

Original paper UDC 1:615.85(045)

doi: [10.21464/sp32107](https://doi.org/10.21464/sp32107)Received: December 14<sup>th</sup>, 2015

## **Damir Smiljanić**

Universität Novi Sad, Philosophische Fakultät, Dr Zorana Đinđića 2, RS–21000 Novi Sad  
[dr\\_smiljanic@ff.uns.ac.rs](mailto:dr_smiljanic@ff.uns.ac.rs)

# **Philosophie als Therapeutik**

## **Zur Deutung einer medizinischen Metapher**

### **Zusammenfassung**

*Im Beitrag wird die metaphorische Rede vom therapeutischen Charakter der Philosophie erörtert. Bereits in der Antike wird der Philosophie dieser Charakter zugeschrieben: einmal in der Gestalt einer Argumentationstheorie, welche sich gegen verkehrtes Denken richtet, dann in der Gestalt einer Lebenskunst, welche zur Erhaltung einer gesunden Seele beitragen soll. Im 19. und 20. Jahrhundert wird ihr Blick auf die gesamte Kultur ausgeweitet – Philosophie wird zur Kulturkritik (etwa im Werk Friedrich Nietzsches oder der Frankfurter Schule). Schließlich wird in der Gegenwart Philosophie als eine Art Therapie verstanden, welche das Denken von der Sprachverwirrung heilen soll (Wittgenstein). Somit soll die Relevanz der Unterscheidung zwischen „gesund“ und „krank“ für das Selbstverständnis der Philosophie und ihre Rolle innerhalb der (post)modernen Diskurskultur herausgestellt werden.*

### **Schlüsselwörter**

Philosophie, Medizin, Metapher, Therapie, Lebenskunst, Kulturdiagnose, Sprachkritik

## **I. Philosophie und Medizin – zur Klärung ihres Verhältnisses**

Was haben Philosophie und Medizin gemeinsam? Auf den ersten Blick nicht viel. Die Leitbegriffe der Medizin sind ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘, diejenigen der Philosophie ‚Wahrheit‘ und ‚Schein‘. Es scheint, als ob diese Begrifflichkeiten nichts miteinander zu tun hätten, somit auch nicht ihre Gebrauchsweisen in jenen Disziplinen. Aber der Schein trügt. Wir schreiben nämlich nicht nur dem Körper, mit dem sich die Medizin befasst, Gesundheit oder Krankheit zu – es gibt auch *gesundes* und *krankes Denken*. Und wenn es ums Denken geht, sind da nicht Philosophen als Experten gefragt? Medizinische Praktiken haben oft eine *präventive* Funktion, d. h. sie sollen Krankheiten vorbeugen. Gibt es etwas Vergleichendes auf der philosophischen Seite? Nun, wie wäre es mit dem Vermeiden von Denkfehlern? Erfüllt denn nicht die Logik als philosophische Disziplin diese Aufgabe? Aber auch in anderer Weise ist Philosophie an medizinischen Sachverhalten interessiert. Jene Anthropologie, welche ihr Augenmerk auf die konstitutive Rolle von ‚gesund‘ und ‚krank‘ für das Selbstverständnis des Menschen richtet, nennen wir *medizinische Anthropologie* (F. J. J. Buytendijk, Viktor von Weizsäcker, Herbert Plügge u. a.). Ferner gibt es ein philosophisches Interesse an medizinischen Problemen. Heute werden gerade in den philosophischen Kreisen Fragen der

*medizinischen Ethik* und *Bioethik* heftig diskutiert. Um die Beziehung zwischen Philosophie und Medizin weiter zu festigen, lässt sich ein scheinbar äußerlicher Sachverhalt anführen. Es gab nämlich unter Philosophen auch solche, die professionell einer ärztlichen Tätigkeit nachgingen: Alkmaion, Empedokles, Sextus Empiricus, Julien Offray de La Mettrie, Karl Jaspers (Seelenarzt), der eben erwähnte Viktor von Weizsäcker. Michel Foucault, dem wir anregende philosophische und soziologische Studien zur Geschichte der Medizin verdanken, entstammt einer Ärztfamilie.

Medizinische Metaphern sind auch Bestandteil des philosophischen Vokabulars.<sup>1</sup> Die These des vorliegenden Beitrags ist jedoch, dass die Verwandtschaft zwischen Philosophie und Medizin keineswegs nur metaphorischen Charakter hat. Es soll gezeigt werden, dass in letzter Konsequenz Philosophie selbst eine *therapeutische*, nicht bloß theoretische Disziplin ist. Darüber hinaus, dass sie nicht nur Therapie ist, sondern dass sie auch die Aufgabe hat, die Reflexion der Wege der Behandlung von Krankheiten und der Erhaltung oder Wiederherstellung von Gesundheit vorzunehmen – in erster Linie der Gesundheit des Denkens, aber nicht nur des Denkens. Philosophie ist nicht nur Therapie (des Denkens, Sprechens, Fühlens und Lebens), sondern auch *Therapeutik* (Lehre von der Therapie). Es geht nicht einfach darum, die seit einiger Zeit in den westlichen Ländern zu beobachtende Tendenz der Gründung philosophischer Praxen<sup>2</sup> als den Höhepunkt einer Entwicklung zu sehen, wonach ein greifbarer Sinn des Philosophierens in der therapeutischen Meisterung alltagspraktischer Probleme liegt und nicht allein (oder zumindest nicht ausschließlich) in der anspruchsvollen Lösung schwieriger theoretischer Fragen – vielmehr zeigt sich auch hierin das Hauptmerkmal des Philosophierens, über eine bestimmte Tätigkeit nachzudenken, anstatt sie bloß auszuführen. Will Philosophie erfolgreich therapeutisch wirken, muss sie richtige therapeutische Strategien wählen. Sie muss sich eine Übersicht möglicher Therapiewege verschaffen, damit sie die adäquaten Wege von den weniger angemessenen unterscheiden kann. Dazu gehört eine ständige kritische Selbstreflexion. (Aber man soll nicht den Fall außer Acht lassen, wenn ein Philosoph sich selbst einer Diagnose unterzieht und nach Weisen der Selbstgenesung Ausschau hält. Mancher Philosoph war somit Therapeut und Patient zugleich, Subjekt und Objekt seiner Therapie.<sup>3</sup>)

Philosophische Therapie variiert, je nachdem was ihr Gegenstand ist. So kann uns die Philosophiegeschichte als Leitfaden dienen, wenn wir verschiedene Modelle der philosophischen Therapie ausmachen wollen. In der antiken Philosophie können wir *das sokratische Gespräch* als ein Therapiemodell nennen – oder aber das Modell der *Lebenstechniken*, etwa repräsentiert in der stoischen oder pyrrhonischen Herstellung der sog. *Ataraxie*. In der Moderne verschiebt sich der Fokus des Therapeuten vom Selbst auf die Gesellschaft – der Philosoph wird zum *Zeitdiagnostiker* und *Kulturkritiker*. Stellvertretend für diese Art der philosophischen Therapie können Friedrich Nietzsches Diagnose der (moralischen) Dekadenz, die Gesellschaftskritik der Frankfurter Schule oder – um ein Beispiel aus der Gegenwart zu bringen – Peter Sloterdijks metaphorologische Provokationen genommen werden. In der Gegenwart zeichnet sich jedoch eine speziell philosophische Art der Denktherapie ab – die *Sprachkritik*, welche sich zur Aufgabe setzt, gesunde (sinnvolle) Rede von der ungesunden (sinnlosen) abzugrenzen. Ludwig Wittgensteins Gedanken hierzu sind paradigmatisch. Und obwohl philosophische Therapie-Modelle Errungenschaften der historischen Entwicklung sind, lässt sich der therapeutische Zug des Philosophierens als eine wesentliche Charakteristik desselben ausmachen.

## II. Philosophische Therapiemodelle (an der geschichtlichen Entwicklung aufgezeigt)

### I. Gesprächs- und Lebenskunst

Bereits in der altgriechischen Philosophie gibt es Ansätze eines therapeutischen Verständnisses des Philosophierens. Man nehme die Figur Sokrates' als Beispiel: Platons Lehrer hat es dank seinem Gespür für feine Denkkunterschiede vermocht, seine Gesprächspartner auf Fehler hinzuweisen, welche ihnen (mehr oder minder unbewusst) beim Denken unterlaufen. Sokrates ist jedoch kein Pedant, dem es nur um Zurechtweisung des Anderen und Dauerkorrektur seiner Rede geht, sondern ein aufmerksamer Zuhörer, der seinen Dialogpartnern helfen will, durch Einsicht in eigene Fehler diese in Zukunft zu vermeiden und über diese Läuterung zum besseren Verständnis der Dinge zu gelangen. Es ist symptomatisch, dass ein Begriff aus der medizinischen Praxis sein Verfahren der *Gesprächsführung* und *-gestaltung* zum Ausdruck bringt: *Mäeutik* (Hebammenkunst). Allerdings geht es ihm nicht um das Wohl der Körper seiner Gesprächspartner, sondern um ihre „gebärenden Seelen“. Philosophieren nimmt bei ihm die Form einer *Denktherapie* an – die mäeutische Methode ist nichts anderes als ein therapeutisches Verfahren, den anderen zu einem richtigen Gebrauch der Begriffe anzuleiten, ihm bei der Berichtigung eigener Vorurteile und Denkfehler behilflich zu sein und durch korrekte Verwendung der Begriffe die Sache zu treffen. So sagt denn auch (Platons) Sokrates im Dialog *Theätet* (150b–c):

„Das Wichtigste an meiner Kunst ist [...] die Fähigkeit, mit allen Mitteln zu prüfen, ob die Überlegung des jungen Mannes [seines Dialogpartners – Anm. des Autors] ein bloßes Trugbild und etwas Falsches herausgebracht hat oder etwas Lebenskräftiges und Wahres.“<sup>4</sup>

Aber so wichtig dieses Verfahren *ex negativo* ist, sollte man Sokrates' Beitrag zur philosophischen Therapeutik nicht darauf reduzieren; ebenso von Bedeutung ist seine Orientierung an der Idee des Guten und eine Ausrichtung der Lebensführung danach. Wer tüchtig sein will, muss zuallererst das Wesen der Tugenden begreifen, denn ohne Kenntnis desselben, wird er gar nicht sein Verhalten auf die Ideen hin ausrichten können. Die Zusammenführung von Wissen und Tugend ist ein fester Bestandteil der sokratischen Therapeutik.<sup>5</sup>

1

Vgl. dazu die materialreiche Studie Olaf Nohrs, *Vernunft als Therapie und Krankheit. Zur Geschichte medizinischer Denkfiguren in der Philosophie*, Logos Verlag, Berlin 2015.

2

Vgl. hierzu die mittlerweile unüberschaubare Literatur: <http://www.philosophischepraxis.de/literatur.html>.

3

Beispiele solcher Philosophen wären Augustinus, Søren Kierkegaard oder Emil M. Cioran.

4

Platon, *Theätet. Griechisch/Deutsch*, Reclam Verlag, Stuttgart 2007, S. 31.

5

Die sokratische Gesprächsmethode kommt auch im modernen Kontext vor, wenngleich in veränderter Form. So hat sich, angeregt

durch Leonard Nelson und dann weitergeführt durch Gustav Heckmann, ein eigener Ansatz der Gestaltung von *Gruppengesprächen* herausgebildet, moderiert durch einen erfahrenen Kenner dieser Methode, dessen Aufgabe es nicht ist, seine eigene Meinung den anderen aufzubürden, sondern darauf zu achten, dass das Gespräch regelkonform und fair gegenüber allen Teilnehmern verläuft. (Vgl. zu dieser Methode Gustav Heckmann, *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Schroedel, Hannover 1981; ebenso Dieter Birnbacher, Dieter Krohn, *Das sokratische Gespräch*, Reclam Verlag, Stuttgart 2002.) Ansätze einer Wiederverwendung der sokratischen Methode findet man auch in explizit praxisbezogenen Theorien, z. B. in der *Rational-Emotiven Verhaltenstherapie*. (Vgl. Albert Ellis, *Grundlagen und Methoden der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2008.)

Sokrates kann stellvertretend für die Figur des *Weisen* genommen werden, welche als Ideal die antike Philosophie bestimmt. Der Weise therapiert sich selbst von den Übeln, denen er ausgesetzt ist, aber er kann auch anderen helfen, verkehrtes Denken und untüchtiges Verhalten zu vermeiden. Auch bei den *Epikureern* und *Stoikern* sehen wir das Bestreben der Philosophen, ein vorbildhaftes Leben zu führen. Dazu gehört eine Stabilisierung des seelischen Lebens, ein Ausgleich zwischen den verschiedenen Regungen und Ausschaltung schädigender Affekte. Hier kann man bereits von einer *Seelentherapie* sprechen. Symptomatisch ist der Umgang mit dem Tod – die Furcht vor ihm soll genommen werden, indem der Schwerpunkt des Lebens, der Hoffnungen und Wünsche der Menschen ins Diesseits verlagert wird (zumindest in der epikureischen Ethik). Der Mensch soll durch philosophische Läuterung seines Verstandes seine Ängste überwinden – vor allem vor dem Tod und vor den Göttern. Epikur bringt sogar direkt das Philosophieren in Zusammenhang mit der Erhaltung von Gesundheit. So steht es in der Epikureischen Spruchsammlung:

„Man soll nicht vorgeben zu philosophieren, sondern wirklich philosophieren. Denn wir bedürfen nicht des Anscheins der Gesundheit, sondern wirklicher Gesundheit.“<sup>6</sup>

In der Stoa wird das Leben des Einzelnen im kosmischen Leben aufgehoben – der *Logos* weist ihm dabei den Weg. Der stoische Determinismus widerspricht nicht der Idee der Freiheit – er deutet diese um. Die aristotelische Tugend der *Mäßigung* bekommt hier einen neuen Sinn. Das Maß halten bedeutet: sich in die Ordnung der Dinge fügen und dadurch Ordnung in sich finden. Auch hier werden Parallelen zwischen der Heilkunst der Ärzte und der Denkkunst der Philosophen gezogen. So heißt es bei Marc Aurel, dem Philosophenkönig:

„Wie die Ärzte immer für unerwartete Operationen ihre Instrumente und Eisen bei der Hand haben, so sollst auch du deine Grundsätze stets bereit haben, um göttliche und menschliche Dinge zu erkennen und, im Hinblick auf den gegenseitigen Zusammenhang beider, alles, auch das Kleinste darnach zu verrichten.“<sup>7</sup>

Die *Immunisierung* des Selbst gegen die auffallenden Leidenschaften und Affekte ist eine weitere medizinische Metapher, welche das therapeutische Konzept der Stoiker umschreibt. Die Reinigung von *Affekten* und Herstellung der *Apatheia* – zwei Seiten einer Medaille – dienen der *Selbstbeherrschung* als therapeutische Maßnahmen.

Schließlich waren auch die *radikalen Skeptiker* (die sog. *Pyrrhoneer*) Befürworter der philosophischen Therapie des Selbst von allzu hohen theoretischen Ansprüchen. Hier sollte das philosophierende Subjekt von der Philosophie selbst geheilt werden. Die dogmatischen Ansprüche der Philosophen treiben diese in unnötigen Zank und verursachen seelische Unruhe. Die Anwendung der radikalen Skepsis führt zunächst zur *Isosthenie* der Gründe und als Folge davon stellt sich *Gleichgültigkeit* ein. Man braucht sich nicht zu wundern, dass ausgerechnet ein Arzt (!) der wichtigste Chronist und Systematiker dieser philosophischen Bewegung ist – nämlich Sextus Empiricus.<sup>8</sup> Also jemand, der ein therapeutisches Verständnis von Philosophie hat. Die *Tropen* als Argumentationsformen sind Verfahren, in denen sich der skeptische Geist in Zurückhaltung übt. Skepsis wird somit selbst zur Therapie. Freilich musste eine solche „Euthanasierung“ des Standpunkt Denkens auf Widerstand bei Andersdenkenden stoßen. Unabhängig davon, ob eine solche Standpunktjen-seitigkeit, nach der die Pyrrhoneer strebten, möglich ist, regt sich Kritik an dieser Art des Zweifels schon deswegen, weil eine Radikalisierung dessel-

ben selbst zur Belastung und Krankheit werden kann – gemäßigte Skepsis heilt, übertriebene macht krank (das kann man sich an bestimmten Formen der *Zwangskrankheit* vergegenwärtigen, welche sich in einem übertriebenen Zweifeln an jeder Art von Handlung äußert – und dadurch jegliches sinnvolles Handeln unmöglich macht).

Das Konzept der Philosophie als *Lebenskunst* wurde auch in späteren Jahrhunderten aufgegriffen, wenngleich es sich nicht im akademischen Bereich durchgesetzt hat. So blieben denn auch die interessantesten „nachantiken“ Lebenskunstautoren Außenseiter oder Belletristen, ohne schulbildende Wirkung (z. B. Michel de Montaigne, welcher den Pyrrhonismus neu entdeckt hat; Baltasar Gracián, der spanische Jesuit, welcher in seinem *Handorakel* Fragen der weltklugen Lebensbewältigung nachgeht; die französischen Moralisten, welche ihr raffiniertes Urteil über die Schwächen der Menschen in schöngeistigen literarischen Formen zu kleiden wussten; Arthur Schopenhauer mit seinen *Aphorismen zur Lebensweisheit*).

In der Gegenwart ist das Interesse an Fragen der Lebenskunst wieder erwacht. Es ist vor allem das Verdienst Michel Foucaults, eine neue Beschäftigung mit Fragen der Lebenskunst eingeleitet zu haben – wenngleich sein Interesse daran historisch motiviert ist. Auch Foucault geht vom therapeutischen Charakter der Philosophie aus. Im zweiten Band seiner *Geschichte der Sexualität* schreibt er darüber:

„Aber was ist die Philosophie heute – ich meine die philosophische Aktivität –, wenn nicht die kritische Arbeit des Denkens an sich selbst? [...] [E]s ist sein Recht [dasjenige des philosophischen Diskurses – Anm. des Autors] zu erkunden, was in seinem eigenen Denken verändert werden kann, indem er sich in einem ihm fremden Wissen versucht. Der ‚Versuch‘ – zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber und nicht als vereinfachende Aneignung des andern zu Zwecken der Kommunikation – ist der lebende Körper der Philosophie, sofern diese jetzt noch das ist, was sie einst war: eine Askese, eine Übung seiner selber, im Denken.“<sup>9</sup>

Unter dem Namen einer „Ästhetik der Existenz“ geht der Wissensarchäologe und Machtgenealoge den Weisen der Subjektivierung nach, durch welche einst die alten Griechen ihre (sexuellen) Lüste thematisiert und problematisiert haben und – zumindest bis zu einem gewissen Grad – ihre Autonomie bewahrt haben. Diese Art der Reflexion der „Selbsttechnologie“ hat andere Autoren zu eigenen Entwürfen einer Lebenskunstphilosophie angeregt, so z. B. Wilhelm Schmid in Deutschland.<sup>10</sup> Doch die Rehabilitierung der *ars vivendi* wird nicht mit offenen Armen, sondern durchaus kritisch aufgenommen.<sup>11</sup>

6

Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Artemis Verlag, München – Zürich 1991, S. 111.

7

Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. – Leipzig 1992, S. 49.

8

Obwohl Sextus der sog. *empirischen* Ärzteschule zugeordnet wird, distanziert er sich von ihr und sieht eher eine Verwandtschaft der *methodischen* Ärzteschule mit der Skepsis. Vgl. zu diesem Vergleich Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1985, S. 151 f.

9

Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit 2: Der Gebrauch der Lüste*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. <sup>3</sup>1993, S. 15 f.

10

Vgl. seinen Bestseller: Wilhelm Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1998.

11

Einige Kritikpunkte fasst Fellmann in seinem Überblickswerk zusammen: Ferdinand Fellmann, *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2009, S. 137 ff., 142 ff.

## 2. Kultur- und Zeitdiagnose

Ein zweites Therapiemodell bietet die (post)moderne *Kultur- und Gesellschaftskritik*. Das Augenmerk der antiken „philosophischen Therapeuten“, um sie so zu nennen, fiel in der Regel auf das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst. Das Selbst wird trotz der Möglichkeit des Verfehlens der Idee einer guten Lebensführung als *autonom* angesehen – es bildet eine Größe für sich und lässt sich nicht „von außen“ bestimmen. Es wird von den außersubjektiven Faktoren der Lebensgestaltung, also dem gesellschaftlichen und kulturellen Kontext abgesehen – wir haben es quasi mit einem radikalen Individualismus zu tun. Nach der Einschätzung Ferdinand Fellmanns ist dieser Individualismus eine Folge der Auflösung der Sicherheit gebenden politischen Strukturen in der Spätantike:

„Während für Aristoteles Tugend und Gerechtigkeit zusammengehören, die Ethik also in Staatslehre übergeht, entkoppelt der Hellenismus die philosophische Lebenskunst von der Politik. Auf den Niedergang der Polis mit ihren gemeinschaftlichen Werten reagieren die Stoiker kosmopolitisch, die Epikureer privatistisch.“<sup>12</sup>

Doch mit der Krise des Individualismus in der modernen Philosophie wird immer mehr die These von der Autonomie des Selbst hinterfragt. Stattdessen gilt das Interesse nun den Faktoren, welche von außen auf das Ich einwirken und es zu bestimmen suchen. Die *Gesellschaft* – überhaupt das gesamte *kulturelle* Umfeld – wird als solch ein prägender Faktor angesehen.

In der Philosophie wird auch die Kultur eines bestimmten Zeitalters dem prüfenden Blick des therapeutischen Denkers unterzogen. Die Kultur wird nun selbst auf ihren „Gesundheitszustand“ hin überprüft. In der Kulturphilosophie des frühen 20. Jahrhunderts (etwa bei Oswald Spengler) werden Kulturen selbst als *Organismen* begriffen, die sich entwickeln, erkranken und schließlich auch verfallen können.<sup>13</sup> Es handelt sich keineswegs nur um eine vage Analogie, vielmehr ist dies ein provokanter Strukturvergleich, welcher auch heute noch Anlass zu neuen Diskussionen geben kann wie z. B. Peter Sloterdijks Theorie der *Sphären* belegt. Der paradigmatischste „Kulturtherapeut“ dürfte wohl Friedrich Nietzsche gewesen sein. Er befasst sich mit dem Begriff der Gesundheit, was überhaupt nicht untypisch ist für einen Denker, der sich selbst als *Physiologe* verstanden hat. In der ersten Phase seines Schaffens stellt er der Scheinkultur seiner Zeit die „gesunde“ antike Kultur gegenüber. In seiner zweiten „unzeitgemäßen Betrachtung“ rechnet er mit der „historischen Krankheit“ ab, mit dem zunehmenden Trend der Historisierung in den Geisteswissenschaften, und plädiert für eine historische Diät, für eine Herunterschraubung der Ansprüche historischen Denkens. Neben dem Historismus bekämpft Nietzsche auch die „moralische Krankheit“. Schließlich spricht er ein niederschmetterndes Urteil über die moderne Kultur aus, welche im Begriffe ist, die Rangunterschiede zwischen ‚wertvoll‘ und ‚wertlos‘, ‚vornehm‘ und ‚pöbelhaft‘, letztlich auch ‚gesund‘ und ‚krank‘ zu verwischen. Die Folge dieses Ausgleichs aller Wertdifferenzen konnte seiner Meinung nach nur ein rücksichtsloser Nihilismus sein und daher sah es Nietzsche für angebracht, durch eine „Umwertung aller Werte“ eine Kur für die in Krise geratene Kultur vorzuschlagen.

Leider wird bei Nietzsche auch der Missbrauch von medizinisch-pathologischen Begrifflichkeiten betrieben – aus dem subtilen Therapeuten wird dann ein grober Krankheitsdiagnostiker. Es sind Scheinkrankheiten, welche er vorgibt, diagnostiziert zu haben, aber Krankheiten, deren angebliche Heilung radikale Maßnahmen verlangt. So etwa die *décadence* als Ausdruck für

den physischen und psychischen Verfall des einzelnen Menschen oder eines Kollektivs (Beispiel für einen individuellen Typ der Verfallenheit gibt Sokrates ab, für einen kollektiven das Christentum). So lassen sich bereits einzelne Aphorismen als „Anleitung“ für die Tätigkeit der künftigen KZ-Ärzte lesen:

„Der Kranke ist ein Parasit der Gesellschaft. [...] Das Fortvegetieren in feiger Abhängigkeit von Ärzten und Praktiken, nachdem der Sinn vom Leben, das *Recht* zum Leben verloren gegangen ist, sollte bei der Gesellschaft eine tiefe Verachtung nach sich ziehn. [...] Eine neue Verantwortlichkeit schaffen, die des Arztes, für alle Fälle, wo das höchste Interesse des Lebens, des *aufsteigenden* Lebens, das rücksichtsloseste Nieder- und Beiseite-Drängen des *entartenden* Lebens verlangt – zum Beispiel für das Recht auf Zeugung, für das Recht, geboren zu werden, für das Recht, zu leben [...].“<sup>14</sup>

Hier verkehrt sich die Therapie in ihr Gegenteil – in ein Machtinstrument zur Durchsetzung der Interessen der (eingebildeten) Stärkeren und zur Anwendung der Gewalt gegenüber (vermeintlich) Schwächeren. *Incipit* Hitler statt Zarathustra!

Nietzsches Kulturkritik in dieser degenerierten (!) Form diametral entgegengesetzt ist jenes Therapieverständnis, welches deutlich emanzipatorische Züge aufweist und auf eine Verbesserung des Gesellschaftszustands ausgerichtet ist – die Kulturkritik der *Frankfurter Schule*. So haben es die Vertreter der *Kritischen Theorie* unternommen, eine Diagnose der modernen kapitalistischen Gesellschaft zu stellen und nach „Wegen aus einer kranken Gesellschaft“ (so die Übersetzung eines Buchs von Erich Fromm) zu suchen. Nicht nur das Individuum ist krank, sondern auch eine Gesellschaft, wenn sie dem „Verblendungszusammenhang“ (Adorno) erliegt. Einen berühmten Ausspruch Adornos paraphrasierend, könnte man sagen: *Es gibt kein gesundes Leben im kranken*. Philosophieren übernimmt die kritische Funktion, auf die Missstände in einer entfremdeten Gesellschaft hinzuweisen und die Suche nach Handlungsalternativen zur Verbesserung des allgemeinen Zustands in Gang zu setzen. Der Gedanke der Therapie hat hier einen sozialkritischen Zug – Therapie wird nicht als Selbstzweck betrieben, sondern soll dem Philosophen helfen, ins Geschehen einzugreifen und die falsche Neutralitätspose zu vermeiden (wie bei den radikalen Skeptikern). Sie ist Teil eines Geschehens, das Einfluss nehmen soll auf die Entwicklung zwischenmenschlicher Beziehungen in einer Gesellschaft. Aber durch Marginalisierung oder gar Dämonisierung eines solchen fortschrittlichen Konzepts versucht man heutzutage die Subjekte selbst von einer solchen Werteinstellung zu therapieren, indem man sie als besserwisserisch oder allzu negativ, mit anderen Worten: als pathologisch brandmarkt. Somit kommt es zu einer interessanten Umkehr und „Reideologisierung“ des Therapiegedankens.

Dass einige der eminentesten Vertreter der Frankfurter Schule selbst Sozialpsychologen waren, wirft zusätzlich Licht auf den therapeutischen Charakter der Kritischen Theorie. So befasste sich besonders Erich Fromm mit dem Einfluss der Gesellschaft auf den seelischen Zustand des Individuums. Er de-

<sup>12</sup>  
Ebd., S. 48.

<sup>13</sup>  
Vgl. zur organisistischen Metapher in der Kulturphilosophie Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit*, C. H. Beck'sche

Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1920, S. 150.

<sup>14</sup>  
Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, in: ders., *Werke in zwei Bänden*, Hanser Verlag, München – Wien <sup>6</sup>1990, Band II, S. 323–397, hier: S. 378 (Aphor. 36).

finiert die „seelische Gesundheit“ als „Anpassung der Gesellschaft an die Bedürfnisse des Menschen“ (und nicht umgekehrt: als Anpassung des Einzelnen an die Gesellschaft). Wann ist ein Mensch gesund? Fromms Antwort lautet:

„Ob ein Mensch gesund ist oder nicht, ist in erster Linie keine individuelle Angelegenheit, sondern hängt von der Struktur seiner Gesellschaft ab. Eine gesunde Gesellschaft fördert die Fähigkeit des einzelnen, seine Mitmenschen zu lieben, schöpferisch zu arbeiten, seine Vernunft und Objektivität zu entwickeln und ein Selbstgefühl zu besitzen, das sich auf die Erfahrung der eigenen produktiven Kräfte gründet. Ungesund ist eine Gesellschaft, wenn sie zu gegenseitiger Feindseligkeit und zum Mißtrauen führt, wenn sie den Menschen in ein Werkzeug verwandelt, das von anderen benutzt und ausgebeutet wird, wenn sie ihn seines Selbstgefühls beraubt und es ihm nur insoweit läßt, als er sich anderen unterwirft und zum Automaten wird. Die Gesellschaft kann beide Funktionen erfüllen: Sie kann die gesunde Entwicklung des Menschen fördern, und sie kann sie behindern.“<sup>15</sup>

Es sei dahingestellt, ob man über den *kommunitären Sozialismus* (so Fromms Vorschlag) zu einer gesunden Gesellschaft kommt. Auf jeden Fall läßt sich deutlich ein Unterschied zu Nietzsches Konzept der Heilung durch Ausschluss der Schwächeren ausmachen. Das zeigt, dass Zeitdiagnose und Kulturkritik in völlig verschiedenen (ideologischen) Richtungen verlaufen kann. Der Sinn von Therapie ist anscheinend nicht ideologieresistent.

Irgendwo dazwischen – oder doch vielleicht irgendwo darüber schwebend? – lassen sich jene *postmodernen* Kulturtheorien ausmachen, welche ebenfalls vom Therapiegedanken zehren. Ein Beispiel hierfür mag Peter Sloterdijks ungewöhnliche Philosophie sein. Lassen wir beiseite, ob diese Art von Philosophie diskursiv verwertbar ist – sicherlich wird es eine „Sloterdijk-Schule“ nicht geben. Aber es steht außer Zweifel, dass sie Anregungen zu neuen Ideen geben kann. So auch zum therapeutischen Charakter der Philosophie. Ähnlich wie Nietzsche, versteht sich Sloterdijk als „Provokationstherapeut“,<sup>16</sup> der ähnlich wie jener mit homöopathischen und immunologischen Metaphern arbeitet. Ein Vorbild ist im hierbei Samuel Hahnemann, der Begründer der homöopathischen Medizin, der am eigenen Leib Versuche mit Medikamenten durchgeführt hat („Wer Arzt werden möchte, muß Versuchstier sein wollen“<sup>17</sup>). Analog dazu versteht Sloterdijk seine eigene Philosophie als eine Art *Selbstversuch*.<sup>18</sup> Er ist fasziniert davon, wie die Geschichte des modernen Denkens von „Heilungsphantasmen und ärztlichen Metaphern“<sup>19</sup> durchtränkt ist. Doch der Metaphoriker Sloterdijk argumentiert nicht nur historisch, sondern versucht ansatzweise systematisch einen Begriff zu bestimmen, welcher die vielfältigen Möglichkeiten der Selbstformung des spätmodernen Individuums in einem kulturellen Umfeld zu bündeln vermag. Zu diesem Zweck findet er den Begriff der *Anthropotechnik* brauchbar. Darunter versteht er „die mentalen und physischen Übungsverfahren, mit denen die Menschen verschiedenster Kulturen versucht haben, ihren kosmischen und sozialen Immunstatus angesichts von vagen Lebensrisiken und akuten Todesgewißheiten zu optimieren“.<sup>20</sup>

Therapeutik zählt er als aus Wissen und Ausübungen bestehendes Subsystem in den Bereich einer „allgemeinen Disziplinik“.<sup>21</sup> So könnte demnächst der schillernde Begriff der Anthropotechnik die Rolle übernehmen, welche einst der Begriff der Therapie verkörperte.

### 3. Sprachkritik

Schließlich läßt sich in der Philosophie des 20. Jahrhunderts ein weiteres Modell der philosophischen Therapie ausmachen. Diese Art von Therapie steht in engem Zusammenhang mit einem Strukturwandel des gegenwärtigen

Philosophierens, mit dem sog. *linguistic turn*. Die Sprache zeigt sich als das Hauptmedium des philosophischen Denkens: Die Sprache erlegt dem Denken Grenzen auf. Denken, das jenseits des mit sprachlichen Mitteln einfangbaren Sinns operiert, wird nun als sinnlos zurückgewiesen. Alles was sich sagen lässt, lässt sich sinnvoll oder überhaupt gar nicht sagen – so hat dies programmatisch Ludwig Wittgenstein in seinem *Tractatus logico-philosophicus* (1921) formuliert. Im *logischen Positivismus*, dessen Ideen Wittgenstein nahe stand, wurde die abendländische Metaphysik dem Sinnlosigkeitsverdacht ausgesetzt. Die Metaphysiker würden sich einer Sprache bedienen, welche den empiristischen Sinnkriterien nicht zu genügen vermögen. Deswegen seien ihre Theorien sinnlos. Im Gegensatz dazu zeichne sich jene Philosophie, welche eine wissenschaftliche Weltauffassung vertritt, durch Zuwendung zur Empirie und logische Reflexion der Mittel, mit denen Erfahrungen sinnvoll ausgedrückt werden, aus. Moritz Schlick, eine der wichtigsten Figuren des *Wiener Kreises*, schreibt in seinem programmatischen Aufsatz „Die Wende der Philosophie“ (1930):

„Wir erkennen jetzt in ihr [der Philosophie – Anm. des Autors] [...] anstatt eines Systems von Erkenntnissen ein System vom *Akten*; sie ist nämlich diejenige Tätigkeit, durch welche der Sinn der Aussagen festgestellt oder aufgedeckt wird. Durch die Philosophie werden Sätze geklärt, durch die Wissenschaften verifiziert. Bei diesen handelt es sich um die Wahrheit von Aussagen, bei jener aber darum, was die Aussagen eigentlich *meinen*.“<sup>22</sup>

Nachdem das Philosophieren, soll es ernst genommen werden, ein sprachkritisches Vorzeichen bekommt, hat dies auch praktische Konsequenzen für den Philosophierenden. Er muss sich dem (empiristischen) Verifikationskriterium verschreiben und versuchen, sich möglichst klar und exakt zu artikulieren. Die *Logik* wird so zur Hauptdisziplin, denn erst dadurch, dass mit ihrer Hilfe die Grenzen zwischen dem Sagbaren und Unsagbaren gezogen werden, wird es möglich auszumachen, welche Sprechmöglichkeiten einem zur Verfügung stehen.

In noch größerem Maße ist der späte Wittgenstein vom therapeutischen Charakter der Philosophie überzeugt. So schreibt er in den *Philosophischen Untersuchungen*:

„Es gibt nicht *eine* Methode der Philosophie, wohl aber gibt es Methoden, gleichsam verschiedene Therapien.“<sup>23</sup>

15

Erich Fromm, *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991, S. 67.

16

Siehe Peter Sloterdijk, Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2001, S. 9.

17

Ebd., S. 8.

18

So auch der Titel eines seiner Bücher: Peter Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser Verlag, München 1996.

19

Siehe P. Sloterdijk, H.-J. Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, S. 11.

20

Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2009, S. 23.

21

Vgl. zu dieser eigenwilligen Einordnung ebd., S. 248.

22

Moritz Schlick, „Die Wende der Philosophie“, in: Michael Stöltzner, Thomas Uebel (Hrsg.), *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006, S. 30–38, hier: S. 34 f.

23

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Reclam Verlag, Leipzig 1990, S. 166 (§ 133).

Er erkennt also verschiedene philosophische Zugänge zu den Problemen an und setzt diese sogar mit verschiedenen Therapien gleich. Dies mag im Widerspruch zu seiner Favorisierung der sprachkritischen Methode im *Tractatus* stehen, wo nur dieser eine Weg des Philosophierens als adäquat zugelassen wurde. Stattdessen deutet sich jetzt ein *Methodenpluralismus* an, der das Philosophieren als eine Aktivität des Geistes erscheinen lässt, welche sich durch Vielfalt der (möglichen) Positionen auszeichnet. Aber wovor soll denn die Philosophie denjenigen, der sich mit ihr befasst, therapieren? Folgende Stelle aus den *Philosophischen Untersuchungen* gibt Auskunft dazu:

„Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten – einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.“<sup>24</sup>

Wie soll dies verstanden werden? Bei der Behandlung schwieriger Probleme wählen die Philosophen in der Regel einen Weg der Problemlösung und sie gehen von einer schmalen Auswahl an Beispielen aus, welche in den eigenen methodischen „Kram“ passt. So geht der Blick für weitere Unterscheidungen verloren, welche zur Klärung der Sache beitragen könnten. Wittgenstein sieht in der Schaffung der Übersichtlichkeit (Konzept der *Familienähnlichkeiten*) eine therapeutische Maßnahme zur Abwendung eines einseitigen Sachverständnisses und einer ungenügenden Problembehandlung in der Philosophie. Als einen besonders vakanten Versuch der Verknüpfung von sprachkritischer und psychoanalytischer Methode kann man die *metaphilosophischen* Studien von Morris Lazerowitz anführen – *Studies in Metaphilosophy* (1964). In diesen Studien, in denen er freudianische Motive mit wittgensteinianischen verbindet, versucht der selbsterklärte „Metaphilosoph“ Lazerowitz das Philosophieren als eine Tätigkeit zu entlarven, welche auf der „Verhexung der Sprache“ beruht, aber außerdem einem unrealistischen Wunschdenken entspringt.

„A philosophical theory consists, for one thing, of the statement of an unheralded, concealed alteration of terminology (the sentence we naturally take to be the expression of the theory), for another thing, of the delusive appearance presented to our conscious awareness that the words state a deep theory about the existence or nature of reality, and lastly, of an unconscious fantasy or cluster of fantasies of importance to our emotional welfare.“<sup>25</sup>

Philosophen sind „Möchtegern-Weise“, die jedoch nicht einsehen, dass sie oft nur blauen Dunst verbreiten – sie bilden sich bloß ein, die Wahrheit über die Wirklichkeit gesagt zu haben, aber übersehen die Tatsache, dass sie eigentlich über die Welt so sprechen, wie sie sich diese aus ihrer Sicht *einbilden*. „Metaphilosophie“<sup>26</sup> soll die Aufgabe haben, die Philosophen zu „entzaubern“, sie von den überzogenen Ansprüchen ihrer Disziplin zu heilen. Ein Mittel dazu ist die Klärung der sprachlichen Mittel, mit denen in der Philosophie Sachverhalte ausgedrückt werden.

„One reason why clarity is sometimes felt as a danger to philosophy is that clarity can bring us too near the perception of the verbal manoeuvres that are the very essence of philosophy.“<sup>27</sup>

Hier zeigt sich noch einmal wie Sprachklärung wichtig für die Philosophie ist, will sie nicht unkritisch in bloßem Wunschdenken versinken.

Es bleibt die Frage, ob ein solches therapeutisches Verfahren nicht die Philosophie auf ein bloßes „Sprachspiel“ reduziert. Hat denn die Philosophie wohl keinen praktischen Zweck? Soll sie uns nicht zu überlegenen und moralisch korrekten Handlungen anleiten? Aber auch der Handlungsbezug der Philosophie wurde bei manchen psychoanalytischen „Metaphilosophen“ reflektiert, so bei Alexander Herzberg, einem Mediziner (!) und Philosophen, der dem

*Berliner Kreis der logischen Empiristen* um Hans Reichenbach angehört hat. Er vertritt die These, dass Philosophen qua Menschen an großer Hemmungsintensität ihres Trieblebens leiden, was dazu führt, dass sie sich nicht so leicht zum Handeln entschließen. Statt selbst zu handeln, denkt der Philosoph über das Handeln nach – und findet seine Befriedigung in diesem Nachsinnen über Motive und Verlauf des Handelns. Das Denken über praktische Interessen überspielt die Interessen selbst.

„Der Erkenntnistrieb bringt ein Denken hervor, das nicht auf Handeln abzielt, sondern sich selbst genug ist; aber bisweilen, unter Umständen, die wir nicht kennen, vermögen das auch andere Triebe, Triebe, die sonst nur zum Handeln und zum vorbereitenden Denken treiben. Dann, unter diesen unbekanntem Umständen können diese Triebe mit dem Erkenntnistrieb verschmelzen und ergeben so das philosophische Interesse, erzeugen das philosophische Denken.“<sup>28</sup>

Welches sind diese rätselhaften Umstände? Herzbergs Antwort:

„Behinderung des Handelns ist es, welche macht, dass die Lebenstribe statt handelnd denkend betätigt werden [...]“<sup>29</sup>

„Selbstgenügendes“ Denken scheint den Philosophen von seiner Lebenswelt zu entfremden. Wie löst man dieses Problem? Soll man den Philosophen auf die Couch legen und versuchen, ihn vom übermäßigen Hang zum Denken zu therapieren und ihn dann dazu anzuspornen, sich ein bisschen „auszuleben“ und ein bisschen Freude an den alltäglichen Dingen zu haben? Endet eine solche psychoanalytische Ausdeutung der Denktherapie nicht in einem banalen Vorurteil? Und warum sollte man nicht einfach den Spieß umdrehen und gerade von der Philosophie fordern, dass sie uns von den Banalitäten und Stereotypen des Alltagsdenkens befreit und uns die Dinge klarer sehen lässt? Vielleicht könnte man in der Philosophie eine Quelle zur Therapie von den Tücken des Alltags finden. Womit wir wieder beim Konzept der Lebenskunst wären.

### III. Philosophie als Sorge um das Denken

Die hier umrissene Entwicklung von philosophischen Therapiemodellen (Lebenskunst, Kulturdiagnose, Sprachkritik) durch die Philosophiegeschichte hindurch zeigt, dass der therapeutische Zugang in die Philosophie mit eingeschrieben ist. Die grundsätzliche Kritik an der Philosophie, sie sei bloß graue Lehre ohne Zugang zum Leben, zeigt sich als unberechtigt angesichts dieses Anspruchs des Philosophierenden, *wirksam* zu sein, auf den Anderen einzuwirken, ihm nicht nur eine (theoretische) Übersicht über mögliche Alternativen zur Lösung von (praktischen) Problemen zu verschaffen, sondern auch Wege der konkreten Meisterung von lebensweltlichen Situationen aufzuzeigen. Die Analogisierung der philosophischen Denktätigkeit und der

24  
Ebd., S. 313 (§ 593).

25  
Morris Lazerowitz, „The Hidden Structure of Philosophical Theories“, in: ders., *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1964, S. 214–235, hier: S. 217.

26  
Dieser Ausdruck dürfte in Analogie zu Freuds Ausdruck ‚Metapsychologie‘ gebildet worden sein.

27  
M. Lazerowitz, „The Hidden Structure of Philosophical Theories“, S. 218.

28  
Alexander Herzberg, *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1926, S. 39.

29  
Vgl. ebd., S. 46.

medizinischen Heilungspraxis hat somit ihren Sinn. Aber wir können diesen Strukturvergleich noch tiefer ansetzen. Die folgende metaphilosophische Betrachtung soll auf den inneren Zusammenhang von Philosophieren und Therapieren hinweisen.

Therapie vereint in sich ein negatives und ein positives Moment. Erstens wird eine *Diagnose* der Krankheit und ihres Grades vorgenommen. Dann wird ein *Eingriff* vorbereitet und schließlich unternommen, damit etwas in seinen normalen Zustand gebracht, zurechtgerückt, korrigiert werden kann. Und schließlich wird dadurch etwas in seinem Wesen *wiederhergestellt* – diesen Prozess, wenn er zum Erfolg führt, nennt man *Heilung*. *Diagnose*, *Intervention* (evtl. *Prävention*), *Sanierung* – was entspricht diesem in der medizinischen Praxis bewährten Dreischritt auf der Seite des philosophischen Denkens? Der Philosoph muss zunächst *ein Problem formulieren*; dann muss er die bisherigen *Zugangsweisen* (inkl. der eigenen) *kritisch analysieren* und die adäquaten Mitteln von den inadäquaten absondern; passt die von ihm gewählte Argumentationsstrategie, so wird sie zum Ziel führen: *das Problem wird gelöst*. *Formulierung*, *Kritik*, *Lösung* – das sind die Schritte der philosophischen Problembehandlung. Damit etwas geheilt wird, müssen verschiedene Schritte erfolgen. Es müssen über einen bestimmten Zeitraum Medikamente eingenommen werden, der Patient muss sich einer klar bestimmten Prozedur unterziehen, welche er strikt einhalten muss, wenn denn die Therapie erfolgreich sein soll. Wenn ein operativer Eingriff nötig ist, so besteht dieser im Öffnen der Wunde, Abtrennung des kranken vom gesunden Gewebe, der Säuberung der behandelten Stelle usw. Je nachdem welcher Art die Krankheit bzw. Verletzung zugehört, ändert sich die vorzunehmende Maßnahme. Ähnlich ist es in der Philosophie. So wie es verschiedene Probleme (Problemtypen) gibt bzw. verschiedene Aspekte eines philosophischen Problems, so gibt es auch verschiedene Herangehensweisen an dieses Problem, die eine unterschiedliche „Erfolgsquote“ aufweisen werden – manche werden sich eher zur Problemlösung eignen, manche weniger. Letztlich handelt es sich um eine *Kunst* – die Kunst der philosophischen Problembehandlung.

Aber unabhängig von der Verwandtschaft zwischen dem medizinischen und philosophischen Verfahren der Problemlösung in struktureller Hinsicht, drängt sich ein weiterer Vergleich auf, der noch tiefer führt. Was macht eigentlich ein Arzt? Was ist der Sinn seiner Tätigkeit? Er hilft den Menschen dabei, die Gesundheit wiederzuerlangen oder gesund zu bleiben (wenn keine Krankheit vorliegt). Die Absicht, einen Rat beim Arzt oder bei einem anderen medizinischen Experten aufzusuchen, entspringt letztlich einer *Grundsorge*, welche das menschliche Wesen bewegt: der Sorge um das eigene leibliche und seelische Wohl. Der Mensch lebt nicht nur einfach – sondern er will *weiterleben*. Er möchte nicht erkranken, weil er sich dann nicht wohl fühlt und weil in letzter Instanz sein Leben gefährdet werden könnte. Er möchte Unannehmlichkeiten, z. B. Schmerzen, vermeiden. Medizin ist daher der Versuch – ontologisch gesprochen – *das (Lebendig-)Sein zu erhalten* (oder *sich* als seiend zu erhalten). Was korrespondiert diesem Sachverhalt auf philosophischer Seite? In quasi-heideggerianischer Manier<sup>30</sup> könnte man sagen, dass sich der Philosoph Sorgen macht um das Denken.<sup>31</sup> Nicht nur um sein Denken, sondern um das Denken als solches. So wie man sich in der Medizin um das Leben kümmert, kümmert man sich in der Philosophie um das Denken. Der Philosoph ist besorgt, dass das Denken seinen Weg nicht findet. Wenn das Denken in die Irre zu gehen droht, versucht die Philosophie es auf der richtigen Bahn zu halten (oder es wieder dorthin zu bringen). Auch das Denken kann erkranken (nicht nur das Gehirn, welches nach den Vertretern einer bestimmten Art von

*philosophy of mind* das Denken produziert). Dass man in der Philosophie eine bestimmte Art von Therapie erkennt, ist daher keineswegs bloß metaphorisch zu verstehen. Philosophie dient dazu, das Denken am Leben zu erhalten. Der Mensch, der nicht denkt, ist krank. Deshalb hilft die Philosophie dem Menschen, nicht zu erkranken – nicht nur die Medizin. Und das ist vielleicht eine ihrer wichtigsten kulturellen Funktionen.

## Literatur

Birnbacher, Dieter; Krohn, Dieter, *Das sokratische Gespräch*, Reclam Verlag, Stuttgart 2002.

Ellis, Albert, *Grundlagen und Methoden der Rational-Emotiven Verhaltenstherapie*, Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2008.

Epikur, *Von der Überwindung der Furcht*, Deutscher Taschenbuch Verlag – Artemis Verlag, München – Zürich 1991.

Fellmann, Ferdinand, *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 2009.

Foucault, Michel, *Sexualität und Wahrheit 2: Der Gebrauch der Lüste*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1993.

Fromm, Erich, *Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1991.

Heckmann, Gustav, *Das sokratische Gespräch. Erfahrungen in philosophischen Hochschulseminaren*, Schroedel, Hannover 1981.

Heidegger, Martin, *Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52*, Reclam Verlag, Stuttgart 1992.

Herzberg, Alexander, *Zur Psychologie der Philosophie und der Philosophen*, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1926.

Lazerowitz, Morris, *Studies in Metaphilosophy*, Routledge & Kegan Paul, London 1964.

Marc Aurel, *Selbstbetrachtungen*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. – Leipzig 1992.

Nietzsche, Friedrich, *Werke in zwei Bänden*, Hanser Verlag, München – Wien 1990.

Nohr, Olaf, *Vernunft als Therapie und Krankheit. Zur Geschichte medizinischer Denkfikturen in der Philosophie*, Logos Verlag, Berlin 2015.

Platon, *Theätet. Griechisch/Deutsch*, Reclam Verlag, Stuttgart 2007.

Schmid, Wilhelm, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1998.

Sextus Empiricus, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1985.

Sloterdijk, Peter, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Hanser Verlag, München 1996.

Sloterdijk, Peter; Heinrichs, Hans-Jürgen, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2001.

30

Ohne damit in irgendeiner Weise Martin Heidegger vor anderen Philosophen zu favorisieren.

31

Übrigens, Heideggers besorgniserregende (oder zumindest so wirkende) Zeitdiagnose

lautet: „Das Bedenklichste in unserer bedenklichen Zeit ist, daß wir noch nicht denken.“ (Martin Heidegger, *Was heißt Denken? Vorlesung Wintersemester 1951/52*, Reclam Verlag, Stuttgart 1992, S. 6.

Sloterdijk, Peter, *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 2009.

Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Erster Band: Gestalt und Wirklichkeit*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München 1920.

Stöltzner, Michael; Uebel, Thomas (Hrsg.), *Wiener Kreis. Texte zur wissenschaftlichen Weltauffassung von Rudolf Carnap, Otto Neurath, Moritz Schlick, Philipp Frank, Hans Hahn, Karl Menger, Edgar Zilsel und Gustav Bergmann*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus. Philosophische Untersuchungen*, Reclam Verlag, Leipzig 1990.

### Internet-Quellen

<http://www.philosophischepraxis.de/literatur.html>

**Damir Smiljanić**

### **Filozofija kao terapeutika**

#### **Tumačenje jedne medicinske metafore**

#### **Sažetak**

*U prilogu se pojašnjava metaforički govor o terapeutskom karakteru filozofije. Već je u antičkoj dobi filozofiji pripisivan taj karakter: prvo u obliku teorije argumentacije, koja je usmjerena protiv krivoga mišljenja, a zatim u vidu umijeća življenja, koje treba doprinijeti očuvanju duševnog zdravlja. U 19. i 20. stoljeću njen se fokus širi na čitavu kulturu – filozofija postaje kritika kulture (npr. u djelu Friedricha Nietzschea ili Frankfurtske škole). Naposljetku, u sadašnjosti se filozofija shvaća kao neka vrsta terapije koja treba izliječiti mišljenje od jezičnih zbrka (Wittgenstein). Tako treba biti ustanovljen značaj razlike između »zdravog« i »bolesnog« za samorazumijevanje filozofije i za njenu ulogu unutar (post)moderne kulture diskursa.*

#### **Ključne riječi**

filozofija, medicina, metafora, terapija, umijeće življenja, dijagnoza kulture, kritika jezika

**Damir Smiljanić**

### **Philosophy as Therapeutics**

#### **Interpreting a Particular Medical Metaphor**

#### **Abstract**

*The goal of this paper is to clarify the use of metaphorical speech in describing the therapeutic character of philosophy. Such characteristics were already given to philosophy during the Antics; firstly, in the form of theory of argumentation aimed against faulty thinking, and then in the sense of the art of living which contributes to the regulation of health. In 19th and 20th century its focus expanded onto the entire culture – philosophy becomes the cultural critique (for example in the works of Friedrich Nietzsche or the Frankfurt school). Finally, the contemporary philosophy is understood as the form of therapy that is supposed to cure from language confusion (Wittgenstein). Thus, it is necessary to pinpoint the importance of difference between "healthy" and "sick" for the self-understanding of philosophy and its role within the (post)modern culture of discourse.*

#### **Keywords**

philosophy, medicine, metaphor, therapy, art of living, culture diagnosis, critique of language

**Damir Smiljanić**

**La philosophie en tant que thérapeutique**

**Interprétation d'une métaphore en médecine**

**Résumé**

*Cette contribution apporte un éclaircissement sur la parole métaphorique concernant le caractère thérapeutique de la philosophie. Déjà à la période antique ce caractère a été attribué à la philosophie : premièrement, sous la forme d'une théorie de l'argumentation, qui est dirigée contre la pensée fausse, puis dans l'idée de l'art de vivre, qui doit contribuer à la sauvegarde de la santé de l'âme. Au XIXe et XXe siècle son intérêt s'étend à toute la culture - la philosophie devient une critique de la culture (p.ex. dans l'œuvre de Friedrich Nietzsche ou dans l'école de Francfort). Enfin, aujourd'hui la philosophie est perçue comme une sorte de thérapie qui doit guérir la pensée des confusions de langage (Wittgenstein). C'est ainsi que doit être établie l'importance de la différence entre « le sain » et « le malade » pour la compréhension de la philosophie et pour son rôle à l'intérieur de la culture du discours (post)moderne.*

**Mots-clés**

philosophie, médecine, métaphore, thérapie, art de vivre, diagnostique de la culture, critique du langage