermaßen kein Pazifist und seine Ethik schließt ein wenngleich nicht näher definiertes Recht zu töten ein. Die Gründe für die von Ortega monierte intellektuelle Blindheit in Fragen des Krieges lassen sich ironischerweise aus Schelers Theorie selbst ableiten: Aus seiner Schrift spricht die extatische Unter-

⁷ „Die präventive Kriegserklärung ist daher unter Umständen ein an sich völlig gerechtes Vorgehen. Unser gegenwärtiger Krieg wäre also auch dann gerecht und ‚Verteidigungskrieg‘, wenn wir unsererseits jetzt zum Kriege gedrängt hätten; denn wir kannten die Pläne unserer Feinde“ (Scheler 1982: 103-104).

drückung des kritischen Urteilsvermögens des Einzelnen, seine Unterwerfung unter den unbewussten Willen der Nation (Ortega y Gasset 2004: 335).

Wie in jedem militärischen Konflikt gehört die Rechtfertigung des Krieges für den an ihm beteiligten Staat zum zentralen Tagesgeschäft, daher auch Freuds kurze Beschäftigung mit dem Thema. Während, wie wir gesehen haben, seine Analyse über die Wirkungen des Krieges in Teilen mit der Schelers übereinstimmt, ohne jedoch dessen Enthusiasmus zu teilen, gehen seine Überlegungen zur Rechtfertigung des Krieges in eine entgegen gesetzte Richtung. So macht Freud aus seiner Verachtung für den Krieg führenden Staat keinen Hehl, da dieser in seinen Augen all jene ethischen und moralischen Grenzen verletzt, die er seinen Mitgliedern auferlegt. In Zeiten des Krieges erfahren wir, was uns bereits in Friedenszeiten hätte deutlich werden können: „daß der Staat dem Einzelnen den Gebrauch des Unrechts untersagt hat, nicht weil er es abschaffen, sondern weil er es monopolisieren will wie Salz und Tabak“ (Freud 2000b: 39). Gleichzeitig insistiert er, dass die deutsch-österreichische Allianz nicht das schlimmste Beispiel für solches Handeln sei, und äußert Hoffnungen, „eine unparteiische Geschichtsschreibung werde den Nachweise erbringen, daß gerade diese Nation [Österreich], [...] sich am wenigsten gegen die Gesetze der menschlichen Gesittung vergangen habe“, und er fügt hinzu, „aber wer darf in solcher Zeit als Richter auftreten in eigener Sache?“ (Freud 2000b: 39). Es mag dies eine bloße Konzession an die patriotische Öffentlichkeit sein, vielleicht glaubte Freud zu diesem Zeitpunkt tatsächlich an den offiziell von den Zentralmächten ausgerufenen Verteidigungsfall. Seine Kritik am Verhältnis zwischen Staat und seinen Mitgliedern bleibt davon unberührt. Wo Scheler die Auflösung des Individuums in einem essenziellen, wenn gleich nicht allgemeinen Staatswillen begrüßt, behält Freud eine klare Trennung zwischen der Perspektive des Einzelnen und der des Staates bei. Seine Kritik am staatlichen Gewaltmonopol problematisiert implizit auch den Hobbes'schen Kontraktualismus als Fundament des Staates. Wenn er die Staaten als „Großindividuen der Menschheit“ (2000b: 40) bezeichnet, weist er diesen unter anderem auch die Funktion eines menschlichen Gewissens zu, das, wie er aufzuzeigen nicht müde wird, vor allem Ergebnis sozialer Angst ist. Dies impliziert, dass wenn im Kriegsfall der Staat alle ethischen Bedenken beiseitelässt, auch der Einzelne seine zivilisierte Zurückhaltung aufgibt, „und die Menschen Taten von Grausamkeit, Tücke, Verrat und Rohheit [begehen], deren Möglichkeit man mit ihrem kulturellen Niveau für unvereinbar gehalten hätte.“ (Freud 2000b: 40). Auch hier bringt der Krieg ans Licht, was in Zeiten des Friedens latent unterdrückt wurde. Staat wie auch das Gewissen haben für Freud nun genau die Aufgabe, die primären „barbarischen“ Neigungen zu unterdrücken. Anthony Sampson sieht hier eine Umkehrung der Clausewitz'schen Formel vom Krieg als Fortführung der Politik mit anderen Mitteln: „Freud, on the other hand, thinks that policy is the continuation of war, the first recourse. This is to say that war does not end with peace. Peace is perpetual strife; justice is unending conflict“, und er ergänzt: „Freud has no illusions with regard to achieving an ideal state of harmony and concord.“ (2005: 88). Dieser letzte Punkt ist durchaus wichtig, denn er zeigt, dass es Freud nicht primär

um einen Aufruf zum ewigen Frieden geht. Wie wir zuvor gesehen haben, zeichnet sich die moderne Kultur unter anderem durch die Unterdrückung des ambivalenten Verhältnisses des Menschen zum Tod und der daraus resultierenden Aggression aus. Wenn der Vorrang des Tötungsverbots im Dekalog dem Drang entspricht, genau dies zu tun, gilt dies auch für den umgekehrten Fall: Der Druck mit dem die Aggression nun unter den Bedingungen des Krieges zurück an die Oberfläche drängt, entspricht der Gewalt, mit der sie unterdrückt wurde. Dies ist der Grund, aus dem Freud am Ende wenigstens in Teilen eine Lockerung der strengen Regeln fordert, mit denen die Zivilisation den Menschen zwingt, besser zu sein, als er eigentlich ist: „Es scheint das keine Höherleistung zu sein, eher ein Rückschritt in manchen Stücken, eine Regression, aber es hat den Vorteil, der Wahrhaftigkeit mehr Rechnung zu tragen und das Leben erträglicher zu machen.“ (Freud 2000b: 59-60).

4. Zur Frage des Friedens

Gegen Ende ihres Lebens setzten sich sowohl Freud als auch Scheler erneut mit dem Thema auseinander, diesmal – erneut scheint die Parallele signifikant – in Hinblick auf Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines andauernden Friedens. Ein Jahr vor seinem Tod 1928 war Max Scheler vom Reichswehrministerium eingeladen, einen Vortrag über den Pazifismus und die Möglichkeit eines andauernden Friedens zu halten. Dieser Vortrag ging zusammen mit einem 1927 zum selben Thema gehaltenen Seminar an der Universität zu Köln in den umfangreicheren Aufsatz *Die Idee des Friedens und der Pazifismus* (1974) ein, um den es hier abschließend gehen soll. Die Wahl des Themas war ebenso aktuell wie 13 Jahr zuvor bei der Schrift zum Krieg. Deutschland schien endlich einen Weg zu einem friedlichen Zusammenleben mit seinen früheren Feinden zu finden. Der erst kürzlich demokratisierte Staat war gerade einstimmig in den Völkerbund aufgenommen worden und Gustav Stresemann hatte als Außenminister gemeinsam mit seinem französischen Amtskollegen Aristide Briand den Friedensnobelpreis für die gemeinsame Anstrengungen um ein harmonischeres Verhältnis zwischen den ehemaligen Erzfeinden erhalten.

Nachdem er mit ansehen musste, wie die ursprüngliche Kriegsbegeisterung seiner Landsleute im Schlamm der Schützengräben erstickte, hatte Scheler seine ursprünglichen Positionen einer substanziellen Neubewertung unterzogen. Er kritisierte nun als „Gesinnungsmilitarismus“, was einst Teil seiner eigenen Überzeugungen gewesen war, darunter den Glaube an den Krieg als notwendiges Mittel zur Reinigung und Stärkung des Volkes. Auch die von ihm zuvor als solche bezeichnete Konsequenz, mit der der Krieg das Volk eine, war ihm mehr als zweifelhaft geworden. Während er diesem Argument in Hinblick auf Deutschland für das Jahr 1871 einen gewissen Wahrheitsgehalt nicht abspricht, deutet er darauf, dass es mindestens ebenso viele historische Beispiele gibt, bei denen große Kulturen, darunter China, ohne besondere Anwendung von Gewalt entstanden und groß

geworden sind. Dennoch war Scheler nun keineswegs zum Pazifismus konvertiert, den er nach wie vor im besten Falle als naiv und im schlimmsten als auf gefährliche Weise in die Irre führende Falle verstand. Wenn er sich selbst eher als einen Vertreter eines „instrumentellen Militarismus“ (1974: 33), d.h. der Anwendung militärischer Gewalt zur Schaffung oder Wahrung von Frieden, bezeichnete, liegt die Betonung weiterhin auf Frieden als Endzweck der militärischen Mittel. Scheler lässt keinen Zweifel daran, wie hoch dieser bei ihm im Kurs steht. „Der Ewige Frieden ist ein unbedingt positiver Wert und darum auch ‚soll‘ er idealiter sein. Der Krieg und die militärischen, kriegerischen Lebensformen liegen keineswegs im Wesen der Menschennatur.“ (1974: 12). Obwohl er Kant nur am Rande erwähnt, ist dessen Aufsatz zum Ewigen Frieden eine Referenz, auf die Scheler immer wieder implizit Bezug nimmt (cf. Frings 1975). Doch während die meisten Anhänger des Kant’schen Modells wenigstens im Prinzip an die Möglichkeit glauben, durch den Einsatz internationaler Gesetze und Behörden wie dem Völkerbund einen Zustand ewigen Friedens zu erreichen, beharrt Scheler darauf, dass diese Einschätzung von fehlerhaften anthropologischen Vorannahmen ausgeht. Krieg ist in seinen Augen der menschlichen Natur vielleicht nicht wesentlich, der Frieden ist es jedoch auch nicht. Ein juridischer Pazifismus berücksichtige, so Scheler, ausschließlich die rationalen Vermögen des Menschen und ignoriere seine irrationale Seiten. Nur in der Überwindung letzterer, sieht er langfristig Hoffnungen, physische Aggression und Gewalt zu überwinden.

In Hinblick auf die Möglichkeit einer solchen Überwindung weist Schelers Argumentation in zwei Richtungen. Einerseits beobachtet er die *longue-durée* der kulturellen Entwicklung, die mehr oder weniger den folgenden Schritten entspricht: Ausgehend von einer Wandlung unmittelbarer Gewalt zur Macht, zunächst über eine Phase der Macht über Menschen (Herrschaft) zu einer der Macht über Dinge und der Macht über die organische Natur (Pflanzen, Tiere), gelangt die Menschheit am Ende zur Macht über die Natur im Allgemeinen bzw. den Zustand des fortgeschrittenen Kapitalismus. Krieg ist in dieser Abfolge nicht wesentlich mit dem Ursprung der Kultur verbunden, sondern vielmehr ein Schritt in ihrer historischen Entwicklung, wodurch ein andauernder Frieden wenigstens theoretisch möglich wird. Diese kulturhistorischen Beobachtungen sind bei Scheler jedoch lediglich im Rahmen einer grundsätzlichen Möglichkeit anzusiedeln. Die einzige konkrete pazifistische Haltung, die er anerkennt, gründet auf dem, was er heroischen Pazifismus nennt, ein individueller gewaltloser Widerstand gegen Gewalt, wie er sie bei Buddha und Gandhi findet. Buddhistischer Pazifismus ist für Scheler jedoch nur akzeptabel, sofern sich seine Enthaltung konsequent auf alle Formen des weltlichen Bösen, d.h. die menschliche Existenz als solche, bezieht. Ein noch gewichtigerer Einwand Schelers gegen die buddhistische Lösung ist ihr aristokratisches, nicht missionierende Wesen „sehr kleiner Eliten, die im Kampf der Völker fast nichts bedeuten“ (1974: 37). Damit ist die zu diesem Zeitpunkt einzig mögliche pazifistische Position eine, die sich gerade nicht dazu eignet, zur Schaffung eines umfassenden Friedens verallgemeinert zu werden.

Trotz ihrer theoretischen Differenzen in anderen Fragen – Scheler bezeichnet Freuds Versuch, den Ursprung des menschlichen Geistes aus der Libidounderdrückung zu erklären, als dessen größten Fehler (cf. Scheler, 1957: 78) – sind sie sich in Hinblick auf die Singularität einer pazifistischen Haltung erstaunlich nahe, wie sich unter anderem in „Warum Krieg“, dem berühmten Austausch zwischen Freud und Einstein zeigt, den der Völkerbund in Auftrag gegeben und 1933 gleichzeitig auf Deutsch, Französisch und Englisch veröffentlicht hatte. Auf Einsteins Frage, wie denn Krieg in Zukunft zu vermeiden sei, wiederholt Freud einige seiner pessimistischen Einschätzungen zur menschlichen Eignung zum Frieden aus seinem ersten Aufsatz zum Thema. Obwohl er sich viel eher als Scheler als Pazifist bezeichnen würde, ist er es, der Gewalt und Konflikt im Ursprung zwischenmenschlicher Beziehungen verortet. In historischer Perspektive sieht Freud diese Art der Gewalt am Ursprung des juristischen Rechts, wobei er dieses eben nicht als Ausdruck individueller Gewalt, sondern als kollektive Gewalt der Gemeinschaft gegenüber jedem ihrer Mitglieder versteht. Hier scheint Freud dem kontraktualistischen Verständnis des Staates weniger abgeneigt als in seinem früheren Aufsatz. Versuchte man Freud innerhalb von Schelers Modell der unterschiedlichen Formen des Pazifismus zu verorten, müsste man ihn angesichts von Äußerungen wie der folgenden wohl einen Vertreter eines juristischen Pazifismus nennen: „Eine sichere Verhütung der Kriege ist nur möglich, wenn sich die Menschen zur Einsetzung einer Zentralgewalt einigen, welcher der Richtspruch in allen Interessenkonflikten übertragen wird“ (Freud 2000a: 279). Ähnlich wie Scheler jedoch ist Freud äußerst zurückhaltend, wenn es darum geht, zu große Hoffnungen auf diese eher autoritäre Lösung zu setzen. Denn ein solches Projekt, zu dem der Völkerbund wenig mehr als ein bescheidener Anfang war, wird stets Gefahr laufen zu scheitern, wenn die menschliche Anthropologie nicht in ausreichendem Maße berücksichtigt wird. Aggression und das Wirken des Todestriebes sind der menschlichen Psyche irreduzibel und Freud betont, dass beides in der richtigen Mischung mit anderen Trieben für den Einzelnen sogar förderlich und notwendig sind (Freud 2000a: 283). Wenn es also einen ewigen Frieden geben sollte, müsste die ewige Aggression durch eine zentrale Macht in Schach gehalten werden, die mit einer hinreichenden Gewalt ausgestattet ist, um ihre friedliche Herrschaft durchzusetzen.

Wie auch in seinen anderen Schriften über die Gesellschaft erweist sich Freud an dieser Stelle nicht gerade als Demokrat. Sein Verständnis des Menschen ist zu pessimistisch und in Hinblick auf sein Klassenbewusstsein zu aristokratisch, um eine auf Gleichheit gründende Demokratie für möglich zu halten. Auf eine frühere Schrift zur Gruppenpsychologie (1921) anspielend schreibt er: „Es ist ein Stück der angeborenen und nicht zu beseitigenden Ungleichheit der Menschen, daß sie in Führer und Abhängige zerfallen. Die letzteren sind die übergroße Mehrheit, sie bedürfen einer Autorität, welche für sie Entscheidungen fällt, denen sie sich meist bedingungslos unterwerfen.“ (Freud 2000a: 284). Auch wenn er diesen Zustand bedauern mag, ist er doch weit entfernt davon, ein ähnlich autoritäres politisches Modell abzulehnen, weisen doch seine Vorschläge nicht selten in Richtung einer Diktatur der Kultivierten und Vernünftigen. Wenn er schreibt, „der ideale Zustand

wäre natürlich eine Gemeinschaft von Menschen, die ihr Triebleben der Diktatur der Vernunft unterworfen haben“ (Freud 2000a: 284) projiziert er das intrasubjektive Verhältnis von Über-Ich und Trieb auf eine gesellschaftliche Verteilung zwischen dumpfer Masse und einer aufgeklärten Führungselite, zu der er sowohl sich als auch seinen Briefpartner zählt.

Freuds Beschreibung dieser Aristokratie der Kultivierten und vernünftig Friedfertigen hat einen argumentativen Haken, denn, so gibt er zu, er kann weder für diesen relativen Frieden noch für die Prinzipien der Vernunft selbst allgemeine Gültigkeit beanspruchen, denn beide erweisen sich in seiner Theorie als Ergebnisse evolutionärer Entwicklungen, die die Menschheit in ihrer Gesamtheit nicht in gleichem Maße durchlaufen hat.

Sensationen, die für unsere Vorahren lustvoll waren, sind für uns indifferent oder selbst unleidlich geworden. Es hat organische Begründungen, wenn unsere ethischen und ästhetischen Idealforderungen sich geändert haben. Von den psychologischen Charakteren der Kultur scheinen zwei die wichtigsten: die Erstarbung des Intellekts, der das Triebleben zu beherrschen beginnt, und die Verinnerlichung der Aggressionsneigung mit all ihren vorteilhaften und gefährlichen Folgen. (Freud 2000a: 286).

Unter evolutionären Gesichtspunkten mag diese Mutation innerhalb eines vergleichsweise kleinen Teils der Bevölkerung Vorteile haben, Freud weist jedoch darauf hin, dass die kultivierteren Schichten der Gesellschaft dazu tendieren, sich in weitaus geringerem Maße zu reproduzieren als die unzivilisierte Masse und dadurch vom Aussterben bedroht ist.

Es ist bezeichnend, dass sowohl Scheler wie auch Freud jeder auf seine Weise den Pazifismus nur als partikuläre Haltung akzeptieren, die sich genau deshalb nicht verallgemeinern lässt, weil sie dem Wesen Einzelner entspricht und nicht der Menschheit an sich. Dennoch ergreifen beide deutliche Partei für die Sache des Friedens, entweder als zu verfolgendes Ideal oder aus persönlicher Neigung. Schelers instrumenteller Militarismus erscheint in diesem Zusammenhang dann auch nur als Variante von Freuds Theorie der Vergesellschaftung der allgemeinen Gewalt. Würden wir die von ihm vorgeschlagenen zentralen politischen Mächte einsetzen, müssten wir im Gegenzug akzeptieren, dass diese von Menschen ausgeübt würde, deren biologische und psychologischen Eigenheiten von der Mehrheit der von ihnen Regierten nicht geteilt werden. Eine umfassende Umwandlung des menschlichen Trieblebens durch das autoritäre Regiment dieses politischen Über-Ichs wäre nur auf lange Sicht zu erwarten. Es war Freud selbst, der uns bereits 1914 auf die Gefahren einer solch repressiven Gesellschaft hinwies, als er uns warnte, nicht über unsere psychologischen Verhältnisse zu leben.

Literaturverzeichnis

- BRUNNER, J., «Psychiatry, Psychoanalysis, and Politics during the First World War», *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 27 (1991), 352-365.
- FERENCZI, S., *Zur Psychoanalyse der Kriegsneurosen*. Leipzig und Wien: Internationaler psychoanalytischer Verlag 1919.
- FINK, I., «Sigmund Freud – der vergessene Pazifist», *utopie kreativ* 175 (2005), 470-473.
- FREUD, S. / ABRAHAM K., *Briefe 1907-1926*. Herausgegeben von ABRAHAM, H. C. und FREUD, E. L. Frankfurt am Main: Fischer 1965.
- FREUD, S., «Warum Krieg», in: MITSCHERLICH, A. et al. (Hg.), *Freud-Studienausgabe*. Bd. IX. Frankfurt am Main: Fischer 2000a, 271-286.
- FREUD, S., «Zeitgemäßes über Krieg und Tod», in: MITSCHERLICH, A. et al. (Hg.), *Freud-Studienausgabe*. Bd. IX. Frankfurt am Main: Fischer 2000b, 33-60.
- FRINGS, M. S., «Zur Idee des Friedens bei Kant und Max Scheler», *Kant Studien* 66:1 (1975), 85-101.
- HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982
- HOFFMANN, L. E., «War, Revolution, and Psychoanalysis: Freudian Thought begins to grapple with Social Reality», *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 17 (1981), 251-269.
- JONES, E., *The Life and Work of Sigmund Freud*. Hg. von TRILLING, L. und MARCUS, S. New York: Basic Books 1961.
- ORTEGA Y GASSET, J., «El genio de la guerra y la guerra alemana», in: ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*. Bd. II. Madrid: Taurus 2004, 323-352.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «Max Scheler en guerra y en paz», *Revista de Occidente* 250 (2002), 56-82.
- SAMPSON, A., «Freud on the State, Violence, and War», *diacritics* 35: 3 (2005), 78-91.
- SCHELER, M., «Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg», in: SCHELER, M., *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von FRINGS, M. S. Bern, München: Francke 1982, 7-250.
- SCHELER, M., *Die Idee des Friedens und der Pazifismus*. Bern, München: Francke 1974.
- SCHELER, M., *Schriften aus dem Nachlass*. Bd. III. SCHELER, M. (Hg.). Bern, München: Francke 1957.