



ERICH  
FROMM

Die  
dialektische  
Revision der  
Psychoanalyse

A high-contrast, black and white portrait of Erich Fromm, wearing glasses and a dark jacket, set against a solid orange background. The portrait is positioned on the left side of the cover, with the text overlaid on the right.

ERICH  
FROMM

Die  
dialektische  
Revision der  
Psychoanalyse

 OPEN  
PUBLISHING



# Die dialektische Revision der Psychoanalyse

(The Dialectic Revision of Psychoanalysis)

Erich Fromm  
(1990f [1969])

Als E-Book herausgegeben und kommentiert von Rainer Funk  
Aus dem Amerikanischen von Rainer Funk.

Das umfangreiche Manuskript fand sich im Nachlass von Erich Fromm und ist 1968/1969 entstanden. Eine Erstveröffentlichung erfolgte in deutscher Sprache unter dem Titel *Die dialektische Revision der Psychoanalyse* 1990 in E. Fromm, *Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewussten. Zur Neubestimmung der Psychoanalyse* (Band 3 der „Schriften aus dem Nachlass“) beim Beltz Verlag, Weinheim, S. 37-111. Überarbeitet fand der Beitrag 1999 Aufnahme in die *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag), Band XII, S. 27-71. – Die Erstpublikation in der englischen Originalsprache erfolgte 1992 unter dem Manuskripttitel *The Dialectic Revision of Psychoanalysis* in: E. Fromm, *The Revision of Psychoanalysis* bei Westview Press in Boulder/USA.

Die E-Book-Ausgabe orientiert sich an den von Rainer Funk herausgegebenen und kommentierten Textfassungen der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, München (Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag) 1999, Band XII, S. 27-71.

Die Zahlen in [eckigen Klammern] geben die Seitenwechsel in der *Erich Fromm Gesamtausgabe in zwölf Bänden* wieder.

Copyright © 1990 by The Estate of Erich Fromm; Copyright © als E-Book 2015 by The Estate of Erich Fromm. Copyright © Edition Erich Fromm 2015 by Rainer Funk.

# Inhalt

## Die dialektische Revision der Psychoanalyse

1. Gegenstand und Methode der Revision der Psychoanalyse
2. Aspekte einer revidierten Triebtheorie
3. Die Revision der Theorie des Unbewussten und der Verdrängung
  - a) Das Unbewusste und die Verdrängung der Sexualität
  - b) Das Unbewusste und die Verdrängung der Mutterbindung
  - c) Die Bindung an Idole als Ausdruck des gesellschaftlichen Unbewussten
  - d) Die Bindung an Idole und das Phänomen der Übertragung
  - e) Die Überwindung der Bindung an Idole
  - f) Das gesellschaftliche Verdrängte und seine Bedeutung für eine Revision des Unbewussten
  - g) Das neue Verständnis des Unbewussten bei Ronald D. Laing
  - h) Wirkfaktoren bei der Aufhebung der Verdrängung
4. Die Bedeutung von Gesellschaft, Sexualität und Körper in einer revidierten Psychoanalyse
5. Zur Revision der psychoanalytischen Therapie
  - a) Aspekte für den Bereich der therapeutischen Praxis
  - b) Transtherapeutische Aspekte der Psychoanalyse

Literaturverzeichnis

Der Autor

Der Herausgeber

Impressum

# 1. Gegenstand und Methode der Revision der Psychoanalyse

Eine kreative Erneuerung der Psychoanalyse<sup>[1]</sup> ist nur möglich, wenn sie den positivistischen Konformismus<sup>[2]</sup> überwindet und wieder zu einer kritischen, herausfordernden Theorie aus dem Geist des Humanismus wird. Eine derart revidierte Psychoanalyse wird fortfahren, noch tiefer in die „Unterwelt“ des Unbewussten hinabzusteigen; sie wird allen gesellschaftlichen Arrangements gegenüber, die den Menschen entstellen und deformieren, kritisch sein; und sie wird sich auf jene Prozesse konzentrieren, die zur Anpassung der Gesellschaft an die Bedürfnisse des Menschen führen können, anstatt zur Anpassung des Menschen an die Gesellschaft.

Ihr besonderes Augenmerk richtet die revidierte Psychoanalyse auf jene psychischen Phänomene, die die Pathologie der gegenwärtigen Gesellschaft begründen: auf Entfremdung, Angst, Einsamkeit, auf die Angst vor tiefreichenden Gefühlen, auf den Mangel an Tätigsein und auf das Fehlen von Freude. Diese Symptome haben die zentrale Rolle übernommen, die die Verdrängung der Sexualität zur Zeit Freuds innehatte. Die psychoanalytische Theorie muss deshalb so gefasst werden, dass sie die unbewussten Aspekte dieser Symptome und deren krankmachende Bedingungen in Gesellschaft und Familie verständlich macht. Darüber hinaus muss die Psychoanalyse die „Pathologie der Normalität“ erforschen, jene chronische, leichte Schizophrenie, die von der kybernetisch organisierten technologischen Gesellschaft von heute und morgen erzeugt wird.

Ich halte eine dialektische Revision der klassischen Freudschen Theorie bzw. ihre Weiterführung in folgenden Bereichen für notwendig: in Bezug auf die Triebtheorie, auf die Theorie des Unbewussten, auf die Theorie der Gesellschaft, die Theorie der Sexualität und des Körpers sowie in Bezug auf die psychoanalytische Therapie. Allen Bereichen der Revision sind bestimmte Elemente gemeinsam:

1. Der Wechsel des philosophischen Hintergrundes von einem mechanistischen Materialismus entweder zu einem historischen Materialismus und einem prozessualen Denken oder zur

Phänomenologie und zur Existenzphilosophie.

2. Gemeinsam ist ihnen auch ein anderer Erkenntnisbegriff, da es um die Erkenntnis von [XII-028] Menschen geht; dieser unterscheidet sich von dem in den Naturwissenschaften üblichen. Es geht dabei um den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem hebräischen und dem griechischen Begriff von Erkenntnis. Für das hebräische Denken war „erkennen“ (*jada*) gerade kein Abstraktionsvorgang, sondern hauptsächlich das aktive Erleben eines Menschen, eine konkrete und persönliche Beziehungsweise, wie sie auch im doppelten Wortgebrauch von „erkennen“ als eindringende sexuelle Liebe und als tiefes Verstehen ausgedrückt ist.<sup>[3]</sup> Im griechischen Denken und hier vor allem bei Aristoteles ist gegenständliche Erkenntnis unpersönlich und objektiv. Diese Art von Erkenntnis wurde zum Vorbild für die Naturwissenschaften. Zwar denkt der Therapeut auch in diesen gegenständlichen Begriffen, sofern er die vielfältigen Aspekte der Probleme seiner Patienten im Blick hat; sein hauptsächlichster Zugang muss aber die „Erkenntnis auf Grund eines aktiven Erlebens“ sein. Sie ist die geeignete wissenschaftliche Methode, Menschen zu verstehen.
3. Gemeinsam ist ihnen ferner eine revidierte Vorstellung vom Menschen: Anstelle eines isolierten und erst sekundär sozialen *homme machine* ist der Mensch primär als soziales Wesen zu sehen. Es gibt den Menschen nicht anders denn als bezogenes Wesen, dessen Leidenschaften und Strebungen in den Bedingungen seiner menschlichen Existenz wurzeln.
4. Auch eine humanistische Orientierung ist für alle Bereiche der Revision typisch: Sie geht davon aus, dass alle menschlichen Wesen grundsätzlich ein gleiches Potenzial haben und dass der andere, weil er letztlich niemand anderer ist als ich selbst, bedingungslos zu akzeptieren ist.
5. Allen Bereichen der Revision sind schließlich gesellschaftskritische Einsichten gemeinsam, die sich aus dem Konflikt zwischen dem Interesse der meisten Gesellschaften, nur das eigene System erhalten zu wollen, und dem Interesse des Menschen an einer optimalen Entfaltung seiner ihm eigenen Möglichkeiten ergeben. Dies bedeutet, dass man sich weigert, Ideologien um ihrer selbst willen zu akzeptieren, und dass man statt dessen die Suche nach der Wahrheit als einen Prozess versteht, bei dem man sich von Illusionen, falschem Bewusstsein und von Ideologien befreit.

Die genannten Bereiche, in denen es zu einer produktiven Entwicklung der Psychoanalyse kommen soll, sind nie unabhängig voneinander zu sehen. Sie gehören vielmehr zusammen und werden hoffentlich in einem revidierten System der Psychoanalyse integriert werden. Leider gab es bisher viel zu wenig Kontakt zwischen einigen dieser Bereiche mit bestimmten anderen. Aus diesem Grund ist es vorteilhaft, sie im nachfolgenden Versuch getrennt zu behandeln und dabei zu verdeutlichen, was mit der „dialektischen Revision der psychoanalytischen Theorie“ gemeint ist.

Die dialektische Revision verfolgt zwei Ziele. Zum einen will sie Freuds Erkenntnisse und theoretische Schlussfolgerungen im Lichte zusätzlicher Erkenntnisse, neuer [XII-029] philosophischer Deutungsrahmen und der gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte überprüfen. Zum anderen aber ist sie eine Kritik an Freud auf der Basis einer Art „Psychoanalyse von Theorien“. Jeder kreative Denker sieht mehr, als er in Worten ausdrücken kann oder als er sich bewusst wird. Um Theorien zu formulieren, muss er oft einen bestimmten Bereich seiner Erkenntnis ausschließen und wird sich nie bewusst, dass es noch andere Möglichkeiten gibt oder dass diese ihre eigene Gültigkeit haben. Selbstverständlich wird er jene Elemente seiner Beobachtungen und Gedanken wählen, für die er die meisten Belege hat und die am besten in den Rahmen seiner eigenen philosophischen, politischen und religiösen Überzeugungen passen. Träfe er keine derartige Auswahl, würde er zu sehr zwischen den verschiedenen Möglichkeiten, etwas anzuschauen und zu erklären, hin und her gerissen werden und käme nie zu einer systematischen Theorie.

Wie kommen wir aber zu dem Schluss, dass er unbewusst auch andere Möglichkeiten denkt, ja dass er sich selbst voraus ist? In Wirklichkeit ist es nicht sehr viel anders als bei einer Psychoanalyse: Wir schließen auf die Gegenwart unbewusster Ideen auf Grund von eigentümlichen Auslassungen, Versprechern, Unter- oder Übertreibungen, Unentschlossenheiten, abrupten Übergängen, Träumen usw. Im Fall der Psychoanalyse von Theorien benützen wir dieselbe Methode, außer dass wir keine Träume haben: Wir analysieren genau die Art und Weise, in der ein Autor sich ausdrückt, wir spüren die immanenten Widersprüchlichkeiten auf, die er nicht ganz glätten konnte, die kurze Erwähnung einer Theorie, auf die er nie wieder zurückgriff, das übermäßige Insistieren auf bestimmten Punkten, das Auslassen einer möglichen Hypothese. Auf diese Weise können wir schlussfolgern, dass der Autor sich bestimmter anderer Möglichkeiten gewahr gewesen sein muss, aber doch nur so wenig, dass sie nur



gelegentlich einen kurzen offenen Ausdruck finden, während sie ansonsten wirklich verdrängt bleiben. Die Brauchbarkeit und Gültigkeit einer solchen Psychoanalyse von Theorien wird freilich von denen verneint werden, die die Richtigkeit der Psychoanalyse auch sonst verneinen, bzw. von solchen, die im Werk eines Psychologen, Soziologen, Historikers nichts anderes als ein Produkt eines von persönlichen Faktoren unbeeinflussten Intellekts sehen.

Im Unterschied zur Psychoanalyse von Personen konzentriert sich die Psychoanalyse von Theorien nicht primär auf verdrängte Gefühle und Wünsche, sondern auf verdrängte Gedanken und auf die Entstellungen im Denken eines Autors. Sie versucht die verborgenen Gedanken zu erforschen und die Entstellungen zu erklären. In jedem Fall spielen bei einer solchen Analyse psychologische Überlegungen eine wichtige Rolle. Ganz offensichtlich ist der Fall dort, wo die Ängste eines Autors ihn von logischen Schlussfolgerungen abhalten und ihn dazu bringen, seine eigenen Daten falsch zu interpretieren, oder wo es ihm gefühlsmäßige Vorurteile verunmöglichen, bestimmte Fehler in seiner Theorie zu sehen und auf bessere theoretische Erklärungen zu kommen (bei Freud ist seine patriarchale Befangenheit am eindrucksvollsten). Es kommt aber nicht so sehr darauf an, die gefühlsmäßigen Motivationen aufzudecken, als vielmehr die Ideen zu rekonstruieren, die – aus welchen Gründen auch immer – nicht oder nur indirekt und vorübergehend zum manifesten Inhalt des Denkens eines Autors wurden. [XII-030]

Die Gründe für die Verdrängung von bestimmten oder möglichen Einsichten sind natürlich von Autor zu Autor sehr verschieden. Ein häufiger Grund für die Verdrängung von unpopulären oder sogar gefährlichen Gedanken ist Angst. Ein anderer ist tief in affektiven „Komplexen“ verwurzelt; ein weiterer ist ein starker Narzissmus, der für eine hilfreiche Selbstkritik hinderlich ist. Im Falle von Freud spielte wohl weder Angst noch Narzissmus eine wichtige Rolle, doch ist ein anderes Motiv ganz bezeichnend: Freuds Rolle als Führer einer „Bewegung“. Seine Anhänger wurden durch die gemeinsame Theorie verbunden. Hätte Freud seine Theorie in entscheidenden Punkten geändert, hätte er wohl sein Streben nach Wahrheit befriedigt, aber er hätte in den Reihen seiner Anhänger Verwirrung gestiftet und so die Bewegung gefährdet. Ich halte es für möglich, dass seine Angst, die Bewegung zu gefährden, manchmal seine wissenschaftliche Leidenschaft beeinträchtigt hat.<sup>[4]</sup>

Ich möchte betonen, dass die Psychoanalyse von Theorien kein Urteil darüber beansprucht, ob eine Theorie richtig oder falsch ist. Sofern dafür Anzeichen vorliegen, fördert sie nur ans Tageslicht, was ein Autor hinter und jenseits von dem, was er zu denken glaubte, noch an Gedanken gehabt haben mag. Die Psychoanalyse von Theorien kann uns also helfen, den Autor besser zu verstehen, als dieser sich selbst verstand. Über die Gültigkeit der erschlossenen Möglichkeiten kann aber nur auf dem Boden ihrer wissenschaftlichen Verdienste argumentiert werden.

## 2. Aspekte einer revidierten Triebtheorie

Besonders seit 1941 habe ich in meinen Veröffentlichungen versucht, eine revidierte Theorie jener Triebe und Leidenschaften zu entwickeln, die das menschliche Verhalten zusätzlich zu denen, die seiner Selbsterhaltung dienen, motivieren. Ich habe angenommen, dass diese Triebe nicht adäquat erklärt werden können, wenn man sie als rein chemischen Prozess von Spannung und Ent-Spannung begreift, sondern nur, wenn man sie auf der Basis der „Natur“ des Menschen versteht.

Mein Begriff von „Natur“ oder „Wesen“ des Menschen, also von dem, was den Menschen zum Menschen macht, unterscheidet sich jedoch von all jenen Vorstellungen, die fordern, dass das Wesen des Menschen in positiven Begriffen beschrieben werden könne, etwa als Substanz oder als eine unveränderliche Struktur mit bestimmten unwandelbaren Qualitäten wie gut oder böse, liebend oder hassend, frei oder unfrei etc. *Das „Wesen“ des Menschen ist ein Widerspruch, der sich nur beim Menschen finden lässt: der Natur und all ihren Gesetzen unterworfen zu sein und gleichzeitig die Natur zu transzendieren*, weil der Mensch, und nur er, sich seiner selbst und seines Daseins bewusst ist. Der Mensch ist tatsächlich das einzige Beispiel in der Natur, wo Leben sich seiner selbst bewusst wurde.

Seiner unauflösbaren existenziellen Widersprüchlichkeit („existenzielle“ hier im Unterschied zu historisch bedingten Widersprüchen, die man zum Verschwinden bringen kann, wie etwa den Widerspruch zwischen Reichtum und Armut) liegt eine *biologisch gegebene Tatsache* zugrunde: Der Mensch taucht aus der tierischen Evolution zu dem Zeitpunkt auf, als seine

Determinierung durch Instinkte ein Minimum erreicht hat, während gleichzeitig sich jene Dimension des Gehirns, die die Grundlage für Denken und Vorstellung ist, weit über jenes Maß hinausentwickelt hat, das sich bei den Primaten findet. Dieser Umstand macht den Menschen einerseits hilfloser als das Tier, gibt ihm andererseits aber auch die Möglichkeit für eine neue, wenn auch gänzlich andere Art von Stärke. Der Mensch als Mensch wurde aus der Natur hinausgeworfen und ist ihr doch unterworfen. Er ist sozusagen eine Laune der Natur. Diese *biologische* Tatsache der dem Menschen eigenen Widersprüchlichkeit verlangt Lösungen, das heißt, verlangt nach einer *menschlichen* Entwicklung.

Das Bewusstsein, aus seiner natürlichen Grundlage herausgerissen und nur noch ein [XII-032] isoliertes und unbezogenes Teilchen in einer chaotischen Welt zu sein, würde den Menschen verrückt werden lassen. (Der Verrückte ist der, der seinen Platz in einer strukturierten Welt, die er mit anderen teilt und in der er sich orientieren kann, verloren hat.) Deshalb zielen alle Energien des Menschen darauf, die unerträgliche Widerspruchssituation in eine erträgliche zu verwandeln und je neue und – soweit möglich – bessere Lösungen für den Widerspruch zu schaffen. Sämtliche Leidenschaften und Begierden des Menschen – normale, neurotische oder psychotische – sind Versuche des Menschen, seinen immanenten Widerspruch zu lösen. Da es für den Menschen lebensnotwendig ist, eine Lösung zu finden, sind seine Lösungsversuche mit der ihm zur Verfügung stehenden Energie geladen. Sie gehen über die Frage des physischen Überlebens hinaus und stellen Versuche dar, dem Erleben der Nichtigkeit und des Chaos zu entgehen und einen Rahmen der Orientierung und Hingabe zu finden. Sie dienen dem psychischen, nicht dem physischen Überleben. Sie sind – in einem weiten Wortsinn – „spirituelle“ Wege, wobei ich mit „spirituell“ leidenschaftliche Strebungen meine und unter „Spiritualität“ im Sinne von S. Sontag (1969, S. 3) „Entwürfe, Terminologien, Ideen einer Haltung (verstehe), die auf die Fülle menschlichen Bewusstseins, auf Transzendenz ausgerichtet sind und die darauf zielen, den schmerzvollen strukturellen Widerspruch, der der menschlichen Situation innewohnt, aufzulösen.“

Nach der hier vertretenen Theorie ist die *Natur oder das Wesen des Menschen nichts anderes als der Widerspruch, welcher der biologischen Konstitution des Menschen innewohnt und der verschiedene Lösungen hervorbringt*. Das Wesen des Menschen ist dabei nicht mit einer dieser Lösungen identifizierbar. Natürlich sind Anzahl und Qualität der Lösungen nicht beliebig und unbegrenzt, sondern durch die Eigengesetzlichkeiten des

menschlichen Organismus und seiner Umwelt determiniert. Mit den Erkenntnissen der Geschichte, der Psychologie des Kindes, der Psychopathologie und besonders denen der Geschichte der Kunst, Religion und Mythen lassen sich zwar schon bestimmte Hypothesen über mögliche Lösungen formulieren; da die Menschheit bisher aber unter dem Prinzip des Mangels und deshalb auch der Gewalt und Herrschaft lebte, sind die Möglichkeiten von solchen Lösungen noch lange nicht ausgeschöpft. Mit der Möglichkeit, ein soziales Leben auf der Basis des Überflusses zu gestalten, so dass lähmende Herrschaftsformen verschwinden können, wird auch die Entwicklung von neuen Lösungsversuchen für die existenziellen Widersprüche wahrscheinlich.

Meine Theorie vom Wesen des Menschen ist dialektisch. Sie steht im Widerspruch zu solchen Theorien, die als das Wesen eine Substanz oder feststellbare Qualität des Menschen annehmen. Sie steht aber auch im Gegensatz zu Vorstellungen der Existenzphilosophie, ja sie stellt eine Kritik existenzphilosophischen Denkens dar. (Die hier vertretenen Ansichten kreisen zwar um das Problem der menschlichen Existenz und könnten deshalb existenzialistisch oder existenzphilosophisch genannt werden. Eine solche Bezeichnung wäre aber sehr irreführend, da sie kaum etwas mit Existenzphilosophie zu tun haben. Es wäre passender, einen deskriptiven Begriff zu wählen, um deutlich zu machen, dass meine Ansichten im radikalen Humanismus verwurzelt sind.) Wenn die Existenz der Essenz vorausgeht, was bedeutet dann auf den Menschen hin gesehen Existenz? Die Antwort kann nur heißen, dass die Existenz des [XII-033] Menschen von den physiologischen und anatomischen Merkmalen determiniert wird, die für alle Menschen seit dem Auftauchen aus dem Tierreich charakteristisch sind; ansonsten bleibt „Existenz“ ein abstrakter und leerer Begriff. Charakterisiert der biologische Widerspruch jedoch nicht nur die physische Existenz des Menschen, sondern resultieren aus ihm auch psychische Widersprüche, die nach Lösungen verlangen, dann ist Sartres Äußerung, dass der Mensch nur das sei, was er aus sich selbst macht (vgl. [J.-P. Sartre, 1957](#)), unhaltbar. Was der Mensch aus sich macht und was er wünschen kann, sind die verschiedenen Möglichkeiten, die sich aus seinem Wesen ergeben, und dieses Wesen ist nichts anderes als sein existenziell-biologischer und psychischer Widerspruch. Die Existenzphilosophie definiert aber Existenz nicht in diesem Sinne; sie bleibt deshalb gerade wegen der abstrakten Natur ihres Existenzbegriffs in einer voluntaristischen Position gefangen.

Der von mir skizzierte Begriff spezifisch menschlicher Leidenschaften ist

dialektisch; er versteht psychische Phänomene als das Ergebnis widerstreitender Kräfte. Meines Erachtens empfiehlt er sich,

1. weil er die unhistorische Vorstellung einer definierten Substanz oder Qualität als Wesen des Menschen vermeidet;
2. weil er den Irrtum eines abstrakten Voluntarismus vermeidet, bei dem der Mensch ausschließlich durch Verantwortlichkeit und Freiheit charakterisiert wird;
3. weil er das Verständnis der Natur des Menschen auf die empirische Basis seiner biologischen Konstitution als Mensch stellt und nicht nur erklärt, was er mit dem Tier gemeinsam hat, sondern dialektisch begreift, welche widersprüchlichen Kräfte freigesetzt werden, wenn der Mensch seine animalische Existenz transzendiert;
4. weil er hilfreich ist, um die Leidenschaften und Strebungen zu erklären, die den Menschen motivieren, und zwar seine ganz archaischen wie seine hochentwickelten.

Die dem Menschen innewohnende Widersprüchlichkeit ist die Grundlage für seine leidenschaftlichen Strebungen; welche von ihnen aktiviert und im Charactersystem einer Gesellschaft oder eines Einzelnen dominant wird, hängt weitgehend von der Gesellschaftsstruktur ab, die mit ihrer besonderen Lebenspraxis, ihren Lehren, Verboten und Sanktionen eine selektive Funktion im Hinblick auf die verschiedenen möglichen Triebe hat.

Die Annahme von Leidenschaften und Trieben<sup>[5]</sup>, die spezifisch menschlich sind, weil sie durch die existenzielle Widerspruchssituation des Menschen hervorgebracht werden, schließt nicht die Existenz von Trieben aus, die in der Physiologie des Menschen wurzeln und die er mit allen Tieren teilt, wie das Bedürfnis zu essen, zu trinken, zu schlafen und – bis zu einem gewissen Grad, um das Überleben der Rasse zu sichern – sein sexueller Trieb. Sie gehören zu dem physiologisch bedingten Bedürfnis nach Überleben und sind, trotz eines gewissen Grads von Gestaltbarkeit, unbeliebig.

Der wesentliche Unterschied zur klassischen Theorie ist darin zu sehen, dass Freud versuchte, alle menschlichen Leidenschaften als in physiologischen oder biologischen [XII-034] Bedürfnissen wurzelnd zu verstehen, und geistreiche theoretische Konstruktionen erfand, um diese Position aufrechtzuerhalten. Im hier vorgestellten theoretischen Rahmenwerk sind die mächtigsten menschlichen Triebe nicht jene nach

physischem Überleben, zumindest solange das Überleben nicht bedroht ist; die mächtigsten Triebe sind vielmehr jene, mit denen der Mensch eine Lösung auf seine existenzielle Widerspruchssituation zu finden sucht – ein Ziel für sein Leben, das seine Energie in eine Richtung lenkt, mit dem er sich als ein Organismus, der das Überleben sucht, selbst transzendiert und das seinem Leben Bedeutung gibt. Alle klinischen und historischen Erfahrungen zeigen, dass dort, wo der Mensch nur seine biologischen Bedürfnisse verfolgt und befriedigt, er unbefriedigt bleibt und eine Neigung zu ernststen Störungen entwickelt.

Die Triebe können regressiv, archaisch und selbst-destruktiv sein, oder sie können dem Menschen zu seiner vollen Entfaltung verhelfen und eine Einheit mit der Welt unter der Bedingung von Freiheit und Integrität herstellen. In diesem günstigen Fall sind seine das Überleben transzendierenden Bedürfnisse keine Ausgeburd von Unlust und „Mangel“, sondern das Ergebnis seines Reichtums an Möglichkeiten, die ihn leidenschaftlich danach streben lassen, sich in die Objekte, die ihnen entsprechen, zu ergießen. Ein solcher Mensch wünscht zu lieben, weil er ein Herz hat; er denkt gerne, weil er ein Gehirn hat; er möchte berühren, weil er eine Haut hat. Der Mensch braucht die Welt, weil er ohne sie nicht sein kann. Im Vollzug des Bezogenseins auf die Welt wird er eins mit seinen „Objekten“, und die Objekte hören auf, Objekte zu sein.<sup>[6]</sup> Dieses tätige Bezogensein auf die Welt bedeutet *Sein*; seinen Körper, Besitz, Status, sein Image usw. zu pflegen und zu nähren, bedeutet *Haben* oder *Gebrauchen*.

Aus der Untersuchung der Existenzweise des Habens bzw. des Seins ergeben sich zentrale Fragen einer dialektischen Revision der Triebtheorie der Psychoanalyse. Dies gilt vor allem im Hinblick auf den Begriff des *Ego* als Kennzeichnung des Subjekts beim „Haben“ und „Gebrauchen“ und des *Selbst* als Kennzeichnung des Subjekts beim „Sein“; ferner ergeben sich wichtige Einsichten aus der Untersuchung der Kategorien von Aktivität und Passivität und des Angezogenenseins vom Lebendigen bzw. des Toten. – Eine Revision der klassischen Triebtheorie bezüglich der prägenitalen Sexualität habe ich in *Psychoanalyse und Ethik* (1947a, GA II, S. 41<sup>o</sup>f.) vorgenommen.<sup>[7]</sup> Der zentrale Punkt dieser Revision betrifft die These, dass der „orale“ und „anale“ Charakter nicht das Ergebnis einer oralen und analen Erregung sind, sondern [diese Charaktere] die besondere Art von Bezogensein zur Welt manifestieren und eine Antwort auf die „psychische Atmosphäre“ in Familie und Gesellschaft darstellen.

Hinsichtlich zweier Leidenschaften, *Aggression* und *Eros*, bedarf es einer

besonders gründlichen Revision der Theorie. Indem Freud und die meisten anderen psychoanalytischen Autoren nicht zwischen qualitativ verschiedenen Arten von Aggressivität unterschieden – zum Beispiel zwischen einer reaktiven Aggression, die die vitalen Interessen verteidigt, einer sadistischen Leidenschaft nach Allmacht und absoluter Kontrolle und einer nekrophilen Destruktivität, die sich direkt gegen das Leben [XII-035] selbst richtet –, blockierten sie sich selbst den Weg, um deren Entstehung und Dynamik im einzelnen zu verstehen. Neue Theorien zu den verschiedenen Formen menschlicher Aggressivität sind nicht nur wissenschaftlich gerechtfertigt, sondern werden in einer Welt dringend benötigt, die ernsthaft in Gefahr ist, mit der von ihr hervorgebrachten Aggressivität nicht mehr fertig zu werden.<sup>[8]</sup>

In den letzten Jahren wurde eine Hypothese, die ich zuerst in *Die Seele des Menschen* (1964a, GA II, S. 179-185) vorgestellt habe, durch viele klinische Beobachtungen, die ich und andere (vor allem Michael Maccoby) machten, bestätigt. Ich vertrete die Auffassung, dass die zwei wichtigsten Kräfte, die den Menschen motivieren, die Biophilie, die Liebe zum Leben, und die Nekrophilie, die Liebe zum Toten, zum Verfall usw., sind. Der biophile Mensch liebt das Leben und bringt alles, was er berührt, auch sich selbst, zum Leben. Der nekrophile Mensch verwandelt wie König Midas alles in etwas Totes, Lebloses, Mechanisches. Nichts anderes als die jeweilige Stärke von Biophilie und Nekrophilie bestimmt die gesamte Charakterstruktur eines Menschen oder einer Gruppe. Diese Auffassung stellt eine Revision von Freuds [Theorie des] Lebens- und Todestriebs auf der Basis klinischer Beobachtungen dar. Im Unterschied zu Freud sehe ich in den zwei Tendenzen keine biologisch gegebenen Kräfte, die in jeder Zelle vorhanden sind; vielmehr ist für mich die Nekrophilie eine pathologische Entwicklung, die eintritt, wenn aus einer Reihe von Gründen eine biophile Entwicklung blockiert oder die Biophilie zerstört wird. Die weitere Erforschung von Biophilie und Nekrophilie stellt eine wichtige Aufgabe für die dialektische Revision der Psychoanalyse dar.

Die Revision von Freuds Verständnis der Liebe ist an die Überprüfung seiner Vorstellung von Libido und Eros geknüpft. Freud hat die Anziehungskraft zwischen Mann und Frau nicht als das primäre Phänomen angesehen, das dem sexuellen Wunsch zugrunde liegt, weil er das sexuelle Verlangen als von rein chemischen Prozessen und Spannungen, die eine Entspannung fordern, hervorgebracht sah. Neben seinem Angezogensein von dieser physiologischen Erklärung gibt es vermutlich noch einen anderen

Grund, warum Freud die Polarität von Mann und Frau nicht als ursprüngliches Phänomen ansehen konnte: Polarität bedeutet Gleichberechtigung (wenn auch zugleich Unterschiedlichkeit), aber Freuds streng patriarchale Einstellung machte es ihm unmöglich, in Begriffen einer Gleichberechtigung von Mann und Frau zu denken. Freuds Auffassung von Sexualität schloss den Eros nicht mit ein; er betrachtete den Sexualtrieb beim Mann als von innerchemischen Prozessen hervorgebracht, während er die Frau als das geeignete Objekt für diesen Trieb ansah.

Es entbehrt nicht der Ironie, dass Freud seine Auffassung hätte ändern können, als er seine Theorie vom Eros, der gegen den Todestrieb gerichtet ist, entwickelte. Er hätte vorschlagen können, dass Eros – wie in Platons Mythos – die spezifische Anziehungskraft zwischen Mann und Frau sei, dass Mann und Frau ursprünglich vereint gewesen seien und nach ihrer Trennung nach einem neuen Einswerden verlangten. Eine solche Auffassung hätte auch den großen theoretischen Vorteil gehabt, dass der Eros auch die Anforderungen, die nach Freud an einen Trieb zu stellen sind, nämlich seine Tendenz, auf einen früheren Zustand zurückkehren zu wollen, erfüllt hätte. Aber Freud lehnte es ab, sich in diese Richtung auf den Weg zu machen – meines Erachtens [XII-036] wiederum deshalb, weil eine solche Auffassung bedeutet hätte, die Gleichberechtigung von Mann und Frau zu akzeptieren.

Freuds theoretische Schwierigkeit bezüglich des Problems von Eros und Liebe war beträchtlich. Ähnlich wie er in seinem Frühwerk die Aggression noch nicht als ursprünglichen Trieb betrachtete, auch wenn er sie niemals gänzlich vernachlässigte, sah er die Liebe nur als Epiphänomen an, als „ziel-gehemmte“ Sexualität. Ihr Substrat war die Sexualität, verstanden ganz im Geist seines „physiologisierenden“ Bezugsrahmens. Freuds ursprüngliche Auffassung von Sexualität und sein späterer Begriff von Eros lassen sich tatsächlich nicht miteinander vereinbaren. Sie entstammen völlig verschiedenen Voraussetzungen: Der Eros lässt sich ebenso wenig wie der Todestrieb auf eine besondere erogene Zone hin lokalisieren; er wird nicht durch innere, chemisch hervorgebrachte Spannungen und die Notwendigkeit zur Ent-Spannung reguliert; anders als die Libido ist er nicht der Entwicklung unterworfen, sondern wird als wesentlich gleichbleibende Qualität verstanden, die allem Leben eigen ist; schließlich entspricht er nicht den Anforderungen, die Freud an einen Trieb stellt: Ich habe bereits auf Freuds Eingeständnis hingewiesen, dass der Eros nicht die konservative Natur besitzt, die Freud einmal als für einen Trieb wesentlich annahm. Otto Fenichel (1953, S. 364<sup>o</sup>f.) hat hinsichtlich des Todestriebs auf das gleiche



Problem hingewiesen.

Freud schenkte den grundsätzlichen Unterschieden zwischen den beiden Triebkonzepten keine Aufmerksamkeit, ja vielleicht war er sich der Unterschiede nicht einmal ganz bewusst. Er versuchte, die alte Triebtheorie an die neue in der Weise anzupassen, dass der Todestrieb an die Stelle des Aggressionstrieb trat und der Eros den Platz der Sexualität einnahm. Doch lässt sich unschwer die Schwierigkeit erkennen, die er bei diesem Bemühen hatte. In der *Neuen Folge der Vorlesungen* spricht er von den „Sexualtrieben, im weitesten Sinn verstanden“ und fügt hinzu, dass sie auch „Eros“ genannt werden, „wenn Sie diese Benennung vorziehen“ (S. Freud, 1933a, S. 110). In *Das Ich und das Es* identifiziert er den Eros mit dem Sexualtrieb und dem Selbsterhaltungstrieb (vgl. S. Freud, 1923b, S. 268<sup>o</sup>f.). In *Jenseits des Lustprinzips* bringt Freud nahe, dass „sich uns der Sexualtrieb zum Eros“ gewandelt habe, „der die Teile der lebenden Substanz zueinander zu drängen und zusammenzuhalten sucht, und die gemeinhin so genannten Sexualtriebe erschienen als der dem Objekt zugewandte Anteil dieses Eros“ (S. Freud, 1920g, S. 66). In seinem letzten Werk, in *Abriss der Psychoanalyse*, behauptet Freud, die Libido sei ein „Exponent“ des Eros (während er früher vom Eros als verwandelter Libido sprach), „die sich ja in der landläufigen Auffassung, wenn auch nicht in unserer Theorie, mit dem Eros deckt“ (S. Freud, 1940a, S. 73; Hervorhebung durch mich).

Ich bin der Überzeugung, dass eine „Psychoanalyse der Theorien“ von Freuds Vorstellungen über Sexualität und Liebe zeigen kann, dass sein eigenes Denken zu einer neuen Wertschätzung der Liebe führte, und zwar der Liebe sowohl als ursprünglicher Kraft des Lebens wie in ihrer besonderen Bedeutung als Anziehung zwischen Mann und Frau. Unter der Theorie, wie er sie zum Ausdruck brachte, war eine Auffassung verborgen, in der die Liebe zum Leben, die Liebe zwischen Mann und Frau, die Liebe zum Mitmenschen und die Liebe zur Natur nur als verschiedene Aspekte ein und [XII-037] desselben Phänomens begriffen wurden. Mag sein, dass sich Freud dieser neuen Auffassungen nicht ganz bewusst war; sie offenbarten ihr Vorhandensein auch nur in bestimmten Inkonsequenzen, überraschenden, jedoch isolierten Behauptungen usw. Das innere Schwanken Freuds sollen die folgenden Äußerungen beispielhaft veranschaulichen: In *Das Unbehagen in der Kultur* bemerkt Freud zum Gebot „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“: „Wozu eine so feierlich auftretende Vorschrift, wenn ihre Erfüllung sich nicht als vernünftig empfehlen kann?“ (S. Freud,

1930a, S. 469.) In seinem Brief an Einstein *Warum Krieg?* schrieb er:

Alles, was Gefühlsbindungen unter Menschen herstellt, muss dem Krieg entgegenwirken. (...) Die Psychoanalyse braucht sich nicht zu schämen, wenn sie hier von Liebe spricht, denn die Religion sagt dasselbe: Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst. (S. Freud, 1933b, S. 23.)

Eine Annahme [wie die, dass es bei Freud unterschwellig eine neue Wertschätzung der Liebe gab] bleibt eine Frage der Deutung und Vermutung; sie kann nicht „bewiesen“ werden, und doch können zu ihren Gunsten Belege angeführt werden, die die Möglichkeit nahelegen, dass es in Freuds eigenem Denken einen tiefen Konflikt gab. Da ihm dieser niemals ganz bewusst wurde, war er einfach genötigt, ihn zu leugnen und zu behaupten, dass es keinen Widerspruch zwischen seiner Auffassung der Sexualität und der neuen Theorie vom Eros gibt. Wie immer man auch diese Deutung bewerten mag, ich bin davon überzeugt, dass eine dialektische Revision die Widersprüche zwischen Freuds früheren und späteren Theorien erforschen und nach neuen Lösungen suchen sollte, auf die Freud zum Teil wohl selber gekommen wäre, wenn er länger gelebt hätte.<sup>[9]</sup>

### 3. Die Revision der Theorie des Unbewussten und der Verdrängung

#### *a) Das Unbewusste und die Verdrängung der Sexualität*

Freuds zentrale Entdeckung war die des Unbewussten und der Verdrängung. Er verband diese zentrale Einsicht mit seiner Libidotheorie und nahm an, dass das Unbewusste der Sitz der triebhaften sexuellen Wünsche sei (später machte er geltend, dass auch Teile des Ichs und des Über-Ichs unbewusst seien). Leider begünstigte diese Verknüpfung eine Entwicklung, die das psychoanalytische Denken in die Enge führte.

Dies zeigte sich zuerst darin, dass das gesamte Interesse auf den sexuellen Inhalt, den genitalen und den prägenitalen, gerichtet und der einzig interessante Aspekt des Unbewussten die verdrängte Sexualität war. Wie

man auch die Verdienste der Libidotheorie einschätzen mag, Freud schuf mit ihr ein Instrument zur Selbsterkenntnis, das sich weit über den sexuellen Rahmen hinaus in alle Bereiche des Unbewussten ausdehnte. Ich, der Mensch, bin gierig, ängstlich, narzisstisch, sadistisch, masochistisch, destruktiv, unehrlich usw.; mein Bewusstsein von all diesen Eigenschaften ist aber verdrängt. Konzentriere ich mein ganzes Interesse auf meine verdrängten sexuellen und erotischen Strebungen, dann kann ich mit dieser Art Analyse ganz gut leben, vor allem wenn ich glaube, dass Sexualität – genitale und prägenitale – gut ist und weder verdrängt noch unterdrückt werden sollte. Ich habe dann nicht die schmerzvolle Aufgabe, jene Seite von mir wahrnehmen zu müssen, die nicht mit meinem bewussten Selbstbild übereinstimmt.

Wird die große Freudsche Entdeckung des Unbewussten und Verdrängten auf die Libido begrenzt, verliert sie viel von ihrem in Wirklichkeit kritischen und demaskierenden Charakter. Sie eignet sich dann vor allem als Werkzeug, um andere zu analysieren, jene nämlich, die sich noch nicht von ihren sexuellen Tabus befreit haben. Aber sie hört auf, ein Werkzeug zu sein, mit dem man sich selbst erkennen und verändern kann.

Diese Art von Psychoanalyse kann nicht damit abgetan werden, dass man sie Therapie nennt, die in den Bereich des Klinikers gehört. Es stimmt zwar, dass es auch technische Aspekte der Therapie gibt, aber das Phänomen selbst, das Verstehen meines eigenen Unbewussten und seine Unversöhnlichkeit mit dem Bild, das ich bewusst [XII-039] von mir selbst habe, ist genau die Entdeckung, die der Psychoanalyse ihre Bedeutung gibt, ein radikaler Schritt zur Selbstentdeckung des Menschen und zu einer neuen Weise von Aufrichtigkeit zu sein. Leider ist es Mode geworden, den Begriff der Verdrängung ausschließlich auf die Sexualität anzuwenden und zu glauben, dass das Nichtvorhandensein von verdrängten sexuellen Wünschen bedeute, dass das Unbewusste bewusst gemacht worden sei.

Das Fehlen verdrängter sexueller Wünsche bedeutet beileibe nicht, dass das Unbewusste bewusst gemacht worden ist, wie jene gesellschaftlichen Gruppen eindeutig beweisen, in denen die Sexualität in all ihren Formen frei praktiziert und erlebt wird, und zwar ohne die Last der überkommenen Schuldgefühle. Dies ist denn auch eine der bemerkenswertesten Veränderungen in der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft. Dabei ist besonders auffällig, dass dieses freie Erleben von Sexualität ohne Schuldgefühle nicht nur bei den radikalen politischen Gruppierungen der

jungen Generation zu finden ist. Man findet es ebenso bei den unpolitischen Hippies und unter den nicht politisch engagierten Jugendlichen der Mittelklasse Nordamerikas und Westeuropas sowie in bestimmten Kreisen von Erwachsenen des wohlhabenden Mittelstandes. Es hat den Anschein, dass die sexuelle Befreiungsbewegung, deren begabtester Verfechter Wilhelm Reich war, alle Gruppierungen der Konsumgesellschaft erreicht, allerdings ohne zu den politischen Konsequenzen zu führen, auf die Reich hoffte.

Es ist jedoch wichtig, die Qualität des sexuellen Erlebens zu verstehen. Großenteils wurde die sexuelle Befriedigung zu einem Konsumartikel, so dass auf sie auch die Eigentümlichkeiten aller sonstigen Konsumgewohnheiten zutreffen: Sie ist weitgehend Ausdruck von Langeweile, verborgener Depression und Angst; der Akt der Befriedigung selbst ist flach und oberflächlich.

Mir fällt auf, dass die sexuelle Motivation bei der radikalen jüngeren Generation oft irgendwie von den theoretischen Überlegungen bei Freud und Reich beeinflusst ist. Wenn sexuelle Befriedigung zu einem Heilmittel wird, um von all seinen „Komplexen“ loszukommen, dann kann sie zwanghaft werden, vor allem, wenn sie zum Beispiel mit einer ängstlichen Selbstprüfung hinsichtlich eines „richtigen“ Orgasmus gekoppelt ist. Auch wenn theoretisch viel zugunsten von Gruppensex gesagt werden kann, etwa, dass er Besitzansprüche, Eifersuchtsgefühle usw. überwindet, so unterscheidet er sich doch zumeist weniger von dem konventionellen bürgerlichen außerehelichen Sexualleben (einschließlich Voyeurismus und Exhibitionismus), als jene, die ihn praktizieren, glauben. Dies gilt insbesondere deshalb, weil wegen des schnell erlahmenden Interesses am gleichen Partner immer neue und verschiedene Sexualpartner gebraucht werden.

Ist die Befreiung der sexuellen Befriedigung von Schuldgefühlen als ein wichtiger Schritt nach vorne anzusehen, so bleibt doch die Frage, bis zu welchem Grad die „radikale“ Jugend an dem gleichen Defekt leidet wie die Älteren und ihre konventionelleren Angehörigen: an ihrer Unfähigkeit zu menschlicher Nähe – ein Defekt, der durch sexuelle und politische Nähe ersetzt wird. Als nächsten Schritt müsste meiner Meinung nach die radikale Jugend sich ihrer Angst vor tiefer emotionaler Nähe bewusst werden und die Ersatzrolle erkennen, die die Sexualität hierbei spielt. [XII-040] Schließlich gibt es meines Erachtens eine Tendenz, halbverdauten

psychoanalytischen Doktrinen als Führer für das Sexualleben nachzufolgen, und dies gerade bei den Menschen, die in ihren politischen Ansichten jeden Dogmatismus weit von sich weisen. Wer Freud folgt, auch wenn er ihn ganz „verdaut“ hat, kommt – wie ich noch zeigen werde – zu einer Überbetonung der Sexualität und zu einer Geringschätzung des Eros und der Liebe. Wer sein Sexualverhalten gemäß Freuds Lehren gestaltet, scheint ein bisschen altmodisch zu sein; „radikal“ ist er höchstens in den Augen der älteren Generation.

Sexuelle Befreiung bedeutet nicht, dass jene, die an der neuen Freiheit teilhaben, auch den größten Teil ihrer Verdrängungen verloren hätten. Sie verdrängen insgesamt auch nicht sehr viel weniger als ihre Großeltern. Es hat sich nur der Inhalt dessen verändert, was verdrängt wird. Wer deshalb sein Augenmerk nur auf das Unbewusste im Bereich der Sexualität lenkt, wird sich schwer tun, anderes Unbewusstes in Erfahrung zu bringen.

Der Verfall des Begriffs des Unbewussten wird noch beschleunigt, wenn er nur in einem abstrakten Sinn gebraucht wird und er sich hauptsächlich nur auf so allgemeine Begriffe wie Eros und Todestrieb bezieht. In diesem Fall [...] verliert er jede persönliche Bedeutung und ist für die persönliche Selbstentdeckung überhaupt nicht mehr tauglich.

Selbst der Ödipuskomplex, bei Freud das Zentrum der Verdrängung, berührt kaum die Tiefe der unbewussten menschlichen Leidenschaften. In Wirklichkeit ist der Wunsch des Jungen, mit seiner Mutter zu schlafen – so skandalös er von einer konventionellen Warte aus sein mag – nichts wirklich Irrationales. Der Ödipuskomplex stellt eine Rückübersetzung der erwachsenen Dreiecksiebe in die kindliche Situation dar. Das Kind handelt völlig rational, ja mehr als es Erwachsene oft in einer ähnlichen Situation tun. Der kleine Junge, angeregt durch seine sich entwickelnde Sexualität, begehrt die Mutter, weil sie die einzige oder doch die nächste Frau in der Umgebung ist; konfrontiert mit der Kastrationsdrohung des rivalisierenden Vaters, siegt der Selbsterhaltungswunsch über die sexuelle Leidenschaft. Er lässt von der Mutter ab und identifiziert sich mit dem Aggressor.

## *b) Das Unbewusste und die Verdrängung der Mutterbindung*

Jenseits der Bindung des Jungen an die Mutter auf der genitalen Ebene gibt es eine tiefere und viel irrationalere Bindung. Das Kind, Junge oder Mädchen, ist an die Mutter als Lebensspenderin, als allgegenwärtige Hilfe, als bedingungslos liebende Figur gebunden. Die Mutter ist Leben, Sicherheit; sie schützt das Kind vor der Realität der menschlichen Situiertheit, die verlangt, dass der Mensch tätig ist, Entscheidungen fällt, Risiken auf sich nimmt, allein ist und stirbt. Wäre es möglich, die Bindung an die Mutter lebenslang intakt zu halten, dann wäre das Leben die reine Wonne und man müsste sich mit der Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz nicht auseinandersetzen. So kommt es, dass sich das Kind an die Mutter klammert und sich weigert, sie zu verlassen. Gleichzeitig kommt es dann auf Grund der eigenen physischen Reife [XII-041] und allgemeiner kultureller Einflüsse zu einer Gegenbewegung, die schließlich, falls die Entwicklung normal verläuft, das Kind dazu veranlasst, die Mutter aufzugeben und Liebe und Nähe in Beziehungen zu finden, in denen es im Idealfall als unabhängige Person handelt.

Das tiefe Verlangen, ein Kind zu bleiben, wird im allgemeinen verdrängt, ist also unbewusst, weil es sich nicht mit den Idealen des Erwachsensein verträgt, von denen das Kind in einer patriarchalen Gesellschaft durchdrungen wird. In primitiven Gesellschaften haben die Initiationsriten die Aufgabe, diese Bindung auf drastische Weise zu brechen. (Die Frage, in welchem Ausmaß die Bindung an die Mutter auch in einer matrizenrischen Gesellschaft aufgelöst wird, ist schwierig zu beantworten und muss noch weiter erforscht werden; es gibt noch immer einige Gesellschaften, in denen Privateigentum, Lohnarbeit und die Entwicklung von Individualität nur in geringem Maße vorhanden sind.)

Die Weigerung, die ganze Bürde der Individuation auf sich zu nehmen, muss es jedoch nicht völlig an Rationalität und am Kontakt mit der Realität fehlen lassen. Menschen können eine Mutterfigur oder ihre Repräsentanz finden, an die sie real gebunden bleiben können und die sie beherrscht (oder sie bedient) und sie beschützt. Ein Mensch kann sich zum Beispiel an eine mütterliche Frau binden oder an eine Institution wie ein Kloster oder an eine andere der vielen von der Gesellschaft angebotenen Möglichkeiten. Die Weigerung, sich von der Mutter zu trennen, kann aber noch extremere Formen annehmen. Der Wunsch, von der Mutter lebenslang geliebt und beschützt zu werden, kann noch tiefer und irrationaler werden, wenn er als Sehnsucht auftritt, mit ihr eins zu sein, in ihren Bauch zurückzukehren und schließlich die Tatsache, geboren worden zu sein, ungeschehen zu machen.

Dann wird der Mutterleib zum Grab, zur Mutter Erde, in der man „begraben“ werden, zum Meer, in dem man ertrinken möchte. Solche Wünsche sind nicht „symbolisch“; das Verlangen ist keine „Verkleidung“ von verdrängten ödipalen Strebungen. Im Gegenteil, die inzesthaften Strebungen stellen oft den Versuch dar, sich vor der tieferen und lebensbedrohlichen Sehnsucht nach der Mutter zu schützen. Je tiefer und intensiver das Verlangen nach der Mutter ist, desto verdrängter ist es. Nur in der Psychose und in Träumen wird diese Sehnsucht bewusst.

Die klassische Psychoanalyse hat die Tiefe einer solchen Sehnsucht nicht ernst genommen; auch hat sie der Tatsache der primären Bindung des Kindes, sei es Junge oder Mädchen, an die Mutter nicht genügend Rechnung getragen. Freud hat erst 1931 in seiner Schrift *Über die weibliche Sexualität* eine bedeutende Revision seiner früheren Theorie vorgenommen, indem er feststellte: „die präödipale Phase“ (die präödipale Bindung an die Mutter, die der Bindung an den Vater vorausgeht) „des Weibes rückt hiermit zu einer Bedeutung auf, die wir ihr bisher nicht zugeschrieben haben“ (S. Freud, 1931b, S. 518). Es ist interessant, dass Freud diese präödipale Bindung an die Mutter mit der matriarchalen Gesellschaft vergleicht:

Die Einsicht in die präödipale Vorzeit der Mädchen wirkt als Überraschung, ähnlich wie auf anderem Gebiet die Aufdeckung der minoisch-mykenischen Kultur hinter der griechischen. (S. Freud, 1931b, S. 519.)

In *Abriss der Psychoanalyse* geht Freud noch einen Schritt weiter:

In diesen Relationen (dem Säugen und der Körperpflege des Kindes) wurzelt die *einzigartige, unvergleichliche, fürs ganze Leben unabänderliche Bedeutung der Mutter als erstes*<sup>[XII-042]</sup>*und stärkstes Liebesobjekt, als Vorbild aller späteren Liebesbeziehungen – beider Geschlechter. Hierbei hat die phylogenetische Begründung so sehr die Oberhand über das persönliche akzidentelle Erlebnis, dass es keinen Unterschied macht, ob das Kind wirklich an der Brust gesaugt hat oder mit der Flasche ernährt wurde und nie die Zärtlichkeit der Mutterpflege genießen konnte.* (S. Freud, 1940a, S. 115; Hervorhebung durch E.F.)

Offensichtlich hat Freud am Ende seines Lebens eine Theorie vorgelegt, die auf drastische Weise seiner früheren Position widerspricht. Nachdem er die Tiefe der präödipalen Bindung an die Mutter beschrieben hat, stellt er fest, dass diese sowohl beim Jungen wie beim Mädchen anzutreffen ist (in *Über die weibliche Sexualität* von 1931 ging es nur um Mädchen) und dass es sie

aus phylogenetischen Gründen gebe, unabhängig davon, ob die Brusternährung und Körperpflege auch tatsächlich stattgefunden hat. Es fällt auf, dass Freud diese Äußerung nicht als radikale Revision einführt; stattdessen folgt sie den üblichen Bemerkungen darüber, wie die Mutter über das Säugen und die Körperpflege die Bindungen zum Kind aufbaut.

Die fast zufällige Art, in der Freud diese Ergänzung einbringt, kann nur mit Hilfe der „Psychoanalyse von Theorien“ erklärt werden. Ich gehe davon aus, dass Freud über Jahre hinweg mit der Möglichkeit beschäftigt war, eine Reihe älterer Annahmen könnten nicht richtig sein, zum Beispiel die ausschließlich sexuelle Bedeutung des Ödipuskomplexes sowie die Negierung der tiefen, lebenslangen Bindung an die Mutter bei Jungen und bei Mädchen. Doch Freud konnte sich nicht dazu entschließen, diese Änderungen zu verdeutlichen und klarzulegen, welche älteren Elemente seiner Theorie fallengelassen und durch welche neuen Vorstellungen sie ersetzt wurden. Es liegt nahe, dass bestimmte neue Ideen, wie jene, von denen wir hier handeln, unbewusst waren und nun wie in einem „Freudschen Versprecher“ zum Vorschein kamen. Vielleicht war sich Freud beim Schreiben dieser Äußerung auch nicht der Tatsache bewusst, in welchem Maße sie seinen früheren Annahmen widersprach.

Die meisten Psychoanalytiker nahmen den Wink Freuds auch nach 1931 nicht ernst genug, um ihr bisheriges theoretisches Denken zu revidieren. John Bowlby legte 1958 eine ausgezeichnete Arbeit über das Wesen der kindlichen Mutterbindung vor, in der man auch eine detaillierte Geschichte des psychoanalytischen Denkens zum Problem der Mutterbindung des Kindes findet. Er deutet Freuds Äußerung ähnlich [wie ich], allerdings mit der Einschränkung, dass es nur eine mögliche Deutung sei und dass er gerne annehmen wolle, „dass sie richtig ist“ (J. Bowlby, 1958).

Carl Gustav Jung hat mit seinem Hinweis auf die universale Natur der „Mutter“ einen wichtigen Beitrag geleistet. Er zeigte auf, dass die individuell erfahrene Mutter ihre wirkliche Bedeutung erst gewinnt, wenn man sie als „Archetypus“ begreift. Er fordert deshalb ein „kollektives Unbewusstes“ auf der Grundlage von Mythen, Ritualen, Symbolen usw. und sieht sich gezwungen, eine ererbte Weise des psychischen Funktionierens anzunehmen, womit er es sich mit dem äußerst schwierigen Problem leicht macht, ob erworbene Eigentümlichkeiten vererbt werden können. Eine solche Schwierigkeit lässt sich vermeiden, wenn man, wie ich es tue, von einer existenziellen Widersprüchlichkeit ausgeht, die dem Menschen als Menschen zu eigen ist und die die Voraussetzung für die Entwicklung von



verschiedenen „ursprünglichen“ Lösungen im Laufe der Menschheitsgeschichte bildet. [XII-043]

Die klassische Psychoanalyse hat nicht nur die Tiefe und Irrationalität der Sehnsucht nach der Mutter übersehen, sondern auch die Tatsache, dass diese Sehnsucht nicht bloß ein „infantiles“ Streben ist. Genetisch gesehen stimmt es zwar, dass der Säugling aus biologischen Gründen eine Phase intensiver „Mutterfixierung“ durchlebt. Doch dies ist nicht die „Ursache“ für die spätere Abhängigkeit von der Mutter. Diese Bindung an die Mutter kann sich in ihrer Stärke halten, oder der Mensch kann zu dieser Lösung regredieren, und zwar genau deshalb, weil sie eine der „spirituellen“ Antworten auf die menschliche Existenz ist.<sup>[10]</sup> Auch wenn kein Zweifel besteht, dass die Mutterbindung zu absoluter Abhängigkeit, zu Verrücktheit oder zum Selbstmord führt, so ist sie dennoch eine Möglichkeit, die der Mensch bei seinem Versuch ergreifen kann, eine Lösung für seine existenzielle Widersprüchlichkeit zu finden. Wer die Mutterbindung auf einer sexuellen Basis erklärt oder als Wiederholungszwang ansieht, erkennt nicht ihren Charakter als Antwort auf das Problem des Daseins.

Alle diese Überlegungen haben mich zu der Annahme gebracht, dass das entscheidende Problem nicht eigentlich die „Bindung an die Mutter“ ist, sondern das Streben nach dem „paradiesischen Zustand“. Dieser ist durch den Versuch charakterisiert, das Erreichen der vollen Individuation zu vermeiden, indem man auf Kosten von Individualität und Freiheit in der Phantasie von absolutem Beschütztsein, von Sicherheit und Zuhausesein in der Welt lebt. Diese Phantasie ist eine Realität und als biologisch bedingtes Stadium zu einem bestimmten Zeitpunkt der Entwicklung auch normal. Aber man würde zu sehr in genetischen Begriffen denken, wenn man die Aufmerksamkeit nur auf die Mutterbindung lenken würde statt auf die gesamte Funktion dieser Erfahrung. Es ist nötig, noch viel genauer ihre gesamte Struktur zu erforschen: die Rolle des Narzissmus, die Angst, der Wirklichkeit ganz ins Auge zu sehen, den Wunsch nach „Unverletzlichkeit“, nach Allwissenheit, den Hang zur Depression, das Gefühl totalen Alleinseins, sobald das Erleben der Unverwundbarkeit bedroht ist, und viele andere Elemente.

Das gleiche Prinzip lässt sich auch im Hinblick auf andere Triebe, die uns gewöhnlich unbewusst sind, anwenden, etwa bei anal-hortenden Triebstreben. In ihren rationalen Erscheinungsweisen treten sie als Festhalten am Besitz auf und werden in der klassischen Theorie als

Sublimierung des Wunsches gedeutet, den Stuhl zurückzuhalten. Aber hinter diesem Verlangen steht ein weniger offensichtliches: Man will auf sein Existenzproblem eine Antwort finden mit absolutem Besitzenwollen, mit absoluter Herrschaft und indem man alles, was lebendig ist, in eine tote Sache verwandeln will, um schließlich das Tote anzubeten. Dies ist eine andere Antwort auf das Dilemma des Menschen; in ihren extremen Formen ist sie mit dem Prozess des Lebens nicht mehr vereinbar. Deutet man sie nur analerotisch, dann versperrt man sich den Zugang zu einem Verstehen der Tiefe und Intensität dieser Lösung. Gleiches ließe sich im Hinblick auf Sadismus, Masochismus und für den Narzissmus zeigen.

Schließlich sollte nicht übersehen werden: Wenn man auf das Leben des Menschen überhaupt blickt, dann unterscheidet sich der Erwachsene gar nicht so sehr von der Hilflosigkeit des Kindes gegenüber jenen Kräften, die sein Leben bestimmen. Der Erwachsene ist sich seiner Hilflosigkeit sehr viel mehr bewusst und weiß auch, wie wenig [XII-044] er tun kann, um sie zu beherrschen. Er ist auf einer höheren Ebene hilflos, aber in gewissem Sinne ist er nicht weniger hilflos als das Kind. Und nur die vollständige Entfaltung all seiner Möglichkeiten befähigt ihn, seiner objektiven Hilflosigkeit ins Auge zu schauen und nicht in einer „paradiesischen Phantasie“ Zuflucht nehmen zu müssen.

### *c) Die Bindung an Idole als Ausdruck des gesellschaftlichen Unbewussten*

Aus der Hilflosigkeit des Menschen resultiert ein äußerst wichtiges Phänomen<sup>[11]</sup>: Der durchschnittliche Mensch trägt unabhängig von seiner frühen Beziehung zu Mutter und Vater ein tiefes Verlangen in sich, an eine allmächtige, allweise und allumsorgende Figur zu glauben. Es geht hierbei jedoch um mehr als nur um „Glauben“ in dieser Beziehung; es gibt auch eine intensive gefühlsmäßige Beziehung zu diesem „magischen Helfer“. Oft wird sie mit „Ehrfurcht“ oder „Liebe“ umschrieben oder es wird ihr überhaupt kein Name gegeben. Die Bindung an den magischen Helfer ähnelt insofern der Bindung des Kindes an Mutter und Vater, als sie wesentlich passiv, hoffend und vertrauensvoll ist. Diese Passivität reduziert nun aber gerade überhaupt nicht die Stärke der Bindung, sondern verstärkt sie eher noch, da das eigene Leben wie im Falle des Säuglings davon abzuhängen scheint, ja

nicht im Stich gelassen zu werden. Häufig übersteigt die Intensität dieser Bindung bei weitem die Stärke der Bindung an jene Menschen, denen man im gewöhnlichen Leben nahe ist. Je weniger befriedigend diese Bindungen dann sind, desto stärker wird die zum „magischen Helfer“. Und nur im Glauben an den Beistand dieser Figur gelingt es noch, mit seinem Gefühl der Hilflosigkeit zurechtzukommen.

Solche „magischen Helfer“ können alle Arten von religiösen Idolen sein oder auch Naturgewalten oder Institutionen und Gruppen (wie der Staat oder die Nation); sie können charismatische oder auch nur mächtige Führer sein; sie können einfache Menschen wie der Vater und die Mutter, der Ehemann oder die Ehefrau usw. sein. Entscheidend ist dabei nicht, ob sie real oder nur vorgestellt sind. Ich schlage vor, alle diese Figuren mit dem Oberbegriff „Idole“ zu benennen. Das Idol ist nämlich jene Figur, auf die ein Mensch seine eigene Stärke und seine eigenen Kräfte überträgt. Je mächtiger ein Idol wird, desto ärmer wird man selber. Mit sich selber kann man nur noch in Kontakt sein, wenn man mit dem Idol in Kontakt ist. Das Idol, das Werk seiner Hände und Phantasie, übersteigt ihn und steht über ihm. Sein Schöpfer wurde zum Gefangenen des Idols. Götzendienst, wie ihn die Propheten im Alten Testament beklagen, ist im Kern nichts anderes, als was der Begriff der „Entfremdung“ meint.<sup>[12]</sup>

Nur eine „Idologie“, eine umfassende Erforschung aller Idole, könnte ein ausreichendes Bild davon geben, wie stark die Leidenschaft, ein Idol zu finden, sein kann, und welche Vielfalt von Idolen es im Laufe der Geschichte gegeben hat. In diesem Zusammenhang möchte ich nur auf eine besondere Typologie der Idole hinweisen: Es gibt einen Muttertyp von Idol und einen Vatertyp. Das Mutteridol ist, wie bereits beschrieben, die bedingungslos liebende Figur; an sie gebunden zu sein, ist jedoch ein Hindernis auf dem Weg zur vollen Individuation. Das Vateridol ist der strenge [XII-045] Patriarch, dessen Liebe und Hilfe vom Gehorsam gegenüber seinen Geboten abhängt.

Gibt es einen Beweis für die Hypothese, dass der durchschnittliche Mensch auf ein Idol angewiesen ist? Die Beweise sind so überwältigend, dass man Mühe hat, einzelne Belege auszuwählen. An erster Stelle ist darauf hinzuweisen, dass der größte Teil der menschlichen Geschichte dadurch gekennzeichnet ist, dass das Leben des Menschen von Religion durchdrungen ist. Die meisten Götter dieser Religionen hatten die Funktion, dem Menschen Hilfe und Stärke zu geben; die religiöse Praxis bestand im

wesentlichen daraus, die Idole zu beschwichtigen und zufriedenzustellen. Die prophetische und später auch die christliche Religion waren ursprünglich anti-idolatratisch, und Gott wurde als Anti-Idol begriffen. In der Praxis jedoch wurde der jüdische und der christliche Gott von den meisten Gläubigen als Idol erlebt, als die große Macht, deren Hilfe und Halt durch Gebet, Rituale usw. erhalten werden konnte. (Es gab allerdings quer durch die Geschichte dieser Religionen auch einen Kampf gegen die Idolisierung Gottes: Philosophisch wurde er von den Vertretern der „negativen Theologie“, etwa bei Moses Maimonides, geführt; auf der Ebene der religiösen Erfahrung von einigen der großen Mystiker wie Meister Eckhart oder Jakob Böhme.)

Der Götzendienst wurde weder geschwächt noch verschwand er, als die Religion ihre Macht verlor. Die Nation, die gesellschaftliche Klasse, die Rasse, der Staat, die Wirtschaft wurden die neuen Idole. Gäbe es nicht diesen Drang nach Götzen, könnte man kaum die emotionale Stärke des Nationalismus, Rassismus, Imperialismus und des „Personenkults“ in seinen verschiedenen Ausprägungen verstehen. Es ließe sich zum Beispiel auch nicht verstehen, warum Millionen Menschen in geradezu ekstatischer Weise fasziniert sein konnten von einem so widerwärtigen Demagogen wie Hitler, warum sie bereit waren, die Forderungen ihres Gewissens zu vergessen und seinetwegen extreme Not zu leiden, oder warum die Augen der Menschen in religiöser Begeisterung aufleuchten, wenn sie einen Mann sehen oder gar berühren können, der zu Ruhm gekommen ist und der Macht hat oder mächtig werden will.

Das Verlangen nach Idolen gibt es aber nicht nur im öffentlichen Bereich. Kratzt man ein wenig an der Oberfläche – und oft genug braucht es dies nicht einmal –, dann findet man viele Menschen, die ihre „privaten“ Idole haben: Sie haben ihre Familie (manchmal, wie in Japan, als Ahnenkult organisiert), ihren Lehrer, ihren Chef, ihren Filmstar, ihre Fußballmannschaft, ihren Arzt oder jede Menge anderer solcher Idole. Ob das Idol gesehen werden kann, wenn auch nur selten, oder ob es ein Produkt der Phantasie ist: Immer fühlt sich der, der sich an es bindet, nicht mehr allein oder ohne Hilfe in der Nähe.

Eine wichtige Frage gilt es an dieser Stelle zu klären: Warum gibt es auf der einen Seite Gruppen und Menschen, deren Bindung an ein Idol zu offensichtlich ist, als dass an ihr gezweifelt werden könnte, während bei anderen eine solche Bindung fehlt oder – wie ich eher sagen würde – nur latent oder unbewusst vorhanden ist? Es gibt eine ganze Reihe von Gründen

dafür. Generell gilt, dass die Gründe für eine solche Bindung entweder in den äußeren Lebensbedingungen zu suchen sind oder in der [XII-046] psychischen Struktur der hiervon Betroffenen, wobei die psychische Struktur meist nur eine Funktion der äußeren Lebensbedingungen ist.

Unter den äußeren Gründen sind die wichtigsten: Armut, Elend, ökonomische Unsicherheit und Hoffnungslosigkeit. Bei den subjektiven psychologischen Gründen sind zu nennen: Angst, Zweifel, vorklinische Depression, Ohnmachtsgefühle und viele neurotische und halbneurotische Phänomene. Oft gibt es in diesen Fällen Angst produzierende und infantilisierende Eltern.

Im Unterschied zu den genannten äußeren und inneren Gründen für das permanente und manifeste Angewiesensein von Menschen auf ein Idol gibt es noch eine andere Möglichkeit, bei der dieses Bedürfnis nur manifest wird, wenn bestimmte neue Umstände auftauchen. Wenn alles gut läuft und die Menschen mit ihren Lebensbedingungen, ihrer Arbeit und ihrem Einkommen zufrieden sind, wenn sie sich mit der von der Gesellschaft zugewiesenen Rolle identisch fühlen und sie erfüllen können, wenn sie darauf hoffen können, auf der gesellschaftlichen Stufenleiter vorwärtszukommen usw., dann bleibt ihr Angewiesensein auf ein Idol latent. Wird das Gleichgewicht der relativen Zufriedenheit aber durch plötzliche traumatische Ereignisse gestört, wird das latente Bedürfnis manifest. Im gesellschaftlichen Bereich sind solche traumatischen Ereignisse zum Beispiel schwere ökonomische Krisen, die zu Massenarbeitslosigkeit führen, eine galoppierende Inflation, starke Ungewissheitszustände (wie etwa die Krise von 1929, die in Deutschland zum Emporkommen von Hitler geführt hat) oder Krieg. (Die Redeweise während des Ersten Weltkriegs: „In den Schützengräben gibt es keine Gottlosen“ ist deshalb völlig zutreffend.) Im individuellen Bereich können traumatische Ereignisse zum Beispiel eine schwere Krankheit, wirtschaftlicher Zusammenbruch oder der Tod eines geliebten Menschen sein.

Derartige traumatische Ereignisse sind aber nicht der einzige Grund, warum es zur Aktivierung des latenten Bedürfnisses nach einem Idol kommt. Nicht selten passiert es, dass der latente Wunsch nach einem Idol dadurch wachgerufen wird, dass jemand in das Leben eines Menschen tritt, der die Rolle eines Idols ausfüllt und so die „idolatrische Leidenschaft“ mobilisiert. Dies kann auf verschiedene Weise geschehen. Die betreffende Person kann in besonderer Weise freundlich, weise oder hilfreich sein und

deshalb das Bedürfnis nach einem Idol wachrufen; sie kann andererseits aber auch streng und bedrohlich sein und den anderen wie ein Kind behandeln, und der gleiche Effekt tritt ein; oft ist auch eine Mischung aus beiden Weisen besonders wirkungsvoll.

## *d) Die Bindung an Idole und das Phänomen der Übertragung*

Am deutlichsten sehen wir die Mobilisierung der „idolatrischen Leidenschaft“ am Phänomen der Übertragung. Freud beobachtete, dass Patienten während der psychoanalytischen Behandlung regelmäßig starke Gefühle der Abhängigkeit, der Ehrfurcht oder Liebe ihm gegenüber entwickelten. Seither macht jeder Psychoanalytiker die gleiche Erfahrung. Es ist tatsächlich ein sehr bekanntes und zugleich rätselhaftes Phänomen, dass viele Patienten unabhängig von den tatsächlichen Eigenschaften des Psychoanalytikers nicht nur ein extrem idealisiertes und unwirkliches Bild von ihrem [XII-047] Analytiker oder ihrer Analytikerin haben, sondern dass sie auch eine tiefe Bindung entwickeln, die oft nur sehr schwer wieder zu lösen ist. Schon ein freundliches Wort kann einen Zustand von Wohlbefinden und Glück hervorrufen; das Fehlen eines freundlichen Lächelns – aus Gründen, die nichts mit dem Patienten zu tun haben – kann tiefe Gefühle von Unglücklichsein und Angst verursachen. Oft hat man den Eindruck, dass kein Mensch im Leben eines Patienten seine Gemütslage so sehr beeinflussen kann wie der Psychoanalytiker. Dass diese Bindung nicht durch sexuelle Wünsche verursacht wird, beweist die Tatsache, dass sie unabhängig vom Geschlecht des Psychoanalytikers und des Patienten auftritt. (Sind beide verschiedenen Geschlechts, dann kann die „Liebe“ zum Analytiker eine starke sexuelle Beimischung haben, wie überhaupt jede starke affektive Bindung bei Menschen verschiedenen Geschlechts und passenden Alters sexuelle Wünsche aufkommen lässt.)

Auch wenn die Übertragung sich als Phänomen regelmäßig in der psychoanalytischen Behandlungssituation einstellt, so variiert doch ihre Intensität in Abhängigkeit von einer Reihe von Faktoren. Sie ist vor allem bei schweren Neurosen (oder auch bei Borderline-Erkrankungen) groß, und zwar besonders dann, wenn der Individuationsprozess nur wenig vorangekommen ist, so dass sich ein starkes „symbiotisches“ Bedürfnis

entwickelt hat. Aber eine starke Übertragung muss beileibe nicht auf eine schwere psychische Störung hinweisen.

Sie tritt häufig auch bei Patienten mit relativ geringen psychischen Störungen auf. Dabei kann häufig noch ein anderer Faktor beobachtet werden, der für die starke Übertragung verantwortlich gemacht werden muss: die Infantilisierung des Patienten. Diese wird durch das Arrangement hergestellt, das für die klassische psychoanalytische Prozedur typisch ist, bei der der Patient auf der Couch liegt, während der Analytiker hinter ihm sitzt und keine Antwort auf irgendeine direkte Frage gibt, sondern sich nur von Zeit zu Zeit mit einer „Deutung“ hörbar macht. Dieses Arrangement lässt den Patienten leicht sich hilflos fühlen wie ein kleines Kind, so dass in ihm alle latenten Wünsche auftreten, an ein Idol gebunden zu sein.

Freud hat diese Infantilisierung des Patienten nicht gewollt, zumindest nicht bewusst. Er erklärte seine Verfahrensweise mit anderen Gründen, etwa dem, dass er es nicht leiden konnte, stundenlang von verschiedenen Patienten angestarrt zu werden. Ein anderer Grund war, dass der Patient den Analytiker nicht anschauen sollte, weil er dann leichter frei über peinliche Erfahrungen sprechen könne; auch sollte der Patient nicht die Reaktionen des Analytikers sehen, weil er dann auch Veränderungen in seinem Gesichtsausdruck wahrnehmen könnte. – Meiner Meinung nach sind diese Gründe weitgehend Rationalisierungen für die Verlegenheit des Analytikers, in offener Weise mit dem Patienten auf die Reise in die „Unterwelt“ mitzugehen. Er kann die „phantastischen“ Ideen des Patienten hören, aber sich dabei anzuschauen würde die Situation peinlich real machen und die Grenze zwischen dem, was sich schickt, und dem, was unschicklich ist, aufheben. Diese eigentümliche Einstellung findet eine Parallele in der Tatsache, dass viele Psychoanalytiker in ihren Reaktionen auf Menschen und Ideen außerhalb ihrer Praxis ebenso blind und unecht sind wie ihre weniger aufgeklärten Berufskollegen.

Einige Analytiker, wie etwa René Spitz, haben klar erkannt, dass dieses Setting in [XII-048] Wirklichkeit die Aufgabe hat, den Patienten zu infantilisieren, um ihn möglichst viel „Kindheitsmaterial“ hervorbringen zu lassen. Ich habe viele Jahre lang nach dem klassischen Setting analysiert, später dann im Gegenübersitzen, so dass ich genügend Vergleiche habe. Ich habe beobachtet, dass vor allem bei weniger schweren Formen psychischer Störung die Stärke der Übertragung – nicht ihr Vorhandensein – weitgehend von der künstlichen Infantilisierung abhängt. Reagiert der Analytiker auf den

Patienten wie auf einen anderen erwachsenen Menschen, versteckt er sich nicht hinter der Maske des „großen Unbekannten“ und überlässt er dem Patienten eine aktivere Rolle im therapeutischen Prozess, dann lässt sich die Stärke der Übertragung – und lassen sich auch die Hindernisse, die sich durch diese Stärke einstellen – beträchtlich reduzieren.

Vom Therapeutischen her hat diese Situation den großen Vorteil, dass der Patient in seiner Rolle als erwachsener Mensch nicht vorübergehend ausgelöscht wird. Er, der Erwachsene, wird mit seinen unbewussten Strebungen konfrontiert, und diese Konfrontation ist nötig, um auf seine unbewussten Gegebenheiten zu reagieren, selbst wenn er sie nicht völlig versteht. Wird der Patient gänzlich zum Kind gemacht, nimmt das Material, das er hervorbringt, leicht die Qualität von Erlebnissen an, die man in einem Traum hatte: Es verwandelt sich in *Erinnerungen* unbewusster Wünsche, ohne noch wirklich ganz erlebt zu werden. Die oft geäußerte Vorstellung ist irrig, dass der Patient beim Gegenübersitzen seine intimsten und oft peinlichsten Gedanken nicht äußern wird. Jene, die dieses Verfahren praktizieren, haben beobachtet, dass es zwar manchmal für den Patienten am Anfang schwieriger ist, dass aber selbst die peinlichsten Gedanken beim Gegenübersitzen nicht weniger deutlich ausgedrückt werden als auf der Couch. Sind sie aber einmal ausgedrückt, dann werden sie mit einer viel größeren Klarheit erlebt als in der klassischen Situation. In dieser nämlich spricht der Patient in einem „zwischenmenschlichen Vakuum“, so dass ihm seine Gedanken oft selbst ganz unwirklich bleiben. Sie gewinnen erst dann ihre volle erlebte Realität, wenn sie auch wirklich mit dem Analytiker als einer Person, und nicht als einem unwirklichen Phantom, geteilt werden.

Entscheidend ist die Frage, wie man die Übertragung versteht: Ist sie eine Wiederholung von Kindheitserfahrungen, oder ist sie die Mobilisierung des allgegenwärtigen Wunsches nach einem Idol? Warum ich annehme, dass letzteres zutrifft, ist bereits in einigen der zuvor geäußerten Bemerkungen enthalten, als ich betonte, dass man die Übertragung ganz allgemein und völlig unabhängig von der psychoanalytischen Situation beobachten kann. Gegen diese Begründung kann eingewendet werden, dass man auch in diesen Situationen zeigen kann, dass der Götzendienst die Wiederholung der Beziehung zu Mutter und Vater ist. Um auf diesen Einwand zu antworten, möchte ich einige Beobachtungen mitteilen: Zum einen gibt es in den Fällen, in denen eine ganze Gruppe von der „idolatrischen Leidenschaft“ erfasst ist, diese unabhängig von der besonderen Mutter- und Vaterbeziehung in jedem einzelnen Fall. Zum anderen habe ich herausgefunden, dass es keine klare



Korrelation zwischen Kindheitserfahrung und Stärke der Übertragung in der psychoanalytischen Situation gibt. In einer Reihe von Fällen kann man beobachten, dass die intensive Übertragung keine Parallele in einer ebenso intensiven frühen Fixierung an Mutter oder Vater hat. Damit will [XII-049] ich jedoch keinesfalls sagen, dass es keine Verbindung zwischen früherer und späterer Erfahrung gibt. In vielen Fällen kann man tatsächlich eine solche Verbindung klar sehen; aber es gibt genug Ausnahmen, die es nahelegen zu behaupten, dass es diese Verbindung nicht notwendig gibt, so dass die klassische Annahme eine Vereinfachung darstellt. (Wer freilich aus dogmatischen Gründen von der Intensität, die man klinisch in der Übertragung beobachtet, jeweils auf eine frühe Fixierung schließt, der vermeidet mit leichter Hand das theoretische Problem!)

Glücklicherweise ist man bei der Einschätzung dieses Problems nicht nur auf jenen Typus von Idolatrie beschränkt, der, stellt er sich in der therapeutischen Situation ein, „Übertragung“ genannt wird. Wie ich bereits gezeigt habe, ist das Leben voll von solchen „Übertragungen“. Vieles von dem, was unter „Verliebtsein“ erlebt wird, ja selbst dauerhafte und intensive Ehe- und Freundschaftsbeziehungen, sind von dem gleichen Typus. In vielen solchen Fällen wird nur eine entstellte Deutung Gründe dafür vorbringen können, dass in all diesen Fällen eine ebenso starke infantile Fixierung gefunden werden könne. Ähnliche Beobachtungen lassen sich machen, wenn man die Reaktionen auf einen mächtigen Führer im Einzelfall untersucht: Man findet starke Bindungen, eine mehr oder weniger totale Fehleinschätzung der realen Natur des Idols, und doch lassen sich keine notwendigen Verbindungen finden zu den korrespondierenden Elternbeziehungen.

Ein gutes Beispiel hierfür kann in der Bindung vieler führender deutscher Persönlichkeiten, Generäle wie Zivilisten, an Hitler gesehen werden. Aus sämtlichen Beschreibungen wird deutlich, dass viele von ihnen grundsätzlich nicht aus Angst handelten. Ihren blinden Gehorsam, ihre Taubheit gegenüber ihrem eigenen Gewissen, ihre Ehrfurcht gegenüber Hitler kann man nur auf Grund der Tatsache verstehen, dass sie ihn nicht als einen realen Menschen erlebten – nämlich als einen destruktiven, zwar cleveren, aber immens langweiligen und banalen Kleinbürger mit dem billigen Geschmack eines Neureichen, wie ihn dann viele nach der Katastrophe sahen –, sondern als einen Halbgott, als ein allmächtiges Idol, ausgestattet mit magischen Kräften, schwarzen oder weißen. Selbst während einige sich gegen ihn verschworen, waren sie unter seinem hypnotischen

Einfluss. Wie lässt sich dies erklären? Könnte es sein, dass all diese Menschen einen besonderen Typus von Vater hatten, so dass sie nur diese frühe Erfahrung wiederholten? Dies dürfte kaum für eine derart gemischte Gruppe zutreffen. War es ihre eigene abnorme Unsicherheit? Dies ist auch nicht wahrscheinlich, da viele, vor allem die Generäle, zuvor in ihren beruflichen Positionen sich sehr erfolgreich behaupteten. War es purer Opportunismus? Dies war sicher bei vielen ein Element, doch es erklärt nicht die Stärke der affektiven Bindung. Was kann es sonst gewesen sein?

Hitler zeigte eine schlafwandlerische Sicherheit, wie sie nur ein extrem narzisstischer Mensch haben kann. Seine magische Kraft zeigte er mit seinen Erfolgen während der ersten neun Jahre seiner Regierung (wenn auch dieser Erfolg weitgehend ermöglicht wurde durch das Geld, mit dem die deutschen Industriellen ihn unterstützten, durch die Neigung Großbritanniens und Frankreichs, nichts zu seinem Sturz beizutragen und durch die Uneinigkeit unter seinen Gegnern in Deutschland sowie deren Mangel an Mut). Hitler war an keinem Menschen wirklich interessiert, so dass er bar jedes [XII-050] warmen Gefühls war. Er konnte seine ungezügelte Aggressivität selbst gegen seine wichtigsten Mitarbeiter zeigen, die dann wieder von seinem freundlichen und wohlwollenden Lächeln und ebensolchen Gesten abgelöst wurde. Kurzum, mit seinem Verhalten ließ er die Menschen sich fühlen wie kleine Kinder und bot sich ihnen als allwissendes, allmächtiges und alles strafendes Idol an. Albert Speer bietet in seinen *Erinnerungen* eine Fülle von Material zu dieser Art „Übertragung“. Speer war wirklich in Hitler „verliebt“ bis zu dessen Tod. Hitler behielt seine Aura eines Idols, selbst als Speer in den letzten Jahren Zweifel überkamen und er den Befehlen Hitlers zuwiderhandelte, alles in Deutschland zu zerstören, bevor es dem Feind überlassen wird. (Speer war anscheinend ein biophiler Mensch und kein nekrophiler Charakter wie Hitler.<sup>[13]</sup>) Selbst als Hitler am Ende machtlos und krank war, war diese Bewunderung noch immer da. Und doch wird aus Speers Autobiographie ziemlich klar, dass seine Beziehung zu seinem Vater weder durch exzessive Liebe noch durch Furcht gekennzeichnet war.

Alle diese Überlegungen erklären den Freudschen Begriff der Übertragung nicht für ungültig, auch nicht seine enorme Bedeutung. Sie führen nur zu einer weiter gefassten Definition: Das Übertragungsphänomen ist zu verstehen als Ausdruck der Tatsache, dass die meisten Menschen sich tief in ihrem Unbewussten wie Kinder fühlen und sich deshalb nach einer mächtigen Figur sehnen, der sie vertrauen und der sie sich unterwerfen

können. Dies ist es im Kern auch, was Freud in *Die Zukunft einer Illusion* (1927c) schreibt. Der einzige Unterschied zwischen meiner und der klassischen Theorie ist in der Tatsache zu sehen, dass diese Sehnsucht nicht notwendig – und auch niemals ausschließlich – eine Wiederholung einer Kindheitserfahrung ist, sondern Ausdruck der *conditio humana*.

In der psychoanalytischen Situation bedeutet dieser Unterschied, dass das Verstehen der Übertragung verdunkelt wird, wenn man sein Augenmerk nur auf die Beziehung zu Mutter und Vater richtet, statt sie als einen menschlichen Charakterzug zu betrachten, der durch bestimmte spätere – akute oder chronische – Situationen mobilisiert wird und immer von der gesamten Charakterstruktur eines Menschen abhängt. Es hat den Anschein, dass Freud unter dem Einfluss von frühen klinischen Deutungen und später wegen seiner Vorstellung vom Wiederholungszwang seinen Übertragungsbegriff nicht erweiterte und ihn deshalb auch nicht auf einige der sehr weit verbreiteten Phänomene menschlichen Verhaltens anwandte. Wie so oft bei Freudschen Konzepten haben sie auch hier eine sogar größere Bedeutung, als er ihnen zuschrieb, wenn man sie von den Begrenzungen seiner theoretischen Annahmen, die er in seiner frühen klinischen Arbeit traf, befreit.

Mit allem bisher Gesagten meine ich nicht, dass das Bedürfnis nach Idolen notwendig zur menschlichen Natur gehöre und nicht überwunden werden könne. Ich habe von der Mehrheit der Menschen gesprochen und von Beispielen aus der Vergangenheit und der Gegenwart. Es gab aber immer Menschen, die hier eine Ausnahme machten und von der Sehnsucht nach Idolen frei zu sein schienen. Abgesehen davon kann man viele Menschen finden, in denen die „idolatriische Leidenschaft“ zwar vorhanden, aber doch viel geringer da ist als beim Durchschnitt.

## *e) Die Überwindung der Bindung an Idole*

Unter welchen Voraussetzungen kommt es zu einem (relativen) Fehlen des Verlangens nach Idolen?

Nach allen Beobachtungen, die ich in den vielen Jahren, in denen ich mich mit dieser Frage beschäftigt habe, machen konnte, komme ich zu diesem

Schluss: Das Gefühl der Machtlosigkeit und also auch das Bedürfnis nach Idolen ist weniger stark, je mehr es einem Menschen gelingt, seine Existenz seinem eigenen tätigen Bemühen zu verdanken. Je mehr ein Mensch seine Kräfte der Liebe und der Vernunft entwickelt, desto stärker ist sein Identitätserleben, weil es nicht durch seine soziale Rolle vermittelt ist, sondern in der Authentizität seines Selbst wurzelt. Je mehr er geben kann und je stärker er auf andere bezogen ist, ohne seine Freiheit und Integrität einzubüßen, desto mehr ist er sich seines Unbewussten gewahr, so dass ihm nichts Menschliches in ihm und in anderen fremd ist.

Welche individuellen Faktoren dafür verantwortlich zu machen sind, dass einige außerordentliche Menschen so frei von Idolatrie sein konnten, ist sicherlich ein derart komplexes Problem, dass ich hier nicht einmal den Versuch machen möchte, es anzugehen. Doch es gab die großen Nicht-Götzendiener wirklich, und sie haben die Geschichte entscheidend beeinflusst: Buddha, Jesaja, Sokrates, Jesus, Meister Eckhart, Paracelsus, Böhme, Spinoza, Goethe, Marx, Schweitzer und viele andere, die ebenso oder weniger bekannt sind. Sie alle waren „erleuchtet“: Sie konnten die Welt sehen, wie sie ist, ohne Angst; sie wussten, dass der Mensch nur frei sein kann, wenn er ganz Mensch ist. Manche von ihnen haben ihren Glauben in theistischen Begriffen ausgedrückt, andere nicht. Doch auch wenn sie ihren Glauben mit dem Begriff „Gott“ belegten, so wurde Gott für sie doch nie zu einem Idol, wie eine Äußerung Meister Eckharts (1969, S. 273) [in seiner Predigt *Noli timere eos*] veranschaulichen kann:

Wenn ich in den Grund, in den Boden, in den Strom und in die Quelle der Gottheit komme, so fragt mich niemand, woher ich komme und wo ich gewesen sei. Dort hat mich niemand vermisst, dort *entwird* „Gott“.

Sie sahen die Wahrheit, und die Wahrheit machte sie frei. Sie waren voller Erbarmen, und doch waren sie nicht sentimental; sie zeigten eine große Tapferkeit, doch auch eine große Zärtlichkeit. Sie stiegen in die Abgründe ihrer eigenen Seele und gelangten wieder zum Tageslicht. Sie benötigten kein Idol, das sie hätte retten müssen, weil sie in sich selbst ruhten; sie hatten nichts zu verlieren und hatten kein Ziel außer dem einen: ganz lebendig zu sein.

Ist dieses Ausmaß an Unabhängigkeit und Erleuchtung auch selten, so gibt es doch geringere Grade von Unabhängigkeit und Freiheit von Götzendienst, die zwar nicht allgemein üblich, aber auch nicht so selten sind. In solchen Menschen ist die „idolatrische Leidenschaft“ nur schwach ausgebildet und

auch ihre Neigung, „Übertragungs“-Beziehungen herzustellen, ist gering. Leben ist für sie ein ständiger Prozess, bei dem das Reich der Freiheit und die Unabhängigkeit von Idolen wächst.

Sieht man in der Freiheit von Idolen mehr als nur ein isoliertes Phänomen, dann gilt es, außer den individuellen Umständen, der Konstitution, den Kindheitserfahrungen usw. die gesellschaftlichen Faktoren in ihrer zentralen Bedeutung [für die Überwindung der Bindung an Idole] zu sehen. Diese sind nicht schwierig auszumachen, und [XII-052] ich möchte nur die wichtigsten erwähnen: Die Ausbeutung muss aufhören, womit sich auch die sie rechtfertigenden Ideologien erübrigen, die die Menschen verwirren; es muss jedem Menschen möglich sein, frei von offener oder verborgener Gewalt und Manipulation zu leben, und zwar von der frühen Kindheit an; stimulierende Einflüsse, die die Entwicklung aller eigenen Fähigkeiten begünstigen, sind zu fördern. Reichtum und ein möglichst großer Konsum haben nichts mit Freiheit und Unabhängigkeit zu tun. Die Industriegesellschaft in ihrer kapitalistischen oder kommunistischen Ausrichtung trägt nicht zum Verschwinden der „idolatrischen Leidenschaft“ bei, sondern fördert sie.

Diese Gedanken zur Hilflosigkeit des Menschen und zu den Möglichkeiten ihrer Überwindung sind von Freud [in *Die Zukunft einer Illusion*, 1927c, S. 372] sehr schön ausgedrückt worden:

Ich widerspreche Ihnen also, wenn Sie weiter folgern, dass der Mensch überhaupt den Trost der religiösen Illusion nicht entbehren kann, dass er ohne sie die Schwere des Lebens, die grausame Wirklichkeit, nicht ertragen würde. Ja, der Mensch nicht, dem Sie das süße – oder bittersüße – Gift von Kindheit an eingeflößt haben. Aber der andere, der nüchtern aufgezogen wurde? Vielleicht braucht der, der nicht an der Neurose leidet, auch keine Intoxikation, um sie zu betäuben. Gewiss wird der Mensch sich dann in einer schwierigen Situation befinden, er wird sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen müssen, nicht mehr der Mittelpunkt der Schöpfung, nicht mehr das Objekt zärtlicher Fürsorge einer gütigen Vorsehung. Er wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muss endlich hinaus ins „feindliche Leben“. Man darf das „die *Erziehung zur Realität*“ heißen.

Der Unterschied zwischen den Freudschen Äußerungen und meinen Ansichten ist folgender: Freud glaubt nicht, dass die Hilflosigkeit des Menschen zu einem beträchtlichen Ausmaß das Ergebnis der irrationalen und undurchsichtigen Struktur seiner Gesellschaft ist und dass in einer Gesellschaft, die zum Wohle aller und für alle transparent organisiert ist, sein Gefühl der Hilflosigkeit wesentlich reduziert wäre. Darüber hinaus glaubt Freud, dass nur die intellektuell-wissenschaftliche Seite stärker entwickelt werden müsste, um dem Menschen ein größeres Maß an Unabhängigkeit zu geben; er bezieht zu wenig die emotionale Entwicklung des Menschen in seine Überlegungen mit ein. Anders gesagt und zugleich paradox: Freud verbindet nicht eine seiner größten klinischen Entdeckungen, die Übertragung, mit seiner Ansicht zur kindlichen Disposition im Menschen und den Möglichkeiten, aus dieser herauszuwachsen.

Unabhängig von dem bisher Gesagten gibt es noch einen anderen Aspekt des Unbewussten, den die klassische Theorie nicht in den Griff bekommt. Trotz allem Bemühen gibt es derzeit eine ganze Reihe von menschlichen Erfahrungen, die in ihrer Dynamik nicht mit Hilfe der Libidotheorie oder Ich-Psychologie erklärt werden können, etwa die unbewusste Entfremdung und Depression, das Gefühl des Verlorenenseins, der Ohnmacht und der Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben. Sie alle sind typisch für das Leben in der kybernetischen Welt und sollten analytisch verstanden werden können. [XII-053] Ohne eine kritische Einstellung gegenüber der Gesellschaft werden sie aber nicht einmal zu Gegenständen der psychoanalytischen Aufmerksamkeit.

## *f) Das gesellschaftliche Verdrängte und seine Bedeutung für eine Revision des Unbewussten*

Ein anderer Bereich, den es noch weiter zu erforschen gilt, betrifft das Wesen des Unbewussten und der Verdrängung. Obwohl Freud das „systematische“ und topographische Modell des Unbewussten („Ubw.“) als theoretisch unbefriedigend aufgegeben hat, ist doch immer noch ein Großteil des psychoanalytischen und populären Denkens von der Idee des Unbewussten als eines Ortes oder einer eigenständigen Größe fasziniert.

(Viele benützen den Begriff „Unbewusstes“, der sich noch besser für eine Vorstellung des Unbewussten als Ort eignet.) Es gibt aber kein solches Ding oder einen solchen Ort wie „das“ Unbewusste (vgl. auch R. R. Holt, 1965). Unbewusstheit ist kein Ort, sondern eine *Funktion*. Ich kann mir bestimmter Erfahrungen (Ideen, Impulse) nicht gewahr sein, weil eine strenge Abwehr ihnen den Zugang zum Bewusstsein versperrt. In einem solchen Fall kann man sagen, dass diese Erfahrungen unbewusst sind; sind sie nicht blockiert, dann sind sie bewusst. (Wenn ich hier von „bewusst“ und „unbewusst“ spreche, dann gebrauche ich diese Worte in Freuds dynamischem Sinne und nicht in einem deskriptiven – so als wäre ich mir einer Idee nur zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht bewusst, aber sie könnte ohne Schwierigkeiten ins Bewusstsein treten.) Freilich gibt es bestimmte Inhalte, die die Neigung haben, häufiger unbewusst zu sein als andere; doch auch diese Eigentümlichkeit rechtfertigt eine topographische Redeweise vom Unbewussten als einem Ort nicht.

Das eigentliche Problem lautet: Warum werden bestimmte Inhalte verdrängt, und was trägt zur jeweils unterschiedlichen Stärke der Verdrängung bei? Es wird viel über die aggressive Qualität des Über-Ichs, über die Verbindung mit dem Todestrieb diskutiert, oder es werden metapsychologische Spekulationen angestellt zur Rolle von Ich und Über-Ich im Prozess der Verdrängung. Solche Spekulationen werfen aber wenig Licht auf die klinischen, beobachtbaren Phänomene; sie sind vielmehr abstrakte theoretische Übungen, die bestenfalls die theoretischen Formulierungen verfeinern, schlimmstenfalls aber von der Überprüfung der beobachtbaren Daten ablenken, von denen noch viel mehr nötig sind, bevor diese Art Theoretisieren fruchtbringend sein kann. Ich möchte nachfolgend nur kurz eine Richtung der Forschung erwähnen, die meines Erachtens fruchtbringend verfolgt werden könnte.

An erster Stelle ist der Begriff des „gesellschaftlichen Filters“ zu erwähnen, der bestimmt, *welche* Erfahrungen zu Bewusstsein kommen dürfen (vgl. hierzu E. Fromm, *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, 1960a, GA VI, S. 323-328 ). Dieser „Filter“ ist gesellschaftlicher Natur und besteht aus Sprache, Logik und Sitten (tabuisierte bzw. erlaubte Ideen und Impulse). Er ist in jeder Kultur je verschieden und determiniert das „gesellschaftliche Unbewusste“. Das gesellschaftliche Unbewusste wird deshalb so entschieden daran gehindert, bewusst zu werden, weil die Verdrängung bestimmter Impulse und Ideen eine sehr reale und wichtige Aufgabe für das Funktionieren der Gesellschaft hat, so dass der ganze kulturelle [XII-054]

Apparat dem Zweck dient, das gesellschaftliche Unbewusste intakt zu halten. Im Vergleich dazu scheint die individuelle Verdrängung, die auf Grund besonderer Erfahrungen des Einzelnen nötig ist, unbedeutend. Außerdem sind die individuellen Faktoren umso effektiver, je mehr sie die gleiche Ausrichtung wie die gesellschaftlichen Faktoren haben.

Wie immer man die Begriffe des gesellschaftlichen Unbewussten und Verdrängten einschätzt, es muss noch viel getan werden, um die Theorie des gesellschaftlichen Unbewussten und seiner Beziehung zum individuellen Unbewussten zu verbessern. (Es braucht kaum darauf hingewiesen zu werden, dass das gesellschaftliche Unbewusste, wie ich es verstehe, nichts mit dem kollektiven Unbewussten bei Jung zu tun hat. Bei mir geht es um Phänomene, die sich auf die Gesellschaftsstruktur beziehen, bei Jung um archaische Strebungen, die allen Menschen gemeinsam sind.)

Auch hinsichtlich einer anderen Linie des Denkens, die ich in *Märchen, Mythen, Träume* (1951a, GA IX, S. 188) erörtert habe, bedarf es noch weiterer Forschung. Ich vertrete dort die Ansicht, dass die Begriffe des Bewussten und Unbewussten bei genauerem Hinsehen relativ sind. Was wir gewöhnlich „Bewusstsein“ nennen, ist ein Zustand des Geistes, der durch unser Bedürfnis bestimmt ist, die Natur zu beherrschen, um zu überleben, und – im engeren Sinne – um materielle Dinge zu produzieren, mit denen wir jene Bedürfnisse befriedigen, die sich im Laufe des historischen Prozesses entwickelt haben. Doch wir leben nicht nur, um für unsere biologischen Bedürfnisse zu sorgen und uns gegen Gefahren zu schützen. Im Schlaf und seltener auch in anderen Zuständen wie etwa bei der Meditation, in der Ekstase oder in durch Drogen herbeigeführten Zuständen sind wir von der Last, für unser Überleben sorgen zu müssen, befreit. Unter diesen Umständen kann ein anderes System des Gewährwerdens zum Zuge kommen, bei dem wir uns selbst und die Welt in einer völlig subjektiven und persönlichen Weise wahrnehmen, ohne dass wir unsere Wahrnehmung durch die Interessen einer Überlebensstrategie zensieren müssten. Diese Art der Wahrnehmung ist zum Beispiel in unseren Träumen bewusst. Wenn wir schlafen, ist das subjektive Erleben bewusst und das „objektive“ Erleben unbewusst; wenn wir im Wachzustand sind, ist es umgekehrt.

Weil das Leben des Menschen hauptsächlich dem Kampf um sein Dasein gewidmet war, erachtete man das Bewusstsein, bezogen auf diesen zweckorientierten Zustand des Seins, als das „eigentliche“ Bewusstsein und sah im anderen Bewusstsein, jenem, das von äußeren Verbindlichkeiten völlig frei war, das Unbewusste. In Wirklichkeit sind beide völlig



verschiedene Formen der Logik und der Erfahrung, die von den beiden Formen des Seins und des Handelns abhängen. Nur vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes aus, das heißt von einem Denken aus, das auf eine praktische Handlung bezogen ist, erscheinen die Prozesse des „Unbewussten“ als archaisch, irrational, strafend. Vom Standpunkt der Freiheit aus sind sie kein bisschen weniger rational oder strukturiert als jene des Bewusstseins.

Erforscht man dieses Problem weiter, wird man meines Erachtens zu einer kritischen Einschätzung von Freuds Begriff des Primär- und des Sekundärprozesses sowie der herkömmlichen psychoanalytischen Erforschung des künstlerischen Prozesses kommen, soweit diese auf diesen Begriffen aufbauen. (Leider hat sich die klassische Psychoanalyse [XII-055] mit ihrem Begriff des Primärprozesshaften weitgehend selbst daran gehindert, eine psychoanalytische Theorie der Kunst zu entwickeln, denn die primären Prozesse finden im Unbewussten statt und sind von Natur aus archaische, unstrukturierte Prozesse innerhalb des Es. Bei solchen Voraussetzungen kann die Sprache der Kunst nicht als das verstanden werden, was sie ist: eine andere Sprache mit einer eigenen Struktur und Logik.)

Wird das genannte Problem weiter erforscht, dann wird man einerseits imstande sein zu zeigen, dass verschiedene Zustände von Bewusstem bzw. Unbewusstem von sozio-ökonomischen Faktoren determiniert sind, und zwar besonders entsprechend der Rolle, die die Beherrschung der Natur spielt; und man kann andererseits zeigen, dass es keine strikte Gegenüberstellung von Bewusstem und Unbewusstem bei individuellen oder kulturellen Gegebenheiten mehr gibt, die nicht vom Interesse an materieller Produktion bestimmt sind. Verändert sich die Balance zwischen den zwei Zuständen des Seins, wird der ihnen innewohnende Antagonismus wahrscheinlich verschwinden. Folglich wird es möglich sein, über verschiedene Formen des Bewusstseins mit ihrer je eigenen Struktur und Logik zu sprechen. Auch werden sich die beiden Formen miteinander mischen lassen.

Ein völlig anderer Bereich von Unbewusstem lässt sich anhand des „falschen Bewusstseins“ erforschen. Ich beziehe mich auf die Tatsache, dass wir uns uns selber, andere und Situationen in einer entstellten – falschen – „Weise“ vorstellen und wir uns nicht gewahr werden, wer wir oder sie tatsächlich sind oder, genauer gesagt, nicht sind. Das Kind im Märchen von

des Kaisers neuen Kleidern ist sich dessen bewusst, was der Kaiser nicht ist: Er ist nicht bekleidet. Unsere eigenen inneren Zwänge, verknüpft mit gesellschaftlicher Suggestion, informieren uns so gut wie nie adäquat, was eine Person oder eine Situation nicht ist. Wir vermögen zum Beispiel nicht zu sehen, dass unsere Handlungen nicht in Übereinstimmung mit unseren Werten stehen, dass unsere Führer nicht anders sind als der Durchschnitt, dass wir selbst nicht wirklich wach sind, nichts Sinnvolles tun, nicht glücklich sind. Wir sind uns dessen nicht bewusst, dass Liebe und Freiheit Abstraktionen sind, dass man sie also nicht „haben“ kann, sondern dass man nur lieben kann und sich selbst befreien kann, was wir aber nicht tun.

Auch wenn es stimmt, dass das Bewusstwerden dessen, was wir nicht sind, weniger Angst erregend ist als das Gewährwerden des zuvor beschriebenen chaotischen Unbewussten, so ist es doch ziemlich unbequem. Unbewusstes ist identisch mit dem Nicht-Gewahrsein der Wahrheit; des Unbewussten gewahr werden, heißt, die Wahrheit entdecken. Dieser Begriff von Wahrheit ist nicht der traditionelle, der unter „Wahrheit“ die Entsprechung von Denken und dem, worauf sich das Denken bezieht, versteht, sondern ein dynamischer, bei dem die Wahrheit der Prozess des Ausräumens von Illusionen ist, also der Erkenntnis dessen, was der Gegenstand *nicht* ist. Wahrheit ist keine endgültige Aussage über etwas, sondern ein Schritt in die Richtung von Ent-Täuschung (*undeception*). Das Gewährwerden des Unbewussten wird zu einem wesentlichen Element der Wahrheitssuche; Erziehung wird zum Prozess der Desillusionierung, der „Rücknahme der Täuschung“ (*de-deception*).

Was im Wachzustand gewöhnlich unbewusst ist, wird in der Kunst bewusst gemacht. Die Dichter drücken jene Erfahrungen aus, die der durchschnittliche Mensch ahnt, [XII-056] deren er sich aber nicht bewusst ist. Indem er ihnen Form gibt, ist er fähig, die Erfahrung anderen mitzuteilen. Der Dramatiker verhilft einer Erfahrung zum Leben, die gewöhnlich verdrängt ist, weil sie aller zulässigen Erfahrung widerspricht. Wäre Hamlet zu einem Psychoanalytiker gekommen, hätte er vielleicht über ein „Gefühl der Unruhe“ geklagt, sobald er mit seiner Mutter zusammen sei, und über ein „unerklärliches Misstrauen gegenüber seinem Stiefvater“; und vielleicht hätte er hinzugefügt, dass „diese Gefühle ziemlich neurotisch sind, weil seine Mutter und sein Stiefvater in Wirklichkeit ganze liebe Menschen und zu ihm ganz freundlich seien“. Ein klassischer Analytiker würde ihm dann zeigen, dass sein Hass gegen den Onkel eine Folge seiner Ödipus-Rivalität sei und dass die Wurzel des ganzen Problems seine inzestuösen

Wünsche nach seiner Mutter sei. Shakespeares Analyse dagegen besteht darin, dass er Hamlets unbewusste Einsicht in den wahren Charakter seiner Mutter und seines Onkels aufdeckt: Sie sind skrupellose, lügnerische Mörder. Hamlet verdrängt nicht seine inzestuösen Wünsche, sondern sein Gewahrsein dieser Realität. Der Rat des Geistes dient dazu, der Wahrheit von Hamlets Argwohn Geltung zu verschaffen.

Der Künstler enthüllt die verdrängte Wahrheit, weil sie mit der Konvention und dem, was „denkbar“ ist, unvereinbar ist. In seiner Kunst tut er, was der Psychoanalytiker im privaten Rahmen tut: Er deckt die verdrängte Wahrheit auf. Aus diesem Grund ist alle große Kunst revolutionär. Selbst ein „reaktionärer“ Künstler wie Dostojewski ist ein Revolutionär, weil er die verborgene Wahrheit aufdeckt. Die „Künstler“ des „sozialistischen Realismus“ hingegen sind reaktionär, weil sie dabei helfen, die vom Staat hervorgebrachten Illusionen zu decken. Homer tat mit seiner Beschreibung des Trojanischen Kriegs mehr für den Frieden, als die Friedens-“Kunst“, die von der politischen Propaganda benützt wird.

## *g) Das neue Verständnis des Unbewussten bei Ronald D. Laing*

Tiefgreifende neue Einsichten zum Verständnis unbewusster Prozesse kommen im Werk von Ronald D. Laing zum Vorschein (vgl. [R. D. Laing 1960](#), [1961](#), [1964](#), [1964a](#), [1966](#) und [1967](#)). Laing kann zur „Daseinsanalytischen Psychoanalyse“ gerechnet werden (vgl. [R. May et al., 1958](#)), doch neben einigen allgemeinen philosophischen Positionen, die er mit anderen Existenzialisten teilt, unterscheidet sich sein Ansatz dadurch, dass er in jedes Detail der Phantasien und des Verhaltens seiner Patienten tief eindringt, sowie durch seine Bezogenheit auf sie und seine Empathie. (Vergleicht man seinen Zugang etwa mit dem, den der Mitbegründer der Daseinsanalyse, Ludwig Binswanger, in seiner Fallbeschreibung der Ellen West zeigt, wird der Unterschied sehr deutlich. Auch wenn er nicht für alle Daseinsanalytiker repräsentativ ist, so begibt sich Binswanger doch nicht wirklich in das Verstehen der Lebenserfahrung der Patientin hinein, sondern gibt einfach den üblichen Bericht, um dann die verschiedenen Symptome, Komplexe, Wünsche mit Begriffen zu belegen, die von Husserl und Heidegger genommen sind. Der Patient selbst bleibt unbekannt und außer

einer Menge philosophischer Phrasen, die nur den herkömmlichen und entfremdeten Zugang zum Patienten verdecken, bleibt der Patient unbekannt.)  
[XII-057]

Ronald D. Laing ist vor allem ein radikaler Humanist. Für diesen Aspekt seiner Position ist folgende Äußerung kennzeichnend:

Die *humanitas* ist ihren Möglichkeiten entfremdet. Diese Grundeinsicht hindert uns daran, den „gesunden Menschenverstand“ für eindeutig gesund und den sogenannten Verrückten für verrückt zu halten. (...) Unsere Entfremdung geht bis an die Wurzeln. Eine Realisierung dessen ist notwendiger Ausgangspunkt für jede ernsthafte Reflexion über irgendeinen Aspekt zwischenmenschlichen Lebens heute. Aus verschiedenen Perspektiven gesehen, auf verschiedene Weise gedeutet und in verschiedenen Idiomen ausgedrückt, vereint eine solche Realisierung so verschiedenartige Männer wie Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, Heidegger, Tillich und Sartre. (R. D. Laing, 1967, S. 10.)

Seine Auffassung von Therapie ist seiner humanistischen Position nahe verwandt, wie die folgende Äußerung zeigt:

Psychotherapie muss *der eigensinnige Versuch zweier Menschen bleiben, die Ganzheit des Menschseins durch ihre Beziehung zueinander wiederzuentdecken.* (R. D. Laing, 1967, S. 46.)

Er behauptet, dass

eine therapeutische Beziehung, bei der ein Objekt verändert werden soll, statt dass ein Mensch akzeptiert werden soll, nur die Krankheit, die sie zu kurieren vorgibt, perpetuiert. (R. D. Laing, 1967, S. 46.)

Laings originellste Beiträge beziehen sich auf die unbewussten Aspekte der Erfahrung eines Menschen. In *Das Selbst und die Anderen* gibt er eine tiefgehende Analyse jener Phänomene, die von den meisten Psychoanalytikern vernachlässigt wurden. Der Reichtum und die Konkretheit seiner Analyse der zwischenmenschlichen Prozesse lassen sich nicht einfach zusammenfassen, so dass ich den Leser auf seine Schriften verweisen muss. Im übrigen halte ich Laings Denken innerhalb der Geschichte des psychoanalytischen Denkens für eng verwandt mit dem von Harry Stack Sullivan, vor allem wegen seiner konkreten Beschreibung der unbewussten Phantasien der Patienten, deren Kommunikation mit anderen und besonders mit dem Analytiker als einem „teilnehmenden Beobachter“. Erwähnen möchte ich eigens, dass Laing neues Licht auf die

zwischenmenschlichen Erfahrungen Schizophrener geworfen hat, und zwar nicht nur durch seine Beschreibung, was in den an Schizophrenie Erkrankten vor sich geht, sondern auch wegen der Schilderung der zwischenmenschlichen Kommunikation innerhalb der Familien schizophrener Patienten.

Über die Daten des schizophrenen Erlebens hinaus hat Laing eine ganze Reihe anderer höchst bedeutsamer Erfahrungen analysiert. Ich halte für besonders erwähnenswert seine Erörterung der „Phantasie“, der „Einbildung“, des „Ausweichens“, der „Identität“ und der Selbsterfahrung, der „Bestätigung“, der „Nicht-Bestätigung“ und der „Kollusion“ [vgl. [R. D. Laing, 1961](#)]. Die Bedeutung von Laings Ansatz für eine kreative Revision der Psychoanalyse liegt in der Tiefe seiner Erfahrung des Lebens sowie in seiner Anwendung des Prinzips der äußerst genauen Beobachtung und Beschreibung, wobei er sich nicht vom Ballast dogmatischen Denkens hindern lässt und auch frei ist von der üblichen Verdrängung auf Grund seiner kritischen Einschätzung der bestehenden Gesellschaft (vgl. [R. D. Laing, 1961](#), S. 67). Laing erörtert das Problem der Anpassung von einer radikal humanistischen und gesellschaftskritischen Werte aus: [Im Vergleich mit einem Formationsflug, bei dem die Flugzeuge aus dem Kurs geraten sind, sagt er]: „Wenn die Formation selbst vom Kurs abgekommen ist, muss, wer wirklich ‚Kurs halten‘ will, die Formation verlassen.“ ([R. D. Laing, 1967](#), S. 108) [XII-058]

Es gibt nur einen wichtigen Aspekt, in dem ich nicht mit Laing übereinstimme. Er vertritt die Auffassung, dass es so etwas wie eine „Basis der Persönlichkeit“ oder „ein inneres System“ ([R. D. Laing, 1967](#), S. 89) nicht gibt, sondern dass jeder Mensch aus sich heraus „verschiedene gesellschaftliche Weisen des Seins“ hervorbringt. Auch glaubt er, dass es so etwas wie „Grundgefühle“, Triebe oder Persönlichkeit außerhalb der Beziehung, die jemand innerhalb des einen oder anderen sozialen Kontextes hat, nicht gibt. Ohne das gesamte Problem hier aufgreifen zu können, möchte ich sagen, dass die Annahme eines zugrunde liegenden Charaktersystems im Menschen A nicht die Möglichkeit ausschließt, dass dieses System nicht auch permanent von den Systemen B, C, D usw., mit denen es in Kommunikation steht, berührt wird und dass bei diesem zwischenmenschlichen Prozess verschiedene Aspekte des Systems A bestärkt werden, während andere an Intensität verlieren. Das einfachste Beispiel hierfür ist ein Mensch mit einem sadomasochistischen System. In der Begegnung mit einem System B wird sein Sadismus, in der Begegnung

mit einem anderen System C wird sein Masochismus aktiviert. Ein Mensch, in dessen System der Sadomasochismus keine Ausprägung gefunden hat, wird weder masochistisch noch sadistisch reagieren, wenn er dem System B bzw. C begegnet.

Vielleicht ist Laings bisher größte Leistung, was man – traditionell gesprochen – seinen „Beitrag zur Erforschung der Schizophrenie“ nennen würde. Doch damit würde man Laings Versuch nur ungenügend umschreiben, denn in der Tiefe, in der er die Schizophrenie sieht, hört diese „Krankheit“ auf, eine Krankheit zu sein, und wird zu einem Zustand des Seins, zu einer Reise in das Dunkle der inneren Welt, in eine Dimension des Seins, der gegenüber die „normale“ Ich-Erfahrung nur eine vorläufige Illusion ist. Was Laing hier zu sagen hat, geht meiner Kenntnis nach weit über das hinaus, was jemals Psychoanalytiker gesagt haben. Es eröffnet neue Aussichten für das psychoanalytische Verständnis nicht nur der Psychose, sondern auch des „normalen“ Geistes (in seinen gesunden und in seinen kranken Aspekten) sowie der religiösen und der künstlerischen Erfahrung. Ich halte sein Werk für einen sehr bedeutsamen und vielversprechenden Beitrag zu einer dialektischen Revision der Psychoanalyse.

## *h) Wirkfaktoren bei der Aufhebung der Verdrängung*

Ebenso wichtig wie die Erforschung der Gründe für die Verdrängung ist es, die Wirkfaktoren zu entdecken, die eine „Aufhebung der Verdrängung“ (*de-repression*) erlauben und fördern, so dass das Unbewusste bewusst wird. In meinen Augen ist dies die Schlüsselfrage der psychoanalytischen Therapie, auch wenn sie relativ wenig Beachtung gefunden hat. Man ist allzu bereit, der Erklärung der traditionellen psychoanalytischen Antwort Glauben zu schenken, dass einerseits das Leiden am Symptom und andererseits das Vorhandensein einer positiven Übertragungsbeziehung zum Psychoanalytiker weitgehend für die Aufhebung der Verdrängung verantwortlich sind. Dies stimmt zweifellos, doch es ist keine hinreichende Erklärung dafür, dass es zur Aufhebung der Verdrängung kommt. (Meiner Erfahrung nach spielt [XII-059] die Stärke der biophilen Tendenzen im Vergleich zu den nekrophilen als Voraussetzung für die Aufhebung der Verdrängung eine entscheidende

Rolle.)

Die Frage ist doch, ob das Gewahrwerden des Unbewussten nur innerhalb einer psychoanalytischen Therapie möglich ist. Geschieht es auch außerhalb dieser Situation, und, wenn ja, welche Faktoren sind dabei wichtig? Die dialektische Revision der Psychoanalyse wird diesem Problem viel Aufmerksamkeit zu schenken haben, und von der weiteren Erforschung dieser Frage sind viele neue Einsichten zu erwarten.<sup>[14]</sup>

Ich möchte hier nur einige Faktoren erwähnen, die mir bedeutsam erscheinen.<sup>[15]</sup> Ein erster Wirkfaktor ist gesellschaftlicher Art: Anscheinend ist es so, dass radikaler sozialer Wandel, in dem viele überkommene Gewohnheiten des Denkens und Fühlens zu zerfallen beginnen, der Aufhebung der Verdrängung zumindest in bestimmten Bereichen förderlich ist.

Ein anderer Wirkfaktor scheint das Ausmaß des „Wachseins“ oder der Lebendigkeit eines Menschen zu sein. Auch wenn es sehr schwierig ist, „Wachsein“ zu beschreiben<sup>[16]</sup>, so gibt es doch viele Menschen, die für ihre Stimmungen besonders empfindsam sind und die sich dieses Wachseins bewusst werden. Sie entdecken in sich in verschiedenen Daseinszuständen Verschiedenheiten des Wachseins und machen die gleiche Beobachtung auch bei anderen. Im Vergleich zu dem Zustand des größtmöglichen Wachseins kommen ihnen die meisten Menschen wie in einem Halbschlaf vor. Dieser liegt weitgehend in der halbhypnotischen Abhängigkeit des suggestiven Einflusses von Führern, Slogans usw. begründet. Ein anderer Grund ist das zwanghafte Geschäftigsein der Menschen, das sie daran hindert, zu sich selbst zu kommen, und das ihr Wachsein auf das Niveau reduziert, das für ihr Geschäftigsein nötig ist. Physische und geistige Entspannungsübungen, Übungen des Stillewerdens und Konzentrationsübungen hingegen sind geeignet, ein höheres Maß an Wachsein und damit an Bewusstsein zu erreichen.

Die heute so modern gewordene Idee, sein Unbewusstes dadurch zu entdecken, dass man sich „ganz frei und offen“ in einer Gruppe ausspricht, scheint mir auf einer Illusion aufzubauen. Das auszusprechen, was man über sich und andere denkt und fühlt, bringt gewöhnlich kein unbewusstes, sondern nur bewusstes, wenn auch geheimes (also üblicherweise nicht mitgeteiltes) Material hervor. Teilt man es anderen mit, neigt man dazu, die eigentlich unbewussten Komponenten zu verfehlen, denn diese sind so subtil, dass das rohe Instrument des Gruppengesprächs sie eher verborgener

macht, als sie zu offenbaren. Ganz im Unterschied zu dieser Mode des „Sprechens über“ bin ich der Überzeugung, dass man vermutlich erfolgreicher ist, wenn man stille wird, sich konzentriert und das Unbewusste zu Bewusstsein bringen will, als wenn man konstant mit anderen spricht. Die ideale Lösung besteht für mich in der Möglichkeit, mit einem anderen Menschen in einer ruhigen Weise zu kommunizieren, bei der der Zuhörer, wenn er überhaupt etwas sagt, einige Fragen stellt und nur das mitzuteilen versucht, was er von der unbewussten Kommunikation wahrnimmt. Genau dies sollte in einer psychoanalytischen Therapie geschehen.

## 4. Die Bedeutung von Gesellschaft, Sexualität und Körper in einer revidierten Psychoanalyse

Freud erkannte klar die Verbindung von Individuum und *Gesellschaft*, so dass Individualpsychologie und Sozialpsychologie verflochten sind. Doch er neigte im allgemeinen dazu, die Gesellschaftsstruktur als von triebhaften Bedürfnissen determiniert zu erklären, statt die Interaktion beider zu sehen. Es war unvermeidlich, dass Psychoanalytiker zunehmend an der Anwendung der psychoanalytischen Erkenntnisse auf gesellschaftliche Gegebenheiten interessiert waren. Von kulturanthropologischer Warte aus wurden solche Versuche von Freud selbst in *Totem und Tabu* (1912-13) gemacht. Geza Roheim analysierte seine eigenen anthropologischen Daten auf der Basis der Freudschen Theorie. Abraham Kardiner versuchte zusammen mit anderen Anthropologen, die „Basis der Persönlichkeit“ der primitiven Gesellschaft zu verstehen. Die ersten Versuche der Analyse von soziologischer Warte aus machten Wilhelm Reich und ich.

Während Reich sich besonders auf die Beziehung zwischen Sexualmoral, Verdrängung und Gesellschaft konzentrierte, stand im Mittelpunkt meines Interesses der „Gesellschafts-Charakter“, also jene „Charaktermatrix“, die von den Mitgliedern einer Gesellschaft oder gesellschaftlichen Klasse geteilt wird und durch die die allgemeine menschliche Energie in eine spezifisch menschliche Energie verwandelt wird, die für den Bestand einer



gegebenen Gesellschaft notwendig ist.

Die immer größer werdende gesellschaftliche und menschliche Krise ließ es immer deutlicher werden, dass man erst die unbewussten Aspekte der menschlichen Motivation und die Art und Weise verstehen muss, wie diese mit den sozio-ökonomischen und politischen Kräften interagieren, wenn man Phänomene wie Krieg, Aggression, Entfremdung, Apathie und Konsumzwang verstehen will. Eine Reihe von Beiträgen kam von Autoren, die – obwohl selbst keine Psychoanalytiker – psychoanalytische Vorstellungen gebrauchten. Unter ihnen sind David Riesman mit seiner Arbeit über den amerikanischen Charakter, Geoffrey Gorer mit seiner Studie über den russischen Nationalcharakter und Herbert Marcuse mit seinen Forschungen über die Auswirkungen einer „repressiven“ Gesellschaft auf Sexualität und Eros.

Meine eigene Forschung zum Gesellschafts-Charakter habe ich vor allem in *Die Furcht vor der Freiheit* (1941a), [*Psychoanalyse und Ethik* (1947a) [XII-061]] und in *Wege aus einer kranken Gesellschaft* (1955a) dargestellt sowie in zwei großen empirischen Studien: der über den autoritären Charakter deutscher Arbeiter und Angestellter um 1930 [*Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches* (1980a)] und der zusammen mit Michael Maccoby durchgeführten Studie über den Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes (*Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes*, 1970b). Weitere analytisch-sozialpsychologische Forschung wird, davon bin ich überzeugt, viel dazu beitragen, die pathologischen Elemente in einer kranken Gesellschaft und jene krankmachenden gesellschaftlichen Faktoren zu identifizieren, die die „Pathologie der Normalität“ hervorbringen und wachsen lassen.

Paradoxerweise wurde der Erforschung der *Sexualität* in der klassischen Psychoanalyse nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt. Auf den ersten Blick mag diese Behauptung absurd klingen. Hat Freud nicht seine ganze Triebtheorie auf den Begriff der Sexualität aufgebaut?

Schaut man genauer auf Freuds Schriften, die psychoanalytische Literatur und die orthodoxe psychoanalytische Praxis, dann zeigt sich, dass die Sexualität in einer eigenartig abstrakten und schematischen Weise abgehandelt wird. Vom Kind wird angenommen, dass es libidinöse Phasen durchläuft; der Erwachsene kann an eine dieser Phasen fixiert bleiben oder auf sie regredieren, aber es gibt eigentlich kein Interesse an den vielen

konkreten und speziellen Facetten des sexuellen und vor allem des genitalen Verhaltens. Kinsey und Masters haben uns eine Fülle von Daten zum sexuellen Verhalten vorgelegt, ohne viel Einsicht in deren psychologische Bedeutung zu dokumentieren. Die psychoanalytische Literatur kann keinerlei vergleichbare klinische Dokumentation vorweisen. Dies scheint teilweise mit einer gewissen Abneigung zu tun zu haben, allzu offen über sexuelle Praktiken zu sprechen – eine Abneigung, die man schon bei Freud finden kann und die, betrachtet man seinen Hintergrund, auch ganz gut zu verstehen ist. Sie findet sich auch bei den meisten seiner Schüler, die das übliche Maß an Prüderie hinsichtlich solcher Fragen besaßen.

Die Revision der Psychoanalyse wird sehr viel mehr Wert auf die konkreten Details des sexuellen Verhaltens und ihres Verstehens legen müssen. Dies gilt vor allem für das „normale“ sexuelle Verhalten. Es genügt nicht festzustellen, dass ein Mann oder eine Frau einen Orgasmus hat, wenn man darunter nur das versteht, was Kinsey in grober und ungenügender Weise „Ventil“ nennt. Es geht darum, die *Qualität* des Orgasmuserlebens zu verstehen. Den bedeutendsten Schritt in diese Richtung hat Wilhelm Reich unternommen, der die Entspannung des ganzen Körpers als Voraussetzung für eine ganze „orgastische Potenz“ betrachtete und ganz allgemein die entspannte Haltung im Gegensatz zum körperlichen „Panzer“ sah, der Ausdruck von Verdrängung und Widerstand sei. Es sollte hinzugefügt werden, dass Reichs Auffassung von der orgastischen Potenz letztlich über das Problem rein körperlicher Entspannung hinausführt. Ehrgeiz, Neid, Zorn, Geiz, Gier – also die klassischen „Sünden“, die in Freuds Verständnis das Ergebnis prägenitaler Strebungen sind –, blockieren die volle Entspannung. Das „spirituelle“ Problem des *Seins* im Gegensatz zur Leidenschaft des *Habens* kann nicht von dem der völligen Entspannung getrennt werden. [XII-062]

Besonders angesichts der wachsenden Tendenz, die Gleichberechtigung der Geschlechter auch als ihre *Gleichheit* zu begreifen, ist es darüber hinaus nötig, das Phänomen der „erotischen Sexualität“, das in der Geschlechterpolarität wurzelt, in Abgrenzung zur „nicht-erotischen Sexualität“, die in dem Wunsch nach physischer Entspannung und körperlicher Nähe gründet, zu erforschen. Gerade bei der letzteren Art von Sexualität sind die Unterschiede zwischen Homosexualität und Heterosexualität etwas verschwommen. Insgesamt stellen sie eine Mischung aus den psychischen Charakteristika infantiler Sexualität und den Charakteristika physiologischer Prozesse bei Erwachsenen dar.

Der andere Aspekt der Sexualität, der einer Revision bedarf, sind die „abnormen“ sexuellen Verhaltensweisen, besonders die Perversionen.<sup>[17]</sup> Auch hier hat eine gefällige Erklärung auf theoretischer Ebene die Wirklichkeit verdunkelt. Es ist doch zu fragen: Welche Qualität hat bei Perversionen das körperliche und psychische Erleben im Unterschied zum genitalen sexuellen Verkehr? Außerdem: Welchen Bezug haben die Perversionen zum Charakter des betreffenden Menschen außerhalb der sexuellen Sphäre? Ist der sadistische Mann, der nur erregt wird, wenn er einer Frau Schmerz zufügen und sie demütigen kann, dann auch charakterologisch in seinem Alltagsleben von diesem sadistischen Verlangen in Mitleidenschaft gezogen oder wurzelt sein sexueller Sadismus in seinem sadistischen Charakter? Was ist der psychologische Unterschied zwischen oraler und analer Perversion? Vielen weiteren wichtigen Fragen dieser Art muss noch nachgegangen werden, doch dies ist nur möglich, wenn die Sexualität nicht mehr so vorsichtig und so theoretisch behandelt wird.

Die klassische Theorie hat einen wichtigen Bereich überhaupt nicht aufgegriffen: den *Körper* zu begreifen als einen Weg zum Verständnis des Unbewussten. Der Körper ist „ein Symbol der Seele“: Die Gestalt des Körpers, die Haltung, die Art des Gehens, die Gesten, der Gesichtsausdruck, das Atmen und die Sprechweise – all dies sagt viel, ja mehr über das Unbewusste eines Menschen aus als fast alle anderen Informationen, die herkömmlicherweise im psychoanalytischen Prozess gebraucht werden.

In den körperlichen Ausdrucksmöglichkeiten werden nicht nur der Charakter eines Menschen und besonders seine unbewussten Aspekte sichtbar, sondern auch ganz wichtige Aspekte neurotischer Behinderungen. Einer der bedeutsamsten Beiträge Wilhelm Reichs war die Erkenntnis des Zusammenhangs von körperlicher Haltung und Widerstand auf der einen, und körperlicher Entspannung, Aufhebung der Verdrängung und Gesundheit auf der anderen Seite. Der einzige Analytiker aus der Generation vor Reich, dessen Ideen in eine ähnliche Richtung gingen, war Georg Groddeck. Er begann, mit Massage zu arbeiten, und wurde bei seiner Arbeit mit ihr darin bestärkt, dass man das Unbewusste sehr gut verstehen kann, wenn man den Körper als Symbol der Seele begreift.

Wie immer man zu Reichs späteren Theorien über das Orgon usw. denkt, so gehört die Betonung, die er auf körperliche Prozesse als Ausdruck des Unbewussten legte, meines Erachtens zu den wesentlichsten Beiträgen zur

psychoanalytischen Theorie. Freilich war seine Art, die Dinge zu sehen, für die Mehrheit der Psychoanalytiker, denen es vor allem um Worte und theoretische Begrifflichkeiten ging, so anders, dass sich [XII-063] verstehen lässt, warum seine Ideen von ihnen nicht so gut aufgenommen wurden. Nur eine kleine Gruppe seiner Anhänger nahmen sie ernst. Reichs Werk beeinflusste andere, die seinen Ansatzpunkt kreativ weiterentwickelten. Ich möchte hier nur Björn Christiansen nennen, der ein höchst interessantes Buch zu dieser Frage geschrieben hat (B. Christiansen, 1963).

Außerhalb der Psychoanalyse wurde die psychologische Bedeutung des Bezugs zum Körper vor allem von Johannes Heinrich Schultz betont, dessen „Autogenes Training“ einen starken Einfluss bekam und andere Psychiater zur Ausarbeitung von Methoden körperlicher Entspannung anregte, die nicht-suggestiv sind. In den letzten Jahrzehnten wurde die Einsicht in den psychologischen Wert körperlicher Entspannung durch die zunehmende Bekanntschaft mit verschiedenen Yogaarten und ihren westlichen Spielarten in den Systemen von Elsa Gindler noch vergrößert, die in den Vereinigten Staaten von Charlotte Selver und anderen populär gemacht wurden. Ich bin der Überzeugung, dass wir erst an der Schwelle zu einem sehr wichtigen Bereich der Therapieforschung sind, der durch die Betonung des Erlebens von Erfahrungen anstelle des Nachdenkens über Erfahrungen gekennzeichnet ist, und dass eine kreative Entwicklung der Psychoanalyse zu entscheidend neuen Erkenntnissen in diesem Bereich führen wird.

## 5. Zur Revision der psychoanalytischen Therapie

### *a) Aspekte für den Bereich der therapeutischen Praxis*

Viele Psychoanalytiker halten eine Revision der psychoanalytischen Therapie für notwendig. Die Frage ist nur, wie weitgehend eine Revision in Aussicht genommen wird. In den Schriften von Harry Stack Sullivan, Ronald D. Laing, mir selbst und anderen wird als wichtigster Punkt einer

Revision die Veränderung der gesamten psychoanalytischen Situation angesehen: Die Beziehung des distanzierten Beobachters, der aufmerksam gegenüber seinem „Objekt“ ist, soll zu einer der zwischenmenschlichen Kommunikation werden. Dies ist freilich nur möglich, wenn der Analytiker auf den Patienten antwortet, der dann seinerseits auf die Reaktion des Analytikers antwortet, usw. Geschieht dies, wird der Analytiker jener Erfahrungen gewahr werden, deren sich der Patient zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht gewahr ist. Indem er mitteilt, was er sieht, fördert der Analytiker neue Antworten zutage. So führt der gesamte Prozess zu einer immer größeren Klärung.

Eine solche Art von Kommunikation ist nur möglich, wenn der Analytiker wirklich spürt, was im Patienten vor sich geht, und nicht nur einen verstandesmäßigen Zugang zum Patienten hat. Er muss sehen, sehen und nochmals sehen und so wenig wie möglich denken. Und er muss die Illusion aufgeben, dass er als Analytiker „gesund“, der Patient aber „krank“ ist. Sie beide sind Menschen. Wenn das Erleben des Patienten, und sei es noch so krankhaft, nicht wenigstens eine Saite des eigenen Erlebens beim Analytiker zur Schwingung bringt, dann versteht er den Patienten nicht.

Der Analytiker wird nur dann das Vertrauen des Patienten wirklich gewinnen, wenn es sich der Analytiker auch erlaubt, verwundbar zu sein, und sich nicht hinter der Rolle des Professionellen versteckt, der die Antworten kennt, weil er für die Kenntnis der Antworten bezahlt wird. In Wirklichkeit haben sich beide, der Analytiker und der Patient, eine gemeinsame Aufgabe vorgenommen: das gemeinsame Verstehen dessen, was der Patient erlebt, und das gemeinsame Verstehen der Reaktionen des Analytikers auf das Erleben des Patienten. Es geht dabei nicht um das Verstehen des „Problems“, das der Patient hat. Der Patient „hat“ kein Problem, sondern ist ein Mensch, der an seiner Art zu leben leidet. [XII-065]

Eine Revision der psychoanalytischen Therapie ist auch hinsichtlich der Bedeutung der Kindheit dringend angezeigt. Die klassische Analyse neigt dazu, im gegenwärtigen Geschehen „nichts anderes als“ die Wiederholung der Vergangenheit (der frühen Kindheit) zu sehen. Dementsprechend ist das Ziel der Therapie, die Konflikte aus der Kindheit zu Bewusstsein zu bringen und das Ich des Patienten so zu stärken, dass es besser mit den verdrängten Triebwünschen umgehen kann, als es für das Kind damals möglich war. Da Freud erkannte, dass in vielen, wenn nicht in allen Fällen, das ursprüngliche kindliche Erleben nicht mehr erinnert werden kann, hoffte er, es sozusagen

in einer „Neuaufgabe“ zu finden, nämlich in dem Material, das durch die Übertragung ans Licht gebracht wird.

Viele Analytiker begannen, sich auf Rekonstruktionen dessen zu stützen, was vermutlich in der Kindheit geschehen war. Sie nahmen an, wenn der Patient verstehen könne, warum er zu dem wurde, was er jetzt ist, dann würde diese Einsicht ihn bereits heilen. Rekonstruktionswissen hat aber keinerlei heilenden Effekt; es stellt nur eine intellektuelle Annahme von tatsächlichen oder vermeintlichen Fakten und Theorien dar. Wenn direkt oder indirekt suggeriert wird, dass das Wissen dieser Fakten vom Symptom befreien wird, dann allerdings mag die Macht der Suggestion ähnlich wie bei einer Teufelsaustreibung eine „Heilung“ bewirken, wenn auch keine auf analytischem Wege. Auch ist kaum zu bestreiten, dass das klassische Verständnis der psychoanalytischen Prozedur, bei der der Patient als Gegenüber des Analytikers verstanden und bewusst zum Kind gemacht wird, die suggestiven Beeinflussungsmöglichkeiten steigert. Auf diese Weise verkommt die psychoanalytische Therapie oft zu einem reinen Eindringen in die Vergangenheit des Patienten, ohne dass die Erfahrung gemacht werden kann, dass Verdrängtes wirklich aufgedeckt wird.

Das rekonstruierende Verständnis der psychoanalytischen Therapie führt zu einer weiteren Konsequenz: Statt die Eigenart und Bedeutung des gegenwärtigen Erlebens des Patienten wirklich zu verstehen, kommt es zu einer mechanischen Übersetzungsarbeit, bei der in allen Menschen, mit denen der Patient gegenwärtig in Kontakt steht, nur sein Vater, seine Mutter oder eine andere wichtige Bezugsperson aus seiner Kindheit gesehen werden. Ein Beispiel: Ein Mann hat die Neigung, auf seine Arbeitskollegen neidisch zu sein und sie als Bedrohung für seine Sicherheit und seinen Erfolg anzusehen; er fühlt sich deshalb ernsthaft gestört durch das permanente Bedürfnis, seine Rivalen zu bekämpfen. Der Analytiker mag nun geneigt sein zu erklären, dies sei eine Wiederholung seiner Eifersucht auf einen Bruder, in der Hoffnung, dass diese Deutung den Patienten von seinen Rivalitätsgefühlen befreien wird. Doch selbst wenn wir annehmen, dass der Patient sich der Eifersucht erinnern kann, die er seinem Bruder gegenüber einmal gespürt hat, so reicht dieses Erinnern auf keinen Fall aus. Zuerst muss man im einzelnen genau die Eigenart seiner Eifersuchtsgefühle verstehen, und zwar damals als Kind und heute gegenüber seinen Arbeitskollegen. Erst dann wird er sich der vielfältigen unbewussten Aspekte der damaligen oder heutigen Erfahrung gewahr werden und etwa seine Unmännlichkeit, seine Ohnmacht, seine Abhängigkeit von schützenden

Figuren, seinen Narzissmus, seine Größenphantasien, und was immer auch der Fall sein mag, spüren. Erst dann wird auch klar werden, dass sein Rivalisieren nicht als Wiederholung verstanden werden [XII-066] kann, sondern als das Ergebnis eines ganzen *Systems*, bei dem das Rivalisieren nur ein Element ist.

Man sollte nie vergessen, dass die historische Erforschung der frühen Kindheit in der psychoanalytischen Therapie kein Selbstzweck ist, sondern dem Aufdecken dessen, was unbewusst ist, dient. Vieles von dem, was heute unbewusst ist, war auch schon früher unbewusst, vieles ist erst im Laufe der Zeit unbewusst geworden. Die Psychoanalyse ist nicht an der Vergangenheit als solcher interessiert, sondern nur insofern sie gegenwärtig ist. Richtet man sein Hauptaugenmerk auf die Vergangenheit in der Erwartung, dass die Gegenwart ihre Wiederholung ist, dann macht man es sich zu einfach und vergisst die Tatsache, dass vieles von dem, was wie eine Wiederholung aussieht, keine Wiederholung ist, und dass das, was jetzt verdrängt ist, kein einzelner Erfahrungsbereich (wie etwa die Kastrationsangst oder die Mutterbindung) ist, sondern ein ganzes System, ein „geheimer Plan“ („*secret plot*“), der das Leben eines Menschen bestimmt.

Selbst wenn sich der *genetische* Ansatz realisieren ließe und sämtliche verdrängten Kindheitserfahrungen aufgedeckt werden könnten, so wäre ein beträchtlicher Anteil des Unbewussten zwar aufgedeckt, aber beileibe nicht alles, da es zu vielen Verdrängungen erst später kam. Umgekehrt gilt: Wenn man über die Kindheitserfahrungen überhaupt nichts wüsste, dann würde man bei einer Art „Röntgenaufnahme“ das gesamte Spektrum des Verdrängten entdecken. Eine solche „Röntgenaufnahme“ lässt sich mit Hilfe eines *funktionalen* Ansatzes herstellen, indem man das „gegenwärtige“ Unbewusste mit Hilfe von Übertragungsphänomenen, Träumen, Assoziationen, Versprechern und anhand der Art zu sprechen, der Gestik, der Bewegungen, des Gesichtsausdrucks, der Art der Stimme, kurz, mit allen Manifestationen des Verhaltens erforscht. (Es sei eigens betont, dass die Übertragungsphänomene weit mehr zum Ausdruck bringen als nur die ursprünglichen Kindheitserfahrungen im Hinblick auf den Vater, die Mutter usw.)

Beide Ansätze, der genetische wie der funktionale, sind legitim. Gebraucht man jedoch nur den genetischen und versteht unter Übertragung nur die Wiederholung von Kindheitserfahrungen, dann verfehlt man nicht nur einen Großteil des unbewussten Materials, sondern tendiert auch dazu, das

entdeckte Material aus der Kindheit nur für die Erklärung zu benützen, *warum* der Patient zu der Persönlichkeit geworden ist, die er jetzt ist. Geschieht dies, dann hat man das grundlegende psychoanalytische Prinzip, nämlich das Unbewusste zu *erleben*, zugunsten einer historischen Erforschung aufgegeben. Mag dies für eine Psycho-Biographie eines Menschen gut (wenn auch nicht gut genug) sein, so hat es doch keinen therapeutischen Wert. Viele Patienten und Analytiker sind zufrieden, wenn die Psychoanalyse zu einer scheinbar zufriedenstellenden *Erklärung* ihrer Neurose in einer rein intellektuellen, und nicht in einer erlebnishaften Weise geführt hat. (Ich bin mir natürlich der Tatsache bewusst, dass die meisten Analytiker eigens betonen, dass die Psychoanalyse nicht nur eine cerebrale Erfahrung sein sollte; ich beziehe mich hier nicht auf dieses theoretische Postulat, sondern auf das, was ich bei vielen in der Praxis beobachtet habe.)

Diese knappen Bemerkungen werden erst richtig bedeutsam, wenn wir uns in Erinnerung rufen, was oben über die Bindung an Mutter und Vater gesagt wurde: Das [XII-067] sehnsüchtige Verlangen nach Vater- oder Mutterfiguren kann nur teilweise als Wiederholung der früheren Vater- und Mutterbindung verstanden werden. Es wurzelt vielmehr in der gesamten psychischen Struktur eines Menschen, solange dieser nicht wirklich er selbst geworden ist.

Sicher haben die klassischen Analytiker recht, wenn sie einen oberflächlichen und simplen erzieherischen Ansatz, der sich nur mit den aktuellen Problemen befasst, kritisieren, aber sie liegen mit ihrer Kritik völlig falsch im Hinblick auf den hier vertretenen funktionalen Ansatz. Es ist absolut nichts Oberflächliches, wenn versucht wird, tief in die verdrängten Aspekte des gegenwärtigen Erlebens einzudringen, während ein rein verstandesmäßiger Zugang zu Material aus der Kindheit sehr oberflächlich sein kann. Unser Wissen über diese Probleme ist noch unzureichend, und meiner Meinung nach wären große Anstrengungen nötig, um zu solideren Einsichten über das, was heilt, zu kommen: das In-Erinnerung-Rufen, das Wieder-Erleben oder die Rekonstruktion der Kindheitserfahrung.

Solche Untersuchungen könnten auch mehr Aufschluss bei einem anderen naheliegenden Problem bringen, über das wir fast gar nichts wissen. Ich meine die Theorien über den Zusammenhang zwischen frühen und späteren Erfahrungen. Die klassische Theorie sagt, dass die spätere Erfahrung eine Wiederholung der früheren ist, und zwar entweder als Fixierung an oder als Regression auf bestimmte prägenitale Stufen der Libido, wobei ein



Kausalzusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart angenommen wird. Der Geizhals zum Beispiel stellt eine Regression auf die anale Stufe der Libido-Entwicklung dar.

Wie ich bereits ausgeführt habe, begreife ich demgegenüber die anal-hortende und die oral-sadistische (ausbeuterische) Orientierung, Sadismus und Masochismus, Biophilie und Nekrophilie, Narzissmus und inzestuöse Fixierung als Arten zu leben. In ihnen versucht der Mensch, wenn auch auf verzweifelte Weise, mit der Grundfrage seines Daseins fertig zu werden. Vom Standpunkt einer möglichst harmonischen und vitalen Erfahrung des Lebens aus mag die eine Lösung besser sein als eine andere, sie erfüllen jedoch beide die Aufgabe, ein System der Orientierung und Hingabe zu bieten. In dem oben ausgeführten Sinne können sie auch als „spirituelle“ Orientierungen angesehen werden. Der Mensch wählt sich eine dieser Orientierungen als seine Privatreligion und lebt in Übereinstimmung mit ihr. Die jeweilige Orientierung ist sehr mächtig, und zwar nicht, weil sie das Ergebnis einer Regression auf eine prägenitale Stufe der Libido ist, sondern weil sie die Funktion erfüllt, eine Antwort auf das Leben zu sein, und dabei mit der Energie des gesamten Systems ausgestattet ist.

Was ist für die spezifische Orientierung, der ein Mensch folgt, ausschlaggebend? Neben konstitutionellen Faktoren ist es meines Erachtens der Gesellschafts-Charakter der gesellschaftlichen Gruppierung, in der er lebt, und in einem geringeren Ausmaß sind es auch die individuellen Gegebenheiten der Familie, in die er hineingeboren wurde. Wir verstehen deshalb die Charakterentwicklung in erster Linie als eine Antwort des Menschen auf die gesamte Konfiguration der Gesellschaft, deren Teil er ist, wobei diese Konfiguration ursprünglich durch die Familie vermittelt wird.

Man könnte vermuten, dass das Säuglingsalter und die frühe Kindheit auch die [XII-068] Realisierung verschiedener Formen der Orientierungen erlauben, wie sie von den Phasen der körperlichen Entwicklung her naheliegen. Die frühen biologischen Phasen sind jedoch nicht notwendig *ursächlich* für die spätere Entwicklung; vielmehr stellen sie nur *das erste Beispiel* einer Charakterbildung dar, die durch zwischenmenschliche Faktoren zustande kommt und die sich je neu von der Kindheit an im ganzen Leben manifestiert, es sei denn, neue und gegenläufige Kräfte werden in Bewegung gesetzt, wie zum Beispiel die Kraft des Gewährwerdens.

## *b) Transtherapeutische Aspekte der Psychoanalyse<sup>[18]</sup>*

Es kommt noch ein anderer, zugleich äußerst wichtiger Aspekt bezüglich der Revision von Theorie und Praxis der psychoanalytischen Therapie hinzu. Die psychoanalytische Therapie begann als Methode, mit der sich neurotische Krankheiten (im traditionellen Wortsinn) heilen ließen. Sie wurde dann weiterentwickelt, um den „neurotischen Charakter“ zu behandeln, das heißt, ein Charaktersystem wurde als krank betrachtet, obwohl es nicht die [für eine Neurose] sonst üblichen Symptome zeitigt. Die Psychoanalyse wurde schließlich immer mehr von Menschen gesucht, die unglücklich und mit ihrem Leben unzufrieden waren, die sich ängstlich, leer und freudlos fühlten. Auch wenn sie den Grund für die Notwendigkeit ihrer Behandlung mit der traditionellen Begründung rationalisierten, dass sie von einer chronischen Krankheit geheilt werden wollten, so suchten viele doch einen höheren Grad an Wohl-Sein. Diese Menschen wollten ihre in ihnen liegenden Möglichkeiten ausdrücken, fähig werden, ganz lieben zu können, ihren Narzissmus oder ihre Feindseligkeit überwinden. Und selbst wenn sie zum Analytiker kamen, ohne sich dieser Ziele klar bewusst zu sein, wurde es doch bald offensichtlich, dass dies die wahren Gründe waren, warum sie um psychoanalytische Hilfe nachsuchten.

Was ist das für eine „Therapie“, bei der es um mehr Freude und Vitalität, mehr Bewusstsein von sich und von anderen geht, um mehr Liebesfähigkeit, mehr Unabhängigkeit und um mehr Freiheit, man selbst zu sein? Es ist in der Tat keine „Therapie“ mehr, zumindest nicht mehr im üblichen Sinne, sondern eine Methode, um menschlich zu wachsen, eine „Heilung der Seele“, wie die wörtliche Übersetzung von „Psychotherapie“ lautet.

Bei dieser Art Psychoanalyse werden persönliche Probleme wie Schlaflosigkeit oder Beziehungsprobleme mit dem Ehepartner oder Schwierigkeiten mit den Kindern nicht als letzte Probleme angesehen, sondern als Indikatoren für ein allgemeines Unzufriedensein mit dem Leben. Es wird also deutlich, dass keines dieser „Probleme“ wirklich gelöst werden kann, solange es zu keiner radikalen Änderung der ganzen Persönlichkeit kommt.

Noch etwas anderes wird deutlich: Eine Änderung des geistigen Zustands oder des Erlebens gibt es nur, wenn es zugleich zu einer Änderung in der

eigenen Lebenspraxis kommt. Um ein einfaches Beispiel zu geben: Ein Sohn ist stark an seine Mutter gebunden und wird sich dieser Bindung und ihrer Wurzeln bewusst. Doch dieses [XII-069] Bewusstwerden wird völlig wirkungslos bleiben, solange er nicht Praktiken in seinem Leben ändert, die Ausdruck seiner Mutterfixierung sind und diese zugleich verstärken. Das gleiche gilt für einen Mann, dessen Beruf ihn zu andauernder Unterwürfigkeit und/oder Unaufrichtigkeit zwingt. Solange er nicht diesen Beruf aufgeben wird, und sei es um den Preis materieller und anderer Opfer, wird keine noch so große Einsicht etwas ändern. Es ist genau diese Notwendigkeit, bestimmte wichtige, aber schmerzvolle Veränderungen in der eigenen Lebenspraxis zu treffen, die den Erfolg der Therapie so schwierig macht.

Die Psychoanalyse als „Heilung der Seele“ macht die Psychoanalyse als Therapie zur Heilung von Krankheiten in keiner Weise überflüssig. Auch wenn eine ganze Reihe von therapeutischen Methoden entwickelt wurden, die für bestimmte Symptome geeigneter sind und/oder schneller eine Heilung bewirken als die Psychoanalyse, so gibt es doch noch immer eine große Anzahl von Krankheiten, leichte wie schwere, für die die Psychoanalyse die einzig geeignete und indizierte Therapieform ist. (Auch wenn bestimmte Formen psychischer Erkrankung nur selten geheilt werden können, so ist dies noch kein Argument gegen den Wert der Psychoanalyse, solange keine andere und bessere Methode bekannt ist.) In vielen dieser Fälle kann von Krankheitssymptomen befreit werden, ohne, wie es für die „Heilung der Seele“ unabdingbare Voraussetzung ist, die Tiefe der Persönlichkeit eines Patienten zu erreichen. Um einen psychotischen Menschen oder auch einen „neurotischen Charakter“ wirklich zu verstehen und zu verändern, bedarf es jedoch immer einer Therapie, die die tiefsten Schichten der Existenz eines Menschen berührt.

Die spirituelle Erfahrung, die vielen theistischen und nicht-theistischen Formen der Einheit und des Einswerdens (*at-one-ment*) zugrunde liegt, hängt eng mit dem Problem der psychischen Gesundheit zusammen. Menschliches Dasein ist eine Absurdität; es wäre unmöglich, die Widersprüchlichkeit des menschlichen Lebens ganz zu erleben und dabei psychisch gesund zu bleiben. „Psychische Gesundheit“ ist „Normalität“, deren Preis die Narkotisierung des vollen Gewährwerdens des Lebens durch falsches Bewusstsein, routinisierte Geschäftigkeit, Pflicht, Leiden usw. ist. Die meisten Menschen leben mit Hilfe einer erfolgreichen Kompensation ihrer potenziellen psychischen Verrücktheit, so dass sie für

alle praktischen Aufgaben, das heißt zum Zwecke des physischen und gesellschaftlichen Überlebens, gesund sind. Wird allerdings ihre Kompensation auch nur teilweise bedroht, kann die potenzielle psychische Verrücktheit manifest werden. Darum stellt jeder Angriff auf derartige kompensatorische Gedanken, Figuren oder Institutionen eine ernsthafte Bedrohung dar, und darum wird auf sie mit heftiger Aggression reagiert.

Um die potenzielle psychische Verrücktheit zu überwinden, gibt es nur einen Weg: das volle Gewahrsein seiner selbst. Dies bedeutet, dass man sowohl mit den archaischen, irrationalen Kräften in einem selbst in Berührung ist, wie auch mit den Kräften, mit denen wir sozusagen schwanger gehen und die noch nicht zur Geburt gekommen sind. Wir müssen den Mörder, den Verrückten und den Heiligen in uns selbst und in anderen in Erfahrung bringen. Unter diesen Umständen, wenn wir also nichts verdrängen müssen, ist es möglich, dass unser *Selbst* als integrierendes *Subjekt* authentischen „Seins“ zum Vorschein kommt, und zwar als Gegenspieler zum *Ego*, dem *Objekt* des [XII-070] „Habens“. – Ich gebrauche hier absichtlich das Wort „Ego“ (*Ego*), um den landläufigen Sinn ichbezogenen Verhaltens zu kennzeichnen in Abgrenzung vom „Ich“ (*I*) als psychoanalytischem Fachbegriff. In der Existenzweise des Seins gibt es nichts, woran man sich festhält, so dass es auch nichts gibt, worum man Angst haben muss. Es ist das Ich, das dann mit Goethe sagen kann: „Ich hab mein Haus auf nichts gestellt, deshalb gehört mir die ganze Welt.“ Das Leben kann sich dann einem nicht mehr entziehen, denn „das Leben, das ich zu ergreifen suche, ist das Ich, das es zu ergreifen sucht“ (R. D. Laing, 1967a, S. 156).

Unsere Kategorien von „Wirklichkeit“ sind nicht nur viele Illusionen; wir brauchen sie, wenn wir überleben und leben wollen, und dies ist die Grundlage für jede Erfahrung, selbst für das Sterben. Wenn der psychisch gesunde Mensch einen kurzen Blick in seine eigenen Abgründe getan hat und die Erfahrung einer außerordentlichen, weil die gewöhnliche Wahrnehmung übersteigenden Wahrnehmung gemacht hat, dann hat er die Schwierigkeit, zur Angst zu neigen und das, was er erlebt hat, wieder zuzudecken, es zu vergessen oder vielleicht nur noch in einer intellektuellen, nicht-erlebnismäßigen Weise zu erinnern.

Es gibt viele Methoden, das Ziel der Erleuchtung zu erreichen. Das Problem bei allen diesen Methoden besteht darin, zu einer neuen Tiefenerfahrung zu kommen, ohne im Labyrinth der eigenen „Unterwelt“ verlorenzugehen und unfähig zu werden, die Welt und die anderen noch so zu sehen, wie man sie

sehen muss, wenn man leben will. (Ich beziehe mich hier auf das sozio-biologische Bedürfnis des Menschen, zu arbeiten, um zu leben, also fähig zu sein, die „Außenwelt“ in einem Bezugsrahmen zu sehen, der sie „handhabbar“ macht. Dies hat nichts mit dem Problem der *kulturellen* Determinierung unserer Wahrnehmung zu tun, die von Kultur zu Kultur verschieden ist, sondern mit dem in allen Kulturen vorhandenen Bezugsrahmen, in dem „Feuer“ Feuer ist, das zerstören und wärmen kann, und nicht Liebe und Leidenschaft bedeutet, wie in der „Innenwelt“.)

Es gibt noch eine andere Gefahr beim Hinabsteigen in sein eigenes Labyrinth. Auf welche Weise auch die Erfahrung des Hinabstiegs hervorgerufen wird, durch Meditation, Autosuggestion, Drogen usw., sie kann zu einem Zustand des Narzissmus führen, bei dem es niemanden und nichts mehr außerhalb des ausgedehnten Selbst gibt. In diesem Zustand ist ein Mensch frei von Ego, insofern er sein Ego als etwas, an dem er sich festhalten kann, verloren hat. Und doch kann dieser Zustand hochnarzisstisch sein, insofern es in ihm keinerlei Bezogenheit auf andere gibt, weil es jenseits des aufgeblähten Selbst niemanden mehr gibt. Dieser Typus mystischer Erfahrung wurde von Freud und anderen als mystische Erfahrung schlechthin missverstanden (das „ozeanische Gefühl“) und von Freud als Regression auf den primären Narzissmus gedeutet.

Es gibt noch einen anderen Typus von mystischer Erfahrung, der nicht narzisstisch ist und der in der buddhistischen, christlichen, jüdischen und islamischen Mystik zu finden ist. Der Unterschied ist nicht leicht zu entdecken, da sich die Beschreibungen der Erfahrungen bei beiden Typen sehr ähneln, so dass er nur aus dem, was von der Persönlichkeit des Mystikers und bis zu einem gewissen Grad auch von seiner gesamten [XII-071] Philosophie her bekannt ist, erschlossen werden kann. Dennoch gibt es den Unterschied wirklich, und er ist sehr wichtig, denn narzisstische Egolosigkeit ist wie jeder Narzissmus ein verkrüppelter Zustand des Seins.

Unter den vielen Antworten auf die Frage, wie man Erleuchtung erreichen kann, ohne psychisch krank zu werden oder in einen Zustand des primären Narzissmus zu geraten, ist wohl die Praxis des Zen-Buddhismus hinsichtlich Systematik und Brillanz die bedeutendste. Seine Sicht der Lösung wird durch folgenden Spruch nahegebracht: „Zuerst sind die Berge Berge und die Flüsse sind Flüsse; dann sind die Berge keine Berge und die Flüsse sind keine Flüsse; schließlich sind Berge Berge und Flüsse Flüsse.“ Die gleiche Vorstellung hat einmal auf nicht-paradoxe Weise der verstorbene Daisetz T.

Suzuki ausgedrückt: „Jemand, der erleuchtet ist, geht auf dem Boden, nur dass er einige Zentimeter über ihm ist.“ (Persönliche Mitteilung.) Abgesehen davon trägt das Prinzip des Mitleids, das für jedes buddhistische Denken eine zentrale Bedeutung hat, dazu bei, den narzisstischen Typus mystischer Erfahrung zu verhindern.

Was hat Psychoanalyse mit dem Erreichen solcher Erfahrung zu tun? Ich glaube, dass die Psychoanalyse ein Zugang, vielleicht ein für westliches Denken besonders geeigneter Zugang sein kann. Sie erlaubt uns, die Tiefe unserer eigenen „Unterwelt“ (Freuds „Acheron“) zu erfahren, zuerst unter der Begleitung einer Person, die den Analysanden ermutigen kann, tiefer zu steigen, weil sie ihn auf seiner Reise nicht allein lassen wird, später durch kontinuierliche Selbstanalyse. Gewahrwerden seiner selbst, Verringerung der Abwehrhaltung, abnehmende Gier und wachsendes Selbsttätigsein können Schritte zur Erleuchtung sein, wenn sie mit anderen Übungen wie Meditation und Konzentration verbunden sind und der Betreffende sich wirklich anstrengt. Augenblickserleuchtungen mit Hilfe von Drogen sind allerdings kein Ersatz für die radikale Veränderung der Persönlichkeit. Wie weit jemand in die Tiefe gehen wird, hängt von verschiedenen Umständen ab. Das Ziel selbst zu erreichen, ist äußerst schwierig, doch gibt es viele Stufen auf dieses Ziel hin. Tatsächlich sollte das „Ziel“ vergessen werden, weil darin ein Vollkommenheitsstreben liegen kann, an das man sich gierig bindet.

Obwohl diese Abhandlung nicht die Psychoanalyse als Mittel zur Förderung der „spirituellen“ Entwicklung zum Thema hat, ist mir dieser Punkt bei aller Kürze der Ausführung doch wichtig genug, um in diesem Abriss einer dialektischen Revision erwähnt zu werden. Manchem werden sich diese Überlegungen zu weit von der Methode entfernt haben, mit der Freud hysterische und zwanghafte Patienten behandelt hat. Wenn wir uns aber seines Interesses an einer Bewegung erinnern, die die Menschen zu einem Optimum an Bewusstheit und Vernunft führen sollte, dann mag die Vorstellung von Psychoanalyse als Methode zur „spirituellen“ Heilung trotz des Kontrasts zu Freuds rationalistischen Annahmen mit dem tiefsten Anliegen ihres Gründers in Berührung stehen: nicht nur Krankheiten zu heilen, sondern auch einen Weg zum Wohl-Sein (*well-being*) zu finden.

# Literaturverzeichnis

Bowlby, J., 1958: *The Nature of the Child's Tie to His Mother*, in: *The International Journal of Psycho-Analysis*, London 39 (1958) S. 350-373.

Christiansen, B., 1963: *Thus Speaks the Body. Attempts Toward a Personology from the Point of View of Respiration and Postures*, Oslo 1963 (Institute for Social Research).

Fenichel, O., 1953: *A Critique of the Death Instinct*, in: *The Collected Papers of Otto Fenichel*, collected and edited by H. Fenichel and D. Rapaport, First Series, New York 1953 (W. W. Norton), S. 363-372; zuerst deutsch publiziert in: *Imago*, Jahrgang 21 (1935), S. 458-466.

Freud, S.: *Gesammelte Werke* (G. W.) (hier zitierte Ausgabe) Bände 1-17, London 1940-1952 (Imago Publishing Co.) und Frankfurt 1960 (S. Fischer Verlag); *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (S. E.), Bände 1-24, London 1953-1974 (The Hogarth Press); *Sigmund Freud. Studienausgabe* (Stud.) Bände 1-10. *Ergänzungsband* (Erg.), Frankfurt 1969-1975 (S. Fischer Verlag).

Freud, S., 1912-13: *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, G. W. Band 9; Stud. Band 9, S. 287-444; S. E. Band 13.

Freud, S., 1920g: *Jenseits des Lustprinzips*, G. W. Band 13, S. 1-69; S. E. Band 18, S. 1-64; Stud. Band 3, S. 213-272.

Freud, S., 1923b: *Das Ich und das Es*, G. W. Band 13, S. 235-289; Stud. Band 3, S. 273-330; S. E. Band 19, S. 1-66.

Freud, S., 1927c: *Die Zukunft einer Illusion*, G. W. Band 14, S. 323-380; Stud. Band 9, S. 135-189; S. E. Band 21, S. 1-56.

Freud, S., 1930a: *Das Unbehagen in der Kultur*, G. W. Band 14, S. 419-506; Stud. Band 9, S. 191-270; S. E. Band 21, S. 57-145.

Freud, S., 1931b: *Über die weibliche Sexualität*, G. W. Band 14, S. 515--537; S. E. Band 21, S. 221-243; Stud. Band 5, S. 273-292.

Freud, S., 1933a: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die*

*Psychoanalyse*, G. W. Band 15; Stud. Band 1, S. 447-608; S. E. Band 22, S. 1-182.

Freud, S., 1933b: *Warum Krieg?*, G. W. Band 16, S. 11-27; S. E. Band 22, S. 195-215; Stud. Band 9, S. 271-286.

Freud, S., 1940a: *Abriss der Psychoanalyse*, G. W. Band 17, S. 63-138; S. E. Band 23, S. 139-207; Stud. Erg. S. 407-421.

Fromm, E., *Gesamtausgabe in 12 Bänden* (GA), hg. von Rainer Funk, Stuttgart / München 1999, Deutsche Verlags-Anstalt und Deutscher Taschenbuch Verlag; die Bände I bis X erschienen 1980/1981 bei der Deutsche Verlags-Anstalt sowie 1989 beim Deutscher Taschenbuch Verlag; Band XI und XII der Ausgabe von 1999 enthalten sämtliche nachgelassenen Schriften.

Fromm, E., 1941a: *Die Furcht vor der Freiheit (Escape from Freedom)*, Zürich 1945 (Steinberg); Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt); GA I, S. 215-392.

Fromm, E., 1947a: *Psychoanalyse und Ethik (Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics)*, Zürich 1954 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1-157.

Fromm, E., 1951a: *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung zum Verständnis von Träumen, Märchen und Mythen (The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths)*, Zürich 1957 (Diana Verlag); neu übersetzt unter dem Titel *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX, S. 169-309.

Fromm, E., 1955a: *Wege aus einer kranken Gesellschaft (The Sane Society)*; Titel der ersten deutschen Übersetzung: *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (Frankfurt/Köln 1960, Europäische Verlagsanstalt); GA IV, S. 1-254.

Fromm, E., 1959a: *Sigmund Freuds Sendung (Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence)*, Frankfurt 1967 (Ullstein); *Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung*; GA VIII, S. 153-221.

Fromm, E., 1960a: *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (Psychoanalysis and Zen Buddhism)*, in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R. de Martino, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, München 1963,



S. 101-178 (Szczesny Verlag); Frankfurt 1972, (Suhrkamp Verlag), S. 101-179; GA VI, S. 301-358.

Fromm, E., 1964a: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen (The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil)* Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt). Erste Übersetzung ins Deutsche unter dem Titel: *Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse*, Zürich 1968 (Diana Verlag); GA II, S. 159-268.

Fromm, E., 1966a: *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition (You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition)*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); deutsche Erstübersetzung unter dem Titel *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Zürich 1970 (Diana Verlag); GA VI, S. 83-226.

Fromm, E., 1968h: *Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen (Marx's Contribution to the Knowledge of Man)*, GA V, S. 421-432.

Fromm, E., 1970b (und Michael Maccoby): *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschaft-Charakter eines mexikanischen Dorfes (Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study)*, GA III, S. 231-540.

Fromm, E., 1970c: *Die Krise der Psychoanalyse (The Crisis of Psychoanalysis)*, GA VIII, S. 47-70.

Fromm, E., 1972b: *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität*, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Einsiedeln/ Mainz 8 (1972), S. 472-476; GA VI, S. 293-299.

Fromm, E., 1973a: *Anatomie der menschlichen Destruktivität (The Anatomy of Human Destructiveness)*; Stuttgart 1974 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VII.

Fromm, E., 1976d: *The Secret Diaries by Albert Speer. Umschlagtext zu Albert Speer: Spandau. The Secret Diaries*, New York (Macmillan).

Fromm, E., 1979a: *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen (Greatness and Limitations of Freud's Thought)*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VIII, S. 259-362.

Fromm, E., 1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, bearbeitet und hg.

von Wolfgang Bonß, Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA III, S. 1-230.

Fromm, E., 1989a [1974-75]: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung (The Art of Being)*, hg. von Rainer Funk, Schriften aus dem Nachlass, Band 1, Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1989; GA XII, S. 393-483.

Fromm, E., 1990f [1969]: *Die dialektische Revision der Psychoanalyse (The Dialectic Revision of Psychoanalysis)*, GA XII, S. 27-71.

Fromm, E., 1990g [1969]: *Sexualität und sexuelle Perversionen (Sexuality and Sexual Perversions)*, GA XII, S. 73-96.

Fromm, E., 1991c [1964]: *Wirkfaktoren der psychoanalytischen Behandlung (Factors Leading to Patient's Change in Analytic Treatment)*, GA XII, S. 237-257.

Fromm, E., 1991d [1974]: *Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse (Therapeutic Aspects of Psychoanalysis)*, GA XII, S. 259-367.

Fromm, E., 1992e [1937]: *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie*, GA XI, S. 189-236; wiederabgedruckt unter dem Titel *Psychoanalyse zwischen Trieb- und Beziehungstheorie*, in: E. Fromm, *Was den Menschen antreibt. Psychoanalyse als Theorie und Praxis von Beziehung*, Gießen 2011 (Psychosozial-Verlag) S. 25-86.

Fromm, E., 1992h [1975]: *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft*, GA XII, S. 369-390.

Holt, R. R., 1965: *A Review of Some of Freud's Biological Assumptions and Their Influence on His Theories*, in: N. S. Greenfield und W. C. Lewis (Hg.), *Psychoanalysis and Current Biological Thought*, Madison/Milwaukee 1965 (Univ. of Wisconsin Press), S. 93-124.

Laing, R. D., 1960: *The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness*, London 1960 (Tavistock Publications); hier zit. nach der Taschenbuchausgabe, Harmondsworth 1966 (Penguin Books A 734); deutsch: *Das geteilte Selbst*, München 1987 (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Laing, R. D., 1961: *The Self and the Others. Further Studies in*

*Sanity and Madness*, London 1961 (Tavistock Publications); hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Das Selbst und die Anderen*, München 1989 (Deutscher Taschenbuch Verlag).

Laing, R. D., 1964 (zusammen mit D. G. Cooper): *Reason and Violence, A Decade of Sartre's Philosophy 1950-1960*, with a Foreword by Jean-Paul Sartre, London 1964 (Tavistock Publications); deutsch: *Vernunft und Gewalt. Drei Kommentare zu Sartres Philosophie 1950-1960*, Frankfurt 1971 (Suhrkamp Verlag).

Laing, R. D., 1964a (zusammen mit A. Esterson): *Sanity, Madness and the Family. Band I: Families of Schizophrenics*, London 1964 (Tavistock Publications); deutsch: *Wahnsinn und Familie. Familien von Schizophrenen*, Köln 1975 (Kiepenheuer und Witsch).

Laing, R. D., 1966 (zusammen mit H. Phillipson und A. R. Lee): *Interpersonal Perception. A Theory and a Method of Research*, London 1966 (Tavistock Publications); deutsch: *Interpersonelle Wahrnehmung*, Frankfurt 1971 (Suhrkamp Verlag).

Laing, R. D., 1967: *The Politics of Experience*, New York 1967 (Pantheon Books); hier zitiert nach der deutschen Ausgabe: *Phänomenologie der Erfahrung*, Frankfurt 1969 (Suhrkamp Verlag).

Laing, R. D., 1967a: *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*, Harmondsworth 1967 (Penguin Books).

May, R., Angel, E., und Ellenberger, H. F. (Hg.) 1958: *Existence*, New York (Basic Books, Inc.).

Meister Eckhart, 1969: *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. und übersetzt von Josef Quint, München 1969 (Carl Hanser Verlag).

Sartre, J.-P., 1957: *Existentialism and Human Emotions*, New York 1957 (Philosophical Library).

Sontag, S., 1969: *Styles of Radical Will*, New York (Farrar, Strauss and Girout).

[1] [Anmerkung des Herausgebers: Der Beitrag *Die dialektische Revision der Psychoanalyse* (1990f) wurde von Erich Fromm in den Jahren bis 1969 für ein mehrbändiges Werk zur „Humanistischen Psychoanalyse“ verfasst, das als solches nie vollendet und publiziert wurde. Im Jahre 1965 wurde Fromm als Professor für Psychoanalyse an der Nationalen Autonomen Universität von Mexiko-Stadt emeritiert. Im gleichen Jahr kam die Feldforschung über den Gesellschafts-Charakter des mexikanischen Bauerndorfes Chiconcuac zum Abschluss (vgl. E. Fromm und M. Maccoby, 1970b). Von den universitären Verpflichtungen entbunden, war er frei für ein

neues Projekt.

An den Marxisten Adam Schaff schreibt Fromm im Oktober 1966, zwei Monate vor Fromms erstem Herzinfarkt:

Mit aller mir zur Verfügung stehenden Energie arbeite ich am ersten Band meines systematischen Werks über Psychoanalyse, in dem es um Probleme von Bewusstsein, Verdrängung, Denken usw. geht. Ich bin sehr zuversichtlich, zu einer grundlegenden Revision von Freud zu gelangen, die an seinen wichtigsten Entdeckungen festhält, sie jedoch in einem Lichte sieht, das wesentlich das der Philosophie von Marx ist. (...) Ich hoffe, ein psychoanalytisches System zur Darstellung zu bringen, das von seinem bürgerlichen und mechanistischen Bezugsrahmen befreit ist (...).

Ein anderes, zentrales Anliegen bei diesem großen Projekt betraf die klinischen Aspekte der Psychoanalyse, zu denen Fromm bis dahin kaum etwas veröffentlicht hatte. Er wollte dieses „systematische und umfassende Werk zur Psychoanalyse“ ganz vor dem Hintergrund seiner klinischen Erfahrungen als praktizierender Psychoanalytiker, Lehr- und Kontrollanalytiker schreiben und mit Fallbeispielen anreichern. „Ich hatte niemals die Gelegenheit“, schreibt Fromm im Projektantrag an das Department of Health, Education, and Welfare,

ein systematisches und zusammenhängendes Werk zur Psychoanalyse in ihrer klinischen Anwendung zu schreiben und mit entsprechenden klinischen Fallbeispielen zu dokumentieren. Viele Jahre lang hatte ich auch das Gefühl, mit dem Schreiben eines solchen systematischen Werkes so lange zu warten, bis ich ein Maximum an klinischer Erfahrung gesammelt habe. Nun glaube ich, an diesen Punkt gekommen zu sein. Darum will ich nun ein solches systematisches Werk schreiben.

Die Hoffnungen Fromms erfüllten sich nur ansatzweise. Zwar arbeitete er aufs Ganze gesehen für viele Jahre an dem Projekt, doch zwang ihn der Anfang Dezember 1966 erlittene erste Herzinfarkt zu sehr viel mehr Rücksicht auf seine Gesundheit. Gleichzeitig verlagerten sich auch seine Interessen. Fast fünf Jahre lang setzte sich Fromm mit dem Problem einer adäquaten psychoanalytischen Aggressionstheorie auseinander. Die Ergebnisse legte er 1973 in dem umfangreichen Band *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1973a) vor. Andere Aspekte seines Vorhabens blieben unvollendet oder wurden nur hinsichtlich der theoretischen Aspekte realisiert.

Selbst veröffentlicht hat Fromm daraus nur das Kapitel *Die Krise der Psychoanalyse* (1970c, GA VIII, S. 47-70), das im einzelnen aufzeigt, wie revisionsbedürftig die Psychoanalyse selbst in ihren Weiterentwicklungen zum Beispiel bei den sogenannten Ich-Psychologen ist. Diesem Kapitel schloss sich im Manuskript des geplanten 1. Bandes ein zweites an, das den Titel trug *Suggestions for the Dialectical Revision of Psychoanalysis*; es wird hier unter dem Titel *Die dialektische Revision der Psychoanalyse* abgedruckt und zeigt Fromms eigene Position, seine Re-Formulierung und Re-Vision der Psychoanalyse. Er hat dieses Kapitel wohl deshalb nicht selbst

veröffentlicht, weil er die Re-Vision der psychoanalytischen Theorie mit dem Geschriebenen noch nicht als abgeschlossen betrachtet hatte. Methodisch entwickelt er hier ausführlicher als in früheren oder späteren Schriften eine „Psychoanalyse von Theorien“, mit der er die Theorien von Freud revidiert. Besonders ausführlich beschäftigt sich Fromm mit der Bedeutung, die das gesellschaftliche Verdrängte für die Neubestimmung des Unbewussten hat. Auch enthält das Kapitel wichtige Ausführungen über Fromms Ansichten zur therapeutischen Praxis.

Da die in Englisch geschriebenen Manuskripte nicht in der hier zusammengestellten und gegliederten Weise vorlagen, habe ich den Text zusätzlich gegliedert und mit Zwischenüberschriften versehen. Hinzufügungen, die aus der Sicht des Herausgebers für notwendig erachtet wurden, und Auslassungen innerhalb des Textes sind durch eckige Klammern gekennzeichnet.]

[2] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. hierzu Fromms Beitrag *Die Krise der Psychoanalyse* (1970c, GA IX, S. 47-70.)]

[3] Vgl. E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott* (1966a, GA VI, S. 139<sup>o</sup>f.). – Harry Stack Sullivan kommt diesem hebräischen Verständnis von „Erkenntnis“ mit seiner Umschreibung [des Therapeuten] als eines „teilnehmenden Beobachters“ nahe; Ronald D. Laing hat dieses Verständnis zur Basis für sein gesamtes Verstehen des Patienten gemacht.

[4] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. hierzu vor allem die Ausführungen in *Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung* (1959a, GA VIII, S. 200-207).]

[5] [Anmerkung des Herausgebers: Der Gebrauch des Begriffs „Triebe“ (*drives*) statt „Strebungen“ (*strivings*), „Impulsen“ (*impulses*) oder „Bedürfnissen“ (*needs*) ist in diesem Zusammenhang nicht konsequent (und offensichtlich ein Versehen), hat Fromm doch seit Ende der 30er Jahre immer strikt vermieden, bei den aus der menschlichen Widerspruchssituation sich ergebenden Bedürfnissen und Strebungen von „Trieben“ zu sprechen, weil der Begriff des „Triebes“ (*drive* bzw. *instinct*) immer mit einer physiologisch vorgegebenen Triebquelle assoziiert wird. Fromms entscheidende Revision der Freudschen psychoanalytischen Theorie in den Dreißiger Jahren bestand ja gerade darin, dass für Fromm jene „Triebe“, die gesellschaftliche Handlungen motivieren, keine Sublimierungen der sexuellen Instinkte sind, sondern Produkte des gesellschaftlichen Prozesses und deshalb auch nicht mehr Triebe genannt werden können. Vgl. hierzu den Beitrag *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft* (1992e [1937], GA XI, S. 129-175) sowie die dort ausgeführten Anmerkungen des Herausgebers.]

[6] Vgl. hierzu meinen Beitrag *Marx' Beitrag zum Wissen vom Menschen* (1968h, GA V, S. 425).

[7] [Anmerkung des Herausgebers: Wie Erich Fromm zu dieser anderen Sicht kam, illustriert ein Aufsatz aus dem Jahr 1937, den ich 1990 im Nachlass Fromms an der New York Public Library fand. Er wurde 1992 erstmals in deutscher Sprache veröffentlicht unter dem Titel *Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie* (1992e, GA XI, S. 129-175). ]

[8] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. hierzu vor allem das 1973 erschienene Buch

*Die Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973a).]*

[9] [Anmerkung des Herausgebers: Eine ausführliche Analyse der verschiedenen Triebtheorien Freuds findet sich im 4. Kapitel von *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen (1979a, GA VIII, S. 337-358)*. Diese Analyse hat Fromm erstmals 1973 als Appendix zu *Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973a)* veröffentlicht. Da Fromm diesen Anhang später in das Buch *Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen (1979a, GA VIII, S. 337-358)* aufgenommen hat, wurde der Anhang, um Duplizierungen zu vermeiden, in Band VII der Gesamtausgabe (*Anatomie der menschlichen Destruktivität*) weggelassen. Die monographischen Ausgaben von *Anatomie der menschlichen Destruktivität (1973a)* enthalten ihn jedoch.]

[10] [Anmerkung des Herausgebers: Zum Wortgebrauch von „spirituell“ vgl. die in diesem Beitrag (S. 32) von Fromm akzeptierte und zitierte Definition von Susan Sontag, die unter Spiritualität „Entwürfe, Terminologien, Ideen einer Haltung (versteht), die auf die Fülle menschlichen Bewusstseins, auf Transzendenz ausgerichtet sind und die darauf zielen, den schmerzvollen strukturellen Widerspruch, der der menschlichen Situation innewohnt, aufzulösen.“]

[11] [Anmerkung des Herausgebers: Die folgenden Ausführungen zur Bindung an Idole haben einen besonderen Stellenwert im Denken und Werk Fromms. Denn so sehr Fromm einerseits die Idolatrie kritisiert, sie als ein Hauptübel des Menschen ansieht und zu ihrer Bekämpfung eine „Idologie“, eine Wissenschaft von den Idolen, fordert (vgl. *Ihr werdet sein wie Gott, 1966a, GA VI, S. 112*°f., sowie *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität (1972b, GA VI, S. 298*°f.), so räumt er in den folgenden Abschnitten ein, dass es fast so etwas wie ein Bedürfnis nach Idolen gibt, das nur bei ganz wenigen, produktiv orientierten Menschen nicht nachweisbar ist. (Bei der Abgrenzung zu Freuds Übertragungsbegriff auf S. 50 in diesem Beitrag (*Die dialektische Revision der Psychoanalyse (1990f, GAXII, S. 50)*) spricht er sogar davon, dass diese Sehnsucht nach einer mächtigen Figur ein „Ausdruck der *conditio humana*“ sei.) Offensichtlich sieht Fromm in der Fähigkeit zur Idealisierung eine wichtige menschliche Fähigkeit, die nur insofern zur Entfremdung des Menschen führt, als die Idealisierungsfähigkeit zur Flucht aus der Wirklichkeit benützt wird und ihn dann von seinen Eigenkräften eines vernünftigen und liebenden Wirklichkeitsbezugs entfremdet. – Eigenartigerweise gebraucht Fromm im Zusammenhang mit seiner Theorie der Bindung an Idole niemals den psychoanalytischen Fachbegriff der „Idealisierung“, obwohl dieser in der etwa zeitgleich entwickelten Narzissmustheorie von Heinz Kohut eine zentrale Bedeutung hat und sich in den Konzepten eines „idealisierten (oder grandiosen) Selbst“ bzw. „idealisierten Objekts“ und in den Begriffen der „idealisierten Vater- und Mutterimago“ in der psychoanalytischen Literatur niedergeschlagen hat.]

[12] Vgl. hierzu E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott (1966a, GA VI, S. 111-113)*.

[13] [Anmerkung des Herausgebers: Diese Einschätzung Speers hat sich später noch verstärkt. Zum einen hat Fromm in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* auch Speers Träume analysiert und zahlreiche Äußerungen Speers zur Deutung von Hitlers Nekrophilie aufgenommen (vgl. *Anatomie der menschlichen Destruktivität, 1973a, GA VII, bes. S. 360-384*); andererseits kam es in den Siebziger Jahren zu verschiedenen Treffen zwischen Fromm und Speer, teils im italienischen Tessin (Speer durfte nicht in

die Schweiz einreisen), teils in Speers Haus in Heidelberg; auch hat sich im noch geschlossenen Teil des Nachlasses von Fromm eine eindrucksvolle Korrespondenz zwischen Fromm und Speer erhalten. Für die amerikanische Ausgabe von Speers *Spandauer Tagebücher* schrieb Fromm einen Text für den Buchumschlag, in dem er unter anderem sagt: „Seine [Speers] Selbstanalyse über die Gründe, warum er in die kriminellen Bande der Nazis involviert wurde und wie es dazu kommen konnte, und sein bemerkenswert offener Bericht über seinen inneren Wandel während der letzten zwanzig Jahre, sind wirklich überzeugend“ (1976d).]

[14] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. die Ausführungen zur Selbstanalyse und zur transtherapeutischen Psychoanalyse in folgenden nachgelassenen Schriften: *Die dialektische Revision der Psychoanalyse* (1990f, GA XII, S. 68-71); *Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse* (1991d, GA XII, S. 345-362); *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft* (1992h, GA XII, S. 389°f.); *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung* (1989a, GA XII, S. 416-456).]

[15] [Anmerkung des Herausgebers: Über die therapeutischen Wirkfaktoren schreibt Fromm in den nachgelassenen Schriften außerdem noch in folgenden Schriften: *Wirkfaktoren der psychoanalytischen Behandlung* (1991c, GA XII, S. 237-257); *Die dialektische Revision der Psychoanalyse* (1990f, GA XII, S. 58°f.); *Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse* (1991d, GA XII, S. 289-296).]

[16] [Anmerkung des Herausgebers: Der Begriff des „Wachseins“ (wie auch der des „Gewahrseins“) spielt in den Spätschriften Fromms eine wichtige Rolle, nachdem er durch den Buddhisten Nyanaponika Mahathera in die „Achtsamkeit“ (*mindfulness*) eingeführt wurde. Vgl. die Ausführungen zum „Wach sein“ und „Gewahrsein“ in *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung* (1989a, GA XII, S. 418°f.) bzw. 420-425) und in *Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse* (1991d, GA XII, S. 349-352).]

[17] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. den nachfolgenden Beitrag, der ebenfalls aus den Manuskripten des Werks zur „Humanistischen Psychoanalyse“ stammt: *Sexualität und sexuelle Perversionen* (1990g, GA XII, S. 73-96).]

[18] [Anmerkung des Herausgebers: Vgl. ferner die Ausführungen zur Selbstanalyse und zur transtherapeutischen Psychoanalyse in folgenden nachgelassenen Schriften: *Die dialektische Revision der Psychoanalyse* (1990f, GA XII, S. 68-71); *Therapeutische Aspekte der Psychoanalyse* (1991d, GA XII, S. 345-362); *Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft* (1992h, GA XII, S. 389°f.); *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung* (1989a, GA XII, S. 416-456).]

# Der Autor



Erich Fromm, Psychoanalytiker, Sozialpsychologe und Autor zahlreicher aufsehenerregender Werke, wurde 1900 in Frankfurt am Main geboren. Der promovierte Soziologe und praktizierende Psychoanalytiker widmete sich zeitlebens der Frage, was Menschen ähnlich denken, fühlen und handeln lässt. Er verband soziologisches und psychologisches Denken. Anfang der Dreißiger Jahre war er mit seinen Theorien zum autoritären Charakter der wichtigste Ideengeber der sogenannten „Frankfurter Schule“ um Max Horkheimer.

1934 emigrierte Fromm in die USA. Dort hatte er verschiedene Professuren inne und wurde 1941 mit seinem Buch „Die Furcht vor der Freiheit“ weltbekannt. Von 1950 bis 1973 lebte und lehrte er in Mexiko, von wo aus er nicht nur das Buch „Die Kunst des Liebens“ schrieb, sondern auch das Buch „Wege aus einer kranken Gesellschaft“. Immer stärker nahm der humanistische Denker Fromm auf die Politik der Vereinigten Staaten



Einfluss und engagierte sich in der Friedensbewegung.

Die letzten sieben Jahre seines Lebens verbrachte er in Locarno in der Schweiz. Dort entstand das Buch „Haben oder Sein“. In ihm resümierte Fromm seine Erkenntnisse über die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft. Am 18. März 1980 ist Fromm in Locarno gestorben.

# Der Herausgeber



Rainer Funk (geb. 1943) promovierte über die Sozialpsychologie und Ethik Erich Fromms und war von 1974 an Fromms letzter Assistent. Fromm vererbte dem praktizierenden Psychoanalytiker Funk seine Bibliothek und seinen wissenschaftlichen Nachlass. Diese sind jetzt im Erich Fromm Institut Tübingen untergebracht, siehe [www.erich-fromm.de](http://www.erich-fromm.de).

Darüber hinaus bestimmte er Funk testamentarisch zu seinem Rechteinhaber. 1980/1981 gab Funk eine zehnbändige, 1999 eine zwölfbändige „Erich Fromm Gesamtausgabe“ heraus. Die Texte dieser Gesamtausgabe liegen auch der von Funk mit editorischen Hinweisen versehenen „Edition Erich Fromm“ als E-Book zugrunde.

# Impressum

E-Book-Ausgabe 2015

Edition Erich Fromm erschienen bei Open Publishing Rights GmbH,  
München

© 1990 Erich Fromm;

für diese digitale Ausgabe © 2015 The Estate of Erich Fromm

für die Edition Erich Fromm © 2015 Rainer Funk

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk darf – auch teilweise – nur mit  
Genehmigung des Verlages wiedergegeben werden.

Titelbildgestaltung: Sarah Borchert, München

ISBN 978-3-95912-090-6

# Inhaltsverzeichnis

Die dialektische Revision der Psychoanalyse	4
Inhalt	5
1. Gegenstand und Methode der Revision der Psychoanalyse	6
2. Aspekte einer revidierten Triebtheorie	10
3. Die Revision der Theorie des Unbewussten und der Verdrängung	18
a) Das Unbewusste und die Verdrängung der Sexualität	18
b) Das Unbewusste und die Verdrängung der Mutterbindung	21
c) Die Bindung an Idole als Ausdruck des gesellschaftlichen Unbewussten	26
d) Die Bindung an Idole und das Phänomen der Übertragung	30
e) Die Überwindung der Bindung an Idole	35
f) Das gesellschaftliche Verdrängte und seine Bedeutung für eine Revision des Unbewussten	38
g) Das neue Verständnis des Unbewussten bei Ronald D. Laing	43
h) Wirkfaktoren bei der Aufhebung der Verdrängung	46
4. Die Bedeutung von Gesellschaft, Sexualität und Körper in einer revidierten Psychoanalyse	48
5. Zur Revision der psychoanalytischen Therapie	52
a) Aspekte für den Bereich der therapeutischen Praxis	52
b) Transtherapeutische Aspekte der Psychoanalyse	58
Literaturverzeichnis	63
Der Autor	72
Der Herausgeber	74
Impressum	75