

Erich Fromm

Das Menschliche in uns

Die Wahl zwischen Gut und Böse

© 1968 by Diana Verlag Zürich
Titel der amerikanischen Originalausgabe:
The Heart of Man
Deutsche Übersetzung von Karl-Otto von Czernicki

Inhaltsverzeichnis

0	Vorwort	2
1	Der Mensch – Wolf oder Schaf?	4
2	Verschiedene Formen der Gewaltanwendung	8
3	Liebe zum Tod und Liebe zum Leben	16
4	Der Narzißmus des Einzelnen und der Gesellschaft	31
5	Inzesthafte Bindungen	50
6	Freiheit, Determinismus, Alternativismus	62
	Anmerkungen	84

Vorwort

Dieses Buch greift Gedankengänge auf, die in einigen meiner früheren Veröffentlichungen dargestellt worden sind, und versucht, sie weiterzuentwickeln. In *DIE FURCHT VOR DER FREIHEIT* behandelte ich das Problem der Freiheit sowie den Sadismus, Masochismus und den Zerstörungsdrang; in der Zwischenzeit haben mich sowohl klinische Erfahrungen als auch theoretische Spekulationen zu einem, wie ich meine, tieferen Verständnis der Freiheit sowie der verschiedenen Erscheinungsformen der Aggression und Destruktivität geführt. Ich habe zwischen verschiedenen Aggressionsarten, die direkt oder indirekt im Dienste des Lebens stehen, und jener bösartigen Form, der Nekrophilie, die eine echte Liebe zum Tode ist (im Gegensatz zur Biophilie) unterscheiden können. In *PSYCHOANALYSE UND ETHIK* habe ich das Problem ethischer Normen erörtert, die auf unseren Kenntnissen von der menschlichen Natur und nicht auf Offenbarungen und vom Menschen gemachten Gesetzen und Konventionen beruhen. In diesem Buch dringe ich weiter in den Problemkreis ein und behandle das Wesen des Bösen und die Wahl zwischen Gut und Böse. Und schließlich stellt dieses Buch in gewisser Hinsicht das Gegenstück zu *DIE KUNST DES LIEBENS* dar. Während dort das Hauptthema die Liebesfähigkeit des Menschen war, so ist es hier seine Fähigkeit zu zerstören, sein Narzißmus und seine inzestuöse Fixierung. Während die Erörterung der Nicht-Liebe den größeren Teil des Buches einnimmt, wird auch das Problem der Liebe behandelt, und zwar in einem neuen, weitergefaßten Sinne: der Liebe zum Leben. Ich versuche nachzuweisen, daß Liebe zum Leben, Unabhängigkeit und Überwindung des Narzißmus ein »Wachstumssyndrom« bilden, im Gegensatz zum »Verfallssyndrom«, das aus der Liebe zum Tode, der inzestuösen Symbiose und dem bösartigen Narzißmus erwächst.

Ich bin zur Untersuchung dieses Verfallssyndroms nicht nur auf der Grundlage klinischer Erfahrung sondern auch durch die soziale und politische Entwicklung der letzten Jahre veranlaßt worden. Immer dringender wird die Frage, warum, trotz guten Willens und des vorhandenen Tatsachenmaterials über die Folgen eines Atomkrieges, die Versuche, ihn abzuwenden, nur schwach im Verhältnis zur Größe der Gefahr und der Wahrscheinlichkeit des Krieges geblieben sind, gehen doch atomares Wettrüsten und der Kalte Krieg unvermindert weiter. Diese Sorge hat dazu geführt, das Phänomen der Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben in einer Zeit ständig wachsender Mechanisierung und Industrialisierung zu untersuchen, in welcher der Mensch in eine Sache verwandelt wird und in der Folge voller Ängste und in Gleichgültigkeit, ja oft sogar voller Haß dem Leben gegenübersteht. Aber davon abgesehen verlangen die heutige Neigung zur Gewalttat, wie sie sich in der Jugendkriminalität manifestiert, und die Ermordung von John F. Kennedy Erklärung und Verständnis als ersten Schritt auf dem Wege zu einer Änderung der Situation. Die Frage erhebt sich, ob wir uns in Richtung auf eine neue Barbarei bewegen – auch ohne Atomkrieg – oder ob eine Wiedergeburt der humanistischen Tradition möglich ist.

Neben diesen Themen ist es ein Anliegen dieses Buches, das Verhältnis meiner psychoanalytischen Gedankengänge zu Freuds Theorien klarzustellen. Ich habe mich nie damit zufriedengegeben, als Anhänger einer neuen »Schule« der Psychoanalyse zu gelten, mag man diese die »kulturelle Schule« oder »Neo-Freudianismus« nennen. Meiner Ansicht nach haben viele dieser neuen Schulen, trotz Erarbeitung wertvoller Einsichten, viel von den wichtigsten Entdeckungen Freuds eingebüßt. Ich bin gewiß kein »orthodoxer Freudianer«. Man kann sagen, daß keine Theorie, die innerhalb der ersten sechzig Jahre nicht abgewandelt wird, noch als die ursprüngliche Theorie gelten kann; sie ist eine versteinerte Wiederholung, und gerade durch die Wiederholung wird sie entstellt. Freuds grundlegende Entdeckungen wurden innerhalb eines ganz bestimmten philoso-

phischen Rahmens konzipiert, nämlich im Rahmen eines mechanistischen Materialismus, der in der Naturwissenschaft zu Beginn des Jahrhunderts viele Anhänger hatte. Ich glaube, daß die Weiterentwicklung von Freuds Gedankengängen einen andersartigen philosophischen Rahmen, nämlich den eines *dialektischen Humanismus* erfordert. Ich versuche in diesem Buch zu zeigen, daß Freuds größte Entdeckungen, die des Ödipuskomplexes, des Narzißmus und Todesinstinkts, in die Fesseln seiner philosophischen Prämissen gerieten, daß sie aber, losgelöst und in einen neuen Bezugsrahmen gesetzt, ihre große Bedeutung erhalten haben.¹ Ich glaube, daß dieser Rahmen ein humanistischer sein muß, jene paradoxe Mischung aus unnachgiebiger Kritik, kompromißlosem Realismus und rationalem Glauben, der eine fruchtbare Weiterentwicklung Freudschen Gedankengutes ermöglichen wird.

Noch eine Bemerkung: Während die in diesem Buch zum Ausdruck kommenden Gedanken alle das Ergebnis meiner klinischen Arbeiten als Psychoanalytiker (und bis zu einem gewissen Grade als Erforscher sozialer Prozesse) sind, habe ich einen großen Teil der klinischen Dokumentation ausgelassen. Diese Dokumentation ist einem größeren Werke vorbehalten, das sich mit der Theorie und Therapie der humanistischen Psychoanalyse beschäftigen wird.

Zum Schluß möchte ich Paul Edwards meinen Dank für seine kritischen Anregungen zu dem Kapitel über Freiheit, Determinismus und Alternativismus zum Ausdruck bringen.

Erich Fromm

1 Der Mensch – Wolf oder Schaf?

Es gibt viele, die glauben, daß die Menschen Schafe sind, und es gibt andere, die glauben, daß der Mensch ein reißender Wolf ist. Beide Parteien können ihre Standpunkte mit guten Argumenten untermauern. Diejenigen, die die Menschen für Schafe halten, brauchen nur auf die Tatsache hinzuweisen, daß sich der Mensch leicht dazu bereit findet, die Befehle anderer auszuführen – sogar dann, wenn es für ihn schädlich ist; daß er seinen Führern in den Krieg gefolgt ist und dabei nichts als Vernichtung geerbt hat; daß er jede nur mögliche Art von Unsinn glaubt, wenn er ihm nur mit gehörigem Nachdruck präsentiert und durch die Zurschaustellung von Macht nahegebracht wird – von den rohen Drohungen der Priester und Könige bis zu den leisen Worten verborgener und ebenso oft auch offenkundiger Überredungskünstler. Man gewinnt den Eindruck, daß die meisten Menschen leicht beeinflussbar wie halbwache Kinder und jederzeit bereit sind, ihren Willen demjenigen unterzuordnen, der mit drohendem oder honigsüßem Unterton in der Stimme auf sie einredet. Derjenige, dessen Überzeugungen so stark sind, daß er dem Widerstand der Masse widersteht, ist in der Tat eher die Ausnahme als die Regel, und ein solcher Mensch wird als Ausnahmerecheinung von späteren Generationen bewundert, von seinen Zeitgenossen jedoch meistens verlacht.

Und gerade diese Unterstellung – nämlich daß die Menschen Schafsnaturen sind – ist es, auf der die Großinquisitoren und Diktatoren ihre Machtsysteme gründen. Und mehr noch: gerade diese Auffassung, daß die Menschen, weil von Natur aus Schafe, Führer brauchen, die ihnen die Entscheidungen abnehmen, hat Führerpersönlichkeiten oft die echte Überzeugung verliehen, eine moralische Pflicht zu erfüllen – mag sie auch gelegentlich tragische Züge tragen –, wenn sie dem Menschen das gaben, was er wollte, d.h. wenn sie dem Menschen die Last der Verantwortung und der Freiheit von den Schultern nahmen.

Wenn aber die meisten Menschen Schafe sind, wie kommt es dann, daß sich das Leben der Menschen derartig von dem der Schafe unterscheidet? Die Menschheitsgeschichte ist mit Blut geschrieben; es ist eine Geschichte unaufhörlicher Gewalttat, in deren Verlauf der Mensch mit Gewalt danach trachtet, sich den Willen seiner Mitmenschen botmäßig zu machen. Hat Talaat Pascha allein Millionen von Armeniern ausgerottet? Hat Hitler allein Millionen von Juden ausgerottet? Hat Stalin allein Millionen von politischen Feinden ausgerottet? Nein, sie töteten nicht allein; sie verfügten über Tausende, die für sie mordeten, für sie folterten und die diese Arbeit nicht nur bereitwillig, sondern sogar mit Vergnügen übernahmen.

Sehen wir die Unmenschlichkeiten des Menschen nicht überall in der rücksichtslosen Kriegsführung, im Mord und in der Vergewaltigung, in der brutalen Ausbeutung des Schwächeren durch den Stärkeren und in der Tatsache, daß die Seufzer der gepeinigten Kreatur fast immer auf taube Ohren fallen? Aus allen diesen Tatsachen folgerte ein Denker wie **Hobbes**: *homo homini lupus* – der Mensch ist der Wolf seines Mitmenschen; sie überzeugten viele von uns heutzutage, daß der Mensch von Natur aus böse und von Zerstörungswut beseelt ist, daß er ein »Killer« ist, der von seiner Lieblingsbeschäftigung nur durch die Angst vor einem noch größeren »Killer« abgehalten werden kann.

Und doch wirkt die Beweisführung beider Seiten nicht ganz überzeugend. Wir mögen zwar einigen potentiellen oder notorischen »Killern« oder Sadisten begegnet sein, die es an Rücksichtslosigkeit mit Stalin oder Hitler aufnehmen können; doch bilden diese eher die Ausnahme als die Regel. Sollen wir wirklich annehmen, daß du und ich und die meisten normalen Menschen Wölfe im Schafspelz seien und daß unsere »wahre Natur«

erst dann zum Durchbruch kommt, wenn wir uns von den Hemmungen befreien, die uns bislang daran gehindert haben, uns wie wilde Tiere zu benehmen? Diese Auffassung ist schwer zu widerlegen, aber sie ist trotzdem nicht ganz überzeugend. Es gibt im täglichen Leben jedes Einzelnen viele Gelegenheiten, ohne Furcht vor Vergeltung Akte der Grausamkeit und des Sadismus zu begehen. Und dennoch begehen wir sie nicht; ja, viele reagieren mit Abscheu, wo immer ihnen Grausamkeit und Sadismus begegnet.

Gibt es also eine andere und vielleicht sogar eine stichhaltigere Erklärung für das Rätsel, mit dem wir es hier zu tun haben? Sollen wir uns auf die simple Lösung einigen, daß eine kleine Minderheit von Wölfen inmitten einer großen Mehrheit von Schafen lebt? Die Wölfe wollen töten; die Schafe tun, was man ihnen sagt. Infolgedessen bringt der Wolf das Schaf dazu, zu töten, zu morden und zu würgen, und das Schaf macht nicht etwa deshalb mit, weil es ihm Spaß macht, sondern weil es tun will, was man ihm sagt. Und sogar dann müssen die Wölfe noch Geschichten erfinden über das Gute ihrer gerechten Sache, über die Rache für ermordete Kinder, über den Kampf gegen die Bedrohung der Freiheit und die Wiederherstellung der Ehre, um die Mehrheit der Schafe dazu zu bringen, sich wie Wölfe zu gebärden. Diese Antwort klingt plausibel, aber auch sie läßt manche Frage offen. Würde es unter diesen Umständen nicht heißen, daß es zwei Arten von Menschen gibt, nämlich den Typ Wolf und den Typ Schaf? Und wie erklärt sich ferner die Tatsache, daß man die Schafe so leicht dazu bringen kann, wie Wölfe zu handeln, wenn es nicht schon in ihrer Anlage beschlossen läge, auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Gewaltanwendung ihnen als heilige Pflicht dargestellt wird? Was wir über Wölfe und Schafe sagten, ist vielleicht doch nicht haltbar; ist es vielleicht so, daß das Wölfische den Hauptwesenszug des Menschen bildet, ohne daß er auf den ersten Blick zutage tritt? Oder ist letzten Endes die ganze Alternative falsch gestellt? Vielleicht ist der Mensch sowohl Wolf als auch Schaf – oder keines von beiden?

Die Antwort auf diese Fragen hat heute eine entscheidende Bedeutung erlangt, da die Nationen zur Vernichtung ihrer »Feinde« den Einsatz stärkster Zerstörungsmittel erwägen und anscheinend nicht einmal durch die Möglichkeit abgeschreckt werden, in der Katastrophe selbst zugrunde zu gehen. Falls wir überzeugt sind, daß die menschliche Natur von sich aus dazu neigt, ihre Umwelt zu zerstören, und daß der Drang nach Gewaltanwendung tief im menschlichen Wesen verwurzelt ist, dann wird unsere Gegenwehr gegen die immer mehr überhandnehmende Verrohung immer schwächer werden. Warum den Wölfen widerstehen, wenn wir *alle* Wölfe sind, die einen vielleicht mehr als die anderen?

Die Frage, ob der Mensch Wolf oder Schaf sei, formuliert nur auf ihre Weise eine Frage, die in ihren größeren und allgemeineren Aspekten zu den grundlegendsten Problemen des theologischen und philosophischen Denkens in der westlichen Welt gehört: Ist der Mensch im Grunde böse und verderbt, oder ist er im Grunde gut und einer Vervollkommnung fähig? Das Alte Testament vertritt keineswegs den Standpunkt, der Mensch sei von Grund auf böse. Adam und Evas *Ungehorsam* Gott gegenüber wird nicht Sünde genannt; nirgendwo findet sich ein Hinweis darauf, daß dieser Ungehorsam den Menschen verdorben habe. Im Gegenteil, der Ungehorsam ist die Voraussetzung dafür, daß sich der Mensch seiner selbst bewußt wurde, daß er die Fähigkeit erhielt zu wählen, so daß dieser erste Akt des Ungehorsams letzten Endes zugleich den ersten Schritt des Menschen auf dem Wege in die Freiheit bildete. Es scheint so, als habe ihr Ungehorsam sogar in Gottes Plan beschlossen gelegen; denn nach den Propheten ist der Mensch gerade *wegen* seiner Vertreibung aus dem Paradiese fähig geworden, seine eigene Geschichte zu bestimmen, seine menschlichen Kräfte zu entwickeln und zu einer neuen Harmonie zwischen Mensch und Natur als voll entwickeltes Individuum zu gelangen, statt weiterhin einer Harmonie anzugehören, in der er *noch nicht* ein Individuum war. Der Messianische Gedanke der Propheten geht mit Sicherheit auch davon aus, daß der Mensch nicht von Grunde auf schlecht sei und daß er ohne besonderen Gnadenerweis

Gottes gerettet werden könne. Das will aber nicht sagen, die Veranlagung zum Guten hin müsse notwendigerweise die Oberhand behalten. Falls der Mensch etwas Böses tut, wird er damit auch selbst böser. Deshalb »verhärtet« sich Pharaos Herz, weil er fortlaufend Böses tut; es verhärtet sich bis zu einem solchen Grade, daß schließlich kein Wandel und keine Reue mehr möglich sind. Das Alte Testament enthält mindestens ebenso viele Beispiele für Böse wie für Gerechte und schließt nicht einmal so erlauchte Gestalten wie König David von der Liste der Missetäter aus. Nach dem Alten Testament besitzt der Mensch beide Eigenschaften – nämlich Gutes wie Böses zu tun – und er muß wählen zwischen Gut und Böse, zwischen Segen und Fluch, Leben und Tod. Nicht einmal Gott nimmt ihm diese Wahl ab. Er hilft zwar mit seinen Abgesandten, den Propheten, um die Normen aufzuzeigen, die zur Verwirklichung des Gutseins führen, um das Böse zu erkennen, und um zu warnen und zu drohen. Danach aber wird der Mensch seinen »beiden Trieben«, dem Trieb zum Guten und dem Trieb zum Bösen überlassen und muß selbst entscheiden.

Die christliche Entwicklung war anders. Im Laufe der Entwicklung der christlichen Kirche wurde Adams Ungehorsam als Sünde konzipiert. Und zwar als eine so schwere Sünde, daß sie sein Wesen verdarb und das aller seiner Nachkommen, was dazu geführt hat, daß sich der Mensch hinfort aus eigener Kraft nicht mehr aus den Fesseln des Bösen befreien konnte. Nur die Gnade Gottes, das Erscheinen Christi, der für die Menschen starb, konnte des Menschen Schuld tilgen und dem die Erlösung versprechen, der Christo nachfolgte.

Doch blieb das Dogma von der Erbsünde in der Kirche nicht unwidersprochen. Pelagius griff es an, wurde jedoch geschlagen. Die Humanisten der Renaissance bemühten sich, es abzuschwächen, ob gleich sie es nicht unmittelbar in Frage stellen oder widerlegen konnten, während viele Ketzer just dieses taten. Luthers Ansicht bezüglich des dem Menschen innewohnenden Bösen war sogar noch radikaler, während andererseits Denker der Renaissance und später der Aufklärung einen drastischen Schritt in die entgegengesetzte Richtung taten. Letztere behaupteten, alles Böse im Menschen sei lediglich die Folge von Umständen, der Mensch habe also in Wirklichkeit gar nicht die Möglichkeit der Wahl. Ändert die Umstände, aus denen das Böse erwächst, und ihr werdet sehen, daß das eigentlich Gute im Menschen fast automatisch hervortreten wird. Diese Auffassung durchzieht auch die Gedankenwelt von Marx und seinen Nachfolgern. Der Glaube, daß der Mensch im Grunde gut sei, war das Ergebnis eines neuen Selbstvertrauens, das der Mensch aufgrund der gewaltigen wirtschaftlichen und politischen Fortschritte seit der Renaissance erworben hatte. Auf der anderen Seite legte der moralische Bankrott des Westens, der mit dem ersten Weltkrieg begann und über Hitler und Stalin, Coventry und Hiroshima zu den gegenwärtigen Vorbereitungen für eine weltweite Vernichtung führte, wiederum die traditionelle Betonung auf die Neigung des Menschen zum Bösen. Dieser neuerliche Schwerpunkt wirkte als ein heilsames Gegenmittel gegen die Unterschätzung des dem Menschen innewohnenden Hanges, Böses zu tun, – doch diente er nur allzu oft auch dazu, diejenigen lächerlich zu machen, die den Glauben an die Menschheit noch nicht ganz verloren hatten.

Auch mir ist unberechtigterweise oft vorgehalten worden, ich unterschätze die Veranlagung zum Bösen im Menschen; doch möchte ich hier ausdrücklich betonen, daß meinen Gedanken keineswegs ein solch sentimentaler Optimismus zugrunde liegt. Jedem, der über eine so lange praktische Erfahrung als Psychoanalytiker verfügt, würde es in der Tat schwerfallen, die zerstörerischen Kräfte im Menschen zu beschönigen oder zu verharmlosen. Bei schwerkranken Patienten sieht er diese Kräfte am Werk und erkennt, wie außerordentlich schwierig es ist, sie zu bannen oder in Kanäle zu lenken, wo ihre Energien sich konstruktiv auswirken können. Und jedem, der den geradezu explosiven Ausbruch schlimmster Zerstörungswut seit dem Beginn des Ersten Weltkriegs miterlebt hat, würde es genau so schwerfallen, seine Augen vor der Macht und Intensität der destruktiven Veranlagung im Menschen zu verschließen. Es besteht aber die Gefahr, daß das Gefühl der Machtlosigkeit, das die Menschen von heute in zunehmendem Maße er-

greift – Intellektuelle wie den einfachen Mann auf der Straße –, dazu führen könnte, daß man zu einer neuen Deutung des Bösen und der Erbsünde gelangt, und eine solche Mißdeutung führt dann letzten Endes dazu, daß man Kriege für unvermeidbar hält, weil sie die Folgeerscheinung der zerstörerischen Kräfte im Menschen seien. Ein derartiger Standpunkt, der sich auf seinen Realismus etwas zugute hält, ist in Wirklichkeit aus zweierlei Gründen unrealistisch. Erstens bedeutet die Intensität der zerstörerischen Bestrebungen noch keineswegs, daß sie unbesiegbar oder auch nur dominierend seien. Und zweitens liegt ein Trugschluß in der Unterstellung, Kriege seien in erster Linie das Ergebnis psychologischer Kräfte. Es ist wohl kaum nötig, sich näher mit diesem Trugbild eines »Psychologismus« beim Verständnis gesellschaftlicher und politischer Phänomene zu beschäftigen. Kriege entstehen durch die Entscheidung politischer, militärischer und wirtschaftlicher Führer, die den Krieg wollen, um Land, Rohstoffe oder Handelsvorteile zu gewinnen; um ihre Heimat gegen wirkliche oder vermeintliche Bedrohungen einer anderen Macht zu verteidigen oder um ihr eigenes Prestige zu erhöhen und ihre Ruhmsucht zu befriedigen. Diese Männer unterscheiden sich nicht vom Durchschnittsmenschen: sie sind egoistisch und bringen es nur selten über sich, auf persönliche Vorteile zugunsten anderer zu verzichten; aber sie sind weder grausam noch tückisch. Wenn solche Menschen – die im normalen Leben wahrscheinlich eher Gutes als Böses tun würden – zu Machtstellungen aufsteigen, wo sie über Millionen von Menschen gebieten und über stärkste Vernichtungswaffen verfügen können, vermögen sie unendlichen Schaden anzurichten. Im bürgerlichen Leben hätten sie vielleicht eine Konkurrenzfirma ausgeschaltet; in unserer Welt mächtiger und souveräner Staaten (»souverän« heißt: keinem moralischen Gesetz unterworfen, das die Aktivität eines souveränen Staates einschränkt), können sie die menschliche Rasse ausrotten. *Der gewöhnliche Mensch mit außergewöhnlicher Macht* bildet die Hauptgefahr für die Menschheit – nicht der satanische oder sadistische Typ. Aber genau so, wie man Waffen braucht, um einen Krieg zu führen, braucht man Leidenschaften wie Haß, Empörung, Vernichtungswillen und Angst, um Millionen von Menschen zu veranlassen, ihr Leben aufs Spiel zu setzen und zu Mördern zu werden. Diese Leidenschaften sind notwendige Voraussetzungen für das Führen von Kriegen, aber sie sind nicht deren Ursachen, ebenso wenig wie Kanonen und Bomben die Ursache von Kriegen sind. Viele denkende Beobachter meinen, der Atomkrieg unterscheide sich in dieser Hinsicht vom konventionellen Krieg. Der Mensch, der auf den Knopf drückt und damit atomgeladene Raketen abschießt, von denen eine allein bereits Hunderttausende töten kann, dürfte kaum das Erlebnis kennen, wie es früher dem Soldaten widerfuhr, wenn er sich mit Bajonett oder Maschinengewehr eines sichtbaren Gegners erwehrte. Und wenn auch der eigentliche Akt des Abfeuerns nuklearer Raketen bewußt nichts anderes zu sein braucht als die getreue Ausführung eines gegebenen Befehls, so bleibt trotzdem die Frage offen, ob nicht in den tieferen Schichten der Persönlichkeit, vielleicht keine destruktiven Impulse, aber doch eine tiefe Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben existieren muß, damit solche Handlungen überhaupt möglich werden.

Ich werde drei Phänomene herausgreifen, die meiner Ansicht nach die Grundlage für die heirtückischste und gefährlichste Form menschlicher Verhaltensweise bilden: dies sind die Todessehnsucht, der böartige Narzißmus und die symbiotisch-inzesthafte Einstellung. Diese drei Orientierungen formen, wenn sie zusammenfließen, das »Verfallssyndrom«, welches den Menschen veranlaßt, zu vernichten um der Vernichtung willen und zu hassen um des Hasses willen. Im Gegensatz zum »Verfallssyndrom« werde ich das »Wachstumssyndrom« behandeln; dieses besteht aus der Liebe zum Leben (im Gegensatz zur Todessehnsucht), aus der Menschenliebe (im Gegensatz zum Narzißmus) und aus Unabhängigkeit (im Gegensatz zur symbiotisch-inzesthaften Einstellung). Nur bei wenigen Menschen ist das eine oder das andere Syndrom voll entfaltet. Aber es gibt keinen Zweifel darüber, daß jeder Mensch in der Richtung vorwärts schreitet, die er gewählt hat: in der des Lebens oder der des Todes, der des Guten oder der des Bösen.

2 Verschiedene Formen der Gewaltanwendung

Wenn sich dieses Buch in der Hauptsache auch mit böartigen Formen des Vernichtungstrebens beschäftigen wird, so möchte ich doch vorher noch über einige Formen der Gewaltanwendung sprechen. Nicht daß ich im Sinne hätte, diese Formen erschöpfend zu behandeln, doch glaube ich, daß die Beschäftigung mit weniger pathologischen Erscheinungsformen der Gewaltanwendung nützlich für das Verständnis der schwer pathologischen und böartigen Formen des Vernichtungswillens sein kann. Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Typen der Gewaltanwendung basiert auf der Unterscheidung zwischen den ihnen jeweils zugrunde liegenden Motiven; denn nur das Verständnis der unbewußten Triebfedern des Verhaltens gestattet uns, das Verhalten selbst zu begreifen, seine Wurzeln, seinen Ablauf und die Energien, die in ihm schlummern.²

Die gewöhnlichste und unpathologischste Form der Gewaltanwendung ist die *spielerische*. Wir finden sie immer dann, wenn die Gewalt dazu dient, eine besondere Fähigkeit oder Geschicklichkeit vorzuführen, nicht jedoch mit dem Ziel der Zerstörung und auch nicht unter dem Motiv des Hasses oder des Vernichtungswillens. Beispiele dieser spielerischen Gewaltanwendung lassen sich mancherorts finden: von den Kriegsspielen primitiver Stämme bis zur Kunst des Schwertkampfes bei den Zen-Buddhisten. Bei all diesen Kampfspielen kommt es nicht darauf an zu töten; sogar wenn der Gegner dabei ums Leben kommen sollte, ist es eigentlich seine eigene Schuld, da er »an der falschen Stelle gestanden« hat. Wenn wir von dem Fehlen des Tötungswillens bei der spielerischen Gewaltanwendung sprechen, so bezieht sich das natürlich nur auf den Idealtyp solcher Spiele. In Wirklichkeit begegnet man hinter dem folgerichtigen Ablauf des Spiels verborgen oft auch einer unbewußten Form von Aggression und Zerstörungswillen. Aber wie dem auch sei: das grundlegende Motiv bei dieser Art von Gewaltanwendung ist stets die Zurschaustellung besonderer Fähigkeiten, nicht der Wille zu zerstören.

Von weit größerer praktischer Bedeutung ist die *reaktive Gewaltanwendung*. Hierunter verstehe ich jene Form der Gewalt, die angewendet wird, um Leben, Freiheit, Würde, Eigentum zu verteidigen – bei sich selbst oder bei anderen. Sie ist auf Furcht gegründet, und aus eben diesem Grunde ist sie wahrscheinlich die am häufigsten vorkommende Form der Gewaltanwendung; die Furcht kann real oder eingebildet, bewußt oder unbewußt sein. Dieser Typ der Gewalt dient dem Leben, nicht dem Tode; sein Ziel ist Erhaltung, nicht Zerstörung. Er entspringt nicht ausschließlich irrationalen Leidenschaften, sondern bis zu einem gewissen Grade dem nüchternen Kalkül; infolgedessen schließt er auch eine gewisse Abgewogenheit von Zweck und Mittel zum Zweck ein. Man hat eingewandt, daß von einer höheren geistigen Warte aus das Töten – auch in Selbstverteidigung – niemals moralisch gerechtfertigt sein könne. Aber die meisten derjenigen, die diese Überzeugung vertreten, geben zu, daß die Anwendung von Gewalt zur Verteidigung des Lebens sich von Natur aus von der Gewaltanwendung unterscheidet, die der Zerstörung um ihrer selbst willen dient.

Oft beruht das Gefühl der Bedrohung und die daraus resultierende reaktive Gewaltanwendung nicht auf Realitäten sondern auf einer Manipulierung der Vorstellungen des Menschen. Politische und religiöse Führer reden ihren Anhängern ein, sie seien von einem Feinde bedroht, und bringen so die subjektive Reaktion feindseliger Handlungen hervor. Deshalb ist die Unterscheidung zwischen gerechten und ungerechten Kriegen, wie sie von kapitalistischen und kommunistischen Regierungen und von der Katholischen Kirche vertreten wird, eine höchst zweifelhafte, da gewöhnlich beide Seiten mit Erfolg ihren Standpunkt als Abwehr gegen einen Angriff hinstellen.³ Es gibt kaum ei-

nen Fall von Aggression, der nicht als Akt der Verteidigung interpretiert werden könnte. Die Frage, wer das Verteidigungsargument mit Recht für sich in Anspruch nehmen kann, wird gewöhnlich vom Sieger entschieden und erst sehr viel später auch von objektiven Historikern. Die Tendenz, jeden Krieg als Verteidigungsakt hinzustellen, zeigt zweierlei. Erstens lassen sich die meisten Menschen, wenigstens in den zivilisierten Ländern, nicht so ohne weiteres dazu bewegen, zu töten und zu sterben, wenn sie nicht davon überzeugt sind, daß sie damit Leben und Freiheit verteidigen helfen; und zweitens: es ist nicht schwer, Millionen von Menschen einzureden, sie seien bedroht und müßten sich selbst verteidigen. Der Erfolg solcher Überredungskunst beruht vor allem auf dem Mangel an unabhängigem Denken und Fühlen und auf der emotionalen Abhängigkeit der meisten Menschen von ihren politischen Führern. Basierend auf dieser Abhängigkeit wird fast alles für bare Münze genommen, was nur irgendwie im Zeichen der Stärke oder mit Überzeugungskraft dargeboten wird. Die psychologischen Folgen sind hier natürlich die gleichen wie bei einer wirklichen Bedrohung. Das Volk *fühlt* sich bedroht und ist infolgedessen aus seinem Selbsterhaltungstrieb heraus bereit zu töten und zu zerstören. In den Fällen von paranoidem Verfolgungswahn finden wir denselben Mechanismus, nur nicht bei Gruppen, sondern beim Einzelnen. Doch fühlt sich in beiden Fällen das Individuum bedroht und reagiert aggressiv.

Ein weiterer Aspekt der reaktiven Gewaltanwendung wird von der *Frustration* hervorgerufen. Man findet aggressives Verhalten bei Tieren, Kindern und Erwachsenen, wenn ein Wunsch oder ein Bedürfnis unbefriedigt bleiben.⁴ Solch ein aggressives Verhalten stellt den, wenn auch meist vergeblichen Versuch dar, das mit Gewalt zu erringen, was einem vorenthalten worden ist. Es handelt sich zweifellos um eine Aggression im Dienste des Lebens und nicht um der Zerstörung willen. Da die Frustration der Bedürfnisse und Begierden in den meisten Gesellschaften bis auf den heutigen Tag eine allgemeine Erscheinung ist, nimmt es nicht wunder, daß Gewaltanwendung und Aggression derart häufig vorkommen.

Mit der aus der Frustration resultierenden Form der Aggression verwandt ist eine Form der Feindseligkeit, die aus *Neid* und *Eifersucht* entsteht. Sowohl Eifersucht als auch Neid bilden eine besondere Art der Frustration. Sie gehen auf die Tatsache zurück, daß B etwas besitzt, was A begehrt, oder daß B von einer Person geliebt wird, deren Liebe A für sich begehrt. Haß und Feindseligkeit werden in A gegen B geweckt, der das hat, was A haben will, aber nicht haben kann. Neid und Eifersucht sind Frustrationen, die noch dadurch verstärkt werden, daß A nicht nur auf etwas verzichten muß, was er gern hätte, sondern daß statt seiner jemand anders in den Genuß des Gewünschten kommt. Die Geschichte von Kain, der, ungeliebt ohne eigene Schuld, den ihm vorgezogenen Bruder erschlägt, und die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern sind klassische Beispiele für Eifersucht und Neid. Die psychoanalytische Literatur enthält eine Fülle klinischer Daten über dieselben Phänomene.

Ein weiterer Typ der Gewaltanwendung, der zwar mit der reaktiven Gewaltanwendung verwandt ist, aber einen deutlichen Schritt ins Pathologische zeigt, ist die *Gewalttat aus Rache*. Bei der reaktiven Gewaltanwendung ist das Ziel die Abwehr einer drohenden Gefahr, und insofern dient diese Art der Gewaltanwendung der biologischen Funktion des Überlebens. Bei der Gewalttat aus Rache ist der Schaden jedoch bereits angerichtet worden und die Gewalttat besitzt keinerlei Verteidigungsfunktion mehr. Sie hat die irrationale Funktion, etwas auf magische Art ungeschehen zu machen, was bereits realistisch getan worden ist. Wir finden Gewalttat aus Rache sowohl beim Einzelnen als auch unter primitiven und zivilisierten Gruppen. Bei der Analyse des irrationalen Wesens dieser Art von Gewalt können wir einen Schritt weiter gehen. Das Rachemotiv steht im umgekehrten Verhältnis zur Stärke und Produktivität einer Gruppe oder eines Individuums. Der Schwächling und der Krüppel haben nur den einen Ausweg, ihre Selbstachtung wiederherzustellen, wenn sie schwer getroffen worden sind: Rache zu

nehmen nach dem alten Gesetz des »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. Auf der anderen Seite spürt ein Mensch, der produktiv lebt, kein solches Bedürfnis, oder jedenfalls nur ein sehr geringes. Auch wenn er verletzt, beleidigt oder verwundet worden ist, läßt ihn gerade der produktive Gehalt seines Lebens vergessen, was man ihm angetan hat. Die Fähigkeit zu schaffen, das Schöpferische im eigentlichen Sinne, erweist sich als stärker als der Drang nach Rache. Die Richtigkeit dieser Analyse läßt sich leicht sowohl beim Einzelnen als auch auf Gesellschaftsebene rein empirisch beweisen. Das psychoanalytische Material zeigt, daß der reife, produktive Mensch weniger stark durch Rachedurst angetrieben wird als der Neurotiker, der sich im Leben nicht ganz zurechtfindet und nur zu oft geneigt ist, seine ganze Existenz der Befriedigung eines Rachegefühls zu opfern. Bei hochgradigen Psychopathen wird die Rache zum beherrschenden Inhalt ihres Lebens, da ohne Rache nicht nur ihre Selbstachtung sondern auch Gefühl und Bewußtsein ihrer selbst zusammenzuberechnen drohen. Ebenso stellen wir fest, daß bei den am weitesten zurückgebliebenen Gruppen (und zwar in ökonomisch-kultureller und emotionaler Hinsicht) der Drang nach Rache (zum Beispiel für eine nationale Niederlage) am ausgeprägtesten auftritt. So bildet das Kleinbürgertum, dem es bei den Industrievölkern weit aus am schlechtesten geht, in vielen Ländern ein Sammelbecken für Rachegefühle, ebenso wie es auch das Sammelbecken für rassistisch und national unzufriedene Elemente darstellt. Mit Hilfe eines »projektiven Fragebogens«⁵ läßt sich leicht die Wechselbeziehung zwischen Intensität von Rachegefühlen einerseits und dem Grade wirtschaftlicher und kultureller Verarmung feststellen. Komplizierter ist vermutlich das Verständnis von Rache in primitiven Gesellschaften. Bei vielen primitiven Gesellschaften gibt es intensive und sogar institutionalisierte Gefühle und Formen der Rache, und die gesamte Gruppe fühlt sich zur Rache verpflichtet, wenn einem ihrer Glieder Unrecht zugefügt worden ist. Wahrscheinlich spielen hier zwei Faktoren eine entscheidende Rolle. Der erste entspricht etwa dem oben erwähnten: die Atmosphäre psychischer Dürftigkeit, die die ganze primitive Gruppe durchzieht und den Racheakt zum notwendigen Sühneschritt macht. Der zweite ist der Narzißmus, ein Phänomen, das im vierten Kapitel eingehend behandelt werden wird. Hier will ich mich auf die Feststellung beschränken, daß in Anbetracht des intensiven Narzißmus, der eine Gruppe von Primitiven beherrscht, jeglicher Angriff auf ihr eigenes Idealbild so verheerend wirkt, daß er naturgemäß eine heftige Feindseligkeit hervorruft.

Eng verwandt mit der Gewaltanwendung aus Rache ist eine weitere Form von Destruktivität, die auf eine Erschütterung des Glaubens zurückgeht; sie ereignet sich oft im Leben des Kindes. Was ist hier unter »Erschütterung des Glaubens« gemeint?

Das Kind beginnt sein Leben im Glauben an das Gute, an Liebe und Gerechtigkeit. Es vertraut der Mutterbrust, es glaubt an die Bereitschaft der Mutter, es zu wärmen, wenn es friert, und zu pflegen, wenn es krank ist. Dieser Glaube kann ein Vertrauen dem Vater, der Mutter oder dem Großvater gegenüber sein; es kann sich ebenso auf jede andere ihm nahestehende Person erstrecken. Es kann sich auch als Glaube an Gott äußern. Bei vielen Menschen wird dieser Glaube bereits im Kindesalter erschüttert. Das Kind hört, wie der Vater in einer wichtigen Angelegenheit lügt; es sieht, wie der Vater aus Angst vor der Mutter bereit ist, das Kind zu täuschen, nur um sie zu beruhigen; es beobachtet den Geschlechtsakt der Eltern und empfindet den Vater vielleicht als höchst brutal; es ist unglücklich oder verängstigt, und weder Vater noch Mutter, die sich angeblich so um sein Wohlergehen sorgen, bemerken es und nehmen nicht einmal davon Kenntnis, wenn es ihnen davon erzählt. Es gibt viele Gelegenheiten, wo der ursprüngliche Glaube an Liebe, Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit der Eltern zerstört wird. Bei Kindern, die religiös erzogen werden, bezieht sich dieser Verlust des Glaubens zuweilen unmittelbar auf Gott. Ein Kind erlebt den Tod eines geliebten Vögelchens, eines Freundes oder einer Schwester, und sein Glaube an Gottes Güte und Gerechtigkeit erhält einen schweren Schlag. Aber es kommt dabei kaum darauf an, ob es nun der Glaube an einen Menschen

oder an Gott ist, der zerstört worden ist. Stets ist es der Glaube an das Leben, an die Möglichkeit, ihm zu vertrauen, der zuschanden wird. Natürlich durchlebt jedes Kind eine Reihe von Enttäuschungen; worauf es aber ankommt, ist die Schärfe und Schwere einer speziellen Enttäuschung. Oft findet dieses erste und entscheidende Erlebnis im frühesten Alter statt, mit vier, fünf oder sechs Jahren, manchmal auch noch früher, also in einem Alter, an das man sich kaum zu erinnern vermag. Oft ereignet sich die endgültige Erschütterung und Zerstörung des Glaubens zu einem viel späteren Zeitpunkt, wenn man von einem Freund, einer Geliebten, einem Lehrer, einem politischen oder religiösen Führer, dem man vertraute, verraten oder hintergangen worden ist. Selten handelt es sich hier um eine einzelne Begebenheit; meist sammeln sich mehrere kleine Erlebnisse an, die dann in ihrer Häufung den Glauben des Einzelnen erschüttern. Die Reaktionen auf solche Erlebnisse sind verschieden. Der eine reagiert vielleicht so, daß er seine Abhängigkeit von dem Menschen, der ihn enttäuscht hat, verliert, unabhängiger wird und neue Freunde, Lehrer oder Menschen gewinnt, denen er seine Liebe entgegenbringen kann, denen er vertraut und an die er glaubt. Dies ist die wünschenswerteste Reaktion auf frühe Enttäuschungen. Der andere bleibt skeptisch, hofft auf ein Wunder, das seinen verlorengegangenen Glauben wiederherstellt, er testet die Menschen, und wenn er wieder enttäuscht wird, testet er weitere oder er wirft sich schließlich in die Arme einer machtvollen Autorität (der Kirche, einer politischen Partei oder eines Führers), um seinen Glauben wiederzugewinnen. Oft überwindet er seine Verzweiflung auch dadurch, daß er blindlings der Erreichung weltlicher Ziele nachjagt – Geld, Macht oder Prestige.

Es gibt im Zusammenhang mit der Gewaltanwendung noch eine wichtige Reaktion. Der zutiefst Betrogene und Enttäuschte kann auch anfangen, das Leben zu hassen. Wenn nichts mehr übriggeblieben ist, an das man glauben könnte, wenn der Glaube an das Gute und die Gerechtigkeit sich als trügerische Illusion erwiesen hat, wenn das Leben vom Teufel statt von Gott regiert wird – dann wird das Leben in der Tat hassenswert; dann kann man nicht länger den Schmerz neuerlicher Enttäuschungen ertragen. Man will geradezu beweisen, daß das Leben böse ist, daß die Menschen böse sind und daß man selbst böse ist. Enttäuschter Glaube und enttäuschte Liebe zum Leben macht aus dem Menschen einen Zyniker und Zerstörer. Das Destruktive erwächst aus der Verzweiflung: Die Enttäuschung über das Leben führt zum Lebenshaß.

In meinen klinischen Erfahrungen kommen diese tiefsitzenden Erlebnisse eines Glaubensverlustes häufig vor; sie bilden oft das bedeutsamste Leitmotiv im Leben eines Menschen. Dasselbe gilt für das gesellschaftliche Leben, wo Führer, denen man vertraute, sich als böse oder unfähig herausstellen. Wenn die Reaktion nicht zu größerer Unabhängigkeit führt, sind oft Zynismus oder Destruktivität das Ergebnis.

Während alle diese Formen der Gewalt sich immer noch irgendwie dem Leben zuwenden, realistisch, magisch oder doch wenigstens als Resultat eines Angriffs auf das Leben, so stellt die nächste Form, die hier untersucht werden soll, die *kompensierende Gewaltanwendung*, eine mehr pathologische Form dar, wenn sie auch nicht so drastisch auftritt wie beispielsweise die Nekrophilie, die im dritten Kapitel behandelt werden wird.

Mit der kompensierenden Gewaltanwendung meine ich eine Art, die bei einer irgendwie impotenten Person als Ersatz für produktive Tätigkeit auftritt. Um den Ausdruck »Impotenz«, so wie er hier verwendet wird, richtig verstehen zu können, müssen wir einige Überlegungen voranschicken. Während der Mensch das Objekt von Natur- und Gesellschaftskräften ist, die ihn beherrschen, ist er jedoch gleichzeitig nicht ausschließlich Objekt der jeweiligen Umstände. Er besitzt innerhalb gewisser Grenzen den Willen, die Fähigkeit und die Freiheit, die Welt zu verändern. Worauf es hier ankommt, ist nicht das Ausmaß von Willen und Freiheit,⁶ sondern die Tatsache, daß der Mensch keine absolute Passivität dulden kann. Er fühlt sich genötigt, der Welt seinen Stempel aufzudrücken, sie zu transformieren und zu verändern, und nicht nur, sich selbst transformie-

ren und verändern zu lassen. Dieses Bedürfnis des Menschen kommt in den frühen Höhlenmalereien zum Ausdruck, in der Kunst überhaupt, in der Arbeit, in der Sexualität. Alle diese Tätigkeiten ergeben sich aus der Fähigkeit des Menschen, seinen Willen auf ein bestimmtes Ziel hin zu lenken, und zwar so lange, bis das Ziel erreicht ist. Die Fähigkeit, seine Kräfte auf diese Art einzusetzen, ist »Potenz« (Geschlechtliche Potenz stellt nur eine der Formen von Potenz dar). Falls der Mensch aus Schwäche, Angst oder Inkompetenz nicht in der Lage ist zu handeln, falls er impotent ist, leidet er. Dieses Leiden aus Impotenz wurzelt in der Tatsache, daß das menschliche Gleichgewicht gestört ist, daß der Mensch den Zustand völliger Machtlosigkeit nicht hinnehmen kann, ohne den Versuch zu unternehmen, seine Handlungsfähigkeit wiederherzustellen. Kann er es aber, und wie? Der eine Weg besteht darin, sich einer Person oder Personengruppe, die die Macht innehat, anzuschließen und sich mit ihr zu identifizieren. Durch dieses symbolische Teilhaben am Leben eines anderen gewinnt der Mensch die Illusion, als handle er selbst, auch wenn er in Wirklichkeit nur denen, die handeln, nachgibt und ein Teil von ihnen wird. Der andere Weg ist derjenige, der uns in diesem Zusammenhang am meisten interessiert, nämlich die Fähigkeit des Menschen, zu zerstören.

Leben schaffen heißt, über den Status seines eigenen Wesens, das in das Leben wie Würfel aus einem Becher hineingeworfen ist, hinauszuwachsen. Aber Leben zerstören heißt ebenfalls, darüber hinauszuwachsen und den unerträglichen Zustand völliger Passivität zu entrinnen. Leben zu schaffen erfordert gewisse Qualitäten, die dem Impotenten fehlen. Leben zu zerstören verlangt nur eine Qualität – den Einsatz von Gewalt. Der impotente Mensch kann, wenn er eine Pistole, ein Messer oder einen starken Arm besitzt, das Leben transzendieren, indem er es bei anderen oder sich selbst zerstört. Er nimmt auf diese Weise *Rache am Leben dafür, daß es sich ihm vorenthält*. Die kompensierte Gewalt ist genau diejenige, die aus der Impotenz hervorgeht und sie kompensiert. Der Mensch, der nichts erschaffen kann, will zerstören. Durch das Erschaffen und Zerstören wächst er über seine Rolle als bloße Kreatur hinaus. **Camus** hat diesen Gedanken klar zum Ausdruck gebracht, wenn er Caligula sagen läßt: »Ich lebe, ich töte, ich übe die hinreißende Macht eines Zerstörers aus, im Vergleich zu der die Macht des Schöpfers eine bloße Farce ist.« Dies ist die Gewaltanwendung des Krüppels und aller derjenigen, denen das Leben die Fähigkeit versagt hat, ihren spezifisch menschlichen Fähigkeiten im positiven Sinne Ausdruck zu verleihen. Sie müssen zerstören eben deshalb, weil sie menschliche Wesen sind, denn Mensch sein heißt, über das Dingliche hinausgreifen.

Nah verwandt mit der kompensierenden Gewalt ist der Drang, vollständige und absolute Gewalt über ein lebendes Wesen, Mensch oder Tier, zu erlangen. Dieser Trieb ist das innere Wesen des *Sadismus*. Beim Sadismus bildet, wie ich in *DIE FURCHT VOR DER FREIHEIT* ausgeführt habe, der Wunsch, anderen Schmerzen zuzufügen, nicht den eigentlichen Kern. All die verschiedenen Formen von Sadismus, die wir beobachten können, gehen auf den einen wesentlichen Impuls zurück, nämlich darauf, vollständige Herrschaft über einen anderen Menschen zu erlangen, ihn zum willenlosen Objekt des eigenen Willens zu machen, zu seinem Gott zu werden, mit ihm verfahren zu können, wie es einem gefällt. Ihn zu erniedrigen und zu versklaven sind Mittel, dieses Ziel zu erreichen, und das radikalste Mittel ist, ihn leiden zu lassen, denn es gibt keine größere Macht über einen anderen Menschen als die, daß man ihn zwingt, Leiden zu erdulden, ohne sich dagegen wehren zu können. Die Freude an der vollständigen Herrschaft über einen anderen Menschen (oder ein anderes lebendes Wesen) ist der eigentliche Kern des sadistischen Dranges. Man kann diesen Gedanken mit anderen Worten auch so ausdrücken: das Ziel des Sadismus ist es, einen Menschen in eine Sache zu verwandeln, etwas Belebtes in etwas Unbelebtes, denn durch völlige und absolute Beherrschung verliert das Lebendige jenes eine wesentliche Merkmal des Lebens – die Freiheit.

Nur wenn man die Intensität und Häufigkeit destruktiver und sadistischer Gewaltakte bei Einzelpersonen und Volksmassen wirklich erlebt hat, kann man begreifen, daß die kompensierende Gewalt nichts Oberflächliches ist, nichts was auf schlechte Einflüsse, schlechte Gewohnheiten und so weiter zurückgeht. Sie ist eine Macht, die im Herzen des Menschen ebenso stark ist wie sein Wille zum Leben. Sie ist eben deshalb so stark, weil sie das Aufbäumen des Lebens gegen den Zustand des Verkrüppeltseins darstellt. Der Mensch hat eine potentielle Anlage zur Verübung zerstörerischer und sadistischer Gewaltakte, weil er ein menschliches Wesen und keine Sache ist und weil er danach trachten muß, Leben zu zerstören, wenn er es nicht schaffen kann. Das Kolosseum in Rom, in dem Tausende impotenter Menschen ihr größtes Vergnügen daran hatten zu sehen, wie andere von wilden Tieren zerrissen wurden oder sich gegenseitig umbrachten, ist das große Denkmal, das man dem Sadismus gesetzt hat.

Aus diesen Gedankengängen folgt etwas anderes. Die kompensierende Gewaltanwendung ist das Ergebnis eines ungelebten und verkrüppelten Lebens, und zwar sein notwendiges Ergebnis. Sie läßt sich durch die Angst vor Strafe unterdrücken, sie läßt sich durch Belustigungen und Vergnügungen aller Art ablenken. Dennoch bleibt sie potentiell in ihrer vollen Kraft bestehen, und wann immer die Gegenkräfte nachlassen, wird sie wieder offenkundig. Das einzige Heilmittel gegen die kompensierende Gewalt ist die Entwicklung des schöpferischen Potentials im Menschen, seiner Fähigkeit, produktiven Gebrauch von seinen menschlichen Kräften zu machen. Nur wenn der Mensch aufhört, ein »Krüppel« zu sein, und lediglich unter Verhältnissen, die das Lebensinteresse fördern, können jene Impulse überwunden werden, die die Menschheitsgeschichte so beschämend gemacht haben. Die kompensierende Gewalt dient nicht, wie die reaktive Gewalt, dem Leben; sie ist ein pathologisches Surrogat für das Leben; sie weist auf die Verkümmern und Leere des Lebens hin. Doch beweist sie gerade durch diese Negierung des Lebens das Bedürfnis des Menschen, zu leben statt zu verkümmern.

Es gibt schließlich noch eine letzte Art von Gewaltanwendung, über die gesprochen werden muß: der *archaische »Blutdurst«*. Hier handelt es sich nicht um die Gewalttätigkeit eines Krüppels; hier haben wir es vielmehr mit dem Blutdurst eines Menschen zu tun, der noch vollständig der Natur verhaftet ist. Er tötet aus Leidenschaft, um auf diese Weise über das Leben hinauszugreifen, und fürchtet gleichzeitig voranzuschreiten und im eigentlichen Sinn Mensch zu werden (eine Wahl, über die ich weiter unten sprechen werde). Für den Menschen, der dadurch eine Antwort auf das Leben sucht, daß er in den vorindividuellen Stand seiner Existenz zurückfällt, zum Tier wird und sich auf solche Weise der Last der Vernunft entledigt, wird *Blut* die Essenz des Lebens; Blut zu vergießen ist für ihn so viel wie lebendig sein, stark sein, einmalig sein, über allen anderen stehen. Töten wird zum Rausch, zur großartigen Selbstbestätigung auf urzeitlichem Niveau. Umgekehrt ist getötet werden die einzige logische Alternative zum Töten. Und so lautet die Schlußrechnung im archaischen Sinne: töte so viele wie du kannst, und wenn dein eigenes Leben mit Blut gesättigt ist, sei bereit, selbst getötet zu werden. Töten in diesem Sinne ist seinem Wesen nach keine Todesliebe. Es bedeutet die Bestätigung und Transzendierung des Lebens auf der Ebene der tiefsten Regression. Wir können diesen Blutdurst beim Einzelnen beobachten; manchmal in seinen Phantasien und Träumen, manchmal auch bei schweren Fällen von Geisteskrankheit oder beim Mord. Wir können ihn bei einer Minderheit in Zeiten des Krieges beobachten – einem Welt- oder Bürgerkrieg – wenn die normalen gesellschaftlichen Hemmnisse wegfallen. Wir beobachten ihn in urzeitlichen Gesellschaften, wo das Töten (oder Getötetwerden) jene Polarität darstellt, die das Leben regiert. Wir können dies auch in Phänomenen wie den Menschenopfern der Azteken beobachten, der Blutrache in Montenegro⁷ oder auf Korsika und in der Rolle, die das Blut als Opfergabe für Gott im Alten Testament spielt. Eine der aufschlußreichsten Schilderungen dieser Freude am Töten findet sich in der Kurzgeschichte von **G. Flaubert**: DIE LEGENDE VOM HEILIGEN JULIAN, DEM GASTFREIEN.

Flaubert beschreibt das Leben eines Mannes, dem bei der Geburt geweissagt wurde, er werde dereinst ein großer Eroberer und großer Heiliger werden. Er wuchs als normales Kind auf, bis er eines Tages das erregende Erlebnis des Tötens kennenlernte. Während des Gottesdienstes hatte er mehrere Male eine kleine Maus beobachtet, die aus einem Loch in der Wand herauskam; sie ärgerte ihn; er beschloß sie umzubringen:

Also schloß er die Tür und streute ein paar Brotkrumen auf die Altarstufen; dann postierte er sich mit einem Stock in der Hand vor dem Loch. Nach längerer Zeit erschien eine rosa Nase und alsbald die ganze Maus. Er schlug leicht zu und stand wie angewurzelt über dem winzigen Körperchen, das sich nicht mehr bewegte. Ein Blutstropfen färbte den Stein rot. Er wischte ihn rasch mit dem Ärmel fort, warf die Maus hinaus und sprach zu niemandem davon. Später, als er einen Vogel erdrosselte, ließen die Zuckungen des Tieres sein Herz höher schlagen und erfüllten ihn mit wildem Entzücken.

Nachdem er dies Hochgefühl des Blutvergießens erlebt hatte, ergriff ihn geradezu eine Besessenheit, Tiere zu töten. Kein Tier war zu stark oder zu schnell für ihn. Blut zu vergießen wurde für ihn zur äußersten Selbstbestätigung als einziger Weg, das Leben zu transzendieren. Jahre hindurch blieb seine einzige Leidenschaft das Töten von Tieren. Er kehrte nachts heim »bedeckt mit Blut und Schmutz und voll vom Gestank wilder Tiere. Er wurde wie sie.« Fast gelangte er zu dem Ziel, in ein Tier transformiert zu werden, doch da er ein menschliches Wesen war, konnte er es nicht erreichen. Eine Stimme sagte ihm, er würde eines Tages auch Vater und Mutter töten. Voller Schrecken entfloher er aus der Burg, hörte auf, Tiere zu töten, und wurde statt dessen ein gefürchteter und berühmter Truppenführer. Als Belohnung für einen seiner größten Siege erhielt er die Hand einer ungewöhnlich schönen, liebevollen Frau. Er gab das Kriegshandwerk auf und wurde seßhaft, um mit ihr ein Leben voller Seligkeit zu führen – doch er verfällt der Langeweile und immer stärker werdenden Depressionen. Eines Tages beginnt er wieder zu jagen, aber eine seltsame Kraft ließ seine Schüsse wirkungslos werden.

Dann erschienen ihm alle Tiere, die er gejagt hatte, und bildeten einen engen Kreis um ihn. Einige saßen auf ihren Hinterbeinen, andere standen aufrecht vor ihm. In ihrer Mitte war Julian versteinert vor Schrecken, unfähig auch nur einen Finger zu rühren.

Er entschied sich, zu seiner Frau zurückzukehren. Inzwischen waren seine alten Eltern auf seiner Burg angekommen und seine Frau hatte ihnen sein eigenes Bett überlassen. Da er beide irrtümlicherweise für seine Frau und ihren Liebhaber hielt, erschlug er sie. Als er so die Tiefe der Rückwandlung erreicht hatte, kam die große Umkehr. Er wurde in der Tat ein Heiliger und widmete sein ganzes Leben den Armen und Kranken und umschlang schließlich einen Aussätzigen, um ihn zu wärmen.

Julian stieg in die blaue Unendlichkeit auf und trat vor das Angesicht Jesu, der ihn in den Himmel trug.

Flaubert beschreibt in dieser Geschichte den Wesenskern des Blutdurstes. Er ist ein Lebensrausch in seiner Urform. Infolgedessen kann ein Mensch, wenn er auf diesen urchtlichsten Boden seiner Beziehung zum Leben angekommen ist, auf das höchste Entwicklungsniveau zurückkehren, nämlich zu Bejahung des Lebens durch seine eigene Menschlichkeit. Wichtig ist die Feststellung, daß dieser Tötungstrieb, wie ich oben bemerkt habe, nicht mit der Liebe zum Tode verwechselt werden darf. Diese wird im dritten Kapitel abgehandelt werden. Das Blut wird als die Essenz des Lebens empfunden; das Blut eines anderen zu vergießen heißt, Mutter Erde fruchtbar mit dem zu machen, was sie zur Fruchtbarkeit braucht. (Man vergleiche den Glauben der Azteken an die Notwendigkeit des Blutvergießens als einer Voraussetzung für das Funktionieren

des Kosmos, oder die Geschichte von Kain und Abel.) Sogar wenn unser eigenes Blut vergossen wird, befruchten wir die Erde und werden eins mit ihr.

Anscheinend ist bei diesem Grade der Regression das Blut ein Äquivalent des Samens; die Erde ist das Gegenstück zur Urmutter. Same↔Ei drücken die männlich-weibliche Polarität aus, eine Polarität, die erst dann zum zentralen Problem wird, wenn der Mensch begonnen hat, der Erde ganz zu entwachsen, bis zu dem Punkt, da das Weib zum Gegenstand seiner Begierde und Liebe wird.⁸ Das Vergießen von Blut endet im Tode; das Vergießen von Samen in der Geburt. Aber das Ziel des ersteren ist, wie auch des zweiten, die Bejahung des Lebens, wenn auch kaum auf einem höheren als dem Niveau des Tieres. Der Totschläger kann zum Liebenden werden, falls er die Erdenfessel abstreift und seinen Narzißmus überwindet. Doch läßt sich nicht leugnen, daß, wenn er hierzu außerstande ist, Narzißmus und Verharren im Urzeitlichen ihn in einer Lebensform gefangen halten werden, die dem Tode so nahe verwandt ist, daß man kaum noch zwischen dem blutdürstigen Mann und dem Liebhaber des Todes unterscheiden kann.

3 Liebe zum Tod und Liebe zum Leben

Im letzten Kapitel haben wir Formen von Gewalt und Aggression behandelt, die noch als mehr oder weniger milde gelten können, insofern als sie direkt oder indirekt den Zwecken des Lebens dienen. In diesem und den folgenden Kapiteln werden wir es mit Verhaltensweisen zu tun haben, die *gegen* das Leben gerichtet sind, die den Kern schwerer Geistesgestörtheit bilden und die man als das Wesen des wahrhaft Bösen bezeichnen kann. Wir werden drei verschiedene Verhaltensweisen behandeln: die Nekrophilie (Biophilie), den Narzißmus und den symbiotischen Mutterkomplex.

Ich werde zeigen, daß es bei allen Erscheinungen harmlose Formen gibt, denen so wenig Gewicht anhaften kann, daß man sie überhaupt nicht pathologisch zu nennen braucht. Der Schwerpunkt wird jedoch auf den böartigen Formen dieser drei Verhaltensweisen liegen, die in ihren schwersten Formen zusammenlaufen und schließlich das »Verfallssyndrom« bilden; dieses Syndrom stellt die Quintessenz des Bösen dar; es ist gleichzeitig die schwerste pathologische Form und Wurzel der heimtückischsten Destruktivität und Unmenschlichkeit.

Ich könnte mir keine bessere Einführung in das Wesen der Nekrophilie vorstellen als einige kurze Ausführungen, die der spanische Philosoph Unamuno im Jahre 1936 machte. Anlaß war eine Rede des Generals Millán Astray auf der Universität von Salamanca, deren Rektor Unamuno bei Beginn des Spanischen Bürgerkrieges war. Das Lieblingsmotto des Generals lautete »Viva la muerte!« (Lang lebe der Tod!), und einer seiner Anhänger rief diesen Satz aus dem hinteren Teile des Saales. Als der General seine Rede beendet hatte, erhob sich Unamuno und sagte:

... Soeben habe ich einen nekrophilen und sinnlosen Zuruf gehört: »Lang lebe der Tod!« Und ich, der ich mein ganzes Leben hindurch Paradoxe formuliert habe, die den verständnislosen Zorn anderer erregt haben, muß Ihnen als Fachmann sagen, daß mir dieses fremdländische Paradoxon zuwider ist. General Millán Astray ist ein Krüppel. Das lassen Sie mich ohne Beschönigung sagen. Er ist Kriegsinvalide. Das war auch Cervantes. Leider gibt es gerade jetzt zu viele Krüppel in Spanien. Und bald werden wir ihrer noch mehr haben, wenn Gott uns nicht zu Hilfe kommt. Es tut mir weh, nur daran zu denken, General Millán Astray könnte die Grundlagen der Massenpsychologie diktieren. Ein Krüppel, dem die geistige Größe eines Cervantes fehlt, ist gewohnt, eine unheilschwangere Lösung des Übels darin zu sehen, daß er Angst und Schrecken um sich verbreitet.

Hier konnte sich Millán Astray nicht mehr länger beherrschen: »Nieder mit der Intelligenz!« schrie er. »Lang lebe der Tod!« Lautstarke Zurufe der Falangisten. Aber Unamuno fuhr fort:

Dies ist der Tempel des Intellekts. Und ich bin sein Hohepriester. Sie sind es, die seinen heiligen Bezirk profanieren. Sie werden gewinnen, denn Sie verfügen über mehr als genug brutale Kraft. Aber Sie werden nicht überzeugen. Denn um zu überzeugen, müssen Sie überreden. Und zum Überreden benötigen Sie etwas, was Ihnen fehlt: Vernunft und Recht im Kampf. Ich halte es für müßig, Sie ermahnen zu wollen, an Spanien zu denken. Das ist alles, was ich sagen möchte.⁹

Mit seinem Hinweis auf das nekrophile Wesen des Ruf es »Lang lebe der Tod« rührte Unamuno an den Kern des Problems des Bösen. Es gibt keine fundamentalere Unter-

scheidung zwischen den Menschen, psychologisch und moralisch, als die zwischen den *Nekrophilen* und den *Biophilen*. Damit soll nicht gesagt sein, daß jemand notwendigerweise entweder ganz nekrophil oder ganz biophil sein muß. Es gibt Menschen, die ganz dem Tode zugewandt sind; diese sind geisteskrank. Andererseits gibt es Menschen, die ganz und gar dem Leben zugewandt sind, und sie greifen uns ans Herz, weil sie das höchste Ziel erreicht haben, dessen der Mensch fähig ist. Bei vielen anderen sind nekrophile und biophile Züge in verschiedenartigen Mischungen vorhanden. Hier kommt es, wie immer bei lebenden Phänomenen, darauf an, welche Züge überwiegen, damit die Verhaltensweise des Betreffenden ermittelt werden kann – weniger wichtig sind die Fälle, bei denen die eine oder die andere Einstellung ausschließlich vertreten ist.

Wörtlich übersetzt bedeutet »Nekrophilie« soviel wie »Liebe zu den Toten« (»Biophilie = Liebe zum Leben«). Der Begriff wird gemeinhin zur Bezeichnung einer sexuellen Perversion verwendet, nämlich des Wunsches, den Leichnam (einer Frau) zum Zwecke geschlechtlicher Befriedigung zu besitzen,¹⁰ oder des morbiden Dranges, sich in der Nähe eines Leichnams zu befinden. Aber eine sexuelle Verirrung stellt, wie es häufig der Fall ist, nur die offenkundigere und klarere Seite einer Einstellung dar, die ohne sexuelle Beimischung bei vielen Menschen vorhanden ist. Unamuno hatte dies klar erkannt, als er für die Rede des Generals das Wort »nekrophil« verwendete. Er wollte damit nicht sagen, daß der General sexuell pervertiert sei, sondern daß er das Leben hasse und den Tod liebe.

Seltsamerweise ist die Nekrophilie als generelle Verhaltensweise in der psychoanalytischen Literatur noch nicht beschrieben worden, obwohl sie mit Freuds *anal-sadistischem Charakter* und seinem *Todesinstinkt* verwandt ist. Ich werde über diese Beziehungen später sprechen und mich jetzt einer Beschreibung des nekrophilen Menschen zuwenden.

Der nekrophil Orientierte ist ein Mensch, der sich von allem, das nicht lebendig ist, angezogen und fasziniert fühlt: Leichen, Verfall, Kot, Schmutz. Nekrophile Personen lieben es, von Krankheiten, Begräbnissen, dem Tod zu reden. Sie erwachen zum Leben, wenn vom Tod die Rede ist. Ein klares Beispiel für den rein nekrophilen Typ ist Hitler. Er war von Zerstörungen fasziniert. Während es in den Jahren seiner Erfolge so aussehen mochte, als wollte er nur diejenigen vernichten, die er für seine Feinde hielt, so zeigten seine letzten Tage, daß er seine tiefste Befriedigung im Anblick totaler und absoluter Zerstörung fand: die Vernichtung des deutschen Volkes, seiner Umgebung, seiner selbst. Ein nicht bestätigter Bericht aus dem Ersten Weltkrieg paßt gut hierher: Ein Soldat sah, wie Hitler im Trancezustand einen verwesenden Leichnam anstarrte und unfähig war, sich von der Stelle zu rühren.

Die Nekrophilen leben in der Vergangenheit, nie in der Zukunft. Ihre Empfindungen sind wesentlich gefühlsbedingt, das heißt: sie pflegen die Gefühle, die sie gestern hatten – oder glauben, gehabt zu haben. Sie sind kalt, unnahbar, ergebene Anhänger von »Gesetz und Ordnung«. Ihre Wertmaßstäbe sind genau das Gegenteil von dem, was wir mit dem Leben verbinden: nicht das Leben, sondern der Tod erregt und befriedigt sie.

Charakteristisch für den Nekrophilen ist seine Einstellung zur Gewalt. Gewalt ist, um **Simone Weil**'s Definition zu übernehmen, die Fähigkeit, einen Menschen in einen Leichnam zu verwandeln. So wie die Sexualität Leben schaffen kann, kann Gewalt es zerstören. Alle Gewalt beruht letzten Endes auf der Macht zu töten. Ich mag vielleicht einen Menschen nicht gerade töten, sondern nehme ihm nur seine Freiheit; ich will ihn vielleicht nur demütigen oder ihn seiner Habe berauben – was immer ich aber auch tue, hinter all diesen Tätigkeiten steht meine Fähigkeit und meine Bereitschaft zu töten. Wer den Tod liebt, liebt notwendigerweise auch die Gewalt. Für ihn ist die größte menschliche Leistung nicht die Erschaffung, sondern die Vernichtung des Lebens; der Einsatz

von Gewalt wird ihm nicht von den Umständen aufgezwungen – er ist für ihn das Leben schlechthin.

So erklärt sich die Tatsache, warum den Nekrophilen eine Liebe zur Gewalt erfüllt. So wie für den, der das Leben liebt, die grundlegende Polarität im Gegensatz zwischen Mann und Frau besteht, existiert für den Nekrophilen eine durchaus andersartige Polarität: zwischen denjenigen, die die Macht zu töten haben, und denjenigen, die sie nicht besitzen. Für ihn gibt es nur zwei »Geschlechter«: die Mächtigen und die Machtlosen, die Töter und die Getöteten. Er liebt die *Killer* und verachtet die Opfer. Nicht selten hat man dieses »Er liebt die *Killer*« wörtlich zu nehmen; sie bilden für ihn den Gegenstand sexueller Anziehungskraft und seiner Phantasien, nur weniger drastisch als im Fall der oben erwähnten Perversionen oder bei der Perversion der Nekrophagie (des Wunsches, einen Leichnam zu essen), ein Wunsch, der sich häufig in den Träumen der Nekrophilen findet. Ich kenne eine Reihe von Träumen nekrophiler Personen, in denen sie geschlechtlichen Verkehr mit alten Frauen oder Männern hatten, von denen sie sich keineswegs körperlich angezogen fühlten, doch die sie wegen ihrer Macht oder ihres Vernichtungswillens fürchteten oder bewunderten.

Der Einfluß von Männern wie Hitler und Stalin beruht eben auf ihrer unbegrenzten Fähigkeit und Bereitschaft zu töten. Deshalb wurden sie von den Nekrophilen geliebt. Die übrigen fürchteten sie zum Teil, zogen es aber vor, sie zu bewundern, ohne sich dieser Furcht bewußt zu sein; viele andere empfanden das nekrophile Wesen dieser Führer nicht und erblickten in ihnen nur die Erbauer, Erlöser, väterlichen Führer. Hätten die nekrophilen Führer nicht so getan, als seien sie Erbauer und Beschützer, dann hätte die Zahl ihrer Anhänger schwerlich ausgereicht, um ihnen zur Macht zu verhelfen.

Während das Leben durch strukturelles und funktionelles Wachstum gekennzeichnet ist, liebt der Nekrophile all das, was nicht wächst, alles Mechanische. Der Nekrophile wird von dem Wunsche getrieben, das Organische in Anorganisches zu verwandeln, mit dem Leben rein mechanisch fertig zu werden, als seien alle Lebewesen nur Sachen. Alle lebendigen Prozesse, Gefühle und Gedanken werden in Dinge umgewandelt. Gedächtnis und nicht Erfahrung, Besitzen und nicht Sein – darauf kommt es ihm an. Die nekrophile Person kann sich mit einem Objekt – einer Blume oder einem Menschen – nur befassen, wenn er es besitzt; infolgedessen ist er selbst bedroht, wenn sein Besitz bedroht ist; verliert er den Besitz, hat er keinen Kontakt mehr mit der Welt. Deshalb erleben wir oft die paradoxe Reaktion bei einem Nekrophilen, daß er lieber das Leben als den Besitz verlieren möchte, auch wenn er durch den Verlust des Lebens aufhört, als Besitzender zu existieren. Er liebt es zu herrschen und in der Beherrschung tötet er das Leben. Er fürchtet das Leben zutiefst, denn es ist ungeordnet und seiner Natur nach unkontrollierbar. Das Weib, das in der Geschichte von Salomons Urteil falsch bezeugte, die Mutter des Kindes zu sein, ist typisch für diese Einstellung; sie wäre eher bereit, ein ordnungsgemäß geteiltes totes Kind zu besitzen als ein lebendes zu verlieren. Für den Nekrophilen bedeutet Gerechtigkeit die korrekte Teilung, und er würde jederzeit für das, was er Gerechtigkeit nennt, töten oder sterben. »Gesetz und Ordnung« sind Idole für ihn – alles, was Gesetz und Ordnung bedroht, wird als teuflischer Angriff auf seine höchsten Werte empfunden.

Der nekrophile Mensch wird von Nacht und Finsternis angezogen. In der Mythologie und Dichtkunst fühlt er sich zu unterirdischen Höhlen oder den Tiefen des Ozeans hingezogen oder er wird blind dargestellt. (Die Trolle in **Ibsen's** PEER GYNT sind hierfür ein gutes Beispiel: sie sind blind,¹¹ sie wohnen in Höhlen und ihr einziger Wert liegt in der narzißtischen »Heimlichkeit«). Ihn zieht alles an, was gegen das Leben gerichtet ist. Er will in die Dunkelheit des Mutterschoßes und in die Vergangenheit einer anorganischen oder tierischen Existenz zurückkehren. Er orientiert sich grundsätzlich auf die Vergangenheit hin; die Zukunft fürchtet er, sie ist ihm verhaßt. Damit verwandt ist sein Bedürfnis nach Gewißheit. Doch das Leben ist niemals gewiß, niemals vorhersehbar,

niemals kontrollierbar. Damit das Leben kontrollierbar werde, muß es in Tod transformiert werden; der Tod ist in der Tat die einzige Gewißheit im Leben.

Die nekrophilen Tendenzen treten gewöhnlich im Traum deutlich hervor. Im Traum kommen Mord, Blut, Leichen, Schädel, Kloaken vor; manchmal auch Menschen, die zu Maschinen geworden sind oder sich wie Maschinen benehmen. Ein gelegentlicher Traum dieses Typs kommt bei vielen Menschen vor, ohne schon auf Nekrophilie hinzuweisen. Beim nekrophil Veranlagten treten solche Träume häufig auf und wiederholen sich.

Der hochgradig Nekrophile läßt sich oft bereits durch seine Erscheinung und sein Benehmen erkennen. Er ist kalt, seine Haut wirkt leblos und oft trägt er einen Ausdruck im Gesicht, als spüre er einen schlechten Geruch. (Dieser Ausdruck war deutlich auf Hitlers Gesicht zu sehen.) Er ist ordnungsliebend, besessen, pedantisch. Diese Züge des nekrophil Veranlagten zeigten sich deutlich bei Eichmann. Eichmann war fasziniert von bürokratischer Ordnung und vom Tod. Seine höchsten Werte waren Gehorsam und das ordnungsgemäße Funktionieren der Organisation. Er transportierte Juden, als ob er Kohlen transportierte.

Doch finden sich Beispiele für nekrophile Charaktere nicht nur unter den Inquisitoren wie Stalin und Hitler. Es gibt viele, die zwar keine Gelegenheit und keine Möglichkeit zum Töten haben, deren Nekrophilie sich aber auf andere und, oberflächlich betrachtet, harmlosere Weise ausdrückt. Hierzu gehört zum Beispiel die Mutter, die sich stets nur für die Krankheiten ihres Kindes interessiert, für seine Mängel und Mißerfolge, für dunkle Zukunftsprognosen; gleichzeitig läßt sie sich durch eine günstige Wende des Schicksals nicht beeindrucken; sie reagiert nicht auf die Freude ihres Kindes; sie achtet nicht auf das Neue, das in ihm heranwachsen mag. Wir stellen fest, daß ihre Träume oft von Krankheit, Tod, Leichen und Blut handeln. Sie fügt dem Kind keinen offenkundigen Schaden zu, aber sie schnürt ihm allmählich seine Lebensfreude und den Wachstumsglauben ab und letzten Endes wird sie das Kind mit ihrer eigenen nekrophilen Einstellung infizieren.

Häufig steht die nekrophile Veranlagung in Konflikt mit anderen, gegensätzlichen Anlagen und führt zu einem merkwürdigen Ausgleich. Ein hervorragendes Beispiel hierfür war C. G. Jung. In seiner nach dem Tode veröffentlichten Selbstbiographie¹² liefert er zahlreiche Beweise dafür. Im Traum sieht er hauptsächlich Leichen, Blut, Totschlag. Als typischen Ausdruck für seine nekrophile Orientierung im wirklichen Leben will ich folgendes erwähnen: Als Jungs Haus in Bollingen gebaut wurde, fand man den Leichnam eines französischen Soldaten, der vor 150 Jahren ertrunken war, als Napoleon in die Schweiz einrückte. Jung fotografierte den Toten und hängte sich das Bild an die Wand. Dann begrub er ihn und feuerte drei Schüsse über das Grab als militärischen Salut. Oberflächlich gesehen mag dieses Verhalten zwar seltsam erscheinen, aber keine besondere Bedeutung haben. Doch handelt es sich hier um eine jener vielen »bedeutungslosen« Handlungen, die viel deutlicher als manche bewußte, wichtige Tat auf eine bestimmte Veranlagung schließen lassen. Freud selbst bemerkte Jungs Einstellung zum Tode schon viele Jahre früher. Als er und Jung sich nach den Vereinigten Staaten einschifften, sprach Jung ausführlich über die gut erhaltenen Leichen, die man in den Sümpfen bei Hamburg gefunden hatte. Freud konnte dieses Gespräch nicht leiden und sagte Jung, er rede so viel von den Leichen, weil er unbewußt mit Todeswünschen gegen ihn (Freud) erfüllt sei. Jung wies dies empört von sich, doch einige Jahre später, etwa zur Zeit seiner Trennung von Freud, hatte er den folgenden Traum: Er spürte, daß er (zusammen mit einem schwarzen Eingeborenen) *Siegfried* umbringen mußte. Er lief mit einem Gewehr hinaus und als Siegfried auf einem Bergrücken erschien, tötete er ihn. Dann war er vor Entsetzen wie gelähmt und fürchtete, das Verbrechen könne entdeckt werden. Doch fing es glücklicherweise an zu regnen, so daß alle Spuren des Verbrechens verwischt wurden. Jung erwachte und glaubte, sich selbst töten zu müssen, wenn

er den Traum nicht deuten könnte. Nach einigem Nachdenken kam er zu der folgenden »Deutung«: Siegfried töten heißt den Helden in sich selbst zu töten und auf diese Weise seine eigene Demut zum Ausdruck zu bringen. Die geringfügige Abänderung des Namens *Sigmund* in *Siegfried* genügte einem Manne, dessen größte Leistung die Deutung von Träumen war, den eigentlichen Sinn dieses Traumes vor sich selbst zu verbergen.

Wenn man sich fragt, wie eine derartig starke Verdrängung überhaupt möglich ist, so ist die Antwort die, daß der Traum eine Offenbarung seiner nekrophilen Veranlagung war, und da diese seine gesamte Veranlagung aufs entschiedenste zurückgedrängt war, konnte Jung es sich einfach nicht leisten, sich über den Sinn des Traumes Rechenschaft abzulegen. Es paßt in das Bild, daß Jung von der Vergangenheit und nur selten von der Gegenwart und Zukunft fasziniert war, daß Steine sein Lieblingsmaterial bildeten und daß er als Kind in einer Träumerei sah, wie Gott einen großen Klumpen Kot auf eine Kirche fallen ließ und sie damit zerstörte. Seine Sympathien für Hitler und dessen Rassen theorien sind nur ein weiterer Ausdruck seiner Affinität zu Menschen, die den Tod lieben.

Dennoch war Jung eine außerordentlich schöpferische Persönlichkeit, und das Schöpferische ist das genaue Gegenteil der Nekrophilie. Er löste den Konflikt in sich selbst dadurch, daß er die destruktiven Kräfte durch seinen Wunsch und seine Fähigkeit zu heilen ausglich und indem er sein Interesse am Vergangenen, an Tod und Zerstörung, zum Hauptthema seiner glänzenden Spekulationen machte.

Mit dieser Darstellung der nekrophilen Orientierung habe ich vielleicht den Eindruck vermittelt, als müßten notwendigerweise *alle* hier beschriebenen Merkmale im nekrophil veranlagten Menschen zusammen auftreten. Es stimmt zwar, daß so divergierende Merkmale wie der Wunsch zu töten, die Anbetung der Macht, das Sich-Hingezogen-Fühlen zu Tod und Kot, der Sadismus, der Wunsch, das Organische durch »Ordnung« ins Anorganische zu verwandeln – daß alle diese Merkmale zur gleichen Grundorientierung gehören. Doch kommen beim einzelnen Individuum erhebliche Unterschiede hinsichtlich der Stärke der jeweils vorhandenen Wesenszüge vor. Das eine Merkmal mag bei dem einen stärker ausgeprägt sein als bei dem anderen. Außerdem schwanken sowohl der Grad, bis zu dem eine Person im Verhältnis zu ihren biophilen Anlagen nekrophil ist, als auch das Maß, in dem ein Mensch seiner nekrophilen Tendenzen gewahr wird oder sie rationalisiert, bei den einzelnen Menschen ganz erheblich. Doch stellt der Begriff des nekrophilen Typs keineswegs eine Abstraktion oder Zusammenfassung verschiedener, ungleichartiger Verhaltensweisen dar. Die Nekrophilie ist eine grundlegende Einstellung; sie bildet die einzige Antwort auf das Leben, die dem Leben diametral entgegengesetzt ist; sie ist die morbideste und gefährlichste Lebensanschauung, deren der Mensch fähig ist. Sie bedeutet echte Perversität: Der Mensch liebt, obwohl er das Leben atmet, nicht etwa das Leben, sondern den Tod, nicht Wachstum sondern Vernichtung. Falls das nekrophile Individuum wagt, sich über seine Gefühle Rechenschaft abzulegen, drückt er das Motto, unter dem sein Leben steht, mit den Worten aus: »Es lebe der Tod!«

Der Gegensatz zur nekrophilen Orientierung ist die *biophile*. Ihr Wesen bedeutet Liebe zum Leben, nicht zum Tod. Ähnlich wie die Nekrophilie wird die Biophilie nicht durch ein einziges Merkmal gebildet, sondern stellt eine Totaleinstellung, eine ganze Seinsweise dar. Sie äußert sich in den körperlichen Prozessen eines Menschen, in seinen Emotionen, seinen Gedanken und Gesten. Die biophile Lebensanschauung drückt sich im ganzen Menschen aus. Die elementarste Form dieser Orientierung kommt im Streben aller lebenden Organismen nach Erhaltung des Lebens zum Ausdruck. Im Gegensatz zu Freuds Auffassung über den »Todesinstinkt« schließe ich mich der Lehrmeinung vieler Biologen und Philosophen an, welche besagt: es ist eine aller lebendigen Substanz innewohnende Eigenschaft, zu überleben und ihre Existenz zu bewahren; so wie Spinoza

es ausdrückte: »Alles strebt nach Erhaltung seines eigenen Wesens.«¹³ Er nannte dieses Bestreben das eigentliche Kennzeichen der lebenden Kreatur.¹⁴

Wir beobachten diese Tendenz zu leben in jeglicher belebten Materie um uns herum; im Gras, das durch Steine zum Licht hervorbricht, das ihm Leben gibt; in dem Tier, das bis zum letzten kämpft, um dem Tod zu entrinnen; im Menschen, der beinahe alles tun wird, um sich am Leben zu erhalten.

Die Tendenz, das Leben zu erhalten und gegen den Tod anzukämpfen, stellt die elementarste Form der biophilen Orientierung dar; sie ist aller belebten Materie eigen. Insofern als es sich hier um die Tendenz handelt, das Leben zu *erhalten* und den Tod zu *bekämpfen*, stellt sie nur *einen* Aspekt des Lebenstriebes dar. Der andere Aspekt ist ein positiverer: die lebende Substanz hat die Tendenz nach Integration und Vereinigung; sie will sich mit verschiedenartigen und entgegengesetzten Wesenheiten verschmelzen und strukturell wachsen. Vereinigung und integriertes Wachstum sind für alle Lebensprozesse charakteristisch, und zwar nicht nur auf dem Gebiet der Zellen, sondern auch hinsichtlich des Denkens und Fühlens.

Den elementarsten Ausdruck dieser Tendenz finden wir in der Fusion von Zellen und Organismen, von der nicht-sexuellen Zellfusion bis zur geschlechtlichen Vereinigung bei Mensch und Tier. Hier basiert die geschlechtliche Vereinigung auf der Anziehung zwischen den männlichen und weiblichen Gegensätzen. Die Polarität Mann↔Weib bildet den Kern dieses Fusionsbedürfnisses, von dem das Weiterbestehen der menschlichen Rasse abhängt. Anscheinend hat aus eben diesem Grunde die Natur dem Menschen die höchsten Lustgefühle gerade bei dieser Fusion geschenkt. Biologisch führt die Fusion normalerweise zur Schaffung eines neuen Wesens. Der Lebenszyklus besteht aus Vereinigung, Geburt und Wachstum – so wie der Todeszyklus aus dem Aufhören des Wachstums, Zerfall und Verwesung besteht.

Jedoch ist auch der geschlechtliche Instinkt, während er rein *biologisch* dem Leben dient, nicht notwendigerweise ein Instinkt, der auch *psychologisch* die Biophilie zum Ausdruck bringt. Es gibt offenbar kaum eine starke Emotion, die vom Geschlechtstrieb nicht angezogen und mit ihm verschmolzen werden könnte. Eitelkeit, Geldgier, Abenteuerlust und sogar Todessehnsucht können unter gewissen Voraussetzungen den Geschlechtstrieb in ihren Dienst zwingen. Warum dies so ist, gehört in das Reich der Spekulation. Man ist versucht anzunehmen, daß die Natur den Geschlechtstrieb so wandlungsfähig angelegt hat, daß er von jedweder starken Begierde, sogar von lebensfeindlichen Trieben, auf den Plan gerufen werden kann. Was aber auch immer der Grund sein mag, die Vermischung von Geschlechtstrieb und Vernichtungswillen ist eine Tatsache, die kaum noch angezweifelt werden kann. Sadismus, Masochismus, Nekrophagie und Koprophagie sind Perversionen, nicht etwa, weil sie von der üblichen Linie des Sexualverhaltens abweichen, sondern eben deshalb, weil sie die eine grundlegende Perversion bezeichnen: die Vermischung von Leben und Tod.¹⁵

Die volle Entfaltung der Biophilie findet sich in der produktiven Orientierung.¹⁶ Derjenige, der das Leben wirklich liebt, wird von allen Lebens- und Wachstumsprozessen angezogen. Er will lieber etwas schaffen als etwas bewahren. Er besitzt die Fähigkeit, staunend über etwas nachzugrübeln, und er erlebt lieber etwas Neues statt an sicherem Ort Bestätigung für das Alte zu finden. Er liebt das Abenteuerliche am Leben mehr als die Gewißheit. Seine Lebensauffassung ist nicht mechanisch, sondern funktionell. Er blickt mehr auf das Ganze als auf die einzelnen Teile, mehr auf Strukturen als auf Quantitäten. Er will formen und beeinflussen durch Liebe, Verstand, durch sein Beispiel, und nicht mit Gewalt, nicht mit dem Trennmesser, nicht auf bürokratische Weise, indem er Menschen verwaltet, als seien sie Sachen. Er freut sich des Lebens und aller seiner Offenbarungen und sieht nicht nur seinen Kitzel.

Die *biophile Ethik* hat ihre eigenen Grundsätze von Gut und Böse. Gut ist alles das, was dem Leben dient, böse alles das, was dem Tode dient. Gut ist die Ehrfurcht vor dem Leben,¹⁷ alles, was Leben, Wachstum und Entfaltung fördert. Böse ist alles das, was das Leben erstickt, es einengt, es in Stücke schneidet. Freude ist eine Tugend, Trauer eine Sünde. So entspricht es durchaus den Grundsätzen der Biophilie, wenn die Bibel zu den Hebräern über die Erbsünde spricht:

Daß du dem Herren, deinem Gott, nicht gedient hast mit Freude und Lust deines Herzens, da du allerlei genug hattest. (5. Mose, Kap. 28, 47)

Der biophile Mensch wird von seinem Gewissen nicht gezwungen, Gutes zu tun und sich des Bösen zu enthalten. Es handelt sich hier nicht um das Freudsche Superego, das als strenger Lehrmeister um der Tugend willen den Sadismus gegen die eigene Person zum Einsatz bringt. Das biophile Gewissen fühlt sich zum Leben und zur Freude hingezogen; seine Ethik besteht darin, die dem Leben zugewandte Seite in einem selbst zu stärken. Aus diesem Grunde verweilt der Biophile auch nicht lang in Reue und Schuldgefühlen, die letzten Endes nichts anderes als Aspekte der Selbstverdammung und Trauer sind. Er wendet sich rasch dem Leben zu und versucht, Gutes zu tun. **Spinoza's** ETHIK ist ein gutes Beispiel für die biophile Moral.

Lust ist an sich nicht *böse*, sondern gut; im Gegensatz dazu ist Unlust an sich *böse*.¹⁸

Und im gleichen Geiste:

Ein freier Mensch denkt am wenigsten an den Tod, und seine Weisheit ist nicht ein *Meditieren* über den Tod, sondern über das Leben.¹⁹

Die Liebe zum Leben liegt verschiedenen Zügen der humanistischen Philosophie zugrunde. In manchen Auffassungen folgen diese Philosophen den Gedankengängen Spinozas. Sie vertreten den Grundsatz, daß der geistig gesunde Mensch das Leben liebt, daß Traurigkeit Sünde und Freude tugendhaft sei und daß sich der Mensch im Leben allem Lebendigen zuwenden und sich von allem Toten und Mechanischen lossagen solle.

Ich habe versucht, ein Bild von Nekrophilie und Biophilie in ihren reinen Formen zu zeichnen. Diese reinen Formen sind natürlich selten. Der rein Nekrophile ist geistig krank, der rein Biophile ein Heiliger. Bei den meisten Menschen finden wir Mischungen aus beiden Orientierungen, und wesentlich ist nur festzustellen, welcher Teil überwiegt. Wo die nekrophile Veranlagung dominiert, wird die biophile Seite allmählich ausgelöscht. Solche Menschen sind sich ihrer dem Tode zugewandten Veranlagung meist nicht bewußt. Sie verhärten ihr Herz; sie handeln so, daß ihre Liebe zum Tode lediglich als logische und vernunftgemäße Reaktion auf ihre Erlebnisse zu gelten scheint. Auf der anderen Seite können diejenigen, in denen die Liebe zum Leben die Oberhand behält, einen Schock erleiden, wenn sie plötzlich entdecken, wie nahe sie bereits dem »Tal der Todesschatten« gekommen sind, und dieser Schock erweckt sie vielleicht zum Leben. Es ist infolgedessen nicht nur wichtig zu wissen, wie stark die nekrophile Tendenz in einem Menschen ist, sondern auch, bis zu welchem Grade er sich dieser Tendenz bewußt geworden ist. Wenn er glaubt, noch im Lande des Lebens zuweilen, während er bereits in das Land des Todes eingetreten ist, so ist er dem Leben verloren, denn für ihn gibt es keine Umkehr.

Die Darstellung der nekrophilen und biophilen Haltung führt zu der Frage, wie sich diese Auffassungen zu Freuds Konzeption vom Lebensinstinkt (Eros) und Todestrieb verhalten. Die Ähnlichkeit ist deutlich erkennbar. Als **Freud** noch zögernd das Vorhandensein eines Dualismus dieser beiden Triebe im Menschen postulierte, war er, besonders unter dem Einfluß des Ersten Weltkrieges, von der Stärke der destruktiven Impulse zutiefst beeindruckt. Er revidierte seine frühere Theorie, nach der der Geschlechtstrieb den

Ichtrieben (wobei beide der Erhaltung des Lebens dienen) entgegengesetzt sei, und vertrat die Hypothese, daß sowohl Lebens- als auch Todessehnsucht dem eigentlichen Wesen des Lebens innewohnen. In seinem Buch JENSEITS DES LUSTPRINZIPS (1920) drückt Freud die Ansicht aus, daß es ein philogenetisch älteres Prinzip gebe, das er »Wiederholungszwang« nannte. Letzterer ist damit beschäftigt, einen früheren Zustand wiederherzustellen und schließlich das organische Leben auf seine ursprüngliche Form anorganischer Existenz zurückzuführen.

Wenn es wahr ist, daß einmal, in einer unvorstellbar fernen Vergangenheit und auf eine unbegreifliche Art und Weise das Leben aus der unbelebten Materie entstanden ist, dann muß gemäß unserer Hypothese ein Instinkt zu gleicher Zeit erwacht sein, dessen Ziel es war, das Leben wieder zu vernichten und den früheren anorganischen Zustand wiederherzustellen. Wenn wir in diesem Instinkt den Trieb zur Selbstvernichtung in unseren Hypothesen erkennen, dann können wir diesen Trieb als Offenbarung eines Todesinstinkts betrachten, der in keinem Lebensvorgang fehlen kann.²⁰

Der Todestrieb kann sich nach außen gegen andere oder nach innen gegen uns selbst richten, und oft verbindet er sich mit dem Geschlechtstrieb, wie zum Beispiel bei sadistischen oder masochistischen Verirrungen. Dem Todesinstinkt steht der Lebensinstinkt gegenüber. Während der Todestrieb (in der psychoanalytischen Literatur, wenn auch nicht bei Freud selbst, manchmal Thanatos genannt) die Funktion hat, zu trennen und aufzulösen, hat der Eros die Aufgabe zu verbinden, zu integrieren und verschiedene Organismen miteinander zu verschmelzen. Das Leben jedes einzelnen Individuums ist also der Kampfplatz für diese beiden grundlegenden Triebe: »Das Streben des Eros nach Verbindung organischer Substanzen zu immer größeren Einheiten« und die Bestrebungen des Todestriebs, der gerade das zunichte zu machen sucht, was der Eros zu schaffen sucht.

Freud hat diese neue Theorie selbst nur zögernd und als Versuch vertreten. Das darf nicht wundernehmen, da sie ja auf der Hypothese vom Wiederholungszwang basiert, die ihrerseits höchstens eine unbewiesene Spekulation darstellte. Jedenfalls scheinen keine der Argumente, die für seine dualistische Theorie sprechen, die Einwände zu entkräften, die auf zahlreichen widersprüchlichen Angaben beruhen. Die meisten Lebewesen kämpfen mit außerordentlicher Hartnäckigkeit um ihr Leben, und nur in Ausnahmefällen kommt es zur Selbstvernichtung. Außerdem schwankt die Zerstörungswut stark bei den einzelnen Individuen, aber keineswegs dergestalt, daß diese Schwankung lediglich zwischen den jeweiligen nach außen und innen gerichteten Erscheinungsformen des Todestriebs existieren.

Wir sehen Menschen, deren Wesen durch einen besonders starken Hang, andere zu vernichten, geprägt ist, während dieser Hang bei der Mehrzahl der Menschen nicht in dem gleichen Maße vorhanden ist. Dieser weniger starke Drang zur Zerstörung anderer geht jedoch nicht mit einem entsprechend höheren Grad von Selbsterstörung, Masochismus, Krankheit usw. einher.²¹ In Anbetracht aller dieser Einwände gegen Freuds Theorien braucht es nicht zu überraschen, daß eine große Anzahl sonst orthodoxer Analytiker wie **O. Fenichel** sich weigerten, seine Theorie vom Todestrieb zu akzeptieren, oder sie nur unter gewissen Voraussetzungen und erheblich abgeändert übernehmen wollten.

Ich befürworte eine Weiterentwicklung von Freuds Theorie in folgender Richtung: Der Widerspruch zwischen Eros und Zerstörung, zwischen der Affinität zum Leben und der Affinität zum Tode ist in der Tat ein ganz grundlegender Widerspruch im Menschen selbst. Bei diesem Dualismus handelt es sich aber nicht um einen von zwei biologisch verankerten Trieben, die relativ konstant sind und sich solange bekämpfen, bis der Todestrieb die Oberhand behält, sondern dieser Dualismus existiert zwischen der wesent-

lichsten und grundlegendsten Tendenz, die dem Leben innewohnt – dem Lebenserhaltungstrieb²² und seinem Gegensatz, der in Erscheinung tritt, wenn der Mensch dieses Ziel nicht erreichen kann. In dieser Beziehung ist der »Todestrieb« ein *bösartiges* Phänomen, welches wächst und sich in einer Weise durchsetzt, wie es dem Eros nicht gelingt. Der Todestrieb ist etwas Pathologisches und nicht, wie Freud meint, biologisch normal. Der Lebenstrieb stellt also die primäre Anlage im Menschen dar, der Todesinstinkt die sekundäre.²³ Die primäre Anlage entwickelt sich, falls die entsprechenden Lebensbedingungen vorliegen, so wie der Same nur dann keimt, wenn Feuchtigkeit, Wärme usw. in entsprechendem Maße gegeben sind. Falls die richtigen Voraussetzungen nicht vorhanden sind, kommen die nekrophilen Triebe zum Vorschein und beherrschen den Menschen.

Welches sind die Voraussetzungen für die Nekrophilie? Nach Freuds Theorie bleibt die Stärke des jeweiligen Lebens- oder Todestriebs konstant, und für den Todestrieb gibt es lediglich die Alternative, ob er sich nach außen oder innen wendet. Infolgedessen können die Umwelteinflüsse nur auf die Richtung wirken, die der Todestrieb einschlägt, nicht aber auf seine Intensität. Falls man nun der hier dargestellten Hypothese folgt, muß man sich fragen: Welche Faktoren bestimmen die Entwicklung der nekrophilen und biophilen Anlagen im allgemeinen und, genauer gesagt, die stärkere oder geringere Intensität der Todesliebe bei einer bestimmten Einzelpersönlichkeit oder einer Gruppe?

Auf diese wichtige Frage habe ich keine vollgültige Antwort. Die weitere Untersuchung dieses Problems ist meiner Ansicht nach von höchster Bedeutung. Trotzdem kann ich mit allem Vorbehalt einige Antworten bieten, zu denen ich auf der Basis meiner klinischen Erfahrungen und der Beobachtung und Analyse von Gruppenverhalten gelangt bin.

Die wichtigste Voraussetzung für die Entwicklung der Lebensliebe im Kinde ist das Behütetsein durch Menschen, die ihm in Liebe zugetan sind. Liebe zum Leben ist ebenso ansteckend wie Liebe zum Tode. Sie teilt sich ohne Worte, ohne Erläuterungen und ganz gewiß auch ohne Belehrungen mit, daß man das Leben lieben sollte. Sie drückt sich eher in Gesten als in Ideen, eher im Tonfall der Stimme als in Worten aus. Sie läßt sich in der ganzen eine Person oder Gruppe umgebenden Atmosphäre beobachten und weniger in den festen Grundsätzen und Regeln, nach denen diese Menschen ihr Leben organisieren.

Aus der Zahl spezifischer Vorbedingungen für das Wachstum der Biophilie will ich folgende aufführen:

- ☞ warmer und herzlicher Kontakt mit anderen während der Kindheit,
- ☞ Freiheit und Schutz vor Drohungen, Belehrung – mehr durch Beispiel als Predigt – über die Grundsätze, die zu innerer Harmonie und Stärke führen,
- ☞ eine führende Hand in der »Lebenskunst«,
- ☞ das Eingehen auf andere und
- ☞ eine Lebensführung, die voller Anregungen ist.

Das genaue Gegenteil dieser Voraussetzungen fördert das Wachstum der Nekrophilie:

- ☞ Aufwachsen unter nekrophilen Menschen,
- ☞ Mangel an Anregung,
- ☞ Angst,
- ☞ Verhältnisse, die das Leben zur uninteressanten Routine machen,
- ☞ mechanische Ordnung statt direkter und menschlicher Beziehungen zur Umwelt.

Es liegt auf der Hand, daß die *sozialen* Verhältnisse die persönliche Entwicklung des Einzelnen entscheidend beeinflussen. Ich werde hier ein paar Gedankengänge über die Bedeutung dieses Problems anschließen, wenn sie auch keinen Anspruch auf Endgültigkeit erheben können:

- ☞ Der offenkundigste Faktor, der erwähnt werden sollte, ist wohl in einer Situation begründet, in der sich *Überfluß* und *Mangel* sowohl ökonomisch als auch psychologisch gegenüberstehen. Solange ein Großteil der Energien des Menschen zur Verteidigung seines Lebens gegen Angriffe aller Art und zur Abwehr von Hunger aufgezehrt werden, muß die Liebe zum Leben verkümmern und Nekrophilie ins Kraut schießen.
- ☞ Eine weitere wichtige Voraussetzung für die Entfaltung der Biophilie liegt in der Abschaffung der *Ungerechtigkeit*. Ich meine hiermit nicht die Forderung, jeder Mensch müsse genau so viel besitzen wie sein Nachbar. Ich meine vielmehr eine soziale Lage, in der die eine Gesellschaftsklasse die andere ausbeutet und ihr Verhältnisse aufzwingt, unter denen ein erfülltes und anständiges Leben sich nicht entwickeln kann; oder mit anderen Worten, wo die eine Gesellschaftsklasse der anderen dieselbe grundlegende Lebenserfahrung vorenthält; ich meine letzten Endes mit Ungerechtigkeit in diesem Zusammenhang soziale Verhältnisse, unter denen der Mensch nicht mehr Selbstzweck sondern nur noch Mittel für die Zwecke des anderen ist.
- ☞ Und schließlich ist eine bedeutsame Voraussetzung für die Entwicklung der Biophilie die *Freiheit*. Aber »Freiheit von« politischen Fesseln ist keine ausreichende Voraussetzung. Falls sich die Liebe zum Leben entwickeln soll, muß es eine Freiheit »zu etwas hin« geben: Freiheit zu schaffen und zu bauen, zu denken und zu wagen. Diese Art der Freiheit verlangt vom Menschen Aktivität und Verantwortung, nicht die Existenz eines Sklaven und Zahnradchens in einer Maschine.

Zusammenfassend kann man sagen, daß sich die Liebe zum Leben am besten in einer Gesellschaft entfalten kann, wo folgende Voraussetzungen gegeben sind:

- ☞ Sicherheit in dem Sinne, daß die materielle Grundlage für ein menschenwürdiges Dasein nicht bedroht ist;
- ☞ Gerechtigkeit in dem Sinne, daß niemand ausschließlich Mittel zum Zweck für andere wird; und
- ☞ Freiheit in dem Sinne, daß jedem Menschen die Möglichkeit offensteht, ein aktives und verantwortliches Mitglied der Gesellschaft zu werden.

Der letzte Punkt ist von besonderer Bedeutung. Sogar in einer Gesellschaft, wo Sicherheit und Gerechtigkeit herrschen, mag die Liebe zum Leben verkümmern, wenn die schöpferische Aktivität des Einzelnen zu kurz kommt. Es ist nicht genug, daß der Mensch kein Sklave sei. Wenn die sozialen Verhältnisse aus den Menschen Automaten machen, ist das Ergebnis nicht Liebe zum Leben, sondern Liebe zum Tod. Über diesen letzten Punkt wird noch in dem Kapitel über die Nekrophilie im nuklearen Zeitalter zu sprechen sein, insbesondere in Verbindung mit dem Problem einer bürokratischen Gesellschaftsordnung.

Ich habe zu zeigen versucht, daß die Begriffe Biophilie und Nekrophilie mit Freuds Lebens- und Todesinstinkt zwar verwandt sind, aber nicht übereinstimmen. Sie sind außerdem mit einem weiteren Freudschen Begriff verwandt, der zu seiner frühen Libido-Theorie gehört, nämlich dem der »Anallibido« und des »Analcharakters«. Freud veröffentlichte eine seiner grundlegendsten Entdeckungen in der Schrift CHARAKTER UND ANALEROTIK« (1909).²⁴ Er schreibt:

Die Menschen, die ich hier beschreiben werde, zeichnen sich durch die regelmäßige Kombination der drei folgenden Wesenszüge aus. Sie sind besonders ordnungsliebend, sparsam und hartnäckig. Jedes dieser drei Worte faßt eine kleine Gruppe oder Reihe in sich verwandter Charakterzüge zusammen. »Ordnungsliebend« deckt nicht nur den Begriff körperlicher Sauberkeit, sondern auch der Gewissenhaftigkeit bei der Ausführung kleiner Pflichten und Vertrauenswürdigkeit. Sein Gegenteil würde »unsauber« und »nachlässig« sein. Sparsamkeit kann in übersteigerter Form als Geiz auftreten; und Hartnäckigkeit kann in Trotz übergehen, mit dem sich Wut und Rache lust leicht verbinden. Die beiden letzteren Eigenschaften – Sparsamkeit und Hartnäckigkeit – sind unter sich enger verknüpft als mit der ersten – mit der Ordnungsliebe. Sie sind außerdem das konstantere Element des ganzen Komplexes. Doch scheint es mir unanfechtbar zu sein, daß alle drei irgendwie zusammengehören.²⁵

Freud fuhr dann fort und stellte zur Debatte »daß diese Charakterzüge der Ordnungsliebe, Sparsamkeit und Hartnäckigkeit, die häufig bei Menschen im Vordergrund stehen, die früher einmal Analerotiker waren, als allererste und konstanteste Ergebnisse der Sublimierung einer Analerotik anzusehen seien«.²⁶ Freud zeigte, wie später auch weitere Psychoanalytiker, daß andere Formen der Sparsamkeit sich nicht auf Fäkalien, sondern auf Geld, Schmutz, Eigentum und auf den Besitz unnützer Dinge beziehen. Man wies ebenso darauf hin, daß der Analcharakter häufig Züge von Sadismus und Zerstörungswut zeige. Die psychoanalytische Forschung hat die Gültigkeit von Freuds Entdeckung auf klinischem Wege ausgiebig bewiesen. Meinungsverschiedenheiten gibt es jedoch über die theoretische Erklärung für das Phänomen des »Analcharakters« oder wie ich ihn genannt habe, »Hamstercharakters«.²⁷ Freud nahm in Fortführung seiner Libidotheorie an, daß die Energie, aus der die Anallibido und ihre Sublimierung erwachsen, auf eine erogene Zone (in diesem Falle den Anus) bezogen sei und daß mit Rücksicht auf Anlagefaktoren zusammen mit individuellen Erlebnissen aus der Kindeserziehung zur Reinlichkeit diese Anallibido stärker bleibt als beim normalen Menschen. Ich kann mich Freuds Auffassung insofern nicht anschließen, als ich keinen ausreichenden Grund für die Annahme erkenne, daß die Anallibido, als der eine partielle Trieb der Sexuallibido, die dynamische Grundlage für die Entwicklung des Analcharakters sei.

Meine eigenen Erfahrungen bei der Untersuchung des Analcharakters haben mich zu der Überzeugung gebracht, daß wir es hier mit Personen zu tun haben, denen ein tiefes Interesse an und eine Affinität zu allem Unbelebten eigen ist. Die Fäzes sind das Produkt, welches schließlich aus dem Körper ausgeschieden wird, da es für ihn nicht mehr von Nutzen ist. Der Analcharakter fühlt sich von allem angezogen, was für das Leben ohne Wert ist, wie zum Beispiel Schmutz, unnütze Dinge, Eigentum lediglich als Besitztum und nicht als Produktions- oder Verbrauchsmittel. Warum gerade diese Anziehungskraft besteht, muß noch eingehend untersucht werden. Wir haben Gründe zu der Annahme, daß abgesehen von anlagebedingten Faktoren der Charakter der Eltern – und insbesondere der der Mutter – von besonderer Bedeutung sind. Die Mutter, die auf strikter Reinlichkeit besteht und ein ungebührlich hohes Interesse am Entleerungsprozeß des Kindes nimmt, also ein Interesse an etwas hat, das leblos und tot ist, wird das Kind in derselben Richtung beeinflussen. Gleichzeitig wird es ihr an Lebensfreude mangeln, sie wird nicht anregen sondern abtöten. Oft wird ihre Angst dazu beitragen, dem Kind Angst vor dem Leben und Liebe zu allem Leblosen einzuflößen.

Aus diesen Ausführungen läßt sich unschwer erkennen, daß Freuds Analcharakter und der weiter oben beschriebene nekrophile Charakter große Ähnlichkeiten aufweisen. Ja, beide sind sich qualitativ gleich in ihrem Interesse am Unbelebten und Toten. Sie unterscheiden sich lediglich in der jeweiligen Intensität dieser Affinität. Ich betrachte den *ne-*

nekrophilen Charakter als die bösertige Form der Charakterstruktur, die in Freuds Analcharakter ihre gutartige Form hat. Daraus geht hervor, daß es keine scharf umrissene Abgrenzung zwischen Analcharakter und nekrophilem Charakter gibt, und daß es oft schwierig sein wird festzustellen, ob man es mit dem einen oder dem anderen zu tun hat.

Bei dem Begriff des nekrophilen Charakters wird eine Verbindung zwischen Freuds »Analcharakter«, der auf der Libidotheorie beruhte, und seinen rein biologischen Spekulationen, aus denen der Begriff des Todestribs erwuchs, hergestellt. Dasselbe Bindeglied besteht zwischen Freuds Begriff vom »genitalen Charakter« und seinem Lebenstrieb auf der einen und dem biophilen Charakter auf der anderen Seite. Dies ist ein erster Schritt zur Überbrückung der Kluft, die bei Freud zwischen seinen frühen und späten Theorien besteht, und wir dürfen hoffen, daß weitere Forschungsarbeit dazu führen wird, diese Brücke zu verbreitern.



Wenn wir jetzt zu den *sozialen* Voraussetzungen der Nekrophilie zurückkehren, erhebt sich die Frage: Was für eine Beziehung besteht zwischen der Nekrophilie und dem Geist der gegenwärtigen Industriegesellschaft? Und ferner: Was bedeuten Nekrophilie und Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben für die Motivierung eines nuklearen Krieges?

Ich will mich nicht mit *allen* Aspekten befassen, die einen modernen Krieg motivieren, haben doch viele auch schon früheren Kriegen zugrundegelegen, sondern nur mit einem einzigen, entscheidenden psychologischen Problem, das zum nuklearen Krieg gehört. Was in der Vergangenheit auch zur Begründung und Rechtfertigung eines Krieges herangezogen worden sein mag – Abwehr eines Angriffs, wirtschaftlicher Gewinn, Befreiung, Ruhm, Erhaltung einer bestimmten Lebensart –, für den nuklearen Krieg treffen diese Überlegungen nicht mehr zu. Es gibt keine Abwehr, keinen Gewinn, keine Befreiung, keinen Ruhm, wenn »bestenfalls« die halbe Bevölkerung des eigenen Landes binnen weniger Stunden eingäschert, alle Kulturzentren zerstört sind und ein barbarisches, brutales Dasein übrigbleibt, bei dem die Überlebenden die Toten beneiden werden.²⁸

Wie kommt es nun, daß trotz alledem die Vorbereitungen für einen Nuklearkrieg weitergehen, ohne daß man stärker, als es bisher geschieht, dagegen protestierte? Wie ist es möglich, daß nicht mehr Menschen mit Kindern und Enkeln aufstehen und laut Protest erheben? Wie kann es geschehen, daß Menschen, für die sich das Leben offenbar lohnt, ganz nüchtern die allgemeine Vernichtung planen? Es gibt darauf viele Antworten,²⁹ doch gibt keine eine befriedigende Erklärung, wenn sie nicht folgendes miteinschließt: *Menschen fürchten sich deshalb nicht vor der totalen Vernichtung, weil sie das Leben nicht lieben, oder weil sie dem Leben indifferent gegenüberstehen oder sogar weil viele sich zum Tode hingezogen fühlen.*

Diese Hypothese steht anscheinend im Gegensatz zu allen unseren Annahmen, daß nämlich der Mensch das Leben liebe und sich vor dem Tode fürchte; und daß ferner unsere Kultur, in höherem Maße als frühere Kulturen, dem Volke zahlreiche Zerstreungen und erregende Schauspiele aller Art biete. Aber vielleicht, so müssen wir fragen, sind alle diese Zerstreungen und Aufregungen etwas ganz anderes als Freude und Liebe zum Leben.

Um auf diese Frage eine Antwort geben zu können, muß ich auf die weiter oben entwickelte Analyse der Lebens- und Todesliebe zurückgreifen. Leben bedeutet strukturelles Wachstum; es ist seiner Natur nach weder einer strikten Kontrolle unterworfen noch vorhersehbar. Im Bereiche des Lebens lassen sich andere nur durch die Kräfte des Lebens wie Liebe, Anregung, Beispiel beeinflussen. Das Leben kann nur vom Individuum »erlebt« werden, vom Einzelmenschen, vom Vogel, von der Blume. Es gibt kein Leben »der Massen«, es gibt kein Leben in der Abstraktion. Unsere Lebensanschauung

wird heutzutage in zunehmendem Maße mechanisch. Unser Hauptanliegen ist es, Dinge zu produzieren, und im Zuge dieser Anbetung von Sachen verwandeln wir uns selbst in Waren. Die Menschen werden als Nummern behandelt. Es ist hierbei ohne Bedeutung, ob sie anständig behandelt werden und genug zu essen haben (auch Sachen können anständig behandelt werden); es kommt darauf an, ob der Mensch eine Sache oder ein lebendes Wesen ist. Wir haben dem Menschen gegenüber eine intellektuell-abstrakte Einstellung. Wir interessieren uns für Menschen als Objekte, für ihre Qualitäten, für die statistisch untermauerten Gesetze des Massenverhaltens, aber wir interessieren uns nicht für das lebendige Individuum. All dies geht Hand in Hand mit der wachsenden Bedeutung bürokratischer Methoden. In den riesigen Produktionszentren, Riesenstädten, Riesenstaaten, geht man mit Menschen um, als seien sie Sachen; die Menschen und ihre Administratoren verwandeln sich dabei selbst in Sachen und folgen den für Sachen gültigen Gesetzen. Doch ist der Mensch nicht als Sache geschaffen; er geht zugrunde, wenn er zur Sache wird. Bevor dies aber geschieht, verzweifelt er an allem und hat nur den einen Wunsch: alles Leben zu zerstören.

In einem bürokratisch organisierten und zentralisierten Industriestaat wird der Geschmack dergestalt manipuliert, daß der Konsum den höchstmöglichen Umfang erreicht und sich in vorausschaubaren, gewinnbringenden Richtungen weiterentwickelt. Intelligenz und Charakter des Menschen werden standardisiert durch die stetig steigende Bedeutung von Tests, die dem Mittelmäßigen und jedem Wagnis Abholden den Vorzug vor dem Originellen und Wagemutigen geben. Ja, die bürokratische Industriegesellschaft, die in Europa und Nordamerika den Sieg davongetragen hat, hat einen neuen Menschentyp geschaffen; man kann ihn als den *Organisationsmenschen*, als *Automatenmenschen*, als den *homo consumens* bezeichnen. Er ist außerdem *homo mechanicus*; hierunter verstehe ich einen Apparat-Menschen, der sich zu allem Mechanischen hingezogen fühlt und gegenüber allem, das lebt, eine tiefe Abneigung empfindet. Zwar verleiht das biologische und physiologische Rüstzeug dem Manne starke sexuelle Impulse, so daß sogar der *homo mechanicus* noch seinem Geschlechtstrieb folgt und nach dem Weibe Ausschau hält. Aber es besteht kein Zweifel darüber, daß das Interesse des Maschinen-Menschen an Frauen abnimmt. Eine New Yorker Karikatur hat darauf ergötzlich hingewiesen: Eine Verkäuferin, die einem jungen Kunden ein Parfum anpreisen will, sagt: »Es duftet wie ein neuer Sportwagen.« Jeder Beobachter der Verhaltensweisen des Mannes von heute wird bestätigen, daß hinter dieser Karikatur mehr als nur ein Witz steckt. Es gibt offenbar eine große Anzahl von Männern, die sich viel mehr für Sportwagen, Fernseh- und Radiogeräte, Raumfahrt und alle möglichen Arten von Geräten interessieren als für Frauen, Liebe, Natur, Essen und Trinken, die sich viel stärker durch den Umgang mit anorganischen, mechanischen Dingen als durch das Leben ange-regt fühlen. Es ist vielleicht nicht einmal zu weit hergeholt, wenn man annimmt, daß der *homo mechanicus* viel stolzer auf Geräte ist, die Millionen von Menschen auf Entfernungen von Tausenden von Kilometern binnen weniger Minuten zu vernichten vermögen, als daß er sich durch die Möglichkeit einer derartigen Massenvernichtung deprimieren und in Angst versetzen ließe. Der *homo mechanicus* erfreut sich noch am »Sex« und »Drink«. Doch sucht er diese Vergnügungen im Rahmen mechanischer und lebloser Bezüge. Er glaubt, es müsse einen Knopf geben, den man nur zu drücken brauche, um Glückseligkeit, Liebe und Vergnügen zu gewinnen. (Manch einer geht zum Psychoanalytiker, um sich sagen zu lassen, wo dieser Knopf zu finden sei). Er betrachtet Frauen, wie man ein Auto betrachtet: er kennt die Hebel, die man betätigen muß; er genießt seine Macht, mit der er sie auf »Höchsttouren« bringt, und er bleibt stets der kühle und aufmerksame Beobachter. Der *homo mechanicus* interessiert sich immer mehr für den Umgang mit Maschinen als für die Teilnahme am eigentlichen Leben. So wird er dem Leben gegenüber gleichgültig und unterliegt der Faszination des Mechanischen; schließlich fühlt er sich zum Tode und zur totalen Vernichtung mächtig hingezogen.

Man bedenke die Rolle, die das Töten in unseren Vergnügungen spielt. Die Filme, die »Comic Strips«, die Zeitungen stecken voller Aufregungen, weil sie angefüllt sind mit Berichten über Mord und Totschlag. Millionen von Menschen führen ein eintöniges,

aber bequemes Leben – nichts erregt sie mehr als Tote zu sehen oder über sie zu lesen, sei es nun Mord oder sei es »nur« der Todessturz bei einem Autorennen. Ist dies alles nicht ein Hinweis darauf, wie tief diese Todessehnsucht in Wirklichkeit schon gedrun- gen ist?

Kurz gesagt: Die charakteristischen Merkmale der modernen Industriegesellschaft sind auf den Menschen angewandt, keine Grundsätze des Lebens, sondern der Mechanik. Menschen, die in solch einem System leben, wenden sich vom Leben ab und werden vom Tode angezogen. Sie sind sich dieser Tatsache nicht bewußt. Sie verwechseln den Kitzel höchster Spannung mit Lebensfreude und leben unter der Illusion, aufs höchste lebendig zu sein, wenn sie recht viele Sachen ihr eigen nennen und gebrauchen können. Der Mangel an Protesten gegen den nuklearen Krieg und die Debatten der »Atomolo- gen« über die Bilanz völliger oder nur halber Vernichtung zeigen uns, wie nahe wir be- reits dem »Tale der Todesschatten« gekommen sind.

Diese Kennzeichen einer nekrophilen Orientierung kommen in allen modernen Indu- striegesellschaften ohne Rücksicht auf ihre jeweilige politische Richtung vor. Was der sowjetische Staatskapitalismus in dieser Hinsicht mit dem Privatkapitalismus gemein hat, ist wichtiger als alle Merkmale, in denen sich diese Systeme voneinander unter- scheiden. Beide Systeme sind gleichermaßen bürokratisch-mechanisch ausgerichtet, und beide bereiten die totale Vernichtung vor.

Die Affinität zwischen der nekrophilen Mißachtung des Lebens und der Bewunderung für Geschwindigkeit und alles Mechanische ist erst in den letzten Jahrzehnten so offen- kundig geworden. Doch schon im Jahre 1909 hat **Marinetti** diese Gedanken in seinem futuristischen Manifest klar ausgesprochen:

1. Wir werden die Liebe zur Gefahr besiegen, das Gewohntsein an Energie und Kühnheit.
2. Die wesentlichen Elemente unserer Poesie sollen Mut, Tollkühnheit und Rebelli- on sein.
3. Die Literatur hat bisher gedankenreiches Stillesein, Ekstase und Schlaf verherr- licht; wir werden Aggression, fiebernde Schlaflosigkeit, raschen Vorstoß, das Kopfüber, die Ohrfeige, den Faustschlag preisen.
4. Wir erklären, daß eine neue Schönheit den Glanz der Welt erhöht hat; die Schön- heit der Geschwindigkeit. Ein Rennautomobil, sein Äußeres von großen Röhren verziert, die wie Schlangen explosiven Atem fauchen ... ein brüllendes Automobil, das aussieht, als laufe es auf einem Schrapnell, ist schöner als der »Sieg von Sa- mothrake.«
5. Wir werden das Lied vom Mann am Steuerrad singen, der die Welt verändert und um den Erdball rast.
6. Der Dichter muß sich dem Wahne, dem Glanze und der Üppigkeit hingeben, um den enthusiastischen Schwung der Urelemente zu steigern.
7. Nirgends gibt es größere Schönheit als im Kampf. Kein Meisterwerk ohne Ag- gressivität. Die Poesie muß zum heftigen Anschlag auf die unbekanntten Kräfte werden und ihnen befehlen, sich vor den Menschen zu beugen.
8. Wir stehen auf der äußersten Klippe der Jahrhunderte! ... Warum sollten wir zu- rückblicken, wenn wir in die geheimnisvollen Portale des Unmöglichen einbre- chen können? Zeit und Raum sind gestern gestorben. Wir leben bereits im Abso- luten, seit wir die Geschwindigkeit erschaffen haben, die ewige und allgegenwär- tige.

9. Wir wünschen den Krieg zu verherrlichen – den einzigen Gesundbrunnen der Welt – Militarismus, Patriotismus, den zerstörenden Arm des Anarchisten, herrlichen Ideen, die töten können, die Verachtung für das Weib.
10. Wir wollen die Museen und Bibliotheken zerstören und den Moralismus, Feminismus und alle opportunistischen Gemeinheiten bekämpfen.
11. Wir werden singen von den großen Massen im Strudel von Arbeit, Lust und Rebellion; vom vielfarbigen und vieltönenden Aufwallen der Revolutionen in modernen Großstädten; vom nächtlichen Vibrieren der Arsenale und Werkstätten unter ihren wilden elektrischen Monden; von den gierigen Bahnhöfen, die rauchende Schlangen verschlingen; von Fabriken, die an ihren Rauchfäden von den Wolken herabhängen; von Brücken, die wie Athleten über die diabolischen Windungen sonnengebadeter Flüsse springen; von abenteuertrunkenen Schiffen, die der Fährte ferner Horizonte folgen; von breitbrüstigen Lokomotiven, die wie gigantische Stahlrosse auf den Schienen tanzen; und vom Flug der Aeroplane, deren Schraubengeräusch wie das Knattern der Fahnen und der Beifall einer begeisterten Menschenmenge ist.³⁰

Es ist interessant, Marinettis nekrophile Deutung von Technik und Industrie mit der tief biophilen Interpretation zu vergleichen, die wir in **Walt Whitman**'s Gedichten finden. Am Ende seines Gedichtes DIE FÄHRE VON BROOKLYN sagt er:

Blüht, Städte – bringt an Eure Fracht,
 bringt Eure Schau, ihr breiten und ausreichenden Ströme,
 Dehnt Euch, denn nichts ist vielleicht geistiger als ihr,
 verharret, denn kein Ding ist beharrlicher als ihr.
 Ihr habt gewartet, ihr wartet immer, ihr dumpfen, schönen Gesandten,
 Wir empfangen Euch jetzt endlich als Freie und sind hinfort unersättlich,
 Ihr sollt fortan nicht mehr vermögen uns zu täuschen
 oder Euch uns vorzuenthalten,
 Wir nützen Euch und werfen Euch nicht zur Seite –
 wir verwurzeln Euch auf immer in uns selbst.
 Wir vermessen auch nicht – wir lieben Euch –
 auch in Euch ist Vollkommenheit,
 Ihr rüstet Euch für die Ewigkeit,
 Groß oder klein, ihr rüstet Euch für die Seele.

Oder am Ende des LIEDES AUF DIE STRASSE:

Camerado, ich gebe dir die Hand
 Ich gebe Dir meine Liebe, kostbarer als Geld,
 Ich schenke dir mich selbst statt Predigt oder Gesetz;
 Willst du dich mir schenken? Willst du mit mir reisen?
 Sollen wir beieinander bleiben solange wir leben?

Whitman hätte seine Gegnerschaft zur Nekrophilie nicht besser als mit der Zeile ausdrücken können: »Geh deines Wegs (Oh, zu leben, immer zu leben!) und laß die Toten hinter dir.«

Wenn wir Marinettis Einstellung zur Industrie mit der von Walt Whitman vergleichen, so wird klar, daß die industrielle Produktion als solche nicht unbedingt im Gegensatz zu den Lebensprinzipien steht. Die Frage lautet, ob die Lebensprinzipien denen der Mechanisierung untergeordnet werden oder ob sie dominieren. Bis jetzt hat unser Industriezeitalter jedenfalls noch keine Antwort auf die Frage gefunden: Auf welchem Wege ist es möglich, einen humanistischen Industrialismus im Gegensatz zu dem bürokratischen Industrialismus zu schaffen, der unser Leben heute regiert?

4 Der Narzißmus des Einzelnen und der Gesellschaft

Zu den fruchtbarsten und umfassendsten Entdeckungen Freuds zählt sein Begriff des Narzißmus. Freud selbst hält ihn für eines seiner bedeutsamsten Forschungsergebnisse und zog ihn zum Verständnis ganz bestimmter Erscheinungen wie der Psychose (narzistische Neurose), Liebe, Kastrationsangst, Eifersucht, Sadismus und ebenso zum Verständnis von Massenphänomenen wie der Bereitschaft unterdrückter Klassen zur Treue gegenüber ihren Herrschern heran. In diesem Kapitel möchte ich Freuds Gedankengänge fortsetzen und die Bedeutung des Narzißmus für das Verständnis des Nationalismus, Nationalhasses und der psychologischen Grundlagen von Zerstörungssucht und Krieg untersuchen.

Ich möchte nur nebenbei erwähnen, daß der Gedanke des Narzißmus in den Schriften von **Jung** und **Adler** kaum einen Niederschlag gefunden hat; auch bei **Horney** nimmt er nicht den Platz ein, der ihm eigentlich gebührt. Sogar in der orthodoxen Freudschen Theorie und Therapie bleibt der Narzißmus im allgemeinen auf narzistische Erscheinungen beim Kind und beim psychotischen Patienten beschränkt. Daß die Fruchtbarkeit dieses Gedankens noch nicht in ausreichendem Maße gewürdigt worden ist, liegt wahrscheinlich daran, daß Freud den Narzißmus in den Rahmen seiner Libido-Theorie eingespant hat.

Freud begann damit, daß er das Verständnis der Schizophrenie auf Begriffe der Libido-Theorie abstimmte. Da der schizophrene Kranke keinerlei Lustgefühle (weder tatsächliche noch eingebildete) gegenüber äußeren Objekten zu besitzen scheint, wurde Freud zu der Frage veranlaßt: »Was ist mit der Libido geschehen, die bei der Schizophrenie ihre Beziehungen nach außen einbüßt?«³¹ Seine Antwort lautet: »Die Libido, die von der äußeren Welt abgezogen worden ist, richtet sich gegen das Ich und führt so zu einer Einstellung, die man Narzißmus nennen kann.«³² Freud nahm an, daß die Libido ursprünglich im Ich wie in einem »großen Reservoir« aufbewahrt wurde, sich dann äußeren Zielen zuwandte, aber sich dann wieder nach innen wandte und dem Ich zuwandte. Diese Auffassung änderte Freud im Jahre 1917, als er schrieb: »Wir müssen im Es das große Reservoir für die Libido erkennen«, wenn er auch den früheren Gedankengang nie ganz aufgegeben zu haben scheint.³³

Doch ist die theoretische Frage, ob die Libido ursprünglich vom Ich oder vom Es ausgeht, für die Bedeutung des Narzißmus unerheblich. Freud hat nie die Grundauffassung geändert, demzufolge der Urzustand des Menschen, in frühester Kindheit, ein narzistischer sei (»primärer Narzißmus«), bei dem noch keine Beziehungen zur Außenwelt existieren; dann beginne das Kind im Rahmen seiner normalen Entwicklung die (libidinösen) Beziehungen zur Außenwelt zu entfalten, doch ziehe es in vielen Fällen (die bis zur Geisteskrankheit gehen können) seine Lustvorstellungen von äußeren Objekten zurück und richte sie auf sein eigenes Ich (»sekundärer Narzißmus«). Doch bleibe der Mensch auch bei normalem Entwicklungsforgang bis zu einem gewissen Grade sein ganzes Leben hindurch narzistisch.³⁴

Wie sieht nun im »normalen« Menschen die Entwicklung des Narzißmus aus? Freud skizzierte den Hauptgang dieser Entwicklung; im folgenden Absatz werde ich eine kurze Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse geben.

Das Ungeborene im Mutterleib lebt noch im Zustande eines absoluten Narzißmus. »Mit der Geburt«, schreibt Freud, »haben wir den Schritt von einem absolut selbstgenügsamen Narzißmus zur Wahrnehmung einer sich wandelnden Außenwelt und der beginnenden Entdeckung von Objekten gemacht.«³⁵ Es dauert Monate, bis der Säugling Ob-

jekte als solche, als Teil eines »Nicht Ich«, überhaupt wahrnehmen kann. Durch zahlreiche Schläge gegen den Narzißmus des Kindes, seine stetig zunehmende Bekanntschaft mit der Außenwelt und ihrer Gesetze, entwickelt der Mensch »notwendigerweise« seinen Narzißmus zur sogenannten »Objektliebe«. Doch sagt Freud, »bleibt der Mensch bis zu einem gewissen Grad narzißtisch, auch wenn er bereits außerhalb seiner selbst gelegene Objekte für seine Libido gefunden hat.«³⁶ Ja, man kann die Entwicklung des Einzelnen nach Freud als Evolution vom absoluten Narzißmus bis zur Fähigkeit zu objektiver Vernunft und Objektliebe definieren, einer Fähigkeit jedoch, die über ganz bestimmte Grenzen nicht hinauswachsen kann. Beim »normalen«, »reifen« Menschen ist der Narzißmus bis auf ein von der Gesellschaft gerade noch akzeptiertes Minimum zurückgegangen, ohne jedoch ganz zu verschwinden. Freuds Beobachtungen werden durch Erfahrungen des täglichen Lebens bestätigt.

Wer mit Freuds Fachausdrücken noch nicht ausreichend bekannt ist, wird wahrscheinlich keine klare Vorstellung von der Wirklichkeit und Macht des Narzißmus erlangen, wenn dieses Phänomen nicht etwas eingehender dargestellt wird. Dies will ich auf den folgenden Seiten versuchen. Vorher möchte ich aber noch etwas bezüglich der Terminologie klarstellen. Freuds Ansichten über den Narzißmus basieren auf seinen Ideen von der sexuellen Libido. Wie ich bereits ausgeführt habe, hat diese mechanistische Vorstellung von der Libido die Entwicklung eines Konzepts des Narzißmus eher blockiert als gefördert. Meiner Meinung nach sind die Möglichkeiten, diese Gedanken voll zur Entfaltung zu bringen, viel größer, wenn man den Begriff einer psychischen Energie verwendet, der mit der Energie des Geschlechtstribs nicht identisch ist. Dies ist von **Jung** getan worden; der Gedanke fand zunächst sogar eine gewisse Anerkennung in Freuds Idee einer des Geschlechtlichen entkleideten Libido. Aber obwohl sich die nicht sexuelle psychische Energie von Freuds Libido unterscheidet, so ist sie doch eine *Energie-Vorstellung*. Sie handelt von psychischen Kräften, die nur aufgrund ihrer Manifestierungen sichtbar werden. Diese Energie bindet, eint und hält das Individuum in sich zusammen und bindet es gleichzeitig an die Außenwelt. Auch wenn man Freuds frühere Auffassungen ablehnt, daß neben dem Selbsterhaltungstrieb der Geschlechtstrieb (Libido) die einzige treibende Kraft im Menschen sei und man statt dessen das generelle Konzept einer psychischen Energie verwendet, ist der Unterschied nicht so groß wie diejenigen glauben, die nur in dogmatischen Begriffen denken. Der wesentliche Punkt, von dem jede Theorie oder Therapie, die sich Psychoanalyse nennen will, abhängt, ist die *dynamische* Vorstellung vom menschlichen Verhalten; das heißt die Annahme, daß hochgradige Kräfte das Verhalten bestimmen und daß das Verhalten selbst nur durch die Kenntnis dieser Kräfte verstanden und vorausgesagt werden kann. Diese dynamische Vorstellung vom menschlichen Verhalten bildet den Mittelpunkt von Freuds System. Wie man diese Kräfte theoretisch begreift – im Rahmen einer mechanistisch-materialistischen Philosophie oder eines humanistischen Realismus – ist eine wichtige Frage, doch tritt sie gegenüber dem Hauptproblem der dynamischen Deutung der menschlichen Verhaltensweise zurück.

Wir wollen die Darstellung des Narzißmus mit zwei extremen Beispielen beginnen: dem »primären Narzißmus« des Neugeborenen und dem Narzißmus des Geisteskranken. Das Neugeborene hat noch keine Beziehungen zur Außenwelt. Oder anders ausgedrückt: Die Außenwelt existiert für das Neugeborene noch nicht, und zwar dergestalt, daß es noch nicht zwischen dem »Ich« und dem »Nicht-Ich« unterscheiden kann. Man könnte auch sagen, daß das Neugeborene noch kein Interesse (inter-esse = darinnensein) an der Außenwelt besitzt. Die einzige Realität, die für das Neugeborene existiert, ist es selbst, sein Körper, seine körperlichen Wahrnehmungen von warm und kalt, Durst, Schlafbedürfnis und körperlicher Berührung.

Der Geisteskranke befindet sich in einer Lage, die sich von der des Neugeborenen nicht wesentlich unterscheidet. Während aber für das Neugeborene die Welt draußen als Rea-

lität *noch nicht* in Erscheinung getreten ist, hat sie für den Irren *aufgehört* real zu sein. Bei Halluzinationen zum Beispiel haben die Sinne ihre Funktion, äußere Ereignisse zu registrieren, verloren; sie registrieren dagegen das subjektive Erlebnis in Kategorien einer Sinnesreaktion auf außerhalb liegende Objekte. Beim Paranoiden sehen wir denselben Mechanismus am Werk. Angst und Argwohn beispielsweise, die den subjektiven Gefühlsregungen zuzurechnen sind, werden dergestalt objektiviert, daß der paranoide Mensch überzeugt ist, andere wollten ihm etwas zuleide tun. Hier liegt deutlich der Unterschied zum Neurotiker. Der letztere mag zwar ständig fürchten, man hasse und verfolge ihn, doch weiß er immerhin noch, daß es sich hierbei um etwas handelt, was er *fürchtet*. Für den Paranoiden hat sich diese Furcht bereits in eine Tatsache verwandelt.

Ein besonderer Fall von Narzißmus, der auf der Grenze zwischen geistiger Normalität und Irresein liegt, findet sich zuweilen bei Menschen, die eine außerordentliche Machtfülle erworben haben. Die ägyptischen Pharaonen, die römischen Kaiser, die Borgias, Hitler, Stalin, Trujillo – sie alle weisen ähnliche Züge auf. Sie sind im Besitz absoluter Macht; ihr Wort entscheidet über Leben und Tod; in dem, was sie tun oder lassen, unterliegen sie keinerlei Beschränkungen. Sie sind Halbgötter; nur Krankheit, Alter und Tod können ihnen etwas anhaben. Sie versuchen, dadurch eine Lösung für das Problem der menschlichen Existenz zu finden, daß sie mit verzweifelter Anstrengung über die Grenzen menschlichen Daseins hinauszuwachsen trachten. Sie tun so, als gäbe es keine Grenze für ihre Lüste und ihre Macht; sie schlafen mit zahllosen Frauen, sie töten unzählige Menschen, sie bauen sich Schlösser allerorten, sie greifen nach den Sternen, sie wollen das Unmögliche.³⁷ Dies ist Wahnsinn, auch wenn es sich um den Versuch handelt, das Daseinsproblem durch die Vorgabe zu lösen, man sei nicht menschlich.

Es ist ein Wahnsinn, der während der Lebensspanne des Betroffenen zu wachsen trachtet. Je mehr er Gott ähnlicher zu sein sucht, desto mehr entfernt er sich von dem Menschengeschlecht; diese Isolierung verstärkt seine Furcht, jedermann wird ihm zum Feind, und um die daraus resultierende Angst zu überstehen, muß er seine Macht, Rücksichtslosigkeit und seinen Narzißmus steigern. Dieser Cäsarenwahn wäre nichts weiter als Irresein, wenn nicht ein weiterer Faktor hinzuträte: mit Hilfe seiner Macht hat Cäsar die Realität zugunsten seiner narzistischen Wahnvorstellungen verbogen. Er fordert jedem das Eingeständnis ab, er sei Gott, der mächtigste und weiseste unter den Menschen – infolgedessen erscheint ihm sein Größenwahn als durchaus vernünftig. Andererseits hassen ihn aber viele und wollen ihn stürzen und töten – infolgedessen wird sein pathologischer Argwohn durch einen Kern von Realität untermauert. Also fühlt er sich von der Wirklichkeit nicht ganz geschieden – infolgedessen bleibt ihm ein kleiner Rest von Klarheit.

Die Psychose stellt einen Zustand des absoluten Narzißmus dar, bei dem der Mensch alle Verbindungen zur Außenwelt abgebrochen und sich selbst an die Stelle der Realität gesetzt hat. Er füllt sich selbst vollkommen aus, er ist vor sich selber »Gott und die Welt« geworden. Mit dieser Erkenntnis hat Freud als erster den Weg für das dynamische Verständnis des Wesens der Psychose geöffnet.

Für diejenigen jedoch, die mit dem Problem der Psychose noch nicht im einzelnen vertraut sind, ist es erforderlich, das Bild des Narzißmus zu zeichnen, wie es bei neurotischen und »normalen« Menschen vorkommt. Eine der elementarsten Formen des Narzißmus tritt beim Menschen in der Einstellung zu seinem eigenen Körper in Erscheinung. Die meisten Menschen lieben ihren Körper, ihr Gesicht, ihre Figur, und wenn man sie fragt, ob sie mit jemand anderem, der vielleicht besser aussieht, tauschen würden, sagen sie meist ganz entschieden »nein«. Noch bezeichnender ist die Tatsache, daß den meisten Menschen Anblick oder Geruch ihrer eigenen Körperausscheidungen durchaus nicht zuwider sind, während sie vor den Ausscheidungen anderer Menschen eine ausgesprochene Aversion empfinden. Ganz offenbar handelt es sich hier nicht um

eine Frage der Ästhetik; dasselbe, was an einem selbst angenehm wirkt, flößt beim Nachbarn Abscheu ein.

Wir wollen jetzt zu einem anderen, weniger häufigen Fall von Narzißmus übergehen. Ein Mann ruft bei einem Arzt an und möchte sich anmelden. Der Arzt sagt, in derselben Woche sei es ihm leider nicht möglich, und schlägt eine Konsultation für die darauf folgende Woche vor. Der Patient besteht aber auf einem früheren Termin, gibt aber als Erklärung nicht, wie man meinen möchte, an, warum es ihm so eilig ist, sondern er erwähnt bloß, er wohne ja nur fünf Minuten von der Arztpraxis entfernt. Der Doktor erwidert, für ihn werde die Zeitfrage nicht dadurch gelöst, daß der Patient ganz in der Nähe wohne, aber letzterer zeigt für diesen Einwand keinerlei Verständnis; er erklärt erneut, daß er dem Arzt einen triftigen Grund für einen früheren Termin gegeben habe. Falls der Doktor Psychiater ist, wird er bereits zu einer bezeichnenden diagnostischen Feststellung gekommen sein, nämlich der, daß er es bei dem Anrufer mit einer höchst narzißtischen Person, also mit einem Schwerkranken, zu tun habe. Der Grund ist unschwer zu erkennen. Der Patient ist unfähig, die Situation des Arztes von seiner eigenen getrennt zu sehen. Für den Patienten existiert nur der Wunsch, den Arzt aufzusuchen, und die Tatsache, daß *er* nur wenig Zeit braucht, um zum Arzt zu gelangen. Der Arzt als eigene Persönlichkeit mit einem Zeitplan und eigenen Bedürfnissen existiert für ihn nicht. Die Logik des Patienten lautet: wenn es für mich leicht ist, zu kommen, ist es auch für den Arzt leicht, mich zu empfangen. Die Diagnose würde etwas anders ausfallen, wenn der Patient nach der ersten Erklärung des Arztes zu antworten imstande wäre: »Aber natürlich, Herr Doktor, ich verstehe; entschuldigen Sie bitte, es war zu dumm von mir, so etwas zu sagen.« In diesem Falle hätten wir es zwar auch mit einem narzißtisch Veranlagten zu tun, der zunächst zwischen seiner eigenen und der Situation des Arztes nicht zu unterscheiden vermag, doch ist sein Narzißmus nicht so intensiv und starr wie im ersten Fall. Er ist in der Lage, die Wirklichkeit zu erkennen, wenn man ihn darauf hinweist, und er reagiert dann auch entsprechend. Dem zweiten Patienten wäre seine Torheit hinterher sicher peinlich; dem ersten überhaupt nicht: dieser würde höchstens abfällige Bemerkungen über den Arzt machen, der zu dumm sei, ein so einfaches Problem zu begreifen.

Einer ähnlichen Erscheinung begegnet man häufig, wenn ein narzißtisch veranlagter Mann eine Frau liebt, die seine Liebe nicht erwidert. Der narzißtische Mann wird einfach nicht glauben, daß die Frau ihn nicht auch liebt. Er argumentiert so: »Es ist gar nicht möglich, daß sie mich nicht liebt, wo ich sie doch so sehr liebe«, oder »ich könnte sie gar nicht so sehr lieben, wenn sie mich nicht auch liebte«. Er spinnt dann seinen Gedankengang über die mangelnde Gegenliebe der Frau fort und sagt: » Sie liebt mich unbewußt; sie fürchtet sich vor der Stärke ihrer eigenen Liebe; sie will mich auf die Probe stellen, will mich quälen« – und dergleichen mehr. Der wesentliche Punkt ist hier genau wie im obigen Beispiel, daß der narzißtisch veranlagte Mensch außerstande ist, in seinem Mitmenschen eine Realität zu erkennen, die sich von der seinigen unterscheidet.

Lassen Sie mich jetzt zwei Phänomene betrachten, die auf den ersten Blick nichts miteinander zu tun haben, beide aber narzißtischer Natur sind. Die Frau bringt jeden Tag viele Stunden vor dem Spiegel zu, um Gesicht und Haare herzurichten. Es ist nicht so, daß sie einfach nur eitel ist. Sie ist geradezu besessen von ihrem Körper und ihrer Schönheit, und der Körper ist für sie die einzige wichtige Realität, die sie kennt. Sie kommt vielleicht der griechischen Sage nahe, in der Narzissus, ein schöner Knabe, die Liebe der Nymphe Echo zurückweist, die dann an gebrochenem Herzen stirbt. Die Nemesis bestrafte ihn damit, daß er sich in sein eigenes Spiegelbild im Wasser des Sees verlieben werde; vor Selbstbewunderung fiel er in den See und ertrank. Die griechische Sage macht deutlich, daß diese Art von »Selbst-Liebe« ein Fluch ist und daß sie in ihrer extremen Form zur Selbstvernichtung führt.³⁸

Eine andere Frau (es könnte sehr wohl dieselbe Person, nur ein paar Jahre später sein) leidet an Hypochondrie. Sie beschäftigt sich ebenfalls ständig mit ihrem Körper, nur nicht in dem Sinne, daß sie ihn verschönern möchte, sondern daß sie sich vor Krankheit fürchtet. Warum in einem Falle der positive und im anderen der negative Aspekt gewählt worden ist, hat natürlich seine Gründe; doch brauchen wir uns hier mit ihnen nicht auseinanderzusetzen. Worauf es ankommt ist, daß hinter beiden Phänomen dieselbe narzißtische Sorge um die eigene Person liegt und der Außenwelt kaum noch Interesse entgegengebracht wird.

Die *moralische Hypochondrie* ist davon nicht wesentlich verschieden. Hier fürchtet sich der Mensch nicht vor dem Kranksein und Sterben, sondern davor, eine Schuld zu tragen. Solch ein Mensch ist ständig von dem Schuldgefühl beherrscht, Fehler und Sünden begangen zu haben. Während er dem Außenstehenden – und auch sich selbst – besonders gewissenhaft, moralisch und sogar um andere besorgt erscheinen mag, beschäftigt er sich in Wirklichkeit nur mit sich selbst, mit seinem Gewissen, mit dem, was andere über ihn sagen könnten usw. Der der psychischen oder moralischen Hypochondrie zugrundeliegende Narzißmus ist derselbe wie der Narzißmus beim eitlen Menschen, nur ist er für das ungeschulte Auge nicht so leicht zu erkennen. Man findet diese Art von Narzißmus, die von **K. Abraham** als *negativer Narzißmus* bezeichnet wurde, besonders bei Zuständen von Melancholie, die sich durch Gefühle von Unvermögen, Unwirklichkeit und Selbstbezeichnungen auszeichnen.

Noch weniger ausgeprägt finden wir die narzißtische Orientierung auch im täglichen Leben. Ein bekannter Scherz bringt dies klar zum Ausdruck. Ein Schriftsteller trifft einen Freund und spricht des längeren und breiteren nur über sich selbst. Dann sagt er: »Ich habe lange genug von mir selbst geredet. Jetzt wollen wir von *dir* sprechen. Wie findest du mein neustes Buch?« Dieser Mann ist typisch für viele, die nur von dem Gedanken an sich selbst beherrscht sind und den Mitmenschen nur insoweit Interesse entgegenbringen, als diese als Echo für die eigene Person wirken. Auch wenn sie nett und hilfsbereit sind, dann nur deshalb, weil sie sich gern in dieser Rolle sehen. Sie verbrauchen ihre Energie mit der Sorge um sich selbst und sind blind vor den Sorgen derjenigen, denen sie helfen.

Wie erkennt man den narzißtisch Veranlagten?

Einen Typ gibt es, den man leicht erkennen kann. Es handelt sich um denjenigen, der alle Zeichen des »Mit-Sich-Selbst-Zufriedenseins« trägt; man erkennt ihn oft daran, daß er, wenn er etwas Belangloses sagt, das Gefühl hat, etwas außerordentlich Bedeutsames von sich gegeben zu haben. Er hört anderen meist gar nicht zu und ist auch an dem, was andere sagen, gar nicht interessiert. (Ist er klug, wird er so tun, als ob und ein paar Fragen einwerfen, um sein angebliches Interesse zu beweisen.) Man kann den narzißtisch Veranlagten auch an seiner Empfindlichkeit gegenüber jeder Art von Kritik erkennen. Diese Empfindlichkeit kann sich darin ausdrücken, daß man die Stichhaltigkeit der Kritik in Frage stellt, oder darin, daß man wütend reagiert und in Aggressionen verfällt. In vielen Fällen verbirgt sich der Narzißmus hinter bescheidenem und entgegenkommendem Auftreten. Es kommt sogar nicht selten vor, daß ein narzißtisch Veranlagter gerade diese nachgiebige Haltung zum Gegenstand seiner Selbstbewunderung macht. Wie auch immer die verschiedenen Erscheinungsformen des Narzißmus aussehen mögen, allen gemeinsam ist jedenfalls der Mangel an echtem Interesse für diese Außenwelt.³⁹

Manchmal läßt sich der narzißtisch Veranlagte auch an seinem Gesichtsausdruck erkennen. Oft begegnen wir dem Anflug eines Lächelns, das auf den einen wie Selbstzufriedenheit, auf den anderen wie Naivität, Vertrauensseligkeit, Kindlichkeit wirkt. Besonders in extrem gelagerten Fällen drückt sich der Narzißmus durch einen merkwürdigen Schimmer in den Augen aus, der von den einen als Symptom einer Art von Heiligenschein, von den anderen als Merkmal beginnender Verrücktheit gewertet wird. Viele

stark narzißtisch veranlagte Menschen reden unablässig – oft bei Tisch, wo sie zu essen vergessen und die anderen warten lassen. Geselligkeit und Speisen sind ihnen weniger wichtig als ihr »Ich«.

Die narzißtisch veranlagte Persönlichkeit benützt nicht unbedingt ihr ganzes Ich als Gegenstand ihres Narzißmus. Oft identifiziert sie einen Teilaspekt ihrer Persönlichkeit mit ihrem Narzißmus; zum Beispiel Ehre, Intelligenz, körperliche Leistungsfähigkeit, Witz, gutes Aussehen (zuweilen sogar beschränkt auf Einzelheiten wie Haare oder Nase). Manchmal bezieht sie ihren Narzißmus auf Eigenschaften, auf die man normalerweise nicht stolz zu sein braucht, wie zum Beispiel die Fähigkeit, sich zu fürchten und eine Gefahr vorauszuahnen. »Er« identifiziert sich mit einem Teilaspekt seiner selbst. Wenn wir fragen, wer »er« sei, so wäre die richtige Antwort, daß »er« sein Gehirn, Ruhm, Reichtum, Penis, Gewissen und so weiter sei. Alle Idole der verschiedenen Religionen stellen die einzelnen Teilaspekte des Menschen dar. Im narzißtisch veranlagten Menschen ist Objekt seines Narzißmus irgendeine dieser Eigenschaften, die für ihn sein eigenes Wesen darstellen. Derjenige, dessen Wesen durch sein Besitztum repräsentiert wird, kann eine Bedrohung seiner Ehre und Würde sehr wohl hinnehmen – eine Bedrohung seines Besitztums käme einer Lebensbedrohung gleich.

Andererseits muß einer, dessen Selbst durch seine Intelligenz verkörpert wird, die Tatsache, eine törichte Bemerkung gemacht zu haben, als Schmerz empfinden, der sich bis zu schweren Depressionen steigern kann. Je ausgeprägter der Narzißmus ist, desto weniger wird der narzißtisch Veranlagte jedoch geneigt sein, eigenes Versagen oder begründete Kritik zu akzeptieren. Er wird sich über das beleidigende Verhalten der anderen empören oder glauben, der andere sei zu ungebildet oder besitze zu wenig Einfühlungsvermögen, um zu einem vernünftigen Urteil zu gelangen. (Ich muß in diesem Zusammenhang an einen hochintelligenten aber stark narzißtisch orientierten Mann denken, der sich einem Rorschacher Test unterzog und dabei nicht so gut abschnitt, wie er erwartet hatte; er sagte: »Der verantwortliche Psychologe tut mir leid; er muß nicht ganz zurechnungsfähig sein.«)

Wir müssen jetzt noch einen weiteren Punkt erwähnen, der das Phänomen des Narzißmus komplizierter erscheinen läßt. Ebenso wie der narzißtische Mensch seine Selbstvorstellung zum Gegenstand seines narzißtischen Interesses gemacht hat, so verfährt er genauso mit allem, das mit seiner Person verknüpft ist. *Seine* Gedanken, *sein* Wissen, sein Haus, aber auch Leute seiner »Interessensphäre« werden zum Gegenstand seines narzißtischen Interesses. Wie Freud festgestellt hat, ist das häufigste Beispiel dieser Art wohl die narzißtische Zuneigung zu den eigenen Kindern. Viele Eltern glauben, daß ihre Kinder im Verhältnis zu den Kindern anderer Leute viel schöner, intelligenter usw. seien. Je jünger die Kinder sind, desto stärker scheint dieses narzißtische Vorurteil zu sein. Elternliebe, und insbesondere die Mutterliebe, stellt zu einem erheblichen Grade Liebe zum Kind als der Verkörperung des eigenen Wesens dar. Erwachsenenliebe zwischen Mann und Frau hat ebenfalls häufig eine narzißtische Note. Der Mann, der eine Frau liebt, kann seinen Narzißmus auf sie übertragen, sobald sie »sein« geworden ist. Er bewundert und verehrt sie um der Eigenschaften willen, die er in sie hineingelegt hat; eben deshalb, weil sie Teil seiner selbst geworden ist, wird sie zum Träger außerordentlicher Eigenschaften.

Der Narzißmus ist eine Leidenschaft, die bei vielen Menschen eine derartige Intensität erreicht, wie man sie sonst nur beim Geschlechts- und Selbsterhaltungstrieb beobachten kann. In vielen Fällen erweist sie sich sogar als noch stärker. Auch im Durchschnittsmenschen, bei dem sie nicht so hochgradig auftritt, bleibt stets ein narzißtischer Kern übrig, der anscheinend kaum aus dem Wege zu räumen ist. Auf der Grundlage dieser Feststellung könnte man annehmen, daß ebenso wie Geschlechtstrieb und Selbsterhaltungsdrang auch die narzißtische Leidenschaft eine wichtige *biologische Funktion* zu erfüllen habe. Sobald man diese Frage stellt, ergibt sich auch schon die Antwort. Wie

könnte der Einzelne überleben, wenn seine Lebensbedürfnisse, Interessen und Begierden nicht mit Energie geladen sind? Biologisch gesehen, das heißt vom Überlebensstandpunkt her, muß der Mensch sich selbst naturgemäß für viel wichtiger halten als irgend jemand anderen. Täte er das nicht, woher nähme er dann die Kraft und Energie, sich gegen die Mitmenschen zu verteidigen, für seinen Unterhalt zu arbeiten, um sein Leben zu kämpfen, sich gegenüber seiner Umwelt durchzusetzen? Ohne Narzißmus wäre er vielleicht ein Heiliger – besitzen Heilige aber eine große Überlebenschance? Was vom Geistigen aus durchaus wünschenswert wäre – nämlich kein Narzißmus – würde sich vom Standpunkt der Lebenserhaltung her gesehen als höchst gefährlich erweisen. Oder um es teleologisch auszudrücken: die Natur müßte den Menschen mit einem erheblichen Maß an Narzißmus ausrüsten, um ihm seine Überlebenschancen zu sichern. Das ist besonders deshalb so wichtig, weil der Mensch nicht dieselben ausgeprägten Instinkte hat wie das Tier. Für das Tier stellt die Überlebensfrage insofern kein »Problem« dar, als es keinen besonderen Entschluß zu fassen braucht, ob es im Einzelfall zur Verteidigung seines Lebens tätig werden muß oder nicht. Beim Menschen haben die Instinkte viel von ihrer Wirksamkeit verloren – deshalb hat der Narzißmus eine durchaus notwendige biologische Aufgabe übernommen.

Sobald wir jedoch anerkennen, daß der Narzißmus eine wichtige biologische Funktion erfüllt, stehen wir vor einem neuen Problem. Besitzt nicht der extreme Narzißmus die Funktion, den Menschen gleichgültig gegenüber seinen Mitmenschen zu machen und ihn außerstande zu setzen, die Befriedigung seiner eigenen Wünsche hintanzustellen, auch wenn für ihn gerade die Zusammenarbeit mit anderen notwendig wäre? Macht der Narzißmus den Menschen nicht asozial und in besonderen Fällen sogar geisteskrank? Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß Narzißmus in extremer Form zu einer schweren Belastung für das soziale Leben werden kann. Wenn dem so ist, dann muß der Narzißmus aber in *Widerspruch* zum Prinzip des Überlebens stehen, denn der Einzelne kann nur dann weiterleben, wenn er sich in Gruppen organisiert; kaum einer könnte sich allein gegen die Gefahren der Natur schützen, noch könnte er viele Arbeiten verrichten, die nur im Gruppeneinsatz zu leisten sind.

Wir kommen also zu der paradoxen Feststellung, daß der Narzißmus für die Erhaltung des Lebens notwendig ist und gleichzeitig eine Gefahr für das Leben darstellt. Die Lösung dieses Paradoxons liegt in zweierlei. Erstens dient nur der *optimale*, nicht aber der maximale Narzißmus der Erhaltung des Lebens; das heißt, der biologisch notwendige Grad von Narzißmus wird auf eine Ebene zurückgeschraubt, die mit sozialer Zusammenarbeit gerade noch erreichbar ist. Zweitens stellen wir fest, daß sich der individuelle Narzißmus in reinen Narzißmus der Gruppe verwandelt, daß also die Sippe, das Volk, die Religion oder Rasse an Stelle des Einzelnen zum Gegenstand narzißtischer Leidenschaften werden. Die narzißtische Energie wird infolgedessen zwar erhalten, aber statt für den Einzelnen im Interesse der Lebenserhaltung einer Gruppe eingesetzt. Bevor ich aber zum Problem des Gruppen-Narzißmus und seiner gesellschaftlichen Funktion übergehe, möchte ich noch über die Pathologie des Narzißmus sprechen.

Das gefährlichste Resultat des narzißtischen Triebs ist die Verzerrung der Urteilskraft. Der Gegenstand des narzißtischen Interesses gilt als wertvoll (gut, schön, klug usw.) nicht etwa auf dem Boden objektiver Bewertung, sondern weil er entweder ich selbst oder mein Eigentum ist. Die narzißtischen Wertmaßstäbe sind von Vorurteilen und Vorlieben geprägt. Gewöhnlich wird das Vorurteil in der einen oder anderen Form rational begründet und gerade diese Rationalisierung kann je nach Intelligenzgrad und Bildung der Betroffenen mehr oder weniger trügerisch wirken. Beim Narzißmus des Trinkers tritt die Verzerrung klar hervor. Wir beobachten einen Mann, der oberflächliche und banale Worte im Munde führt, dabei aber so tut, als verkünde er der Weisheit letzten Schluß. Subjektiv fühlt er sich wie im »siebenten Himmel«, während er sich in Wirklichkeit nur ungeheuer aufbläst. Das soll aber nicht heißen, daß die Äußerungen ei-

nes hochgradig narzißtisch Veranlagten unbedingt langweilig sein müssen. Wenn er begabt oder intelligent ist, wird er interessante Gedanken von sich geben und wenn er sie auch vielleicht über Gebühr bewertet, so braucht sein Urteil nicht unbedingt falsch zu sein. Aber die narzißtische Person tendiert stets dahin, ihre eigenen Produkte überzubewerten, wobei der eigentliche Wert kaum eine Rolle spielt. (Im Falle des »negativen Narzißmus« trifft das Gegenteil zu. Ein solcher Mensch unterschätzt alles, das mit seiner Person zusammenhängt, und sein Urteil ist ebenfalls gefärbt). Wäre er sich der Tatsache, daß seine narzißtischen Urteile schief oder verzerrt sind, bewußt, so wären die Ergebnisse gar nicht einmal so schlecht. Er würde – und könnte – seine narzißtischen Vorurteile in humorvoller Weise belächeln. Diese Fälle sind jedoch selten. Gewöhnlich ist der Betreffende überzeugt, keinem Vorurteil zu unterliegen und realistisch-objektiv zu urteilen. Dies führt zu einer schweren Beeinträchtigung seines Denk- und Urteilsvermögens, da dieses immer wieder von neuem belastet wird, wenn es sich um seine eigene Person handelt. Infolgedessen wird die Urteilskraft des narzißtisch Veranlagten auch negativ beeinflußt gegenüber allem, was nicht er selbst oder sein Eigentum ist. Die Außenwelt (das »Nicht-Ich«) ist minderwertig, gefährlich, unmoralisch. Der narzißtische Mensch gelangt also schließlich zu fatalen Fehlschlüssen: er überbewertet sich selbst und alles, was sein ist und alles, was außerhalb liegt, ist nur von minderem Wert. Der Schaden, der damit der Objektivität zugefügt wird, liegt auf der Hand.

Ein noch wesentlich gefährlicherer Bestandteil im pathologischen Narzißmus ist die Gefühlsreaktion gegenüber jeder Art von Kritik. Normalerweise braust man nicht auf, wenn etwas, das man gesagt oder getan hat einer Kritik unterzogen wird, vorausgesetzt die Kritik ist fair und ohne feindselige Hintergedanken. Der narzißtische Mensch reagiert auf Kritik jedoch stets mit heftigem Zorn. Für ihn stellt jede Art von Kritik einen feindseligen Angriff dar, denn er kann sich bei seiner Veranlagung einfach nicht vorstellen, daß eine Kritik überhaupt jemals gerechtfertigt sein könnte. Man kann die Heftigkeit seines Zorns nur dann voll begreifen, wenn man bedenkt, daß der narzißtische Mensch der Welt beziehungslos gegenübersteht und daher allein dasteht und sich ängstigt. Und gerade dieses Gefühl des Alleinseins und der Angst wird durch seine narzißtische Selbstvergötterung kompensiert. Wenn er selbst die Welt *ist*, kann es draußen keine Welt mehr geben, die ihm Furcht einflößen könnte. Wenn er alles ist, ist er nicht allein. Wenn also sein Narzißmus verletzt wird, fühlt er sich in seiner ganzen Existenz bedroht. Wenn sein einziger Schutz gegen die Angst, die Selbstvergötterung, bedroht wird, taucht die Angst wieder auf und führt zu einem Anfall rasender Wut. Diese Wut ist deshalb so heftig, weil keinerlei geeignete Aktion zur Verringerung der Bedrohung möglich ist; nur die Vernichtung des Kritikers – oder seiner selbst – kann ihn vor der Bedrohung seiner narzißtischen Geborgenheit bewahren.

Es gibt noch eine Alternative zum Wutausbruch in diesem Zusammenhang, nämlich die Depression. Der narzißtische Mensch erwirbt Selbstgefühl durch Selbstüberschätzung. Die Außenwelt stellt für ihn kein Problem dar, sie überwältigt ihn nicht mit ihrer Allmacht, denn er ist ja selbst zur Welt geworden, er fühlt sich ja selbst allwissend und allmächtig. Wenn sein Narzißmus nun verletzt wird und er es sich aus mancherlei Gründen, zum Beispiel wegen der Schwäche seiner Position gegenüber dem Kritiker, nicht leisten kann, wütend aufzubrausen, verfällt er in Depressionen. Er besitzt keine Beziehungen zur Welt und interessiert sich auch nicht für sie. Er ist nichts und niemand, hat er doch sein Selbst nicht zum Mittelpunkt seines Bezogenseins auf die Welt entwickelt. Wenn sein Narzißmus so schwer verwundet wird, daß er ihn nicht länger aufrecht erhalten kann, bricht sein Ich zusammen, und die subjektive Reaktion auf diesen Zusammenbruch ist ein Gefühl der Depression. Die melancholische Trauer bezieht sich meiner Meinung nach auf das narzißtische Abbild des wunderbaren »Ich«, das gestorben ist und um das der von Depressionen Befallene trauert.

Und gerade weil diese narzißtisch veranlagte Person die Depression fürchtet, die ihren Narzißmus verletzt, versucht sie verzweifelt, diesen Verletzungen zu entgehen. Es gibt verschiedene Mittel und Wege, dies zu erreichen. Man kann beispielsweise den Narzißmus verstärken, damit keine von außen kommende Kritik und keinerlei Versagen den narzißtischen Standpunkt wirklich in Mitleidenschaft ziehen können. Mit anderen Worten: die Intensität des Narzißmus wächst, um die Bedrohung abzuwehren. Dies bedeutet natürlich, daß der Mensch sich dadurch von den drohenden Depressionen zu heilen sucht, daß er geistig nur umso schwerer erkrankt, und zwar bis in den Bereich der Psychose.

Es gibt indessen noch eine andere Lösung für die Bedrohung des Narzißmus, die für den Einzelnen zwar befriedigender, für die Allgemeinheit jedoch gefährlicher wirkt. Diese Lösung besteht aus dem Versuch, die Wirklichkeit so umzuformen, daß sie bis zu einem gewissen Grade mit der eigenen Selbstvorstellung übereinstimmt. Ein Beispiel hierfür ist der narzißtische Erfinder, der glaubt, ein *perpetuum mobile* erfunden zu haben, und der dabei irgendeine kleinere Entdeckung von untergeordneter Bedeutung gemacht hat. Eine bedeutsamere Lösung besteht darin, das Einverständnis einer weiteren Person und, wenn möglich, die Zustimmung von Millionen zu erlangen. Im ersteren Falle kommt es zur *folie à deux* (manche Ehen und Freundschaften beruhen darauf), während es sich im letzteren Fall um Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens handelt, die den offenen Ausbruch ihrer psychotischen Veranlagung durch die offenen Beifallskundgebungen von Millionen von Menschen verhindern. Das beste Beispiel hierfür ist Hitler. Er war ein hochgradig narzißtischer Mensch, der wahrscheinlich an offenkundiger Psychose gelitten hätte, wenn es ihm nicht gelungen wäre, Millionen von Menschen den Glauben an sein erworbenes Selbstbildnis zu vermitteln und sie dahin zu bringen, seine grandiosen Phantasievorstellungen über das »Tausendjährige Reich« ernst zu nehmen und sogar die Wirklichkeit dergestalt zu transformieren, daß seine Anhänger glauben mußten, er habe recht. (Als er gescheitert war, mußte er Selbstmord begehen, da der Zusammenbruch seines narzißtischen Image für ihn sonst unerträglich gewesen wäre.)

Es gibt in der Geschichte noch mehr Beispiele für größenwahnsinnige Führer, die ihren Narzißmus dadurch »heilten«, daß sie die Welt veränderten und mit ihren narzißtischen Vorstellungen in Übereinstimmung brachten; solche Menschen müssen alle Kritiker vernichten, denn sie können sich nicht der Gefahr aussetzen, die ihnen von der Stimme der Vernunft droht. Von Caligula und Nero bis zu Stalin und Hitler sehen wir immer wieder, daß ihr Bedürfnis, Anhänger zu gewinnen, die Wirklichkeit zu verformen, damit sie sich mit ihrem Narzißmus deckt, und alle Kritiker zu vernichten, gerade deshalb so stark und so verzweifelt intensiv wird, weil sie nur auf diese Weise den offenen Ausbruch geistiger Umnachtung umgehen können. Paradoxerweise macht gerade dieses Element des Irreseins solche Führerpersönlichkeiten so erfolgreich. Es verleiht ihnen jene Sicherheit und jenes Freisein von Zweifeln, das dem Durchschnittsmenschen so imponiert. Natürlich setzt dieser Wunsch, die Welt zu verändern und andere dazu zu gewinnen, Ideen und Wahnvorstellungen mit einem zu teilen, auch Begabungen voraus, die dem Durchschnittsmenschen, mag er nun psychotisch oder nicht psychotisch sein, im allgemeinen fehlen.

Bei der Diskussion über die Pathologie des Narzißmus ist es wichtig, daß man zwischen zwei Erscheinungsformen des Narzißmus unterscheidet – der gutartigen und der bösarigen Form. Bei der gutartigen Form ist der Gegenstand des Narzißmus das Resultat aus den Bemühungen eines Menschen. So mag zum Beispiel jemand einen narzißtischen Stolz auf seine Leistungen als Tischler, Wissenschaftler oder Landwirt empfinden. Insofern als der Gegenstand des Narzißmus etwas ist, für das man arbeiten muß, erhält das ausschließliche Interesse des Betreffenden an *seiner* Arbeit und *seiner* Leistung ein Gegengewicht in Gestalt seines Interesses an dem eigentlichen Arbeitsvorgang und dem Material, mit dem er umgeht. Auf diese Weise reguliert sich der Narzißmus in seiner

gutartigen Form selbst. Die Energie, die den Arbeitsprozeß vorantreibt, ist zu einem hohen Grade narzißtischer Natur, aber die Tatsache, daß die Arbeit mit der Wirklichkeit in irgendeiner Beziehung stehen muß, schränkt den Narzißmus ständig ein und hält ihn in Grenzen. Dieser Mechanismus mag auch die Beobachtung erklären, warum so viele narzißtisch veranlagte Menschen gleichzeitig auch in hohem Maße schöpferisch tätig sind.

Im Falle des böartigen Narzißmus ist der Gegenstand des Narzißmus nicht etwas, was der Betreffende tut oder hervorbringt, sondern etwas, was er *hat*; zum Beispiel sein Körper, sein Aussehen, seine Gesundheit, sein Besitz. Das böartige Wesen dieses Typs von Narzißmus liegt in der Tatsache begründet, daß ihm das Regulativ fehlt, wie wir es in der gutartigen Form beobachten können. Wenn ich »groß« bin, weil ich bestimmte Eigenhaften *habe* oder nicht, weil ich etwas Bestimmtes leiste, so brauche ich keinerlei Beziehungen zu Menschen oder Sachen zu besitzen; ich brauche mich nicht anzustrengen. Um das Bild meiner Größe aufrechtzuerhalten, brauche ich mich nur immer mehr von der Wirklichkeit zu entfernen und die narzißtische »Aufladung« meiner Persönlichkeit zu steigern; dadurch schütze ich mich vor der Gefahr, daß sich mein narzißtisch aufgeblähtes Ich als Produkt meiner eigenen leeren Einbildung erweisen könnte. Der böartige Narzißmus hält sich also nicht selbst in Grenzen, sondern er ist egozentrisch und xenophob. Wer gelernt hat, etwas zu leisten, muß eben einsehen, daß auch andere mit ähnlichen Mitteln Ähnliches geleistet haben – auch wenn ihm sein Narzißmus einreden mag, daß seine Leistung viel größer als die der anderen sei. Wer dagegen nichts geleistet hat, wird Mühe haben, die Leistungen anderer zu würdigen, und er wird sich gezwungenermaßen in narzißtischer Verblendung von seiner Umwelt isolieren.



Wir haben uns jetzt mit der Dynamik des individuellen Narzißmus beschäftigt; mit dem Phänomen, seiner biologischen Funktion und seiner Pathologie. Das bisher Gesagte dürfte genügen, um das Phänomen des »Narzißmus der Gesellschaft« zu verstehen und die Rolle zu begreifen, die diese Form des Narzißmus als Quelle von Gewalttat und Krieg spielt.

Der Kernpunkt der folgenden Darstellung ist das Phänomen der Umwandlung des persönlichen in den Gruppennarzißmus. Wir können mit einer Beobachtung hinsichtlich der soziologischen Funktion des Gruppennarzißmus beginnen, die parallel neben der biologischen Funktion des individuellen Narzißmus einhergeht. Jedwede organisierte Gruppe, die überleben will, muß von ihren Gliedern mit narzißtischer Energie versehen sein. Das Überleben einer Gruppe hängt bis zu einem gewissen Grade von der Tatsache ab, daß die Mitglieder die Bedeutung der Gruppe für ebenso groß oder womöglich für noch größer halten als ihr eigenes Leben und daß sie darüberhinaus an das Gerechte ihrer Sache und an die Überlegenheit ihrer Gruppe gegenüber anderen Gruppen glauben. Ohne eine solche narzißtische Gruppeneinstellung würde die Energie, die im Interesse der Gruppe auch schwere Opfer möglich macht, beträchtlich verringert.

In der Dynamik des Gruppennarzißmus finden wir ähnliche Erscheinungen wie im Narzißmus des Einzelnen. Auch hier können wir zwischen gut- und böartigen Formen unterscheiden. Wenn der Gegenstand des Gruppennarzißmus eine bestimmte Leistung ist, so kommt es zu demselben dialektischen Ablauf, wie wir ihn oben behandelt haben. Das Bedürfnis, etwas Schöpferisches zu leisten, setzt das Verlassen des geschlossenen Kreises eines Gruppenegoismus voraus und verlangt ein starkes Interesse an dem erstrebten Ziel. (Wenn die Leistung, die eine Gruppe zu erzielen sucht, die Eroberung ist, so fehlt die wohltuende Wirkung eines wirklich produktiven Bemühens natürlich weitgehend.) Wenn die Gruppe aber andererseits ihre Glorie, frühere Leistungen oder den Körperbau ihrer Glieder zum Gegenstand des Narzißmus macht, dann werden die oben erwähnten gegenläufigen Tendenzen nicht auftreten, sondern die rein narzißtische Einstellung wird

zunehmen und damit die ihr innewohnenden Gefahren. Im täglichen Leben treten beide Elemente natürlich oft zusammen auf.

Es gibt noch eine weitere soziologische Funktion des Gruppennarzißmus, auf die bis jetzt oben nicht eingegangen worden ist. Eine Gesellschaft, die nicht in der Lage ist, den Großteil ihrer Mitglieder anständig und angemessen zu versorgen, muß diese Menschen mit einer narzißtischen Befriedigung des böartigen Typs versehen, wenn sie das Aufkommen von Unzufriedenheit unter ihnen verhindern will. Für alle diejenigen, die wirtschaftlich oder kulturell zurückgeblieben sind, bedeutet der narzißtische Stolz, der Gruppe anzugehören, die einzige – und oft sehr wirkungsvolle – Quelle der Genugtuung. Gerade weil ihnen das Leben nicht »interessant« erscheint und ihnen auch keine Möglichkeit zur Entfaltung von Interessen bietet, können sie einen Narzißmus extremer Prägung entwickeln. Gute Beispiele für diese Erscheinungen sind in neuerer Zeit der Rassen-Narzißmus, wie er im Dritten Reich existierte und dem man heute noch im Süden der USA begegnet. In beiden Fällen wird das rassische Überlegenheitsgefühl vom einfachen Bürgertum getragen. Diese Schicht, der es in Deutschland wie im amerikanischen Süden wirtschaftlich und kulturell verhältnismäßig schlecht ging und die kaum eine echte Hoffnung auf Besserung ihrer Lage besaß, hat nur eine einzige Genugtuung: die übersteigerte Selbsteinschätzung, die großartigste Gemeinschaft der Welt und jeder anderen Rasse weit überlegen zu sein. Die Angehörigen einer solchen Rasse haben das Gefühl: »Wenn ich auch arm und unkultiviert bin, so bin ich doch ein bedeutendes Wesen, denn ich gehöre zur großartigsten Menschengruppe in der Welt – ich bin Weißer« oder »Ich bin Arier«.

Der Gruppennarzißmus ist nicht so leicht zu erkennen wie der Narzißmus des Einzelnen. Angenommen, jemand sagt: » Ich (und meine Familie) sind die bewundernswürdigsten Menschen der Welt; nur wir sind rein, intelligent, gut und anständig; alle anderen sind schmutzig, dumm, unehrlich und verantwortungslos«, dann würden die meisten ihn für ungehobelt, aus dem seelischen Gleichgewicht geraten oder sogar für irre halten. Wenn aber ein fanatischer Redner vor einer Massenversammlung auftritt und an die Stelle von »Ich« und »meiner Familie« Worte wie Nation, Rasse, Religion, politische Partei oder ähnliche Begriffe setzt, dann werden ihn viele wegen seiner Vaterlandsliebe oder Gottesfurcht bewundern und in den Himmel heben. Andere Nationen und Religionen werden solche Reden jedoch übel vermerken, da man sie ganz offensichtlich verächtlich zu machen sucht. Innerhalb der bevorrechtigten Gruppe wird aber dem Narzißmus des Einzelnen geschmeichelt, und da Millionen von Leuten diesen Behauptungen zustimmen, hält man sie tatsächlich für vernünftig. (Was der Großteil der Menschen für »vernünftig« hält, ist jeweils das, worüber Übereinstimmung – wenn nicht bei allen, so doch bei der großen Mehrzahl der Menschen herrscht; »vernünftig« hat für die meisten mit »Vernunft« nichts mehr zu tun, sondern nur noch mit »übereinstimmender Auffassung«.) Wenn die Gruppe als Ganzes für ihren Weiterbestand den Gruppennarzißmus benötigt, wird sie ihn pflegen und fördern und ihn nach außen hin als besonders verdienstvoll hinstellen.

Die Gruppe, bis zu der sich die narzißtische Einstellung noch auswirkt, hat sich im Laufe der Geschichte nach Struktur und Größe gewandelt. In primitiven Stämmen oder Sippen mag sie bloß ein paar hundert Angehörige zählen; hier ist der Einzelne noch kein »Individuum« im eigentlichen Sinne; da die »primären Bindungen«,⁴⁰ die ihn an seine blutsverwandte Gruppe fesseln, noch nicht gelöst sind, wird die narzißtische Bindung an die Sippe infolgedessen durch den Umstand verstärkt, daß die Gruppenangehörigen außerhalb der Sippe noch keine eigene Existenz besitzen.

In der Entwicklung der menschlichen Rasse begegnen wir einer stetig zunehmenden Erweiterung der Gesellschaft; auf die ursprünglich kleine, durch Blutsbande zusammengehaltene Gruppe folgen größere Gemeinschaften, die sich auf die Gemeinsamkeit der Sprache, der Gesellschaftsordnung oder des Glaubens gründen. Die zunehmende

Größe der Gruppe bedeutet nicht unbedingt, daß gleichzeitig auch die pathologischen Erscheinungen des Narzißmus abnehmen müßten. Der Gruppen-Narzißmus der »Weißer« oder der »Arier« ist, wie wir oben bereits erwähnt haben, ebenso böseartig, wie der Narzißmus in seiner extremen Form beim Einzelnen nur sein kann. Doch stellen wir im allgemeinen fest, daß im Zuge der Vergesellschaftung, die zu immer größeren Gemeinschaften führt, das Bedürfnis nach Zusammenarbeit mit zahlreichen, auch andersartigen Gruppen, die unter sich nicht durch Blutsbande verbunden sind, dem narzißtischen Streben innerhalb der Gemeinschaft entgegenzuwirken trachtet. Das gleiche trifft in einer anderen Beziehung zu, über die wir im Zusammenhang mit dem gutartigen Narzißmus des Einzelnen gesprochen haben: in demselben Maße wie die größere Gemeinschaft (Nation, Staat oder Religion) ihren ganzen Stolz darin sieht, etwas wirklich Wertvolles auf dem Gebiete der Kunst, des geistigen oder materiellen Lebens zu schaffen, trägt dieses Streben dazu bei, die narzißtische Spannung zu verringern. Die Geschichte der katholischen Kirche ist eines der vielen Beispiele für die merkwürdige Mischung von Narzißmus und Gegenkräften in einer großen Gemeinschaft. Die dem Narzißmus innerhalb der katholischen Kirche entgegenwirkenden Kräfte sind in erster Linie die Vorstellung von der Universalität des Menschen und einer »katholischen« Religion, die nicht mehr nur die Religion eines einzelnen Stammes oder Volkes ist. Da ist ferner die Idee der menschlichen Demut, die aus der Gottesidee und der Ablehnung des Götzendienstes folgert. Die Existenz Gottes heißt, daß kein Mensch Gott sein kann, daß kein menschliches Wesen allwissend oder allmächtig zu sein vermag. Sie setzt der menschlichen Selbstvergötterung infolgedessen eine ganz bestimmte Grenze. Die Kirche leistet aber gleichzeitig dem Narzißmus auch in erheblichem Maße Vorschub; im Glauben, die Kirche sei der einzige Weg zur Erlösung und der Papst sei der Stellvertreter Gottes auf Erden, haben die Gläubigen gerade weil sie einer so außergewöhnlichen Institution angehören, einen starken Narzißmus entwickelt. Dasselbe trat ein im Verhältnis zu Gott; während die Allmacht und Allwissenheit Gottes den Menschen eigentlich hätte demütig machen sollen, identifizieren sich die Menschen häufig mit Gott und entfalten dabei ein hohes Maß an Narzißmus.

Diese selbe Doppelgleisigkeit zwischen narzißtischer und antinarzißtischer Funktion ist auch in allen anderen Weltreligionen aufgetreten, so im Buddhismus, Judentum, Islam und Protestantismus. Ich habe die katholische Religion nicht nur deshalb erwähnt, weil sie ein allgemein bekanntes Beispiel darstellt, sondern hauptsächlich deshalb, weil der Katholizismus in derselben Geschichtsperiode, nämlich dem 15. und 16. Jahrhundert, den Nährboden sowohl für den Humanismus als auch für eine außerordentlich fanatische Erscheinungsform des Narzißmus abgegeben hat. Die Humanisten innerhalb und außerhalb der Kirche sprachen im Namen eines Humanismus, der die Quelle christlichen Glaubens sei. Nikolaus von Kues predigte religiöse Toleranz für den Menschen (*De pace fidei*); Ficino lehrte, daß Liebe die aller Schöpfung zugrundeliegende Macht sei (*De amore*); Erasmus forderte gegenseitige Toleranz und eine Demokratisierung der Kirche; Thomas More, der Nonkonformist, sprach und starb für die Grundsätze eines Universalismus und menschlicher Solidarität; Postel, der auf den von Nikolaus von Kues und Erasmus stammenden Grundsätzen aufbaute, sprach von Weltfrieden und globaler Einheit (*De orbis terrae concordia*); Siculo, der Pico della Mirandola folgte, sprach begeistert von der Würde des Menschen, seiner Vernunft und Fähigkeit zur Selbstvervollkommnung. Diese Männer sprachen zusammen mit vielen anderen, die aus dem christlichen Humanismus hervorgegangen waren, im Namen von Universalität, Brüderlichkeit, Menschenwürde und Vernunft. Sie kämpften für Toleranz und Frieden.⁴¹

Gegen sie standen auf beiden Seiten die Kräfte des Fanatismus, und zwar von Luther auf der einen und der Kirche auf der anderen Seite. Die Humanisten versuchten, die Katastrophe abzuwenden, aber schließlich gewann auf beiden Seiten der Fanatismus.

Religiöse Verfolgungen und Kriege, die letzten Endes in dem verheerenden Dreißigjährigen Krieg gipfelten, versetzten der humanistischen Entwicklung einen Schlag, von dem sich Europa noch immer nicht erholt hat. (Man muß unwillkürlich als Analogie an den Stalinismus denken, der den sozialistischen Humanismus dreihundert Jahre später zunichte machte). Wenn man auf den religiösen Haß des 16. und 17. Jahrhunderts zurückblickt, so sind seine irrationalen Motive klar. Auf beiden Seiten redete man von Gott, von Christus, von Liebe, und die Punkte, bei denen die Meinungen auseinander gingen, waren im Verhältnis zu den wesentlichen Grundsätzen von durchaus untergeordneter Bedeutung. Und doch haßte man sich und jeder war leidenschaftlich davon überzeugt, daß die Humanität an den Grenzen seines eigenen religiösen Glaubens ende. Das innere Wesen dieser Überschätzung der eigenen Position und der Haß gegenüber allen, die anderer Meinung sind, ist Narzißmus. »Wir« sind bewunderungswürdig; »sie« sind verabscheuungswert. »Wir« sind gut, »sie« sind böse. Jegliche Kritik an der eigenen Doktrin ist ein gemeiner, unerträglicher Angriff; Kritik an der Position der anderen ist ein wohlgemeinter Versuch, jene Menschen zur Wahrheit zurückzuführen.

Seit den Tagen der Renaissance haben sich die beiden großen, einander widersprechenden Kräfte, Gruppennarzißmus und Humanismus, jeder nach seiner eigenen Art entwickelt. Leider hat die Entwicklung des Gruppennarzißmus jene des Humanismus bei weitem übertroffen. Während es noch im ausgehenden Mittelalter und während der Renaissance so aussehen mochte, als stehe Europa vor dem Heraufkommen eines geistigen und religiösen Humanismus, hat sich diese Hoffnung nicht erfüllt. Der Gruppennarzißmus trat in immer neuen Erscheinungsformen auf und beherrschte die folgenden Jahrhunderte. Dieser Gruppennarzißmus erschien dabei in mannigfachen Gewändern: in religiösen, nationalen, rassischen, politischen. Protestanten gegen Katholiken, Franzosen gegen Deutsche, Weiß gegen Schwarz, Arier gegen Nicht-Arier, Kommunisten gegen Kapitalisten. So verschieden die Inhalte auch sein mochten, psychologisch haben wir es hier mit dem gleichen narzißtischen Phänomen, seinem Fanatismus und Vernichtungswillen zu tun.⁴²

Während der Gruppennarzißmus heranwuchs, entfaltete sich auch sein Widerpart, der Humanismus. Im 18. und 19. Jahrhundert – von **Spinoza**, **Leibniz**, **Rousseau**, **Herder** und **Kant** bis zu **Goethe** und **Marx** – entwickelte sich der Gedanke, daß die Menschheit ein Ganzes sei, daß jedes Individuum in sich die ganze Menschheit verkörpere und daß es keine privilegierten Gruppen geben dürfe, die für sich in Anspruch nehmen, ihre Vorrechte seien durch eine ihnen innewohnende Überlegenheit begründet. Der Erste Weltkrieg bedeutete für den Humanismus einen schweren Schlag und führte zu verheerenden Auswüchsen des Gruppennarzißmus: zu nationaler Hysterie bei allen kriegführenden Staaten, zu Hitlers Rassenwahn, Stalins Parteivergötterung, religiösem Fanatismus bei Moslems und Hindus, antikommunistischem Fanatismus in der westlichen Welt. Diese verschiedenen Formen des Gruppennarzißmus haben die Welt an den Rand totaler Vernichtung gebracht.

Als Reaktion auf diese Bedrohung der Menschheit läßt sich heute in allen Ländern und unter den Vertretern ganz verschiedenartiger Ideologien eine Wiedergeburt des Humanismus beobachten; wir begegnen radikalen Humanisten unter katholischen und protestantischen Ideologen, unter sozialistischen und nicht-sozialistischen Philosophen. Ob die Gefahr totaler Vernichtung, die Ideen der Neo-Humanisten und die durch die neuen Fernmeldemittel geschaffenen Verbindungen zwischen den Menschen genügen werden, die Auswirkungen des Gruppennarzißmus zu neutralisieren, ist eine Frage, die vielleicht das Schicksal der Menschen entscheiden wird.

Die wachsende Intensität des Gruppennarzißmus – der lediglich vom Religiösen auf das Nationale, Rassische und auf den Partei-Narzißmus übergegangen ist – stellt in der Tat ein überraschendes Phänomen dar. Zunächst wegen der Entwicklung humanistischer Kräfte seit der Renaissance, worüber wir weiter oben gesprochen haben. Dann aber

auch wegen der Evolution wissenschaftlichen Denkens, das den Narzißmus unterhöhlt. Die wissenschaftliche Methode verlangt Objektivität und Realismus, sie fordert, die Welt so zu sehen wie sie ist und nicht verzerrt durch eigene Wünsche und Ängste. Sie verlangt Bescheidenheit gegenüber den Realitäten der Welt und Verzicht auf alle menschliche Hoffnung, jemals allwissend und allmächtig zu sein. Die Notwendigkeit kritischen Denkens, Experiment, Beweisführung; der Zweifel schlechthin – dies sind charakteristische Merkmale wissenschaftlichen Bemühens, und sie sind genau die Denkweise, die der narzißtischen Einstellung entgegenwirken. Ohne Zweifel hat das wissenschaftliche Denken großen Einfluß auf die Entwicklung des zeitgenössischen Neo-Humanismus gehabt, und es ist kein Zufall, daß die meisten hervorragenden Naturwissenschaftler unserer Tage Humanisten sind. Aber die überwiegende Mehrzahl der Menschen im Westen ist, obwohl sie die naturwissenschaftliche Methode in der Schule oder an der Universität »gelernt« hat, von der Methodik kritischen, wissenschaftlichen Denkens nie wirklich berührt worden. Sogar die meisten, die sich das naturwissenschaftliche Fach als Beruf erwählt haben, sind *Techniker* geblieben und haben sich keine *wissenschaftliche Haltung* angeeignet.

Und für die Masse der Bevölkerung besitzt die wissenschaftliche Methodik, die man ihnen beigebracht hat, eine sogar noch geringere Bedeutung. Wenn man auch sagen kann, daß höhere Bildung dazu beiträgt, den Narzißmus des Einzelnen und der Gemeinschaft zu mildern, so hat sie doch nicht verhindern können, daß sich die meisten »gebildeten« Leute begeistert den nationalen, rassistischen und politischen Bewegungen angeschlossen haben, die der Ausdruck des Gruppennarzißmus unserer Tage sind.

Die Wissenschaft scheint im Gegenteil ein neues Ziel für den Narzißmus geschaffen zu haben – die *Technik*. Der narzißtische Stolz der Menschen, Träger einer bislang unbekanntem dinglichen Welt zu sein, Entdecker von Radio, Fernsehen, Atomkraft, Raumfahrt und gleichzeitig potentieller Zerstörer des ganzen Erdballs – dieses stolze Gefühl ist für den Menschen zum Gegenstand narzißtischer Überheblichkeit geworden. Beim Studium des ganzen Problemkreises der Entwicklung des Narzißmus in der neueren Geschichte wird man an Freuds Feststellung erinnert, daß Kopernikus, Darwin und er selbst den Narzißmus des Menschen dadurch zutiefst verletzt hätten, daß sie im Menschen den Glauben an seine einmalige Rolle im Weltall und an seine Überzeugung, eine elementare und unverwandelbare Realität zu sein, untergraben hätten. Aber obwohl der Narzißmus des Menschen auf diese Weise verletzt wurde, verringerte er sich nur unwesentlich. Der Mensch reagierte dadurch, daß er seinen Narzißmus auf andere Objekte übertrug: Nation, Rasse, politische Überzeugungen und die Technik.

In Bezug auf die *Pathologie des Gruppennarzißmus* ist – ähnlich wie beim Narzißmus des Einzelnen – das deutlichste und häufigste Symptom ein Mangel an Objektivität und nüchternem Urteil. Betrachtet man die Art und Weise, wie die ärmere weiße Bevölkerung über die Neger oder die Nazis über die Juden urteilen, so erkennt man unschwer, wie verzerrt die entsprechenden Urteile ausfallen. Einige kleine Körnchen Wahrheit wurden zusammengesetzt, aber im großen und ganzen besteht das Urteilsgebilde aus Falschheiten und Fälschungen. Wenn sich politische Aktionen auf narzißtischen Selbstüberschätzungen aufbauen, führt der Mangel an Objektivität meist zu katastrophalen Ergebnissen. Wir haben in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts zwei bemerkenswerte Beispiele für die Folgen des nationalen Narzißmus erlebt. Viele Jahre vor dem Ersten Weltkrieg vertrat die offizielle französische Verteidigungsdoktrin die Auffassung, die französische Armee benötige weder eine zahlenmäßig starke schwere Artillerie noch eine große Anzahl von Maschinengewehren; der französische Soldat besitze in so hohem Maße die französischen Tugenden der Tapferkeit und des Draufgängertums, daß er nur seines Bajonetts bedürfe, um den Feind zu schlagen. Tatsache ist, daß Hunderttausende französischer Soldaten durch das Feuer deutscher Maschinengewehre fielen und Frankreich nur durch deutsche strategische Fehler und schließlich durch amerikanische Hilfe

gerettet wurde. Im Zweiten Weltkrieg beging Deutschland einen ähnlichen Fehler. Hitler, ein Mann mit extremem persönlichem Narzißmus, der bei Millionen von Deutschen den Gruppennarzißmus anstachelte, überschätzte die Stärke Deutschlands und unterschätzte nicht nur die Macht der Vereinigten Staaten, sondern auch den russischen Winter – so wie ein anderer vor ihm, Napoleon. Trotz seiner Intelligenz war Hitler nicht in der Lage, die *Wirklichkeit objektiv* zu sehen, weil sein Wunsch zu siegen und zu herrschen schwerer wog als die Realitäten der Waffen und des Klimas.

Der Gruppennarzißmus bedarf der Bestätigung ähnlich wie der Narzißmus des Einzelnen. Diese Bestätigung wird zum Beispiel durch eine gemeinsame Ideologie geliefert, die erklärt, die eigene Gemeinschaft sei allen anderen überlegen. Bei religiösen Gemeinschaften ergibt sich diese Bestätigung durch die Annahme: »Meine Gemeinschaft ist die einzige, die an den wahren Gott glaubt, und da *mein* Gott der einzige wahre Gott ist, bestehen alle anderen Gemeinschaften aus irregeleiteten Ungläubigen.« Aber auch ohne sich auf Gott zu berufen, kann der Gruppennarzißmus auch auf weltlichem Gebiet zu ähnlichen Schlußfolgerungen kommen. Die narzißtische Überzeugung von der Überlegenheit der Weißen über die Schwarzen in Teilen der Vereinigten Staaten und in Südafrika zeigt, daß dem Gefühl der Selbstüberlegenheit und der Geringschätzung anderer keine Grenzen gesetzt sind. Doch verlangt die Befriedigung dieser narzißtischen Selbstvorstellungen einer Gemeinschaft auch ein gewisses Maß an realer Bestätigung. Solange die Weißen in Alabama oder in Südafrika die Macht besitzen, ihre Überlegenheit über die Neger durch Akte sozialer, wirtschaftlicher und politischer Diskriminierung offen kundzutun, haben ihre narzißtischen Glaubenssätze ein gewisses reales Element für sich und stärken auf diese Weise ihr gesamtes narzißtisches Gedankengebäude. Dasselbe traf für die Nazis zu. Hier mußte die physische Vernichtung aller Juden als Beweis für die Überlegenheit der arischen Rasse dienen (für den Sadisten beweist die Tatsache, daß er einen Menschen töten kann, die Überlegenheit des Tötenden). Falls der narzißtisch übersteigerten Gemeinschaft keine Minderheit zur Verfügung steht, die so schwach ist, daß sie als Zielscheibe für eine narzißtische Befriedigung in Frage kommt, führt der Narzißmus der Gemeinschaft leicht zu dem Wunsch nach militärischen Eroberungen; dies war der Weg, den Pangermanismus und Panslawismus vor 1914 beschritten. In beiden Fällen hielten sich die betreffenden Nationen für »ausgewählt« und über den anderen stehend und rechtfertigten damit ihren Angriff auf diejenigen, die diese Überlegenheit nicht anerkannten. Ich will damit nicht sagen, daß »die« Ursache für den Ersten Weltkrieg in pangermanistischen und panslawistischen Erwägungen lag, aber deren Fanatismus war sicherlich einer der Faktoren, die zum Kriegsausbruch beigetragen haben. Darüber hinaus darf man natürlich nicht vergessen, daß, sobald der Krieg einmal begonnen hat, die verschiedenen Regierungen versuchen, den nationalen Narzißmus als notwendige psychologische Voraussetzung für eine erfolgreiche Kriegführung anzufachen.

Wird der Narzißmus einer Gemeinschaft verwundet, so begegnen wir denselben Wutreaktionen, wie wir sie im Zusammenhang mit dem Narzißmus des Einzelnen erörtert haben. Es gibt viele Beispiele in der Geschichte dafür, daß die Herabsetzung der Symbole des Gruppennarzißmus zu Wutausbrüchen geführt hat, die an Irrsinn grenzen. Schändung der Nationalflagge, Gotteslästerungen, Majestätsbeleidigungen, der Verlust eines Krieges oder eines Gebietes – solche Vorfälle haben oft bei den Massen zum Ausbruch von Rachegefühlen geführt, die dann ihrerseits den Ausbruch neuer Kriege verursachten. Verletzter Narzißmus läßt sich nur heilen, wenn der Missetäter vernichtet und auf diese Weise das dem eigenen Narzißmus zugefügte Unrecht ungeschehen gemacht wird. Rache, persönliche wie nationale, beruht oft auf verwundetem Narzißmus und auf dem Bedürfnis, die Wunde durch Vernichtung des Täters zu »heilen«.

Es muß noch ein letzter Zug der narzißtischen Pathologie erwähnt werden. Die hochgradig narzißtische Gemeinschaft braucht einen Führer, mit dem sie sich identifizieren

kann. Der Führer wird von der Gemeinschaft bewundert, der Narzißmus auf ihn projiziert. In dem Akt der Unterwerfung unter den machtvollen Führer – zutiefst ein Akt der Symbiose und Gleichsetzung – wird der individuelle Narzißmus des Einzelnen auf den Führer übertragen. Je größer der Führer, desto größer der Gefolgsmann. Persönlichkeiten, die stark narzißtisch veranlagt sind, eignen sich besonders gut zur Übernahme dieser Funktion. Der Narzißmus des Führers, der von seiner Größe überzeugt ist und keine Zweifel an sich selbst aufkommen läßt, stellt genau den Typ dar, der den Narzißmus anderer anzieht, die sich ihm unterordnen. Der halb-geistesgestörte Führer ist oft am erfolgreichsten, bis der Mangel an objektiver Urteilsfähigkeit, seine Wutreaktionen auf Rückschläge und das Bedürfnis, die Vorstellung von seiner Allmächtigkeit aufrechtzuerhalten, ihn dazu hinreißen, Fehler zu begehen, die zu seinem Untergang führen.

Wir haben bis jetzt das Phänomen des Narzißmus, seine Pathologie sowie seine biologische und soziologische Funktion behandelt. Im Ergebnis könnten wir zu der Schlußfolgerung kommen, daß der Narzißmus eine notwendige und wertvolle Haltung sei, vorausgesetzt er ist gutartig und geht über eine gewisse Grenze nicht hinaus. Doch ist unser Bild nicht ganz vollständig. Dem Menschen geht es nicht nur um die biologische und gesellschaftliche Selbsterhaltung, sondern auch um die Erhaltung von *Werten*, also um die Entwicklung dessen, was ihn erst zum Menschen macht.

Vom Standpunkt der Werte aus betrachtet, wird deutlich, daß der Narzißmus mit Vernunft und Liebe in Widerspruch steht. Diese Feststellung bedarf kaum einer näheren Erläuterung. Die narzißtische Einstellung hindert den Menschen daran, die Wirklichkeit so zu sehen, wie sie ist, das heißt objektiv; sie engt also die Vernunft ein. Daß sie auch die Liebe einengt, ist vielleicht nicht ebenso einleuchtend, wenn man bedenkt, daß Freud in jeder Art von Liebe eine stark narzißtische Komponente sucht; daß laut Freud ein Mann, der eine Frau liebt, sie zum Gegenstand seines Narzißmus macht und die Frau schön und begehrenswert eben deshalb wird, weil sie ein Teil von ihm ist. Sie kann in bezug auf ihn ebenso handeln, und dann haben wir es mit der sogenannten »großen Liebe« zu tun, die nur allzuoft eher eine *folie à deux* als wirkliche Liebe ist. Beide bewahren sich ihren Narzißmus, sie fühlen kein wirkliches, tiefes Interesse füreinander (geschweige denn für jemand anderen), sie bleiben stets empfindlich und argwöhnisch und werden höchstwahrscheinlich nach gar nicht langer Zeit Umschau nach einem neuen Partner halten, der ihnen eine neue narzißtische Befriedigung bietet. Für den narzißtisch Veranlagten ist der Partner nie ein Wesen kraft eigenen Rechts oder ein Mensch voll eigener Wirklichkeit; er existiert ausschließlich als Schatten des eigenen narzißtisch vergrößerten Ichs. Die nicht-pathologische Liebe auf der anderen Seite beruht dagegen nicht auf gegenseitigem Narzißmus. Sie ist die Beziehung zwischen zwei Menschen, die sich als eigene, selbständige Wesen verstehen und sich dennoch gegeneinander öffnen und eins werden miteinander. Um Liebe zu erleben, muß man Getrenntheit erleben.

Vom Standpunkt des Geistig-Ethischen wird das Wesen des Narzißmus deutlich, wenn man bedenkt, daß alle großen humanistischen Religionen lehren: *Es ist die Bestimmung des Menschen, seinen Narzißmus zu überwinden*. Vielleicht kommt dieser Grundsatz nirgends klarer zum Ausdruck als im Buddhismus. Die Lehre Buddhas läuft auf den Satz hinaus, daß sich der Mensch von seinem Leiden nur dann erlösen kann, wenn er aus seinen Illusionen erwacht und seine Wirklichkeit erkennt: die Wirklichkeit von Krankheit, Alter und Tod, die Wirklichkeit der Tatsache daß er nie die Ziele seiner Gier erreichen kann. Die »erwachte« Person, von der Buddhas Lehre spricht, ist derjenige, der seinen Narzißmus überwunden hat und infolgedessen voll erwacht ist. Wir können diesen Gedanken auch so ausdrücken: Nur wenn der Mensch von der Illusion seines unzerstörbaren Ichs loskommen und sie zusammen mit all den anderen Zielen seiner Begehrlichkeit hinter sich lassen kann, wird er sich ganz der Welt öffnen und mit ihr eins werden können. Psychologisch ist dieser Vorgang des Erwachens identisch mit der Ablösung des Narzißmus durch ein Einswerden mit der Welt.

In den hebräischen und christlichen Überlieferungen wird dasselbe Ziel mit Worten ausgedrückt, die ebenfalls auf die Überwindung des Narzißmus hinauslaufen. Das Alte Testament sagt: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«. Hier wird die Forderung nach der Überwindung des Narzißmus wenigstens bis zu dem Punkt getrieben, wo der Nächste ebenso wichtig wird wie man selbst. Aber das Alte Testament geht noch weiter und fordert Liebe für den »Fremdling«. (Du kennst die Seele des Fremdlings, denn Fremdlinge seid ihr im Lande Ägypten gewesen). Der Fremde ist eben derjenige, der weder zu meiner Sippe, noch zu meiner Familie oder Nation gehört; er ist nicht Teil der Gemeinschaft, der ich mich narzißtisch verbunden fühle. Er ist nichts weiter als ein menschliches Wesen. Man entdeckt im Fremden den Menschen, wie **Hermann Cohen** erläutert hat.⁴³ In der Liebe zum Fremden ist die narzißtische Liebe vergangen. Denn sie bedeutet, daß man ein anderes menschliches Wesen um seiner So-Geartetheit und Verschiedenheit von einem selbst und nicht deswegen liebt, weil es einem gleicht. Wenn das Neue Testament sagt »Liebet Eure Feinde«, so drückt es denselben Gedanken noch etwas präziser aus. Wenn der Fremde für dich ganz und gar menschlich geworden ist, dann gibt es auch keinen Feind mehr, denn *du* bist wahrhaft menschlich geworden. Den Fremden und den Feind zu lieben ist nur möglich, wenn der Narzißmus überwunden ist, wenn man sagen kann: »Ich bin du«.

Der Kampf gegen Götzendienst, das zentrale Thema in den Lehren der Propheten, ist gleichzeitig ein Kampf gegen den Narzißmus. In der Götzenanbetung wird eine bestimmte Teileigenschaft des Menschen verabsolutiert und zum Götzen gemacht. Der Mensch verehrt sich dann selbst in einer entfremdeten Form. Das Idol, in das er eintaucht, wird zum Gegenstand seiner narzißtischen Leidenschaft. Der Gottesgedanke ist dagegen die Negierung des Narzißmus, weil nur Gott – und nicht der Mensch – allmächtig und allwissend ist. Während aber die Vorstellung eines unerklärbaren und unbeschreibbaren Gottes die Negierung von Götzendienst und Narzißmus bedeutete, wurde Gott wiederum zum Idol; der Mensch identifizierte sich in narzißtischer Manier mit Gott, und in vollem Widerspruch zur ursprünglichen Funktion wurde die Religion zur Manifestation des Gruppennarzißmus.

Volle Reife erlangt der Mensch, wenn er die letzten Spuren des Narzißmus abgestreift hat. Dieses Ziel geistiger Entwicklung, wie es in der Psychologie heißt, ist seinem Wesen nach dasselbe wie jene Ziele, die uns von den großen geistigen Führern der Menschheit in religiös-spirituellen Begriffen vorgezeichnet worden sind.

Wir leben in einem Zeitabschnitt der Geschichte, der durch eine scharfe Diskrepanz zwischen der intellektuellen Entwicklung des Menschen, die zur Herstellung stärkster Vernichtungswaffen geführt hat, und seiner geistig-emotionalen Entwicklung, die ihn noch immer im Banne eines ausgeprägten Narzißmus mit all seinen pathologischen Symptomen hält, gekennzeichnet ist. Was läßt sich zur Vermeidung einer Katastrophe tun, die leicht aus diesem Widerspruch erwachsen kann? Ist es dem Menschen überhaupt möglich, in einer überschaubaren Zukunft einen Schritt zu tun, den er, trotz aller religiösen Lehren, bisher noch nie hat tun können? Trägt der Mensch den Narzißmus so tief verwurzelt in sich, daß er den »narzißtischen Kern«, wie Freud ihn nennt, nie wird loswerden können? Gibt es also überhaupt eine Hoffnung, daß des Menschen narzißtische Besessenheit nicht zur Auslöschung der Menschen führen wird, bevor der Mensch eine Chance gehabt hat, sich im eigentlichen Sinne zu vermenschlichen? Niemand vermag auf diese Fragen eine Antwort zu geben. Man kann nur die optimalen Möglichkeiten untersuchen, die dem Menschen zur Vermeidung der Katastrophe gegeben sind.

Der leichteste Weg könnte vielleicht folgender sein: Auch ohne Verminderung der narzißtischen Energie könnte man den *Gegenstand* des Narzißmus verschieben. Falls die Menschheit, die gesamte menschliche Familie statt einer einzigen Nation, Rasse oder politischen Gemeinschaft zum Gegenstand des Gruppennarzißmus würde, wäre schon viel gewonnen. Wenn sich das Individuum in erster Linie als Weltbürger fühlen und falls er stolz auf die Menschheit und ihre Leistungen wäre, dann würde sich sein Narzißmus auf die menschliche Rasse als Ganzes und nicht auf einen ihrer Teile konzen-

trieren. Wenn die Erziehungssysteme aller Völker die Errungenschaften der menschlichen Rasse statt der Leistungen einer einzigen Nation betonen würden, dann hätten wir mehr Grund dazu, auf unser Menschsein stolz zu sein. Wenn die Überzeugung, die der griechische Dichter in Antigones Worte faßt: »Es gibt nichts Herrlicheres als den Menschen«, Allgemeingut aller Menschen werden könnte, wäre sicher ein großer Schritt vorwärts getan. Ferner müßte noch ein weiteres Element hinzutreten: Das Merkmal des gutartigen Narzißmus, der sich auf eine Leistung bezieht. Nicht eine einzelne Gemeinschaft, Klasse oder Religion, sondern die ganze Menschheit müßte daran gehen, Leistungen zu vollbringen, die jedermann mit Stolz erfüllen könnten. Gemeinsame Aufgaben für die ganze Menschheit sind schon vorhanden: der Kampf gegen Hunger und Seuchen, der Kampf für die Verbreitung von Wissen und Kunst durch die uns heute zu Gebote stehenden technischen Mittel. Tatsache ist, daß es trotz aller Verschiedenheiten der politischen und religiösen Ideologien keinen Bereich gibt, der es sich leisten kann, sich von der Erfüllung dieser gemeinsamen Aufgaben auszuschließen. Denn die große Leistung unseres Jahrhunderts ist es, daß der Glaube an die natürlichen oder göttlichen Ursachen menschlicher Ungleichheit, der Glaube an die Notwendigkeit oder Rechtmäßigkeit der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, ein für allemal besiegt worden ist. Der Humanismus der Renaissance, die bürgerlichen Revolutionen, die russischen, chinesischen und kolonialen Erhebungen – sie alle basieren auf dem einen, gemeinsamen Gedanken: der Gleichheit aller Menschen. Auch wenn einige dieser Revolutionen zur Verletzung dieses Grundsatzes geführt haben, so bleibt doch die historische Tatsache bestehen, daß die Idee der Gleichheit und daraus folgend die Idee der Freiheit und Würde des Menschen die Welt erobert hat, und es ist undenkbar, daß die Welt je zu den Auffassungen zurückkehren könnte, die noch vor kurzem die Geschichte der Zivilisation beherrscht haben.

Das Abbild der menschlichen Rasse und ihrer Leistungen als Gegenstand eines gutartigen Narzißmus könnte durch übernationale Organisationen wie beispielsweise die Vereinten Nationen repräsentiert werden; sie könnte sogar daran gehen, eigene Symbole, Feiertage und Festivals zu schaffen. Nicht der Nationalfeiertag sondern der »Tag der Menschen« würde der höchste Feiertag im Jahr werden. Aber es liegt auf der Hand, daß eine solche Entwicklung erst dann einsetzen kann, wenn viele und schließlich alle Völker zustimmen und bereit sind, auf einen Teil ihrer Souveränität zugunsten der Menschheit zu verzichten, und zwar nicht nur im politischen, sondern auch im emotionalen Bereich. Eine gestärkte UNO sowie die vernünftige und friedliche Beilegung von internationalen Konflikten sind die eindeutigen Voraussetzungen dafür, daß die Menschheit und ihre allgemeingültigen Errungenschaften eines Tages zum Gegenstand des Gruppennarzißmus werden könnten.⁴⁴

Ein solcher Wechsel in der Zielsetzung des Narzißmus von einzelnen Gemeinschaften zur gesamten Menschheit und ihren Leistungen würde also tatsächlich den Gefahren des nationalen Narzißmus entgegenwirken. Das ist aber nicht genug. Wenn wir unseren politischen und religiösen Idealen, dem christlichen und sozialistischen Ideal von der Selbstlosigkeit und Brüderlichkeit, treu bleiben wollen, dann haben wir die Aufgabe, den Grad des Narzißmus in jedem Einzelnen zu verringern. Wenn dies auch Generationen dauern wird, so ist es doch heute viel eher möglich als früher, weil nämlich der Mensch die Möglichkeit besitzt, für jedermann die materiellen Voraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein zu schaffen. Die Entwicklung der Technik wird es überflüssig machen, daß sich die einzelnen menschlichen Gemeinschaften gegenseitig versklaven und ausbeuten; sie hat den Krieg als ökonomisch sinnvolle Aktion bereits für veraltet und überholt erklärt. Der Mensch wird erstmalig aus seinem halbanimalischen in einen rein menschlichen Zustand hineinwachsen und infolgedessen keine narzißtische Befriedigung als Kompensation für materielle und kulturelle Armut mehr benötigen.

Auf dieser Grundlage kann der Wunsch des Menschen, den Narzißmus zu überwinden, durch eine wissenschaftliche und humanistische Orientierung eine bedeutsame Hilfe erfahren. Wie ich bereits gesagt habe, müssen wir in unserem Erziehungssystem von der

vornehmlich technischen Orientierung auf eine wissenschaftliche überwechseln; das heißt, auf eine Grundhaltung, die das kritische Denken und die Objektivität fördert, die Wirklichkeit akzeptiert und die Menschheit gelten läßt, ohne sich einem Machtspruch kritiklos zu beugen. Wenn die Kulturvölker unter ihrer Jugend die wissenschaftliche Einstellung als einzige gültige Grundhaltung einführen, wird bereits viel im Kampf mit dem Narzißmus gewonnen sein. Der zweite Faktor, der in dieselbe Richtung weist, ist das Lehren humanistischer Philosophie und Anthropologie. Wir können nicht erwarten, daß alle philosophischen und religiösen Unterschiede verschwinden werden. Das wäre auch gar nicht einmal wünschenswert, da die Errichtung nur eines Systems allein, das sich zudem noch für das einzig »orthodoxe« hält, zu erneutem narzißtischem Rückschritt führen müßte. Aber trotz aller bestehenden Verschiedenheiten gibt es eine Gemeinsamkeit im Glauben und in der Erfahrung. Der Glaube heißt, daß jeder in sich die ganze Menschheit trägt, daß das »Mensch-Sein« das gleiche für alle Menschen ist, und zwar trotz der unvermeidlichen Unterschiede in Intelligenz, Begabung, Größe und Hautfarbe. Die menschlich-humanistische Erfahrung ist nur dann in vollem Umfang möglich, wenn wir den Wirkungskreis unserer Wahrnehmungskraft erweitern. Wir können im allgemeinen nur das wahrnehmen, was die Gesellschaft, in der wir leben, uns wahrzunehmen gestattet. Diejenigen menschlichen Erfahrungen, die in dieses Bild nicht hineinpassen, werden verdrängt. Infolgedessen spiegelt unser Bewußtsein hauptsächlich unsere eigene Kultur und Gesellschaft wider, während das Unbewußte in uns das allgemeingültige menschliche Wesen in jedem einzelnen von uns repräsentiert.⁴⁵ Die Erweiterung der Selbsterkenntnis, die über das Bewußtsein hinausführt und die Sphäre des gesellschaftlichen Unbewußten erhellt, wird dem Menschen dabei helfen, in sich selbst die Menschheit als Ganzes zu erleben; er wird auf einmal erkennen, daß er Heiliger und Sünder, Kind und Erwachsener, vernünftig und unvernünftig ist, ein Mensch der Vergangenheit und der Zukunft zugleich – daß er in seinem Innern alles das mit sich trägt, was die Menschheit einmal war und was sie dereinst sein wird.

Eine echte Renaissance unserer humanistischen Überlieferung, eingeleitet von allen religiösen, politischen und philosophischen Systemen, die für sich in Anspruch nehmen, den wahren Humanismus zu vertreten, würde meines Erachtens zu bedeutsamen Fortschritten auf dem Wege zu dem allerwichtigsten Ziele führen, das der Mensch von heute hat – seiner Entwicklung zu einem im eigentlichen Sinne menschlichen Wesen.

Mit diesen Gedankengängen will ich nicht behaupten, daß Lehren allein der entscheidende Schritt für die Verwirklichung des Humanismus sei, wie die Humanisten der Renaissance glaubten. All dieses Lehren und Erziehen wird jedoch nur dann seine Wirkung nicht verfehlen, wenn sich wesentliche soziale, wirtschaftliche und politische Verhältnisse ändern; ich meine damit einen Wechsel vom bürokratischen Industrialismus zum humanistisch-sozialistischen Industrialismus; von der Zentralisation zur Dezentralisation; vom organisierten Menschen zum verantwortlichen und an den Dingen mitwirkenden Bürger; Unterordnung nationaler Souveränitätsrechte unter die Souveränität der menschlichen Rasse und ihrer gewählten Organe; gemeinsame Bemühungen der wohlhabenden Nationen in Zusammenarbeit mit den ärmeren Nationen, um die Wirtschaftssysteme der letzteren aufzubauen; allgemeine Abrüstung und Heranziehung der vorhandenen Rohstoffquellen für konstruktive Zwecke.

Die allgemeine Abrüstung ist auch noch aus einem anderen Grunde notwendig: solange ein Teil der Menschheit ständig die totale Vernichtung durch einen anderen Block zu befürchten hat und alle übrigen Menschen in dauernder Angst vor der Vernichtung durch beide Blöcke ihr Dasein fristen, kann der Gruppennarzißmus natürlich nicht abgebaut werden. Wir können wirklich menschlich nur in einer Atmosphäre leben, in der wir für uns und unsere Kinder in Ruhe einer fernen Zukunft entgegensehen können.

5 Inzesthafte Bindungen

In den vorangegangenen Kapiteln haben wir zwei Orientierungen – die Nekrophilie und den Narzißmus – behandelt, die in ihren extremen Erscheinungsformen Leben und Wachstum bedrohen und gleichzeitig Tod und Vernichtung heraufbeschwören. In diesem Kapitel werde ich mich mit einer dritten Einstellung auseinandersetzen, der inzesthaften Symbiose, die in ihren bösartigen Formen zu den gleichen Ergebnissen führt wie die beiden anderen Orientierungen.

Auch hier werde ich von einer Freudschen Theorie ausgehen, nämlich der inzesthaften Mutterbindung. Freud hielt dieses Konzept für einen der Eckpfeiler seines wissenschaftlichen Werks, und auch ich bin der Meinung, daß seine Entdeckung der Mutterfixierungen in der Tat zu den weitreichendsten Entdeckungen in der wissenschaftlichen Erforschung des Menschen gehört. Aber auf diesem Gebiet, ebenso wie in den oben erörterten Theorien, engte Freud seine Entdeckung mit ihren Konsequenzen dadurch ein, daß er sie in die Terminologie seiner Libido-Theorie kleiden mußte.

Was Freud feststellte, war die außerordentliche Energie, die der Bindung des Kindes an die Mutter innewohnt, einer Bindung, die vom Durchschnittsmenschen selten ganz überwunden wird. Freud hatte beobachtet, daß hierdurch die Fähigkeit des Mannes zum Umgang mit Frauen gestört, seine Unabhängigkeit geschwächt und ein Konflikt zwischen seinen bewußt verfolgten Zielen und der verdrängten inzesthaften Bindung erzeugt wird, der zu mannigfachen neurotischen Symptomen führen kann. Freud war der Auffassung, daß die der Bindung an die Mutter zugrundeliegende Kraft, im Falle des kleinen Knaben, die Stärke der geschlechtlichen Libido sei, die im Knaben eine geschlechtliche Begierde in Richtung auf seine Mutter weckt und ihn den Vater als sexuellen Rivalen hassen läßt. Doch mit Rücksicht auf die überlegene Stärke des Rivalen verdrängt der Knabe die inzesthaften Begierden und identifiziert sich mit den Befehlen und Verboten des Vaters. Unbewußt halten aber die inzesthaften Wünsche an, wenn sie auch nur in pathologischen Fällen mit großer Vehemenz zum Ausbruch kommen.

In bezug auf das kleine Mädchen gab Freud im Jahre 1931 zu, die Dauer der Bindung an die Mutter unterschätzt zu haben. Manchmal halte diese Bindung

während der ganzen frühsexuellen Blüteperiode an ... diese Tatsachen zeigen, daß die Vor-Ödipus-Phase bei Frauen wichtiger ist, als wir bisher angenommen haben.

Freud fährt fort:

Wir werden anscheinend die Allgemeingültigkeit des Satzes, daß der Ödipuskomplex der Kern der Neurose sei, zurücknehmen müssen.

Er fügt jedoch hinzu, daß man diese Korrektur nicht unbedingt zu übernehmen brauche, denn man könne entweder

den Inhalt des Ödipuskomplexes auf die gesamten Beziehungen des Kindes zu beiden Elternteilen ausdehnen oder aber sagen, daß die Frau die normale Ödipus-Situation erst nach Überwindung der ersten vom negativen Komplex beherrschten Phase erreicht ... Unser Einblick in diese Vor-Ödipus-Phase beim Mädchen trifft uns als Überraschung, vergleichbar etwa auf anderem Gebiet mit der Wirkung, die die Entdeckung der minoisch-mykänischen Kultur hinter der griechischen ausgelöst hat.⁴⁶

In diesem letzten Satz bringt Freud unausgesprochen zum Ausdruck, daß die Bindung an die Mutter für beide Geschlechter als früheste Entwicklungsphase typisch ist und mit den matriarchalischen Merkmalen der vorgriechischen Kultur verglichen werden kann. Er hat diesen Gedanken aber nicht weiter ausgeführt. Zunächst, so schloß er etwas paradoxerweise, ist die Phase der Ödipusbindung an die Mutter, die man auch die Vor-Ödipus-Phase nennen kann, bei Frauen viel wichtiger als bei Männern.⁴⁷ Zweitens versteht er diese Vor-Ödipus-Phase beim kleinen Mädchen nur im Zusammenhang mit seiner Libido-Theorie. Fast scheint es, als ginge er darüber hinaus, wenn er bemerkt, daß die Klage vieler Frauen, nicht lange genug gestillt zu haben, in ihm den Zweifel aufkommen lasse, »ob man nicht bei Kindern, die ebenso lange wie bei primitiven Völkern gestillt worden sind, derselben Klage begegnen würde«. Aber seine Antwort lautet lediglich:

So stark ist der Trieb in der Libido des Kindes.⁴⁸

Diese prä-ödipale Bindung von Knaben und Mädchen an ihre Mutter, die sich von der eigentlichen ödipalen Bindung des Knaben an die Mutter qualitativ unterscheidet, ist nach meiner Erfahrung eine viel wichtigere Erscheinung; im Verhältnis zu ihr ist der inzestuöse Trieb des Knaben von zweitrangiger Bedeutung. Ich finde, daß die prä-ödipale Bindung an die Mutter bei Knaben und Mädchen eine der zentralen Erscheinungen im Entwicklungsprozeß darstellt und zu den Hauptursachen von Neurosen und Psychosen gehört. Statt sie eine Offenbarung der Libido zu nennen, möchte ich vielmehr behaupten, daß sie sich ganz wesentlich vom Geschlechtstrieb des Knaben unterscheidet. Diese »inzestuöse« Begierde, im vorgeschlechtlichen Sinne, ist eine der fundamentalsten Triebfedern bei Männern und Frauen, umfaßt sie doch das Schutzbedürfnis jedes menschlichen Wesens, die Befriedigung seines Narzißmus, seine Sehnsucht nach Befreiung von Verantwortung, von den Risiken der Freiheit und der Wahrnehmungskraft, sein Verlangen nach bedingungsloser Liebe, die ihm ohne Forderung nach Gegenliebe gewährt wird. Gewiß existieren diese Bedürfnisse in jedem normalen Kind, und es ist die Mutter, die sie befriedigt. Das Kind könnte nicht leben, wenn dem nicht so wäre; es ist hilflos, es kann noch nicht auf seine eigenen Hilfsquellen zurückgreifen, es braucht Liebe und Sorge, die nicht von irgendwelchen eigenen Verdiensten abhängig sind. Wenn es nicht die Mutter ist, die diese Aufgabe übernehmen kann, so ist es eine andere »bemutternde Person«, wie **H. S. Sullivan** sie nennt, die die Funktion der Mutter übernehmen kann, beispielsweise die Großmutter oder Tante.

Doch hat die offenkundige Feststellung, daß das Kind einer bemutternden Person bedarf, eine andere Tatsache in den Hintergrund treten lassen: daß nämlich nicht nur das Kind hilflos und schutzbedürftig ist, sondern der Erwachsene in mancherlei Hinsicht nicht minder der Hilfe bedarf. Er kann zwar arbeiten und die ihm von der Gemeinschaft übertragenen Aufgaben erfüllen; er ist sich aber in höherem Maße als das Kind der Gefahren und Risiken des Lebens bewußt; er weiß von den naturgegebenen und gesellschaftlichen Kräften, über die er keine Macht besitzt, von den Unglücksfällen, die er nicht voraussehen kann, von Krankheit und Tod, dem er nicht entrinnen kann. Was könnte also unter den gegebenen Umständen natürlicher sein als die verzweifelte Sehnsucht des Menschen nach einer Macht, die ihm Sicherheit, Schutz und Liebe gewährt? Dieser Wunsch ist nicht bloß eine »Wiederholung« seiner Muttersehnsucht; er entsteht einfach dadurch, daß dieselben Bedingungen, die das Verlangen des Kindes nach Mutterliebe hervorrufen, wenn auch auf anderer Ebene weiterbestehen. Wenn Menschen – Frauen wie Männer – für ihr ganzes Leben eine »Mutter« finden könnten, dann hätte das Leben für sie seine gefährvollen und tragischen Aspekte verloren. Ist es also so sonderbar, daß der Mensch beständig auf die Suche nach einer solchen Fata Morgana getrieben wird?

Aber der Mensch weiß, mehr oder weniger klar, daß er das verlorene Paradies nicht wird finden können, daß er zu einem Leben voller Gefahren und Unsicherheiten verur-

teilt ist, daß er sich nur auf seine eigenen Anstrengungen verlassen kann, und daß ihm nur die Entfaltung seiner eigenen Kräfte ein gewisses Maß an Stärke und Furchtlosigkeit verschaffen kann. So wird er seit dem Tage der Geburt zwischen zwei Tendenzen hin- und hergerissen: der einen, die ihn ans Licht führt, und der anderen, die ihn in den Mutterschoß zurückführen will; der einen, die ihn mit Abenteuern lockt, und der anderen, die ihm Sicherheit verspricht; der einen, die ihm das Risiko der Unabhängigkeit bietet, und der anderen, die ihm Schutz und sicheren Halt gewährt.

Genetisch gesehen bedeutet die Mutter die erste Verkörperung der Macht, die Schutz und Sicherheit garantiert. Später, wenn das Kind heranwächst, wird die Mutter oft durch die Familie ersetzt oder ergänzt, oder durch die Sippe, das heißt durch alle diejenigen, die desselben Blutes sind und demselben Boden entstammen. Später, wenn die Größe der Gemeinschaft zunimmt, werden Rasse und Volk, Religion oder politische Parteien die »Mütter«, die Garanten von Liebe und Schutz. In mehr archaisch orientierten Personen werden die Natur selbst, Erde und Wasser, zu den großen Verkörperungen der »Mutter«. Die Übertragung der Mutterfunktion von der leiblichen Mutter auf die Familie, die Sippe, Nation und Rasse hat denselben Vorteil, den wir bereits hinsichtlich des Übergangs vom individuellen zum Gruppennarzißmus beobachtet haben. Zunächst ist die Wahrscheinlichkeit gegeben, daß die Mutter vor ihren Kindern stirbt; daher rührt die Sehnsucht nach einer Muttergestalt, die unsterblich ist. Ferner isoliert einen die Treue zur eigenen Mutter von den anderen Mitmenschen, die jeweils ihre eigene Mutter haben. Wenn aber die ganze Sippe, die Nation, die Rasse, die Religion oder Gott eine allen gemeinsame »Mutter« werden kann, dann geht die Mutterverehrung über das Individuelle hinaus und verbindet den Einzelnen mit denjenigen, die dasselbe Mutterbild verehren; dann braucht niemand durch Vergötterung seiner Mutter in Verlegenheit zu geraten; das Lobpreisen der »Mutter«, die allen gemeinsam ist, verbindet alle und beseitigt jegliche Eifersucht; die vielen Kulte der Großen Mutter, der Kult der Jungfrau Maria, der Kult von Nationalismus und Patriotismus – sie alle legen Zeugnis von der Intensität dieser Verehrung ab. Empirisch läßt sich leicht nachweisen, daß eine enge Wechselbeziehung zwischen Menschen mit stark ausgeprägter Mutterfixierung und denjenigen, die besonders starke Bindungen an Volk und Rasse, Boden und Blut besitzen, besteht.⁴⁹

An dieser Stelle muß noch ein Wort über die Rolle des Sexuellen in der Bindung an die Mutter angefügt werden. Für Freud war der sexuelle Faktor das ausschlaggebende Element in der Anziehungskraft, die die Mutter auf den kleinen Knaben ausübt. Freud kam durch Verbindung zweier Fakten zu diesem Ergebnis: das Hingezogensein des Knaben zur Mutter und die Existenz seines Geschlechtstriebes in relativ jungem Alter. Freud erklärte den ersten Tatbestand aus dem zweiten. Es besteht kein Zweifel daran, daß in vielen Fällen der Knabe seine Mutter tatsächlich geschlechtlich begehrt, und das kleine Mädchen seinen Vater; aber ganz abgesehen von der Tatsache (die Freud zuerst erkannte, dann wieder leugnete und die wiederum von **Ferenzi** aufgegriffen wurde), daß der verführerische Einfluß der Eltern einen sehr wesentlichen Grund für diese inzestuösen Neigungen darstellt, so ist das Sexuelle nicht der Grund für die Fixierung an die Mutter, sondern ihr *Ergebnis*. Und weiter: bei den inzestuösen Sexualvorstellungen, die man in den Träumen Erwachsener findet, kann man feststellen, daß der Geschlechtstrieb oft eine Art Abwehr gegen tiefere Formen des Rückschritts darstellt; durch Betonung seiner männlichen Geschlechtlichkeit verteidigt sich der Mann gegen das eigene Bedürfnis, an die Mutterbrust oder in den Schoß der Mutter zurückzukehren.

Ein weiterer Aspekt desselben Problems ist die inzestuöse Bindung der Tochter an die Mutter. Während beim Knaben alle Arten von Geschlechtlichkeit in diese Beziehung zur »Mutter« einmünden können, ist dies beim Mädchen nicht so. Sexuell würde sie sich vom Vater angezogen fühlen, während die inzestuöse Einstellung, im vorliegenden Sinne, der Mutter gelten würde. Gerade diese Spaltung verdeutlicht, daß auch die tiefste

inzestuöse Bindung an die Mutter ohne eine Spur sexueller Erregung existieren kann. Diese Feststellung wird durch eine Fülle klinischer Versuche an Frauen bestätigt.

Das inzesthafte Verhältnis zur Mutter schließt häufig nicht nur das Verlangen nach Liebe und Schutz, sondern auch ein Gefühl der Angst vor der Mutter ein. Diese Furcht ist in erster Linie die Folge der Abhängigkeit, die das Gefühl eigener Kraft und Selbständigkeit schwächt; sie kann aber auch die Angst vor den gleichen Tendenzen sein, die wir im Falle tiefer Regression beobachten: nämlich wieder Säugling zu sein oder in den Mutterschoß zurückzukehren. Eben diese Wünsche verwandeln die Mutter in einen gefährlichen Kannibalen oder in ein alles zerstörendes Ungeheuer. Es muß hier jedoch hinzugefügt werden, daß solche Ängste sehr häufig nicht in erster Linie das Ergebnis regressiver Phantasien sind sondern auf der Tatsache beruhen, daß die betreffende Mutter tatsächlich eine kannibalistische, vampyrhafte oder nekrophile Person ist. Wenn Sohn oder Tochter einer solchen Mutter aufwachsen, ohne die Bande zu ihr zu zerreißen, dann werden sie nie der Angstvorstellung entgehen können, von der Mutter einverleibt oder vernichtet zu werden. Das einzige Mittel, solche Ängste, die den Menschen an den Rand des Wahnsinns treiben können, zu heilen, ist der Schritt, das Band zur Mutter zu zerschneiden. Aber die Furcht, die in solch einer Beziehung eingebettet liegt, ist gleichzeitig auch der Grund dafür, warum es für manchen so schwierig ist, die Nabelschnur zu durchschneiden. In demselben Maße, wie ein Mensch in dieser Abhängigkeit verhaftet bleibt, erleiden seine Unabhängigkeit, Freiheit und Verantwortungsbeurteilung schwere Einbußen.⁵⁰

Ich habe bis jetzt versucht, ein allgemeines Bild vom Wesen der irrationalen Abhängigkeit von und Furcht vor der »Mutter« zu geben und darzulegen, daß es sich hier um etwas anderes handelt, als um geschlechtliche Bindungen, in denen Freud den Kern der inzestuösen Beziehungen sah. Es gibt aber noch einen weiteren Aspekt, nämlich den *Grad der Regression* innerhalb des Inzestkomplexes. Auch hier können wir unterscheiden zwischen sehr gutartigen Formen von »Mutterfixierung«, Formen, die wirklich so harmlos sind, daß man sie kaum pathologisch nennen kann, und bösartigen Formen einer inzestuösen Einstellung, die ich »inzestuöse Symbiose« nenne.

Auf der gutartigen Ebene findet sich eine Form von Mutterfixierung, die häufig vorkommt. Solche Männer brauchen eine Frau, die sie tröstet, liebt, bewundert; sie wollen bemuttert, genährt, umsorgt werden. Wenn es ihnen nicht gelingt, diese Art von Zuneigung zu finden, fühlen sie sich ängstlich und deprimiert. Wenn diese Mutterfixierung nur schwach ausgeprägt ist, braucht sie das Geschlechtsleben des Mannes, seine Unabhängigkeit und Integrität nicht nachteilig zu beeinflussen. Man kann vielleicht sogar unterstellen, daß in den meisten Männern ein kleiner Rest dieser Fixierung und der Wunsch, in der Frau ein mütterliches Element zu finden, erhalten geblieben ist. Wird diese Bindung jedoch stärker, so begegnen wir in der Regel gewissen Konflikten und Symptomen sexueller oder gefühlsmäßiger Natur.

Es gibt eine zweite Ebene inzesthafter Fixierung, die viel ernsthafter und neurotischer ist. (Wenn ich hier von bestimmten Ebenen spreche, so wähle ich dabei lediglich die Ausdrucksweise die für die vorliegende kurz gefaßte Darstellung angemessen ist; in Wirklichkeit bestehen nicht drei bestimmte Ebenen; es gibt eine ununterbrochene Linie, die von den harmlosesten bis zu den bösartigsten Formen inzestuöser Einstellungen führt. Die von mir hier dargestellten Ebenen sind typische Punkte in dieser Kette; bei einer eingehenderen Darstellung des Problems könnte jede Ebene in mehrere »Unterebenen« unterteilt werden). Auf dieser Ebene des Mutterkomplexes gelingt es dem Menschen nicht, seine Unabhängigkeit zu entwickeln. In den weniger schweren Formen erkennen wir eine Einstellung, die ständig nach der Anwesenheit einer mütterlichen Gestalt verlangt, einer Person, die um einen ist, wenig oder gar keine Forderungen stellt und auf die man sich bedingungslos verlassen kann. In schweren Fällen sehen wir zum Beispiel einen Mann, der eine gestrenge Muttergestalt zur Frau genommen hat; er

kommt sich wie ein Gefangener vor, der keine Rechte hat, irgend etwas zu tun, das nicht dem Mutter-Weib dient, und er schwebt ständig in der Angst, sie könne zornig werden. Er wird unbewußt wahrscheinlich rebellieren, sich dann schuldbeladen fühlen und sich dann nur umso gehorsamer dreinfügen. Die Rebellion kann sich ausdrücken in sexueller Untreue, Depressionen, plötzlichen Zornesausbrüchen, psychosomatischen Symptomen oder allgemeiner Widerborstigkeit. Dieser Mann kann auch an ernsthaften Zweifeln hinsichtlich seiner Männlichkeit oder an sexuellen Störungen wie zum Beispiel Impotenz oder Homosexualität leiden.

Anders als dieser Fall, in dem Angst und Rebellion vorherrschen ist die Art, bei der die Mutterbindung mit einer verführerischen männlich-narzißtischen Haltung vermischt ist. Oft haben solche Männer schon in frühen Jahren gemerkt, daß die Mutter sie dem Vater vorgezogen hat, daß sie von der Mutter bewundert wurden, während dem Vater nur die Verachtung blieb. Sie entwickeln einen starken Narzissmus, der ihnen einredet, sie seien besser als der Vater – oder sogar besser als jeder andere Mann. Diese narzißtische Überzeugung macht es für sie überflüssig, viel zum äußeren Beweis ihrer Größe zu tun. Ihre Größe ist auf der Bindung an die Mutter aufgebaut. Infolgedessen verknüpft sich für solche Männer das Selbstgefühl mit der Beziehung zu Frauen, die sie bedingungslos und grenzenlos bewundern und verehren. Ihre größte Angst besteht darin, sie könnten womöglich die Verehrung einer Frau, die sie erwählt haben, verlieren, denn ein solches Versagen würde die Grundlage ihrer narzißtischen Selbsteinschätzung gefährden. Aber während sie sich vor Frauen fürchten, tritt diese Furcht weniger deutlich in Erscheinung als im vorigen Beispiel, denn das Bild wird durch ihre narzißtisch-verführerische Haltung beherrscht, die den Eindruck warmherziger Männlichkeit vermittelt. Und dennoch ist es bei diesem wie in jedem Fall von starker Mutterfixierung ein Verbrechen, Liebe, Interesse oder Anhänglichkeit gegenüber irgend jemand, ob Mann oder Frau, zu empfinden, es sei denn gegenüber der »Mutter«. Man darf sich nicht einmal für irgend jemand oder irgend etwas, einschließlich der Arbeit, *interessieren*, denn die Mutter verlangt ausschließliche Treue. Oft haben solche Leute ein schlechtes Gewissen, wenn sie sich auch in noch so harmloser Weise für etwas interessieren, oder sie entwickeln sich zu einer Art »Verräter«, der niemandem gegenüber loyal sein kann, weil sie gegenüber der »Mutter« nicht loyal sein können.

Es folgen hier noch ein paar Träume, die für den Mutterkomplex charakteristisch sind:

1. Ein Mann träumt, er ist allein am Strand, eine ältere Frau kommt und lächelt ihn an. Sie bedeutet ihm, er könne von ihrer Brust trinken.
2. Ein Mann träumt, daß ein starkes Weib ihn ergreift, ihn über eine tiefe Schlucht hält und fallen läßt, und er stürzt in die Tiefe und kommt dabei um.
3. Eine Frau träumt, sie begegnet einem Mann. In diesem Augenblick erscheint eine Hexe und die Träumende ist zu Tode erschrocken. Da nimmt der Mann ein Gewehr und tötet die Hexe. Sie (die Träumende) läuft davon, da sie fürchtet, entdeckt zu werden, und winkt dem Mann, er möge ihr folgen.

Diese Träume bedürfen kaum der Erläuterung. Im ersten ist die Hauptsache der Wunsch, von der »Mutter« genährt zu werden. Im zweiten: die Angst, von einer allmächtigen Mutter vernichtet zu werden. Im dritten: die Frau träumt, daß ihre Mutter (die Hexe) ihr nach dem Leben trachtet, falls sie sich in einen Mann verliebt, und nur der Tod der Mutter kann sie retten.

Wie steht es aber nun um die Fixierung zum Vater? Es besteht kein Zweifel darüber, daß eine solche Fixierung sowohl bei Männern als auch bei Frauen vorkommt; im letzteren Falle ist sie manchmal mit sexuellen Wünschen gekoppelt. Doch kann man wohl sagen, daß die Fixierung an den Vater nie die Tiefe der Fixierung an Mutter-Familie-Blut-Erde erreicht. Während natürlich in besonders gelagerten Fällen der Vater eine

»bemutternde« Figur sein kann, so unterscheidet sich seine Funktion doch wesentlich von der der Mutter. Sie ist es, die das Kind in den ersten Lebensjahren nährt und pflegt und ihm das Gefühl des Geborgenseins vermittelt, das zu den immerwährenden Wünschen jeder mutterfixierten Person gehört. Das Leben des Kleinkindes hängt von der Mutter ab – also kann sie Leben schenken und Leben fortnehmen. Die Muttergestalt ist gleichzeitig Lebensspender und Lebenszerstörer, geliebt und gefürchtet.⁵¹ Die Funktion des Vaters hingegen ist eine andere. Er stellt Gesetz und Ordnung, gesellschaftliche Normen und Pflichten dar, und er ist derjenige, der straft und belohnt. Seine Liebe ist an Bedingungen geknüpft; sie kann gewonnen werden, wenn man tut, was von einem verlangt wird. Aus diesem Grunde kann die an den Vater gebundene Person eher hoffen, dessen Liebe zu gewinnen, wenn sie des Vaters Willen respektiert; aber das euphorische Gefühl völliger und nicht an Bedingungen geknüpfte Liebe, Sicherheit und Geborgenheit kommt in der Empfindungswelt des vatergebundenen Menschen selten vor.⁵² Auch finden wir beim vaterbezogenen Menschen selten jene Tiefe der Regression, die wir jetzt hinsichtlich der Mutterfixierung erörtern wollen.

Die unterste Ebene der Mutterfixierung ist die der »inzestuösen Symbiose«. Was heißt »Symbiose«? Es gibt verschiedene Grade der Symbiose, doch haben sie alle eines gemeinsam: die symbiotisch gebundene Person ist Bestandteil der »Gast«-Person, mit der sie verbunden ist. Sie kann ohne jenen Menschen nicht leben, und wenn diese Beziehung bedroht wird, verfällt sie in Angst und Schrecken. (In leichten Fällen von Schizophrenie kann eine solche Trennung zum plötzlichen schizophrenen Zusammenbruch führen). Wenn ich sage, der Betreffende kann ohne den anderen nicht leben, so heißt das nicht, daß er sich unbedingt in körperlicher Nähe mit der Gastperson befinden müßte; er sieht ihn oder sie nur gelegentlich, oder die Gastperson ist sogar gestorben (in solchen Fällen nimmt die Symbiose eine Form an, die in manchen Kulturen als »Ahnenkult« fest verankert ist); die Bindung ist gefühls- und phantasiebetont. Der symbiotisch mit einem anderen verbundene Mensch vermag im allgemeinen nicht, einen klaren Trennungsstrich zwischen sich und der Gastperson zu ziehen. Er fühlt sich eins mit dem anderen Wesen. Je extremer die Symbiose auftritt, desto mehr verschwimmt die Trennungslinie. Dieser Mangel an »Getrenntsein« erklärt auch, warum es in schwereren Fällen irreführend wäre, von einer »Abhängigkeit« der symbiotisch attachierten Person von ihrem »Gastgeber« zu sprechen. »Abhängigkeit setzt die klare Unterscheidung zwischen zwei Menschen voraus; einer ist vom anderen abhängig. Bei symbiotischen Beziehungen kann sich die symbiotisch attachierte Person der Gastperson gegenüber sowohl überlegen als auch unterlegen fühlen, sie können auch auf gleicher Stufe stehen – immer aber sind sie untrennbar. Diese symbiotische Einheit läßt sich vielleicht am besten mit der Einheit von Mutter und Embryo vergleichen. Embryo und Mutter sind zwei, und doch sind sie eins.⁵³ Es kommt auch nicht selten vor, daß die symbiotische Fixierung bei den beiden betroffenen Personen eine gegenseitige ist. In diesem Falle haben wir es mit einer *folie à deux* zu tun, wobei die beiden ihre *folie* gar nicht erkennen, da das System, an dem sie beide teilhaben, für sie eine Realität darstellt. Bei den extrem regressiven Formen der Symbiose empfindet der Betroffene unbewußt das starke Bedürfnis, in den Mutterleib zurückzukehren. Häufig kommt dieser Wunsch symbolisch als Wunsch (oder Furcht) vor dem Ertrinken oder von der Erde verschlungen zu werden vor; es handelt sich um den Wunsch, die eigene Individualität vollkommen aufzugeben und wieder eins mit der Natur zu werden. Es liegt auf der Hand, daß dieses tiefregressive Streben dem Wunsch zu leben feindlich gegenübersteht. Im Mutterleib zu sein heißt, dem Leben entzogen zu sein.

Was ich zum Ausdruck bringen wollte, ist, daß die Bindung an die »Mutter«, die Hoffnung auf ihre Liebe und die Angst vor ihrer Destruktivität, viel stärker und elementarer sind als Freuds »Ödipuskomplex«, dessen Grundlage in seinen Augen der Geschlechtstrieb war. Ein Problem bildet jedoch die Diskrepanz zwischen unserer bewußten Wahr-

nehmung und der unbewußten Wirklichkeit. Falls ein Mann sich die Erinnerung an sexuelle, auf seine Mutter gerichtete Wünsche wieder vor Augen führt, so trifft er auf die Schwierigkeit des Widerstandes; da ihm aber das Wesen des Geschlechtstriebes bekannt ist, weigert sich sein Bewußtsein lediglich, vom Gegenstand seiner Begierde Notiz zu nehmen. Ganz anders ist es bei der symbiotischen Fixierung, die wir hier behandeln, bei dem Wunsch, wie ein kleines Kind geliebt zu werden, jegliche Selbständigkeit aufzugeben, wieder zum Säugling zu werden oder gar in den Mutterleib zurückzukehren; das sind alles Wünsche, die nicht unter Begriffe wie »Liebe«, »Abhängigkeit« oder sogar »sexuelle Fixierung« fallen. Alle diese Worte verblassen im Vergleich zu der Macht des hinter ihnen stehenden Erlebens. Dasselbe gilt für die »Furcht vor der Mutter«. Wir alle wissen, was es heißt, sich vor jemandem zu fürchten. Wir können gescholten, erniedrigt, bestraft werden. Wir haben dies erlebt und dabei mehr oder weniger Mut bewiesen. Aber wissen wir, was wir empfinden würden, wenn man uns in einen Käfig zu einem Löwen stieße oder in eine Schlangengrube würfe? Können wir das Entsetzen in Worte fassen, das uns ergriffe, wenn wir zu bebender Ohnmacht verurteilt würden? Aber genau dieses Erlebnis ist es, das die »Furcht« vor der Mutter bildet. Die hier gebrauchten Worte machen es sehr schwer, bis zu dem unbewußten Erleben vorzudringen, und deshalb reden die Leute oft von ihrer Abhängigkeit oder Angst, ohne zu wissen, wovon sie eigentlich sprechen. Die Sprache, die sich zur Beschreibung wirklicher Erlebnisse eignet, ist die der Träume oder Symbole in Mythologie und Religion. Wenn mir träumt, daß ich im Ozean ertrinke (in einem Gefühl, das aus Angst und Seligkeit gemischt ist), oder wenn mir träumt, daß ich von einem Löwen zu fliehen versuche, der mich verschlingen will, dann träume ich tatsächlich in einer Sprache, die meinem Erlebnis entspricht. Wenn wir in unsere innere Wirklichkeit eindringen wollen, müssen wir versuchen, die landläufige Sprache zu vergessen und in der vergessenen Sprache der Symbolik zu denken.

Die Pathologie der inzestuösen Fixierung hängt ganz offenbar von der Ebene der jeweiligen Regression ab. In ganz gutartigen Fällen ist vielleicht überhaupt nichts Pathologisches im Spiel, außer eventuell einer geringfügig gesteigerten Abhängigkeit von oder Furcht vor Frauen. Je tiefer die Ebene der Regression reicht, desto stärker werden Abhängigkeit und Furcht ein Ausmaß erreichen, das mit geistiger Gesundheit nicht mehr vereinbar ist. Es gibt weitere Elemente der Pathologie, die ebenfalls von der Tiefe der Regression abhängen. Die inzesthafte Einstellung kollidiert, wie der Narzißmus, mit Vernunft und Objektivität. Wenn ich die Nabelschnur nicht durchschneide, wenn ich beharrlich das Idol der Sicherheit und Geborgenheit an bete, dann wird das Idol zu etwas Heiligem. Es darf keiner Kritik unterliegen. Wenn »Mutter« sich nicht irren kann, wie kann ich dann jemanden objektiv beurteilen, sofern er im Gegensatz zur »Mutter« und ihren Meinungen steht? Diese Form gestörter Urteilskraft tritt weniger deutlich hervor, wenn Gegenstand der Fixierung nicht die Mutter, sondern Familie, Volk oder Rasse sind. Da diese Fixierungen als Tugenden gelten, führt eine starke nationale oder religiöse Fixierung leicht zu voreingenommenen oder verzerrten Urteilen, die für bare Münze genommen werden, weil sie von allen, die derselben Fixierung unterliegen, geteilt werden.

Nach der Verzerrung der Vernunft ist der nächste wichtige pathologische Zug in der inzestuösen Fixierung das Unvermögen, ein anderes Wesen als im eigentlichen Sinne menschlich zu erleben. Nur diejenigen, die vom selben Blut oder Boden stammen, werden für menschlich gehalten; der »Fremde« ist ein Barbar. Und folglich bleibe ich auch vor mir selbst ein »Fremder«, da ich das Menschsein nicht jenseits der Einschränkungen zu erleben vermag, in denen es von der Gemeinschaft gemeinsamen Blutes geteilt wird. Die inzestuöse Fixierung stört oder zerstört die Liebesfähigkeit – je nach dem Grade der jeweiligen Regression.

Das dritte pathologische Symptom der inzesthaften Fixierung ist der Konflikt mit der Selbständigkeit und Integrität. Der an die Mutter oder den Stamm gebundene Mensch ist nicht frei, er selbst zu sein oder eine eigene Überzeugung zu besitzen. Er kann der Welt nicht offen zugewandt sein; er bleibt immer in den Fesseln der mütterlich rassistisch-national-religiösen Fixierung. Der Mensch ist nur dann frei und befähigt, eine selbständige Persönlichkeit zu werden, wenn er sich von allen Spielarten inzestuöser Fixierung löst.

Die inzestuöse Fixierung wird gewöhnlich nicht als solche erkannt, oder sie wird dergestalt rationalisiert, daß sie vernunftgemäß wirkt. Einer, der stark an seine Mutter gebunden ist, kann diese seine inzesthafte Bindung auf verschiedene Art und Weise rationalisieren: Es ist meine Pflicht, ihr zu dienen; oder: sie hat so viel für mich getan, und ich verdanke ihr mein Leben; oder: sie hat so viel zu leiden gehabt; oder: sie ist so prachtvoll. Wenn der Gegenstand der Fixierung nicht die leibliche Mutter, sondern die Nation ist, sind die Rationalisierungen ähnlich. In ihrem Mittelpunkt steht der Gedanke, daß man der Nation alles verdanke oder daß die Nation so außergewöhnlich und so prachtvoll sei.

Fassen wir zusammen: die Tendenz, weiterhin der bemutternden Person und ihrem Äquivalent – Blut, Familie, Stamm – verbunden zu bleiben, wohnt allen Männern und Frauen inne. Sie befindet sich dauernd im Konflikt mit der entgegengesetzten Tendenz – geboren zu werden, sich weiterzuentwickeln, zu wachsen. Bei normaler Entwicklung siegt die Wachstumstendenz. In schwer pathologischen Fällen gewinnt die regressive Tendenz nach symbiotischer Verschmelzung die Oberhand, und die Folge ist eine mehr oder weniger totale innere Lähmung. Freuds Vorstellung von inzestuösen Anlagen, die in jedem Kind schlummern, ist völlig korrekt. Doch geht die Bedeutung dieser Vorstellung weit über Freuds eigene Annahme hinaus. Inzesthafte Wünsche sind nicht vornehmlich das Ergebnis sexueller Begierden, sondern stellen eine der grundlegendsten Triebfedern im Menschen dar: den Wunsch, dem Ort verhaftet zu bleiben, von dem man kam, die Furcht davor, frei zu sein, und die Angst, von derselben Gestalt vernichtet zu werden, der gegenüber man sich unter Aufgabe jeglicher Form von Selbständigkeit hilflos gemacht hat.

Wir sind jetzt in der Lage, die drei Tendenzen, mit denen sich dieses Buch befaßt hat, in ihren Beziehungen zueinander zu vergleichen. In ihren weniger schweren Erscheinungsformen sind Nekrophilie, Narzißmus und inzestuöse Fixierung durchaus verschieden voneinander, und oft besitzt der Mensch eine davon, ohne von den beiden anderen ergriffen zu sein. Ferner: in ihren nichtböartigen Formen erzeugen alle drei keinerlei schwerwiegende Einbußen an Liebesfähigkeit oder Vernunft oder schaffen einen starken Hang zur Zerstörung. (Als Beispiel hierfür möchte ich Franklin D. Roosevelt erwähnen. Er war in mäßigem Umfang mutterfixiert, mäßig narzißtisch und stark biophil veranlagt. Im Gegensatz zu ihm war Hitler eine fast vollkommen nekrophil, narzißtisch und inzestuös ausgeprägte Persönlichkeit.) Je böartiger aber diese drei Orientierungen auftreten, desto deutlicher gehen sie ineinander über. Zunächst gibt es da eine enge Affinität zwischen inzesthafter Fixierung und Narzißmus. Solange sich der Mensch noch nicht ganz vom Mutterschoß und von der Mutterbrust losgelöst hat, ist er noch nicht frei geworden, um sich mit anderen zu verbinden oder einen anderen zu lieben. Er und seine Mutter (als *ein* Wesen) sind Gegenstand seines Narzißmus. Dies läßt sich besonders klar dort erkennen, wo sich der Narzißmus des Einzelnen in Gruppennarzißmus verwandelt hat. Dort finden wir eine ganz eindeutige Verschmelzung von inzestuöser Fixierung und Narzißmus. Gerade diese Mischung erklärt die Macht und das Irrationale in jeglichem nationalen, rassistischen, religiösen und politischen Fanatismus.

Zu inzestuöser Symbiose und Narzißmus tritt in ihren archaischen Formen die Nekrophilie. Der Hang, in den Mutterleib und die Vergangenheit zurückzukehren, ist gleichzeitig die Sehnsucht nach Tod und Vernichtung. Wenn sich extreme Formen von Nekrophilie, Narzißmus und inzestuöser Symbiose verschmelzen, können wir von einem Syndrom sprechen, dem ich den Namen »Verfallssyndrom« geben möchte. Der an die-

sem Syndrom leidende Mensch ist in der Tat böse, betrügt er doch Leben und Wachstum zugunsten von Tod und Verstümmelung. Das am besten belegte Beispiel eines am Verfallssyndrom« leidenden Menschen ist Hitler. Er fühlte sich, wie ich oben bereits erklärt habe, von Tod und Zerstörung zutiefst angezogen; er war eine hochgradig narzißtische Persönlichkeit, für die nur die *eigenen* Wünsche und Gedanken Realität besaßen. Und schließlich war er ein außerordentlich inzesthafter Mensch. Wie immer das Verhältnis zu seiner Mutter ausgesehen haben mag, die inzestuöse Veranlagung kam bei ihm hauptsächlich in der fanatischen Verehrung von Rasse und Blutsbanden zum Ausdruck. Er war von der Idee besessen, die nordische Rasse vor einer Vergiftung ihres Blutes erretten zu müssen: zunächst, wie er in MEIN KAMPF schrieb, um sie vor der Syphilis zu retten; zweitens, um sie vor einer Vergiftung durch die Juden zu bewahren. Narzißmus, Tod und Inzest haben in ihrer tödlichen Mischung aus Hitler einen Feind der Menschheit und des Lebens gemacht. Diese Dreierheit ist von **Richard Hughes** höchst eindrucksvoll in seinem Buch THE FOX IN THE ATTIC beschrieben worden:

Wie konnte nach all dem jenes monistische »Ich« Hitlers ohne Buße dem Geschlechtsakt erliegen, dessen ganzes Wesen die Anerkennung eines »Anderen« ist? Ohne Schaden, meine ich, an seiner festen Überzeugung, der einzige fühlende Mittelpunkt des Universums zu sein, der einzige fleischgewordene Wille, den das Weltall besaß oder je besessen hatte? Denn dies war naturgemäß der Daseinsgrund seiner erhabenen inneren »Macht«: *Hitler existierte allein*. »Ich bin, niemand ist außer mir«. Das Universum enthielt keinen Menschen denn ihn, nur Dinge; und so ermangelte die ganze Leiter »persönlicher« Fürwörter ihres normalen emotionalen Gehalts. So wuchsen sich Hitlers Entwürfe und Schöpfungen ins Enorme und Schrankenlose aus: nur natürlich war es für diesen Architekten, auch Politiker zu werden, sah er doch keinen eigentlichen Unterschied in den neuen Dingen, mit denen man umging: Diese »Menschen« waren bloß ihn nachäffende »Dinge«, zur selben Kategorie gehörig wie andere Werkzeuge und Steine. Alle Werkzeuge haben Griffe – diese Sorte war mit Ohren ausgestattet. Und es ist unsinnig, Steine zu lieben oder zu hassen oder zu bedauern (oder ihnen die Wahrheit zu sagen).

Hitler besaß jene seltene krankhafte Persönlichkeit, ein Ego praktisch ohne Halbdunkel: selten und krankhaft, ein Fall, der eintritt, wenn solch ein Ich in einem sonst reifen erwachsenen Geist, der klinisch gesund ist, weiterlebt (denn beim Neugeborenen ist es zweifellos ein normales Beginnen und sogar Weiterleben im jungen Kind). Hitlers *erwachsenes* »Ich« hatte sich so entwickelt – in eine größere aber noch immer undifferenzierte Struktur hinein, so wie es ein bösarartiges Gewächs tut ...

Die gemarterte, halbirre Kreatur wälzte sich auf dem Bett ...

»Rienzi-Nacht«, jene Nacht auf dem Freinberg über Linz nach der Oper: sie war gewiß der Gipfelpunkt seiner Jugend gewesen, denn hier hatte er zum ersten Male jene einsame Allmacht in sich bestätigt gefunden. Innerlich getrieben, in der Dunkelheit zu jenem hohen Punkt hinaufzusteigen, waren ihm da nicht während eines kurzen Augenblicks alle Königreiche dieser Erde gezeigt worden? Und hatte nicht, angesichts der uralten biblischen Frage, sein ganzes Wesen dort oben ein einziges zustimmendes Ja gesprochen? Hatte er nicht dort auf dem hohen Berge unter den Novembersternen den ewig währenden Bund geschlossen? Und jetzt ... jetzt, da er wie Rienzi auf der Wellenkronen zu reiten vermeinte, jener unwiderstehlichen Woge,

die ihn mit steigender Kraft nach Berlin hätte tragen sollen, jetzt hatte jener Wellenberg begonnen, sich zu überschlagen: er hatte sich überschlagen und war über ihm zusammengebrochen, hatte ihn hinabgestoßen, hinab in das grüne donnernde Wasser, tief.

Er warf sich verzweifelt auf dem Bett hin und her und rang nach Atem – er war im Begriff zu ertrinken (was Hitler stets am meisten gefürchtet hatte). Ertrinken? Also ... jener selbstmörderische Augenblick der Kindheit, vor langer Zeit, auf der Donaubrücke in Linz ... dann war also der melancholische Knabe damals *doch* hinabgesprungen und alles übrige seither war nur ein Traum! Dann war das Geräusch jetzt die mächtige Donau, die in seinen träumenden, ertrinkenden Ohren sang.

In dem ihn umgebenden grünen wässerigen Licht schwamm ein totes Antlitz auf ihn zu: ein totes Antlitz mit seinen eigenen hervorquellenden Augen, weit aufgerissen: das Antlitz seiner toten Mutter, wie er es zuletzt gesehen hatte, weiß auf einem weißen Kissen. Tot und weiß und leer und ohne Liebe.

Aber jetzt hatte sich das Gesicht vervielfacht – es war um ihn im Wasser, überall. Seine Mutter *war* also dieses Wasser, dieses Wasser, das ihn hinabzog!

Hier hörte er auf zu ringen. Er zog die Knie bis ans Kinn herauf, zur Urhaltung, lag da und wehrte sich nicht gegen das Ertrinken.

So schlief Hitler schließlich ein.⁵⁴

In diesem kurzen Abschnitt sind alle Elemente des »Verfallssyndroms in einer Art und Weise vereinigt, wie es nur ein großer Dichter vermag. Wir sehen Hitlers Narzißmus, seine Sehnsucht zu ertrinken – das Wasser ist seine Mutter – und seine Affinität zum Tode, wie sie durch das Antlitz der toten Mutter symbolisiert wird. Die Regression in den Mutterleib wird durch die Körperhaltung symbolisch dargestellt, die Knie in der Urstellung ans Knie heraufgezogen.

Hitler ist für das »Verfallssyndrom« nur ein Beispiel von vielen. Es gibt viele, die von Gewalttat, Haß, Rassenwahn und narzißtischem Nationalismus leben und unter diesem Syndrom leiden. Sie sind die Führer bei Krieg, Zerstörung und Gewalt. Nur diejenigen von ihnen, bei denen die Krankheit und die seelische Störung besonders weit fortgeschritten sind, bringen ihre wahre Zielsetzung offen zum Ausdruck oder sind sich ihrer überhaupt bewußt. Sie werden sich immer bemühen, ihre Einstellung als Vaterlandsliebe, Pflichtbewußtsein, Ehrgefühl und so weiter zu erklären. Wenn aber die Formen normalen zivilisierten Lebens zusammengebrochen sind, wie es bei Krieg und Bürgerkrieg der Fall ist, brauchen solche Menschen ihre ureigensten Begierden nicht länger zurückzudrängen; dann singen sie Hymnen des Hasses und erwachen zu neuem Leben. Sie entfalten alle ihre Energien, wenn sie damit dem Tode dienen können. Der Krieg und die Atmosphäre der Gewalttätigkeit schaffen eine Situation, in der der Mensch mit dem »Verfallssyndrom« sich selbst bestätigt findet. Meist wird nur ein kleiner Teil der Bevölkerung von diesem Motiv angetrieben. Da aber weder diese Art von Menschen noch die anderen, denen das »Verfallssyndrom« fremd ist, die wahren Triebfedern kennen, werden sie zu gefährlichen Trägern einer ansteckenden Seuche, einer Haßinfektion. Deshalb muß man sie in ihrem wahren Wesen erkennen: es sind Menschen, die den Tod lieben, die sich vor der Unabhängigkeit fürchten, für die nur die Bedürfnisse ihrer eigenen Gemeinschaft Realität besitzen. Man braucht sie nicht physisch, wie etwa Leproskranke, zu isolieren; es würde genügen, wenn normal veranlagte Menschen die Bösartigkeit der Bestrebungen, die sich hinter der frömmelnden Pseudovernunft dieser Leute verbergen, erkennen, so daß normale Menschen einen gewissen Grad von Immunität

gegenüber ihrem pathologischen Einfluß gewinnen. Hierzu ist natürlich eines nötig: Man darf Worte nicht für Wirklichkeit nehmen, sondern man muß durch die trügerischen Vernunftgründe dieser Leute hindurchsehen, die an einer Krankheit leiden, von der nur der Mensch befallen werden kann: die Negierung des Lebens, bevor noch das Leben vergangen ist.⁵⁵

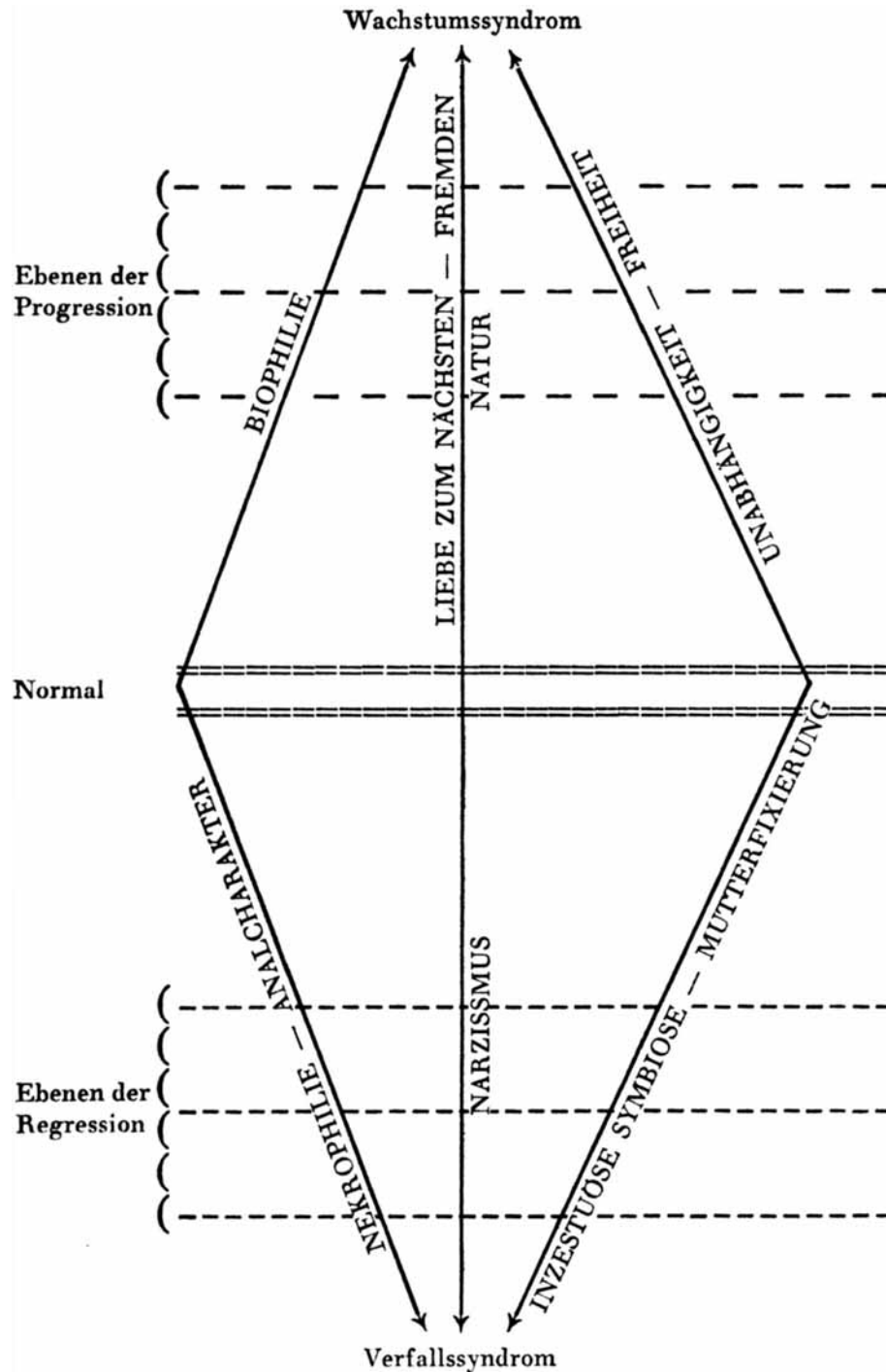
Unsere Analyse der Nekrophilie, des Narzißmus und der inzestuösen Fixierung mag zu einem Vergleich mit Freud anregen, wenn auch eine derartige Gegenüberstellung im Gesamtrahmen dieses Buches nur eine kurze sein kann.

Freuds Gedankengänge basierten auf einem Evolutionsschema der Lustentwicklung, von der narzißtischen Orientierung über die oral-rezeptive, oral-aggressive, anal-sadistische bis zur Orientierung des phallischen und genitalen Charakters. Nach Freud war die schwerste Form von Geisteskrankheit jene, die von einer Fixierung auf (oder dem Rückfall in) die frühesten Ebenen der Triebentwicklung verursacht wird. Infolgedessen würde beispielsweise ein Rückfall in die oral-rezeptive Ebene als schwererer pathologischer Fall gelten als der Rückfall auf die anal-sadistische Ebene. Nach meiner Erfahrung läßt sich dieser allgemeine Grundsatz durch klinische Beobachtungen jedoch nicht aufrechterhalten. Die oral-rezeptive Orientierung steht dem Leben näher als die anale; deshalb könnte man sagen, daß die anale Orientierung ganz allgemein eher zu schweren pathologischen Störungen führt als die oral-rezeptive, und zwar eben wegen der in ihr vorhandenen sadistischen und zerstörerischen Elemente. Wir kämen also zu einer völligen Umkehrung des Freudschen Schemas. Am wenigsten schwere pathologische Formen wären mit der oralrezeptiven Orientierung verbunden, und es würden dann die schwereren Fälle der oral-aggressiven und anal-sadistischen Orientierung folgen. Wenn wir Freuds Annahme gelten lassen, daß – genetisch gesehen – die Entwicklung von der oral-rezeptiven über die oral-aggressive zur anal-sadistischen Orientierung führt, können wir seiner Auffassung nicht beipflichten, daß Fixierung auf eine frühere Phase gleichbedeutend mit einem höheren Grade pathologischer Veranlagung sei.

Ich glaube jedoch, daß man das Problem nicht durch ein Evolutionsschema lösen kann, demzufolge frühere Orientierungen die Wurzel für schwerere pathologische Erscheinungen seien. So wie ich die Sache sehe, besitzt jede Orientierung verschiedene Ebenen der Regression, von der normalen bis zur hochgradig pathologischen Ebene. Die oral-rezeptive Orientierung kann zum Beispiel verhältnismäßig harmlos sein, wenn sie zusammen mit einer im übrigen gereiften Charakterstruktur, das heißt mit einem hohen Grade an Produktivität auftritt. Andererseits kann sie sich aber auch mit hochgradigem Narzißmus und inzestuöser Symbiose vereinigen; dann stellt die oral-rezeptive Orientierung einen besonders böartigen Fall pathologischer Erkrankung dar. Dasselbe trifft für den beinahe normalen Analcharakter im Vergleich zum nekrophilen Charakter zu. Ich trete deshalb für eine Bestimmung der Pathologie nicht nach dem Unterschied zwischen den einzelnen Ebenen der Triebentwicklung, sondern nur nach dem Grade der Regression ein, die man *innerhalb* jeder einzelnen Orientierung (der oral-rezeptiven, oral-aggressiven usw.) bestimmen kann. Wir dürfen ferner nicht vergessen, daß wir es hier nicht nur mit der Orientierung zu tun haben, die, wie Freud meint, in den jeweiligen erogenen Zonen wurzelt, sondern auch mit Formen persönlicher Beziehungen (wie Liebe, Zerstörungswut, Sado-Masochismus), die gewisse Affinitäten zu den verschiedenen Arten der Assimilierung besitzen.⁵⁶ So besteht zum Beispiel eine Affinität zwischen der oral-rezeptiven und der inzestuösen, zwischen der analen und der destruktiven Orientierung. Im vorliegenden Buch behandle ich die Orientierungen im Bereich menschlicher Beziehungen (Narzißmus, Nekrophilie, inzestuöse Orientierung – »Formen der Vergesellschaftung«) und nicht die Arten der Assimilierung; doch gibt es eine Wechselbeziehung zwischen den beiden Orientierungsarten. Im Falle der Affinität zwischen Nekrophilie und analer Veranlagung ist diese Wechselbeziehung weiter oben im einzelnen behandelt worden.

Ich habe aufzuzeigen versucht, daß jede der drei in diesem Buch dargestellten Orientierungen auf verschiedenen Ebenen der Regression vorkommen kann. Je tiefer die Re-

gression bei einer der drei Orientierungen reicht, desto stärker laufen alle drei zusammen. Im Zustand extremer Regression haben sie sich zu einer Erscheinung verschmolzen, die ich mit »Verfallssyndrom« bezeichne. Auf der anderen Seite zeigen die drei Orientierungen bei einem Menschen, der den höchstmöglichen Grad des Reifestadiums erreicht hat, ebenfalls die Tendenz zu konvergieren. Das Gegenteil der Nekrophilie ist die Biophilie; das Gegenteil von Narzißmus ist Liebe; das Gegenteil von inzestuöser Symbiose ist Unabhängigkeit und Freiheit. Das Syndrom dieser drei Einstellungen möchte ich »Wachstumssyndrom« nennen. Die folgende Abbildung soll dieses Konzept in schematischer Form zeigen:



6 Freiheit, Determinismus, Alternativismus

Nachdem wir einige der empirischen Probleme hinsichtlich Destruktivität und Gewalt erörtert haben, sind wir jetzt vielleicht besser gerüstet, den Faden wieder aufzugreifen, den wir im ersten Kapitel ungeknüpft ließen. Wir wollen zur Frage zurückkehren: Ist der Mensch gut oder böse? Ist er frei oder wird er in seinen Handlungen durch die Umstände bestimmt? Oder sind diese Alternativen falsch gestellt und ist der Mensch weder das eine noch das andere – oder ist er beides?

Um auf diese Fragen eine Antwort zu finden, ist es zweckmäßig, mit der Erörterung einer weiteren Frage zu beginnen. Kann man vom Wesen oder der Natur des Menschen sprechen, und wenn ja, wie kann man sie definieren?

Wenn man sich fragt, ob man überhaupt von einem Wesen des Menschen sprechen kann, treten gleich zwei gegensätzliche Standpunkte auf: der eine besagt, daß es so etwas wie ein *Wesen* des Menschen nicht gibt; die Auffassung vertritt der anthropologische Relativismus, der behauptet, der Mensch sei nichts anderes als das Produkt kultureller Gegebenheiten, die ihn prägen. Auf der anderen Seite wurzelt die empirische Erörterung der Destruktivität in der von Freud und vielen anderen vertretenen Ansicht, so etwas wie die Natur des Menschen gebe es tatsächlich; im übrigen geht die gesamte dynamische Psychologie von dieser Voraussetzung aus.

Die Schwierigkeit, eine befriedigende Definition des menschlichen Wesens zu finden, liegt im folgenden Dilemma: Wenn man das Vorhandensein einer bestimmten *Substanz*, die dem menschlichen Wesen zugrunde liegt, annimmt, wird man in eine evolutionsfeindliche, ahistorische Position gedrängt, die besagt, der Mensch habe sich seit grauer Vorzeit im wesentlichen nicht gewandelt. Eine solche Auffassung ist schwer mit der Tatsache in Einklang zu bringen, daß wir einen gewaltigen Unterschied zwischen unseren höchst primitiven Vorfahren und den zivilisierten Menschen, wie er uns in den letzten vier- bis sechstausend Jahren entgegentritt, feststellen müssen.⁵⁷ Wenn man andererseits die Evolutionstheorie akzeptiert und glaubt, der Mensch unterliege einem stetigen Wandel, was bleibt dann noch als Inhalt einer angeblichen »Natur« oder eines unveränderlichen »Wesens« des Menschen übrig? Dieses Dilemma läßt sich auch nicht durch »Definitionen« des Menschen lösen, wie etwa: er sei ein politisches Lebewesen (*zoon politikon* – **Aristoteles**), ein Lebewesen, das etwas versprechen kann (**Nietzsche**) oder ein Lebewesen, das mit Vorbedacht und Phantasie produziert (**Marx**); diese Definitionen drücken bestimmte *Wesenszüge*, aber nicht das *Wesen* des Menschen aus.

Ich glaube, daß sich das Dilemma dann lösen läßt, wenn man das Wesen des Menschen nicht als gegebene Qualität oder Substanz sondern als einen der menschlicheri Existenz innewohnenden Widerspruch definiert.⁵⁸ Dieser Widerspruch findet sich in zwei Reihen von Fakten:

1. Der Mensch ist ein Tier, doch ist er im Verhältnis zu allen anderen Tieren nur unvollständig mit Instinkten ausgestattet und deshalb nicht in der Lage zu überleben, es sei denn, er produziert die Hilfsmittel, mit denen er seine materiellen Bedürfnisse befriedigen kann, und entwickelt Sprache und Werkzeuge.
2. Der Mensch besitzt wie andere Tiere eine Intelligenz, die es ihm gestattet, Denkvorgänge zur Erreichung unmittelbar praktischer Ziele zu benutzen.

Aber der Mensch besitzt noch eine andere geistige Eigenschaft, die dem Tier fehlt. Er ist sich seiner selbst bewußt, seiner Vergangenheit und seiner Zukunft, die den Tod bedeutet; er kennt seine Kleinheit und Machtlosigkeit; er erkennt die anderen als andere –

als Freunde, Feinde oder als Fremde. Der Mensch reicht über alles andere Leben hinaus, denn er ist, zum ersten Mal, *das sich selbst bewußt gewordene Leben*. Der Mensch lebt in der Natur und unterliegt ihrem Diktat und ihren Wechselfällen, aber er *reicht über die Natur hinaus*, weil ihm jener Bewußtseinsmangel fehlt, der das Tier *zu einem Teile der Natur* macht. Der Mensch sieht sich dem erschreckenden Konflikt gegenüber, Gefangener der Natur und dennoch frei in seinen Gedanken zu sein, ein Teil der Natur und dennoch gewissermaßen ein Einfall der Natur zu sein – weder hierhin noch dorthin zu gehören. Die menschliche Selbsterkenntnis hat ihn zum Fremdling in der Welt, einsam, auf sich selbst gestellt und furchtsam gemacht.

Dieser Widerspruch ist in seinem Wesen derselbe wie die klassische Auffassung, der Mensch sei sowohl Leib als auch Seele, Engel und Tier, er gehöre zu zwei miteinander im Kampf liegenden Welten. Worauf ich hier besonders hinweisen möchte, ist, daß es nicht genügt, diesen Konflikt bereits als das Wesen des Menschen anzusehen, das heißt als eine Gegebenheit, durch die der Mensch erst zum Menschen wird. Man muß über diese Darstellung hinausgehen und erkennen, daß gerade dieser Konflikt im Menschen *nach einer Lösung verlangt*. Gewisse Fragen treten sofort auf: Was kann der Mensch tun, um mit dieser seiner Existenz innewohnenden Angst fertigzuwerden? Was kann der Mensch tun, um jene Harmonie zu finden, die ihn von der Qual des Alleinseins erlöst und es ihm gestattet, sich in der Welt zu Hause zu fühlen und einen Sinn für Zusammengehörigkeit zu finden?

Die Antwort, die der Mensch diesen Fragen geben muß, ist keine theoretische (obwohl sie sich in den Gedanken und Theorien über das Leben widerspiegelt), sondern sie ist eine Antwort seines ganzen Seins, seines Fühlens und Handelns. Die Antwort mag gut oder schlecht sein, aber noch die schlechteste Antwort ist besser als keine. Es gibt eine Bedingung, die jede solche Antwort erfüllen muß: sie muß dem Menschen helfen, das Gefühl der Heraussonderung zu überwinden und statt dessen ein Gefühl für Einheit, Eins-Sein und Zugehörigkeit zu gewinnen. Es gibt eine Reihe von Antworten, die der Mensch auf die Frage geben kann, welche sich aus der Tatsache des Als-Mensch-Geborensens von selbst stellt, und ich werde diese auf den folgenden Seiten kurz erörtern. Ich möchte noch einmal betonen, daß keine dieser Antworten an sich bereits das Wesen des Menschen ausmacht; was sein Wesen ausmacht, ist die Frage und der Drang nach Antwort; die verschiedenen Daseinsformen des Menschen sind nicht sein Wesen, aber sie sind Antworten auf den Konflikt, der in sich das Wesen des Menschen bildet.

Die erste Antwort auf den Drang, die Heraussonderung zu überwinden und das Eins-Sein zu erreichen, nenne ich die *regressive* (rückschrittliche) Antwort. Wenn der Mensch das Eins-Sein zu finden wünscht, wenn er sich von der Angst des Alleinseins und der Unsicherheit befreien will, kann er versuchen, dahin zurückzukehren, woher er kam – zur Natur, zum animalischen Leben oder zu seinen Vorfahren. Er kann auf das, was ihm menschliche Züge verleiht und ihn dennoch quält, verzichten: auf Vernunft und das Bewußtsein seiner selbst. Hunderttausende von Jahren hindurch hat der Mensch eben dieses versucht. Die Geschichte primitiver Religionen legt hiervon ebenso Zeugnis ab wie hochgradig pathologische Fälle beim Einzelnen. Sowohl bei primitiven Religionen als auch in der Individualpsychologie begegnen wir, in welcher Form auch immer, derselben schweren Pathologie: Regression in das animalische Dasein, in den Status der Prä-Individuation und den Versuch, auf das spezifisch Menschliche zu verzichten. Dieser Feststellung müssen wir jedoch noch eine Bemerkung anfügen. Wenn diese regressiven, archaischen Bestrebungen von vielen geteilt werden, erleben wir eine *folie à millions*; denn gerade der Umstand, daß eine *folie* von vielen geteilt wird, macht aus dem Wahn eine Weisheit, macht aus der Fiktion Wirklichkeit. Das Individuum, das diesem allgemeinen Wahn mitverfallen ist, verliert das Gefühl der Isolierung und Absonderung und entgeht infolgedessen dem intensiven Angstgefühl, das ihn in einer progressiven Gesellschaft befallen würde. Man darf nicht vergessen, daß für die meisten Menschen

Vernunft und Wirklichkeit nichts anderes sind als die allgemeine Meinung. Man »verliert den Kopf« nie, wenn die Köpfe der anderen ohnehin nichts anderes enthalten als der eigene.

Die Alternative zur regressiven, archaischen Lösung des Problems der menschlichen Existenz ist die *progressive* (fortschrittliche) *Lösung*, nämlich die, daß man zu einer neuen Harmonie nicht durch Regression, sondern durch die volle Entfaltung aller *menschlichen Kräfte*, der Menschlichkeit in einem selbst gelangt. Die progressive Lösung wurde zum ersten Male in radikaler Form (es gibt viele Religionen, die den Übergang zwischen den regressiv-archaischen und humanistischen Religionen bilden) in jener bemerkenswerten Geschichtsperiode zwischen 1500 und 500 v. Chr. erkannt. Sie erschien in Ägypten um das Jahr 1350 v. Chr. in den Lehren Echnatons, bei den Juden etwa zur selben Zeit in den Lehren Moses'; zwischen 600 und 500 v. Chr. wurde dieselbe Idee in China von Lao-Tse, in Indien von Buddha, in Persien von Zarathustra und von den Philosophen in Griechenland sowie von den Propheten in Israel verkündet. Die neue Daseinsbestimmung des Menschen, die Erringung voller Menschlichkeit, um auf diese Weise seine verlorengegangene Harmonie zurückzugewinnen, fand ihren Ausdruck in verschiedenartigen Konzeptionen und Symbolen. Für Echnaton wurde dieses Ziel durch die Sonne symbolisiert, für Moses durch den unbekanntem Gott der Geschichte; Lao-Tse nannte das Ziel Tao (den Weg); Buddha symbolisierte es als Nirvana, die griechische Philosophie als den unbewegten Bewegter, die Perser als Zarathustra, die Propheten als das messianische »Ende aller Tage«. Diese Gedankengänge und Vorstellungen wurden weitgehend durch die Denkungsart und letztlich durch die Lebenspraxis und die jeweilige Struktur dieser Kulturen auf gesellschaftlichem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet bestimmt.

Während aber die jeweilige Form, in der das neue Ziel zum Ausdruck kam, von den verschiedenen historischen Gegebenheiten abhängig war, blieb das Ziel selbst im wesentlichen das gleiche: die Frage des menschlichen Daseins dadurch zu lösen, daß man die richtige Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens findet, nämlich im wahren Sinne Mensch zu werden und dadurch den Schrecken der Verlassenheit zu verlieren. Als Christentum und Islam fünfhundert beziehungsweise tausend Jahre später dieselbe Idee nach Europa und in das Mittelmeergebiet brachten, erfuhr ein großer Teil der Menschheit die neue Botschaft. Sobald aber der Mensch die Botschaft vernommen hatte, begann er auch schon, sie zu verfälschen; statt sich selbst zu vermenschlichen, erhob er Gott und Dogmen als Offenbarungen des »neuen Ziels« zum Idol und ersetzte so die Wirklichkeit seiner eigenen Erfahrung durch eine Figur oder ein Wort. Aber immer wieder versuchte der Mensch, auf den richtigen Weg zurückzufinden; dieses Bemühen offenbarte sich in den Religionen, in Sekten, in neuen philosophischen Gedanken und politischen Philosophien.

So verschiedenartig auch die Gedankengänge dieser neuen Religionen und geistigen Strömungen sein mögen, gemeinsam ist ihnen allen die Idee von der grundlegenden Alternative des Menschen. Der Mensch kann nur zwischen zwei Möglichkeiten wählen: zurückzufallen oder voranzuschreiten. Er kann entweder zu einer archaischen, pathogenen Lösung zurückkehren oder voranschreiten und sein Menschsein entfalten. Wir finden verschiedenartige Formulierungen für diese Alternative: die Wahl zwischen Licht und Dunkelheit (Zarathustra, Persien), zwischen Segen und Fluch, Leben und Tod (Altes Testament), oder die sozialistische Formulierung der Alternative zwischen Sozialismus und Barbarei.

Dieselbe Alternative stellt sich nicht nur in den verschiedenen humanistischen Religionen, sie erscheint auch als grundlegender Unterschied zwischen geistiger Gesundheit und geistiger Erkrankung. Ein sogenannter gesunder Mensch kann je nach der jeweiligen Kultur etwas ganz Verschiedenes bedeuten. Bei den Germanen hätte man unter einem »gesunden« Mann jemanden verstanden, der einer besonderen Wildheit fähig ge-

wesen wäre. Derselbe Mann gälte heute als Psychopath. Alle archaischen Formen geistigen Erlebens – Nekrophilie, extremer Narzißmus, inzestuöse Symbiose –, die in der einen oder anderen Form den »Normalfall« oder sogar das »Ideal« in regressiv-archaischen Kulturen darstellten, weil sich die Menschen untereinander durch gemeinsames archaisches Streben verbunden fühlten, gelten heute als schwere Fälle geistiger Pathologie. Treten sie weniger schwer auf, weil ihnen andere Kräfte entgegenwirken, so werden diese archaischen Kräfte verdrängt, und das Ergebnis einer solchen Verdrängung ist eine »Neurose«. Der entscheidende Unterschied zwischen der archaischen Orientierung in rückschrittlichen und fortschrittlichen Kulturen liegt in der Tatsache, daß sich der archaisch orientierte Mensch in einer archaischen Kultur nicht isoliert fühlt, sondern daß er im Gegenteil von der übereinstimmenden Auffassung aller getragen wird, während für denselben Menschen in einer fortschrittlichen Kultur das Gegenteil zutrifft. Er »verliert den Verstand«, weil sich *sein* Verstand im Gegensatz zu dem aller anderen befindet. Tatsache ist, daß sogar in einer fortschrittlichen Kultur wie der unsrigen heute zahlreiche Menschen starke regressive Tendenzen aufweisen, doch werden diese im täglichen Leben normalerweise verdrängt und treten nur unter außergewöhnlichen Umständen, zum Beispiel im Krieg, offen zu Tage.

Wir wollen jetzt zusammenfassend prüfen, was diese Überlegungen für die Fragestellungen bedeuten, von denen wir ausgegangen sind. Zunächst kommen wir hinsichtlich der Frage nach dem Wesen des Menschen zu dem Schluß, daß die Natur oder das Wesen des Menschen keine spezifische *Substanz*, wie Gut oder Böse, sondern ein *Widerspruch* ist, der tief in den Umständen des menschlichen Daseins wurzelt. Dieser innere Konflikt verlangt nach einer Lösung, und es gibt deren nur zwei: die regressive und progressive. Was gelegentlich wie ein dem Menschen innewohnender Fortschrittsdrang ausgesehen hat, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Suche nach neuen Lösungen. Mit jeder neu erreichten Stufe treten neue Gegensätzlichkeiten auf, die den Menschen zwingen, mit der Suche nach neuen Lösungen fortzufahren. Dieser Prozeß geht solange weiter, bis der Mensch als Endziel im vollen Sinne menschlich und mit der Welt eins geworden ist. Ob der Mensch dieses Endziel des vollen »Erwachens«, in welchem Begierden und Konflikte verschwunden sind (wie der Buddhismus lehrt) erreichen kann oder ob dies erst nach dem Tode möglich ist (nach der christlichen Lehre), braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Worauf es ankommt, ist, daß in allen humanistischen Religionen und philosophischen Lehren das »Neue Ziel« dasselbe ist und der Mensch daran glaubt, diesem Ziel immer näher kommen zu können. (Auf der anderen Seite wird der Mensch, wenn er auf regressivem Wege nach Lösungen sucht, gezwungen sein, völlige Entmenschlichung zu erstreben, und diese ist gleichbedeutend mit Irresein.)

Wenn das Wesen des Menschen weder das Gute noch das Böse, weder Liebe noch Haß, sondern ein Widerspruch ist, der die Suche nach neuen Lösungen verlangt, die ihrerseits wieder neue Widersprüche erzeugen, dann kann der Mensch in der Tat – entweder auf regressive oder progressive Weise – eine Antwort auf sein Dilemma finden. Die neueste Geschichte liefert uns hierzu viele Beispiele. Millionen Deutsche, besonders aus dem Kleinbürgertum, die Vermögen und soziale Stellung verloren hatten, fielen unter Hitlers Führung in den Kult ihrer Altvorderen zurück und liefen Amok. Dasselbe geschah mit den Russen unter Stalin, mit den Japanern bei der Einnahme von Nanking, mit dem auf Lynchjustiz versessenen Mob in den amerikanischen Südstaaten. Für die Mehrzahl stellt die archaische Form des Erlebens immer eine reale Möglichkeit dar; sie *kann* auftauchen. Doch muß man zwischen zwei Arten eines derartigen Auftauchens unterscheiden. Die eine tritt ein, wenn die archaischen Impulse sehr stark geblieben aber verdrängt waren, weil sie im Gegensatz zu dem kulturellen Rahmen einer bestimmten Zivilisationsperiode standen; in diesem Falle können besondere Umstände wie Krieg, Naturkatastrophen oder sozialer Verfall die Schleusen öffnen und den verdrängten archaischen Impulsen zum Hervorbrechen verhelfen. Die andere Möglichkeit ist dann gegeben, wenn

das progressive Stadium in der Entwicklung einer Person oder Gruppe tatsächlich erreicht und gefestigt wird; in diesem Falle werden traumatische Vorfälle wie die oben erwähnten nicht so leicht zu einer Wiederkehr der archaischen Impulse führen, weil diese nämlich nicht verdrängt sondern vielmehr *ersetzt* worden sind; trotzdem ist aber auch in diesem Falle das archaische Potential nicht ganz verschwunden; unter außergewöhnlichen Umständen wie beispielsweise langjähriger Kerkerhaft oder gewissen chemischen Vorgängen im Körper kann das gesamte psychische System eines Menschen zusammenbrechen, und die archaischen Kräfte können eventuell mit erneuter Macht hervorquellen. Es gibt natürlich zahllose Mittellösungen zwischen den beiden Extremen – den verdrängten archaischen Impulsen auf der einen und ihrer völligen Ersetzung durch die progressive Orientierung auf der anderen Seite. Das Stärkeverhältnis zwischen beiden ist bei jedem Einzelnen verschieden; ebenso der Verdrängungsgrad gegenüber dem Bewußtseinsgrad der archaischen Orientierung. Es gibt Leute, bei denen die archaische Seite, nicht durch Verdrängung sondern durch die Entwicklung der progressiven Orientierung, so vollständig ausgeschaltet worden ist, daß für sie die Möglichkeit eines Rückfalls überhaupt nicht mehr in Frage kommt. Und gleicherweise gibt es Leute, die alle Möglichkeiten für die Entwicklung einer progressiven Orientierung so vollkommen eingeübt haben, daß sie die Freiheit der Wahl verloren haben – in diesem Fall die Wahl zugunsten des Fortschritts.

Es liegt natürlich auf der Hand, daß die geistige Situation einer bestimmten Gesellschaft die Entwicklung dieser beiden Seiten in jedem Einzelnen beeinflussen wird. Aber auch hier können einzelne Persönlichkeiten erheblich von den üblichen Normen der Gemeinschaft abweichen. Wie ich bereits hervorgehoben habe, leben Millionen archaisch orientierter Menschen unter uns, die zwar bewußt an die Lehren des Christentums oder der Aufklärung glauben, hinter dieser Fassade aber Amokläufer, Nekrophile oder Anbeter des Baal und der Astarte sind. Sie brauchen nicht einmal unbedingt einen inneren Konflikt zu spüren, denn die progressiven Ideen, die sie *denken*, besitzen kein Gewicht, und sie *handeln* aufgrund archaischer Impulse, bloß in versteckter oder verschleierte Form. Andererseits hat es in archaischen Kulturen häufig Individuen gegeben, die in sich eine progressive Orientierung entfaltet haben; sie wurden zu Führern, die der Mehrheit ihrer Gruppe unter gewissen Umständen Erleuchtung gebracht und die Grundlage für einen allmählichen Wandel der gesamten Gemeinschaft gelegt haben. Wenn diese Individuen ungewöhnliche Persönlichkeiten waren und wenn sich Spuren ihrer Lehren erhalten hatten, nannte man sie Propheten, Meister oder ähnlich. Ohne sie wäre die Menschheit nie aus dem Dunkel herausgetreten. Ihr Einfluß auf die Menschen war aber nur dadurch möglich, daß sich der Mensch allmählich von den unbekanntenen Kräften der Natur befreit, Vernunft und Objektivität entwickelt, und aufgehört hat wie ein Tier sein Dasein zu fristen.

Was für Gruppen zutrifft, gilt auch für den Einzelnen. In jedem Menschen schlummern anlagebedingt archaische Kräfte, die wir gerade erörtert haben. Nur der absolut »Böse« und absolut »Gute« hat keine Wahl mehr. Fast jeder kann in die archaische Orientierung zurückfallen oder zur vollen, progressiven Entfaltung seiner Persönlichkeit fortschreiten. Im ersteren Falle sprechen wir vom Ausbruch schwerer geistiger Gestörtheit; im zweiten Fall können wir von spontaner Genesung oder der Wandlung eines Menschen zu vollem Erwachen und höchster Reife sprechen. Es ist die Aufgabe der Psychiatrie, Psychoanalyse und verschiedener geisteswissenschaftlicher Disziplinen, die Voraussetzungen zu studieren, unter denen die eine oder die andere Entwicklung auftritt, und darüber hinaus nach Wegen zu suchen, auf denen das Gutartige gefördert und das Bösertige zum Erliegen gebracht werden kann.⁵⁹ Eine Darstellung dieser Mittel und Wege gehört nicht in den Rahmen dieses Buches, sondern kann in der Literatur über klinische Psychoanalyse und Psychiatrie nachgelesen werden. Für unser Thema ist es aber wichtig zu erkennen, daß, von extremen Fällen abgesehen, jedes Individuum und jede Gruppe von

Individuen jederzeit in höchst irrationale und destruktive Orientierungen zurückfallen, aber ebenso auch zu aufgeklärten und progressiven Orientierungen voranschreiten kann. Der Mensch *ist* weder gut noch böse. Wenn man als einzige Möglichkeit nur an das Gute im Menschen glaubt, wird man entweder zu einer rosaroten Verfälschung der Tatsachen gelangen oder einer bitteren Enttäuschung anheimfallen. Glaubte man an das andere Extrem, wird man schließlich zum Zyniker und verschließt sein Herz vor den vielen Möglichkeiten zum Guten, bei sich selbst und bei anderen. Die realistische Betrachtungsweise erkennt beide Möglichkeiten als durchaus gegeben und prüft ihre Entwicklungschancen.

Diese Gedankengänge führen uns zu dem Problem der menschlichen *Freiheit*. Steht es dem Menschen frei, zu jeder Zeit das Gute zu wählen, oder hat er diese Wahl nicht, weil sein Handeln durch in ihm selbst und außerhalb wirkende Kräfte bestimmt wird? Viele Bücher sind über die Frage der Willensfreiheit geschrieben worden, und ich kann mir keine treffendere Einführung für die folgenden Seiten vorstellen als die Bemerkungen, die **William James** zu diesem Thema gemacht hat:

Man glaubt allgemein, daß die Auseinandersetzung über die Willensfreiheit schon vor langer Zeit mehr oder weniger zum Erliegen gekommen sei und daß man höchstens noch längst abgedroschene Argumente ins Feld führen könne, die keinen Menschen mehr interessieren. Dies ist ein großer Irrtum. Ich kenne kein Thema, das großen Geistern bessere Chancen böte, in Neuland vorzustoßen und unser Verständnis für dieses brennende Problem zu vertiefen.⁶⁰

Mein Versuch, auf den folgenden Seiten ein paar neue Gedanken zu diesem Thema zu entwickeln, beruht auf dem Umstand, daß psychoanalytische Erfahrung vielleicht neues Licht auf das Problem der Freiheit werfen und einige neue Aspekte aufzeigen kann.

Die traditionelle Behandlung des Freiheitsproblems hat bisher darunter gelitten, daß man sich nicht auf empirische, psychologische Daten stützte, sondern sich meist dazu verleiten ließ, das Problem in allgemeinen und abstrakten Begriffen zu erörtern. Wenn wir unter Freiheit die *Freiheit der Wahl* verstehen, dann erhebt sich die Frage, ob wir – beispielsweise – zwischen A und B wählen können. Die Deterministen haben erklärt, der Mensch besitze diese Freiheit nicht, da er – wie alles andere in der Natur – durch Ursachen bestimmt werde; so wie ein Stein, den man hoch in der Luft fallen läßt, nicht die Freiheit besitzt, *nicht* herunterzufallen, ist der Mensch gezwungen, A oder B zu wählen, und zwar wegen der Motive, die ihn bestimmen, ihn zwingen, ihn veranlassen, A oder B zu wählen.⁶¹

Die Gegner des Determinismus behaupten das Gegenteil; sie erklären aus religiöser Überzeugung, daß Gott dem Menschen die Freiheit gegeben habe, zwischen Gut und Böse zu wählen – der Mensch besitze infolgedessen eine derartige Freiheit des Willens. Zweitens betonen sie, der Mensch sei frei, denn wie könne er sonst für seine Taten verantwortlich gemacht werden. Drittens, argumentierte man, komme sich der Mensch frei vor, infolgedessen sei dieses Freiheitsbewußtsein ein Beweis für die Existenz der Freiheit. Alle drei Argumente wirkten nicht ganz überzeugend. Das erste verlangt Glauben an Gott und Kenntnis eines göttlichen Planes für den Menschen. Das zweite scheint dem Wunsche zu entspringen, den Menschen verantwortlich zu machen, damit man ihn bestrafen kann. Die Idee der Strafe, die zu den meisten Gesellschaftssystemen der Vergangenheit und Gegenwart gehört, beruht hauptsächlich auf der Vorstellung, einer kleinen Anzahl von Besitzenden Schutz vor einer größeren Anzahl von Habenichtsen zu gewähren, und stellt somit das Symbol für die strafende Macht der Autorität dar. Wenn man strafen will, braucht man jemanden, der verantwortlich ist. In dieser Beziehung wird man an **Shaw's** Wort erinnert: »Die Todesstrafe ist vollzogen – was übrigbleibt, ist der Prozeß«. Die dritte Beweisführung, das Bewußtsein der Willensfreiheit beweist be-

reits die Existenz der Freiheit, ist bereits von **Spinoza** und **Leibniz** gründlich widerlegt worden. **Spinoza** führte aus, daß wir die Illusion der Freiheit besäßen, weil wir uns unserer Begierden bewußt, ihrer Motive aber nicht bewußt seien. Auch **Leibniz** wies darauf hin, daß der Wille von Triebfedern angeregt werde, die zum Teil unbewußt blieben. Es ist wirklich merkwürdig, daß die meisten im Anschluß an Spinoza und Leibniz durchgeführten Diskussionen an der Tatsache vorbeigingen, daß das Problem der Willensfreiheit nicht gelöst werden kann, wenn man außer acht läßt, daß uns unbewußte Kräfte bestimmen – auch wenn wir vermeintlich Herr unserer eigenen Entschlüsse sind. Aber auch abgesehen von diesen spezifischen Einwänden lassen sich die Argumente, die für die Willensfreiheit sprechen, durch Erfahrungen des täglichen Lebens widerlegen; ob diese Position von religiösen Moralisten, idealistischen Philosophen oder zum Marxismus neigenden Existentialisten eingenommen wird – sie ist bestenfalls ein edles Postulat, vielleicht jedoch gar nicht einmal so besonders edel, ist es doch dem Einzelnen gegenüber höchst unfair. Kann man wirklich behaupten, daß ein Mensch, der aus Verhältnissen materieller und geistiger Dürftigkeit stammt, dem Liebe oder Sorge um jemanden fremd geblieben sind, dessen Körper durch jahrelangen Alkoholmißbrauch gezeichnet ist, der nie die Möglichkeit gehabt hat, seine Lebensumstände zu ändern – kann man behaupten, er sei »frei« und Herr seiner Entschlüsse? Sprechen die Tatsachen nicht dagegen? Und haben wir es hier nicht mit einer mitleidlosen Einstellung zu tun, die letzten Endes, so wie vieles andere in der Sartreschen Philosophie, den Geist bürgerlichen Individualismus und Egoismus widerspiegelt, die moderne Version von **Max Stirner's DER EINZIGE UND SEIN EIGENTUM?**

Die entgegengesetzte Einstellung, der Determinismus, welcher postuliert, daß der Mensch *nicht* frei in seinen Entscheidungen sei, sondern stets durch voraufgegangene äußere und innere Ereignisse in seinen Entschlüssen bestimmt werde, erscheint auf den ersten Blick als realistischer und vernünftiger. Ob wir den Determinismus auf Gesellschaftsgruppen und -klassen oder auf Einzelpersonen anwenden – haben nicht Freud'sche und marxistische Untersuchungen gezeigt, wie schwach der Mensch in seinem Kampfe gegen Triebe und Kräfte der Umwelt ist? Hat nicht die Psychoanalyse ergeben, daß ein Mensch, dem es nicht gelungen ist, sich aus der Abhängigkeit von seiner Mutter zu lösen, handlungs- und entscheidungsfähig bleibt, daß er seine Schwäche spürt und gerade dadurch in eine immer stärkere Abhängigkeit von Muttergestalten gerät, bis es für ihn keinen Weg mehr zurück gibt? Führt uns nicht die marxistische Analyse vor Augen, daß eine Klasse – wie beispielsweise das Kleinbürgertum –, sobald sie Vermögen, Kultur und soziale Stellung verloren hat, in Hoffnungslosigkeit versinkt und in archaische, nekrophile und narzißtische Orientierungen zurückfällt?

Trotzdem waren weder Freud noch Marx Deterministen im Sinne einer Unabänderlichkeit kausaler Vorherbestimmung. Beide glaubten an die Möglichkeit, daß ein bereits eingeschlagener Kurs noch geändert werden könne. Beide sahen diese Änderungsmöglichkeit in der Fähigkeit des Menschen verankert, *die ihn bewegenden Kräfte zu erkennen* und auf diese Weise seine Handlungsfreiheit wiederzuerlangen.⁶² Beide waren – wie Spinoza, von dem Marx erheblich beeinflusst wurde – Deterministen *und* Indeterministen. Beide vertraten die Auffassung, daß der Mensch zwar durch die Gesetze von Ursache und Wirkung bestimmt werde, daß er sich aber durch Erkenntnis und rechtes Handeln einen Spielraum für seine Handlungsfreiheit schaffen und erweitern könne. Es liege an ihm selbst, ein Maximum an Freiheit zu erringen und sich aus den Fesseln des Zwanges zu lösen. Für Freud bildete das Erkennen des Unbewußten, für Marx das Erkennen der sozialökonomischen Kräfte und Klasseninteressen die Voraussetzung für die Befreiung; beide hielten, abgesehen vom reinen Erkennen, den Willen zum Handeln für eine unabdingbare Vorbedingung für diese Befreiung.⁶³

Jeder Psychoanalytiker hat es sicherlich schon mit Patienten zu tun gehabt, denen es gelang, den Trend, der ihr Leben zu bestimmen schien, umzustößen, sobald sie sich sei-

ner bewußt geworden waren, und mit Hilfe erheblicher Willensanstrengung ihre Freiheit wieder zu gewinnen. Man braucht aber kein Psychoanalytiker zu sein, um diese Erfahrung zu machen. Manche von uns mögen an sich selbst oder im Umgang mit anderen Menschen das gleiche erlebt haben: die Kette *vermeintlicher* Kausalität zerbrach und man schlug eine Richtung ein, die einem »wie ein Wunder« vorkam, denn sie widersprach allen Erwartungen, die man aufgrund früherer Verhaltensweisen hätte haben können.

Die übliche Erörterung der Willensfreiheit leidet nicht nur daran, daß die von Spinoza und Leibniz gemachte Entdeckung der unbewußten Motivierung nicht richtig eingeordnet worden ist. Es gibt noch andere Gründe dafür, daß die Diskussion zu keinem klaren Ergebnis gekommen ist. Auf den folgenden Seiten will ich auf einige Irrtümer eingehen, denen meines Erachtens besondere Bedeutung zukommt.

Der eine Irrtum liegt darin, daß wir uns daran gewöhnt haben, von der Willensfreiheit des Menschen schlechthin und nicht einer bestimmten Person zu sprechen.⁶⁴ Ich werde später nachweisen, daß man, wenn man von der Willensfreiheit des Menschen im allgemeinen statt von der einer bestimmten Einzelperson spricht, sich in abstrakten Betrachtungen ergeht, die das Problem unlösbar machen; dies ist deshalb so, weil der eine die Freiheit der Wahl noch hat – der andere nicht mehr. Angewandt auf alle Menschen reden wir entweder von einer Abstraktion oder einem bloßen moralischen Postulat im Sinne von Kant oder William James. Eine weitere Schwierigkeit in der üblichen Behandlung des Problems der Willensfreiheit dürfte in der, besonders bei den klassischen Autoren von Plato bis Thomas von Aquin vorkommenden Tendenz liegen, das Problem von Gut und Böse in ganz allgemeiner Manier zu behandeln, als ob es dem Menschen freistünde, zwischen Gut und Böse »ganz allgemein« zu wählen und sich für das Gute zu entscheiden. Diese Auffassung stiftet nur Verwirrung, denn die meisten Menschen würden, vor eine solche allgemeine Wahl gestellt, das »Gute« und nicht das »Böse« wählen. Es gibt aber nicht so etwas wie eine Wahl zwischen »Gut« und »Böse« – es gibt lediglich konkrete und spezifische Handlungen, die *Mittel* zu einem guten Zweck und solche, die *Mittel* zu einem bösen Zweck sind – vorausgesetzt, man hat genau definiert, was nun wirklich gut oder böse ist. Der moralische Konflikt in uns tritt auf, wenn wir eine konkrete Entscheidung fällen müssen, und nicht, wenn wir nur ganz allgemein zwischen Gut und Böse zu wählen haben.

Die traditionelle Diskussion krankt ferner daran, daß sie gewöhnlich die Willensfreiheit dem Determinismus gegenüberstellt und auf das Vorhandensein verschieden starker Neigungen keine Rücksicht nimmt.⁶⁵ Wie ich weiter unten noch ausführen werde, ist das Problem der Willensfreiheit gegenüber dem Determinismus in Wirklichkeit der Konflikt verschiedener Neigungen und ihrer jeweiligen Stärke.

Und schließlich besteht keine Klarheit über den Gebrauch des Begriffes von der »Verantwortlichkeit«. »Verantwortlich« bezeichnet meist den Umstand, daß ich einer Sache angeklagt und straffällig werden kann; hierbei spielt es kaum eine Rolle, ob ich dulde, daß andere mich anklagen oder ob ich mich selber anklage. Finde ich mich schuldig, bestrafe ich mich; finden mich andere schuldig, werden sie mich bestrafen. Es gibt aber noch eine andere Konzeption der Verantwortung, der die Verbindung mit »Schuld« und Sühne fehlt. In diesem Sinne heißt Verantwortung so viel wie: »Ich bin mir bewußt, was ich getan habe«. Sobald nun meine Tat als »Sünde« oder »Schuld« empfunden wird, wird sie transponiert: es ist nicht mehr ich, der sie begangen hat, sondern »der Sünder«, »der Böse«, jener »andere«, der jetzt Strafe verdient hat; es braucht hier nicht darauf hingewiesen zu werden, daß Schuldgefühl und Selbstanklagen, Trauer, Abscheu vor einem selbst und vor dem Leben erzeugen. Dieser Punkt kommt bei einem der großen chassidischen Lehrer, **Isaac Meier von Ger**, besonders gut zum Ausdruck:

Wer immer von etwas Bösem, das er getan, redet und darüber nachsinnt, denkt an die Missetat, die er begangen, und was man denkt, darin bleibt man gefangen – mit seiner ganzen Seele bleibt der Mensch in dem gefangen, was er denkt, und so kommt er nicht los von der Missetat. Und er wird sich gewiß nicht wenden können, denn sein Geist wird sich verhärten und sein Herz dahinwelken, und daneben wird ihn ein Anfall von Traurigkeit überkommen. Was tatest du? Rühr den Schmutz um, wie du willst, er bleibt immer Schmutz. Gesündigt haben oder nicht gesündigt haben – was nützt es uns im Himmel? Während ich hierüber grübele, könnte ich um der Himmelsfreude willen Perlen aneinanderreihen. Darum steht geschrieben: »Wende dich ab von dem Bösen und tu Gutes« – wende dich ganz ab vom Bösen, grübele nicht nur darüber, und tu Gutes. Hast du gefehlt? Dann wiege es auf, indem du Gutes tust.

Aus dem gleichen Geiste bedeutet das alttestamentarische Wort *chata*, gewöhnlich mit »Sünde« übersetzt, eigentlich »Verfehlung« (des Weges); ihm fehlt der Hintergrund der Verdammung, den wir mit »Sünde« und »Sünder« verbinden. Das hebräische Wort für »Buße« ist *tschuvah*; es bedeutet eigentlich »Rückkehr« (zu Gott, zu einem selbst, zum rechten Wege) und ihm fehlt ebenfalls jedes Moment der Selbstverdammung. So gebraucht der Talmud den Ausdruck »der Rückkehrer« (»der reuige Sünder«) und sagt von ihm, er stehe noch über jenen, die nie gesündigt haben.

Angenommen wir sprechen von der Freiheit der Wahl zwischen zwei spezifischen Handlungsweisen, so können wir unsere Erörterung mit einem einfachen, alltäglichen Beispiel beginnen: die Freiheit, zwischen dem Rauchen und dem Nichtrauchen zu wählen. Nehmen wir einmal einen starken Raucher an, der die Veröffentlichungen über die schädliche Wirkung des Rauchens gelesen hat und zu dem Schluß gekommen ist, er wolle das Rauchen einstellen. Er hat »beschlossen, daß er aufhören wird«. Dieser »Entschluß« ist kein Entschluß. Er ist nichts weiter als die Formulierung einer Hoffnung. Er hat zwar »beschlossen«, das Rauchen aufzugeben, doch am nächsten Tag fühlt er sich dazu zu gut aufgelegt, am darauffolgenden zu schlecht; am dritten Tag will er kein »Spielverderber« sein, am darauffolgenden Tag hegt er Zweifel, ob die Veröffentlichungen über die Gefahren des Rauchens wirklich stimmen, und so raucht er weiter, obgleich er »beschlossen« hatte aufzuhören. Alle diese Entschlüsse und Entscheidungen sind nichts als Gedanken, Pläne, Phantasien; sie besitzen wenig oder gar keine Realität, solange die eigentliche Wahl nicht getroffen worden ist. Diese Wahl erlangt Realität, wenn er eine Zigarette vor sich liegen sieht und sich entscheiden muß, ob er *diese* Zigarette raucht oder nicht; später muß er diese Entscheidung vor der nächsten Zigarette wiederum treffen, und so weiter. Es ist stets die konkrete Handlung, die eine Entscheidung erfordert. Die Frage bei jeder solchen Situation lautet: ist er frei, nicht zu rauchen, oder ist er nicht frei?

Hier treten mehrere Fragen auf. Angenommen, der Betreffende hielte die Untersuchungsergebnisse der Gesundheitsbehörden für falsch oder stünde, auch wenn er ihnen Glauben schenkte, auf dem Standpunkt, lieber lebte er zwanzig Jahre weniger, als auf diesen Genuß zu verzichten, dann spielt die Freiheit der Wahl keine Rolle. Doch könnte das Problem in Wirklichkeit nur verschleiert sein. Die Gedanken des Betreffenden mögen zum Beispiel nur Rationalisierungen seines Gefühls sein, er brächte es gar nicht fertig, nicht mehr zu rauchen, auch wenn er es versuchte; infolgedessen tut er so, als gebe es überhaupt keine Schlacht zu gewinnen. Ob aber das Problem der Entscheidungsfreiheit bewußt oder unbewußt ist, das Wesen der Entscheidung bleibt dasselbe. Es ist die Entscheidung zwischen einer Handlung, die von der Vernunft diktiert wird, und einer Handlung, die von irrationalen Leidenschaften diktiert wird. Nach **Spinoza** basiert die Freiheit auf »angemessenen Ideen«, die auf dem Erkennen und dem Hinnehmen der

Wirklichkeit beruhen. Sie bestimmen unsere Handlungen und gewährleisten die volle Entfaltung der psychischen und geistigen Anlagen des Menschen. Die Handlungen des Menschen werden nach Spinoza durch Leidenschaften oder durch Vernunft kausal bestimmt. Wird er von Leidenschaften regiert, lebt der Mensch in Knechtschaft; wird er von der Vernunft regiert, ist er frei.

Irrationale Leidenschaften sind diejenigen, die den Menschen überwältigen und ihn zwingen, gegen das eigene Interesse zu handeln, die seine Kräfte schwächen und zerstören und ihn unglücklich machen. Das Problem der Willensfreiheit hat *nichts* damit zu tun, ob ich mich entscheide, Tennis zu spielen oder spazieren zu gehen, Freunde zu besuchen oder daheim zu lesen; es hat nichts mit der Wahl zwischen zwei gleich guten Möglichkeiten zu tun. Die Freiheit der Wahl im Sinn des Determinismus oder Indeterminismus ist stets die Freiheit, das *Bessere* statt des Schlechteren zu wählen – wobei besser oder schlechter immer in bezug auf die moralischen Grundfragen des Lebens verstanden werden –, die Wahl zwischen progressivem oder regressivem Verhalten, zwischen Liebe und Haß, zwischen Selbständigkeit und Abhängigkeit. Freiheit heißt nichts anderes, als die Fähigkeit haben, der Stimme der Vernunft, der Gesundheit, des Wohlbefindens, des Gewissens und nicht den Stimmen irrationaler Leidenschaften zu folgen. In dieser Hinsicht folgen wir den Auffassungen von Sokrates, Plato, den Stoikern und Kant. Was ich hier betonen möchte, ist, daß die Freiheit, den Befehlen der Vernunft zu folgen, ein psychologisches Problem darstellt, das eingehender untersucht werden kann.

Wir wollen jetzt zu dem Mann zurückkehren, der sich vor die Wahl gestellt sieht, eine bestimmte Zigarette zu rauchen oder nicht, oder, anders ausgedrückt, wir wollen die Frage untersuchen, ob er die *Freiheit* besitzt, seinen vernunftgemäßen Intentionen Folge zu leisten. Wir können uns einen Menschen vorstellen, von dem wir mit großer Wahrscheinlichkeit vorhersagen können, daß er nicht imstande sein wird, seiner Absicht zu folgen. Nehmen wir einen Mann an, der zutiefst einer Muttergestalt verbunden ist, der oral-rezeptiv orientiert ist und stets etwas von anderen erwartet, ein Mann, dem es nie gelungen ist, sich selbst zu bestätigen und infolgedessen ständig von chronischer Angst erfüllt ist; Rauchen ist für ihn die Befriedigung einer rezeptiven Sehnsucht und eine Abwehr gegen seine Ängste; die Zigarette symbolisiert für ihn Kraft, Erwachsensein, Aktivität – er kann aus diesem Grunde ohne sie nicht auskommen. Seine Gier nach der Zigarette ist das Ergebnis seiner Angst, seiner rezeptiven Grundhaltung, und ist ebenso stark wie diese Motive. Es gibt einen Punkt, wo diese Kräfte so stark werden, daß der Mensch seiner Gier nicht mehr Herr zu werden vermag, es sei denn, es träte eine drastische Verschiebung des Kräftegleichgewichts in seinem Innern ein. Sonst können wir sagen, daß er einfach nicht in der Lage ist, frei zu wählen, was er für das Bessere hält. Auf der anderen Seite können wir uns einen Menschen von solcher Reife und Schaffenskraft vorstellen, frei von Begierden, der gar nicht fähig wäre, gegen bessere Vernunft und seine wahren Interessen zu handeln. Auch er wäre nicht »frei«; er könnte nicht rauchen, weil er keine Neigung dazu verspürte.⁶⁶

Die Entscheidungsfreiheit ist keine formal-abstrakte Fähigkeit, die der Mensch entweder »hat« oder »nicht hat«; sie ist vielmehr eine Funktion der Charakterstruktur des Menschen. Manche Menschen haben die Fähigkeit, das Gute zu wählen, verloren, weil ihre Charakterstruktur die Fähigkeit, in Übereinstimmung mit dem Guten zu handeln, eingebüßt hat. Andere Menschen haben die Fähigkeit, das Böse zu wählen, verloren, eben weil ihre Charakterstruktur die Gier nach dem Bösen verloren hat. In diesen beiden extrem gelagerten Fällen können wir sagen, daß beide determiniert sind, so zu handeln, weil ihnen das Kräftegleichgewicht in ihrem Charakter keine Wahl läßt. Bei der Mehrzahl der Menschen haben wir es jedoch mit widerstreitenden Neigungen zu tun, die sich so zueinander verhalten, daß eine Wahl *möglich* ist. Der Akt ist dann das Ergebnis des Stärkeverhältnisses dieser widerstreitenden Neigungen.

Wir können also den Begriff »Freiheit« in doppeltem Sinne verwenden: Erstens ist Freiheit eine Haltung, eine Orientierung, ein Teil der Charakterstruktur des reifen, vollentwickelten, produktiven Menschen; in diesem Sinne kann ich von einem »freien« Menschen reden, so wie ich auch von einem liebenden, schaffensfreudigen, unabhängigen Menschen sprechen kann.

Und ein in diesem Sinne freier Mensch *ist in der Tat* ein liebender, schaffensfreudiger, unabhängiger Mensch. Freiheit in diesem Sinne hat nichts mit der Wahl zwischen zwei möglichen Handlungen zu tun – sie ist ein Merkmal der Charakterstruktur des betreffenden Menschen; und in diesem Sinne ist die Person, die »nicht frei ist, das Böse zu wählen«, der vollkommen freie Mensch. Die zweite Bedeutung der Freiheit ist diejenige, die wir bis jetzt vorzugsweise verwendet haben nämlich die Fähigkeit, zwischen zwei gegebenen Möglichkeiten zu wählen; diese Alternativen schließen jedoch stets die Wahl zwischen dem rationalen und irrationalen Lebensinteresse sowie zwischen Wachstum einerseits und Stagnation und Tod andererseits ein. Legen wir diese zweite Bedeutung zugrunde, so haben der beste und der schlechteste Mensch keine Möglichkeit, sich frei zu entscheiden, und es ist gerade der Durchschnittstyp mit widersprüchlichen und widerstreitenden Neigungen, für den das Problem der Willensfreiheit existiert.

Wenn wir von Freiheit in diesem zweiten Sinne sprechen, taucht die Frage auf: Von welchen Faktoren hängt diese Freiheit, zwischen widerstreitenden Neigungen zu wählen, ab?

Der wichtigste Faktor wurzelt sicherlich in der jeweiligen Stärke der miteinander ringenden Neigungen, insbesondere in der Stärke der unbewußten Aspekte dieser Neigungen. Wenn wir aber fragen, was für Faktoren auch dann für die Entscheidungsfreiheit wirken, wenn die irrationale Neigung überwiegt, stellen wir fest, daß der entscheidende Faktor für die Wahl des Guten in der *Erkenntnis* liegt:

1. Erkenntnis dessen, was gut und böse ist;
2. welche konkrete Tat unter den gegebenen Umständen das richtige Mittel zur Erreichung des angestrebten Zweckes ist;
3. Erkenntnis der hinter dem offenbaren Wunsche tätigen Kräfte, das heißt das Erkennen der *unbewußten* Triebe;
4. Erkenntnis der realen Möglichkeiten, zwischen denen man wählen kann;
5. Erkenntnis der Folgen, die sich aus der Wahl in dem einen oder anderen Sinne ergeben können;
6. Erkenntnis der Tatsache, daß die reine Erkenntnis wirkungslos bleibt, solange sie nicht vom *Willen* zur Tat begleitet ist und solange man nicht bereit ist, die Qualen der Frustration auf sich zu nehmen, die sich immer dann einstellen, wenn man gegen seine eigentlichen Leidenschaften handelt.

Wir wollen jetzt die verschiedenen Arten der Erkenntnis untersuchen. *Erkenntnis* dessen, was gut und böse ist, unterscheidet sich vom theoretischen *Wissen* um das, was in den meisten Moralsystemen gut oder böse genannt wird. Bloß zu wissen, daß Liebe, Unabhängigkeit und Mut gut sind und daß Haß, Unterwürfigkeit und Feigheit schlecht sind, bedeutet wenig, denn das Wissen wurde von fremden Quellen, von Autoritäten verschiedener Art, von konventionellen Lehren usw. übernommen und wird nur deshalb für wahr gehalten, weil es aus diesen Quellen stammt. Erkenntnis heißt, daß der Mensch das Erlernte sich zu eigen macht, indem er es erlebt, indem er mit sich selbst Versuche anstellt, andere beobachtet und schließlich, statt eine zu nichts verpflichtende »Meinung« eine echte Überzeugung gewinnt. Es genügt aber nicht, sich aufgrund allgemeiner Prinzipien zu entscheiden. Über diese Erkenntnis hinaus muß man das Kräftespiel

im eigenen Innern und die Rationalisierungen, die die unbewußten Kräfte verbergen, erkennen.

Hier ein konkretes Beispiel: Ein Mann fühlt sich von einer Frau aufs stärkste angezogen und empfindet den starken Wunsch, mit ihr geschlechtlich zu verkehren. Im Bewußten denkt er, dieser Wunsch habe ihn überkommen, weil sie so besonders schön oder verständnisvoll sei oder weil sie sich nach Liebe sehne, oder weil er sexuell ausgehungert sei oder so einsam oder ... Er mag sich darüber im klaren sein, daß ein Liebesverhältnis für sie beide böse Folgen haben könne, daß sie sich fürchte und nach männlichem Schutz Ausschau halte und daß sie ihn deshalb nicht so leicht wieder gehen lassen werde. Obwohl er dies alles weiß, geht er ans Werk und beginnt mit ihr ein Verhältnis. Warum? Weil er seine Begierde kennt, nicht aber die hinter der Begierde wirkenden Kräfte. Um was für Kräfte könnte es sich hier handeln? Ich werde nur eine aus der großen Zahl vorhandener Möglichkeiten herausgreifen, eine jedoch, die besonders häufig vorkommt: Eitelkeit und Narzißmus. Wenn er es auf die Eroberung des Mädchens als Beweis für seine eigene Anziehungskraft und seinen Wert abgesehen hat, wird er des wirklichen Motivs gewöhnlich nicht gewahr. Er wird den oben erwähnten Rationalisierungen anheimfallen und infolgedessen seinem tatsächlichen Motiv gemäß handeln, weil er es nicht sieht, und bleibt der Illusion verhaftet, er handle nach anderen, vernünftigeren Motiven.

Die nächste Stufe der Erkenntnis ist die des vollen Erkennens der Handlungsfolgen. Im Augenblick, da er sich entschließt, ist der Mensch innerlich erfüllt von Wünschen und beruhigender Rationalisierung. Seine Entscheidung würde jedoch möglicherweise anders ausfallen, wenn er die Konsequenzen seines Handelns deutlich sehen könnte; wenn er zum Beispiel eine sich lang hinziehende, unaufrichtige Liebesaffäre sehen könnte, wenn er sähe, wie er ihrer überdrüssig wird, da er zur Befriedigung seines Narzißmus immer neue Eroberungen braucht, wie er aber trotzdem immer wieder falsche Versprechungen macht, da er sich schuldig fühlt und nicht zugeben will, daß er sie eigentlich nie geliebt hat, die geradezu lähmende Wirkung dieses Konflikts auf ihn und sie usw.

Aber auch die Erkenntnis der wirklichen Motive und der Konsequenzen genügt noch nicht, um die Neigung zur rechten Entscheidung zu verstärken. Eine weitere, wichtige Erkenntnis ist nötig: die Erkenntnis, *wann* die eigentliche Wahl erfolgt und *welches* die wirklichen Möglichkeiten sind, zwischen denen man wählen kann.

Nehmen wir einmal an, der Mann habe alle Motive und alle Konsequenzen klar erkannt; nehmen wir an, er habe sich »entschieden«, mit diesem Mädchen nicht ins Bett zu gehen. Er geht dann mit ihr aus, ins Theater, und bevor er sie nach Hause bringt, meint er »trinken wir noch ein Gläschen zusammen«. Oberflächlich betrachtet wirkt dieser Vorschlag zunächst harmlos. Warum sollte etwas dabei sein, wenn man ein Gläschen zusammen trinkt; ja, es wäre auch wirklich nichts dabei, wenn sich nicht das Kräfteverhältnis im Innern des Mannes bereits auf kritische Weise verschoben hätte. Wenn er sich in jenem Augenblick klar darüber sein könnte, wohin der gemeinsame Drink führen wird, hätte er sie vielleicht nicht gefragt. Er würde erkennen, daß sie beide in eine romantische Stimmung geraten, daß der Drink seine Willenskraft schwächen und er nicht mehr imstande sein wird, dem nächsten Schritt zu widerstehen, nämlich auf einen weiteren Drink in ihre Wohnung mitzukommen, und daß es dann mit ziemlicher Sicherheit zu Intimitäten zwischen ihnen kommen wird. Bei voller Erkenntnis würde er den Ablauf der Ereignisse klar voraussehen, und wenn er ihn voraussehen könnte, würde er imstande sein, auf den Vorschlag, »ein Gläschen zusammen zu trinken«, zu verzichten. Da ihn aber seine Wünsche blind machen und er den unvermeidlichen Ablauf der Ereignisse nicht sieht, trifft er nicht die richtige Entscheidung, solange es noch möglich ist. Mit anderen Worten: Die eigentliche Entscheidung fällt in dem Augenblick, da er sie zu einem Drink (oder ins Theater) einlädt und nicht erst dann, wenn sie zusammen ins Bett gehen. Am Endpunkt der Entscheidungskette ist er nicht mehr frei; an einem früheren Punkt

wäre er noch frei gewesen, wenn er erkannt hätte, daß die eigentliche Entscheidung an diesem Punkt und nicht später getroffen werden mußte. Die Auffassung, der Mensch sei nicht frei in seinen Entscheidungen, beruht zu einem gewissen Grade auf der Tatsache, daß man gewöhnlich die *letzte* Entscheidung in einer Kette von Ereignissen und nicht die erste oder zweite meint. In der Tat gibt es am Endpunkt der Kette meistens keine freie Wahl mehr. Anders sieht es jedoch in einem früheren Stadium aus, wenn sich der Mensch noch nicht so tief in seinen Leidenschaften verfangen hat. Man kann ganz generell sagen, daß einer der Gründe, warum viele Menschen im Leben versagen, darin liegt, daß sie sich des Punktes, bis zu dem sie noch vernunftgemäß zu handeln vermögen, nicht bewußt sind und daß sie die Wahl erst sehen, wenn es für eine freie Entscheidung bereits zu spät ist.

Eng verknüpft mit dem Problem, wann die eigentliche Entscheidung fällt, ist eine weitere Frage. Unsere Entscheidungsfähigkeit wandelt sich ständig, je nach unserer Lebenspraxis. Je länger wir fortfahren, falsche Entscheidungen zu treffen, desto mehr verhärtet sich unser Herz; je öfter wir richtige Entscheidungen fällen, desto mehr erweicht sich unser Herz – oder besser ausgedrückt, desto mehr erwacht unser Herz zum Leben.

Ein gutes Beispiel für dieses Prinzip ist das Schachspiel. Angenommen, zwei gleich starke Spieler beginnen eine Partie, beide haben gleiche Gewinnchancen (wobei Weiß eine geringfügig bessere Chance hat, was wir hier aber nicht zu berücksichtigen brauchen); mit anderen Worten, jeder hat dieselbe Freiheit zu gewinnen. Nach, sagen wir, fünf Zügen sieht das Bild ganz anders aus. Jeder von beiden *kann* zwar noch gewinnen, doch hat A nach einem besseren Zug bereits die größere Gewinnchance. Er hat gewissermaßen mehr Freiheit zu gewinnen als sein Gegner B. Aber B ist noch immer frei, die Partie zu gewinnen. Nach einigen weiteren Zügen stellt es sich heraus, daß A, der keinen Fehler gemacht hat, so gut wie sicher gewinnen wird, aber nur *so gut wie sicher*. B *kann* noch gewinnen. Nach ein paar weiteren Zügen ist die Partie entschieden. B, vorausgesetzt er ist ein geübter Spieler, erkennt, daß er die Freiheit, die Partie doch noch zu gewinnen, nicht mehr besitzt; er sieht, daß er bereits vor der eigentlichen Mattstellung die Partie verloren hat. Nur der schwache Spieler, der die einzelnen Faktoren nicht genau übersehen kann, hat noch die Illusion, er könne gewinnen, nachdem er die Freiheit dazu bereits verloren hat; und wegen dieser Illusion muß er bis zum bitteren Ende weiterspielen und seinen König mattsetzen lassen.⁶⁷

Die Parallele mit dem Schachspiel liegt auf der Hand. Freiheit ist kein konstantes Attribut, das wir entweder »haben« oder »nicht haben«. Ja, es gibt überhaupt nicht so etwas wie Freiheit, außer als Wort und abstrakten Begriff. Es gibt nur eine Realität: den *Akt* des Freiwerdens, während man sich für etwas entscheidet. In diesem Prozeß ist unsere Fähigkeit, freie Entscheidungen zu treffen, verschieden groß, je nach der Art der Wahl und unserer Lebenspraxis. Jeder Schritt im Leben, der mein Selbstvertrauen, meine Integrität, meinen Mut und meine Überzeugung stärkt, fördert auch meine Fähigkeit, die rechte Alternative zu wählen, bis es mir schließlich immer schwerer fällt, mich für das Böse statt für das Gute zu entscheiden. Andererseits schwächt mich jeder Akt von Feigheit und schwächlichem Nachgeben und öffnet die Tür für weitere Akte dieser Art, bis die Freiheit zu guter Letzt verloren ist. Zwischen dem Extrem, da ich mich für nichts Böses mehr entscheiden kann, und dem anderen Extrem, wo ich die Freiheit, mich für das Gute zu entscheiden, verloren habe, liegen unzählige Abstufungen der Willensfreiheit. Im täglichen Leben schwankt das Ausmaß von Entscheidungsfreiheit, das wir besitzen, beständig. Wenn das Maß an Freiheit, das Gute zu wählen, groß ist, bedarf es nur geringerer Anstrengung, diese Wahl zu treffen. Ist es klein, müssen wir uns sehr anstrengen, Hilfe von anderen suchen und auf günstige Umstände hoffen.

Ein klassisches Beispiel für dieses Phänomen ist die biblische Geschichte vom Pharao und seiner Reaktion auf die Forderung, die Kinder Israel ziehen zu lassen. Er fürchtet sich vor dem immer größer werdenden Leid, das auf ihn und sein Volk gekommen ist;

er verspricht, die Kinder Israel ziehen zu lassen; als die unmittelbare Gefahr aber abgewandt ist, »*verhärtet sich sein Herz*« und er beschließt, die Kinder Israel doch nicht aus dem Lande zu lassen. Der Vorgang, sein Herz verhärtete sich, ist der zentrale Punkt im Verhalten des Pharaos. Je länger er sich weigert, das Rechte zu wählen, desto härter wird sein Herz. Kein Unglück und Leid ändern diese schicksalhafte Entwicklung, die schließlich in seiner und seines Volkes Vernichtung endet. Er erlebte keine *Wandlung* des Herzens, denn er entschied nur auf der Grundlage der Furcht; und weil er sich nicht wandelte, wurde sein Herz immer härter, bis ihm keine Entscheidungsfreiheit mehr geblieben war.

Diese Geschichte von der Verhärtung des Herzens ist nur die poetische Ausdrucksform eines Vorganges, den wir jeden Tag beobachten können, wenn wir unsere eigene Entwicklung und die unserer Mitmenschen betrachten. Nehmen wir ein Beispiel: Ein weißer Junge von acht Jahren hat einen kleinen Freund, den Sohn farbiger Eltern. Die Mutter will nicht, daß er mit einem Negerjungen spielt, und verbietet es ihm. Das Kind weigert sich; die Mutter verspricht, mit ihm in den Zirkus zu gehen, wenn er gehorcht; er gibt nach. Dieser Selbstverrat und die Hinnahme einer Bestechung bleibt für den kleinen Kerl nicht ohne Bedeutung. Er schämt sich, sein Gefühl der Integrität ist verletzt, er hat das Vertrauen zu sich selbst verloren. Noch ist aber nichts Unwiderrufliches geschehen. Zehn Jahre später verliebt er sich in ein Mädchen; es ist mehr als eine bloße Liebelei; beide empfinden eine tief menschliche Bindung zueinander; aber das Mädchen gehört zu einer Gesellschaftsschicht, die unter der des jungen Mannes steht. Seine Eltern mißbilligen die Verbindung und versuchen, sie ihm auszureden; als er unbeirrbar bleibt, stellen sie ihm eine sechsmonatige Reise nach Europa in Aussicht, wenn er mit der offiziellen Verlobung bis nach seiner Rückkehr wartet; er nimmt den Vorschlag an. In seinem Bewußtsein glaubt er, daß ihm die Reise gut tun wird – und daß er das Mädchen keineswegs weniger lieben wird, wenn er zurückkommt. Es kommt aber anders. Er lernt viele andere Mädchen kennen, er ist sehr beliebt, seine Eitelkeit ist befriedigt, und schließlich werden seine Liebe und der Entschluß zu heiraten immer schwächer und schwächer. Noch vor der Rückkehr schreibt er ihr einen Brief, in dem er die Verlobung auflöst.

Wann wurde diese Entscheidung getroffen? Nicht, wie er meint, am Tage, an dem er den Brief schreibt, sondern schon damals, als er das Angebot der Eltern zur Europareise annahm. Er spürte schon damals, wenn auch nicht bewußt, daß er sich bestechen und kaufen ließ – und daß er einzulösen hatte, was er versprach: den Bruch. Sein Verhalten in Europa ist nicht der *Grund* für den Bruch, sondern der Mechanismus, durch den er sein Versprechen einlösen kann. An diesem Punkte hat er sich erneut verraten, und das Ergebnis sind vermehrte Selbstverachtung und (verborgen hinter der Genugtuung über neue Eroberungen usw.) eine innere Schwäche und Mangel an Selbstvertrauen. Müssen wir sein Leben im Detail noch weiter verfolgen? Er landet im Betrieb seines Vaters, statt Physik zu studieren, wofür er begabt ist; er heiratet die Tochter reicher Freunde seiner Eltern, er wird ein erfolgreicher Politiker und Geschäftsmann, der gegen die Stimme des Gewissens folgenschwere Entscheidungen trifft, weil er sich vor der öffentlichen Meinung fürchtet. Seine Geschichte zeigt die Verhärtung des Herzens. Die eine moralische Niederlage zieht weitere nach sich, bis er an einem Punkte angelangt ist, von dem es kein Zurück mehr gibt. Mit acht Jahren hätte er festbleiben und die Bestechung zurückweisen können; damals war er noch frei. Und vielleicht hätte ihm ein Freund, ein Großvater oder Lehrer, der von seinem Dilemma hörte, helfen können. Mit achtzehn Jahren war er schon weniger frei; sein weiteres Leben ist ein Prozeß stetig abnehmender Freiheit, bis zu dem Punkt, wo er das Spiel des Lebens endgültig verliert.

Die meisten Menschen, die als skrupellose, verhärtete Männer endeten, wie Mitarbeiter von Hitler oder Stalin, traten ins Leben mit der Aussicht, gute Menschen zu werden. Eine ins einzelne gehende Analyse ihres Lebenslaufes könnte uns erzählen, wie weit die

Verhärtung des Herzens in den einzelnen Lebensabschnitten fortgeschritten war und in welchem Augenblick die letzte Chance, menschlich zu bleiben, verspielt wurde. Das entgegengesetzte Bild existiert ebenfalls; der erste Sieg erleichtert den nächsten, bis die rechte Wahl keine besondere Anstrengung mehr erfordert.

Unser Beispiel zeigt, daß die meisten Menschen im Leben nicht deshalb versagen, weil sie durch und durch schlecht oder so willenlos wären, daß sie kein besseres Leben zu führen vermöchten; sie versagen, weil sie nicht erwachen und sehen, daß sie vor einem Kreuzweg stehen und sich zu entscheiden haben. Sie erkennen nicht, daß das Leben ihnen eine Frage stellt, solange ihnen noch eine Alternative offensteht. Dann, bei jedem Schritt auf dem falschen Wege, fällt es ihnen zunehmend schwerer, zuzugeben, daß sie auf dem falschen Wege *sind*, und zwar häufig nur deshalb, weil sie sich eingestehen müssen, daß sie bis zur ersten falschen Wendung zurückgehen und die Tatsache akzeptieren müssen, Kraft und Zeit vergeudet zu haben.

Dasselbe trifft auf das soziale und politische Leben zu. War Hitlers Sieg notwendig? Hatte das deutsche Volk irgendwann einmal eine Möglichkeit, ihn zu stürzen? Im Jahre 1929 herrschten Verhältnisse, die den Nationalsozialismus in den Augen der Deutschen akzeptabel erscheinen ließen: das Vorhandensein eines verbitterten und sadistischen Kleinbürgertums, dessen Mentalität sich zwischen 1918 und 1923 geformt hatte; weitgehende, durch die Depression von 1929 verursachte Arbeitslosigkeit; zunehmende Stärke der militaristischen Kräfte, die bereits 1918 von der Führung der Sozialdemokratie geduldet wurden; die Angst vor einer antikapitalistischen Entwicklung auf seiten der Schwerindustrie; die kommunistische Taktik, in den Sozialdemokraten ihren Feind Nr. 1 zu sehen; das Vorhandensein eines überspannten, wenn auch begabten, opportunistischen Demagogen, – um nur die wichtigsten Faktoren zu nennen.

Andererseits gab es aber auch starke antinationalsozialistische Arbeiterparteien und mächtige Gewerkschaften; es existierte ein liberales Bürgertum, das dem Nationalsozialismus ablehnend gegenüberstand; und nicht zuletzt standen Kultur und Humanismus in Deutschland auf hoher Stufe. Das Kräfteverhältnis für und wider den Nationalsozialismus war dergestalt, daß eine Niederlage für die NSDAP im Jahre 1929 noch durchaus möglich gewesen wäre. Dasselbe gilt für die Zeit kurz vor der Wiederbesetzung des Rheinlandes; es bestand eine Verschwörung unter einigen Militärs gegen Hitler, und sein militärischer Apparat war noch schwach; es ist höchstwahrscheinlich, daß damals eine kraftvolle Aktion der Westmächte zum Sturze Hitlers geführt hätte. Was wäre aber andererseits geschehen, wenn Hitler sich die Bevölkerung der von ihm besetzten Gebiete durch grausame Behandlungsmethoden nicht zum Feinde gemacht hätte? Und was wäre geschehen, wenn er auf seine Generäle gehört hätte, die den strategischen Rückzug von Moskau, Stalingrad und anderen Stellungen empfahlen? War er noch frei, die völlige Niederlage zu umgehen?

Dieses letzte Beispiel führt uns zu einem weiteren Aspekt der Erkenntnis, der in hohem Maß die Entscheidungsfreiheit bestimmt: Erkenntnis der Alternativmöglichkeiten, die real sind, gegenüber anderen Alternativen, die nicht im Bereich des Möglichen liegen, weil sie nicht auf Realitäten basieren.

Der Determinismus erklärt, in jeder Situation gebe es nur *eine* reale Möglichkeit; der freie Mensch handelt, laut **Hegel**, in Erkenntnis dieser einen Möglichkeit, das heißt der Notwendigkeit. Der Mensch, der nicht frei ist, sei blind und handle deshalb, ohne zu wissen, daß er Vollstrecker der Notwendigkeit, das heißt der Vernunft sei. Vom indeterministischen Standpunkt aus gesehen gibt es jedoch im Augenblick der Wahl viele Möglichkeiten, unter denen der Mensch wählen könne. Ihm stünden oft nicht bloß *eine* »reale Möglichkeit«, sondern deren zwei oder mehr offen. Es gebe keine Willkür, die den Menschen die Wahl unter einer *unbegrenzten* Zahl von Möglichkeiten lasse.

Was haben wir unter »realer Möglichkeit« zu verstehen? Die reale Möglichkeit ist eine, die Wirklichkeit werden *kann*, unter Berücksichtigung der im Individuum oder einer Gemeinschaft wirkenden Kräfte. Die reale Möglichkeit steht der fiktiven gegenüber, die den Wünschen und Begierden des Menschen entspricht aber unter den gegebenen Umständen nicht realisierbar ist. Der Mensch bildet eine Kräftekonstellation, die in einer bestimmten, feststellbaren Weise strukturiert ist. Diese besondere Strukturform, »der Mensch«, wird von zahlreichen Faktoren beeinflusst: durch Umwelteinflüsse (Klasse, Gesellschaft, Familie) und vererbte und konstitutionelle Bedingungen. Wenn man diese konstitutionell gegebenen Faktoren untersucht, kann man erkennen, daß es sich bei ihnen nicht notwendigerweise um »Ursachen« handelt, die zu bestimmten »Wirkungen« führen müssen. Ein anlagebedingt schüchterner Mensch kann entweder noch schüchterner, passiv, mutlos oder aber sehr intuitiv, zum Beispiel ein großer Dichter, Psychologe oder Arzt werden. Er hat aber keine »reale Möglichkeit«, zu einem gefühlsarmen, bedenkenlosen Draufgänger zu werden. Ob er der einen oder der anderen Richtung folgt, hängt von anderen Faktoren ab, die ihn beeinflussen. Derselbe Grundsatz trifft für eine Person zu, die eine anlagebedingte oder frühzeitig erworbene sadistische Komponente besitzt; dieser Typ kann entweder zum Sadisten werden; oder er entwickelt nach Bekämpfung und Überwindung seines Sadismus ein besonders starkes geistiges »Gegenmittel«, das ihn außerstande setzt, grausam zu handeln, und ihn gleichzeitig höchst empfindlich gegenüber jeder Art von Grausamkeit bei anderen macht; er kann nie *gleichgültig* gegenüber dem Sadismus werden.

Wenn wir jetzt von den »realen Möglichkeiten« auf dem Gebiet konstitutioneller Faktoren zu unserem Beispiel vom Zigarettenraucher zurückkehren, so sieht er sich zwei realen Möglichkeiten gegenüber: entweder Kettenraucher zu bleiben oder überhaupt keine Zigarette mehr anzurühren. Sein Glaube, er habe die Möglichkeit weiterzurauchen, aber nur ein paar Zigaretten am Tag, erweist sich als Illusion. In unserem Beispiel der Liebesaffäre hat der Mann zwei reale Möglichkeiten: entweder er geht mit dem Mädchen überhaupt nicht aus oder er beginnt ein Verhältnis mit ihr. Die Möglichkeit, an die er dachte, nämlich daß er einen Drink mit ihr einnehmen und kein Verhältnis anfangen könne, war unreal, wenn man die Kräftekonstellation in seiner und ihrer Persönlichkeit berücksichtigt.

Hitler besaß eine reale Möglichkeit, den Krieg zu gewinnen – oder ihn wenigstens nicht so katastrophal zu verlieren –, wenn er die Bevölkerung in den eroberten Gebieten nicht mit solch sinnloser Grausamkeit behandelt hätte und wenn er nicht so narzißtisch gewesen wäre, niemals einen strategischen Rückzug zu gestatten, usw. Aber außerhalb dieser Alternativen gab es keine realen Möglichkeiten. Daß er hoffte, er könne seinem Zerstörungswahn der Bevölkerung in den besetzten Gebieten gegenüber freien Lauf lassen *und* seine Eitelkeit und Großmannssucht durch Verzicht auf jegliches Zurückweichen befriedigen *und* alle übrigen kapitalistischen Mächte durch das Ausmaß seiner eigenen Ambitionen bedrohen *und* den Krieg gewinnen – dies alles zusammen lag nicht im Bereich realer Möglichkeiten.

Dasselbe gilt für unsere augenblickliche Lage: es besteht eine starke Tendenz zum Kriege, und zwar verursacht durch das Vorhandensein nuklearer Waffen auf beiden Seiten und den dadurch erzeugten gegenseitigen Argwohn; man betet die nationale Souveränität an; in der Außenpolitik mangelt es spürbar an Objektivität und Vernunft. Auf der anderen Seite existiert bei den meisten Menschen in beiden Lagern der Wunsch, die Katastrophe nuklearer Vernichtung zu vermeiden, bei der übrigen Menschheit werden Stimmen laut, die fordern, daß die Großmächte die übrigen Völker nicht in den Strudel ihres Irrsinns mit hineinziehen; es bestehen soziale und technische Faktoren, die auf friedliche Lösungen hinweisen und der Menschheit den Weg in eine glückliche Zukunft eröffnen. Während wir uns diesen beiden Gruppen von Tendenzen gegenübersehen, gibt es noch zwei reale Möglichkeiten, zwischen denen die Menschheit wählen

kann: Friede durch Beendigung des nuklearen Wettrüstens und des Kalten Krieges oder Krieg durch Fortsetzung der gegenwärtigen Politik. Beide Möglichkeiten sind real, wenn auch die eine mehr Gewicht als die andere hat. Noch besteht die Freiheit der Wahl. Wir haben aber nicht die Möglichkeit, das Wettrüsten *und* den Kalten Krieg fortzusetzen *und* den wahnsinnigen Haßgefühlen weiter zu huldigen *und* gleichzeitig die nukleare Vernichtung zu vermeiden.

Im Oktober 1962 schien es so, als sei die Freiheit der Entscheidung bereits verloren gegangen und die Katastrophe gegen jedermanns Willen nicht mehr aufzuhalten. Damals wurde die Menschheit noch einmal gerettet. Die Spannungen wurden abgebaut, so daß Verhandlungen und Kompromisse möglich wurden. Gegenwärtig – im Jahre 1964 – erleben wir wahrscheinlich das letzte Mal, wo die Menschheit die freie Wahl zwischen Leben und Vernichtung besitzt. Wenn wir nicht über oberflächliche Vereinbarungen hinausgehen, die zwar den guten Willen symbolisieren, aber die klare Einsicht in die gegebenen Alternativen und ihre Folgen vermissen lassen, dann werden wir unserer Entscheidungsfreiheit verlustig gehen. Sollte sich die Menschheit selbst vernichten, so nicht wegen der dem menschlichen Herzen innewohnenden Verderbtheit, sondern wegen seiner Unfähigkeit, die realistischen Alternativen mit ihren jeweiligen Folgen klar zu erkennen. Die Friedenschance beruht auf der Erkenntnis der realen Möglichkeiten, zwischen denen wir wählen können, und der »irrealen Möglichkeiten«, die unserem Wunschenken entspringen, wodurch wir uns die unangenehme Aufgabe ersparen wollen, zwischen Alternativen zu entscheiden, die zwar real, aber unpopulär sind. Die irrealen Möglichkeiten sind natürlich keine Möglichkeiten im eigentlichen Sinne; sie sind Wunschträume. Leider ziehen wir, wenn wir vor *realen* Alternativen stehen und eine Wahl treffen müssen, die Einsicht und Opfer verlangt, meistens vor, uns einzubilden, es gäbe noch andere Möglichkeiten; wir sind blind vor der Tatsache, daß diese irrealen Möglichkeiten gar nicht existieren und daß ihre Verfolgung wie ein Vorhang wirkt, hinter dem das Schicksal seine eigenen Entscheidungen fällt. Wenn der Mensch an der Illusion festhält, daß das Unmögliche eintreten wird, reagiert er überrascht, empört und verletzt, wenn ihm die Entscheidung aus der Hand genommen wird und die Katastrophe eintritt. In diesem Augenblick verfällt er in den Irrtum, andere anzuklagen, sich selbst zu verteidigen und Gott anzurufen, während es doch nur ihm selbst an Mut gefehlt hat, den Dingen ins Auge zu sehen.

Wir kommen also zu der Schlußfolgerung, daß der Mensch in seinen Handlungen von (meist unbewußten) Kräften gelenkt wird, die in seiner Persönlichkeit begründet sind. Wenn diese Kräfte eine bestimmte Intensität erreichen, können sie so stark werden, daß sie den Menschen nicht nur beeinflussen, sondern bestimmen – dann hat er keine Willensfreiheit mehr. In den Fällen, wo einander widersprechende Neigungen innerhalb einer Persönlichkeit wirksam wurden, besteht die Möglichkeit zur freien Willensentscheidung. Diese Freiheit wird durch die vorhandenen realen Möglichkeiten begrenzt. Diese realen Möglichkeiten werden von der gegebenen Gesamtsituation *bestimmt*. Des Menschen Freiheit liegt in der Möglichkeit, zwischen den vorhandenen realen Möglichkeiten (Alternativen) zu wählen. Freiheit in diesem Sinne kann nicht als »Handeln in Erkenntnis des Notwendigen«, sondern als Handeln *auf der Basis des Erkennens von Alternativen und ihrer Folgen* definiert werden. Es gibt nie einen Indeterminismus; manchmal gibt es einen Determinismus und manchmal Alternativismus, der sich auf das typisch menschliche Phänomen gründet: Die Erkenntnis. Anders ausgedrückt: jedes Ereignis hat seine Ursache. Aber in der einem Ereignis vorangehenden Konstellation kann es verschiedene Motive geben, die zur Ursache des folgenden Ereignisses werden *können*. Welche dieser möglichen Ursachen tatsächlich zur Wirkung kommt, hängt von des Menschen Erkenntnis im Augenblick der Entscheidung ab. Mit anderen Worten: nichts ist ohne Ursache, aber nicht alles ist »bestimmt« (in der »harten« Bedeutung des Wortes).

Die hier entwickelte Darstellung von Determinismus und Alternativismus folgt weitgehend den Gedanken dreier Denker: **Spinoza**, **Marx** und **Freud**. Alle drei werden oft »Deterministen« genannt. Dafür sprechen auch gute Gründe, besonders der, daß sie sich selbst so genannt haben. **Spinoza** schrieb:

Im Geist gibt es keinen absoluten oder freien Willen; aber der Geist wird, dieses oder jenes zu wünschen, durch eine Ursache bestimmt, die wiederum durch eine Ursache bestimmt worden ist, und diese wiederum durch eine Ursache und so fort bis ins Endlose.⁶⁸

Spinoza erklärte die Tatsache, daß wir unseren Willen subjektiv als frei empfinden – die für **Kant** und viele andere Philosophen eben der Beweis für die Willensfreiheit war –, als Folge einer Selbsttäuschung: wir erkennen unsere Wünsche, nicht aber die Motive unserer Wünsche. Folglich glauben wir an die »Freiheit« unserer Wünsche. Auch **Freud** bezog eine deterministische Position; er sagte, der Indeterminismus sei

ganz unwissenschaftlich ... er muß vor den Anforderungen eines Determinismus, der sogar das Geistesleben regiert, kapitulieren.

Marx scheint ebenfalls ein Determinist gewesen zu sein. Er entdeckte *Gesetze* der Geschichte, die politische Ereignisse als Folge von Klassenkämpfen und die Klassenkämpfe wiederum als Folge der bestehenden Produktivkräfte und ihrer Entwicklung erklären. Anscheinend leugnen alle drei Denker das Vorhandensein menschlicher Freiheit und erblicken im Menschen das Instrument von Kräften, die hinter seinem Rücken wirken und ihn nicht nur beeinflussen sondern zu seinen Handlungen geradezu bestimmen. In diesem Sinne wäre Marx ein reiner Hegelianer, für den die Erkenntnis des Notwendigen das Maximum an Freiheit bedeutete.⁶⁹

Spinoza, **Marx** und **Freud** waren nicht die einzigen, die ihre Gedanken in Begriffen zum Ausdruck brachten, die sie zu Deterministen stempelten; auch viele ihrer Schüler haben sie so verstanden. Das trifft besonders für Marx und Freud zu. Viele »Marxisten« taten so, als gäbe es einen unabänderlichen Ablauf der Geschichte, als werde die Zukunft von der Vergangenheit bestimmt und als müßten bestimmte Ereignisse notwendigerweise eintreten. Viele von Freuds Schülern haben das gleiche auch von ihm gesagt; sie argumentieren mit der Behauptung, Freuds Psychologie sei eine wissenschaftliche, weil sie nämlich Wirkungen aus vorangegangenen Ursachen voraussagen könne.

Aber diese Interpretation von Spinoza, Marx und Freud als Deterministen geht völlig an dem anderen Aspekt in der Philosophie der drei Denker vorbei. Wie konnte es kommen, daß das Hauptwerk des »Deterministen« Spinoza ein Buch über die Ethik ist? – Daß Marxens Hauptziel die sozialistische Revolution und Freuds erstes Anliegen eine Therapie war, die den Geistesgestörten von seiner Neurose heilen sollte?

Die Antwort auf diese Fragen ist einfach. Alle drei Denker erkannten den Grad, bis zu dem das Individuum und die Gesellschaft zu bestimmten Handlungen beeinflußt werden, und zwar häufig in solchem Maße, daß aus dem Beeinflußtwerden ein Bestimmtwerden wird. Gleichzeitig waren sie aber nicht nur Philosophen, die erklären und deuten wollten; sie waren Männer, die verändern und verwandeln wollten. Für **Spinoza** besteht die Aufgabe des Menschen, sein ethisches Ziel, gerade in der Verringerung des Determinismus und dem Erreichen eines Optimums an Freiheit. Der Mensch könne dies durch Selbsterkenntnis und dadurch erreichen, daß er die Leidenschaften die ihn blind machen und in Ketten schlagen, in Handlungen (»aktive Affekte«) verwandelt, die es ihm ermöglichen, gemäß seinem wahren Interesse als menschliches Wesen zu handeln:

Eine Gefühlsregung, die eine Leidenschaft ist, hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir ein klares Bild von ihr gewinnen.⁷⁰

Freiheit ist nicht etwas, das uns *gegeben* wird, sagt Spinoza; sie ist etwas, das wir innerhalb gewisser Grenzen durch Einsicht und Bemühen erwerben können. Wir haben die Alternative der Wahl, wenn wir Seelenstärke und Erkenntnis gewonnen haben. Die Freiheit ist schwer zu erobern, und deshalb versagen wir meistens. **Spinoza** schrieb hierzu am Ende der ETHIK:

Ich habe alles vollendet, was ich bezüglich der Macht des Geistes über die Gefühle und die geistige Freiheit zu sagen wünschte. Woraus sich ergibt, wie mächtig der Weise ist und wie sehr er den Unwissenden übertrifft, der nur von seinen Lüsten getrieben wird. Denn der Unwissende wird nicht nur durch äußere Ursachen beständig abgelenkt, ohne je die wahre Ergebenheit des Geistes zu erlangen, sondern er lebt dahin, ohne sich seiner selbst und Gottes und der Dinge bewußt zu sein, und sobald er aufhört zu leiden (in Spinozas Sinn: passiv zu sein), hört er auf zu sein.

Demgegenüber wird der Weise, so weit er als solcher betrachtet wird, kaum im Geiste beunruhigt, sondern hört, da er sich seiner selbst und Gottes und der Dinge bewußt ist, nie auf zu sein; er besitzt vielmehr stets die wahre Ruhe des Geistes.

Wenn auch der Weg, der, wie ich gesagt habe, zu dem Ergebnis führt, außerordentlich schwer zu sein scheint, so läßt er sich nichtsdestoweniger auffinden. Schwer muß er sein, wird er doch so selten gefunden. Wie wäre es möglich, wenn die Erlösung greifbar nahe und ohne große Mühe zu finden wäre, daß sie von fast allen Menschen vernachlässigt werde? Aber alles Großartige ist ebenso schwer wie es selten ist.⁷¹

Spinoza, Begründer der modernen Psychologie, der die den Menschen bestimmenden Faktoren erkennt, schreibt trotzdem eine ETHIK. Er wollte zeigen, wie der Mensch von der Knechtschaft zur Freiheit gelangen kann. Und sein »ethisches« Konzept dient genau diesem Ziel. Die Freiheit wird durch Vernunft, durch geeignete Gedanken, durch Erkenntnis gewonnen, doch gelingt dies dem Menschen nur dann, wenn er größere Mühe daransetzt, als die meisten Menschen zu tun bereit sind.

Wenn Spinozas Werk auf die »Erlösung« des Einzelmenschen gerichtet ist (wobei Erlösung die Erringung der Freiheit durch Erkenntnis und Mühen bedeutet), so will **Marx** ebenfalls die Erlösung des Menschen erreichen. Während sich aber Spinoza mit dem Irrationalen des Einzelnen beschäftigt, erweitert Marx den Gedankengang. Er glaubt, daß die Irrationalität des Individuums durch Irrationalität der Gesellschaft, in der es lebt, verursacht werde und daß diese Irrationalität wiederum die Folge der Planlosigkeit und Widersprüchlichkeit in der ökonomischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit sei. Marxens Ziel ist, genau wie Spinozas, der freie und unabhängige Mensch, doch muß der Mensch, um diese Freiheit zu erlangen, die Kräfte erkennen, die hinter seinem Rücken wirken und ihn bestimmen. Emanzipation erwächst aus Erkenntnis und Bemühen. In dem Glauben, die arbeitende Klasse sei in der Geschichte das Werkzeug für die Befreiung des Menschen im Weltmaßstab, vertrat Marx die Auffassung, daß Klassenbewußtsein und Kampf die notwendigen Voraussetzungen für die Emanzipation des Menschen seien. So wie Spinoza ist auch Marx Anhänger des Determinismus, wenn er sagt: Wenn du in Blindheit verharrst und nicht die allergrößten Anstrengungen unternimmst, wirst du die Freiheit verlieren. Aber auch er ist, wie Spinoza, nicht nur ein Mann, der interpretieren will; er ist ein Mann, der die Welt verändern will – so stellt denn sein ganzes Werk den Versuch dar, dem Menschen zu sagen, wie er durch Erkenntnis und Anstrengung frei werden kann. Marx hat nie behauptet, was oft angenommen wird, er könne historische Ereignisse, die notwendigerweise eintreten müssen, voraussagen. Er war stets

Alternativist. Der Mensch kann die Fesseln des Unabänderlichen abstreifen, *wenn* er die hinter seinem Rücken wirkenden Kräfte erkennt und *wenn* er sich wirklich anstrengt, die Freiheit zu gewinnen. Es war **Rosa Luxemburg**, eine der größten Interpreten von Marx, die diesen Alternativismus so formulierte: in unserem Jahrhundert hat der Mensch die Alternative, sich zwischen »Sozialismus und Barbarei« zu entscheiden.

Auch **Freud**, der Anhänger des Determinismus, war ein Mann, der die Welt verändern wollte; er wollte die Neurose in Gesundheit umwandeln, er wollte die Herrschaft des Es durch die des Ichs ersetzen. Was ist denn die Neurose – welcher Art auch immer – anderes als die Tatsache, daß der Mensch die Freiheit, vernunftmäßig zu handeln, verloren hat? Was ist geistige Gesundheit anderes als die Fähigkeit des Menschen, seinem wahren Interesse gemäß zu handeln? Freud erkannte, wie Spinoza und Marx, bis zu welchem Grade der Mensch bestimmt ist. Aber Freud erkannte darüberhinaus, daß der innere Zwang, in einer gewissen irrationalen und destruktiven Weise zu handeln, geändert werden kann – durch Selbsterkenntnis und durch Willensanstrengung. Deshalb ist sein Werk der Versuch, eine Methode zu entwickeln, wie Neurosen durch Selbsterkenntnis geheilt werden können. Das Motto seiner Therapie lautet: »Die Wahrheit soll dich frei machen.«

Mehrere Gedankengänge sind den drei Denkern gemeinsam:

1. Der Mensch wird in seinen Handlungen durch frühere Ursachen bestimmt, aber er kann sich aus der Macht dieser Ursachen durch Erkenntnis und Willensanstrengung befreien.
2. Theorie und Praxis lassen sich nicht trennen. Um »Erlösung« oder Freiheit zu erlangen, muß man die richtige »Theorie« kennen und besitzen. Aber man kennt sie nicht, wenn man nicht handelt und ringt.⁷² Es war die große Entdeckung aller drei Denker, daß Theorie und Praxis, Interpretation und Wandel untrennbar seien.
3. Während sie auf der einen Seite Deterministen in dem Sinne waren, daß der Mensch den Kampf um Unabhängigkeit und Freiheit auch verlieren *kann*, waren sie auf der anderen Seite im Grunde ihres Wesens Alternativisten: sie lehrten, daß der Mensch zwischen bestimmten, ergründbaren Möglichkeiten wählen könne und daß es vom Menschen abhängt, welche dieser Möglichkeiten Wirklichkeit werde – daß es solange von ihm abhängt, als er seine Freiheit noch nicht verloren habe.

So glaubte Spinoza nicht, daß jeder Mensch Erlösung finden werde; Marx glaubte nicht, daß der Sozialismus siegen *müsse*, und Freud glaubte nicht, daß sich jede Neurose mit seiner Methode heilen lasse. Alle drei Männer waren Skeptiker und doch gleichzeitig tief gläubig. Für sie bedeutete Freiheit mehr als Handeln in Erkenntnis des Unvermeidlichen; es war des Menschen größte Chance, das Gute und nicht das Böse wählen zu können – es war eine Chance, zwischen realen Möglichkeiten auf der Grundlage von Erkenntnis und Willensanstrengung eine Entscheidung zu treffen. Ihre Position war weder Determinismus noch Indeterminismus; es war eine Position des realistischen, kritischen Humanismus.⁷³

Dies ist auch die grundlegende Auffassung des Buddhismus. Buddha erkannte die Ursache für das menschliche Leid: die Begierde. Er stellt den Menschen vor die Alternative, Begierden, Leid und Verkettung mit dem endlosen Zyklus der Wiedergeburt zu behalten oder die Begierden zu lassen und auf diese Weise dem Leiden und der Wiedergeburt ein Ende zu setzen. Der Mensch kann zwischen diesen beiden realen Möglichkeiten wählen; eine andere Wahl gibt es für ihn nicht.

Wir haben das Herz des Menschen einer Prüfung unterzogen und wir haben seine Neigung zum Guten und zum Bösen hin untersucht. Stehen wir jetzt auf festerem Grund als im ersten Kapitel, als wir die ersten Fragen stellten?

Vielleicht. Jedenfalls dürfte es nützlich sein, die Ergebnisse unserer Untersuchung noch einmal kurz zusammenzufassen.

1. Das Böse ist ein spezifisch menschliches Phänomen. Es ist der Versuch, in den vormenschlichen Status zurückzusinken und das, was typisch menschlich ist, zu eliminieren: Vernunft, Liebe, Freiheit. Doch ist das Böse nicht nur menschlich, sondern auch tragisch. Auch wenn der Mensch in die archaischsten Lebensformen zurückfällt, kann er nie aufhören, Mensch zu sein; deshalb kann er sich nie mit dem Bösen als Lösung abfinden. Das Tier kann nicht böse sein; es handelt nach den ihm innewohnenden Triebkräften, die in erster Linie dem Selbsterhaltungstrieb dienen. Das Böse stellt den Versuch dar, aus dem Bereich des Menschlichen in den des Unmenschlichen hinüberzugreifen, und doch ist es zutiefst menschlich, weil der Mensch ebenso wenig zum Tier werden wie er »Gott« werden kann. *Das Böse ist des Menschen Verlust seiner selbst in dem tragischen Versuch, der Last seines Menschseins zu entrinnen.* Und die dem Bösen innewohnende Kraft ist umso größer, weil der Mensch mit einer Vorstellungskraft ausgerüstet ist, die ihn in die Lage versetzt, alle zum Schlechten führenden Wege zu sehen und so auf ihnen fortzuschreiten, um seine Vorstellung vom Bösen zu nähren.⁷⁴ Die Idee des Guten und Bösen entspricht in ihren wesentlichen Zügen den Lehren Spinozas. »Im folgenden also«, sagt er, »werde ich mit ›gut‹ das meinen, was wir mit Gewißheit als ein Mittel erkennen, dem Wesenszug der menschlichen Natur näher zu kommen, die wir uns vorgesetzt haben (Modell der menschlichen Natur, wie Spinoza sie an anderer Stelle nennt); mit ›böse‹ meine ich das, was wir mit Gewißheit als ein Hindernis auf dem Wege zu diesem Ziel erkennen.«⁷⁵ Für Spinoza ist es logisch, daß »ein Pferd durch die Verwandlung in einen Menschen ebenso vollständig vernichtet wird wie durch Verwandlung in ein Insekt«⁷⁶ Das Gute besteht aus der Transformation unseres Daseins in eine stetig zunehmende Annäherung an unser Wesen, das Böse aus einer ständig zunehmenden Entfremdung zwischen Dasein und Wesen.
2. Das Ausmaß des Bösen im Menschen entspricht dem Ausmaß der Regression. Das größte Übel sind jene Bestrebungen, die sich am stärksten gegen das Leben richten; die Liebe zum Tode, der inzesthaft-symbiotische Drang, in den Mutter-schoß, in die Erde, in das Anorganische zurückzukehren; die narzißtische Selbstopferung, die den Menschen zum Feind des Lebens macht, eben weil er den Käfig seines eigenen Ichs nicht verlassen kann.
3. Nach dem Grade der Regression richtet sich auch der Grad des Bösen. Da ist Mangel an Liebe, Mangel an Vernunft, Mangel an Interesse, Mangel an Mut.
4. Der Mensch ist veranlagt, rückwärts zu schreiten *und* vorwärts zu gehen; dies heißt mit anderen Worten dasselbe wie: er ist zum Guten *und* zum Bösen veranlagt. Wenn beide Neigungen sich einigermaßen die Waage halten, ist er in seinen Entscheidungen noch frei, vorausgesetzt, er ist im Besitze der Erkenntnis und zur Willensanstrengung fähig. Er ist frei, zwischen Alternativen zu wählen, die von der Gesamtsituation, in der er sich befindet, bestimmt werden. Wenn sich sein Herz jedoch in solch einem Maße verhärtet hat, daß sich die Triebkräfte in seinem Inneren nicht mehr die Waage halten, hat er keine Entscheidungsfreiheit mehr. Im Ablauf der Ereignisse, die zum Verlust der Freiheit führen, ist gewöhnlich die letzte Entscheidung diejenige, bei der der Mensch nicht mehr frei wählen kann; bei der ersten Entscheidung mag es ihm noch freigestanden haben, den Weg zum Guten zu wählen, vorausgesetzt er erkennt die besondere Bedeutung dieser seiner ersten Entscheidung.

5. Der Mensch ist verantwortlich bis zu dem Punkt, wo er seine Handlungsweise noch frei wählen kann. Doch ist die Verantwortlichkeit lediglich ein ethisches Postulat und häufig die Rationalisierung für den Wunsch der Obrigkeit, ihn zu bestrafen. Gerade weil das Böse menschlich ist und weil es die Regression und den Verlust der Menschlichkeit in sich birgt, ist es in uns allen vorhanden. Je deutlicher wir es erkennen, desto weniger werden wir uns als Richter über andere aufspielen können.
6. Des Menschen Herz kann sich verhärten; es kann unmenschlich aber nie nicht-menschlich werden. Wir sind alle durch die Tatsache bestimmt, daß wir als Menschen geboren wurden und infolgedessen vor der nie endenden Aufgabe stehen, Entscheidungen treffen zu müssen. Wir müssen die Mittel gemeinsam mit den Zielen wählen. Wir dürfen uns nicht darauf verlassen, daß jemand anderer uns rettet, müssen uns aber stets der Tatsache bewußt bleiben, daß eine falsche Wahl uns der Fähigkeit berauben kann, uns selbst zu retten.

Wir müssen erkennen, auf daß wir das Gute wählen – aber keine Erkenntnis kann uns mehr helfen, wenn uns die Not der Mitmenschen, der freundliche Blick eines Nachbarn, das Lied eines Vogels oder das Grün des Rasens nicht mehr ans Herz greifen. Wenn der Mensch gleichgültig gegenüber dem Leben wird, besteht für ihn keine Hoffnung mehr, das Gute wählen zu können. Dann hat sich sein Herz in der Tat so verhärtet, daß er nicht mehr »lebt«. Sollte dies der ganzen menschlichen Rasse oder den Mächtigen unter den Menschen geschehen, dann wäre das Leben der Menschheit gerade in dem Augenblicke ausgelöscht, da sie sich anschickt, nach den Sternen zu greifen.

Anmerkungen

- 1 Ich möchte betonen, daß das vorliegende psychoanalytische Konzept keineswegs Freuds Theorien durch eine Richtung ersetzen soll, die unter dem Namen «Existentialistische Analyse» bekannt geworden ist. Dieser Ersatz für Freuds Theorien ist oft sehr oberflächlich; er verwendet von Heidegger oder Sartre (oder Husserl) entlehnte Worte, ohne sie mit der exakten Auswirkung klinischer Daten in Verbindung zu bringen. Dies trifft für einige «existentialistische» Psychoanalytiker sowie für Sartres psychologisches Denken zu, das trotz seiner gelegentlichen Brillanz oberflächlich und ohne solide klinische Grundlage ist. Sartres Existentialismus ist ebenso wie Heideggers kein neuer Anfang, sondern ein Ende; er ist der Ausdruck der Verzweiflung beim Menschen des Westens nach der Katastrophe zweier Kriege und dem Regime eines Hitler und Stalin. Er ist aber nicht nur der Ausdruck von Verzweiflung. Er ist ebenso die Manifestierung eines extremen bürgerlichen Egoismus und Solipsismus. Dies ist leichter zu verstehen, wenn wir einen Philosophen wie Heidegger, der mit dem Nationalsozialismus sympathisierte, heranziehen. Bei Sartre wird man leichter getäuscht, da er Marxist zu sein behauptet und als Philosoph der Zukunft gelten will; er bleibt trotz allem Exponent des Geistes einer Gesellschaft, die egoistisch und selbstsüchtig ist, obwohl er sie kritisiert und zu ändern wünscht. Und was den Glauben angeht, das Leben habe keine von Gott gegebene und garantierte Bedeutung, so haben viele Systeme diese Auffassung vertreten, darunter vor allem der Buddhismus. In ihrer Behauptung jedoch, es gebe keine für alle Menschen objektiv-gültigen Werte und in dem Begriff der Freiheit, die auf egoistische Willkür hinausläuft, geht Sartre und seinen Anhängern die wichtigste Errungenschaft der theistischen und nicht-theistischen Religionen sowie die wichtigsten Erkenntnisse humanistischer Überlieferung verloren.
- 2 Hinsichtlich der verschiedenen Formen der Aggression vgl. das umfangreiche Material in psychoanalytischen Studien, insbesondere in verschiedenen Artikeln von THE PSYCHOANALYTIC STUDY OF THE CHILD (New York, International Universities Press); vgl. bezüglich des Problems menschlicher und tierischer Aggression **J. P. Scott**: AGGRESSION (Chicago, University of Chicago Press, 1958). Ebenso **Arnold H. Buss**: THE PSYCHOLOGY OF AGGRESSION (New York, John Wiley & Son, 1961); ferner **Leonard Berkowitz**: AGGRESSION (New York, McGraw-Hill Co., 1962).
- 3 Im Jahre 1939 mußte Hitler einen Angriff angeblich polnischer Soldaten auf eine schlesische Radiostation vortäuschen (in Wirklichkeit waren es SS-Leute), um der Bevölkerung den Eindruck zu vermitteln, sie sei angegriffen worden, damit er auf diese Weise seinen Angriff auf Polen »zum gerechten Krieg« stempeln konnte.
- 4 Vgl. das umfangreiche Material bei **J. Dollard, L. W. Doob, N. E. Miller, O. H. Mowrer** und **R. R. Sears**: FRUSTRATION AND AGGRESSION (New Haven, Yale University Press, 1939).
- 5 Hierbei handelt es sich um einen Fragebogen, dessen Beantwortung unter Berücksichtigung des unterbewußten und ungewollten Gehalts der gegebenen Antworten ausgewertet wird, so daß man Klarheit nicht so sehr über die »Meinung« des Einzelnen als über die unbewußt in ihm wirkenden Kräfte gewinnt.
- 6 Das Problem der Freiheit wird im 6. Kapitel behandelt.
- 7 Vgl. das Bild, wie es Djilas von montenegrinischen Leben malt: Töten als höchster Stolz und Rausch, den ein Mann erleben kann.
- 8 Wenn die Bibelgeschichte uns erzählt, daß Gott Eva zum »Gefährten« Adams machte, wird diese neue Funktion angedeutet.

- 9 Zitiert aus **H. Thomas**: THE SPANISH CIVIL WAR (New York, Harper & Row, 1961, Seite 354-355 (deutsch: DER SPANISCHE BÜRGERKRIEG, Ullstein, 1963). Thomas zitiert Unamunos Rede aus L. Portillo's Übersetzung, veröffentlicht in HORIZON und nachgedruckt in **Connolly**: THE GOLDEN HORIZON, Seite 397-409. Unamuno blieb unter Hausarrest bis zu seinem Tode ein paar Monate danach.
- 10 **Krafft-Ebing, Hirschfeld** und andere führen zahlreiche Beispiele von Patienten an, die von diesem Wunsche besessen waren.
- 11 Diese symbolische Bedeutung der Blindheit ist etwas ganz anderes als die »innere Einsicht«.
- 12 **C. G. Jung**: ERINNERUNGEN, TRÄUME, BETRACHTUNGEN, herausgegeben von Aniéla Jaffé, Rascher Zürich, 1963. Vgl. auch meine Besprechung dieses Werkes in *Scientific American*, September 1963.
- 13 ETHIK, III, Prop. VI.
- 14 ebenda, Prop. VII.
- 15 Viele Riten, die von der Trennung des Reinen (des Lebens) vom Unreinen (dem Tode) handeln, betonen die Bedeutung des Strebens, diese Perversion zu vermeiden.
- 16 Vgl. Die Diskussion über die produktive Orientierung in **E. Fromm**: PSYCHOANALYSE UND ETHIK«, Diana Verlag Zürich.
- 17 Dies ist der Hauptlehrsatz **Albert Schweitzer**'s, der einer der großen Repräsentanten der Liebe zum Leben war – sowohl in seinen Schriften als auch in seiner Person.
- 18 ETHIK, IV, Prop. XLI.
- 19 Ebenda, Prop. LXVII.
- 20 **S. Freud**: NEUE FOLGE DER VORLESUNGEN ZUR EINFÜHRUNG IN DIE PSYCHOANALYSE (1933).
- 21 Vgl. das statistische Material über Selbstmord und Mord in **E. Fromm**: THE SANE SOCIETY (New York: Holt, Rinehart und Winston, 1955), Kapitel 1.
- 22 **Freud** nimmt Stellung zu dem Einwand, daß, wenn der Todesinstinkt so stark wäre, die Menschen normalerweise Selbstmord begehen würden, indem er sagt, daß »der Organismus auf seine eigene Art zu sterben wünscht. Hieraus entsteht jetzt die paradoxe Situation, daß der lebende Organismus höchst eifrig gegen Ereignisse kämpft (Gefahren etc.), die ihm helfen könnten, das Lebensziel rasch zu erreichen – durch eine Art von Kurzschuß«. (JENSEITS DES LUSTPRINZIPS, Seite 51).
- 23 Vgl. meine Analyse der Destruktivität und der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Anlagen in PSYCHOANALYSE UND ETHIK, Kap. 5, Abschn. A.
- 24 **Sigmund Freud**, Band IX.
- 25 Ebenda, Band IX, Seite 169.
- 26 **Sigmund Freud**, Band IX, Seite 171.
- 27 Vgl. **Fromm**: PSYCHOANALYSE UND ETHIK, Seite 65 ff.
- 28 Ich kann jene Theorien nicht akzeptieren, die uns glauben machen wollen, daß
a) die plötzliche Vernichtung von sechzig Millionen Amerikanern keinen tiefgreifenden und verheerenden Einfluß auf unsere Zivilisation haben soll oder
b) daß noch nach dem Ausbruch eines Atomkrieges so viel Vernunft bei den kriegführenden Parteien herrschen wird, daß sie den Krieg nach einem Regelbuch führen, das die völlige Vernichtung verhindern wird.

- 29 Eine wichtige Antwort scheint in der Tatsache begründet zu sein, daß die meisten Menschen aufs tiefste – wenn auch meist unbewußt – um ihr persönliches Fortkommen fürchten. Der beständige Kampf um den Aufstieg auf der sozialen Leiter und die dauernde Angst vor dem Versagen erzeugen andauernd einen derartigen Stress, daß der normale Mensch die Bedrohung seines eigenen Daseins und die der ganzen Welt vergißt.
- 30 **Joshua C. Taylor:** FUTURISM, Doubleday Co., 1909, Seite 124.
- 31 **Freud:** ÜBER DEN NARZISSMUS (Standard Edition, London, Hogarth Press, 1959, Band XIV, S. 74).
- 32 Ebenda, S. 75.
- 33 Vgl. die Diskussion über diese Entwicklung bei Freud »Anhang B« zur Standardausgabe, Band XIX, S. 63 ff.
- 34 **Freud:** TOTEM UND TABU, Band XIII, S. 88 ff.
- 35 **Freud:** GRUPPENPSYCHOLOGIE, Band XVIII, S. 130.
- 36 **Freud:** TOTEM UND TABU, Band XIII, S. 89.
- 37 **Camus** hat in seinem Drama CALIGULA diesen Machtwalm sehr treffend dargestellt.
- 38 Vgl. meine Darstellung der Selbst-Liebe in PSYCHOANALYSE UND ETHIK. Ich versuche nachzuweisen, daß sich echte Liebe für einen selbst nicht von der Liebe anderen gegenüber unterscheidet; und daß sich »Selbst-Liebe« im Sinne egoistischer, narzistischer Liebe bei denen findet, die weder andere noch sich selbst zu lieben vermögen.
- 39 Zuweilen ist es schwierig, zwischen dem eitlen, narzißtischen Menschen und demjenigen mit geringer Selbsteinschätzung zu unterscheiden. Der letztere bedarf oft des Lobes und der Bewunderung, nicht weil er sich für andere nicht interessierte, sondern wegen der Zweifel an sich selbst und seiner geringen Selbsteinschätzung. Eine weitere wichtige Unterscheidung ist ebenfalls oft nicht leicht zu treffen: diejenige zwischen Narzißmus und Egoismus. Ausgeprägter Narzißmus enthält die Unfähigkeit, die Wirklichkeit im eigentlichen Sinn zu erleben; der Egoist hat zwar wenig Interesse, Liebe oder Sympathie für andere, was aber nicht heißen soll, daß er die Vorgänge im eigenen Ich unbedingt überbewerten müßte. Der extreme Egoist ist mit anderen Worten nicht notwendigerweise auch ein extremer Narzißt; Selbstsucht bedeutet nicht automatisch auch Blindheit gegenüber der objektiven Wirklichkeit.
- 40 Vgl. hierzu **E. Fromm:** DIE FURCHT VOR DER FREIHEIT.
- 41 Vgl. hierzu das ausgezeichnete Werk von **Friedrich Heer:** DIE DRITTE KRAFT (S. Fischer Verlag 1960).
- 42 Es gibt auch harmlosere Formen von Gruppennarzißmus, die sich auf kleine Gemeinschaften wie Logen, kleine religiöse Sekten, Zugehörigkeit zu bestimmten Schulen etc. richten. Während der Narzißmus hier vielleicht nicht minder stark wie bei den größeren Gemeinschaften ausgeprägt zu sein braucht, so ist er doch weniger gefährlich, und zwar einfach deshalb, weil die betreffenden Gemeinschaften keine große Macht und infolgedessen nur begrenzte Möglichkeiten besitzen, Schaden zu stiften.
- 43 **H. Cohen:** DIE RELIGION DER VERNUNFT AUS DEN QUELLEN DES JUDENTUMS (Frankfurt am Main, F. Kaufmann, 1929).
- 44 Als Beispiel für konkretere Maßnahmen möchte ich ein paar Anregungen geben, wie ein solcher Versuch eingeleitet werden könnte. Geschichtsbücher sollten zu Lesebüchern der »Geschichte der Welt« umgeschrieben werden; in ihnen sollten die relativen Größenordnungen im Leben der einzelnen Nationen wirklichkeitsgetreu und unverzerrt dargestellt werden, so wie auf den Landkarten in aller Welt die Staaten ihrer tatsächlichen Größe

entsprechend verzeichnet sind. Ferner sollten Filme hergestellt werden, die den Stolz auf die Entwicklung der menschlichen Rasse fördern und zeigen, wie sich die Gesamtleistung der Menschheit aus vielen Einzelleistungen der verschiedenen Gemeinschaften zusammensetzt.

- 45 Vgl. **E. Fromm**: ZEN BUDDHISMUS AND PSYCHOANALYSIS (New York, Harper & Row, 1960), und JENSEITS DER ILLUSIONEN, Diana Verlag, 1967.
- 46 **S. Freud**: GESAMMELTE SCHRIFTEN, Bd. V, S. 253-254.
- 47 Ebenda, Seite 258.
- 48 Ebenda, Seite 262. **Freud** nimmt hier ausdrücklich gegen **Melanie Klein** Stellung, nach deren Theorie der Ödipuskomplex beim Kind schon im zweiten Lebensjahr beginnt.
- 49 In diesem Zusammenhang ist es interessant festzustellen, daß die Mafia auf Sizilien, ein Geheimbund von Männern, aus dem Frauen grundsätzlich ausgeschlossen sind (und von dem Frauen, nebenbei bemerkt, nie ein Haar gekrümmt wird), von seinen Mitgliedern »Mama« genannt wird.
- 50 In einigen wichtigen Aspekten entsprechen meine Auffassungen denen von Jung, der als erster den Inzestkomplex aus seinen engen sexuellen Begrenzungen befreit hat. In vielen wesentlichen Punkten untereiche ich mich von Jung, doch würde es den Rahmen dieses Buches sprengen, wollte ich hierauf näher eingehen.
- 51 Vgl. z.B. in der Mythologie die Doppelrolle der indischen Göttin Kali und in Träumen die Symbolisierung der Mutter als Tiger, Löwe, Hexe oder kinderfressende Zauberin.
- 52 Ich möchte hier nur am Rande den strukturellen Unterschied zwischen mutter- und vaterbezogenen Kulturen und Religionen erwähnen. Die katholischen Länder in Südeuropa und Lateinamerika und die protestantischen Länder im Norden Europas und in Nordamerika sind gute Beispiele. Die psychologischen Unterschiede wurden behandelt von **Max Weber** in PROTESTANTISCHE ETHIK und von mir selbst in DIE FURCHT VOR DER FREIHEIT.
- 53 Vgl. **M. A. Lechehaye**: SYMBOLIC REALIZATION, International Universities Press, 1955, eine ausgezeichnete Darstellung der symbiotischen Fixierung bei einem schwer gestörten Patienten.
- 54 **Richard Hughes**: THE FOX IN THE ATTIC (New York, Harper & Row, 1961, Seite 266-268).
- 55 Ich schlage ein empirisches Forschungsprogramm vor, das mit Hilfe eines »projektiven Fragebogens« diejenigen Leute ausfindig machen soll, die an Nekrophilie, extremen Narzißmus und inzestuöser Symbiose leiden. Ein solcher Fragebogen könnte einem repräsentativen Querschnitt der amerikanischen Bevölkerung vorgelegt werden. Hierdurch könnte man nicht nur die Streuung im Auftreten des »Verfallssyndroms« feststellen, sondern auch seine Beziehung zu anderen Faktoren, wie sozial-ökonomischer Stellung, Bildungsstufe, Religion und geographischen Gegebenheiten.
- 56 Vgl. **E. Fromm**: PSYCHOANALYSE UND ETHIK, S. 62 ff.
- 57 Marx wurde durch dieses Dilemma besonders irritiert. Er sprach vom »Wesen des Menschen«, doch gebrauchte er nach den ÖKONOMISCHEN UND PHILOSOPHISCHEN SCHRIFTEN von 1844 diesen Begriff nicht mehr, sondern sprach z.B. vom »unverbildeten« Menschen, was eine menschliche Natur voraussetzt, die auch verbildet sein kann. (Im KAPITAL, Band III, gebrauchte er noch den Begriff der »menschlichen Natur« und sprach von der nicht-entfremdeten Arbeit, die unter Verhältnissen, die »der menschlichen Natur höchst angemessen« sind, geleistet wird.) Auf der anderen Seite betonte Marx, daß der Mensch sich im Laufe der Geschichte selbst schaffe, und an einer Stelle geht er sogar

- so weit zu behaupten, das menschliche Wesen sei nichts anderes als die gesellschaftliche Umwelt, in der er lebe. Hieraus geht ganz klar hervor, daß Marx den Begriff von der menschlichen Natur zwar nicht aufgeben, andererseits aber auch nicht zu einer ahistorischen, evolutionsfeindlichen Theorie übergehen wollte. Marx hat diesen Zwiespalt nie gelöst und gelangte folglich auch nicht zu einer Definition der menschlichen Natur; seine Äußerungen zu diesem Thema bleiben deshalb stets vage und widersprüchlich.
- 58 Ich habe die auf den nächsten Seiten ausgeführten Gedanken in dem Buch *THE SANE SOCIETY* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1955) zum Ausdruck gebracht. Ich muß sie hier in verkürzter Form wiederholen, da einem wesentlichen Teil dieses Kapitels sonst die Grundlage fehlen würde.
- 59 Vgl. hierzu besonders *Lehren und Praxis des Zen-Buddhismus*, dargestellt von **D. Z. Suzuki** in seinen zahlreichen Büchern. Vgl. insbesondere **D. T. Suzuki**, **E. Fromm** und **R. d. Martino**: *ZEN-BUDDHISMUS AND PSYCHOANALYSIS* (New York: Harper & Row, 1961).
- 60 **William James**: *THE DILEMMA OF DETERMINISM*, 1884, neu herausgegeben in: *A MODERN INTRODUCTION TO PHILOSOPHY* von **Paul Edwards** and **Arthur Pap**. New York, The Free Press, 1957.
- 61 Das Wort »Determinismus« wird in diesem Buch im Sinne des sogenannten »harten Determinismus« von **William James** und zeitgenössischen angelsächsischen Philosophen verwendet. Dieser Determinismus ist von den Theorien zu unterscheiden, die sich in Schriften von **Hume** und **Mill** finden und die man gelegentlich auch »weichen Determinismus« nennt; nach ihm sind Determinismus und menschliche Freiheit bis zu einem gewissen Grade miteinander vereinbar. Obwohl ich dem »weichen« Determinismus näher stehe als dem »harten«, identifiziere ich mich aber auch mit ihm nicht ganz.
- 62 Vgl. die eingehendere Erörterung dieses Themas in **E. Fromm**: *JENSEITS DER ILLUSIONEN*, Diana Verlag, 1967.
- 63 Der klassische Buddhismus nimmt im wesentlichen dieselbe Stellung ein. Der Mensch ist an das Rad der Wiedergeburt gekettet, aber er kann sich aus diesem Determinismus befreien, wenn er seine existentielle Lage erkennt und dem achtfachen Pfad des rechten Handelns folgt. Die Einstellung der Propheten im Alten Testament ist ähnlich. Der Mensch habe die Wahl zwischen »Segen und Fluch, Leben und Tod«, doch könne er diese Freiheit unwiederbringlich verlieren, wenn er zu lange zögere, sich für das Leben zu entscheiden.
- 64 Dieser Irrtum findet sich sogar bei **Austin Farrar**, dessen Schriften über die Freiheit zu den scharfsinnigsten, tiefsten und objektivsten Untersuchungen gehören. Er schreibt: »Die Wahl liegt – das sagt schon das Wort – zwischen zwei Alternativen. Daß eine Alternative ihrem Wesen nach und psychologisch die Wahl offen läßt, kann durch die Beobachtung gestützt werden, daß *Leute die Wahl getroffen haben*. Daß Leute zuweilen nicht vermocht haben, eine Wahl zu treffen, beweist noch nicht, daß sie nicht möglich gewesen wäre. (*THE FREEDOM OF THE WILL*, London: A. und C. Black, 1958, S. 151.)
- 65 **Leibniz** ist einer der wenigen, der von »incliner sans nécessiter« spricht. (franz: Neigung ohne Notwendigkeit)
- 66 Der Heilige Augustin spricht von einem Zustand der Seligkeit, in dem der Mensch nicht frei ist zu sündigen.
- 67 Dieses Ergebnis mag nicht so tragisch sein, wenn es sich um eine Schachpartie handelt. Wenn es aber um den Tod von Millionen Menschen geht, weil deren Führern die objektive Einsicht fehlt zu erkennen, wann sie verloren haben, ist das Ende bitter. Wir haben in unserem Jahrhundert zweimal solch ein bitteres Ende erlebt. Erst im Jahre 1917, dann

1943. In beiden Fällen erkannten die Deutschen nicht, daß der Krieg verloren war, und kämpften weiter, wodurch Millionen von Menschenleben geopfert wurden.
- 68 ETHIK, II, Prop. XLVIII.
- 69 Eine ins einzelne gehende Darstellung dieses Problems findet sich in **E. Fromm**: JENSEITS DER ILLUSIONEN, Diana Verlag, 1967.
- 70 ETHIK, V. Prop. III loc. cit.
- 71 ETHIK, V. Prop. XLII.
- 72 **Freud** hielt es zum Beispiel für notwendig, daß der Patient durch Bezahlung des Honorars ein wirtschaftliches Opfer bringe und daß er, um Heilung zu finden, insofern ein Opfer bringe, daß er seinen irrationalen Phantasien keinen freien Lauf läßt.
- 73 Die Position des Alternativismus, so wie er hier dargestellt ist, entspricht im wesentlichen den Lehren der hebräischen Bibel. Gott greift nicht in die Geschichte der Menschheit ein, indem Er des Menschen Herz verändert. Er sendet Seine Abgesandten, die Propheten, mit einem dreifachen Auftrag: dem Menschen bestimmte Ziele zu zeigen, ihm die Folgen seiner Entscheidungen vor Augen zu führen und gegen die falsche Entscheidung zu protestieren. Es ist Sache des Menschen, die Entscheidung zu treffen; niemand, nicht einmal Gott, kann ihn »retten«. Am klarsten kommt dieser Grundsatz in Gottes Antwort an Samuel zum Ausdruck, als die Israeliten einen König haben wollten: »So gehorche nun ihrer Stimme. Doch bezeuge ihnen und verkündige ihnen das Recht des Königs, der über sie herrschen wird.« Nachdem Samuel ihnen eine drastische Beschreibung des orientalischen Despotismus gegeben hatte und die Juden noch immer einen König wollten, spricht Gott: »Gehorche ihrer Stimme und mach ihnen einen König.« (1. Samuelis, 8:9, 22.) Derselbe Geist des Alternativismus spricht aus dem Satz: »Der Mensch kann wählen.« Gott kann ihn nicht retten; alles, was Gott tun kann, ist ihn mit der grundlegenden Alternative zu konfrontieren, Leben und Tod – und ihn zu ermahnen, das Leben zu wählen.
- 74 Es ist interessant zu bemerken, daß das Wort für die guten und bösen Impulse *Jezer* heißt, was im biblischen Hebräisch so viel wie »schöpferische Vorstellungen« bedeutet.
- 75 ETHIK, IV, Vorwort.
- 76 Ebenda.