

Schriften aus dem Nachlaß • Band 7
herausgegeben von Rainer Funk

Erich Fromm

Gesellschaft und Seele

Beiträge
zur Sozialpsychologie
und zur
psychoanalytischen Praxis

*Die Gesellschaft ist nichts
als die lebendigen, konkreten Individuen,
und das Individuum kann nur
als vergesellschaftetes Individuum leben.*

*Die Analyse des Charakters des einzelnen
führt mit allen seinen individuellen Zügen
auf die Elemente des sozial typischen Charakters zurück,
so daß erst das Verständnis
des sozial typischen Charakters
ein volles Verständnis
des individuellen Charakters ermöglichen kann.*

*So sehr es stimmt, daß der Mensch
so zu leben hat, daß er den Forderungen der Gesellschaft,
in der er lebt, gerecht wird,
so sehr stimmt es auch,
daß die Gesellschaft so konstruiert und strukturiert sein muß,
daß sie den Bedürfnissen des Menschen gerecht wird.*

*Das Recht, den anderen zu analysieren,
erwirbt der Analytiker sich dadurch,
daß er imstande ist, in sich das zu mobilisieren,
was ihn verstehen läßt, was im anderen vor sich geht.
Das wichtigste Instrument des Analytikers ist er selbst.*

*Für mich besteht die Zukunft der Analyse darin,
daß sie wieder eine kritische Theorie wird,
indem sie hilft, die heute
in den Individuen und in der Gesellschaft
entscheidenden Verdrängungen aufzuklären,
Widersprüche aufzuhellen und Ideologien zu entzaubern;
indem sie zeigt, daß das, was Freud
das „Unbehagen in der Kultur“ genannt hat,
in Wirklichkeit schon
eine Pathologie der kybernetischen Gesellschaft ist.*

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	5
I. Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1937)....	10
1. Der Irrweg der orthodoxen Psychoanalyse bei der Erklärung gesellschaftlicher Phänomene	10
a) Die zwei Erklärungsprinzipien bei Freud.....	10
b) Das bürgerliche Menschenbild Freuds und sein Desinteresse am Charakter der Gesellschaft.....	13
c) Kritik der Freudschen Rückführung psychischer Strebungen des einzelnen wie der Gesellschaft auf die Sexualität	15
2. Die Relevanz der Analytischen Sozialpsychologie für die Neuformulierung einzelner Aspekte der psychoanalytischen Theorie	17
a) Die Neuformulierung des Ödipuskomplexes, des primären Narzißmus und der Psychologie der Frau.....	17
b) Die Neuformulierung der Rolle der Familie	22
c) Die Neuformulierung der Triebtheorie auf Grund eines anderen Menschenbildes	24
3. Der Unterschied der psychoanalytischen Theorie, aufgezeigt am analen Charakter	30
a) Es geht um mehr als nur um sexuelle Triebe und deren Abkömmlinge	30
b) Freuds Beschreibung und Erklärung des analen Charakters.....	30
c) Die Beschreibung des analen Charakters aus der Bezogenheit zur Umwelt.....	32
d) Die unterschiedliche Erklärung der Charakterbildung und ihre Relevanz für die charakterologische Typenbildung	36
4. Die Frucht der neuen psychoanalytischen Theorie: Der gesellschaftlich erzeugte Charakter.....	39
a) Der sozial typische Charakter als Ausdruck der gesellschaftlich geprägten psychischen Struktur des einzelnen.....	39
b) Die gesellschaftliche Funktion des sozial typischen Charakters.....	40
5. Die Bedeutung der Analytischen Sozialpsychologie im Vergleich mit anderen Ansätzen	44
a) Untersuchungen zum „Geist“ einer Gesellschaft	44
b) Die Theorie des historischen Materialismus.....	47
c) Die am behavior orientierten amerikanischen Anschauungen.....	48
II. Psychische Bedürfnisse und Gesellschaft (1956)	50
1. Der Mensch muß auf andere bezogen sein.....	50
2. In den Bedingungen der menschlichen Existenz gründet auch das Bedürfnis des Menschen, irgendwo verwurzelt zu sein	50
3. Aus den Bedingungen unserer Existenz ergibt sich auch unser Bedürfnis nach Transzendenz.....	51
4. Ein weiteres Bedürfnis ist das Bedürfnis nach Identität	52
5. Schließlich ergibt sich aus den Bedingungen unserer Existenz das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe.....	52

III. Das Unbewußte und die psychoanalytische Praxis (1959).....	56
1. Das ganzheitliche Verständnis des Unbewußten.....	56
a) Das Unbewußte ist der ganze Mensch.....	56
b) Individuelle und gesellschaftliche Verdrängung.....	57
c) Die Unbewußtheit des Erlebens.....	58
d) Die Fähigkeit zu paradoxem Erleben.....	59
2. Entfremdung als besondere Form der Unbewußtheit.....	61
a) Das psychologische Verständnis von Entfremdung.....	61
b) Entfremdung in der psychoanalytischen Praxis.....	63
c) Fanatismus als Phänomen der Entfremdung.....	64
d) Entfremdetes und authentisches Selbsterleben.....	65
e) Von der Angst und ihren gesellschaftlichen Kompensationsversuchen.....	67
3. Konsequenzen für die therapeutische Beziehung.....	69
a) Was Psychoanalyse nicht ist.....	69
b) Voraussetzungen für das Verstehen eines Patienten.....	70
c) Das Bezogensein aus der Mitte.....	72
d) Ganzheitliches Erleben in der therapeutischen Beziehung.....	74
e) Das Verstehen des Patienten in seiner Ganzheit.....	75
f) Das Verstehen des gesellschaftlichen Unbewußten.....	76
4. Aspekte der therapeutischen Arbeit.....	78
a) Die Einschätzung der Veränderungsmöglichkeiten des Patienten.....	78
b) Über Grenzen von Psychoanalytikern.....	80
c) Faktoren und Wirkungen des therapeutischen Prozesses.....	82
IV. Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft (1975).....	86
1. Die gesellschaftlich bedingte Fehlerhaftigkeit von Theorien.....	87
2. Freuds Entdeckungen, ihre Entstellungen und ihre zukunftsweisende Bedeutung.....	89
a) Die Eigenart wissenschaftlichen Denkens und Freuds Wissenschaftsverständnis.....	89
b) Freuds Entdeckung der unbewußten Konflikte.....	92
c) Das Ende der Verdrängung der Sexualität und die verdrängten Probleme der Gegenwart.....	94
d) Übertragung und Charakter als zwei weitere Entdeckungen Freuds in ihrer zukunftsweisenden Bedeutung.....	97
3. Die Bedeutung der Entdeckungen Freuds für die Therapie.....	99
a) Von der befreienden Wirkung der Ent-Täuschung und von der freien Assoziation.....	99
b) Fragen der sogenannten therapeutischen Technik.....	101
Literatur.....	104

Vorwort von Rainer Funk

Sigmund Freud hat als erster Wissenschaftler zu Beginn dieses Jahrhunderts den Versuch gemacht, die Realität des Unbewußten beim einzelnen Menschen aufzuzeigen und Wege des Umgangs mit den unbewußten Kräften zu finden. Ausgehend von diesen noch heute gültigen Erkenntnissen begann Erich Fromm bereits Anfang der dreißiger Jahre, Zugänge zum Unbewußten der Gesellschaft zu suchen. Dies gelang ihm dadurch, daß er im einzelnen jene unbewußten Strukturen und Kräfte zur Entdeckung brachte, die sich aus der gesellschaftlichen Situiertheit des einzelnen ergeben und die deshalb zugleich sozialpsychologische Aussagen über das Unbewußte der Gesellschaft erlauben. Die wichtigsten theoretischen Beiträge zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie veröffentlichte Fromm in den Jahren 1932 bis 1935 in der Zeitschrift für Sozialforschung (vgl. ihre Wiedergabe in Band 1 der Erich Fromm-Gesamtausgabe).

Fromm verfolgte in seinem gesamten wissenschaftlichen Werk das Ziel, das gesellschaftliche Unbewußte beim einzelnen wie das Unbewußte gesellschaftlicher Größen aufzudecken. Dieser Versuch zeigte ihm aber bald die Grenzen der Triebtheorie, mit deren Hilfe Freud seine Entdeckungen in einen systematischen Erklärungszusammenhang gebracht hatte. Fromm erkannte, daß es wichtige leidenschaftliche Strebungen im Menschen gibt, für die die von der Libidotheorie bestimmte Triebtheorie Freuds gerade keine plausible Erklärung bot. War Fromms Blick seit seinem Soziologiestudium und seiner Dissertation (E. Fromm, 1989 b) bereits für die gesellschaftlichen Determinanten sozialpsychologischer Zusammenhänge geschärft, und hatten ihm die Diskussionen am Institut für Sozialforschung in Frankfurt über eine Synthese von Marxismus und Psychoanalyse ein wichtiges Begriffs-Instrumentarium zur Ausformulierung seiner sozial psychologischen Theorie in die Hand gegeben, so waren es neben seinen Erfahrungen mit Patienten und der Kontakt zu Sullivan Mitte der dreißiger Jahre vor allem die kulturanthropologischen Einsichten und die Forschungen zum Matriarchat, die ihn in die Offensive gegen die Freudsche Triebtheorie gehen ließen.

Im Jahr 1935 erschien der provozierende und Freud scharf angreifende Beitrag „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie“ in der Zeitschrift für Sozialforschung (vgl. E. Fromm, 1935 a). Der Aufsatz rief ein geteiltes Echo hervor. Der orthodoxen Psychoanalyse gerade deutscher Provenienz, die sich inzwischen unter die Fittiche des Nationalsozialismus begeben hatte, lieferte Fromm mit diesem Beitrag ein weiteres Argument, sich von dem Juden und Marxisten Fromm zu distanzieren. Aber auch am Institut für Sozialforschung, das seit 1934 durch Fromms Mithilfe an der Columbia University in New York untergekommen war, stieß Fromms Attacke auf wenig Gegenliebe und leitete die Entfremdung zwischen Horkheimer und Fromm ein, die schließlich 1939 zum Ausscheiden Fromms aus dem Institut für Sozialforschung führte. Lebhaftes Interesse weckte Fromm hingegen vor allem bei einem Kreis von Psychoanalytikern, die mit Harry Stack Sullivan in Verbindung standen, sowie bei kulturanthropologisch ausgerichteten Psychologen und Soziologen.

Verfolgt man Fromms eigene Theorieentwicklung anhand seiner Publikationen nach 1935, dann fällt auf, daß es bis zum Erscheinen seines ersten Buches »Escape from Freedom« (Die Furcht vor der Freiheit) im Jahr 1941 eine Lücke gibt. Zwar hat er diesem Buch einen kurzen, wenn auch sehr bedeutsamen Anhang mit dem Titel „Charakter und Gesellschaftsprozess“ beigefügt, der die Ergebnisse

seiner Theorien über die psychische Struktur gesellschaftlicher Größen im Begriff und in der Funktion des „Gesellschafts-Charakters“ faßt, doch läßt dieser Anhang nicht erkennen, welche Überlegungen und vor allem, welche eigenen triebtheoretischen Weiterentwicklungen ihn zur Ausformulierung der Theorie vom Gesellschafts-Charakter gebracht haben.

Fromm hatte 1936 mit der Ausarbeitung von »Escape from Freedom« begonnen, sich aber im Sommer 1936 während eines Aufenthaltes in Mexiko zugleich an die Ausformulierung seiner eigenen triebtheoretischen Anschauungen gemacht. Davon berichtet ein bisher unveröffentlichter Brief an Karl August Wittfogel vom 18. Dezember 1936. Fromm schreibt darin:

„Ich kam allerdings sehr viel weniger weit mit meinem Buch, als ich gehofft hatte. Unglücklicherweise fing ich an, über bestimmte Probleme, die mir schon gelöst schienen, wieder nachzudenken und neu zu schreiben ... Ich habe die Auseinandersetzung mit Freud recht prinzipiell gestaltet. Der Kernpunkt dieser prinzipiellen Auseinandersetzung ist der, daß ich versuche zu zeigen, daß die Triebe, die gesellschaftliche Handlungen motivieren, nicht, wie Freud annimmt, Sublimierungen der sexuellen Instinkte sind, sondern Produkte des gesellschaftlichen Prozesses, oder genauer gesagt, Reaktionen auf bestimmte Konstellationen, unter denen der Mensch seine Instinkte befriedigen muß. Diese Triebe, die ich in solche teile, die sich auf die Beziehungen zum Menschen (Liebe, Haß, Sadomasochismus), und solche, die sich auf die Art der Aneignung (Trieb zum Empfangen, Wegnehmen, Sparen, Sammeln und Produzieren) beziehen, sind grundsätzlich verschieden von den naturalen Faktoren, nämlich den Instinkten Hunger, Durst, Sexualität. Während diese allen Menschen und Tieren gemeinsam sind, sind jene spezifisch menschliche Produkte und nicht biologisch, sondern aus der gesellschaftlichen Lebenspraxis heraus zu verstehen. Das Problem ist in der Psychologie wie in der Soziologie die dialektische Verflochtenheit der naturalen und der historischen Faktoren. Freud hat die Psychologie fälschlicherweise ganz auf die naturalen Faktoren begründet.“

Die in dem Brief an Wittfogel angedeutete Neuformulierung der psychoanalytischen Theorie auf der Basis der Reflexion des Unterschieds von Mensch und Tier und der mit diesem Unterschied gegebenen Verflochtenheit von naturalen und historischen Faktoren hat Fromm erst später im Ergebnis vorgelegt: In »Man for Himself« (1947a, deutsch: Psychoanalyse und Ethik) spricht er von der Natur des Menschen als eines Widerspruchswesens und in »The Sane Society« (1955a, deutsch: Wege aus einer kranken Gesellschaft) reflektiert er die aus diesen spezifisch menschlichen Existenzbedingungen resultierenden psychischen Bedürfnisse. Wie er aber dazu kommt, Triebe anzunehmen, die nicht im Sexualtrieb gründen und keine Abkömmlinge der von Freud beschriebenen Libidoentwicklung sind, und weshalb er glaubt, die psychoanalytische Theorie in wesentlichen Punkten neu formulieren zu müssen, damit sie dem historischen Faktor gerecht wird, läßt sich in dem von Fromm selbst publizierten Werk nirgends finden, obwohl er in dem zitierten Brief an Wittfogel von einer solchen Ausarbeitung spricht.

Tatsächlich hat Fromm in den Jahren 1936 und 1937 einen solchen, wie er selbst es nennt, „grundsätzlichen Aufsatz“ verfaßt. Dieser Aufsatz sollte im Zusammenhang mit geplanten Institutsveröffentlichungen publiziert werden, fiel bei einer Besprechung am 7. September 1937 bei Horkheimer und anderen Institutsmitgliedern aber in Ungnade, wurde nie veröffentlicht und galt als verschollen. In einem Brief vom 10. September 1937 schrieb Fromm an Horkheimer: „Was nun meinen prinzipiellen Aufsatz anlangt, so hat mir Ihre Kritik ganz viel Anlaß zum Nachdenken gegeben und dieses mich zum Resultat geführt, daß der Aufsatz in dieser

Form nicht das ausdrückt, was ich darstellen möchte und einer gründlichen Umarbeitung, speziell auch unter Berücksichtigung der in der Diskussion geäußerten Punkte, bedarf. Ich bin zwar nach wie vor davon überzeugt, daß der prinzipielle Gedanke, auf den es mir ankommt, richtig ist, sehe aber, daß ich ihn in nicht zu reichender Weise dargestellt hatte.“

Der Aufsatz Fromms findet nach der Besprechung am 7. September 1937 in den Unterlagen des Instituts für Sozialforschung keine Erwähnung mehr. Dennoch hat Fromm an ihm weitergearbeitet und ihn um 25 Seiten auf insgesamt 83 Manuskriptseiten ergänzt. Vielleicht um die Schwierigkeiten zu umgehen, die ihm die Mitglieder des Instituts für Sozialforschung bei einer Publikation machten, und um ihn andernorts zu veröffentlichen, hat er den Aufsatz selbst ins Englische übersetzt und das übersetzte Manuskript von Joe Stone, einem Psychologen der Columbia University, überarbeiten lassen. Kein Zweifel, daß dieser Aufsatz für Fromm wichtig geworden war. Warum er dennoch nie veröffentlicht wurde, ist unbekannt, mag aber in Zusammenhang mit den Querelen um die Veröffentlichung der Arbeiter- und Angestelltenhebung stehen, an der Fromm 1937 mit Hochdruck arbeitete. Auch sie wurde vom Institut nie veröffentlicht, sondern erst 1980 von Wolfgang Bonß im Auftrag Fromms herausgegeben (vgl. E. Fromm, 1980 a). Im Sommer 1938 erlitt Fromm während eines Aufenthaltes in der Schweiz einen zunächst als Scharlach diagnostizierten Rückfall seiner Tuberkulose-Erkrankung, die ihn bis Januar 1939 in Davos hielt. Seine Abwesenheit vom Institut und die Weigerung Horkheimers, Fromm für die Emigration seiner Mutter aus dem Nazi-Deutschland weiteres Geld zu leihen, besiegelten schließlich den Bruch mit dem Institut auch auf persönlicher Ebene. Dieser Bruch war auf theoretischer Ebene in Wirklichkeit bereits mit dem „grundlegenden Aufsatz“ von 1937 vollzogen worden.

Es gelang mir, den als verschollen geglaubten Aufsatz im Frühjahr 1991 unter jenem Teil des Nachlasses, den Fromm in den fünfziger Jahren der New York Public Library zur Aufbewahrung gegeben hatte, zu finden. Die Archivare der New Yorker Bibliothek hatten das deutsch verfaßte Manuskript einem unbekanntem Autor zugeordnet, doch ist Fromm ganz zweifelsfrei der Verfasser und der Aufsatz identisch mit dem 1937 erstellten „grundsätzlichen Aufsatz“. Leider fehlen von dem deutschen Originalmanuskript die Seiten 3 und 4 sowie die Seiten 8 bis 15. Darüber hinaus fand sich in der gleichen Abteilung des Nachlasses die von Erich Fromm selbst vorgenommene und von Joe Stone mit Verbesserungsvorschlägen versehene Übersetzung des gesamten Manuskripts ins Englische. Auf diese Weise hat sich – einmalig in Fromms Werk – eine Übersetzung erhalten, aus der ersichtlich ist, wie Fromm selbst seine Fachbegrifflichkeit ins Englische übertrug. Da Fromms Übersetzung ins Englische vollständig ist, wurden die im deutschen Originalmanuskript fehlenden Seiten rückübersetzt und komplettiert.

Dem Wiederauffinden und der erstmaligen Veröffentlichung dieses Aufsatzes in der vorliegenden Nachlaßschrift kommt aus verschiedenen Gründen eine ganz besondere Bedeutung zu: Zum einen ist dieser Aufsatz ein Herzstück der sozialpsychologischen und psychoanalytischen Theorieentwicklung bei Fromm, das meines Erachtens das Verständnis des Frommschen Ansatzes wesentlich erleichtert und für die Fromm-Forschung von epochaler Bedeutung ist. Der Aufsatz macht auch plausibel, warum Fromm einen eigenen Weg in der Psychoanalyse ging, ja gehen mußte, und zeigt, daß dieser Weg noch heute Aktualität besitzt. Zum anderen macht dieser Aufsatz sehr viel besser verständlich, warum die Mitglieder des Instituts, die als Nicht-Psychoanalytiker ein vorrangiges Interesse an der ideologiekritischen Funktion der orthodoxen psychoanalytischen Triebtheorie hatten, nicht

bereit waren, die Neuformulierung der psychoanalytischen Theorie durch Fromm mitzuvollziehen, und sich mehr und mehr von Fromm distanzieren.

Der ursprünglich deutsch verfaßte Aufsatz (übrigens der letzte überhaupt, den Fromm noch deutsch zu Papier brachte) und die von Fromm selbst besorgte Übersetzung ins Englische sind – wie schon angedeutet – noch in einer anderen Hinsicht ein einmaliges Dokument: Nirgends im gesamten Schrifttum Fromms lassen sich so gut seine eigenen Begriffsentwicklungen verfolgen wie hier. Statt von „Trieb“ spricht Fromm zunehmend von „Impuls“; um im Englischen den dem Begriff „impulse“ anhaftenden instinkthaften Bedeutungsgehalt zu vermeiden, gibt er schließlich dem Begriff „need“, „Bedürfnis“, den Vorzug. Sprach er in den Aufsätzen Anfang der dreißiger Jahre noch von der „libidinösen Struktur der Gesellschaft“, fragt er jetzt nach dem „sozial typischen Charakter“, aus dem dann in »Escape from Freedom« (1941 a) schließlich „social character“ („Gesellschaftscharakter“) wird. Noch gibt es nicht den Begriff der „Charakterorientierung“, doch spricht er in diesem Aufsatz vom „Grundverhältnis“ und definiert es als „die fundamentale Art der Beziehung zur Umwelt“. Die „Orientierungen im Prozeß der Assimilierung“ heißen hier noch „Formen der Aneignung“, und jene der „Sozialisation“ noch „Formen der Beziehung“.

Der Vergleich der deutschen Originalversion mit Fromms eigener Übersetzung ins Englische und den Verbesserungsvorschlägen Joe Stones ist eine Fundgrube für jeden Wissenschaftshistoriker, der sich für die Problematik einer vom Autor selbst vorgenommenen Theorieveränderung aus Anlaß der Übersetzung in eine andere Sprache interessiert.

Der Aufsatz von 1937 wurde von Fromm mit „Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie“ überschrieben und enthielt keinerlei Zwischenüberschriften oder Untergliederungen. Um eine Verwechslung dieses Aufsatzes mit dem Aufsatz von 1932 „Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie“ (E. Fromm, 1932 a) zu vermeiden, habe ich den ursprünglichen Titel zum Untertitel gemacht und dem Aufsatz von 1937 einen neuen Titel (wie auch Zwischentitel) gegeben. Abgesehen von den Passagen, die aus dem Englischen rückübersetzt wurden, und abgesehen von den Zitatnachweisen, die sich auf heute gängige Ausgaben beziehen, wurde der Text wortgetreu und ohne jede Änderungen vom deutschen Originalmanuskript übernommen.

Gleichsam als Ergänzung zum Aufsatz von 1937 folgt in Kapitel II dieses Bandes unter der Überschrift „Psychische Bedürfnisse und Gesellschaft“ die Teilwiedergabe eines Vortrags, den Fromm vermutlich 1956 gehalten hat. Der Vortrag hat die Frommsche Trieblehre als Bedürfnislehre zum Gegenstand, wie er sie in seinem Buch »The Sane Society« (1955a, deutsch: Wege aus einer kranken Gesellschaft) dargelegt hat, thematisiert darüber hinaus aber den permanenten Konflikt zwischen den Erfordernissen des Menschseins und den gesellschaftlichen Erfordernissen. Der Vortrag hat sich als englisches Transkript mit dem Titel „Man and Society“ im Nachlaß erhalten und ähnelt im Aufbau dem zweiten Teil eines Artikels, den Fromm 1956 in spanischer Sprache unter dem Titel „Bases filosoficas del psicoanalisis“ in der Zeitschrift »Revista Psicologia« veröffentlicht hat (vgl. E. Fromm, 1956 c).

Fromms Neuformulierung der psychoanalytischen Theorie hat weitreichende Konsequenzen. Im Aufsatz von 1937 formuliert Fromm: „Die Gesellschaft ist nichts als die lebendigen, konkreten Individuen, und das Individuum kann nur als vergesellschaftetes Individuum leben.“ Wer mit dieser Einsicht ernst macht, muß nicht nur das Unbewußte des einzelnen als in erster Linie durch die gesellschaftlichen Erfordernisse determiniert begreifen und die psychoanalytische Theorie als

analytische Sozialpsychologie zur Anwendung bringen, sondern auch zu einem veränderten Verständnis des Unbewußten gelangen, das die psychoanalytische Praxis auf eine neue Grundlage stellt.

Gerade hinsichtlich der Auswirkungen seines sozialpsychologischen Ansatzes auf die therapeutische Praxis finden sich im veröffentlichten Werk Fromms nur wenige Hinweise. Zwar hatte er sich solche Veröffentlichungen nach seiner Emeritierung 1965 vorgenommen, doch über das im 3. Band der Nachlaßschriften (Die Entdeckung des gesellschaftlichen Unbewußten, 1990a) Veröffentlichte hinaus fanden sich keine von ihm ausgearbeiteten Manuskripte im Nachlaß. Da Fromm über Jahrzehnte Lehr- und Kontrollanalytiker war und mehrere Generationen von Analytikern in New York und Mexiko ausgebildet hat, hielt er auch viele Vorlesungen und Vorträge, in denen er den besagten Fragen nachging. Drei von vier Vorlesungen, die er 1959 am William Alanson White Institute in New York hielt, sind als Transkripte im Nachlaß erhalten und werden im vorliegenden Band unter dem Titel „Das Unbewußte und die psychoanalytische Praxis“ veröffentlicht. Die erste der im Mai 1959 gehaltenen Vorlesungen liegt nicht als Transkript vor, hat sich inhaltlich aber mit dem neuen Verständnis des Unbewußten und des gesellschaftlich bedingten Filters befaßt, wie es Fromm in Psychoanalyse und Zen-Buddhismus (E. Fromm, 1960a, GA VI, 5. 320–328) dargelegt hat.

Die hier erstmals veröffentlichten drei Vorlesungen von 1959 vermitteln einen sehr guten Einblick in Fromms besonderen Umgang mit den Patienten und sein in vielerlei Hinsicht völlig anderes Verständnis von psychoanalytischer Praxis. Über die Ausführungen in Band 5 der Nachlaßschriften (E. Fromm, 1991 a) hinaus geben diese Vorlesungen erstmals systematisch Fromms Positionen in diesem zentralen Anwendungsbereich der Psychoanalyse wieder und werden für viele psychoanalytisch Versierten eine echte Entdeckung sein.

Der Band wird mit der Wiedergabe eines Vortrags über die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft abgeschlossen, den Fromm im Jahre 1975 in Locarno gehalten hat. Der Vortrag stand im Mittelpunkt eines Symposiums, das Boris Luban-Plozza und ich in Zusammenarbeit mit Hans A. Pestalozzi und Rudi Brun vom Gottlieb-Duttweiler-Institut im Kongreßzentrum von Locarno-Muralto zu Fromms 75. Geburtstag am 24. und 25. Mai 1975 organisiert hatten. Das Symposium hatte das Thema „Möglichkeiten der Psychoanalyse: Rückblick und Ausblick“ und galt der kritischen Würdigung der „Psychoanalyse in ihrer klinischen, religiös-ethischen und gesellschaftlichen Relevanz“ (so der Untertitel). Fromm selbst eröffnete das Symposium am 24. Mai mit dem hier erstmals abgedruckten Hauptreferat zum Thema „Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft“. Da Fromm sein Referat wie gewöhnlich nur anhand einiger Stichpunkte in deutscher Sprache frei entwickelte, war es nötig, das der vorliegenden Wiedergabe zugrundeliegende Transkript sprachlich und stilistisch zu bearbeiten. Wie bei der Bearbeitung aller Transkripte von Vorträgen und Vorlesungen habe ich auch bei diesem Vortrag Gliederungen und Zwischenüberschriften eingebracht. Auslassungen oder Hinzufügungen, die ich vorgenommen habe, sind – wie auch in den anderen Bänden der Nachlaßschriften – durch eckige Klammern [...] gekennzeichnet.

Fromm hat manche Gedanken, die er in diesem Vortrag erstmals entwickelte, in seinem Buch »Sigmund Freuds Psychoanalyse – Größe und Grenzen« (E. Fromm, 1979 a) wieder aufgegriffen und dort zum Teil noch weiter ausgeführt. Wie kein anderes Dokument aber bringt dieser Vortrag von 1975 in seiner Direktheit, Kritik und persönlichen Einfärbung Fromms Wertschätzung der Psychoanalyse zum Ausdruck.

Tübingen, im Januar 1992

Rainer Funk

I. Die Determiniertheit der psychischen Struktur durch die Gesellschaft. Zur Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie (1937)

1. Der Irrweg der orthodoxen Psychoanalyse bei der Erklärung gesellschaftlicher Phänomene

a) Die zwei Erklärungsprinzipien bei Freud

Die Sozialpsychologie ist nach zwei Seiten hin ausgerichtet. Auf der einen Seite behandelt sie das Problem, inwiefern die psychische Struktur des Menschen durch gesellschaftliche Faktoren bestimmt ist, auf der anderen Seite, inwiefern die psychische Struktur selbst als beeinflussender und verändernder Faktor im gesellschaftlichen Prozeß wirksam wird. Beide Seiten des Problems sind unlösbar miteinander verknüpft. Die psychische Struktur, die wir als wirksam im gesellschaftlichen Prozeß erkennen können, ist selbst schon das Produkt dieses Prozesses, und ob wir die eine oder die andere Seite betrachten, die Frage ist nur, welcher Aspekt des Gesamtproblems jeweils im Mittelpunkt unseres Interesses steht.

Mit Hinblick auf das Problem der Bedingtheit der seelischen Struktur durch die Gesellschaft besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen Sozial- und Individual-Psychologie. Ob ein einzelner oder eine mehr oder weniger große Gruppe Gegenstand der psychologischen Untersuchung ist, macht grundsätzlich keinen Unterschied. Der einzelne ist in seiner Lebensweise durch die Gesellschaft bestimmt, die Gesellschaft andererseits ist nichts jenseits der Individuen. Freud hat bei aller Zentrierung seines Interesses um das Individuum klar erkannt, daß der Unterschied zwischen Sozialpsychologie und Individualpsychologie nur ein scheinbarer ist. „Die Individualpsychologie“ sagt Freud (1921 c, GW 13, S. 73), „ist zwar auf den einzelnen Menschen eingestellt und verfolgt, auf welchen Wegen derselbe die Befriedigung seiner Triebregungen zu erreichen sucht, allein sie kommt dabei nur selten, unter bestimmten Ausnahmebedingungen, in die Lage, von den Beziehungen dieses einzelnen zu anderen Individuen abzusehen. Im Seelenleben des einzelnen kommt ganz regelmäßig der andere als Vorbild, als Objekt, als Helfer und als Gegner in Betracht, und die Individualpsychologie ist daher von Anfang an auch gleichzeitig Sozialpsychologie in diesem erweiterten, aber durchaus berechtigten Sinne.“ Dieser Auffassung entspricht auch Freuds grundlegende Methode der Erklärung der psychischen Struktur des Individuums. Bei aller grundsätzlichen Berücksichtigung des Einflusses konstitutioneller Faktoren ist das für Freud leitende Prinzip bei der Analyse des Individuums die Entwicklung der Trieb- und Charakterstruktur aus den Schicksalen – speziell den frühkindlichen – zu erklären, die das Individuum im Zusammenstoß mit der Umwelt erleidet. Auf eine kurze Formel gebracht, ist das Prinzip der analytischen Methode: Verständnis der Triebstruktur aus dem Lebensschicksal, das heißt, aus den äußeren, auf den Menschen einwirkenden Faktoren.

Bei näherem Zusehen erweist sich aber, daß diese Formel zu allgemein ist und tatsächlich zwei verschiedene Erklärungsprinzipien einschließt, die in der psychoanalytischen Deutung nebeneinander und durcheinander angewandt werden. Das eine hier gemeinte Prinzip besagt folgendes: Der Mensch muß sich, vom Drang nach der Befriedigung seiner Bedürfnisse und speziell seiner sexuellen Bedürfnisse getrieben, mit der Umwelt auseinandersetzen, die ihm teils als Mittel der Be-

friedigung, teils als die Befriedigung verhindernd, entgegentritt. In diesem Prozeß der Auseinandersetzung [*ab hier Rückübersetzung aus dem Englischen*] mit der Außenwelt kommt es zu bestimmten Impulsen und Ängsten, bestimmten freundlichen und feindseligen Einstellungen gegenüber der Außenwelt oder – um es noch anders auszudrücken – zu einer bestimmten Art von Objektbeziehung. Ein Beispiel für dieses Erklärungsprinzip stellt der Ödipuskomplex dar.

Freud geht davon aus, daß das Kind (aus Gründen der Einfachheit spricht er hier nur vom kleinen Jungen) seine sexuellen Wünsche auf seine Mutter richtet. Bei dem Versuch, den seinen Wünschen entsprechenden Impulsen Raum zu geben, gerät er mit seinem Vater in Konflikt, der ihm die Befriedigung seiner Wünsche verbietet und ihm Strafe androht. Diese Erfahrung mit dem verbietenden Vater erzeugt eine bestimmte psychische Reaktion im Kind, eine bestimmte Beziehung zum Vater, nämlich eine des Hasses und der Feindseligkeit. Die gegen den Vater gerichteten feindseligen Impulse stoßen auf dessen Überlegenheit, erzeugen im Jungen Angst und zwingen ihn, diese Impulse zu verdrängen; er unterwirft sich statt dessen dem Vater oder identifiziert sich mit ihm. Feindseligkeit, Unterwerfung, Identifikation sind die Ergebnisse des Zusammenstoßes des von seinen sexuellen Wünschen getriebenen Jungen mit einer bestimmten Außenweltkonstellation. Ganz unabhängig von der Frage, inwieweit die allgemeine Gültigkeit der Annahme eines Ödipuskomplexes gerechtfertigt ist und ob Freuds Annahme stimmt, daß der Ödipuskomplex bereits grundsätzlich eine ererbte Aneignung ist, bleibt es doch eine Tatsache, daß Freud die Intensität und besonderen Qualitäten der Erfahrung des Ödipuskomplexes im einzelnen den Besonderheiten seiner Lebenserfahrungen zuordnet.

Ganz anders lautet das Erklärungsprinzip, das Freud bei der Erklärung des Zusammenhangs von Triebstruktur und Lebenserfahrungen anwendet. Bei diesem zweiten Prinzip nimmt er an, daß die Außenwelt auf die Sexualität einwirkt und sie in einer ganz bestimmten Weise verändert und daß bestimmte psychische Impulse die *unmittelbaren* Ergebnisse besonderer Formen der Sexualität sind. Dieses Erklärungsprinzip setzt die Freudsche Libidotheorie voraus. Bei dieser Theorie wird davon ausgegangen, daß die Sexualität verschiedene Entwicklungsphasen durchläuft. Die orale, anale, die phallische und die genitale Entwicklungsphase sind jeweils an erogenen Zonen orientiert; außerdem zeigen sich – mehr oder weniger an diese erogenen Zonen geknüpft – bestimmte sexuelle Partialtriebe wie Sadismus, Masochismus, Voyeurismus und Exhibitionismus. Völlig unabhängig von den Bedingungen, die eine Außenwelt stellt, durchläuft der einzelne auf Grund gegebener biologischer Tatsachen alle diese Phasen, bis schließlich die reife genitale Sexualität zum vorherrschenden Trieb wird. Insofern allerdings die Außenwelt teils durch Versagen, teils durch Verwöhnen die verschiedenen Phasen der Sexualität beeinflusst, kommt es in der einen oder anderen Form zu Fixierungen an diese Phasen (obwohl solche Fixierungen nach Freud ausdrücklich auch durch konstitutionelle Stärke oder Schwäche bestimmter erogener Zonen bestimmt sein können). Im Unterschied zur normalen Entwicklung behalten diese Phasen eine ungewöhnliche Stärke und werden zur Quelle für die Entwicklung wichtiger psychischer Impulse – sei es auf dem Wege der Sublimierung, sei es durch Reaktionsbildung. Auf diese Weise erklärt Freud die Existenz so wichtiger Triebe oder Charakterzüge wie Gier, Sparsamkeit, Ehrgeiz, Ordentlichkeit usw.

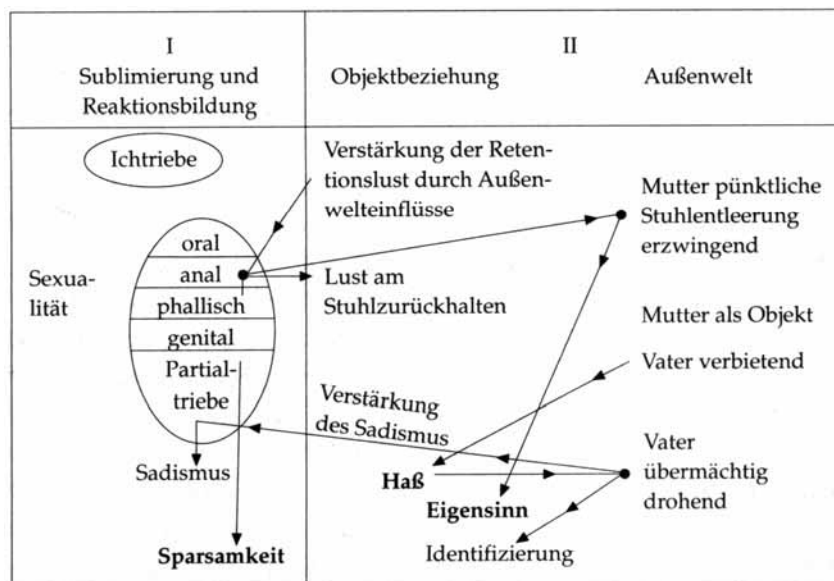
Mit dem gleichen analytischen Erklärungsprinzip werden auch bestimmte Haltungen und [*ab hier folgt der Text wieder dem deutschen Originalmanuskript*] bestimmte Beziehungen zu anderen Menschen erklärt. So werden Sparsamkeit und Geiz als die Sublimierung des Triebes, den Kot zurückzuhalten, verstanden. Eine verächtliche Einstellung zu Menschen wird dadurch erklärt, daß diese Menschen für den

Betreffenden unbewußt Kot bedeuten, und die Abscheu, die diesem galt, auf die Menschen übertragen wird. Eine Haltung, die dadurch charakterisiert ist, daß ein Mensch die Einstellung hat, er brauche zur Erreichung seiner Ziele sich nicht anzustrengen, denn das von ihm Gewünschte werde sich ganz plötzlich irgendwann einmal zutragen, wird als Sublimierung der Lust an einer plötzlichen Stuhlentleerung nach einer langen Stuhlzurückhaltung gedeutet.

Der Unterschied zwischen beiden Erklärungsprinzipien liegt auf der Hand. Im einen Fall wird eine psychische Erscheinung als Reaktion des Menschen auf die Umwelt verstanden, die sich der Durchsetzung seiner Bedürfnisse in der einen oder anderen Weise gegenüber verhält. Im anderen Fall wird die psychische Erscheinung unmittelbar aus der Sexualität erklärt; sie ist nicht eine Reaktion auf die Umwelt, sondern ein Ausdruck der durch die Umwelt modifizierten Sexualität.

Die hier auseinandergehaltenen beiden Erklärungsprinzipien gehen in der psychoanalytischen Literatur durcheinander, ohne daß ihre Verschiedenheit bemerkt wurde. (Auf die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen Objektbeziehungen und Sublimierungen und Reaktionsbildungen der genitalen Sexualität habe ich bereits in meinem Beitrag »Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie« {E. Fromm 1932b} hingewiesen.) Dies führte zu vielen Unklarheiten, die oft das Verständnis der analytischen Theorie erschwerten. Ein gutes Beispiel für das Durcheinandergehen beider Erklärungsprinzipien liefert der von Freud konzipierte und von anderen, speziell von Abraham und Jones, weitergeführte Begriff des analen Charakters. Freud fand ein häufig wiederkehrendes Syndrom von drei Charakterzügen, nämlich Ordentlichkeit, Sparsamkeit und Eigensinn, verknüpft mit bestimmten Erlebnissen in den Vorgängen der Stuhlentleerung und der Reinlichkeitsgewöhnung. Der Eigensinn wird verstanden als eine Reaktion auf die Umwelt, die sich den physiologischen Bedürfnissen des Kindes in einer feindlichen und überstrengen Weise entgegenstellt. Das Erklärungsprinzip hier ist dasselbe, wie wir es oben beim Ödipuskomplex dargestellt haben. Die anale Funktion spielt nur die Rolle, daß an ihr als einem wichtigen Bedürfnis sich die Auseinandersetzung mit der Umwelt in einer bestimmten Weise vollzieht. Die Sparsamkeit hingegen wird als direktes Produkt der Analerotik, genauer gesagt, der Lust am Zurückhalten des Stuhls angesehen, und nur die Tatsache, daß gerade diese Lust so stark ist, durch Einflüsse der Umwelt erklärt.

[Die hier folgende Skizze hatte sich nur als sehr grober handschriftlicher Entwurf erhalten. Folgende Entzifferung wurde versucht:]



Die schematische Skizze soll das Gesagte noch verdeutlichen. Die unter I fallenden Reaktionen werden von Freud als die direkten Abkömmlinge der Sexualität verstanden, die ihrerseits durch Umwelteinflüsse modifiziert wird. Die unter II fallenden Reaktionen sind Objektbeziehungen, die nicht direkte Produkte der Sexualität sind, sondern Reaktionen auf die Umwelt, die im Prozeß der Durchsetzung der Triebe entstehen.

Wir begnügen uns an dieser Stelle mit einer Beschreibung dieser zwei Erklärungsprinzipien und wollen zunächst, bevor wir zu einer kritischen Diskussion dieser zwei Prinzipien [*nachfolgender Text ist eine Rückübersetzung aus der englischen Version*] kommen, eine weitere Abweichung von der Freudschen Theorie darstellen, die für das Problem einer Sozialpsychologie wichtig ist.

b) Das bürgerliche Menschenbild Freuds und sein Desinteresse am Charakter der Gesellschaft

Wir sagten bereits, daß Freud die Triebstruktur vom Lebensschicksal her erklärt, daß heißt von den äußeren Einflüssen, die auf den einzelnen bei der Arbeit einwirken. Diese Aussage muß jedoch entscheidend eingeschränkt werden. In Wirklichkeit trifft sie nur insofern zu, als sie zur Erklärung individueller Unterschiede in der Triebstruktur jener Menschen dient, die Freud in seiner Praxis oder andernorts beobachtete. Fand Freud zum Beispiel einen Patienten, der eine ungewöhnlich starke Angst vor der väterlichen Autorität zeigte, sodann einen anderen, der mit jedem, mit dem er in Kontakt trat, in völlig überzogener Weise zu rivalisieren anfang, dann erklärte Freud diese Unterschiede in der Triebstruktur (zusammen mit einem Verweis auf die Möglichkeit einer konstitutionellen Stärke) mit den individuellen Besonderheiten im Lebensschicksal des Patienten. Im ersten Fall fand er – schematisch gesprochen –, daß der Patient einen sehr strengen Vater gehabt habe, vor dem er sich sehr fürchtete. In einem anderen Fall war ein Geschwister geboren, das bevorzugt wurde, und gegen das der Patient eine heftige Rivalität entwickelte. War Freud hingegen nicht an den individuellen Unterschieden seiner Patienten interessiert, sondern hatte er die psychischen Züge im Auge, die – unabhängig von diesen Unterschieden – allen Patienten gemeinsam waren, gab er eigentlich das historische, das heißt, das gesellschaftliche Erklärungsprinzip auf und sah in diesen gemeinsamen Zügen die „Natur des Menschen“, wie sie physiologisch und anatomisch konstituiert ist. Mit anderen Worten war also für Freud die Charakterstruktur, wie sie im allgemeinen für eine Gesellschaft normaler Menschen typisch ist und wie er sie beobachtete, als solche nicht wert, analysiert zu werden; vielmehr war für ihn der bürgerliche Charakter im wesentlichen mit der menschlichen Natur identisch.

Wir möchten uns hier nur mit einigen wichtigen Beispielen für diese These begnügen. Freud betrachtet den *Ödipuskomplex* als einen grundlegenden Mechanismus für das gesamte innere Leben. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß besondere Modifikationen des Ödipuskomplexes zurückverfolgt werden können auf Besonderheiten im Lebensschicksal; doch hat der moderne Mensch den Ödipuskomplex vererbt bekommen, zumindest nimmt dies Freud hypothetisch an.

Ein anderes Beispiel für den gleichen Erklärungsgrundsatz sind Freuds Ansichten zur *Psychologie der Frau*. Er nimmt an, daß die Frau auf Grund von anatomischen Unterschieden notwendigerweise Gefühle der Minderwertigkeit, des Hasses und des Neides gegenüber dem Mann – das heißt, gegenüber seinen Genitalien – entwickeln muß und daß die weiblichen Minderwertigkeitsgefühle wegen der fehlenden männlichen Sexualorgane notwendige Phänomene sind. „Die Anatomie ist das Schicksal“, sagt Freud (1924d, S.400), ein Wort Napoleons variierend.

Auch Freuds *Verabsolutierung des bürgerlichen Charakters* ist ein Beispiel für das gleiche Erklärungsprinzip: Er sieht beim Menschen in erster Linie seinen Narzißmus, das heißt, [den Menschen] als grundsätzlich von seinem Mitmenschen und von denen, die ihm fremd sind, isoliert. Nicht einmal hier fragt er nach dem gesellschaftlichen Anteil dieses Phänomens, sondern akzeptiert diesen entfremdeten Menschen, wie er ihn in unserer Gesellschaft vorfindet, als ein notwendiges Ergebnis der menschlichen Natur.

In dieser Hinsicht geht Freud bei seiner Todestriebtheorie sogar noch einen Schritt weiter. Während er – wie er selbst bekennt – zu seiner eigenen Überraschung die Rolle der *nicht-sexuellen Aggression* im menschlichen Innenleben mehr oder weniger übersah, sieht er sie jetzt in ihrer ganzen Reichweite. Er spürt jedoch nicht ihre gesellschaftlichen Bedingungen auf, sondern nimmt an, daß sie hinsichtlich ihrer Quantität biologisch herzuleiten ist, nämlich aus dem Todestrieb, und daß ein Mensch – schematisch gesprochen – nur die Alternative hat, diese Tendenzen auf den Tod hin mit erotischen Trieben zu vermischen und destruktiv nach außen zu wenden oder masochistisch gegen sich selbst.

Unsere Aussage, Freud identifiziere den bürgerlichen Charakter mit der Natur des Menschen, bedarf einer gewissen Einschränkung. Man müßte genauer sagen, Freud identifiziert die Grundzüge des bürgerlichen Charakters mit der Natur des Menschen, während er bestimmte modifizierende Einflüsse auf die biologisch gegebene Triebstruktur der Kultur zuschreibt. Dies führt uns dazu, wenigstens kurz auf die Vorstellungen Freuds über die *Beziehung der Kultur zur Triebstruktur* einzugehen. Diese läßt sich schematisch etwa so fassen: Kulturentwicklung bedeutet wachsende Verdrängung der Triebe. Kulturelle Errungenschaften sind Sublimierungen von Trieben, die nur auf Grund von Verdrängung der Triebregungen möglich sind. Die Fähigkeit zu sublimieren ist freilich eine Begabung, die bei den Menschen nur selten vorkommt. Das Scheitern der Sublimierung führt aber zur Neurose. Freud geht sogar so weit und erwähnt die Möglichkeit, daß weitere Kulturentwicklung zu einer derart umfassenden Triebverdrängung führen könnte, daß sich die Menschen nicht mehr fortpflanzen. Es ist ohne weiteres zu erkennen, daß Freud hier Rousseaus Bild vom „Naturmenschen“ vor Augen hatte, bei dem es überhaupt keine Verdrängung gab, und daß seine Vorstellung von der Wirkung der Kultur auf die Triebe völlig mechanistisch war. Er macht keinen Versuch, qualitativ zu verbinden, was das Besondere in der Triebstruktur und was das Besondere in der gesellschaftlichen Organisation ist; vielmehr sieht er alles nur quantitativ unter dem Gesichtspunkt der Ausmaßes der Verdrängung. Mit dieser Theorie drückt Freud nicht nur eine pessimistische Einstellung bezüglich einer glücklicheren Zukunft der Menschheit aus, sondern wird geradezu zum Apologeten der bürgerlichen Moral. Mit der Alternative „entweder sexuelle Verdrängung oder keine Kultur“ gibt er eine psychologische Rationalisierung für die Notwendigkeit bürgerlicher Moral oder doch wenigstens für deren Wertschätzung.

Freud sieht die bürgerlichen Menschen einem bestimmten äußeren Druck ausgesetzt, der zur Verdrängung führt und der sie von „natürlichen“ Menschen unterscheidet. Gleichzeitig aber betrachtet er bestimmte Züge – zum Beispiel das Ausmaß der Destruktivität, das nach außen oder nach innen gewendet wird, oder Aspekte der Psychologie der Frau – als unmittelbaren Ausdruck der Natur des Menschen. Zusammen mit anderen Zügen konstruiert er aus dem bürgerlichen Menschen das Bild einer Natur des Menschen, wobei diese nur in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmte Modifikationen erfährt. Freud hat ein statisches und geschlossenes Bild vom Menschen, so daß er auf Grund der Festgefüghtheit dieses Bildes auch alle Möglichkeiten der inneren Entwicklung der Menschen für die Zukunft voraussagen kann.

c) Kritik der Freudschen Rückführung psychischer Strebungen des einzelnen wie der Gesellschaft auf die Sexualität

Daß Freud die Grundzüge der psychischen Struktur des bürgerlichen Menschen als schon immer für die Natur des Menschen kennzeichnend ansah, ist ein Vorurteil, das er mit vielen bürgerlichen Psychologen (und hier vor allem mit jenen, die an der Instinkttheorie festhalten) sowie mit Anthropologen und Philosophen seiner Zeit gemeinsam hat. Mit der Annahme, eine große Zahl der wichtigsten Triebe und Charakterzüge habe direkt mit der Sexualität und ihren verschiedenen Erscheinungsformen zu tun, wird die Vorstellung der Existenz einer „Natur des Menschen“ selbst – insofern es um diesen Aspekt der Freudschen Interpretation geht – zu einer Voraussetzung für diesen Teil der Libidotheorie. Zugleich formt eine andere Vorstellung, die für das philosophische Denken und jene gesellschaftlichen und intellektuellen Hintergründe, die Freud bestimmten, kennzeichnend sind, die Basis für seine Libidotheorie, nämlich jene des bürgerlichen Materialismus, der geistige und psychische Phänomene als direkte Produkte physischer Phänomene erklärt. Selbst wenn – wie wir zu zeigen versuchten – die unmittelbare Zurückführung des Psychischen auf das Sexuelle bei Freuds Interpretationsmethode nur einen Aspekt repräsentiert, so stellt sie doch einen derart wichtigen Aspekt dar, daß wir mit Recht behaupten können, der bürgerliche Materialismus bilde eine entscheidende und wichtige Begründung für das gesamte Freudsche Denken. In seiner Todestriebtheorie führt er Aggressivität und Phänomene wie Sadismus und Masochismus auf gegebene biologische Tatsachen zurück, so daß diese Art zu denken noch mehr in den Vordergrund tritt.

Zu welchen Ergebnissen führte die Annahme einer derartigen, grundsätzlich immer gültigen Natur des Menschen in Verbindung mit der Rückführung wichtiger psychischer Strebungen direkt auf sexuelle Quellen? *Im Hinblick auf die Psychologie des einzelnen* war das Ergebnis, daß Freud die Neigung hatte, eine große Anzahl psychischer Phänomene zu übersehen, bei denen die Rückführung auf erogene Zonen oder Partialtriebe nicht einmal spekulativ möglich war. Diesbezüglich ist die Aggressivität das eindrucklichste Beispiel. Bei der Erörterung seiner Todestriebtheorie merkt Freud selbst an, wie eigenartig es sei, daß ihm die Bedeutung der Aggressivität für das menschliche Innenleben so viele Jahre hatte entgehen können. Mit der Todestriebtheorie gelang es ihm, die Aggressivität direkt wieder auf eine organische Quelle – den biologisch verankerten Todestrieb – zurückzuführen. Damit verfolgt er das gleiche Erklärungsprinzip, mit dem er Züge wie Ehrgeiz, Gier, Sparsamkeit usw. erklärt hatte. Während Freud hier eine Korrektur einbrachte, wenn auch eine in der falschen Richtung, tat er es bei einer großen Zahl anderer psychischer Phänomene nicht. Das Ergebnis war, wie wir später zeigen werden, daß er eine Reihe von Phänomenen nicht zufriedenstellend und ausreichend verstand und andere, die zum Bild der psychischen Struktur gehörten, völlig unter den Tisch fallen ließ.

Die Auswirkungen waren *hinsichtlich des psychologischen Verstehens gesellschaftlicher Phänomene* noch verhängnisvoller. Von seinem Ausgangspunkt, daß die Natur des Menschen auf Grund gegebener biologischer Bedingungen grundsätzlich gleichbleibend ist, konnte Freud kaum zu einer psychologischen Interpretation gesellschaftlicher und historischer Phänomene kommen. Seine Art, die Natur des Menschen zu sehen, wurde zum Modell, mit dem er gesellschaftliche Phänomene erklärte. Charakteristische Beispiele dieser psychologischen Interpretationsmethode sind etwa die folgenden: Der Krieg ist als das „Ergebnis“ der menschlichen Aggressionstrieb zu „erklären“; eine Revolution ist das Ergebnis eines Hasses gegen den Vater; der Kapitalismus ist das Ergebnis einer außerordentlich starken analen Libido bei den Menschen dieser Epoche. Wann immer

fremde, das heißt von der bürgerlichen Kultur abweichende Gesellschaftsformen untersucht wurden, hielt man es nicht für notwendig, sie zu analysieren, das heißt zu fragen, wie eine bestimmte Gesellschaftsstruktur eine bestimmte Charakterstruktur hervorbringt. Statt dessen begnügte man sich mit Analogien und bemühte sich zu zeigen, daß es zwischen dem Verhalten von Menschen in einer Gesellschaft und Symptomen neurotischer einzelner Menschen Ähnlichkeiten gibt. Auf Grund von Analogieschlußbildungen nahm man an, daß sogar die Gründe für das Verhalten der Menschen anderer Kulturen die gleichen sind wie für das neurotische Verhalten von Patienten. (Vgl. meine Polemik in »Die Entwicklung des Christudogmas« (E. Fromm, 1930a) gegen die Analogiedeutungen, die Theodor Reik bei seiner Erklärung des Christudogmas macht.) Diese Art Psychologismus bei der Deutung gesellschaftlicher Phänomene führt notwendigerweise zu einer völligen Verleugnung der determinierenden gesellschaftlichen Ursprünge der zu untersuchenden Phänomene oder doch zumindest zu einer falschen Einschätzung ihrer Wichtigkeit.

Dieser Irrweg, auf dem sich die orthodoxe analytische Interpretation gesellschaftlicher Phänomene selbst vorfand, ist um so bemerkenswerter, als einer der Aspekte Freudscher Deutungsmethoden, nämlich jener, bei dem psychische Phänomene als Ergebnis eines Zusammenstoßes eines nach Befriedigung seiner Bedürfnisse suchenden Menschen mit der bestehenden Außenweltkonstellation verstanden werden, zu einer angemessenen sozialpsychologischen Methode hätte führen können. Werden die psychischen Impulse und die gesamte Charakterstruktur eines Menschen von der besonderen Form des individuellen Schicksals bestimmt, dann werden jene, einer Gesellschaft oder Masse *gemeinsamen* Züge, das heißt, die für diese Menschen typische Charakterstruktur, vom gemeinsamen Lebensschicksal dieser Gruppe bestimmt, also von ihrer Art zu leben; diese ist ihnen letztlich von der entscheidenden Grundlage vorgeschrieben: von der Produktionsweise mit ihren jeweiligen Produktivkräften und von der sich daraus ergebenden Gesellschaftsstruktur.

2. Die Relevanz der Analytischen Sozialpsychologie für die Neuformulierung einzelner Aspekte der psychoanalytischen Theorie

Freud entwickelte für die Analyse der Triebstruktur eine bis dahin unbekannte Methode, bei der detailliert das individuelle Lebensschicksal aus der individuellen Lebenspraxis untersucht wurde. Die Anwendung desselben Prinzips für die Analyse der für eine gesellschaftliche Gruppe typischen Charakterstruktur erfordert eine ebenso erschöpfende Kenntnis der gesamten Lebenspraxis dieser Gruppe; diese aber setzt ihrerseits [ab hier folgt der Text nur noch dem deutschen Originalmanuskript] die Analyse der fundamentalen ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen dieser Lebenspraxis voraus. Die gleiche methodische Rolle, die bei der Analyse des Individuums die individuelle Lebensgeschichte spielt, spielt bei der Analyse der für eine Gruppe typischen Charakterstruktur die ökonomische und gesellschaftliche Struktur dieser Gruppe. Das Verständnis der Lebenspraxis einer Gruppe ist allerdings ein außerordentlich viel komplexeres und schwierigeres Unterfangen als das der Lebensgeschichte eines Individuums. Es setzt die Analyse der ökonomischen und gesellschaftlichen Struktur dieser Gruppe voraus. Eine Kenntnis des „Milieus“, das heißt gewisser manifester gesellschaftlicher und kultureller Erscheinungen, ohne daß diese auf ihre dynamisch entscheidenden Bedingungen hin analysiert werden, ebenso auch wie die Kenntnis einzelner isolierter ökonomischer Faktoren wie Fülle oder Spärlichkeit der Lebensmittel, Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit des Bodens, technischer Entwicklung usw., sind völlig unzureichend. Verständnis der Lebenspraxis in dem hier gemeinten Sinne heißt Analyse der Dynamik der gesellschaftlichen Struktur.

Die konsequente Anwendung dieser Methode führt aber zu gewissen Abweichungen von der Freudschen Theorie und zwar in den Punkten, die verantwortlich dafür sind, daß Freud und eine Reihe anderer Analytiker beim Versuch der psychologischen Analyse gesellschaftlicher Erscheinungen gescheitert sind. Die wichtigsten Probleme, in denen eine solche Abweichung von der Freudschen Theorie erfolgen muß, sind

- a) die Freudsche Annahme, daß der bürgerliche Charakter im wesentlichen die Grundzüge der menschlichen Natur darstellt,
- b) die Freudsche Einschätzung der Rolle der Familie und
- c) die Freudsche Libidotheorie.

a) Die Neuformulierung des Ödipuskomplexes, des primären Narzißmus und der Psychologie der Frau

Die These, daß der bürgerliche Mensch mit den für ihn charakteristischen fundamentalen Mechanismen, die Freud als für „den“ Menschen charakteristisch ansieht, ein „historischer“ und nicht ein „natürlicher“ Mensch ist, bedarf an dieser Stelle keines Beweises. Es mag aber für das Verständnis des Freudschen Bildes vom Menschen nützlich sein zu zeigen, daß und wie diejenigen Züge und Komplexe, die er als Erbgut des Menschen überhaupt ansieht, aus der spezifischen Daseinsform der bürgerlichen Gesellschaft zu verstehen sind. Wir müssen uns allerdings auch hierbei mit wenigen andeutenden Bemerkungen begnügen, die das Prinzipielle des Gedankenganges deutlich werden lassen sollen.

(1) Der Mechanismus, dem Freud die größte Bedeutung zugemessen hat, ist der *Ödipuskomplex*.

Er enthält, wenn wir ihn in seiner ursprünglichen Form nehmen, und uns der Einfachheit halber am Beispiel des Knaben orientieren, eine doppelte These: einmal die, daß der kleine Knabe von der Mutter sexuell angezogen werde und sie zum wichtigsten Objekt seiner sexuellen Wünsche nehme, und zweitens, daß er dabei auf den Vater als Rivalen stößt, diesen aus Gründen der sexuellen Eifersucht haßt, aber gleichzeitig aus Angst vor ihm und speziell den von ihm ausgehenden Kastrationsdrohungen seine sexuellen Wünsche, wie auch die Feindseligkeit gegen den Vater unterdrückt, sich dem Vater unterwirft beziehungsweise sich mit ihm durch Bildung des Über-Ichs identifiziert. Während Freud annimmt, daß die sexuelle Bindung des Knaben an die Mutter ein allgemein menschliches Phänomen sei, glaubt er, daß die Unterdrückung und feindseligen Wünsche gegen den Vater und die daraus resultierende Über-Ich-Bildung einmal in der Urgeschichte der Menschheit erfolgt sei, aber von da an zum erblich fixierten Bestand der menschlichen Natur gehört.

Wir wollen hier nicht näher auf die Tatsache eingehen, daß die anthropologische Forschung zeigt, daß der Ödipuskomplex im Freudschen Sinne kein universeller bei allen Völkern zu findender Komplex ist. Wir wollen auch nicht die Frage erörtern, ob er gewichtsmäßig in der bürgerlichen Gesellschaft die große und allgemeine Rolle spielt, die Freud ihm zuschreibt. Wir wollen davon ausgehen, daß der Ödipuskomplex auf jeden Fall in einer sehr großen Zahl von Fällen zu beobachten ist und uns fragen, wie er sich aus den für die bürgerliche Gesellschaft spezifischen Verhältnissen erklärt.

Was zunächst die Bezogenheit der sexuellen Wünsche des Kindes auf den gegengeschlechtlichen Elternteil anlangt, so gibt es eine Reihe von gesellschaftlich bedingten Tatsachen, die die Stärke dieser Wünsche erklären. Die erste dieser Tatsachen ist das Tabu, das auf der sexuellen Betätigung des Kindes und besonders auf sexuellen Spielen mit anderen Kindern beruht. Wir wissen von einer großen Reihe von Völkern, bei denen die Kinder einen im Rahmen ihrer physiologischen Entwicklung liegenden spielerischen sexuellen Kontakt mit anderen Kindern haben, der frei und ohne praktische oder moralische Einmischung seitens der Umwelt vor sich geht. In der bürgerlichen Familie ist diese natürlich gegebene Richtung der kindlichen Sexualbetätigung praktisch zum Teil, und moralisch völlig blockiert. Können andere Kinder nicht zu Objekten der sexuellen Strebungen werden, so werden die sexuellen Wünsche und Phantasien leichter in die Richtung auf die Eltern gedrängt.

Gewiß würde der eben erwähnte Umstand noch nicht befriedigend erklären, warum das Tabu gegenüber sexuellen Wünschen mit Bezug auf die Eltern nicht auch diese Wünsche in gleicher Weise schwächt wie die mit Bezug auf Gleichaltrige, wenn nicht noch andere wichtige Umstände hinzukämen. Der eine ist die Tatsache, daß in der bürgerlichen Gesellschaft die Familie der einzige Kreis ist, in dem überhaupt enge und nahe Gefühlsbeziehungen bestehen. Jeder, der nicht zum Familienkreis gehört, der „Fremde“, steht, außerhalb der gefühlsmäßigen Reichweite des Individuums und auch des Kindes. Nur wer zum eigenen Clan gehört, wird geliebt, und nur von ihm kann Liebe erwartet werden. Diese Einengung menschlicher Nähe, Solidarität und Liebe auf den Familienkreis und die mit ihm einhergehende Beziehungslosigkeit zum Fremden trägt dazu bei, daß die Familienmitglieder auch zu den wichtigsten Objekten der sexuellen Wünsche werden können. In vielen Fällen jedoch hält Freud die Intensität der seelischen Beziehungen inner-

halb der Familie auf Grund seiner theoretischen Voraussetzungen für sexuell bedingte, wo dies gar nicht der Fall ist.

Freud hat in der Tat mit seiner Theorie von der Allgemeinheit und Stärke der inzestuösen Wünsche einen der entscheidendsten psychischen Züge der bürgerlichen Gesellschaft gesehen: die Tatsache der relativen Beschränktheit der gefühlsmäßigen Expansion auf die Familie, welche nur die andere Seite der Tatsache der Gestörtheit der positiven Gefühlsbeziehung zum „Fremden“ ist. Er hat aber diese Tatsachen durch das mangelnde Verständnis ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit wie durch die Erklärung aller positiven Objektbeziehung aus sexuellen Wünschen nur in theoretisch verzerrter und dadurch unbefriedigter Form theoretisch ausdrücken können.

Ein anderer Umstand, der für die Entstehung beziehungsweise Verstärkung inzestuöser Wünsche bei Kindern von großer Bedeutung ist und der merkwürdigerweise von Freud kaum betont wurde, ist in dem Verhalten der Eltern zu suchen. Während die Fälle, in denen Eltern bewußt und manifest sich sexuell ihren Kindern nähern und in der einen oder anderen Form verführen, relativ selten sind, allerdings bei weitem nicht so selten, wie das gewöhnlich geglaubt wird, findet man in einer sehr großen Zahl von Fällen, daß der Vater beziehungsweise die Mutter sexuelle Impulse dem Kind gegenüber haben, die im wesentlichen unbewußt sind. Die mangelnde Bewußtseinsqualität ändert aber nichts daran, daß die Impulse bestehen und daß sie ihrerseits eine bestimmte verführende und stimulierende Wirkung auf das Kind haben. Eine sehr minutiöse Beobachtung des Verhaltens von Eltern zeigt, auf wie vielen Wegen die subtile Verführung beziehungsweise sexuelle Stimulierung der Kinder durch die Eltern erfolgt, und daß ein großer Teil von dem, was wir an inzestuösen Wünschen bei Kindern finden, schon die Reaktion auf diese Stimulierung ist.

Die Tatsache, daß sich in Eltern sexuelle Wünsche mit Bezug auf die Kinder entwickeln, ist aber selbst wiederum in der gesellschaftlichen Situation begründet, nämlich in der für die bürgerliche Gesellschaft charakteristischen relativen sexuellen Unbefriedigtheit der meisten Menschen. Indem von der frühen Kindheit an die Sexualität mit dem Stigma des Schlechten und Verbotenen belegt wird, indem die Wahl des Ehepartners zum großen Teil ganz unabhängig von der gegenseitigen sexuellen Attraktion erfolgt, indem sexuelle Befriedigung außerhalb der Ehe faktisch blockiert oder mit dem Stigma des Verbotenen versehen ist, indem die gesamte Lebenspraxis des bürgerlichen Menschen die Fähigkeit zum Genuß und Glück des Sexuellen wie jedes anderen, aufs äußerste reduziert, entsteht eine Situation, in der für eine außerordentlich große Anzahl von Menschen die Ehe eine nur sehr beschränkte Befriedigung ihrer Sexualität erlaubt. Diese unbefriedigte Sexualität ist eine der Bedingungen dafür, daß die Kinder zum Objekt, wenn auch meistens unbewußter, sexueller Empfindungen werden.

Wenn sexuelle Wünsche der Kinder mit Bezug auf die Eltern so zu einem erheblichen Teil ihre Erklärung in der spezifischen Struktur der bürgerlichen Familie finden, so ist auch die andere Seite des Ödipuskomplexes, die feindselig rivalisierende Einstellung gegen den anderen Elternteil, in der gleichen Struktur begründet. Gewiß bedingen die sexuellen Wünsche, soweit sie vorhanden sind, ein gewisses Maß an rivalisierender Feindseligkeit mit dem gleichgeschlechtlichen Elternteil, also etwa Eifersucht des Knaben gegen den Vater. Aber man übersieht ganz außerordentlich wichtige Faktoren, wenn man das Maß an Feindseligkeit und Rivalität, das man tatsächlich im Verhältnis von Knaben gegen ihren Vater findet, in erster Linie als Produkt der sexuellen Eifersucht versteht.

Ein wesentlich bedeutenderer Faktor für die Erzeugung dieser Feindseligkeit liegt in der Struktur der bürgerlichen Familie begründet. Die Situation des Kindes ist die der Unterworfenheit unter die Gewalt der Eltern und speziell unter die väterliche Gewalt. Hatte der römische Familienvater noch Gewalt über Leben und Tod des Sohnes, so ist in der bürgerlichen Familie diese Gewalt ihrem praktischen Umfang nach gewiß eingeschränkt. Die Grundstruktur des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn ist aber die gleiche. Abgesehen von dem Anspruch auf die Erhaltung des Lebens hat das Kind keine Forderungen an die Eltern, die von der Gesellschaft garantiert sind. Auch der fürsorglichsten und freundlichsten Haltung der Eltern einem Kind gegenüber haftet in der bürgerlichen Familie immer noch die Qualität der Gnade an. Die Gesellschaft gibt dem Kind keinen Anspruch auf eine solche Haltung, sie stellt ein Geschenk dar und kein unabdingbares Recht. In der großen Mehrzahl der Fälle ist die Haltung der Eltern tatsächlich gar nicht die unbedingten Wohlwollens und tiefer Freundlichkeit. Das Kind ist ein Objekt ihrer Herrschaft, für die große Majorität der Menschen sogar das einzige. Die Eltern erwarten von ihm Befriedigungen, seien es grob ökonomische, seien es emotionell psychische. Der Eigenwille und die Selbständigkeit des Kindes werden in mehr oder weniger grober Weise von den ersten Lebensjahren an gebrochen, seine Freiheit und Individualität unterdrückt.

Dieses in der Struktur der bürgerlichen Familie verankerte Verhältnis von Eltern und Kindern wird noch durch eine Reihe von Umständen, die in der gesellschaftlichen Gesamtstruktur begründet liegen, verstärkt. Die Hilflosigkeit und Ohnmacht des Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft, die Tatsache, daß er das Objekt von persönlichen und unpersönlichen Mächten ist, die sein Leben bestimmen und auf die er keinen Einfluß hat, erzeugt eine seelische Struktur, in der neben der masochistischen Tendenz, sich anderen zu unterwerfen, die sadistische, Schwache und Hilflose zum willenlosen Objekt der eigenen Herrschaft zu machen, eine entscheidende Rolle spielt. Das Kind ist das wichtigste Objekt der sadistischen Tendenzen in diesem Sinne.

Eng damit verknüpft ist das außerordentliche Maß an Feindseligkeit, das in einer auf den Kampf einer gegen alle aufgebauten Gesellschaft im einzelnen erzeugt wird, und die notwendigerweise auch in der Haltung der Eltern dem Kind gegenüber zum Ausdruck kommt. Ob diese Feindseligkeit sich in brutalen Szenen oder in subtiler Weise äußert, ob sie häufig manifest in Erscheinung tritt oder nur als Drohung lauert, die das Kind zur Unterwerfung zwingt, ist von sekundärer Bedeutung. Hierzu kommt noch ein weiteres: Eine auf dem Prinzip der individuellen Konkurrenz aufgebaute Gesellschaft erzeugt eine Haltung ständiger Rivalität mit anderen, die schon recht früh dem Kind eingepflanzt wird, und auf der Basis dieser Haltung entsteht ein ständiges feindseliges Sichmessen und Rivalisieren mit jedem, der die Rolle des Rivalen spielen kann, seien es Geschwister, sei es der Vater.

Die hier andeutungsweise vorgebrachten Gesichtspunkte sollten zu zeigen versuchen, daß ein von Freud als so zentral angesehenes Phänomen wie der Ödipuskomplex, das er im wesentlichen in der menschlichen Natur begründet sieht, seine entscheidenden Grundlagen in der spezifischen Struktur der bürgerlichen Familie und der bürgerlichen Gesellschaft hat. Für andere Züge, die Freud der menschlichen Natur zurechnet, ist dieser Zusammenhang noch offensichtlicher. Das außerordentliche Maß an Feindseligkeit, das Freud auf das Vorhandensein eines biologisch bedingten Todestriebes zurückführt, wird durch die Lebenspraxis der bürgerlichen Gesellschaft ständig und mit Notwendigkeit erzeugt. Die Annahme, daß sie eine natürliche sei, liegt in der gleichen Verewigung des bürgerlichen Charak-

ters begründet, wie die ältere bürgerliche Theorie, daß das Prinzip *homo homini lupus* das Grundprinzip allen gesellschaftlichen Zusammenlebens sei.

(2) Das Bild Freuds vom Menschen enthält neben dem eben erwähnten Zug der primären Feindseligkeit und Destruktivität auch den, der Mensch sei primär narzißtisch.

Freud geht davon aus, daß der Mensch ursprünglich nur sich liebe und auf sich bedacht sei, und daß alle Beziehungen zu Objekten, speziell das Gefühl der Liebe und der Solidarität mit anderen Menschen, eine sekundäre auf dieser Basis aufgebaute Haltung sei, die leicht wieder verschwindet und der fundamentalen narzißtischen Haltung Platz macht. Wir können hier nicht näher darauf eingehen, daß Freud in seinem Begriff des Narzißmus zwei Dinge miteinander vermischt: die Liebe zur eigenen Person und den Mangel an Beziehungsfähigkeit zum Mitmenschen, ja, daß er faktisch jede Beziehungslosigkeit als narzißtisches Phänomen ansieht. Er nimmt an, daß ein Wechselverhältnis besteht derart, daß, je mehr Liebe für andere da ist, desto weniger für die eigene Person und *vice versa*. Was wir tatsächlich finden ist dagegen, daß die Liebesfähigkeit zu anderen und zu sich eine gemeinsame Quelle hat und parallel geht und daß da, wo diese Fähigkeit gestört ist, weder anderen gegenüber noch gegenüber der eigenen Person eine echte Freundlichkeit besteht. Trotzdem hat aber Freud mit seiner Konzeption des Narzißmus einen der tiefsten und wesentlichsten Züge des bürgerlichen Menschen getroffen, seine Isoliertheit, Abgeschlossenheit, seinen monadenhaften Charakter.

Der bürgerliche Mensch stellt ein in sich geschlossenes, in sich und um sich kreisendes System dar, in dem der Mitmensch wie alle Dinge entfremdet und nur Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen ist. Die bürgerliche Gesellschaft hat zum ersten Mal in der Geschichte einen Menschen entwickelt, der die primitiven Bluts- und Gemeinschaftsbande sprengte und sich als Individualität etablierte. Sie hat aber diesen individuellen Menschen gleichzeitig zu einem von anderen separierten, zum Mitmenschen in einem fundamentalen Gegensatz stehenden Wesen gemacht. Wir können hier nicht darauf eingehen zu zeigen, inwiefern dieser isolierte, beziehungslose Mensch das Produkt der Lebenspraxis, der bürgerlichen Produktionsweise und der sich darauf aufbauenden gesellschaftlichen Struktur ist. In diesem Zusammenhang kommt es uns nur darauf an zu zeigen, daß der fundamentale narzißtische Charakter des Menschen, wie ihn Freud als natürliche Eigenschaft des Menschen sieht, in Wirklichkeit eine historisch bedingte Eigenschaft des bürgerlichen Menschen darstellt.

(3) Als ein letztes Beispiel für unseren Gedankengang wollen wir die Freudsche Theorie von der *Psychologie der Frau* erwähnen.

Hier liegen die Verhältnisse vielleicht noch klarer und einfacher als in den bisher erwähnten Beispielen. Daß die Frau sich minderwertig fühlt und häufig lieber ein Mann sein möchte, ist das selbstverständliche und notwendige Resultat ihrer gesellschaftlichen Position. Sie ist faktisch vom Mann abhängig, hat erst in den letzten Jahrzehnten angefangen, sich die ökonomische und politische Selbständigkeit zu erringen, sie ist jahrhundertlang daran gehindert worden, ihre menschlichen Fähigkeiten und Kräfte zu entwickeln und darauf beschränkt worden, ihre Aktivität im engsten Kreis der Familie zu entfalten und als einzige Äußerung ihrer Menschlichkeit sich in der Ebene der Gefühle zu entwickeln, sie sollte ganz auf Liebe eingestellt sein, und in der Generation Freuds war ihr nicht einmal die sexuelle Genußfähigkeit zugebilligt. Sie ist von der Gesellschaft zu einem Menschen zweiten Ranges degradiert worden, und daran änderte auch nichts jene Ideologie der romantischen Reaktionäre, die die Frau als ein höheres Wesen, als die eigentliche Trägerin der Liebe usw. hinstellt. Freud hat mit seiner Annahme, daß die

Frau aus anatomischen Gründen dem Mann unterlegen und deshalb auf ihn eifersüchtig sei, in Wirklichkeit nur den zahllosen Rationalisierungen der gesellschaftlichen Stellung der Frau eine neue hinzugefügt.

b) Die Neuformulierung der Rolle der Familie

Wenn die für den Menschen einer bestimmten Gesellschaft oder Masse typische Charakterstruktur als Ausdruck der aktiven und passiven Anpassung an die gesamte Lebenspraxis dieser Gruppe verstanden wird, so erhebt sich die Frage, wie sich die Einschätzung der besonderen Bedeutung der Erlebnisse der frühen Kindheit mit dieser Auffassung verträgt und inwiefern die Freudsche Konzeption von der Funktion der Familie einer Modifizierung bedarf. Freud hatte gezeigt, und dies ist eine seiner fruchtbarsten und bedeutendsten Entdeckungen, daß die Erlebnisse des Kindes in den allerersten Lebensjahren von ausschlaggebender Bedeutung für die Formung seiner gesamten Trieb- und Charakterstruktur ist. Alle analytischen Erfahrungen zeigen, daß dies richtig ist, auch wenn man von der Freudschen Auffassung insofern abweicht, als man den Erlebnissen eines Kindes nach dem fünften oder sechsten Lebensjahr eine größere Rolle für die Weiterentwicklung der Charakterstruktur zuspricht, als er es tut, und die weitere Entwicklung nicht in mechanistischer als reine Wiederholung der in der früheren Kindheit geschaffenen Reaktionsweisen ansieht.

Da sich das Leben des Kindes – und des europäischen in noch höherem Maße als des amerikanischen – bis etwa zum sechsten Lebensjahr im Kreise der Familie abspielt, so mußten die speziellen Konstellationen in der Familie als die Ursache für die Besonderheit der Charakterentwicklung erscheinen. Soweit es sich um die individuellen Unterschiede zwischen einzelnen Persönlichkeiten handelt, ist dies auch richtig, und in gewissen Unterschieden in der Familienkonstellation sind in diesem Sinne die „Ursachen“ für die Unterschiede in der Charakterstruktur zu finden. Wie steht es aber mit der Gesamtheit der Charakterstruktur, wie sie für eine Gesellschaft oder Masse typisch ist? Das Kind kommt ja mit dem gesellschaftlichen Leben als solchem kaum in Berührung. Die Kategorien, die zu den wichtigsten im gesellschaftlichen Leben gehören, wie Gelderwerb, Wunsch nach Profit, wirtschaftliche Konkurrenz, die Möglichkeit, alle Wünsche durch Geld zu befriedigen, spielen im Leben des Kindes so gut wie gar keine Rolle.

Es ergibt sich also anscheinend der Widerspruch zwischen der These, daß die allerersten Lebensjahre für die Charakterentwicklung des Kindes entscheidend sind und daß das, was die Charakterentwicklung des Menschen bestimmt, die gesellschaftliche Lebenspraxis ist, und der Tatsache, daß das Kind mit der gesellschaftlichen Lebenspraxis so gut wie nicht in Berührung kommt. Die Lösung dieses anscheinenden Widerspruchs liegt in der Rolle der Familie. Die Familie selbst ist ein Produkt der gesamten gesellschaftlichen Struktur, und sie vermittelt dem Kind die wichtigsten Züge der gesellschaftlichen Lebenspraxis.

Dies gilt zunächst für die groben Züge der Struktur der Familie und die Rolle des Kindes in ihr. Die patriarchalische Familie mit einer mehr oder weniger starken Herrschergewalt der Eltern über das Kind ist das Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen Konstellation. Die Rolle der väterlichen Autorität in der Familie, der Grad, in dem das Kind von dieser Autorität abhängig ist und sich ihr unterwerfen muß, die Mittel, die zur Erreichung dieser Unterwerfung verwandt werden, mögen zwar bis zu einem gewissen Grade von individuellen Eigenarten der Eltern abhängen, im wesentlichen aber hängen sie von dem gesamten Abhängigkeits- und Herrschaftsverhältnis innerhalb der betreffenden Gesellschaft beziehungsweise Masse ab.

Eine Gesellschaft, die auf der Herrschaft einer Masse über die andere aufgebaut ist, weist auch eine Familienstruktur auf, in der die gleichen Herrschaftsverhältnisse sich im Verhältnis von Eltern zu Kindern reproduzieren. Das heißt nicht nur, daß die Ursache für die spezielle Struktur der Familie in der gesellschaftlichen Struktur zu suchen ist, sondern auch, daß das Kind in der Familie an diejenigen Verhältnisse „gewöhnt“ wird, die es im späteren Leben in der gesellschaftlichen Praxis finden wird. Die Gewöhnung ist allerdings keine im oberflächlichen Sinne von „*habits*“, sondern eine der Formung seiner Triebstruktur in dem Sinne, daß es seine spätere gesellschaftliche Funktion möglichst reibungslos und – vom Standpunkt der betreffenden Gesellschaft aus gesehen – möglichst gut erfüllen kann. Wenn es also auch richtig ist zu sagen, daß die psychische Struktur des Erwachsenen durch seine Vergangenheit, seine Kindheitserlebnisse determiniert wird, so ist es ebenso richtig, den Sachverhalt umgekehrt zu formulieren: Die Vergangenheit wird durch die Zukunft bestimmt, nämlich durch die zukünftige Rolle des Individuums, wie sie durch seine Position innerhalb der Gesellschaft bedingt ist.

Die Erfahrungen des Kindes in der Familie sind aber nicht nur mit Bezug auf die fundamentale Struktur der Familie und die Art der Abhängigkeit des Kindes von den Eltern durch die gesellschaftliche Situation bestimmt, sondern darüber hinaus mit Hinblick auf die gesamte Atmosphäre, die das Kind in der Familie antrifft. Der Charakter der Eltern ist – wiederum in großen Zügen und nicht mit Bezug auf die individuellen Differenzen – von der Gesellschaft und spezifischer von der Klasse geprägt, der sie angehören. Sie sind nicht anders als Eltern, als sie sonst im Leben sind. Das Kind trifft auf die Charakterzüge der Eltern als auf die ersten und wichtigsten Äußerungsformen des Menschen, und es reagiert auf sie so, daß in ihm die entsprechenden Charakterzüge produziert werden. Es macht keinen Unterschied, ob der Vater „als Vorgesetzter“ Untergebenen gegenübersteht oder „als Vater“ das Kind zum willenlosen Werkzeug macht und auf bedingungsloser Unterwerfung besteht. Wenn im ersten Fall Rationalisierungen sehr dünn sind oder ganz fehlen, wenn im zweiten Fall der Vater davon überzeugt ist, daß alles, was er tut, zum Besten des Kindes geschehe: das, was das Kind erlebt, hängt nicht von den Rationalisierungen, sondern vom Verhalten des Vaters ab. Das kleine Kind hat für Rationalisierungen ja überhaupt noch wenig Empfänglichkeit, in den allerersten Lebensjahren würde es noch nicht einmal ihren sprachlichen Ausdruck verstehen. Eine herrische Geste, ein sadistisches Funkeln der Augen und ein drohender Ton der Stimme sind aber auch schon für das kleine Kind voll verständlich, ja gewöhnlich besser als für den Erwachsenen, der sich daran gewöhnt hat, nur das für ernst zu nehmen, was in Worten ausgedrückt wird.

Wir können hier nicht darauf eingehen, im einzelnen zu zeigen, wie alle wesentlichen Züge, die für den Menschen einer Gesellschaft oder einer Klasse charakteristisch sind, im Verhalten der Eltern zum Kind zum Ausdruck kommen. Es kam uns nur darauf an, das Prinzipielle zu zeigen, nämlich, daß das, was das Kind in der Familie erlebt, der Reflex der gesellschaftlichen Lebenspraxis ist, und daß die Familie nicht die „Ursache“ der Charakterbildung, sondern der Mechanismus der Transmission der gesellschaftlich gegebenen Züge auf das Individuum darstellt. Noch anders ausgedrückt, *die Familie ist die psychologische Agentur der Gesellschaft*. Das Studium der Familienstruktur ist unerlässlich für das Verständnis der für eine Gesellschaft typischen Persönlichkeitsstruktur; denn nur die Kenntnis der Einzelheiten des Familienlebens und der Erziehungsweise gibt eine Einsicht darüber, wie sich die gesellschaftlichen Erfordernisse, soweit sie die Persönlichkeit betreffen, ins Individuell-Psychische umsetzen. Es ist jedoch verfehlt, bei der Analyse einer Gesellschaft bei der Darstellung ihres Erziehungsprozesses als

letztem Datum stehenzubleiben. Der Erziehungsprozeß selbst wieder muß auf seine gesellschaftlichen Bedingungen analysiert werden.

Von Anthropologen hat insbesondere Margaret Mead in ihren verschiedenen Arbeiten: (»Coming of Age in Samoa«, 1928, »Growing up in New Guinea«, 1930, und »Sex and Temperament«, 1935) auf die Bedeutung der Kindheit für die Entwicklung der Persönlichkeitsstruktur hingewiesen. Dies stellt zweifellos einen wichtigen Fortschritt dar. Unser kritischer Einwand wäre allerdings auch hier, daß die Art des Erziehungsprozesses nicht als letztes Erklärungsprinzip aufgefaßt werden kann.

c) Die Neuformulierung der Triebtheorie auf Grund eines anderen Menschenbildes

Wichtiger und grundsätzlicher als die bisher diskutierten beiden Abweichungen von der Freud'schen Theorie ist diejenige, die sich auf die *Libidotheorie* bezieht. Sie betrifft einen Teil der Theorie, der von vielen Analytikern wie Nicht-Analytikern als so fundamental angesehen wird, daß die im folgenden vorgetragenen Ansichten als nicht mehr „psychoanalytisch“ angesehen werden mögen. Wir glauben dies nicht, sondern ganz im Gegenteil, daß sie die konsequente Fortsetzung der Freud'schen Methode sind, die sich mit Notwendigkeit ergibt, wenn man von seinen philosophischen Voraussetzungen, nämlich dem physiologistischen Materialismus, absieht und gleichzeitig die Lebenspraxis der Menschen über den engen Rahmen ihrer individuellen Verschiedenheiten hinaus, wie sie sich aus der Familiensituation ergeben, in ihrer entscheidenden Rolle sieht.

Wir haben am Anfang darzustellen versucht, daß Freud zwei Interpretationsmethoden miteinander und durcheinander verwendet. Die eine ist die, psychische Impulse, Ängste, Haltungen und daraus resultierende Charakterzüge als Reaktion des Individuums auf eine bestimmte Umweltkonstellation zu verstehen, auf die es im Prozeß der Durchsetzung seiner Bedürfnisse trifft. Die andere Interpretationsmethode war, wichtige psychische Impulse und Charakterzüge so zu verstehen, daß sie nur ein anderer Aggregatzustand der sexuellen Bedürfnisse selbst sind, die in gewisser Weise durch Außenwelteinflüsse modifiziert werden, in ihren Grundzügen aber physiologisch gegeben sind. Wir glauben, daß die erste Methode Freuds konsequent fortgesetzt und zum generellen Erklärungsprinzip aller psychischen Impulse und Haltungen gemacht werden muß, mit Ausnahme der Impulse natürlich, die wie Sexualität, Hunger, Durst usw. keiner psychologischen Deutung, sondern einer physiologischen Erklärung bedürfen. Die Annahme aber, daß Impulse wie Sparsamkeit, Ehrgeiz, Ordentlichkeit usw. als direkter Ausfluß sexueller Strebungen – genauer gesagt: der prägenitalen Libido – verstanden werden können, erscheint uns unhaltbar.

Der wichtigste Grund, der uns zu dieser Annahme führt, sind die *Erfahrungen der Analyse* einer großen Reihe von Individuen. Die theoretischen Voraussetzungen, unter denen die Erfahrungen zunächst gesammelt wurden, waren die der Freud'schen Libidotheorie. Aber trotz der sehr intensiven Bemühungen, zu einem Verständnis des Charakters als Sublimierung oder Reaktionsbildung prägenitaler Sexualität zu kommen, erschienen die Bemühungen mehr und mehr aussichtslos. Gewiß konnte man in manchen Fällen sehen, daß bei Menschen, die in irrationaler Weise sparsam, ehrgeizig oder ordentlich waren, alle Defäkationsvorgänge eine über das durchschnittliche Maß hinausgehende Bedeutung hatten. Versuchte man aber, ihre Sparsamkeit dadurch zu „deuten“, daß man sie als eine Sublimierung der Lust der Kotzurückhaltung auffaßte, so ergab sich gewöhnlich nicht nur keine Veränderung im Verhalten, sondern auch keine große Vertiefung des Verständnis-

ses für das Phänomen. Selbst wenn man auch noch annehmen oder erraten konnte, daß die Lust an der Kotzurückhaltung sich auf Grund bestimmter Einflüsse der Außenwelt früh entwickelt hatte, so war doch die Basis für die Erklärung eines die ganze Persönlichkeit so beherrschenden Zuges wie der Sparsamkeit äußerst schmal; fernerhin war diese Erklärung außerstande, den Zug in seinem Zusammenhang mit der gesamten Persönlichkeitsstruktur und als Ausdruck von dieser zu verstehen. In sehr vielen anderen Fällen ergab sich ein Zusammenhang aber überhaupt nicht. Man fand zwar eine starke triebhafte Sparsamkeit, aber die frühkindlichen Erlebnisse mit Bezug auf die Stuhlentleerung waren völlig durchschnittliche. In anderen Fällen wiederum konnte man zwar sehen, daß tatsächlich eine gewisse Lust an der Stuhlzurückhaltung vorgelegen haben mag, aber wenn man das Quantum dieser Lust mit dem in anderen Fällen, wo sich keinerlei Geiz entwickelt hatte, verglich, erschien die quantitative Verschiedenheit in keiner Weise derjenigen der angenommenen charakterlichen Endresultate der frühkindlichen Erlebnisse zu entsprechen. Die gleiche Erfahrung galt nicht nur für Eigenschaften des analen Charakters, sondern noch stärker für Eigenschaften wie etwa den Ehrgeiz, dessen ursächlicher Zusammenhang mit der Urethralerotik fast nie mehr als eine vage Spekulation erschien. Wir werden später darauf zurückkommen, inwiefern der manchmal aufzufindende Zusammenhang zwischen dem besonderen Interesse an den Defäkationsvorgängen und Charaktereigenschaften wie dem Geiz seine Erklärung findet, ohne daß man die Analerotik für die Quelle oder Ursache des Geizes ansieht.

Die Frage, welche Rolle der therapeutische Erfolg der Analyse als Beweis für die Richtigkeit der Theorie spielt, ist sehr kompliziert. Auf der einen Seite ist kein Zweifel, daß ein therapeutischer Erfolg an sich nichts für die Richtigkeit der Theorie beweist. Die Erfahrungen, die alle Arten offener oder verschleierter Suggestionstherapie lehren, zeigen, daß es beinahe keine Methode gibt, mit der man nicht therapeutische Erfolge erzielen kann. Wenn mit einer Deutung, die theoretisch unrichtig ist, ein therapeutischer Erfolg erzielt wird, so spielt sie dieselbe Rolle wie irgendeine andere Methode der Suggestion: „Man sagt dem Patienten, dies und dies ist die Ursache für Ihr Symptom“, und nachdem wir es gefunden haben, muß das Symptom verschwinden. Dies kann als Suggestion genau die gleiche Wirkung haben, wenn man ihm sagt: „Die Ursache Ihres Symptoms liegt in einem bösen Geist, den wir austreiben müssen.“ Andererseits aber darf die Einsicht, daß therapeutischer Erfolg an sich nichts über die Richtigkeit der Theorie aussagt, nicht dazu führen, die Beziehung zwischen Theorie und therapeutischer Wirksamkeit zu durchschneiden und nicht danach zu fragen, ob eine Interpretation hilft oder nicht. In welchem Sinn man den therapeutischen Erfolg als Kriterium für die theoretische Richtigkeit der Deutung ansehen kann, ist ein äußerst kompliziertes Problem, dessen Diskussion über den Rahmen dieser Ausführungen hinausgehen würde. Eines läßt sich immerhin sagen: der therapeutische Erfolg ist keineswegs ein Beweis für die Richtigkeit der Theorie, das Ausbleiben der therapeutischen Wirkung aber muß zumindest den Analytiker bei jeder einzelnen Deutung über ihre theoretische Richtigkeit stutzig werden lassen und zur Nachprüfung seiner Theorie führen.

Neben den analytisch-klinischen Erfahrungen waren es *soziologische und sozialpsychologische Erwägungen*, die zur Aufgabe des hier in Frage stehenden Teils der Freudschen Libidotheorie führten. So finden sich zum Beispiel Charaktereigenschaften, die Freud als „anale“ bezeichnet, in ausgeprägtem und im Verhältnis zur Gesamtgesellschaft verstärktem Maße beim europäischen Kleinbürger. Entsprechend der Freudschen Theorie müßte man annehmen, daß die Gemeinsamkeit der analen Charakterstruktur des europäischen Kleinbürgers darauf be-

ruht, daß er entweder eine konstitutionell bedingte besondere Erregbarkeit der Analzone aufweist, oder daß allen Kleinbürgern gewisse Erlebnisse bei der Reinlichkeitserziehung gemeinsam sind, die für die Lust an der Kotzurückhaltung beziehungsweise für die Fixierung auf der analen Stufe verantwortlich sind.

Gewiß würde auch nach Freud die Unterdrückung der genitalen Sexualität, wie sie tatsächlich im Kleinbürgertum in stärkerem Maße als in anderen gesellschaftlichen Klassen erfolgt, eine wesentliche Bedingung für die Regression zur analen Stufe sein. Aber selbst diesen Faktor mit einbezogen bleibt die Erklärungsbasis sehr schmal, besonders wenn man bedenkt, daß einerseits der Geiz nur ein Moment in einer Charakterstruktur ist, die als ganze schon nur in sehr gezwungener Weise als „anal“ erklärt werden kann, und daß andererseits die gesamte Lebenspraxis dieser Klasse eine viel befriedigendere Erklärung dieser Struktur erlaubt.

Noch deutlicher wird das Mißverhältnis zwischen der angenommenen Ursache und der charakterologischen Wirkung bei einem Charakterzug wie dem Ehrgeiz, der einer der gesellschaftlich relevantesten Züge des bürgerlichen Menschen ist. Kann man bei der Frage der Analerotik immerhin noch an die Möglichkeit denken, daß gewisse Gemeinsamkeiten in der Reinlichkeitserziehung zusammen mit der Sexualunterdrückung zu gewissen charakterologischen Resultaten führen, so ist die Annahme, daß irgend etwas in der Struktur der bürgerlichen Gesellschaft für die Besonderheit der Urethralerotik maßgebend sein soll und daß die Intensität des Ehrgeizes, die für den bürgerlichen Menschen so charakteristisch ist, seine Wurzeln in den Besonderheiten der Urethralerotik haben soll, eine groteske Spekulation.

Zu diesen aus empirischen Erwägungen stammenden Einwendungen gesellen sich rein *theoretische*. Sie betreffen die prinzipiellen Voraussetzungen der Freudschen Libidotheorie. Freud ist, soweit es seine Theorie von den psychischen Impulsen als direkten Abkömmlingen der prägenitalen Sexualität anlangt, ein Instinkttheoretiker, und die theoretischen Erwägungen und Ziele der Instinkttheoretiker haben ihn zu jenem Teil seiner theoretischen Konstruktionen geführt, in denen er Psychisches als direktes Produkt eines Instinktes auffaßt. Gewiß stellt seine Libidotheorie trotz ihrer scheinbaren Primitivität einen ungeheuren Fortschritt über die Instinkttheorien hinaus dar. Während diese im wesentlichen das „Verhalten“ hypostasieren und hinter jedem wichtigen Verhalten einen angeborenen Instinkt annehmen, sah Freud die Strukturiertheit des seelischen Apparates, entdeckte, daß die treibenden Kräfte unbewußte sind und erkannte die Mechanismen, in denen die unbewußten Kräfte sich im Bewußtsein beziehungsweise im Verhalten durchsetzen.

In der großen Literatur, die speziell seit 1919 als Reaktion auf die Instinkttheorien entstand, ist diese so gründlich kritisiert worden, daß wir uns an dieser Stelle damit begnügen können, auf diese Literatur hinzuweisen. (Als wichtigste antiinstinkivistischen Äußerungen seien genannt: K. Dunlap, 1929; Z. Y. Kuo, 1921 und 1922, das äußerst gründliche und instruktive Buch »Instincts« des Soziologen L. L. Bernard, 1924 und J. Dewey's »Human Nature and Conduct« (1922), welches eine vermittelnde Haltung einnimmt. Einen kurzen und ausgezeichneten Überblick über die Instinkttheorien gibt G. Murphy, 1932.)

Wir wollen hier nur auf einen Punkt eingehen, der dort nicht betont ist. Die *Instinkttheorien* tendieren dahin, die Psychologie des Menschen auf die Tierpsychologie zu begründen und zu übersehen, daß so, wie der Mensch eine zweite Natur in seinen Werkzeugen geschaffen hat, auch in psychologischer Hinsicht in ihm eine zweite Natur entstanden ist, eben die psychischen Impulse und Haltung, die spezifisch für den Menschen sind, und die nicht entweder selbst angeborene

und körperliche begründete Instinkte oder deren direkte Abkömmlinge sind. Die Instinkttheorien waren von Wilhelm Thierry Preyer an im Anschluß an die darwinistische Theorie entstanden. Sie zeigen auf psychologischem Gebiet im Gegensatz zu den religiösen und idealistischen Annahmen, daß der Mensch wie das Tier von angeborenen und in seiner körperlichen Organisation begründeten Impulsen bestimmt wird. Diese Anwendung des evolutionistischen Prinzips auf die Psychologie bedeutete gewiß einen ungeheuren Fortschritt. Indem man aber die Gemeinsamkeit des Menschen mit dem Tier in psychologischer Hinsicht betonte, übersah man die entscheidenden Differenzen zwischen Mensch und Tier und die Tatsache, daß der Mensch Qualitäten entwickelt hatte, die wir im Tierreich nicht finden. Dies ist kein Einwand gegen die evolutionistische Feststellung, daß sich der Mensch aus dem Tier entwickelt hat, sondern [richtet sich] nur gegen eine mechanistische Theorie der Evolution, die übersieht, daß die Quantität der Veränderung in neue Qualitäten, die für den Menschen spezifisch sind, umschlägt.

In gesellschaftlicher und ökonomischer Hinsicht drückt sich der *qualitative Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Existenz* vor allem in der Tatsache aus, daß der Mensch produziert und das Tier nicht. Unter Produzieren verstehen wir die aktive Veränderung der natürlichen Umwelt, soweit sie über das reine Sammeln und die Schaffung von Neuem durch bloße Kombination vorhandener Elemente hinausgeht. Das Symbol des Produzierens in diesem Sinne sind Feuer und Werkzeuge. Wenn man zwischen der tierischen und menschlichen Existenz irgendwo den Punkt anzeigen will, wo die Quantität in Qualität umschlägt, so wäre er an die Stelle zu setzen, wo der Mensch zum ersten Mal ein Feuer herstellt und sich – wenn auch noch so primitiver – Werkzeuge bedient.

Derselbe Sachverhalt läßt sich auch noch von einer anderen Seite her ausdrücken. Die Anpassung des Tieres an seine Umwelt ist im wesentlichen eine rein passive, die des Menschen eine passive und gleichzeitig aktive. Darwin hat gezeigt, daß die Entwicklung der physiologischen und anatomischen Struktur von Tieren und Menschen im Sinne eines Anpassungsprozesses an die Umweltbedingungen zu verstehen ist. Beim Tier bleibt es bei dieser passiven Anpassung bestehen, und sein Verhältnis zur Umwelt ist ein im Prinzip statisches. Beim Menschen hat nach dem Aufhören seiner Entwicklung in anatomischer und physiologischer Hinsicht ein aktiver Anpassungsprozeß stattgefunden. Er verändert aktiv seine Umweltbedingungen und wird in diesem Prozeß selbst verändert, aber nun nicht mehr in anatomischer und physiologischer Hinsicht, sondern in erster Linie in seelischer. Sein Verhältnis zur Natur ist in ständiger Wandlung begriffen. Der gleiche Tatbestand, noch von einer anderen Seite ausgedrückt, heißt, der Mensch hat eine Geschichte, das Tier ist geschichtslos. (Vgl. zum Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Entwicklung auch C. J. Warden, 1936.)

Was ist die *psychologische* Seite dieses Sachverhalts? Das Verhältnis des Tieres zur Umwelt, die Art seiner Auseinandersetzung mit ihr und ihrer Bewältigung ist im wesentlichen hereditär [erblich] festgelegt. Trotz der Tatsache gewisser Modifikationsmöglichkeiten in der Art der Auseinandersetzung mit der Umwelt, die wir auch beim Tier finden, und die um so mehr wachsen, als wir in der Tierreihe emporsteigen, bleibt es doch im wesentlichen richtig zu sagen, daß die ererbten Reflexe und Instinkte die Beziehung des Tieres zur Umwelt regeln und daß die Art dieser Beziehung und Auseinandersetzung mit der Umwelt eine relativ unveränderliche und fixierte für jede Tiergattung ist.

Beim Menschen ist die Auseinandersetzung mit der Natur im wesentlichen nicht mehr hereditär fixiert. Seine Anpassung an die Umwelt geht nicht in biologischen, sondern in *historischen* Zeiträumen vor sich, und in diesem Prozeß der Anpassung

verändert er sowohl die Umwelt als auch sich selbst. Erst die Tatsache, daß die hereditäre Fixiertheit in der Art der Auseinandersetzung mit der Umwelt beim Menschen gelockert beziehungsweise aufgehoben wurde, schuf die Möglichkeit für die Geschichte und Kultur des Menschen.

Der Mensch hat wie das Tier eine Reihe von in seiner körperlichen Organisation begründeten Trieben, als deren wichtigste und unbestrittenste wir Hunger, Durst und Sexualität erwähnen wollen. Das Ziel dieser *physiologischen Triebe* ist die Abfuhr von aus körperlichen und speziell innerchemischen Quellen gespeisten Spannungen. Diese physiologischen Triebe sind es letzten Endes, die den Menschen wie das Tier überhaupt dazu treiben, zu „leben“, das heißt, sich mit der menschlichen und außermenschlichen Umwelt zur Befriedigung dieser Bedürfnisse auseinanderzusetzen. Das Wie dieser Auseinandersetzung ist aber beim Menschen im Gegensatz zum Tier nicht fixiert. Die einzige Bedingung, die mit Hinblick auf das Wie allen Menschen gemeinsam ist, ist die Tatsache, daß sie nur als gesellschaftliche Wesen produzieren können, das heißt, daß nicht nur die Befriedigung der Sexualität, sondern auch aller Bedürfnisse zur Lebenserhaltung erfordert, daß der Mensch in gesellschaftliche Beziehungen mit anderen Menschen eintritt.

Die Form, in welcher der Mensch seine sexuellen Bedürfnisse befriedigen und sein Leben erhalten kann, ist von gewissen objektiven Bedingungen vorgeschrieben. Diese Bedingungen bestehen letzten Endes darin, was die natürliche Umwelt jeweils einer Gesellschaft an Schätzen zur Verfügung stellt, und dem Grad der Beherrschung der Natur durch den Menschen oder – anders ausgedrückt – der Entwicklung der Produktivkräfte. Von diesen hängt die Produktionsweise des Menschen ab, und diese wiederum bestimmt seine Lebensweise. Diese ihrerseits bestimmt die psychische Struktur des Menschen, die Art seiner Beziehung zu anderen Menschen, die spezifischen Impulse und Ängste, die sich als das Resultat einer bestimmten Form, die Bedürfnisse zu befriedigen, ergeben. Während die physiologischen Bedürfnisse für alle Menschen im Prinzip die gleichen sind, und während sie unmittelbare Produkte der körperlichen Organisation des Menschen sind, entstehen die psychischen Impulse als Reaktion des Menschen auf die bestimmten Bedingungen, unter denen er die physiologischen Bedürfnisse befriedigen kann. *Wir kommen so dazu, in der psychischen Struktur zwei Elemente zu unterscheiden: die natural gegebenen physiologischen Triebe, und die historischen sich im gesellschaftlichen Prozeß entwickelnden psychischen Impulse. Diese bilden den Gegenstand der spezifisch menschlichen Psychologie.*

Worin sich Menschen in psychologischer Hinsicht unterscheiden, ist nicht die Tatsache, daß sie Hunger, Durst und sexuelle Bedürfnisse haben, sondern die Eigenart ihrer seelischen Struktur, wie sie sich als ein historisches Produkt entwickelt. Die wichtigsten Elemente der psychischen Struktur sind die „*Haltung*“ des Menschen zu anderen Menschen beziehungsweise zu sich selbst, oder, wie wir sagen möchten, das menschliche *Grundverhältnis*, und die Ängste und Impulse, die sich teils mittelbar, teils unmittelbar aus dieser Haltung ergeben. Das menschliche Grundverhältnis kann die ursprüngliche Gemeinsamkeit sein, wie wir sie bei vielen primitiven Völkern finden, und wie sie sich vor der Herausbildung des Menschen als einer von anderen Menschen verschiedenen Individualität darstellt. Es kann sein eine monadenhafte Isoliertheit und Abgeschlossenheit des einen Individuums vom anderen, wie sie für die bürgerliche Gesellschaft charakteristisch ist, und es kann sein die den Mitmenschen zugewandte aktive Verbundenheit und Solidarität auf der Basis der Herausbildung der menschlichen Individualität, das heißt also, einer Solidarität, die grundsätzlich verschieden von der vorindividuellen ersten Stufe ist. Die wichtigsten psychischen Impulse, um die es sich handelt, sind,

was die *Formen der Beziehungen zu Menschen* anlangt, Destruktivität, Liebe, und Sado-Masochismus; soweit es die *Formen der Aneignung von Gütern* anlangt, der Impuls, passiv zu empfangen, gewaltsam wegzunehmen, zu sparen und zu produzieren. Die für eine bestimmte Charakterstruktur typischen Ängste sind bedingt vom Inhalt der in dieser psychischen Triebstruktur vorherrschenden wichtigen Bedürfnisse und dem Grad ihrer Bedrohung durch die gegebene Umweltkonstellation. Auf diese fundamentalen Haltungen, Impulse und Ängste bauen sich eine große Zahl komplexer Impulse und Haltungen auf.

3. Der Unterschied der psychoanalytischen Theorie, aufgezeigt am analen Charakter

a) Es geht um mehr als nur um sexuelle Triebe und deren Abkömmlinge

Was ist der wesentliche Unterschied der hier vorgetragenen Triebtheorie zur Freudschen? Soweit es die eine Seite der Freudschen Methode anlangt, nämlich die psychische Struktur als Reaktion auf das Verhalten der Umwelt dem Individuum gegenüber zu erklären, folgen wir im wesentlichen Freuds Methode. Wie Freud gehen wir davon aus, daß der Mensch primär von gewissen physiologisch verankerten Bedürfnissen getrieben wird, und wie er verstehen wir psychische Impulse als Reaktion auf das Verhalten der Umwelt zur Befriedigung dieser Impulse. Insofern besteht ein Unterschied, als für uns unter den Bedürfnissen, von denen der Mensch getrieben wird, die sexuellen nicht die gleiche herrschende Rolle spielen wie bei Freud. Zu den sexuellen Bedürfnissen kommen zunächst, wie auch im Prinzip bei Freud, die Selbsterhaltungsbedürfnisse. Zu diesen gesellen sich aber im Laufe der historischen Entwicklung neue Bedürfnisse, teils psychische, im oben dargelegten Sinn historische wie sado-masochistische Impulse, oder der Impuls zu sparen usw., deren Schicksale in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen selbst wieder neue Reaktionen hervorrufen, und endlich kommen zu den physiologisch bestimmten Bedürfnissen nach Erhaltung des Lebens gesellschaftlich bestimmte, wie die nach reicherer und differenzierterer Nahrung, Wohnung usw., und der ganze Bereich der Bedürfnisse nach neuen materiellen Gütern, wie sie durch die historische Entwicklung geschaffen werden.

Der entscheidende Unterschied zur Freudschen Libidotheorie besteht also in der Art der Erklärung jener Impulse, die Freud als direkte Abkömmlinge der Sexualität, und speziell der prägenitalen Sexualität und der Partialtriebe ansieht. Wir glauben, daß auch diese, mittelbar oder unmittelbar, ihre Erklärung als Objektbeziehungen, nicht als Ausfluß von Instinkten finden; daß es sich um Impulse handelt, die im Individuum als Reaktion auf die Umwelt und in einer Umwelt entstehen, in der es die Befriedigung seiner Bedürfnisse in einer ganz bestimmten Weise durchsetzen muß. Die psychische Struktur des Menschen, soweit sie über die gegebenen und allen Menschen gemeinsamen physiologischen Bedürfnisse hinausgeht, wird aus der Lebensweise des Menschen, aus seiner Tätigkeit beziehungsweise den spezifischen Formen seines Lebensprozesses verstanden, nicht als direktes Produkt der physiologischen Triebe selbst. *Der Lebensprozeß, in den die physiologischen Bedürfnisse als ein Moment eingehen, nicht die Physiologie, bildet die materielle Basis, aus der die psychische Struktur des Menschen verstanden werden muß.*

b) Freuds Beschreibung und Erklärung des analen Charakters

Wir wollen das eben Erörterte am Beispiel der Deutung des analen Charakters illustrieren. In einem im Jahre 1908 veröffentlichten Aufsatz über „Charakter und Analerotik“ sagt Freud: „Unter den Personen, denen man durch psychoanalytische Bemühung Hilfe zu leisten sucht, begegnet man eigentlich recht häufig einem Typus, der durch das Zusammentreffen bestimmter Charaktereigenschaften ausgezeichnet ist, während das Verhalten einer gewissen Körperfunktion und der an ihr beteiligten Organe in der Kindheit dieser Personen die Aufmerksamkeit auf sich zieht.“ (S. Freud, „Charakter und Analerotik“ [1908b], GW 7, S. 203.) Die Charaktereigenschaften, deren häufiges Zusammentreffen Freud feststellte, waren Or-

dentlichkeit, Sparsamkeit und Eigensinn. Die Körperfunktion, deren Verhalten in der Kindheit seine Aufmerksamkeit auf sich zog, die Stuhlentleerung.

Das von Freud hier festgestellte Syndrom von Charaktereigenschaften deckt eine Reihe von miteinander verwandten Charakterzügen. „Ordentlich“ begreift sowohl die körperliche Sauberkeit als auch Gewissenhaftigkeit in kleinen Pflichterfüllungen und Verlässlichkeit; das Gegenteil davon wäre: unordentlich, nachlässig. Die Sparsamkeit kann bis zum Geize gesteigert erscheinen; der Eigensinn geht in Trotz über, an den sich leicht Neigung zur Wut und Rachsucht knüpfen. Die beiden letzteren Eigenschaften – Sparsamkeit und Eigensinn – hängen fester miteinander als mit dem ersten, dem „ordentlich“, zusammen; sie sind auch das konstantere Stück des ganzen Komplexes, doch erscheint es mir unabweisbar, daß irgendwie alle drei zusammengehören.“ (S. Freud, 1908b, GW 7, S. 203f.)

Die klinische Beobachtung, die Freud mit Hinblick auf die Darmfunktion machte, war die, daß die Personen, bei denen man jenes Charaktersyndrom vorfand, „verhältnismäßig lange dazu gebraucht haben, bis sie der infantilen *incontinentia alvi* [Unvermögen, Exkreme willkürlich zurückzuhalten] Herr geworden sind, und daß sie vereinzelt Mißglücken dieser Funktion noch in späteren Kinderjahren zu beklagen hatten. Sie scheinen zu jenen Säuglingen gehört zu haben, die sich weigern, den Darm zu entleeren, wenn sie auf den Topf gesetzt werden, weil sie aus der Defäkation einen Lustnebegewinn beziehen; denn sie geben an, daß es ihnen noch in etwas späteren Jahren Vergnügen bereitet hat, den Stuhl zurückzuhalten, und erinnern, wenngleich eher und leichter von ihren Geschwistern als von der eigenen Person, allerlei unziemliche Beschäftigungen mit dem zutage geförderten Kote.“ (S. Freud, 1908b, GW 7, S. 204.)

Die Beobachtung des gleichzeitigen Auftretens jener Trias von Charaktereigenschaften und der hier beschriebenen Besonderheit in der Geschichte der Reinlichkeitsgewöhnung dieser Personen führt Freud zu der theoretischen Schlußfolgerung, daß beide Tatsachen miteinander in einem *kausalen* Verhältnis stehen. Er nimmt an, daß in der Kindheit die erogene Betonung der Afterzone sehr groß war; „da sich aber nach abgelaufener Kindheit bei diesen Personen nichts mehr von diesen Schwächen und Eigenheiten auffinden läßt, müssen wir annehmen, daß die Analzone ihre erogene Bedeutung im Laufe der Entwicklung eingebüßt hat, und vermuten dann, daß die Konstanz jener Trias von Eigenschaften in ihrem Charakter mit der Aufzehrung der Analerotik in Verbindung gebracht werden darf.“ (S. Freud, 1908b, GW 7, S. 204f.)

Zur Verständlichmachung dieser theoretischen Annahme greift Freud auf seine in den »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie« (S. Freud, 1905d) gemachten Darstellung zurück. Er suchte dort zu zeigen, daß von den sogenannten erogenen Zonen (Genitalien, Mund, After, Blasen Ausgang) Erregungen ausgehen, die er als „Sexualerregung“ zusammenfaßte. Während ursprünglich eine Befriedigung der an diesen Körperstellen auftretenden Reize unmittelbar und körperlich erfolgt, werden im Laufe der Entwicklung ein wesentlicher Teil jener Sexualerregungen von ihrem ursprünglichen sexuellen Ziel abgelenkt und „sublimiert“. Die Annahme liegt nahe, daß wir „in den bei ehemaligen Analerotikern so häufig hervortretenden Charaktereigenschaften – Ordentlichkeit, Sparsamkeit und Eigensinn – die nächsten und konstantesten Ergebnisse der Sublimierung der Analerotik erkennen“ (S. Freud, 1908b, GW 7, S. 206). Am Ende dieses nur 3 Seiten umfassenden Aufsatzes deutet Freud die Erwartung an, daß „auch andere Charakterkomplexe ihre Zugehörigkeit zu den Erregungen von bestimmten erogenen Zonen erkennen lassen“ (a. a. O., S. 209). Er faßt seine Anschauungen über die der Charakterformation zugrunde liegenden Triebe in folgender Formel zusammen: „Die blei-

benden Charakterzüge sind entweder unveränderte Fortsetzungen der ursprünglichen Triebe, Sublimierungen derselben oder Reaktionsbildungen gegen dieselben.“ (a. a. O.)

Die von Freud hier vorgetragene Hypothese wurde von der psychoanalytischen Schule vollinhaltlich übernommen und nach den verschiedensten Richtungen ausgebaut, ohne daß am Grundsätzlichen etwas geändert wurde. Eine Reihe von Autoren, insbesondere Abraham, Jones, Sadger, Ophuijsen und Ferenczi haben die Freudsche Position so ergänzt und ausgebaut, so daß die Zurückführung von Charakterzügen oder Verhaltensweisen auf ihre oralen oder analen Quellen heute zum eisernen Bestand der psychoanalytischen Theorie zu gehören scheint, und auch weit über den engeren Kreis der eigentlichen Psychoanalyse populär geworden ist.

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß in der Freudschen Deutung des analen Charakters tatsächlich zwei Methoden durcheinandergehen, daß Eigenschaften wie der Eigensinn als Reaktion auf die Umwelt verstanden werden, das heißt also als eine Objektbeziehung, und das „Anale“ dabei nur die Rolle spielt, daß es das Medium ist, an dem sich das Eingreifen der Umwelt dem Kind gegenüber und dessen Reaktion auf die Umwelt äußert. Die Sparsamkeit dagegen wird als ein direktes, wenn auch sublimiertes Produkt der prägenitalen Sexualität angesehen, nämlich der Lust an der Stuhlzurückhaltung.

Daß Freud das Syndrom des analen Charakters gesehen hat, war eine fruchtbare und wichtige Entdeckung. Die Frage ist aber, ob die Einheitlichkeit des Syndroms auf die Einheitlichkeit einer bestimmten erogenen Zone, der es seine Entstehung verdankt, zurückzuführen ist, oder aber, wie wir vorschlagen, ob es auf die Einheitlichkeit einer bestimmten Lebenskonstellation zurückgeht, in der der Mensch aufwächst, und mit Bezug auf die er bestimmte Haltungen und Impulse entwickelt, nämlich das Syndrom des „analen Charakters“.

c) Die Beschreibung des analen Charakters aus der Bezogenheit zur Umwelt

Wenn wir das menschliche Grundverhältnis, die fundamentale Art der Beziehung zur Umwelt, wie wir sie bei Menschen finden, die das anale Charaktersyndrom aufweisen, studieren, ergibt sich in schematischer Skizzierung etwa folgendes Bild: Es handelt sich um Menschen, die von der frühesten Kindheit an die Welt als feindlich, bedrohend und übermächtig empfinden. Sie sind nicht Menschen und der Welt zugewandt, sondern abgeschlossen und isoliert. Sie haben gleichsam einen Wall um sich gezogen, hinter dem sie sich verschanzen. Hat dieser isolierte, gegen die Umwelt verschanzte Mensch einmal diese Position eingenommen, so beruht notwendigerweise seine „Strategie“ im Lebenskampf auf der Verstärkung und ständigen Befestigung dieser isolierten und verschanzten Position. Alles, was geeignet ist, den Wall zu verstärken und die Position zu befestigen, wird von ihm erstrebt. Alles, was seine Isoliertheit gefährden oder aufheben könnte, wird von ihm und von seiner Grundposition aus mit Recht als Gefahr gefürchtet. Liebe, Hingabe, Leidenschaft mit einer zentrifugalen, nach außen führenden Richtung, sind gefährlich und bedrohend. Überhaupt alles, was sein isoliertes System dadurch schwächt, daß etwas nach außen geht, wird als Bedrohung empfunden, während seine Sicherung darin beruht, möglichst viel von der Außenwelt in sein System hereinzunehmen.

Zum Unterschied von Charaktertypen wie dem von Freud sogenannten oralen, der immer erwartet, etwas von der Welt zu bekommen, oder dem sadistischen, der andere Menschen ausbeuten und ihnen etwas wegnehmen will, ist beim analen Cha-

rakter die *Isolierung* und das *Sichzurückziehen* von der Umwelt noch weiter fortgeschritten. Er hofft nicht auf eine freundliche Umwelt, die ihm etwas geben wird, sei es, indem er sich unterwirft, sei es, indem er sich beliebt macht, und er fühlt sich andererseits auch zu schwach, andere auszubeuten und ihnen etwas wegzunehmen. Wenn er so nicht erwartet, etwas von anderen zu bekommen, so hat er auch gleichzeitig ein so tiefes Gefühl der Unfähigkeit, selbst zu produzieren, sich das zu schaffen, was er wünscht, daß für ihn nur ein Weg übrigbleibt, sich in der Welt zu sichern und das Maximum an Gütern zu erlangen, nämlich der, nicht zu verbrauchen und alles, was einmal in sein System hereingekommen ist, dort aufzuspeichern. Diese Tendenz wird durch die besondere Haltung seiner Beziehung zu Menschen außerordentlich verstärkt. Jeder andere ist sein potentieller Feind, der ihm etwas wegnehmen will, und er muß sich ständig gegen diese Gefahr schützen. Auf der Basis dieser Grundhaltung zur Welt und zu sich selbst, also seiner Isoliertheit, seines eigenen Schwächegefühls, seiner latenten Feindseligkeit und der Angst vor der Feindseligkeit anderer, entwickelt sich der Trieb zu sparen als die dominierende Form der Aneignung von Gütern beziehungsweise der Sicherung seiner Person mit Hinblick auf ihre materiellen Bedürfnisse.

Der Impuls zu *sparen*, in dem Sinn, in dem Freud und auch wir hier davon sprechen, meint etwas Emotionelles, Triebhaftes. Es ist damit nicht das rationale, durch die äußeren Gegebenheiten notwendig gemachte Verhalten gemeint, sondern ein emotioneller, irrationaler Antrieb, der das Sparen auch von innen her zu einer Notwendigkeit macht, gleichgültig, ob die äußeren Umstände es erfordern oder nicht. Ein extremes Beispiel für die rein irrationale Sparsamkeit bilden jene pathologischen Fälle von Geiz, wo reiche Leute sich jeden Genuß versagen und ihre einzige Lust im Aufhäufen von Geld und Gegenständen beruht. Weniger extreme Fälle sind diejenigen Menschen, die sich von nichts trennen können und alles sammeln müssen, auch wenn es an sich keinen in Frage kommenden Materialwert darstellt. Es ist aber klar, daß die Sparsamkeit als Impuls im emotionellen, irrationalen Sinn dann außerordentlich verstärkt wird, wenn sie gleichzeitig auch von der realen Lebenssituation her bedingt ist und faktisch das unter den gegebenen Umständen vorgeschriebene Verhalten ist.

Es ist oft schwer zu entdecken, ob man es bei einem bestimmten Menschen nur mit einem durch die äußeren Umstände bedingten Verhalten oder mit Sparsamkeit in diesem psychologischen Sinn zu tun hat. Am deutlichsten läßt es sich durch die Beobachtung dieses Verhaltens in folgenden Richtungen feststellen: Man findet da, wo es sich um die irrationale Sparsamkeit handelt, daß die Menschen nicht nur mit Bezug auf Gegenstände, die materiellen Wert haben, sparsam sind, sondern auch mit Bezug auf solche, denen keinerlei Wert zukommt, wie alte Zeitungen oder gebrauchte Schnürsenkel, ferner daß sie auch sparsam sind mit Bezug auf alles andere als Gegenstände, so zum Beispiel mit Bezug auf Gefühle oder Erinnerungen. (Eines der unbewußten Motive der Sentimentalität dürfte mit einer Art Lust am Sammeln von Erinnerungen an vergangene Erlebnisse zusammenhängen). Man findet ferner, daß diese Menschen, auch wenn sich ihre materiellen Verhältnisse ändern, sei es, wenn sie entweder so viel haben, daß das Sparen nicht mehr nötig wäre, oder sei es so wenig, daß das Sparen nicht mehr lohnt, trotzdem mit der gleichen Intensität oder einer noch größeren ihre sparsame Haltung fortsetzen.

Steht die Sparsamkeit unter Umständen in einer engen Beziehung zu den praktischen Lebenserfordernissen, so ist diese Beziehung beim Eigensinn oder bei der Ordentlichkeit schon sehr viel gelockerter. Sie erwachsen beide aus derselben Grundhaltung zur Welt, aus der die Sparsamkeit in ihren irrationalen Aspekten stammt. Der *Eigensinn* ist die Tendenz zur Selbstbehauptung auf der Basis des

Gefühls der Feindseligkeit der Welt und der gleichzeitigen Schwäche, sie zu erobern beziehungsweise sich ihr gegenüber zu behaupten. Der Eigensinn will das ständig bedrohte isolierte System Ich gegen eine übermächtige Welt verteidigen und tut es, indem er jede Eigenheit, jedes Stückchen Besonderheit dieses Ichs betont beziehungsweise überbetont. Der eigensinnige Mensch verzichtet darauf, Menschen und Dinge zu erobern, sei es in feindseliger, sei es in liebender und produktiver Form. Er ist nur darauf bedacht, daß kein Einbruch in sein System von außen her erfolgt, er ist in einer zwanghaften und krampfhaften Defensive. Gerade weil er sich in entscheidenden Dingen schwach und unfähig zur Offensive fühlt, muß er jede Kleinigkeit zum Kampfobjekt machen und an den Kleinigkeiten demonstrieren, daß er unabhängig und nicht zu überrennen ist.

Die *Ordentlichkeit* wiederum in ihren irrationalen Aspekten, das heißt, wenn sie über das gegebene notwendige Maß hinausgeht und einen triebhaften Charakter hat, ist eng mit dem Eigensinn verwandt. Die Position der Verteidigung der eigenen Person gegen eine beständig andringende feindliche Umwelt, die Angst vor dem Überranntwerden durch diese Umwelt zwingt dazu, gleichsam die eigenen Grenzen ständig abzustecken, das Ich vor dem Eindringen der Welt dadurch zu schützen, daß alles, was außerhalb des Ichs ist, ständig an seinen richtigen Platz gestellt wird und so kontrolliert werden kann. Jede Unordnung bedeutet eine Gefahr des Überranntwerdens. Die Ordentlichkeit versucht in mechanistischer Weise durch ständige Abgrenzung und Beherrschung der Außenwelt diese Gefahr zu vermeiden. Sehr charakteristisch in dieser Hinsicht sind die Gesten des „analen Charakters“. Sie haben alle etwas Eckiges, Abwehrendes, die eigene Person gleichsam gegen die Umwelt ständig Abgrenzendes an sich, im Gegensatz zu den nach außen gewandten Gesten des liebesfähigen, der Welt zugewandten Charakters.

Unter dem Oberbegriff „Ordentlichkeit“ wird in der analytischen Literatur auch noch ein Zug verstanden, der sich besonders gut in pathologischen Fällen beobachten läßt, nämlich die *irrationale Reinlichkeit* beziehungsweise ihre pathologische Äußerungsform, der Waschzwang. Bei Abraham und anderen wird dieser Zug als eine Reaktionsbildung auf die unbewußt noch bestehende Lust am Spiel mit dem Kot verstanden. Wir glauben, daß er ein Ausdruck der spezifischen Beziehungen dieses Charaktertyps zur Umwelt ist. Er ist, wie die Ordentlichkeit, die Reaktion auf eine mißtrauische, ängstliche Grundhaltung, die die Umwelt als feindlich empfindet. Jeder körperliche Kontakt mit der Umwelt wird von daher als gefährlich empfunden, und je stärker diese Angst ist, desto stärker auch die Tendenz zur Abwehr der Berührung mit der Umwelt. Dabei kann es sein, daß die Umwelt oder speziell andere Menschen unmittelbar als feindlich und deshalb als gefährlich angesehen werden, oder daß bestimmte Dinge tabu und damit ihre Berührung gefährlich ist. Gewöhnlich geht beides zusammen, denn die Angst vor Tabus ist selbst schon ein Produkt der gesteigerten Angst vor Menschen. Durch das Waschen wird symbolisch, in einer nur subjektiven, für das Unbewußte realen Weise, der gefährliche Kontakt mit der Umwelt wieder aufgehoben. Die Reinlichkeit in diesem Sinn ist ein anderer Versuch, das isolierte System des Selbst wieder in seiner ganzen Reinheit herzustellen, und den Kontakt mit der Umwelt, soweit er notwendig ist, gleichsam wieder ungeschehen zu machen. Sie ist der Ausdruck der tiefen Angst und Feindseligkeit der Umwelt gegenüber. Ganz die gleiche Funktion hat das Waschen in vielen Religionen als Wiedergutmachung eines verbotenen Kontaktes, sei es mit einem unreinen Gegenstand, sei es mit dem Angehörigen einer Kaste oder Gruppe, mit der ein Kontakt als gefährlich oder schädigend angesehen wurde.

Die Untersuchungen von Abraham und anderen haben zu dem ursprünglichen von Freud entdeckten Syndrom noch eine Reihe von Zügen hinzugefügt, die gewöhnlich ebenfalls für den analen Charakter typisch sind. Zu diesen gehört vor allem sein Sadismus. Während Freud im Sadismus einen Partialtrieb der Sexualität erblickte (jetzt eine Mischung der Sexualität mit dem Todestrieb), der in einer nie klaren Weise mit der Analerotik in Verbindung gebracht wurde, glauben wir, daß er ein Ausdruck der gleichen fundamentalen Haltungen und Objektbeziehungen ist, wie sie dem „analen Charakter“ überhaupt zugrunde liegen.

Wir verstehen hier unter *Sadismus* den Trieb, einen anderen Menschen oder irgendein Geschöpf zum willenlosen Werkzeug der eigenen Macht, ihn gleichsam zum „Ton in des Töpfers Hand“ zu machen. Die besondere Form des Sadismus, die den anderen Menschen zwingen will, körperliche Qualen zu ertragen, ist nur ein extremer Ausdruck dieser Tendenz, denn es gibt keine größere Macht über einen anderen, als ihn zu quälen, ihn zum Leiden und zur Äußerung seines Schmerzes zu zwingen. Der Sadismus ist immer mit dem *Masochismus* verbunden, und Freud hat diese Verbindung auch von Anfang an betont. Er war ursprünglich geneigt, den Masochismus als sekundär, als nach innen gewandten Sadismus anzusehen; im Zusammenhang mit der Entwicklung der Todestriebtheorie nahm er den Masochismus wie den Sadismus als primäre durch den Todestrieb bedingte Triebregungen an. Wir glauben, daß auch der Masochismus als eine bestimmte Form der Objektbeziehung verstanden werden muß. Die masochistische Tendenz geht dahin, sich einer als überwältigend stark empfundenen außerhalb des Menschen stehenden Macht (sei sie ein anderer Mensch oder die Natur oder Gott oder der Staat oder die Vergangenheit) zu unterwerfen und das eigene individuelle Selbst in ihr aufzulösen. Auch hier, wie beim Sadismus, ist der Trieb, geschlagen, geknechtet oder gedemütigt zu werden, wie er sich in der masochistischen Perversion oder in masochistischen Phantasien findet, nur ein extremer Ausdruck dieser allgemeinen Tendenz.

Sowohl der Sadismus wie der Masochismus entspringen dem gleichen zwischenmenschlichen Grundverhältnis, das wir als „*symbiotisches*“ bezeichnen möchten. Wir meinen damit eine Beziehung, die dahin zu charakterisieren ist, daß ein Mensch in seelischer Hinsicht nicht allein existieren kann, daß er eines anderen Menschen als Ergänzung seiner eigenen Person bedarf oder – richtiger – als ständiger Nahrung, ohne die er nicht leben kann. Im Masochismus liegt der Akzent darauf, sich von einem anderen gleichsam verschlingen zu lassen und dadurch an ihm teilzuhaben, beim Sadismus darauf, ihn zu verschlingen und ihn zu einem Teil von sich zu machen.

Der Sadist sucht nach einem hilflosen Objekt, das er schrankenlos beherrschen kann, das er sich in diesem Beherrschungssinn inkorporieren kann. Der Masochist sucht nach einem mächtigen Objekt, dem er sich ganz hingeben, von dem er sich verschlingen lassen kann, aber nicht um vernichtet zu werden, sondern um im Starken aufzugehen und ein Teil von ihm zu werden. Obwohl der Sadismus oft dem Haß oder der Destruktivität und der Masochismus der Liebe ähnlich sind, sind sie grundsätzlich verschieden. Die Destruktivität will das Objekt vernichten, der Sadismus will es erhalten und beherrschen, die Liebe will das Objekt fördern und beglücken, der Masochismus sich in ihm auflösen und nur das eigene Selbst auslöschen.

Das *symbiotische Grundverhältnis*, das sich in sadistischen und masochistischen Tendenzen ausdrückt, ist ein Moment derselben psychischen Struktur, die wir oben als die Basis der anderen „analen“ Charakterzüge dargestellt haben, nämlich seiner isolierten, monadenhaften Struktur bei gleichzeitiger Schwäche des Ichs.

d) Die unterschiedliche Erklärung der Charakterbildung und ihre Relevanz für die charakterologische Typenbildung

Wie steht es nun mit dem von Freud angenommenen Zusammenhang der prägenitalen Sexualität mit den einer bestimmten Libidostufe zugeordneten Charakterzügen? Die hier vorgeschlagene Auffassung leugnet durchaus nicht, daß in vielen Fällen ein solcher Zusammenhang besteht, nur sieht sie ihn in theoretisch verschiedener Weise. Sie sieht den Zusammenhang in zwei Richtungen.

Im Leben des kleinen Kindes stellt die Reinlichkeitserziehung eines der wichtigsten Gebiete dar, auf denen es mit der Umwelt zusammenstößt. Das Maß an Versagung, Unterdrückung, Feindseligkeit, Freundlichkeit usw. drückt sich am Medium der Regelung der primitiven körperlichen Funktionen des Kindes aus. Wenn Eltern eine unterdrückende, feindselige Haltung zum Kind haben, so wird das für das Kind in der Art, in der die Reinlichkeitserziehung durchgeführt wird, besonders deutlich, weil auf Gebieten, die im Leben des Erwachsenen eine Rolle spielen, ein Einfluß auf das kleine Kind noch nicht in Frage kommt, und weil die primitiven körperlichen Vorgänge wie Defäkationsvorgänge – oder die Ernährung – im Leben des kleinen Kindes eine zentralere Rolle einnehmen als beim Erwachsenen. Es ist aber zu bedenken, daß ein Verhalten der Umwelt dem Kind gegenüber, welches zu trotzigen Reaktionen des Kindes führt, nicht nur und nicht notwendigerweise mit der Reinlichkeitserziehung zusammenhängt, und in vielen Fällen überhaupt keine Beziehung zu ihr hat. Bei der Mutter, die sich in Fragen der Reinlichkeitserziehung autoritär und dominierend verhält, werden sich diese Züge auch in ihrem Gesamtverhalten dem Kind gegenüber aufweisen, und dieses Gesamtverhalten wird auch die gleiche Wirkung auf das Kind haben, wenn aus dem einen oder anderen Grund die Reinlichkeitserziehung keine besonderen Konflikte hervorruft. Wenn sich das Kind einer Umwelt gegenüber fühlt, die seinen sich langsam entwickelnden Eigenwillen brechen und es unterwerfen will, dann wird es Eigensinn entwickeln, ob sich nun das Verhalten der Umwelt in erster Linie darin äußert, daß die Defäkation des Kindes in überstrenger Weise geregelt wird, oder etwa dadurch, daß das Kind eingeschüchtert wird, wenn es andere Regungen seiner Selbständigkeit zeigt. Ganz das Gleiche gilt auch für die oralen Charakterzüge. Freud nimmt an, daß ein Impuls zum rein passiven Empfangen direkt zurückgeht auf die Lust am Saugen an der Mutterbrust und daß die besonderen Erfahrungen, die das Kind in dieser Hinsicht macht, maßgebend für die Entwicklung dieser Lust sind. Auch hier wieder finden wir hinreichend Fälle, wo ein Mensch schon sehr früh diese passiv empfangende Haltung entwickelt, aber nicht, weil sich in seiner Kindheit etwas besonderes mit Hinblick auf die Ernährung ereignet hat, sondern weil sich die Umwelt in einer überversagenden und einschüchternden oder in übergewährenden Weise dem Kind gegenüber verhalten hat, und dadurch die Entwicklung der normalen Aktivität im Kind gehemmt hat.

Der Zusammenhang zwischen gewissen psychischen Impulsen und Körperfunktionen ist aber noch ein anderer. Die Psychoanalyse hat in zwingender Weise zeigen können, daß sich gewisse seelische Tendenzen auch in körperlichen Vorgängen ausdrücken können. Die klinischen Erfahrungen mit hysterischen und organ-neurotischen Symptomen liefern eine Fülle von Material für diese Tatsache. Kopfschmerzen als Ausdruck von Wut, Erbrechen als Ausdruck von Abscheu und Ekel, Durchfall als Ausdruck von Angst sind immer wiederkehrende Erscheinungen, denen sich eine große Reihe anderer an die Seite stellen lassen. Den gleichen Zusammenhang dürfen wir bei den Vorgängen an den erogenen Zonen annehmen. Wenn sich beim Kind auf Grund des Verhaltens der Umwelt eine bestimmte Haltung entwickelt, wie die des Behaltens und Nicht-Hergeben-Wollens, dann wird sich diese Haltung sehr leicht auch mit Bezug auf die Darmfunktion ausdrücken.

Dies um so mehr, je größer die Rolle dieser Funktion ist, also besonders stark in der frühen Kindheit. Aber auch beim Erwachsenen kann sich die allgemeine Tendenz zum Zurückhalten, Sammeln und Sparen in der Körperfunktion ausdrücken.

Der Schluß aber, die Lust an der Kotzurückhaltung sei die „Ursache“ der Lust am Sparen, wäre ebenso verkehrt wie etwa der Schluß, daß die Kopfschmerzen die Ursache des Ärgers seien. Hier wie dort entsteht eine bestimmte seelische Tendenz als Ausdruck einer bestimmten Haltung zur Umwelt und die körperliche Erscheinung ist eine Ausdrucksform dieser seelischen Haltung, nicht ihre Ursache. Das Gleiche finden wir auch mit Bezug auf Träume. Wenn ein geiziger Mensch etwa träumt, daß er Kot aufsammelt, so würde Freud geneigt sein, diesen Traum im Sinne seiner Theorie als Anzeichen dafür zu nehmen, daß für das Unbewußte des Betreffenden Geld Kot bedeutet und daß er das Geld deshalb spare, weil er „eigentlich“ sein symbolisches Äquivalent, den Kot, sammeln möchte. Das allgemeine Prinzip der Traumdeutung, wie es Freud gegeben hat, läßt aber im Sinne unserer Gesamtauffassung eine andere Interpretation zu. Wir finden, daß sich der Traum gern und häufig körperlicher Symbole zum Ausdruck allgemeiner seelischer Vorgänge bedient. Dies heißt nur, daß der Traum den seelischen Vorgang in seine Symbolsprache übersetzt, ist aber kein Beweis dafür, daß der körperliche Vorgang die Ursache des seelischen sei.

Die hier vorgeschlagene Auffassung führt zu einer *Kritik einer Typenbildung*, wie sie im Begriff des analen oder oralen Charakters liegt. Gewiß ist es willkürlich, unter welchem Gesichtspunkt man einen Typus bildet. Die Bildung des Typus hängt davon ab, was am Gesamtphänomen jeweils im Vordergrund des Interesses steht beziehungsweise welches das Hauptinteresse ist, unter dem verschiedene Phänomene miteinander verglichen werden sollen. Man kann psychologische Typen, wie den der Introversion und Extraversion bilden, wenn man vor allem daran interessiert ist, Menschen danach zu unterscheiden, wie ihre Beziehungen zur Außenwelt beziehungsweise zu sich selbst sind. Man kann Typen wie den des hysterischen oder zwangsneurotischen Charakters bilden, wenn man vor allem daran interessiert ist, die Verschiedenheiten mit Hinblick auf gewisse Verhaltensweisen, wie sie am reinsten in bestimmten neurotischen Symptomen zum Ausdruck kommen, in den Vordergrund zu stellen. Man kann Typen wie den autoritären, den geizigen oder den sado-masochistischen Charakter bilden, wenn man an einer bestimmten in der Charakterstruktur der Persönlichkeit verankerten Verhaltensweise oder Haltung interessiert ist.

Es ist aber von jeder Typenbildung zu verlangen, daß sie dem wissenschaftlichen Interesse, durch das sie bestimmt wird, auch adäquat ist. Dies ist bei der Bildung von Typen wie dem analen und oralen Charakter nicht der Fall. Der leitende Gesichtspunkt bei diesen Typen ist ein genetischer. Der Typus soll die Menschen danach unterscheiden, welches die Wurzel ihrer Charakterstruktur ist. Wenn man annimmt, daß die Bedingung für die Einheitlichkeit des „anal“ Charaktersyndroms nicht die Einheitlichkeit der erogenen Zone, sondern die Einheitlichkeit einer bestimmten Umweltkonstellation ist, auf welche das Individuum im Sinne der Entwicklung jener Charakterzüge reagiert, so ergibt sich daraus, daß eine genetische Typenbildung nicht um die erogenen Zonen zentriert sein darf, sondern um die typische Konstellation, die bestimmte Charakterstrukturen bedingen. Soweit wir am Charakter über bestimmte individuelle Differenzen hinaus interessiert sind, sind solche Konstellationen gesellschaftliche.

Wir finden, daß das, was von Freud als analer Charakter beschrieben wird, tatsächlich in seiner am stärksten ausgeprägten Form der durchschnittliche Charakter des europäischen Kleinbürgers ist. Unter dem genetischen Gesichtspunkt erscheint

uns deshalb eine Typenbildung wie die des „kleinbürgerlichen“ Charakters eine mögliche, genetisch orientierte Typenbildung zu sein und auf jeden Fall eine wissenschaftlich korrektere als die des „anal“ Charakters. Ist man an einer Charakterstruktur interessiert, die einen noch breiteren Rahmen als die kleinbürgerliche bildet, wird man auf Typen wie den „bürgerlichen Charakter“ stoßen.

4. Die Frucht der neuen psychoanalytischen Theorie: Der gesellschaftlich erzeugte Charakter

a) Der sozial typische Charakter als Ausdruck der gesellschaftlich geprägten psychischen Struktur des einzelnen

Wir haben bisher im wesentlichen von Impulsen und Charaktersyndromen gesprochen, wie sie sich bei Individuen finden, und haben zu zeigen versucht, daß diese nicht als unmittelbare Produkte des Sexualinstinkts zu verstehen sind, sondern als Reaktion auf bestimmte Umweltbedingungen, und – im weitesten Sinn – als Objektbeziehungen.

Gesellschaft und Individuum stehen sich nicht „gegenüber“. *Die Gesellschaft ist nichts als die lebendigen, konkreten Individuen, und das Individuum kann nur als vergesellschaftetes Individuum leben.* Seine individuelle Lebenspraxis ist notwendigerweise die seiner Gesellschaft beziehungsweise Klasse und letzten Endes durch die Produktionsweise der betreffenden Gesellschaft bedingt, das heißt dadurch, wie diese Gesellschaft produziert und wie sie organisiert ist, um die Bedürfnisse ihrer Mitglieder zu befriedigen. Die Verschiedenheit der Produktions- und Lebensweise der verschiedenen Gesellschaften beziehungsweise Klassen führt zur Herausbildung verschiedener, für diese Gesellschaft typischen Charakterstrukturen. Die einzelnen Gesellschaften unterscheiden sich nicht nur durch die Verschiedenheit in der Produktionsweise und ihrer sozialen und politischen Organisation, sondern auch dadurch, daß ihre Menschen bei allen individuellen Unterschieden eine typische Charakterstruktur aufweisen. Wir wollen diese den „*sozial typischen Charakter*“ nennen.

Der sozial typische Charakter ist eine Kategorie, die mit Notwendigkeit weniger spezifisch ist als die des individuellen Charakters. Bei der Beschreibung des Charakters eines Individuums haben wir es mit der Gesamtheit aller Züge dieses Charakters zu tun, die in ihrer besonderen Konfiguration den Charakter eben dieses Individuums ausmachen. Wie bei jeder Typenbildung werden beim sozial typischen Charakter nur gewisse grundlegende Züge herausgegriffen und zwar solche, die ihrer Dynamik und ihrem Gewicht nach von entscheidender Bedeutung für alle Individuen dieser Gesellschaft sind. Die Fruchtbarkeit der Kategorie muß sich daran erweisen, daß bei aller Allgemeinheit des Typs er dennoch spezifisch für die betreffende Gesellschaft ist und sich vom sozial typischen Charakter anderer Gesellschaften deutlich abhebt; ferner daran, daß auch die Analyse des Charakters des einzelnen mit allen seinen individuellen Zügen auf die Elemente des sozial typischen Charakters zurückführt, und daß erst das Verständnis des sozial typischen Charakters ein volles Verständnis des individuellen Charakters ermöglichen kann. In Klassengesellschaften weisen die Angehörigen der verschiedenen Klassen einen gemeinsamen, das heißt für sie alle geltenden sozial typischen Charakter auf, aber vermehrt um bestimmte nur für die betreffende Klasse gültigen Züge in einer für diese Klasse typischen Konfiguration.

Bevor wir das Problem des sozial typischen Charakters weiter behandeln, ist es nötig, noch einmal an die grundsätzliche Auffassung vom *Charakter* zu erinnern, wie sie die Psychoanalyse herausgestellt hat und wie sie auch für die oben vorgeschlagene Modifizierung der Freudschen Triebtheorie gilt. Unter Charakter wird nicht verstanden die Summe der für einen Menschen typischen manifesten Verhaltensweisen und Haltungen, sondern die *Struktur* derjenigen Impulse, Ängste und Haltungen, die, zum großen Teil selbst unbewußt, das für den Menschen typische manifeste Verhalten bedingen. Dabei ist besonders wichtig, die dynamische

Qualität des Charakters zu verstehen, das heißt, daß Kräfte in ihm wirksam sind, die im Charakterzug in einer ganz bestimmten Weise gebunden und kanalisiert sind. Der Charakter ist die Form, in der ein großer Teil der menschlichen Energien ihren permanenten Ausdruck findet, gleichsam das mit Triebenergie geladene Werkzeug des Individuums, mit dem es unter den gegebenen Lebensbedingungen seine Bedürfnisse durchsetzt und sich gegen Gefahren schützt.

b) Die gesellschaftliche Funktion des sozial typischen Charakters

Der sozial typische Charakter ist seinem Inhalt nach so verschieden, wie es die Produktions- und Lebensweise der verschiedenen Gesellschaftsformationen und der Klassen innerhalb ihrer ist. Sein Inhalt steht aber immer in einer besonderen Beziehung zu den Aufgaben, die ein bestimmtes Individuum im engeren Sinne seiner ökonomischen Tätigkeit als auch im weiteren Sinne seines sozialen Verhaltens zu vollziehen hat, und mit den Verboten, die es zu respektieren hat, speziell mit der Notwendigkeit, sich der herrschenden Klasse unterzuordnen. Soweit es das Vollziehen gewisser Aufgaben anlangt, ist gewiß die reale Notwendigkeit, auf eine bestimmte Weise seine Bedürfnisse zu befriedigen, sich in einer bestimmten Weise zu betätigen, wenn man nicht verhungern will, das entscheidende Motiv für das entsprechende Verhalten der Individuen. Je größer aber die Arbeitsintensität ist, die in einer bestimmten Gesellschaft notwendig ist, je komplizierter die Aufgaben sind, die das Individuum zu vollziehen hat, und je fremder gleichzeitig diese Aufgaben den menschlichen Bedürfnissen des Individuums sind, desto mehr erweist sich die rationale Einsicht in die Notwendigkeit des geforderten Verhaltens als nicht zureichendes Motiv. Und dies aus zwei Gründen. Der erste Grund ist der, daß intensive und differenzierte Leistungen eines Maßes an Energie und Interesses bedürfen, wie sie der bloße Zwang beziehungsweise die bloße Einsicht in die Notwendigkeit eines Verhaltens nicht liefern. Tätigkeiten wie Häuserbau, extensive Agrikultur oder die Arbeit eines unqualifizierten Industriearbeiters können allenfalls auf Grund reiner Notwendigkeit hinreichend vollzogen werden, aber qualifizierte Tätigkeiten bedürfen der „Freiwilligkeit“.

Das Individuum muß das, was es tun, oder die Art, wie es sich verhalten muß, selbst tun wollen; das von außen Notwendige muß zu einem von innen her Gewünschten werden. Hierzu kommt noch ein anderer Grund: In einer Gesellschaftsordnung, in der das Individuum politisch frei ist, bedarf es eines gewissen Maßes an subjektiver Befriedigung, um reibungslos und zufriedenstellend zu funktionieren. Gewiß könnte eine bestimmte Tätigkeit oder Lebensweise diese Befriedigung mit sich bringen, wenn sie den menschlichen Bedürfnissen des Individuums entspricht, wenn sie eine Äußerung seiner Individualität ist. Wenn aber die geforderte Tätigkeit oder Verhaltensweise eine ihm fremde, von außen auferlegte ist, dann muß diese Befriedigung dadurch geschaffen werden, daß das Individuum eine Charakterstruktur entwickelt, auf deren Basis das für die Gesellschaft Notwendige zu etwas vom Individuum Erstrebtem und seine Vollziehung zu etwas Befriedigendem wird.

Der Angehörige eines Stammes, der im wesentlichen durch Krieg und Raubzüge seinen Lebensunterhalt erwirbt, muß Lust am Krieg, am Raub, an persönlicher Auszeichnung entwickeln. Das Mitglied eines Stammes, der in erster Linie intensive Agrikultur auf kooperativer Basis betreibt, muß eine gewisse Hingabe an seine Arbeit und ein gewisses Maß an Freundlichkeit und Hilfsbereitschaft seinen Stammesgenossen gegenüber entwickeln. Der bürgerliche Mensch muß in seiner Charakterstruktur einen bestimmten Grad von Aggressivität entwickeln, eine bestimmte Stärke des Impulses zu erwerben, zu arbeiten, mit anderen zu konkurrieren, und sie aus dem Felde schlagen zu wollen, seine Ansprüche auf eigenes

Glück und Befriedigung zugunsten des Bedürfnisses nach Pflichterfüllung zu unterdrücken. Indem er aber eine Charakterstruktur entwickelt, in der solche Impulse und Haltungen vorhanden sind, wird die Praktizierung der geforderten Verhaltensweisen wie Pflichterfüllung, Arbeit, Konkurrieren usw. zu etwas für ihn Befriedigendes.

Allerdings bedarf es zur Befriedigung des „psychischen Existenzminimums“, das heißt des zum reibungslosen Funktionieren des Individuums notwendigen Mindestmaßes an subjektiver Befriedigung noch zusätzlicher Mittel. Solche zusätzlichen Befriedigungen können zum großen Teil durch Ideologien und durch Veranstaltungen erfolgen und bedürfen keines nennenswerten materiellen Aufwandes. Bei der Charakterstruktur, bei der sadistische und masochistische Impulse stark entwickelt sind, sind es die entsprechenden Veranstaltungen, die solche Phantasiebefriedigungen bewirken. Die Befriedigung dieser Impulse ist gerade da besonders wichtig, wo die materiellen Bedürfnisse der Menschen nicht hinreichend befriedigt werden, aber sie werden auch gerade da in beträchtlicher Stärke erzeugt, wo die materielle Lage unbefriedigend ist. Die *circenses* des alten Rom sind das klassische Beispiel der sadistischen Phantasiebefriedigungen. Das Gleiche gilt von narzißtischen Haltungen. Wenn das Selbstgefühl der Menschen, der Stolz auf ihre eigene Leistung und Persönlichkeit auf Grund ihrer materiellen Lebenssituation geschwächt ist, dann wird diese Schwächung durch Phantasien kompensiert, die etwa besagen, daß die betreffende Nation oder Rasse die hervorragendste und beste unter allen Völkern ist, und daß die einfache Zugehörigkeit zu dieser Gruppe das Individuum über die Menschen aller anderen Gruppen heraushebt.

Der sozial typische Charakter enthält neben den Impulsen und Erwartungen, die eine Verinnerlichung des Notwendigen und Gebotenen darstellen, auch solche Züge, die eine Verinnerlichung des Verbotenen sind. Auch diese Seite des sozial typischen Charakters hat große Bedeutung für das Funktionieren der Gesellschaft. Das Individuum muß im gesellschaftlichen Zusammenleben auf die Befriedigung gewisser Impulse zugunsten der Allgemeinheit verzichten. Darüber hinaus aber muß es in vielen Gesellschaften auch auf die Befriedigung solcher Bedürfnisse verzichten, die nicht mit dem gesellschaftlichen Zusammenleben an sich verknüpft sind, sondern mit der Struktur einer bestimmten Gesellschaft.

Die bürgerliche Gesellschaft hat ein bestimmtes Maß an sexueller Unterdrückung und Verzicht von Ansprüchen auf eigenes Glück überhaupt notwendig gemacht, sie legt dazu noch speziell der großen Masse Einschränkungen an Befriedigungen und Genuß materieller Güter auf (wenngleich sie auch wieder zu diesem Genuß anreizt), die ihr Leben in schroffsten Gegensatz zu dem der besitzenden Schichten stellen. Würden einem Individuum diese Ansprüche lebenswichtig sein und hätten sie nur jedes Mal gleichsam der Gewalt zu weichen, so wäre die Folge, daß einmal in vielen Fällen das Individuum trotz angedrohter Sanktionen auf der Durchsetzung seiner Ansprüche bestehen würde, und zweitens, daß es selbst da, wo es sie bewußt unterdrückt, ein Ressentiment und eine Feindseligkeit gegen diejenigen entwickeln würde, die es zur Unterdrückung zwingen. Das Ergebnis wäre vom Standpunkt der Gesellschaft aus gesehen höchst unbefriedigend. Die gesellschaftliche Notwendigkeit eines automatischen und ohne Entwicklung zu starken Resentiments führenden Triebverzichts verlangt, daß die zur Befriedigung nicht zugelassenen Impulse, seien es physiologische wie die Sexualität, seien es psychische irgendwelcher Art, verdrängt werden, das heißt, im Bewußtsein nicht mehr oder in quantitativer geringerer Stärke als Bedürfnis erscheint. Aus dem äußeren Verbot wird ein inneres, eine Forderung des Gewissens, oder wie Freud es in seinem dynamischen Aspekt genannt hat, das „Über-Ich“, das seinerseits die Verin-

nerlichung der in einer Gesellschaft herrschenden Autoritäten ist. (Vgl. hierzu E. Fromm, 1936a.)

Der sozial typische Charakter ist bedingt von der Produktions- und Lebensweise einer Gesellschaft. Seine Formation wird aber durch eine Reihe von anderen Faktoren noch zusätzlich beeinflusst, beziehungsweise werden gewisse Züge, die von besonderer gesellschaftlicher Bedeutung sind, verstärkt. Die Faktoren, um die es sich hier handelt, lassen sich allgemein als ideologische Beeinflussungen beschreiben. Die Religion war das stärkste Instrument einer solchen Beeinflussung der Charakterstrukturen, ihr Platz ist heute weitgehend von gewissen politischen Ideologien eingenommen worden. Die gesellschaftliche Funktion des Protestantismus und seiner Sekten lag weitgehend in der Verstärkung jener Charakterzüge, die sich an sich schon aus der veränderten Produktionsweise entwickelten. Es handelt sich aber um mehr als nur um eine Verstärkung einzelner Züge.

Die Religion stellt ein System dar, das dazu beiträgt, die Charakterzüge, wie sie sich aus der Lebensweise der Gesellschaft ergeben, zu integrieren, das heißt nicht um gewisse Züge zu verstärken, sondern auch andere, die sich nicht ohne weiteres als Reflex des gesellschaftlichen Lebens ergeben, die aber zur Formung des Gesamtcharakters erforderlich sind, zu erzeugen. Gleichzeitig schafft sie aber die Phantasiebefriedigungen, die für den Menschen mit seinem bestimmten sozial typischen Charakter notwendig sind. Der Protestantismus und speziell die protestantischen Sekten haben durch ihre Lehren Angst erzeugt, aber gleichzeitig durch die Betonung der Pflicht und dessen, was Max Weber die „innerweltliche Askese“ nennt, den Weg zu einer relativen Befreiung von dieser Angst gezeigt, und damit den sozial typischen Charakter der bürgerlichen Gesellschaft in der Richtung beeinflusst, die von der Produktions- und Lebensweise der bürgerlichen Gesellschaft in ihren Grundlagen gegeben war.

Zwischen der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft und der sozial typischen Charakterstruktur besteht ein gewisses labiles Gleichgewicht. Der Charakter entwickelt sich als Reaktion auf die gegebene Produktionsweise und er entwickelt psychische Bedürfnisse, die auf einer bestimmten Stufe der Produktionsweise, vom Standpunkt des Individuums aus gesehen, relativ befriedigt werden können, und vom Standpunkt der Gesellschaft aus gesehen, die notwendige psychische Energie für die zu vollziehenden Aufgaben des Individuums liefert. So lange der Zustand dieses labilen Gleichgewichts besteht, tendiert der Charakter dazu, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse und speziell die in ihr vorhandenen Über- und Unterordnungsverhältnisse von innen her zu verfestigen. Er ist gleichsam der Kitt, der die gegebene gesellschaftliche Struktur zusammenhält. Er liefert die Impulse, die die Menschen dazu antreiben, das Gebotene zu tun, das Verbotene zu meiden, und im Sicheinfügen unter die bestehenden Verhältnisse ein gewisses Maß an Befriedigung zu finden.

Dieses labile Gleichgewicht wird aber immer wieder gestört. Indem sich die Gesellschaft entwickelt, werden vom Menschen neue Verhaltensweisen verlangt, die nicht mehr den Bedürfnissen der bisher erzeugten psychischen Struktur entsprechen. Andererseits werden solche Bedürfnisse, die in der traditionellen Charakterstruktur verankert werden, nicht mehr befriedigt. Der Unternehmer der monopolkapitalistischen Ära bedarf anderer seelischer Impulse, wenn er erfolgreich sein will, als der Kaufmann früherer kapitalistischer Stadien. Die Eigenschaft kleinlichen Sparens zum Beispiel wäre ihm eher ein Hindernis als nützlich.

Ein besonders gutes Beispiel liefern die Verhältnisse in autoritären Staaten. Die Verschlechterung der ökonomischen Lage des Kleinbürgertums, die durch die Krise bedingte und strukturelle Arbeitslosigkeit konnte die im bürgerlichen Cha-

rakter angelegten Bedürfnisse nach ökonomischer Selbständigkeit, Sparen, Arbeit, und auch teilweise wachsendem Genuß materieller Güter nicht mehr befriedigen. Diese Unbefriedigung der in der traditionellen Charakterstruktur angelegten Bedürfnisse führte dazu, daß die Menschen als Ganzes mit den bestehenden Verhältnissen immer unzufriedener werden, und sich die im Charakter verankerten Bedürfnisse aus einem zusammenhaltenden in ein auflösendes und die bestehende Gesellschaft bedrohendes Element verwandeln, daß aus dem Kitt gleichsam der Sprengstoff entsteht.

Der Widerspruch zwischen den ökonomischen Verhältnissen und der gegebenen Charakterstruktur kann, schematisch gesprochen, in einer doppelten Weise gelöst werden. Einmal, indem die ökonomischen Verhältnisse in einer Weise geändert werden, daß die Bedürfnisse, wie sie aus der bestehenden Charakterstruktur stammen, befriedigt werden können. Die andere Möglichkeit ist, daß, wenn auf Grund der Machtverhältnisse in einer bestimmten Gesellschaft die für die erste Lösung notwendigen ökonomischen Veränderungen nicht vorgenommen werden, der Versuch gemacht werden muß, eine Charakterstruktur zu erzeugen, deren Bedürfnisse unter den gegebenen ökonomischen Bedingungen befriedigt werden kann. In den autoritären Staaten versucht man, die Menschen in diesem Sinne innerlich umzugestalten. Ein Charakter mit dem Bedürfnis nach Unterordnung, Selbstaufopferung, Heldenverehrung statt dem nach persönlichem Erfolg, Arbeit und Glück, wie es der traditionelle bürgerliche Charakter war, wird mit allen Mitteln der Propaganda und Beeinflussung zu schaffen versucht.

Es ist allerdings nicht zu vermeiden, daß die ideologische Beeinflussung nur eine beschränkte Wirkung auf die Formung der Charakterstruktur hat. Diese stammt zu so wesentlichen Teilen aus den realen Lebensverhältnissen der Menschen, daß der Erfolg einer Ideologie, die im Widerspruch zu diesen Verhältnissen steht, und je mehr sie dies tut, auf die Dauer zweifelhaft ist. Die menschliche Solidarität, die unter den Bedingungen des Zusammenarbeitens von Arbeitermassen in großen Unternehmungen sich entwickelt, ein intellektuelles Niveau, wie es sich im Zusammenhang mit der Tätigkeit des qualifizierten Arbeiters herausstellt, ein Gefühl der Individualität, wie es in einer Produktionsweise entsteht, in der der einzelne recht komplizierte Leistungen zu vollbringen hat, ist nicht leicht durch eine ideologische Beeinflussung entgegengesetzter Art zu zerstören.

Fassen wir kurz die hier vorgetragene Auffassung vom sozial typischen Charakter zusammen. Die menschlichen Energien erscheinen im gesellschaftlichen Leben nicht in irgendeiner allgemeinen Form, sondern in diejenigen Kanäle geleitet, die sie nutzbar für das Funktionieren einer bestimmten Gesellschaft machen. Von diesem Gesichtspunkt her gesehen ist der Charakter die bestimmte Form, in der die psychische Energie als Produktivkraft im gesellschaftlichen Prozeß auftritt. Oder anders ausgedrückt, der sozial typische Charakter ist ein Teil der gesamten gesellschaftlichen Maschinerie, ohne welche sie nicht funktionieren würde.

5. Die Bedeutung der Analytischen Sozialpsychologie im Vergleich mit anderen Ansätzen

Die Sozialpsychologie muß den sozial typischen Charakter einer Gesellschaft beschreiben, sie muß ihn auf die in ihm vorhandenen fundamentalen unbewußten Impulse, Ängste und Haltungen hin analysieren, sie muß zeigen, inwiefern der sozial typische Charakter ein Produkt der Produktions- und Lebensweise einer Gesellschaft und der in ihr vor sich gehenden ideologischen Beeinflussung der Individuen ist, und sie hat endlich zu zeigen, wie die in den Charakterzügen ausgedrückten und geformten psychischen Energien als Produktivkraft in den gesellschaftlichen Prozeß eingehen.

Nur die konkrete Analyse sozial typischer Charaktere, die im Rahmen dieses grundsätzlichen Aufsatzes jedoch nicht versucht werden kann, kann beweisen, ob die hier vorgetragenen Auffassungen sich bewähren, sowohl mit Hinblick darauf, ob es gelingt, den sozial typischen Charakter aus der Produktions- und Lebensweise einer Gesellschaft abzuleiten, als auch, ob die Kenntnis des sozial typischen Charakters die Einsicht in die gesellschaftliche Dynamik erhöht.

Die hier vorgetragene Theorie von der sozial typischen Charakterstruktur behandelt eine Thema, welches seit der *Völkerpsychologie* von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal immer wieder unter den verschiedensten Gesichtspunkten, von verschiedenen Interessen aus und mit verschiedenen Methoden behandelt worden ist. Wir wollen hier drei Behandlungsweisen kurz berühren, die eine besonders enge Beziehung zu unserer Problemstellung haben:

- a) die deutsch-englische Diskussion über den „Geist“ einer Gesellschaft,
- b) die Theorie des historischen Materialismus und
- c) die amerikanischen Anschauungen von „*patterns*“ und „*habits*“ als die Persönlichkeit einer bestimmten Gesellschaft prägend.

a) Untersuchungen zum „Geist“ einer Gesellschaft

Das Problem des „Geistes“ einer Gesellschaft wurde am Beispiel des „bürgerlichen“ Geistes erörtert. (Vgl. insbesondere: W. Sombart, 1923; M. Weber, 1920; R. H. Tawney, 1927; L. J. Brentano, 1916; E. Troeltsch 1919; L. Kraus, 1930, dort auch ausführliche Literaturangaben). Sombart (a. a. O., S. 2) nennt den „Geist“ einer Wirtschaft „die Gesamtheit seelischer Eigenschaften, die beim Wirtschaften in Betracht kommen. Alle Äußerungen des Intellekts, alle Charakterzüge, die bei wirtschaftlichen Strebungen zutage treten, ebenso aber auch alle Zielsetzungen, alle Werturteile, alle Grundsätze, von denen das Verhalten des wirtschaftenden Menschen bestimmt und geregelt wird“.

Max Weber hat den „Geist“ des Kapitalismus in seinem Zusammenhang mit dem Protestantismus und den protestantischen Sekten gesehen. Er versucht zu zeigen, daß der Protestantismus im bürgerlichen Menschen gerade die Eigenschaften geschaffen hat, die für sein Verhalten als wirtschaftender Mensch im Kapitalismus von entscheidender Bedeutung sind. Die Theorie von der Prädetermination und die Theorie, daß der Mensch durch gute Werke Gott nicht beeinflussen könne, schufen nach Weber im bürgerlichen Menschen das Bedürfnis, durch Bewährung im Berufsleben, durch Erfolg in seiner wirtschaftlichen Tätigkeit sich zu beweisen, daß er von Gott begnadet sei. Dieses ständige Suchen nach einem sichtbaren Zeichen der göttlichen Gnade habe zu einer „innerweltlichen Askese“ geführt, das heißt dazu, durch unaufhörliche Arbeit, Pflichterfüllung und Streben nach Erfolg

Gott zu versöhnen beziehungsweise ein Zeichen seiner Gnade zu erhalten. Bei allen berechtigten Einwänden, die im Laufe der Diskussion gegen Weber erhoben worden sind, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß er gewisse entscheidende Züge des bürgerlichen Menschen, bei denen ein Zusammenhang zwischen seinem Berufsleben und dem protestantischen Glauben besteht, richtig gesehen hat. Selbst ein so entschiedener Kritiker Webers, wie L. Kraus, gibt zu, daß Weber recht hat, wenn er sagt, „daß die Schätzung der Pflichterfüllung innerhalb der weltlichen Berufe als des höchsten Inhalts, den die sittliche Selbstbetätigung überhaupt annehmen kann, der alten Kirche wie dem Mittelalter unbekannt waren“ (L. Kraus, 1930, S. 245).

Unser wesentlicher Einwand an Max Webers Theorie ist der, daß er die Verhältnisse auf den Kopf gestellt sieht, und dies in einer doppelten Weise. Einmal führt Weber die Eigenart des bürgerlichen Menschen auf die speziellen Inhalte des Protestantismus zurück, er erklärt den bürgerlichen Menschen aus seinen religiösen Ideen und nicht die Ideen aus dem Menschen, wie er durch eine bestimmte Wirtschaftsform geprägt ist. Zum anderen stellt Weber aber auch die Verhältnisse im Menschen selbst auf den Kopf. Er glaubt, daß die Ideen, die ein Mensch hat, und speziell die religiösen Ideen, sein Verhalten bestimmen und sieht nicht, daß die Ideen selbst der Ausdruck der im Menschen vorhandenen, zum großen Teil unbewußten Impulse und Ängste sind, das heißt seiner Charakterstruktur, im dynamischen Sinn genommen. Die religiösen Ideologien konnten nur auf einer bestimmten charakterologischen Basis entstehen beziehungsweise auf ihr wirksam werden. Diese ist die unmittelbare Grundlage für die bewußten Inhalte, aber sie ist ihrerseits selbst von der Produktions- und Lebensweise der Gesellschaft bestimmt. Der Religion kommt, wie wir das oben anzudeuten versucht haben, die Rolle zu, die durch eine bestimmte Wirtschaftsweise bedingte Charakterstruktur zu verstärken und zu integrieren.

Weber verzichtet auf jeden Versuch, den bürgerlichen Menschen im Sinne einer psychologischen Theorie zu verstehen. Sombart macht diesen Versuch, aber in der alleroberflächlichsten Weise. Ein charakteristisches Beispiel hierfür sind die falschen und oberflächlichen psychologischen Kategorien, mit denen er arbeitet. So etwa, wenn er vom vorkapitalistischen Menschen sagt: „Das ist der natürliche Mensch. Der Mensch, wie ihn Gott geschaffen hat ... Seine Wirtschaftsgesinnung aufzufinden, ist deshalb auch nicht schwer: Sie ergibt sich wie von selbst aus der menschlichen Natur.“ (W. Sombart, 1923, S. 11.) Oder wenn er die Psyche des Unternehmers des Hochkapitalismus damit erklärt, daß dieser im Grunde – ein Kind sei. Er sagt: „In der Tat scheint mir die Seelenstruktur des modernen Unternehmers, wie des von seinem Geiste immer mehr angesteckten modernen Menschen überhaupt, am ehesten uns verständlich zu werden, wenn man sich in die Vorstellungs- und Wertewelt des Kindes versetzt und sich zum Bewußtsein bringt, daß in unseren überlebensgroß erscheinenden Unternehmern und allen echt modernen Menschen die Triebkräfte ihres Handelns dieselben sind wie beim Kind. Die letzten Wertungen dieser Menschen bedeuten eine ungeheure Reduktion aller seelischen Prozesse auf ihre allereinfachsten Elemente, stellen sich also als eine vollständige Simplifizierung der seelischen Vorgänge dar, sind also eine Art von Rückfall in die einfachen Zustände der Kinderseele. Ich will diese Ansicht begründen. Das Kind hat vier elementare Wertkomplexe, vier Ideale beherrschen sein Leben: 1. das sinnlich Große; 2. die rasche Bewegung; 3. das Neue; 4. das Machtgefühl. Diese – und wenn wir genau nachprüfen nur diese – Ideale des Kindes stecken nun aber in allen spezifisch modernen Wertvorstellungen.“ (W. Sombart, 1923, S. 221 f.)

Was ist die hier vorgeschlagene theoretische Position gegenüber der Sombart-Weberschen? Wir verstehen das, was dort als der „Geist“ einer Gesellschaft beziehungsweise eines Menschentyps verstanden wird, als den bewußten Ausdruck der sozial typischen Charakterstruktur und versuchen, die für den bürgerlichen Menschen typische Charakterstruktur, vor allem auch in ihren unbewußten Anteilen, zu analysieren und zu untersuchen, inwiefern diese Charakterstruktur ein Ausdruck der für die kapitalistische Produktion spezifischen Lebensweise der Menschen ist. Eine solche Analyse würde von dem durch die kapitalistische Produktion geschaffenen Grundverhältnis des Menschen zum Mitmenschen ausgehen, seiner monadenhaften Isoliertheit, die Angst, die aus der völligen Unsicherheit der wirtschaftlichen Situation, seiner seelischen Isoliertheit und der aus der Konkurrenz ständig erzeugten bewußten und noch mehr unbewußten Feindseligkeit anderen Menschen gegenüber. Sie würde untersuchen, inwieweit diese fundamentale Struktur zu einem tiefen Bedürfnis nach Rechtfertigung führt, welches seinerseits durch Pflichterfüllung und Erfolg befriedigt wird. Sie würde zu zeigen haben, wie die kapitalistische Wirtschaftsweise alle Dinge, wie auch die Menschen in Waren verwandelt, zu denen nur ein mittelbares, entfremdetes Verhältnis besteht, und inwiefern die Möglichkeit, alle Wünsche durch Geld zu befriedigen, die innere Aktivität des Menschen, die Fähigkeit sich zu äußern, lähmen und nur die eine Fähigkeit, Geld zu verdienen, entwickelt wird. Nicht der „Geist“ des Kapitalismus ist ein Datum, mit dem wir die Menschen erklären können; die Charakterstruktur des bürgerlichen Menschen ist zu analysieren, der Geist muß in seiner Verwurzelung in der Charakterstruktur verstanden werden und diese selbst aus der Produktions- und Lebensweise der Menschen.

Die entscheidende prinzipielle Kritik an Theorien, die, wie die Sombartsche, die historischen Ereignisse aus einer in einer bestimmten Epoche herrschenden Idee oder aus einem bestimmten Geist erklären, wurden von Marx in seiner Kritik Proudhons gegeben. „Nehmen wir einmal mit Herrn Proudhon an, die wirkliche Geschichte nach der Zeitordnung sei die historische Aufeinanderfolge, in welcher die Ideen, die Kategorien, die Prinzipien sich offenbart haben. Jedes Prinzip hat sein Jahrhundert gehabt, worin es sich enthüllte. Das Autoritätsprinzip hat z. B. das 11. Jahrhundert gehabt, wie das Prinzip des Individualismus das achtzehnte. Folgerichtigerweise gehörte das Jahrhundert dem Prinzip, nicht das Prinzip dem Jahrhundert. Mit anderen Worten: das Prinzip macht die Geschichte, nicht die Geschichte das Prinzip. Fragt man sich endlich, um Prinzipien wie Geschichte zu retten: warum dieses Prinzip sich gerade im 11. oder im 18. Jahrhundert und nicht in irgendeinem anderen offenbart hat, so sieht man sich notwendigerweise gezwungen, im einzelnen zu untersuchen, welches die Menschen des 11. und die des 18. Jahrhunderts waren, welches ihre jedesmaligen Bedürfnisse, ihre Produktivkräfte, ihre Produktionsweise, die Rohstoffe ihrer Produktion, welches endlich die Beziehungen von Mensch zu Mensch waren, die aus allen diesen Existenzbedingungen hervorgingen. Alle diese Fragen ergründen, heißt das nicht, die wirkliche, profane Geschichte der Menschen eines jeden Jahrhunderts erforschen, diese Menschen darstellen, wie sie in *einem* Verfasser und Schausteller ihres eigenen Dramas waren? Aber von dem Augenblick an, wo man die Menschen als die Schausteller und Verfasser ihrer eigenen Geschichte hinstellt, ist man auf einem Umweg zum wirklichen Ausgangspunkt zurückgekehrt, weil man die ewigen Prinzipien fallen gelassen hat, von denen man ausging.“ [K. Marx, 1971, S. 503.]

b) Die Theorie des historischen Materialismus

Die Marx-Engelsche Theorie nahm nicht an, wie dies in vulgären Interpretationen des historischen Materialismus vielfach dargestellt wurde, daß das entscheidende Erklärungsprinzip der Geschichte der Erwerbstrieb sei. Das ökonomische Moment war für sie nicht ein subjektives psychologisches Motiv, sondern die objektive Bedingung der menschlichen Lebenstätigkeit und der gesellschaftlichen Entwicklung. Marx und Engels verstanden den Menschen und sein Bewußtsein aus seinem gesellschaftlichen Sein. „Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen usw., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf.“ [K. Marx, MEGA 1, 5, S. 15; = MEW 3, S. 25f.; = 1971, S. 349.]

Sie konstatieren die Abhängigkeit der „Kultur“, des ideologischen Überbaus vom ökonomischen Unterbau, sahen im Geistigen „das in den Menschenkopf umgesetzte Materielle“. Dieses Materielle war aber nicht ihre körperliche Organisation, sondern ihr materieller Lebensprozeß, dessen psychischer Motor die Tendenz zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse ist. Der historische Materialismus hat gezeigt, daß der Mensch und seine Gedanken das Produkt ihrer Produktionsweise sind und daß diese „eine bestimmte Art der Tätigkeit dieser Individuen, eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben“ [ist] [K. Marx, MEGA 1, 5, S.11; = MEW 3, S.21; = K. Marx, 1971, S. 347].

Sie haben nicht das Problem behandelt, wie sich im einzelnen das Materielle „in den Menschenkopf umsetzt“, welches im einzelnen die im Menschen liegenden Vermittlungsglieder zwischen Überbau und Unterbau sind. Engels betont dies ausdrücklich in einem Brief an Mehring (vom 14. Juli 1893): „Nämlich wir alle haben zunächst das Hauptgewicht auf die *Ableitung* der politischen, rechtlichen und sonstigen ideologischen Vorstellungen und durch diese Vorstellungen vermittelter Handlungen aus den ökonomischen Grundtatsachen gelegt und *legen müssen*. Dabei haben wir dann die formelle Seite über der inhaltlichen vernachlässigt: die Art und Weise, wie diese Vorstellungen zustande kommen.“ (Zit. nach H. Duncker, 1930.)

Hier ist die Stelle, wo eine analytische Sozialpsychologie ihren Platz innerhalb der Theorie des historischen Materialismus hat. Sie kann im einzelnen zeigen, daß die Produktions- und Lebensweise der Menschen eine ganz bestimmte Charakterstruktur schafft, und daß das Bewußtsein der Menschen, soweit es nicht unmittelbar ein rationaler Reflex der gesellschaftlichen Praxis ist, durch die besondere Gestalt der Triebe, Ängste und Erwartungen des Menschen – speziell der unbewußten – bedingt ist. Die sozialpsychologische Theorie ist um so wichtiger, je mehr wir es mit irrationalen Verhaltensweisen der Menschen zu tun haben, die aber bei aller ihrer Irrationalität nicht als „Verrücktheit“, sondern aus der durch den gesellschaftlichen Prozeß geforderten Charakterstruktur zu erklären sind.

Die in dieser Arbeit vorgeschlagene Modifikation der Freudschen Theorie scheint uns in mancher Hinsicht der Theorie des Historischen Materialismus näher zu stehen als die Freudsche Libidotheorie. Diese teilt mit den Anschauungen von Marx und Engels die grundlegende Skepsis gegenüber dem Bewußtsein der Menschen und eine dialektische Interpretation der seelischen Prozesse. Die teilweise direkte Zurückführung geistiger und seelischer Erscheinungen auf unmittelbar physiologische Quellen entspricht aber einer mechanistisch materialistischen Philosophie, die im dialektischen Materialismus überwunden wurde. Gewiß gehen die körperliche Organisation des Menschen und seine physiologischen Bedürfnisse als ein

entscheidender Faktor in seine gesamte Lebenspraxis ein. Die hier vorgeschlagene Theorie steht insofern den Anschauungen des historischen Materialismus näher als die Freudsche, als die seelische Struktur des Menschen als Produkt seiner Tätigkeit und seiner Lebensweise angesehen wird, und nicht als der Reflex seiner körperlichen Organisation. Diese Lebenspraxis bedingt den sozial typischen Charakter, welcher eines der wichtigsten Vermittlungsglieder zwischen Unter- und Überbau ist, und die besondere Form, in der die seelische Energie als Produktivkraft in den gesellschaftlichen Prozeß eingeht. (Zum Verhältnis der Theorie des Historischen Materialismus vgl. unsere ausführlichen Darlegungen in »Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie« (E. Fromm, 1932 a), ferner W. Reich, 1929, und R. Osborn, 1937.)

c) Die am *behavior* orientierten amerikanischen Anschauungen

In der amerikanischen sozialpsychologischen Literatur ist die Auffassung am verbreitetsten, die Züge, wie sie das Individuum einer Gesellschaft typischerweise aufweist, als *habits* aufzufassen, die direkt von den Gebräuchen, Techniken, den *patterns* einer Gesellschaft geprägt sind. Die Kategorie, die im Zentrum dieser Auffassung steht, ist *behavior*. Diese Auffassungen, wie sie sich besonders im Kampf gegen die Instinkttheorien entwickelt haben, bedeuten insofern einen Fortschritt gegen Sombart und Weber, als sie den gesellschaftlichen Faktoren eine größere Rolle zusprechen als jene (wenngleich in der Milieutheorie steckenbleibend) und einen Gegenschlag gegen die psychologistische Theorie darstellen, die die Gesellschaft aus den menschlichen Trieben erklärt. Sie ist aber in einer doppelten Richtung mangelhaft. Sie behandelt die *habits* des Menschen in mechanistischer Weise als eine Summe von Einzelzügen, und sieht nicht die Strukturiertheit des Gesamtverhaltens, das heißt die Tatsache, daß alle Einzelzüge des Menschen in einer ganz bestimmten Weise miteinander verflochten sind und sich wechselseitig bedingen. In dieser Hinsicht war das Bild, das Weber und Sombart gezeichnet hatten, bei allen seinen sonstigen Mängeln, weit überlegen.

Der andere Mangel der um das *behavior* zentrierten Theorien ist der, daß das „Verhalten“ als letzte Einheit genommen wird und nicht gefragt wird, welches die ein bestimmtes Verhalten bedingenden unbewußten Impulse, Ängste und Haltungen sind, mit anderen Worten, welches die Charakterstruktur ist, aus der ein bestimmtes Verhalten erwächst. Gewiß gibt es eine große Reihe von gesellschaftlich typischen Verhaltensweisen, die im wesentlichen nichts sind als die Übernahme der gesellschaftlich gegebenen *patterns*. Verhaltensweisen dieser Art wären etwa Gebräuche wie die Art des Grüßens, Essens oder vieles andere ähnlicher Art. Soweit wir es aber – und um so mehr wir es – mit Verhaltensweisen zu tun haben, die für das Funktionieren der Gesellschaft sowohl als auch für die Persönlichkeit des Individuums relevant sind, erfordert ihr volles Verständnis die Analyse der Persönlichkeitsstruktur. Erst im Zusammenhang mit der Kenntnis der Charakterstruktur läßt sich verstehen, warum ein gesellschaftlich gegebenes *pattern* von den Menschen dieser Gesellschaft mit großer Intensität akzeptiert und praktiziert werden kann.

Obwohl ein Verhalten sich einem anderen bei grober äußerer Betrachtung zu gleichen scheint, wird sich von diesem sowohl mit Bezug auf seine minutiösen Einzelheiten als auch mit Bezug auf die emotionelle Tiefe seiner Verankerung im Menschen unterscheiden, wenn die Charakterstruktur eine verschiedene ist. Ein Zug, wie die Tendenz zum Erwerben (*acquisitiveness*) wird in der hier zitierten amerikanischen Auffassung üblicherweise als eine gesellschaftliche Technik oder Gewohnheit aufgefaßt, die dem einzelnen von der Gesellschaft gegeben und von ihm angewandt wird. Eine sozialpsychologische Analyse zeigt aber, daß die

acquisitiveness in ihrer spezifischen Eigenart und in der Stärke, die sie als Tendenz beim bürgerlichen Menschen spielt, nur auf der Basis seiner Charakterstruktur verstanden werden kann. Nehmen wir etwa einen vom bürgerlichen ganz verschiedenen sozial typischen Charakter, wie den eines Pueblo-Indianers oder des vorkapitalistischen europäischen Menschen, so ist die Quantität und Qualität der *acquisitiveness*, soweit wir sie überhaupt bei ihm als wesentlichen Zug finden, völlig verschieden. Würde man *acquisitiveness* als ein *pattern* in eine Gesellschaft mit einem ganz anders gearteten sozial typischen Charakter einführen, so würde sie von den Menschen entweder überhaupt nicht oder doch nur mit geringer Energie praktiziert werden können. Erst, wenn sich auf Grund der Veränderungen der gesellschaftlichen Verhältnisse der gesamte sozial typische Charakter innerhalb dieser Gesellschaft änderte, und zwar in einem Sinne, der *acquisitiveness* zu einem von innen her gespeisten und getragenen Bedürfnis macht, könnte dieser *habit* in dem Sinne wirksam werden, wie er es beim modernen Menschen ist. Eine ganze Reihe von in der kapitalistischen Entwicklung noch zurückgebliebenen Völkern sind ein lebendiges Beispiel hierfür. (Vgl. etwa die hübschen Beispiele für den Mangel an *acquisitiveness*, wie sie in dem Buch von Bertram D. Wolfe (1937) über den mexikanischen Indianer gegeben werden. B. D. Wolfe, 1937).

Das gleiche gilt nicht nur für die *patterns* bestimmter Verhaltensweisen, sondern auch für alle Ideologien. Eine bestimmte Ideologie, wie etwa die von Pflichterfüllung oder Erfolg als den entscheidenden Inhalten und Zielen des Lebens wird nur wirksam auf der Basis einer ganz bestimmten Charakterstruktur. Gewiß trägt sie auch, wie wir oben gesehen haben, zur Formung der Charakterstruktur bei, aber diese wird in ihren entscheidenden Elementen von der Lebensweise der Gesellschaft bedingt. Die gleiche Ideologie, die etwa auf den bürgerlichen Charakter eindrucksvoll und wirksam ist, würde für den Charakter des vorkapitalistischen Menschen nichts bedeuten als leere Worte. Die Wirksamkeit der Ideologie hängt nicht von einer rationalen Richtigkeit oder Einsehbarkeit ab, sondern von bestimmten emotionellen Voraussetzungen, wie sie mit der Charakterstruktur gegeben sind.

Unsere Auffassung ist, daß man typische Verhaltensweisen der Menschen und ihre Bereitschaft zur Annahme bestimmter Ideologien im wesentlichen nicht direkt als Reflex oder Übernahme der gesellschaftlichen *patterns* auffassen kann, sondern als gespeist und getragen von einer Charakterstruktur, die ihrerseits das Produkt der spezifischen Lebenspraxis in dem oben dargestellten Sinne der Auseinandersetzung des Menschen innerhalb der gegebenen natürlichen und gesellschaftlichen Bedingungen mit dem Ziel der Befriedigung seiner physiologischen und historisch geschaffenen Bedürfnisse ist.

Eine [weitere] amerikanische Auffassung, die zwar um den Begriff der *habits* konzentriert ist, aber andererseits auch die psychischen Impulse und *desires* mit berücksichtigt, ist die Theorie von John Dewey. Er bezeichnet es als das Problem der Sozialpsychologie „not how either individual or collective mind forms social groups and customs, but how different customs, established interacting arrangements, form and nurture different minds“ (J. Dewey, 1922, S. 63). Dewey nimmt eine gewisse Zwischenstellung ein zwischen William McDougalls Theorie und einer behavioristischen Orientierung. Obwohl wir vielen einzelnen seiner Formulierungen zustimmen können, wie auch der eben zitierten, scheint uns seine Theorie insofern unbefriedigend zu sein, als er auf eine Analyse der Charakterstruktur und speziell ihrer unbewußten Anteile verzichtet hat.

II. Psychische Bedürfnisse und Gesellschaft

(Vorlesung aus dem Jahr 1956)

Will man den Menschen verstehen, muß man von den besonderen Bedingungen der menschlichen Existenz ausgehen. Der Mensch ist ein Tier und er ist kein Tier. Er ist innerhalb der Natur und er transzendiert sie. Er ist sozusagen eine Laune der Natur. Er ist das einzige Lebewesen, das sich seiner selbst bewußt ist. Diese besondere Situation – in der Natur zu sein und sie zu transzendieren, ein Bewußtsein seiner selbst bei einem Minimum an instinktiver Entwicklung zu haben – zeichnet nur den Menschen aus. Das Tier wird in seinen Lebensvollzügen im wesentlichen von Instinkten gelenkt. Das Leben des Tieres ist das Ergebnis der Ausstattung und der Begabung, die die Natur ihm gegeben hat. Der Mensch hat hiervon nur wenig.

Der Mensch muß sein Leben selbst leben. Vom Tag seiner Geburt an ist er mit einer Frage konfrontiert, auf die er eine Antwort geben muß. Diese Frage ergibt sich aus den Widersprüchen seines Lebens, aus den besonderen Bedingungen der menschlichen Existenz. Wenigstens kurz möchte ich solche Bedingungen erwähnen.

1. Der Mensch muß auf andere bezogen sein

Ist der Mensch nicht bezogen, ist er verrückt. Tatsächlich ist die einzig gültige Definition von Verrücktheit die, daß ein Mensch absolut unbezogen ist. Ibsen beschreibt ihn in »Peer Gynt« als jenen Menschen, der nur er selbst ist. Ein Mensch, der nicht verrückt ist, muß bezogen sein. Doch er kann auf verschiedene Weise bezogen sein. Um zwei Möglichkeiten zu nennen: Er kann auf eine symbiotische Weise bezogen sein, indem er sich entweder einem anderen unterwirft oder sich eines anderen bemächtigt, wobei der andere jeweils für ihn lebensnotwendig ist; oder er kann liebend bezogen sein, womit ich meine, daß man unter der Bedingung der Getrenntheit und jeweiligen Integrität mit einem anderen Menschen eins wird. Ob ein Mensch in der einen oder anderen Weise bezogen ist, entscheidet über seine Gesundheit oder Krankheit. In jedem Fall aber hat er auf irgendeine Weise bezogen zu sein, wenn er nicht verrückt ist. Man könnte sagen, ein Mensch kann die verschiedensten Speisen essen, solche, die ihm guttun, und solche, die ihm schaden; würde er jedoch überhaupt nicht essen, müßte er sterben. Was der physische Tod im körperlichen Bereich ist, ist die Verrücktheit im psychischen Bereich.

2) In den Bedingungen der menschlichen Existenz gründet auch das Bedürfnis des Menschen, irgendwo verwurzelt zu sein

Wir kommen alle aus dem Mutterschoß, aus der Natur. Was heißt es, geboren zu sein? Wir geben dem körperlichen Akt des Geborenwerdens eine viel zu große Bedeutung. In Wirklichkeit ist das Baby nach seiner Geburt in vieler Hinsicht dem Fötus viel ähnlicher als der Erwachsene dem Baby ähnlich ist. Der einzige Unterschied besteht darin, daß das Baby nach der Geburt körperlich außerhalb der Mutter ist: Es wird von seinem eigenen System ernährt, und es hat selbst zu atmen. Das Atmen ist die erste lebensnotwendige Tätigkeit, sobald die Trennung von der Mutter stattfindet. Doch über eine ziemlich lange Zeit bleibt das Baby noch völlig abhängig von der Mutter, viel länger als beim Tier. Erst allmählich kommt ein langsamer Entwicklungsprozeß in Gang.

Die [psychische] Geburt ist ein Vorgang, bei dem man aus den Bindungen an Mutter und Natur herauswächst und zu einem eigenständigen Menschen wird.

Dieser Vorgang setzt sich das ganze Leben lang fort. Die Tragik des Lebens besteht darin, daß die meisten von uns sterben, bevor sie ganz geboren sind. Fast jeder Mensch läßt sich dadurch charakterisieren, daß man jenen Punkt benennt, an dem er aufgehört hat, geboren zu werden. Die Geburt eines Psychotikers hat bereits im Mutterleib aufgehört, weil sich sein ganzes Verlangen darin ausdrückt, in den Mutterleib, zum Tod, in einen Zustand, der vor dem Bewußtsein und vor seiner Individualität liegt, zurückzukehren. Der rezeptive Mensch, der sein Augenmerk immer auf einen Menschen richtet, der ihn ernähren kann, der ihm etwas gibt, der freundlich zu ihm ist, hat bereits bei der Geburt und an Mutters Brust aufgehört, geboren zu werden. [Auch bei den anderen Charakteren ließe sich entsprechend der Zeitpunkt angeben, an dem ein Mensch aufhörte, geboren zu werden.]

Geboren zu werden ist ein andauernder Prozeß, bei dem wir die Bindungen an die Vergangenheit, an die Mutter abschneiden und sich eine neue Situation ergibt, mit der wir nur durch unser eigenes Tätigsein fertig werden. Darum ist das Atmen so wichtig, nicht nur körperlich gesehen, sondern im psychologischen und symbolischen Sinne. Wie der Vorgang der Trennung von der Mutter beim Geborenwerden nur auf Grund des ersten eigenen Tätigseins – durch das Atmen – ermöglicht wird, so ist jedes Geborenwerden psychologisch nur möglich, wenn wir uns ein neues Tätigsein aneignen.

Ich glaube, daß man bei jedem Menschen zwei Tendenzen beobachten kann: einen Wunsch zurückzukehren und einen Wunsch geboren zu werden. Man kann es auch anders formulieren: eine Angst, das, was gewiß ist – die Bindungen an das Vergangene – loszulassen und gleichzeitig das Verlangen, sich von der Vergangenheit und Gegenwart dieser Gewißheit weg in eine neue Situation zu bringen und zu einem neuen Tätigsein zu bewegen. Was Freud mit Lebens- und Todestrieb gemeint hat, läßt sich meines Erachtens genauer durch die Neigung zur Aggression oder die Neigung zum Geborenwerden beschreiben.

Jeder Vorgang des Geborenwerdens, jeder Schritt zu etwas Neuem, ist mit Ungewißheit und Angst verbunden und erfordert Glauben. Gewiß ist nur das Vergangene, ja das einzig wirklich Gewisse ist das Tote. Jedes Geborenwerden, jeder Fortschritt, jede Evolution, jedes Auftauchen ist mit Ungewißheit verknüpft, und gleichzeitig ist mit der Natur des Menschen der Wunsch gegeben, aus der Vergangenheit aufzutauchen, weil die Vergangenheit ab einem bestimmten Zeitpunkt zur Fessel wird. Neurose wie Psychose kann man als Unfähigkeit definieren, jenseits eines bestimmten Punktes noch zur Geburt zu kommen. Nebenbei bemerkt, ist das, was wir Neurose und Psychose nennen, weitgehend kulturell bestimmt: Wir nennen jeden normal, der so verrückt wie der Durchschnitt ist, das heißt, der nur so entwickelt ist wie der Durchschnitt.

3) Aus den Bedingungen unserer Existenz ergibt sich auch unser *Bedürfnis nach Transzendenz*

Wir werden als Geschöpfe geboren und können doch die Vorstellung nicht ertragen, gleichsam nur Würfel aus einem Würfelbecher zu sein. Wir möchten unsere Kreatürlichkeit, unser Geschaffensein transzendieren, und wir können dies auf zwei verschiedene Weisen tun: Zum einen können wir Leben erschaffen. Frauen können dies von Natur aus; da die Männer von Natur aus kein Leben erschaffen können, tun sie es mit Hilfe von Ideen oder auf alle möglichen anderen Weisen. Wir können also das Leben auf schöpferische Weise transzendieren. Leben zu erschaffen, ist aber aus verschiedenen Gründen schwierig. Deshalb versuchen wir andererseits das Leben auch dadurch zu transzendieren, daß wir zerstörerisch sind, wenn wir es nicht auf schöpferische Weise transzendieren können. Das Leben zu

zerstören, ist ebenso wie das Schaffen neuen Lebens eine Art und Weise, es zu transzendieren. Die Destruktivität ist sozusagen eine zweite Möglichkeit des Menschen. Gelingt es uns nicht, auf kreative Weise mit dem Leben fertig zu werden und es zu transzendieren, dann versuchen wir es auf zerstörerische Weise zu transzendieren. Im Akt der Zerstörung machen wir uns stärker als das Leben.

4) Ein weiteres Bedürfnis ist das Bedürfnis nach Identität

Wir müssen fähig sein, „Ich“ sagen zu können. Gelingt uns dies nicht, dann sind wir verrückt. Wir können aber auf ganz verschiedene Weise „Ich“ sagen. Bei primitiven Stämmen läßt sich die Vorstellung beobachten, daß das „Ich“ im „Wir“ des Stammes ausgedrückt wird: „Ich bin wir.“ Außerhalb des Zugehörigkeitsgefühls zum Stamm gibt es kein Gespür für Individualität. Heute leben wir nicht mehr wie primitive Stämme, sondern in einer Zeit, in der alle ursprünglichen, organischen Bindungen an Familie, Stamm und Blutsverwandtschaft weitgehend zusammengebrochen sind.

Der Mensch von heute hat die Möglichkeit, ein Ich-Gefühl zu entwickeln, doch setzt dies voraus, daß er seine eigene Kreativität und Produktivität entwickelt hat, daß er selbst sein können muß, daß er sich selbst als das Zentrum und Subjekt seiner eigenen Handlungen erlebt. Kann er sich nicht in dieser Weise selbst erleben, dann bleibt ihm nur ein Ausweg: der Konformismus. Er muß mit den anderen konform gehen. Er erlebt sich dabei nur solange als Ich, als er sich von seinem Nachbarn nicht unterscheidet. Entfernt er sich von diesem nur ein wenig, kommt bereits Angst auf, weil sich sofort sein Identitätsproblem – „Wer bin ich?“ – unüberhörbar meldet. Solange er sich gänzlich konform verhält, braucht er sich nicht zu fragen, „Wer bin ich?“, weil zweifelsfrei gilt: „Ich bin wie die anderen.“

5) Schließlich ergibt sich aus den Bedingungen unserer Existenz das Bedürfnis nach einem Rahmen der Orientierung und nach einem Objekt der Hingabe

Wie kein Mensch sich fortbewegen kann, wenn er keine räumliche Vorstellung hat, so kann kein Mensch ohne eine Vorstellung vom Leben, ohne ein Weltbild leben. Dieses Weltbild kann rational oder irrational sein. Um zu einem Rahmen der Orientierung zu kommen, muß man von den wirklichen Bedingungen der menschlichen Existenz ausgehen. Man muß mit der Analyse des Menschen und seiner Natur beginnen und fragen, welches die besonderen Bedingungen seiner Existenz sind. Dann gilt es auf Grund dieser Existenzbedingungen die grundlegenden Bedürfnisse und Leidenschaften herauszufinden und zu fragen, auf welche Weise man seine Bedürfnisse befriedigen kann. Man kann auf sie nämlich ganz unterschiedlich antworten, wobei die Unterschiede zugleich den Unterschied zwischen psychischer Gesundheit und psychischer Krankheit kennzeichnen.

[Mein Ansatz bei den Existenzbedingungen und den sich daraus ergebenden psychischen Bedürfnissen macht den Unterschied zwischen meiner Sicht des Menschen und der menschlichen Triebe und] einer physiologischen Auffassung deutlich. Bei letzterer geht man von einem durch innere chemische Prozesse bestimmten isolierten Menschen aus und nimmt an, daß diese Prozesse bestimmte Spannungen erzeugen. Diese Spannungen müssen reduziert werden, so daß die Menschen sich wechselseitig als Mittel zur Spannungsreduktion und zur Triebbefriedigung benützen. Sieht man bei dieser Auffassung den Menschen in erster Linie wie eine Maschine mit bestimmten Spannungen, die es zu reduzieren gilt, gehe ich bei meiner an der Existenz orientierten Sicht in erster Linie von den Existenzbedingungen des Menschen aus und den sich daraus ergebenden Bedürfnissen sowie von der Bezogenheit auf andere Menschen und auf die Welt außerhalb als ei-

ner *primären Gegebenheit*. Unter Voraussetzung dieser Gegebenheiten lassen sich dann bestimmte Leidenschaften, Ängste und Notwendigkeiten verstehen und erklären.

Für die gesamte Fragestellung hat noch ein anderer, eher soziologischer Aspekt, eine unmittelbare Bedeutung. Freud war sich immer der Gesellschaft bewußt, aber eben so, wie es für das 19. Jahrhundert ganz charakteristisch war, nämlich der Gesellschaft als solcher. Selbstverständlich wußte er, daß es verschiedene Gesellschaften gibt, aber eigentlich verstand er unter Gesellschaft immer nur eine repressive Größe, und die verschiedenen Gesellschaften unterschieden sich für ihn nur im Ausmaß der von ihnen geforderten Verdrängung. Nach Freud verdrängte die primitive Gesellschaft überhaupt nicht, was objektiv falsch ist, während die moderne Gesellschaft sehr viel verdrängt. Die Gesellschaften unterschieden sich, je nachdem, wieviel sie von der angeborenen Destruktivität und dem angeborenen Egozentrismus verdrängten.

Freud lebte nicht in jenem intellektuellen Ambiente, in dem er hätte mitbekommen können, daß es so etwas wie die Gesellschaft an sich gar nicht gibt (obwohl andere in der gleichen Situation wie Freud waren und es durchaus mitbekamen). Freud sah nicht, daß es ganz verschiedene Gesellschaften mit unterschiedlichen Strukturen und je verschiedenen geschlechtsspezifischen Rollen darin gibt. Es geht eben nicht nur um die Frage des Ausmaßes der Verdrängung, sondern um qualitative Unterschiede gänzlich verschiedener Strukturen.

Vom Standpunkt der Gesellschaft aus hat der einzelne bestimmte Rollen zu spielen, die zur Struktur der Gesellschaft, in der er lebt, passen. Im 19. Jahrhundert hatten die Menschen wirtschaftlich und sparsam zu haushalten und durften kein Geld vergeuden, weil sie in einer Gesellschaft lebten, in der es wichtig war, Kapital anzusammeln. Im 20. Jahrhundert müssen die Menschen eine Menge ausgeben und konsumieren, weil sie in einem Wirtschaftssystem leben, das auf dem Wachstum der Produktion aufbaut. In einer kriegerischen Gesellschaft gilt es, den Individualismus zu pflegen, dem Tod die Stirn zu bieten, und auf seinen Ruf stolz zu sein. In einer Landwirtschaft treibenden Stamm bedarf es Methoden der Produktion und Kooperation, die völlig andere Handlungsweisen erfordern.

Der entscheidende Punkt ist der, daß die Menschen in diesen Gesellschaften sich nicht ihre Rollen aussuchen und sich bewußt für diese oder jene entscheiden. Vielmehr wählen sie die Rollen entsprechend ihrem Charakter. Sparsam zu haushalten oder mit Lust zu konsumieren, das Vergnügen an Ehre und Krieg oder der Spaß an friedlicher Kooperation: alle genannten Eigenschaften sind Charakterzüge. Will eine Gesellschaft in ihrer besonderen Struktur überleben, dann ist sie bestrebt, jeden dazu zu bringen, das gern tun zu wollen, was er zum Erhalt der Gesellschaft tun muß. Die ihm zugedachte gesellschaftliche Rolle und das von ihm erwartete Verhalten sind keine Frage einer je neuen Entscheidung des einzelnen, sondern seines Charakters. Er bildet einen Charakter aus, der sozusagen die Garantie bietet, daß er fraglos in der Weise handelt, wie es für das Bestehen und Überleben dieser Gesellschaft erforderlich ist.

Im Mittelalter war Pünktlichkeit noch Unbekanntes. In Mexiko gilt dies heute noch in gewisser Weise. Niemand würde sich darüber aufhalten, ob es nun acht Uhr ist oder acht Uhr dreißig. Daß die Uhr auch zur halben Stunde schlägt, gibt es tatsächlich erst seit dem 16. Jahrhundert. Bis dahin spielte es keine Rolle, ob jemand fünf Minuten oder eine halbe Stunde früher oder später an die Arbeit ging. Zweifellos ist Pünktlichkeit bei unserer modernen industriellen Organisation etwas äußerst Wichtiges. Nichts würde ohne ein Gespür für die Zeit und für Ordnung funktionieren. Pünktlichkeit und Ordentlichkeit wurden deshalb zu Charak-

terzügen. Niemand entscheidet sich mehr, ob er pünktlich und ordentlich ist; die Entscheidung nimmt sein Charakter ihm ab.

Solange die ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen, die bisher gültig waren, von Bestand sind, gibt es keine Probleme. Die überbrachten Charakterzüge werden durch den Charakter der Eltern, durch Ideen, Bücher, die Schule usw. reproduziert und entsprechen den gesellschaftlichen Notwendigkeiten. Kommt es jedoch in der Gesellschaft zu beträchtlichen Veränderungen, bedarf es neuer menschlicher Einstellungen, weil die Gesellschaft sie braucht. Hier kommt es dann sehr oft zu einem tiefreichenden Konflikt, weil der überbrachte Gesellschafts-Charakter nicht mehr mit den neuen Erfordernissen der Gesellschaft übereinstimmt. In einer solchen Situation befinden wir uns heute. Unser herkömmlicher Charakter strebt noch immer nach Individualität, während unsere gegenwärtigen gesellschaftlichen Erfordernisse, wie sie in unserem gesellschaftlichen Leben verwurzelt sind, gänzlich verschieden sind.

Es kommt oft zu plötzlichen Veränderungen, aus denen eine gewisse Anarchie folgt, eine Art Leere und Vakuum, weil es noch keine ausreichende Integration oder auch Tradition gibt, um den neuen Typ von Gesellschafts-Charakter hervorzubringen, der erforderlich wäre. In vielen Jahrhunderten ging der Veränderungsprozeß so langsam vor sich, daß die beiden Entwicklungslinien, die gesellschaftliche und ökonomische Entwicklung auf der einen Seite und die Charakterentwicklung auf der anderen, sich einander angleichen konnten, so daß es nicht zu Perioden der Gewalt kam. Manchmal kommt es aber zu echten Problemen, so auch heute.

Bisher habe ich immer vom Standpunkt der Gesellschaft aus argumentiert, von den Bedürfnissen einer gegebenen Gesellschaft und von ihrem Überlebensdrang. Ich möchte damit nicht behaupten, daß eine Gesellschaft denke oder sonst irgend etwas tue, doch hat ein soziales System seine eigene Logik und Dynamik und setzt zu seinem Funktionieren eine bestimmte Art des Verhaltens und Fühlens voraus. Betrachtet man den Menschen vom Standpunkt seines gesellschaftlichen Funktionierens aus und fragt man, wie dies oft getan wird, ob er deren Bedürfnisse fühle, dann geht es nur noch darum, ob sein Verhalten und sein Charakter zu den Erfordernissen der Gesellschaft passen. Meines Erachtens ist eine solche Fragestellung einseitig. Der Mensch ist nicht nur ein Mitglied einer Gesellschaft; er ist genauso ein Mitglied der menschlichen Rasse, das heißt, es gibt Notwendigkeiten im Menschen, die ziemlich unabhängig von der Gesellschaft existieren.

So sehr es stimmt, daß der Mensch so zu leben hat, daß er den Forderungen der Gesellschaft, in der er lebt, gerecht wird, so sehr stimmt es auch, daß die Gesellschaft so konstruiert und strukturiert sein muß, daß sie den Bedürfnissen des Menschen gerecht wird. Die Bedürfnisse des Menschen aber sind jene, die ich zuvor skizziert habe. In Gesellschaften wie dem Stalinismus oder Nationalsozialismus verliert der Mensch das Gespür für Liebe und menschliche Solidarität; sie tun etwas, das seinen Erfordernissen als Mensch, das heißt als Glied der menschlichen Rasse, zuwiderläuft. Man könnte die gute Gesellschaft definieren als jene Gesellschaft, der es am besten gelingt, den Bedürfnissen der Menschheit, den Bedürfnissen des Menschen gerecht zu werden; die schlechte Gesellschaft hingegen zeichnet sich dadurch aus, daß die Kluft zwischen menschlichen Bedürfnissen und gesellschaftlichen Bedürfnissen groß ist. Es gibt, glaube ich, einen Punkt, an dem der Mensch entweder krank wird und zusammenbricht und mit ihm die Gesellschaft, oder an dem er den Versuch macht, diese Gesellschaft in eine humanere zu verändern. Den Konflikt jedoch wird es immer geben.

Der Konflikt zwischen dem historischen Bedürfnis jeder Gesellschaft, den Menschen zu einem funktionierenden gesellschaftlichen Glied zu machen, und den in den Bedingungen der menschlichen Existenz liegenden menschlichen Bedürfnissen, die den Menschen in seinem Menschsein gelingen lassen, gehört zum Leben eines jeden Menschen. Für jeden Menschen ist es deshalb eine Frage seines Gewissens, und jeder muß entscheiden, was Gottes und was des Kaisers, was des Menschen und was der Gesellschaft ist. Jede Gesellschaft kann unter den Aspekten dieses Konfliktes analysiert und beurteilt werden, und es hängt vom einzelnen ab zu erkennen, was er dem Konformismus zollt und was er für die eigene psychische Gesundheit tut. Manchmal kann die Konformität mit den gesellschaftlichen Erfordernissen zur Geisteskrankheit führen – und ich meine dies nicht im übertragenen Sinne.

Ich vertrete bezüglich Mensch und Gesellschaft eine andere Auffassung als Freud. Freud sah die Gesellschaft primär als repressiv. Ich sehe die Gesellschaft teils als repressiv, teils als kreativ. Außerhalb der Gesellschaft, unabhängig vom sozialen Leben und von gesellschaftlichen Kontakten könnte sich der Mensch überhaupt nicht entwickeln. Die Gesellschaft hat nicht nur die Funktion, die bösen Triebe im Menschen zu verdrängen. Sie hat auch – ich würde sogar sagen: sie hat im besonderen – die Funktion, die menschlichen Möglichkeiten, die der menschlichen Rasse gegeben sind, zur Entfaltung zu bringen.

III. Das Unbewußte und die psychoanalytische Praxis

(3 Vorlesungen aus dem Jahr 1959)

1. Das ganzheitliche Verständnis des Unbewußten

a) Das Unbewußte ist der ganze Mensch

Gebraucht man den Begriff „Verdrängung“, wie er gewöhnlich bei Freud und in der psychoanalytischen Literatur benützt wird, dann denkt man in erster Linie an etwas, das bewußt *war* und dann verdrängt wurde. Nach meinem Verständnis bezeichnet das Unbewußte sowohl etwas, das einmal bewußt war, als auch etwas, dessen wir noch nie gewahr wurden. Deshalb wäre es wohl angebrachter, statt von Verdrängung von „Dissoziation“ zu sprechen, weil man mit Dissoziation beiden Aspekten besser gerecht wird: dem, dessen wir einmal bewußt waren, und dem, dessen wir noch nie gewahr wurden. Allerdings bringt der Begriff „Dissoziation“ – im Unterschied zum Begriff „Verdrängung“ – nicht mehr so gut zum Ausdruck, daß etwas zurückgedrängt wird.

Ich möchte für jene Art von Dissoziation, um die es mir geht, nämlich für das, dessen wir uns noch nie bewußt waren, ein einfaches Beispiel geben. Sie haben schon oft das Gesicht eines Ihnen wohlbekannten Menschen gesehen. Seit Jahren schon kennen Sie ihn. Eines Tages sehen Sie sein Gesicht völlig neu; Sie sehen es plötzlich gleichsam mit einem größeren Maß an Wirklichkeit. Sie sehen eine Wesensart, die sehr viel wirklicher ist als alles, was Sie bisher gesehen haben. Für einen Augenblick haben Sie tatsächlich das Gefühl, daß dieses Gesicht völlig anders ist und daß Sie es noch nie zuvor gesehen haben. Was ging hier vor? Sie wurden sich einer Wirklichkeit dieses Gesichtes bewußt, deren Sie sich zuvor nie bewußt waren. Das Gesicht war immer das gleiche, und der Mann oder die Frau waren immer dieselben. Auch Sie selbst waren immer derselbe, doch Sie hatten einen Schleier vor Ihren Augen und konnten nicht sehen. Sie waren sozusagen halbblind, und plötzlich öffneten sich Ihre Augen und Sie konnten sehen.

Der gesamte Prozeß des Bewußtmachens von Unbewußtem kann als Prozeß des Sehens beschrieben werden. In der mythologischen Literatur gibt es deshalb das Symbol der Blinden, des völlig Blinden, der dann zum Sehenden wird. Teiresias ist blind und wird sehend. Ödipus wird blind und schließlich sehend; Goethes Faust wird genau in dem Augenblick blind, als er sieht, und beschreibt es als ein inneres Strahlen.

Die Vorstellung von Verdrängung, bei der man von dem spricht, was zwar in einem da ist, dessen man sich aber noch nie bewußt war, setzt voraus, daß in Wirklichkeit alles in uns ist. Um es anders auszudrücken: Wir wissen alles, doch wir wissen nicht, was wir wissen. Wenn ich annehme, daß ich jemanden noch nie so wahrgenommen habe, wie ich in jetzt sehe, dann bedeutet dies bei meiner Betrachtungsweise, daß ich ihn in Wirklichkeit bereits zuvor kannte; allerdings war ich mir dieser Kenntnis nicht bewußt. Hätte ich ihn wirklich nicht gekannt oder wäre ich in Wirklichkeit blind gewesen, dann könnte ich nur von einer neuen Einsicht, und nicht von einer verborgenen, unterdrückten, unbewußten Einsicht sprechen, die ans Tageslicht kam.

Ich glaube tatsächlich, daß wir alles in uns haben. Dies meine ich nicht nur in dem Sinne, daß wir alle Menschen sind und uns nichts Menschliches fremd ist. Es gibt in uns das Kind, den Kriminellen, den Verrückten, den Heiligen, den Durchschnittsmenschen. Ich glaube nicht nur, daß dies alles in uns ist, sondern daß wir uns all dessen auch gewahr sind und es spüren, auch wenn wir uns dessen nicht bewußt sind. Dies ist einer der Gründe, warum die Wahrheit und warum der Verweis auf die Wirklichkeit (was für mich in diesem Zusammenhang das gleiche bedeutet) eine so besondere Wirkung auf Menschen hat. Die Wahrheit rührt nur etwas an, das sie eigentlich schon wissen. Ist die Saite aber einmal berührt, dann können diese Menschen fast nicht mehr anders, als zu antworten.

Die Lüge berührt nicht die Wirklichkeit. Die Lüge bewegt nichts. Man kann tausend Lügen daherbringen; es tut sich nichts, weil man etwas Fiktives, etwas Unwirkliches berührte. Sobald man aber die Wirklichkeit anrührt, das heißt, sobald man die Wahrheit sagt, versucht etwas im Menschen zu antworten, weil das, was man sagt, auf etwas trifft, das dieser Mensch weiß und doch nicht weiß. Natürlich ist dieser Vorgang nicht so einfach, daß ein Mensch zwangsläufig reagiert. Es kann eine derart große Abwehr gegen das eigene Reagieren geben, also das, was wir Widerstand nennen, daß er nicht antworten wird. Und doch ist es unsere Hoffnung, ist es die Hoffnung für die Menschheit überhaupt, daß die Wahrheit uns frei macht, wie das Neue Testament [Jo 8,32] sagt.

Es gibt in uns ein Spüren der Wirklichkeit – unserer inneren Wirklichkeit wie der äußeren Realität – an das man mit einem wahren Wort appellieren kann. Gäbe es dieses Spüren nicht, dann gäbe es auch keine psychoanalytische Methode; sie wäre nur eine Methode der Überredung. Es gibt im Jüdischen einen sehr interessanten talmudischen Mythos, der besagt, daß das Kind, bevor es geboren wird, alles weiß. Mit diesem Wissen aber geboren zu werden, wäre derart schmerzvoll, daß ein Engel kommt und aus Erbarmen das Kind berührt und damit sein ganzes Wissen hinwegnimmt. Dieser Mythos drückt auf symbolische Weise sehr treffend aus, worum es mir geht: Unbewußt wissen wir alles, und doch wissen wir es nicht, weil dieses Wissen zu schmerzvoll wäre. Gleichzeitig gibt es nichts Belebenderes, selbst wenn es weh tut, als zu wissen und mit der Wirklichkeit in Berührung zu sein.

b) Individuelle und gesellschaftliche Verdrängung

Ein weiterer Punkt, den ich ansprechen möchte, hat mit dem Zusammenhang von individueller und gesellschaftlicher Verdrängung zu tun. Mein Interesse gilt vor allem der gesellschaftlichen Verdrängung, gegenüber der die individuelle Verdrängung nur individuelle Varianten und Abweichungen darstellen, die auf dem Boden der gesellschaftlichen Verdrängung operieren und in diesem oder jenem Bereich mehr oder weniger viel zur Verdrängung beitragen.

Ich möchte den Mechanismus veranschaulichen, wie individuelle und gesellschaftliche Verdrängung zusammenwirken: Eine Mutter wird jedesmal, wenn das Kind etwas „Böses“ tut, ängstlich und reagiert entsprechend. Das Kind spürt diese Angst und reagiert bei jeder Ahnung von „böse“ äußerst empfindlich. Nehmen wir an, daß diese Mutter im 19. Jahrhundert lebt und um etwa 30 Prozent zwanghafter ist als der ohnehin bezüglich Gut und Böse zwanghafte Durchschnittsmensch des letzten Jahrhunderts. Das Kind wird in dieser Kultur große Schwierigkeiten haben, über die von der Mutter vorgelebte Angst hinsichtlich Gut und Böse hinwegzukommen, eben weil diese Angst von der gesamten Kultur gestützt wird. Die Kultur leugnet nie den grundlegenden Einfluß der Mutter. Auch dürfen wir grundsätzlich nicht vergessen, daß weder der Vater noch die Mutter noch die Familie in ei-

ner Kultur zufällige, sondern durch die Kultur geprägte Größen sind. Das Kind selbst ist zwar während der ersten Lebensjahre nur ganz wenig mit der Gesellschaft als solcher in Kontakt, dafür aber mit den Agenten der Gesellschaft, den Eltern. Deren Charakter wurde von der Gesellschaft geprägt, und ihre soziologische Funktion besteht darin, den Charakter des Kindes so zu prägen, daß dieser so wird, wie sich ihn die Gesellschaft wünscht.

Sind die Eltern „verrückt“, das heißt, sind sie wirklich völlig verschieden von der Kultur, in der sie leben, dann hat das Kind eine weitaus bessere Chance, dem Einfluß der Eltern zu entkommen. Das Verrücktsein der Eltern würde insgesamt keine so große Rolle spielen, weil das Kind, wenn es älter wird, sieht, daß die Eltern in Wirklichkeit außerhalb dessen, was als vernünftig und normal betrachtet wird, stehen.

c) Die Unbewußtheit des Erlebens

Auch beim *Erleben* gibt es ein Nichtgewahrsein des Erlebens. Was geschieht wirklich, wenn wir etwas erleben? Nehmen wir als Beispiel einen Ball, den wir so werfen, daß er rollt. Wir sagen dann: Der Ball rollt. Was aber erleben wir in Wirklichkeit, wenn wir sagen, der Ball rollt? Meiner Meinung nach „erleben“ wir etwa folgendes: Unser Verstand sagt uns bzw. bestätigt unser Wissen, daß ein runder Gegenstand auf einer relativ glatten Oberfläche rollt, sofern man ihn anstößt. Wenn wir also sagen, der Ball rollt, machen wir eine intellektuelle Feststellung, die in Wirklichkeit nur besagt, daß wir sprechen können. Wir wissen, daß dies ein Ball ist, und wir kennen das Naturgesetz, daß ein Ball rollt.

Was geht aber in einem vierjährigen Jungen vor, wenn der Ball rollt? Hier trifft es zu, daß der Junge den Ball wirklich rollen sieht. Er hat ein gänzlich anderes Erleben, ein sehr schönes Erleben. Man kann es „ekstatisch“ nennen, bei dem der ganze Körper an diesem schönen Vorgang, einen Ball rollen zu sehen, Anteil nimmt. Manche Menschen kennen dieses Erleben vom Zuschauen beim Tennis, vorausgesetzt, ihr Interesse richtet sich auf die schönen Bewegungen des Balles, wie er hin und her geht, und nicht auf die Frage, wer gewinnt. Den meisten von uns kommt das bloße Rollen eines Balles bereits beim zweiten Mal als etwas Langweiliges vor. Wir finden es langweilig, denn unserem Gefühl nach wissen wir bereits, daß der Ball rollt. Für den kleinen Jungen geht es nicht darum, daß er es bereits kennt. Er ist ganz damit befaßt, diese Bewegung mitzubekommen, und dieses Erleben füllt ihn ganz aus.

Mit einigen anderen teile ich die Überzeugung, daß jeder Gedanke, der nicht bereits vom Erleben dissoziiert ist, nicht nur ein Gedanke unseres Gehirns, sondern ein Gedanke unseres *Körpers* ist. Wir denken mit unseren Muskeln, wir denken mit allen Fasern unseres Körpers. Hat unser Körper keinen Anteil an unserem Denken, dann ist das Denken bereits dissoziiert. Dies trifft zumindest auf Gedanken über Dinge und Menschen zu. Wer einen kleinen Teddybär mit einem weichen und schönen Fell sieht und sagt: „Ist er nicht schön?“, und spürt dabei keinen Impuls in seinen Fingern, den Teddybär zu streicheln, dann ist meiner Meinung nach die Äußerung, daß er schön sei, nicht echt. Es war vielmehr nur eine jener Äußerungen wie „Oh, wie schön!“ oder „Es geht mir gut“, die wir täglich x-mal tun. In Wirklichkeit hat er nicht erlebt, was er mit dem Satz „Ist er nicht schön?“ zu erleben vorgab.

Jemand sieht einen Berg. Was fragt er zuerst? „Wie heißt der Berg, und wie hoch ist er?“ Wenn sein Gehirn die Daten registriert hat, kann das Gesehene zu den Akten gelegt werden. Wer einen anderen Menschen kennenlernt, will seinen Namen, sein Alter, seinen Stand – kurz: die Daten seines Passes wissen. Ibsen hat

dies in »Peer Gynt« sehr schön ausgedrückt. Als Peer Gynt an seiner Identität zu zweifeln beginnt, fragt er sich schließlich: „Wer bin ich?“ und antwortet: „Mein Paß!“ Diese Angaben werden als die eigene Identität wahrgenommen, und damit hat es sein Bewenden.

Wenn wir Äußerungen machen wie „Dies bin ich“, „ein Ball rollt“, „dies ist eine Rose“ „dies ist ein Berg“, dann sind wir bereits vom ganzheitlichen Erleben, von seinem affektiven Teil dissoziiert. Unsere Äußerung klingt dann zwar wie eine vollständige Äußerung, in Wirklichkeit ist sie eine dissoziierte Äußerung, bei der wir uns des affektiven Erlebens nicht bewußt sind, die es zwar gibt, die aber nicht ins Bewußtsein tritt. Dies aber ist der Punkt, wo in Wirklichkeit das Unbewußte im täglichen Leben beginnt.

d) Die Fähigkeit zu paradoxem Erleben

Man kann einen Menschen nur verstehen, wenn man weiß, daß das Leben paradox ist. Nur wer paradox zu denken vermag, wird deshalb das Leben verstehen. Ich kann zum Beispiel die Feststellung treffen: „Ich bin einzigartig. Ich bin so einzigartig, wie meine Fingerabdrücke einzigartig sind. Es gibt, gab und wird keinen geben, der mir gleich ist.“ Und ich kann feststellen: „Ich bin du, ich bin alle anderen, es gibt keinerlei Individualität und überhaupt nichts Einzigartiges an mir.“ Natürlich sind die Äußerungen nicht wirklich paradox, wenn ich sie so zuordne, daß ich sage, ich sei in einigen Hinsichten einzigartig, in anderen aber nicht. Solche Urteile passen nach der aristotelischen Logik sehr wohl zueinander, weil man sich nicht wirklich widerspricht, wenn man behauptet, hier bin ich einzigartig und dort nicht.

Mir geht es um echte paradoxe Äußerungen, wobei ich nicht so sehr an Feststellungen interessiert bin, sondern an paradoxen Erfahrungen. Kann ich, das Subjekt, mich zugleich als etwas völlig Einmaliges und als etwas ganz und gar nicht Einmaliges erleben? Kann ich ganz und gar mein Ich erleben und doch zugleich der sein, der alles mit jedem Menschen teilt, ja, der bis zu einem gewissen Grad mit jedem Lebewesen – einer Fliege oder einer Blume – die Eigenschaft des Lebens teilt? Kann ich beides zugleich erleben oder kann ich es nicht?

In unserem bewußten Denken sind wir weitgehend von der aristotelischen Logik beeinflusst. Es ist deshalb schwierig, eine Wirklichkeit wahrzunehmen, die sich nur auf paradoxe Weise erleben läßt. Wir sind dann nämlich versucht, die beiden Pole des Paradoxons zu trennen. Entweder fühlen wir dann, ganz und gar einzigartig zu sein, oder wir fühlen – ähnlich den christlichen Mystikern – niemand zu sein, keine Individualität mehr zu haben, nicht zu existieren oder völlig in Gott oder in der Menschheit aufgegangen zu sein oder sich wie ein durch und durch masochistischer oder unterwürfiger Mensch zu fühlen, der seine Individualität nicht mehr spürt. Was durch eine solche Trennung der Pole herbeigeführt wird, läßt sich ganz einfach mit der Trennung elektrischer Pole vergleichen: Werden die beiden Pole auf einer gewissen Distanz gehalten, kommt es zur Funkenbildung; ist der Abstand zwischen den Polen zu groß, passiert gar nichts mehr, verschwindet der Abstand aber, dann fließt der Strom.

Ich bin davon überzeugt, daß wir bezüglich der grundlegenden Tatsachen des Lebens nicht anders können, als das Paradoxon zu leben und daß wir in Paradoxen denken müssen, wenn wir das Leben verstehen wollen.

Ein anderes Beispiel für paradoxes Erleben gibt es hinsichtlich des Zeitfaktors in der psychoanalytischen Therapie. Hier kann ich sagen, daß jemand jeden Augenblick „aufwachen“ und die Abwehr durchbrechen kann, jetzt in diesem Moment;

und ich kann sagen, daß es Jahre brauchen wird. Vom Erfahrungsmoment her geht es um ein Paradoxon: erwarte ich, daß es jetzt, im nächsten Augenblick geschieht oder erwarte ich, daß es Jahre dauern wird? Die paradoxe Einstellung erfordert beides. Trennt man die beiden Pole und nimmt man an, daß es logischerweise viele Jahre dauern wird, dann erwartet man nicht, daß es jetzt in diesem Augenblick eintreten kann. Ist man andererseits davon überzeugt, es wird jetzt gleich geschehen, dann wird man morgen sehr enttäuscht sein, wenn sich nichts ereignet hat.

Die Literatur bietet viele Beispiel solcher Paradoxa. Ich möchte als Beispiel nur aus der talmudischen Literatur das Paradoxon der messianischen Erwartung erwähnen. In der jüdischen Tradition wird das Kommen des Messias für jeden Augenblick erwartet. Gleichzeitig kennt der Talmud eine sehr strikte und ziemlich eindringliche Aussage, daß man den Messias nicht herbeizwingen und ungeduldig sein dürfe. Es gibt dort also eine Vorstellung geduldiger Ungeduld, eine paradoxe Geduld, bei der man jeden Augenblick gerüstet ist und doch gleichzeitig erwartet, daß der Messias erst in einigen Jahren oder im Laufe des Lebens der Menschheit kommen wird bzw. daß es Tausende von Jahren dauern wird.

Das Beispiel sollte das innere Erleben veranschaulichen, zu beiden Einstellungen gleichzeitig fähig zu sein, und zwar gerade trotz der Tatsache, daß sie sich widersprechen. Ich möchte noch ein anderes Beispiel anführen. Es hat mit der Einstellung des Psychoanalytikers zum Patienten zu tun. Für mich gilt, daß man gegenüber jedem Menschen, den man wirklich versteht oder zu verstehen versucht, ein Gefühl der Verantwortung hat. Es gilt also: „Ich bin für Dich verantwortlich, denn wenn ich Dir nahe genug bin, kannst Du sagen, daß ich Dein Bruder bin“ – und dann bin ich in der Tat der Hüter meines Bruders. Und gleichzeitig ist es ebenso wahr und muß ich zu ihm sagen: „Ich bin überhaupt nicht für Dich verantwortlich! Du bist für Dich selbst verantwortlich; Gott mag für Dich verantwortlich sein oder Deine Gene oder das ganze Universum, ich aber nicht!“ Auch dies ist ein Paradoxon, das es zu erleben gilt. Zieht man nämlich die beiden Seiten auseinander, dann fühlt man sich entweder schuldig und spürt nur eine völlig unrealistische Verantwortlichkeit, mit der man in Wahrheit niemandem hilft, sondern nur schadet, oder man spürt keine Verantwortung; dann ist man in Wirklichkeit gleichgültig, und auch dies hilft nicht. Die Einstellung, um die es geht, ist, das Paradoxon zu leben, daß beide Feststellungen – ich bin verantwortlich und ich bin nicht verantwortlich – gleich wahr sind und daß ich mit ihnen und diesem Widerspruch lebe.

Ich könnte noch mehr Beispiele solcher Paradoxa nennen. Es geht mir jedoch nur um den einen Punkt, den ich mit den Beispielen verdeutlichen wollte und der für unser westliches Denken so fremd ist: Wir tun uns ganz schwer, das echte Erleben von zwei sich widersprechenden Tatsachen, von zwei widersprüchlichen Feststellungen zu begreifen und fähig oder willens zu sein, mit diesen Widersprüchen zu leben – und nicht zu denken, sie können ja gar nicht wahr oder wirklich sein, weil sie sich widersprechen.

2. Entfremdung als besondere Form der Unbewußtheit

a) Das psychologische Verständnis von Entfremdung

Das Problem der Entfremdung stellt die Fortsetzung der Frage nach der Verdrängung, dem Unbewußten und der Dissoziation dar. Entfremdung ist vermutlich die häufigste und für diese Zeit und Kultur besonders typische Form, mit der wir das Erleben abspalten. Man könnte sagen, daß Entfremdung eine besondere Form der Dissoziation ist. Man kann auch noch weiter gehen und sagen, daß jede Dissoziation eine Form der Entfremdung ist. Auch wenn die Rede von der „Entfremdung“ inzwischen sehr populär geworden ist, sollten wir ernsthaft über das Phänomen sprechen.

Psychologisch gesehen läßt sich der Mechanismus der Entfremdung so beschreiben, daß ich ein Erleben, das potentiell in mir ist, auf ein Objekt außerhalb von mir projiziere.

Ich entfremde mich selbst von meinem eigenen menschlichen Erleben und projiziere dieses Erleben auf etwas oder auf jemanden außerhalb, um dann mit meinem eigenen menschlichen Sein wieder dadurch in Berührung zu kommen, daß ich mit dem Objekt, auf das ich meine Menschlichkeit projiziert habe, in Kontakt bin. Dies meint Entfremdung oder – worauf ich gleich zu sprechen komme – Idolatrie (Götzendienst). Beide – Entfremdung und Götzendienst – beziehen sich genau auf das gleiche Phänomen. Hegel und Marx sprachen von Entfremdung, die Propheten des Alten Testaments von Götzendienst.

Beide Begriffe, Entfremdung wie *Götzendienst*, bedeuten, daß ich mich meiner selbst beraube, daß ich mich leer mache, gefriere, eine lebendige Erfahrung loswerde, also mein eigenes Denken, mein eigenes Lieben, mein eigenes Fühlen auf eine andere Person oder auf ein Ding außerhalb von mir projiziere, um es dann wieder zurückzuholen, indem ich auf dieses Ding oder diesen Menschen bezogen bin. Das Objekt wurde zur Verkörperung von dem, dessen ich mich entledigt habe. Ich entsage gewissermaßen bestimmten menschlichen Kräften und spreche sie dem Kaiser oder dem Papst oder wem auch immer zu. Von da an repräsentiert diese Figur „da drüben“ mich, doch ich bin an sie gebunden und von ihr abhängig. Wenn ich ihr nicht nahe bin, bin ich verloren, denn sie ist sozusagen im Besitz meiner Seele. In Goethes *Faust* hat Mephisto, solange er für Faust wichtig ist, dessen Seele. Faust ist ein Teil von ihm, doch gelingt es Faust, sich von Mephisto zu lösen und zu sich selbst zu kommen.

Die Propheten des Alten Testaments haben das, was sie Götzendienst nennen, auf vielfältige Weise zum Ausdruck gebracht. Es geht beim Götzendienst natürlich nicht um die Frage, ob es einen oder mehrere Götter gibt. Für die alttestamentlichen Propheten besteht der Götzendienst darin, daß der Mensch das Werk seiner Hände anbetet, sich vor Dingen verneigt und bei diesem Vorgang selbst zu einem Ding wird. Indem der Mensch sich selbst einschränkt und verdinglicht, wird er selbst zu einem Ding; er nimmt sich selbst das Leben, weil er sich verdingt, von Dingen abhängig wird, auf die er seine eigenen menschlichen Kräfte projiziert hat. Seine eigenen menschlichen Kräfte sind nun in den Händen der Heiligen.

Diese „Dinge“ können Götzen sein, wie sie die Propheten beschreiben: Der Mensch nimmt ein Stück Holz; mit der einen Hälfte macht er ein Feuer und backt seinen Kuchen; aus der anderen Hälfte schnitzt er eine Skulptur und verehrt sie als seinen Gott. Die „Dinge“ können aber auch der Staat sein oder eine Macht, jedes und alles. Allen ist immer die Tatsache gemeinsam, daß der Mensch sich selbst

seine eigenen kreativen Kräfte abspricht und mit ihnen nur noch indirekt über die Unterwerfung unter einen Götzen und durch den Götzendienst in Berührung ist.

Wie kein anderer hat Karl Marx den Begriff der Entfremdung verdeutlicht. Besonders klar beschreibt Marx ihn in den erst 1932 aufgefundenen »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahr 1844«: „Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein fremdes Wesen, als eine von dem Produzenten unabhängige Macht gegenüber.“ (MEGA I, 3, S. 83.) Die Art und Weise, wie die Propheten den Götzen beschreiben, ist fast wörtlich die gleiche. Ein Zitat aus »Die deutsche Ideologie« kann die Aufmerksamkeit für das Wesen der Entfremdung noch verstärken: ... diese Konsolidation unsres eigenen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns, die unsrer Kontrolle entwächst, unsre Erwartungen durchkreuzt, unsre Berechnungen zunichte macht, ist eines der Hauptmomente in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung ... (MEGA I, 5, S. 22).

Läßt man diese Worte von Karl Marx auf sich wirken, dann muß man unweigerlich an die Atombombe denken: Sie ist tatsächlich die Vergegenständlichung unserer Produkte, die unserer Kontrolle entwächst, unsere Erwartungen durchkreuzt und unsere Berechnungen zunichte macht. Die Atombombe droht dies wirklich zu tun.

Ein anderer Götze ist heute die *Bürokratie*, auf die wir unseren eigenen Willen projizieren. Morgen wird der Computer der Götze sein, denn die Bürokratie ist eigentlich nur eine unvollkommene Vorstufe zu dem, was der Computer viel besser und richtiger bewerkstelligen kann: Daten werden gesammelt und eingegeben, im Computer nach vorgegebenen Grundsätzen verarbeitet, und heraus kommt etwas, das wie eine Entscheidung klingt; es geht dabei nur um die logische Abfolge bestimmter Daten, die unter bestimmten Voraussetzungen verarbeitet werden.

Spricht man den Menschen von heute zum Beispiel auf die Kriegsgefahr an, dann reagiert er im allgemeinen mit der Ausrede: „Dies ist alles zu kompliziert für mich, ich weiß es nicht.“ Nicht nur der durchschnittliche Mensch, auch jene, die es besser wissen müßten, antworten: „Ich weiß es nicht; die ‚da oben‘ werden es schon entscheiden.“ Der Mensch von heute hat aufgehört zu denken. Er hat seine Kraft zu denken und zu wollen auf eine Bürokratie „da oben“ projiziert. Mit seiner eigenen menschlichen Fähigkeit zu wollen und zu denken ist er nur noch insofern in Kontakt, als er alles Vertrauen auf diese Bürokratie setzt. Sie ist ein Götze für die eigene Entscheidungsfähigkeit.

Gott ist heute ein Götze für die eigene Liebe und Weisheit. Der Mensch von heute liebt nicht und ist auch nicht weise. Da es freilich schwierig ist, so ganz ohne Liebe und Weisheit zu leben, gehen die Menschen in die Kirche und dienen Gott. Wenigstens einmal in der Woche wollen sie mit ihrer eigenen Liebe und Weisheit, die sie auf Gott projiziert haben, verbunden sein. Also gehen sie zur Kirche und benützen den Namen Gottes. Auf diese Weise können sie noch fühlen, daß sie Liebe und Weisheit nicht ganz verloren haben. Doch sie sind ihnen entfremdet, sie gehören nicht mehr ihnen, sondern sind zu etwas geworden, das sie von Gott zurückbekommen können. Sie erleben dabei nicht ihre ureigenste Liebe und Weisheit; vielmehr kommen sie auf indirekte Weise mit dem in Berührung, was sie einmal verloren, aber noch nicht aufgegeben haben.

Der *Held* ist ein Götze für den eigenen Mut. Ich selbst bin nicht mutig. Wenn ich mich aber mit dem Helden identifiziere und ihn verehere, dann bin ich unabhängig von dem eigenen möglichen Mut mit seinem Mut in Kontakt.

Auch *Worte* ganz allgemein und Gedanken werden weitgehend zu Götzen. Sie sind ein Ersatz für das eigene Erleben. Allerdings haben wir es bei den Worten

mit einem vieldeutigen Phänomen zu tun. Sobald jemand ein Wort ausspricht, entfremdet er sich bereits vom Erleben. Das Erleben ist begrenzt auf den Moment, bevor man das Wort ausspricht, denn sobald das Wort gesagt ist, ist es bereits „dort drüben“. Gleiches gilt für die Abstraktion, für den Begriff. Offensichtlich geht es hierbei aber auch zugleich um einen Prozeß größerer Differenzierung und wachsenden Denkens, so daß wir es auch hier mit einem paradoxen Problem zu tun haben: Man sagt ein Wort, um etwas zum Ausdruck zu bringen, doch gleichzeitig mit dem Aussprechen hat man das, was man ausdrückte, bereits ums Leben gebracht. Bei der Vieldeutigkeit des Phänomens „Wort“ und „Begriff“ kommt deshalb alles darauf an, woher sie kommen. Kommt ein Wort aus dem eigenen Erleben, dann wird dieses Wort in dem lebendigen Kontext verbleiben, in dem es als Ausdruck eines Erlebens gesprochen wurde. Kommt das Wort jedoch aus dem Gehirn, obwohl es seinem Inhalt nach eigentlich vom Erleben kommen müßte, dann ist dieses Wort tatsächlich leer und nichts anderes als ein Götze, ein kleiner Götze.

b) Entfremdung in der psychoanalytischen Praxis

Ich möchte nun auf einige wenige Beispiele aus der psychoanalytischen Praxis zu sprechen kommen, bei denen das Problem der Entfremdung eine besondere Bedeutung bekommt, wobei sich dieses Problem sowohl beim Psychoanalytiker wie beim Analysanden zeigt.

Ein erstes Beispiel ist die *Übertragung*. Man kann – wie Freud dies tat – sie begreifen als eine Wiederholung jenes Bildes, das das Kind von seinen Eltern hat. Dieses Verständnis hat durchaus seine Berechtigung. Und doch gibt es einen Unterschied zwischen dem, wie das Kind seine Mutter liebt, und der Mutterübertragung auf den Psychoanalytiker. Das Kind liebt die Mutter noch auf eine nicht-entfremdete Weise, es liebt sie wirklich: ihre Milch, ihre Brustwarze, ihre Haut, ihr Lächeln, ihren Arm. In der Übertragungssituation jedoch, vor allem bei sehr heftigen Übertragungen, beraube ich mich meiner selbst, und zwar noch mehr als vor Beginn der Psychoanalyse, weil ich jetzt einen Götzen gefunden habe. Ich projiziere meine Verzweiflung über meine eigenen Kräfte und über meine eigene Stärke auf die Person des Analytikers. Ich projiziere all mein Eigenes auf ihn und versuche dann, mit meinem ganzen menschlichen Reichtum dadurch wieder in Berührung zu kommen, daß ich mit dem Analytiker in Kontakt bin.

Man kann von Unterwerfung, von Liebe oder sonstwas sprechen, es ist doch immer der gleiche Vorgang wie beim Götzendienst. Das Sich-leer-machen ist eine Voraussetzung für die völlige Unterwerfungs-Abhängigkeit: Jetzt habe ich aufgehört, authentisch zu leben. Ich bin nun so sehr vom Götzen abhängig, daß die Abhängigkeit zu einer Frage von Sein oder Nichtsein geworden ist. Ich verliere mich völlig, wenn der Psychoanalytiker mich verläßt. Eine solche Entfremdung im Übertragungsgeschehen kann in extremeren oder milderer Formen vorkommen. Ich möchte damit keine Übertragungstheorie formulieren, die der von Freud und anderen widerspricht. Die beiden Theorien schließen sich überhaupt nicht aus oder widersprechen sich gar. Vielmehr ist dies nur ein Aspekt der Übertragungssituation.

Ein anderes Beispiel von Entfremdung, das sich bei vielen Patienten und vielen Psychoanalytikern beobachten läßt, ist der *Götzendienst des Selbstbildes*. Es gibt das Selbstbild des Grandiosen. Jemand sieht sich als Helden, als Genie. Oder es gibt das Selbstbild des furchtbar bescheidenen, freundlichen guten Menschen. Es gibt alle möglichen Selbstbilder. Bei all diesen Formen wird das Selbstbild zu einem Götzen, dem der Betreffende dient. Man stellt dabei sozusagen eine kleine

Statue vor sich hin, heiße sie Bescheidenheit oder Güte oder Weisheit oder Intelligenz oder Brillanz oder auch Verdrießlichkeit; selbst Grausamkeit kann ein begehrtes Selbstbild sein; manche Patienten dienen auch einfach ihrem Phallus.

Beim Götzendienst des Selbstbildes handelt es sich um einen subtilen Vorgang, bei dem das eigene Selbstbild zu einem Götzen wird. Was immer in einem Menschen lebendig ist, wird auf den Götzen übertragen, um dann sozusagen wie ein Spiegel des Idols zu leben. Ein solcher Mensch handelt nicht genuin aus sich selbst, sondern so, wie sein Götze ihn handeln macht. Dabei ist sein Handeln in sich konsistent, und doch fürchtet er sich gleichzeitig, weil es seinen Handlungen an Authentizität mangelt. Er hat sich selbst leer gemacht, den Götzen seines Selbstbildes vor sich aufgestellt und lebt gemäß dem Götzen, doch er ist nie er selbst. Dies ist der Grund, warum er sich ängstigt.

Ich halte es für sehr wichtig, in der psychoanalytischen Praxis nicht nur das Selbstbild als solches, sondern auch den Mechanismus der Entfremdung – des Götzendienstes für das Selbstbild – zu verstehen. Sehr häufig kann man beobachten, daß dieses Selbstbild aufrechterhalten wird, um einem negativen Selbstbild zu entkommen. Da gibt es zum Beispiel den Jungen, der durch den Einfluß seiner Eltern oder durch andere Umstände den Eindruck hat, wertlos und schlecht zu sein. Sein Selbstbild hat nicht nur keinen Wert; vielmehr erlebt er: Ich bin tot, unerträglich, muß abgelehnt werden, bin nicht akzeptiert. Ließe er dieses Selbstbild für sich gültig sein, dann würde es ihn geradezu zerstören, denn er würde in Wirklichkeit einem Moloch dienen, dem man seine eigenen Kinder opfert. Deshalb muß er diesem negativen Selbstbild entkommen und bei einem anderen Selbstbild Zuflucht nehmen. Dieses mag er sich bei jemandem stehlen; er wählt sich den Psychoanalytiker oder jemand anderen als seinen kleinen Götzen, nur um dem ursprünglichen, unerträglichen Selbstbild zu entkommen. Er ist dann gezwungen, diesem Götzen seines Selbstbildes zu dienen, sonst läuft er andauernd Gefahr, vertrieben und wieder mit dem ursprünglichen negativen Selbstbild bzw. dem ursprünglichen Gefühl völliger Wertlosigkeit konfrontiert zu werden.

Ein weiteres Entfremdungsphänomen in der psychoanalytischen Praxis ist der *Götzendienst des Denkens*. Ein solcher liegt vor, wenn jemand redet und davon überzeugt ist, sein Erleben liege im Wort selbst. Ein solcher Mensch merkt gar nicht, daß er selbst nichts mehr erlebt, sondern daß das Wort oder der Gedanke zu seinem kleinen Götzen geworden ist. Der Gebrauch des Wortes vermittelt ihm den Eindruck, mit dem, was das Wort bedeutet, in Berührung zu sein, während er in sich selbst in Wirklichkeit nichts erlebt. Er kommt mit dem Erleben vielmehr nur indirekt in Berührung, wenn er mit dem Wort Kontakt hat, von dem er annimmt, daß es das Erleben ausdrückt.

c) Fanatismus als Phänomen der Entfremdung

Der Fanatiker ist ein weiteres Beispiel für Entfremdung. Im allgemeinen versteht man heute unter einem Fanatiker einen Menschen, der von etwas ganz und gar überzeugt ist. Im Gegensatz hierzu wird für mich das, was den Fanatiker auszeichnet, von seiner Entfremdung her verständlich. Um dies zu verdeutlichen, möchte ich an Arthur Koestlers »Darkness at Noon« (1940; deutsch: »Sonnenfinsternis«) anknüpfen. Darin gibt es einen höheren Parteifunktionär der Kommunistischen Partei, der seit vielen Jahren Parteimitglied ist; er ist ein ganz anständiger Mensch mit normalen menschlichen Gefühlen gegenüber anderen. Im Laufe seiner Amtszeit als hoher Parteifunktionär muß er jedoch alles Menschliche in sich Stück für Stück abtöten. Schließlich ist alles Menschliche in ihm abgestorben. Er fühlt nichts mehr und könnte auch nichts, mehr fühlen.

Während dieser Zeit wurde die Partei für ihn zu einem Götzen, zum Inbegriff für alles Menschliche. Die Partei ist menschenfreundlich, solidarisch, brüderlich, hoffnungsvoll, hebend – sie ist alles. Er muß zum Sklaven der Partei werden. Da er sich bar jeder menschlichen Eigenschaften gemacht hat, würde er verrückt werden und seine Identität als menschliches Wesen verlieren, wenn er sich nicht der Partei unterwerfen könnte und auf diese Weise mit jenen Eigenschaften in Berührung bleiben könnte, die ursprünglich seine eigenen waren. Das Besondere beim Fanatiker ist nun darin zu sehen, daß der Fanatiker diese Eigenschaften zu Götzen macht und sie verabsolutiert. Seine völlige Unterwerfung unter diese Götzen läßt ihn eine eigentümlich glühende Leidenschaftlichkeit erleben, die man vielleicht treffender als eine kalte Leidenschaftlichkeit kennzeichnen sollte.

Wer liebt, sieht, hört, sich freut, spürt dabei eine Erregung und eine Intensität, die mit dem wirklichen Erleben verknüpft ist. Der Fanatiker spürt eine Intensität, die jedoch nicht mit dem, was er zu erleben vorgibt, verknüpft ist: mit seiner Menschheitsliebe, seiner Freiheitshiebe usw. Seine Erregung ergibt sich vielmehr aus der völligen Unterwerfung unter das Absolute. Koestler hat dieses Paradoxon treffend im paradoxen Titel *Darkness at Noon* zum Ausdruck gebracht. Wenn ich ein Symbol wählen müßte, um den Fanatiker zu kennzeichnen, dann würde ich ihn „glühendes Eis“ nennen. Es gibt etwas Brennendes im Fanatiker, doch gleichzeitig ist er völlig gefroren. Er hat sich völlig leer gemacht, alles Menschliche in ihm – sein Haß, der Nationalismus oder Antisemitismus – hat er auf den Götzen projiziert. Er erlebt die Intensität einer totalen Unterwerfung und spürt dabei das, was für ihn absolute Humanität bedeutet. Natürlich kann man das gleiche auch mit Gott machen, vorausgesetzt, Gott wird als Götze gesehen. Es scheint mir wichtig zu sein, die Psychologie des Fanatismus vom Phänomen der Entfremdung bzw. des Götzendienstes her zu verstehen.

Wenigstens erwähnen möchte ich noch das Beispiel des Trauerns. Es gibt eine ganz bestimmte Art *depressiver Trauer*, bei der eine tote Person oder sogar mein eigenes totes Selbst zu einem Götzen wird. Auch hier wird alles Gute auf den toten Götzen übertragen, während der Betreffende nur durch die Beziehung und Verbindung zum Toten – die andere gestorbene Person oder das eigene tote Selbst – am Leben bleibt.

d) Entfremdetes und authentisches Selbsterleben

Die Entfremdung des Selbst ist eine der wichtigsten, klinisch relevanten Entfremdungsformen. Sie läßt sich am besten mit der Unterscheidung von Selbst und Ego verdeutlichen, wobei es hier nicht auf die Begriffe „Selbst“ und „Ego“ ankommt. Beim entfremdeten Selbsterleben nehme ich mein eigenes Selbst als ein Ego wahr. Die meisten Menschen erleben heute ihr Selbst in einer entfremdeten Weise: Sie schauen auf sich, wie wenn sie jemanden „da drüben“ wahrnehmen würden. Dabei geht es nicht um die Frage, ob das Bild, das wir von uns haben, richtig oder falsch ist, sondern darum, daß wir von uns selbst nur die Verpackung wahrnehmen. Wir sehen uns nur von außen.

Wenn wir „Ich“ denken, dann erleben wir uns in Wirklichkeit, wie wenn es um eine andere Person ginge und außerdem nur so, daß wir dieses Gegenüber in einer entfremdeten Weise wahrnehmen. Wir erleben uns selbst nur als etwas, das viele Eigenschaften hat. Wir sagen uns dann immer wieder vor: „Immerhin, ich bin intelligent“ oder „ich bin hübsch“ oder „ich bin nett“ oder „ich bin mutig“ usw., doch eigentlich sind dies alles nur Beschreibungen dieses Dinges „da drüben“. Eine solche Ego-Vorstellung ist eine entfremdete Vorstellung des Bildes, das ich

von mir als einem Ding habe, mit dem ich durch das Leben gehe und mit dem ich es im Leben zu etwas bringen möchte.

Beim Begriff des Selbst, wie ich ihn hier verstehe, erlebe ich mein Selbst als ein „Ich“ in einem Vorgang, bei dem ich das Subjekt meines Handelns bin. Mit „Handeln“ meine ich hier nicht vorrangig, daß ich dieses oder jenes tue; vielmehr daß ich im Prozeß des Seins das Subjekt meines menschlichen Erlebens bin: *Ich* fühle, *ich* denke, *ich* schmecke, *ich* höre, *ich* liebe – und es gibt noch viele andere Dinge, die alle zum Bereich meiner menschlichen Fähigkeiten gehören und deren Ausdruck sind. Wenn ich nicht etwas Künstliches bin, sondern das authentische Subjekt meines Tätigseins, dann erlebe ich mich in der Tat im Augenblick des Tätigseins als den, der da handelt: als Ich, und nicht als ein Ego.

Wer sein Selbst als ein Ego erlebt, der nimmt nur seine Verpackung wahr. Er schaut von außen auf sich und fragt sich: „Wie hast Du das nur gemacht?“ Oder er fragt sich: „Was wirst Du für einen Eindruck machen?“ Wer so fragt, der will wissen, welchen Eindruck er mit seiner Verpackung auf seine Umwelt macht; er will sozusagen wissen, was auf seinem Preisschild steht. Je mehr sich jemand nur als Verpackung erlebt, desto mehr hindert er sich daran, zu sein und sich selbst als das Subjekt seiner eigenen Kräfte zu erleben. Auch umgekehrt gilt: In dem Maße, in dem ich mich selbst als das Subjekt meiner eigenen Kräfte erlebe, muß ich mich nicht mit meinem Ego befassen. Genau darum geht es, wenn ich es richtig verstanden habe, im Neuen Testament, wenn dort die Rede davon ist, daß man „sich verleugnen“ solle, oder wenn die Zen-Buddhisten davon sprechen, daß man sich „leer machen“ müsse. Das „Sich-Verleugnen“ heißt schlicht und einfach, daß man sein Ego vergessen soll, weil der Versuch, auf sein Ego zu setzen und sich selbst – wie manche Leute sagen von einem „objektiven Standpunkt“ aus zu betrachten, in Wirklichkeit dem Selbstsein im Wege steht. Sein „Ich“ oder sein „Selbst“ zu erleben, ist nur im Vollzug des Seins, des Bezogenseins, des Gebrauchens jedweder menschlicher Kraft möglich.

Ich kann auch den anderen Menschen zu einem anderen Ego erklären, zu einem Ding „da drüben“ machen und ihn dann betrachten, wie ich mein Auto, mein Haus, meine Neurose usw. betrachte. Ich kann mich aber auch derart auf ihn beziehen, daß ich er bin – daß ich ein den anderen fühlender und erlebender Mensch bin. In diesem Falle denke ich nicht über mich nach, und mein Ego steht mir nicht im Wege; vielmehr geschieht etwas völlig anderes. Es kommt zwischen mir und ihm zu einer Bezogenheit aus meiner Mitte heraus. Er ist kein Ding mehr „da drüben“, das ich betrachte; er stellt sich mir ganz, und ich stelle mich ihm ganz, und wir weichen uns nicht mehr aus.

Die psychologische oder klinische Erscheinungsweise von Entfremdung ist eine der wichtigsten. An ihr kann man verdeutlichen, was Entfremdung ist: Sobald ich mich als der nette, intelligente Doktor oder was immer ich bin – verheiratet, zwei Kindern usw. – erlebe, erlebe ich selbst gar nichts, sondern verlege mein Erleben in dieses Bild von mir. Ich glaube dann, daß ich freundlich, nett, intelligent bin, weil ich das Bild eines freundlichen, netten, intelligenten Doktors von mir habe.

Die Entfremdung ist eine besondere Form der Unbewußtheit, bei der ich mir meines inneren Erlebens nicht bewußt bin. Sie ist ein Pseudobewußtsein von Erleben, bei der sich der entfremdete Mensch hinsichtlich seines Erlebens selbst betrügt. Er ist nicht mit seinem Erleben in Kontakt, sondern zum Beispiel nur mit seinem Denken, mit seinem Götzen.

e) Von der Angst und ihren gesellschaftlichen Kompensationsversuchen

Es gibt eine Angst – man könnte sie die grundlegende oder ursprüngliche nennen –, die aus dem Erleben des Getrenntseins resultiert. Diese primäre Angst, die im allgemeinen keine manifeste, sondern eine potentielle ist, müssen wir überwinden. Wir tun dies, indem wir auf verschiedene Weisen diese Isolierung kompensieren. Freilich sind solche Kompensationsversuche regressive Lösungen; der progressive Weg versucht nicht zu kompensieren, sondern will durch die völlige Entwicklung der menschlichen Kräfte die Entfremdung überwinden, so daß es keiner Kompensation der Angst mehr bedarf. Ist ein Mensch wirklich aufgewacht, hat er tatsächlich die Wirklichkeit seines Selbst gesehen und ist er das meiste seines Ego losgeworden, dann gibt es in der Tat keine Notwendigkeit mehr, seine Angst zu kompensieren, weil es keine Angst mehr gibt.

Wenn ich hier von dem Zustand der Angstfreiheit spreche, dann spreche ich nicht aus persönlicher Erfahrung. Ich bin nicht erleuchtet und habe sehr viel Angst durchlebt, früher noch mehr als heute. Ich spreche hier deshalb auch nicht von etwas ganz Einfachem, doch ich weiß, wovon ich spreche und habe einige wenige Menschen kennengelernt, die völlig angstfrei waren, und zwar nicht, weil sie die Angst verdrängten, sondern weil sie die Aufgabe zu leben gelöst hatten. Solche Menschen wurden für mich wichtige Modelle, sozusagen um zu sehen, was möglich ist. Ich zweifle daran, daß ich dieses Ziel jemals erreichen werde und will auch nicht so reden, als würde ich es erreichen. Es kommt dennoch alles darauf an, wie weit man in seinem Bemühen kommt.

Dr. Suzuki machte einmal eine Bemerkung, die ich auch für die analytische Arbeit passend finde: Man stelle sich einen Raum vor, der völlig dunkel ist, das heißt, wo es eine absolute Dunkelheit gibt und keinerlei Licht. Wenn man in diesen Raum eine Kerze bringt, ändert sich die Situation grundlegend, denn bevor die Kerze kam, war es absolut dunkel; mit der Kerze ist es hell. Dann werden zehn Kerzen, hundert, tausend, hunderttausend Kerzen in den Raum gebracht, der immer heller dabei erleuchtet wird. Auch diese zusätzlichen Kerzen verändern die Situation noch einmal, das entscheidende Ereignis aber geschah, als die Dunkelheit durch die erste Kerze durchbrochen wurde. – Ich persönlich denke, daß die menschliche Entwicklung nach Art eines heller werdenden Lichtes vor sich geht. Wichtig freilich ist, die erste Kerze in das eigene Leben oder – sofern es gelingt – in das Leben eines Patienten zu bringen.

Bei der Angst unterscheide ich zwischen der grundlegenden oder primären Angst einerseits und der sekundären Angst, die sich dann einstellt, wenn einer der Kompensationsmechanismen angegriffen wird. Um ein Beispiel zu geben: Wenn jemand seine primäre Angst mit dem Selbstbild eines immer erfolgreichen Mannes kompensiert und er eines Tages doch einen Mißerfolg hat, dann funktioniert die Kompensation nicht mehr und tritt die ursprüngliche Angst in Form einer sekundären Angst um sein Selbstbild auf, ohne daß bei dieser sekundären Angst noch der Bezug zur ursprünglichen Angst erkennbar wäre.

Ob eine Kompensation dauerhaft funktioniert, hängt auch von dem ab, was gesellschaftlich als normal gilt. Solange jemand seine Defekte, seine Pathologie, seine Unfähigkeit, sich ganz zu entwickeln und produktiv zu sein, mit der Gruppe teilt, so lange kommt es nicht zu einer manifesten neurotischen Erkrankung. Der Betroffene hat dann nämlich die Gewißheit und das sichere Gefühl: „Ich bin wie die anderen, ich bin nicht isoliert, ich falle nicht auf, ich bin nicht alleine, ich bin nicht abgetrennt.“ Wer allerdings ein Problem hat, das ihn von den anderen trennt,

weil es sich nicht in der gewöhnlichen Art und Weise ausdrückt, der fühlt sich wirklich völlig isoliert und bringt auf Grund dieser Angst bestimmte Symptome hervor, die wir neurotisch nennen. Zu einer solchen Symptombildung kommt es vor allem bei jenen Menschen, die noch sensibel geblieben sind, weil ihre Individualität noch nicht völlig ausradiert wurde und weil sie noch nicht ganz verdorben sind. Ich will damit nicht behaupten, daß die gesellschaftliche Nicht-Angepaßtheit eines Menschen, der an einer bestimmten [seelischen] Verkrüppelung leidet, das Problem aller neurotischen Symptome sei; dafür ist das Problem zu komplex. Mir geht es vielmehr darum, zwischen der Tatsache einer Verkrüppelung, das heißt einer Einschränkung und Verarmung der menschlichen Fähigkeiten und seiner Lebendigkeit einerseits, und der Tatsache eines manifesten Symptoms andererseits zu unterscheiden und zu betonen, daß diese Unterscheidung Konsequenzen hat.

3. Konsequenzen für die therapeutische Beziehung

Es ist das Ziel des psychoanalytischen Prozesses, dem Patienten zu einem bisher verborgenen, ganzheitlichen Erleben zu verhelfen. Diese Formulierung betont eigens, daß dieses Erleben bisher verborgen war und daß es um ein ganzheitliches Erleben geht. Ich glaube nämlich nicht, daß das Verstehen von kleinen, isolierten Teilaspekten des Verborgenen für mehr reicht, als Symptome zu kurieren. Um von Symptomen zu befreien, reicht es in der Tat oft aus, das abgetrennte, verborgene oder verdrängte Erleben, das zur Symptombildung führt, zu verstehen. Um den Charakter eines Menschen aber zu verändern, bedarf es der psychoanalytischen Zielsetzung, das verborgene ganzheitliche Erleben wieder zu ermöglichen, bei dem ich aufhöre, ein Ding und mir selber fremd zu sein, und beginne, mich als Ich zu erleben: als den, der wirklich fühlt und spürt. Vor dem Hintergrund dieser psychoanalytischen Zielsetzung ergeben sich einige Feststellungen darüber, was Psychoanalyse nicht ist.

a) Was Psychoanalyse nicht ist

1 Die Psychoanalyse ist keine Erforschung der Vergangenheit des Betreffenden

Die Vergangenheit zu erforschen, hat für den Patienten höchstens den Sinn, daß er sich leichter wieder an Vergangenes erinnern kann, Gefühle von früher wieder erspüren und bestimmte Gefühle aus der Kindheit wiederbeleben kann, um auf diese Weise leichter das zu erleben, was jetzt verdrängt und unerreichbar ist, nämlich was er *jetzt* fühlt. Man muß die Psychoanalyse deshalb immer davor bewahren, daß sie nicht zu einer Erforschung der Vergangenheit verkommt. Solches Erforschen hat nur einen Wert, wenn es ein Teil der Aufdeckung des verborgenen Erlebens ist, das den Patient *jetzt* bestimmt.

2 Die Psychoanalyse ist auch keine Erforschung kindlicher Verhaltensweisen, um von diesen jetzt einen besseren Umgang mit der Wirklichkeit lernen zu können

Um dies mit einer typischen Äußerung des Psychoanalytikers zu illustrieren: „Sie hatten Angst vor Ihrem Vater und darum fürchten Sie sich auch vor Autoritäten. Wenn Sie nun Ihren Chef treffen, dann denken Sie sich, daß Sie sich vor ihm ängstigen, weil Sie vor Ihrem Vater Angst hatten, dies wird Ihnen helfen.“ Eine solche Erklärung ist ähnlich, wie wenn man zu einem hypochondrischen Patienten, der wegen einer Erkältung in Panik gerät oder wegen eines anderen kleinen Symptoms zum ersten Mal zum Doktor kommt, sagt: „Schauen Sie, Sie sind eben ein hypochondrischer Mensch; die kleinste Kleinigkeit löst bei Ihnen diese Angst aus. Wenn Sie also das nächste Mal eine Erkältung bekommen, werden Sie glauben, eine Lungentuberkulose zu haben. Denken Sie dann daran, daß dies ein Mechanismus eines hypochondrischen Menschen ist.“ Dies ist sehr erleichternd und tut gut; ich kritisiere eine solche Äußerung auch gar nicht, doch sollte man keine Jahre damit verbringen, dies einem Patienten einzudrillen. Solches kann er auf andere Weise schneller lernen. Und so wichtig, hilfreich und nützlich solche Sätze sein mögen, sie haben nichts mit Psychoanalyse zu tun.

3 Obwohl dies immer wieder offen oder implizit vorkommt, ist Psychoanalyse meiner Meinung nach auch keine Lehre, mit der man dem Patienten die Kunst des richtigen Lebens beibringt

Solches sollte ein weiser Mensch machen, und ich bin sicher, daß man manchmal solche weisen Menschen findet. Solche Weisheit ist wichtig und sehr hilfreich, aber sie ist nicht das, was unsere Profession ist. Wir sind keine Weisheitslehrer. Wir versprechen etwas sehr Spezifisches, nämlich Spezialisten für das Verstehen des Unbewußten zu sein und daß wir deshalb dem Patienten helfen können, das zu erleben, was bei ihm dissoziiert ist. Wir können ihm außerdem in Aussicht stellen, daß es gute Gründe für die Annahme gibt, daß es ihm mit der Psychoanalyse besser gehen wird.

Ich glaube, wir sollten zu diesen Vorgaben stehen, sonst haben wir meiner Meinung nach kein Recht, uns Psychoanalytiker und das, was wir tun, Psychoanalyse zu nennen. Manchmal werden wir einem Patienten auch etwas von unserer Weisheit – sofern vorhanden – mitgeben; dies wird sicher nicht schaden. Manchmal werden wir ihm auch einige einfache Tatsachen des Lebens erklären, doch sollten wir dann immer sagen: „Ich möchte Ihnen damit ein Stück meiner eigenen Lebensweisheit mitgeben“ oder: „Ich möchte Ihnen hiermit eine Tatsache des Lebens erklären.“ Solche Bemerkungen sollten wir auch nicht in einer analytisch verkleideten Form machen, so als wenn wir eine Deutung geben würden. So hilfreich solche Bemerkungen manchmal sein können, wichtiger ist, daß wir uns entscheiden, was Psychoanalyse ist und uns fragen, ob solche Bemerkungen für den Patienten wirklich eine Hilfe darstellen, sein dissoziiertes Material zur Entdeckung zu bringen oder nicht.

b) Voraussetzungen für das Verstehen eines Patienten

Der Psychoanalyse geht es – um eine überbrachte Formel aufzugreifen – um das Verstehen des Unbewußten des Patienten. Dies ist die Formel seit Freuds Tagen, und ich würde noch immer sagen, daß es eine richtige und gute Formel ist. Es geht tatsächlich um das Verstehen. Ich würde freilich lieber sagen, daß es statt um das Verstehen des Unbewußten des Patienten darum geht, den Patienten besser zu verstehen, als er sich selbst versteht. Der Psychoanalyse geht es um das Verstehen jenes Erlebens im Patienten, das es in ihm gibt und das da ist, ihm jedoch nicht zu Bewußtsein kommt, vor ihm verborgen und von seinem bewußten Erleben abgetrennt ist.

Dies führt zur Frage, wie wir überhaupt einen anderen Menschen verstehen können. Solange es um einen Menschen – in diesem Fall um einen Patienten – geht, der mir ähnlich ist, werde ich ihn verstehen, vorausgesetzt, daß auch ich mich verstehe. Verstehe ich mich selbst nicht, dann verstehe ich nicht einmal einen mir ganz ähnlichen anderen Menschen. Gehen wir aber einmal davon aus, daß ich mich selbst verstehe, daß ich mich selbst kenne und mir auch meiner inneren Wirklichkeit bewußt bin. In diesem Fall würde ich den anderen genausogut wie mich verstehen. Da wir aber weder die Patienten in dieser Weise auswählen noch auswählen können, erhebt sich die Frage: Wie verstehen wir einen Menschen, dessen Temperament ganz anders oder in dieser oder jener Hinsicht völlig verschieden ist? Ich glaube, es gibt nur die Antwort, daß alles in uns ist.

Ich gebrauche wiederum die gleiche weite und ziemlich unwissenschaftliche Formulierung, daß alles in uns ist, um auszudrücken, daß es keine Erfahrung gibt, die ein anderer Mensch macht, zu der wir nicht auch fähig sind. Es mag sein, daß der andere – um ein Bild zu gebrauchen – eine Violine mit nicht nur vier Saiten, sondern mit einhundert Saiten ist. Kommen diese Saiten im anderen zur Schwingung,

dann kommen auch in uns Saiten zum Schwingen. Der einzige Unterschied besteht darin – hier trifft allerdings mein Beispiel mit den Saiten nicht mehr –, daß in dem einen Menschen diese Saiten, in einem anderen jene Saiten stärker vertreten sind. Wenn ich zum Beispiel einen Kriminellen – jemanden, der gemordet und gestohlen hat – verstehen will, dann wird mir dies nur gelingen, wenn ich jener kriminellen Impulse in mir bewußt bin, mit denen ich morden und stehlen könnte. Es stimmt, daß ich kein Krimineller bin. Deshalb nehme ich an, daß diese Impulse in ihm sehr viel stärker, unkontrollierter usw. da sind als in mir, aber sie sind in uns beiden da.

Ich sage hier eigentlich genau dasselbe wie Freud, allerdings beziehe ich es nicht nur auf schlechte Eigenschaften. Auch wenn ich einen heiligen und guten Menschen verstehen will, kann ich dies nur tun, wenn es diesen guten Menschen auch in mir gibt. Hat ein Mensch nichts Humanes mehr in sich, und gibt es keine Impulse zur Güte, zum Freundlichen, zur Liebe, zum Gesunden mehr in ihm, dann würde ich auch sagen, daß er aufgehört hat, ein menschliches Wesen zu sein. Es gibt deshalb in einem anderen Menschen nichts, was es nicht auch in mir gibt. Dies ist die einzige Grundlage für das Verstehen der Menschen untereinander, vor allem auch für das Verstehen eines Menschen, der ganz anders oder der sehr krank ist. Wenn wir selbst nicht ebenso schwer krank sind, dann kann unser eigenes Kranksein manchmal sogar bewirken, daß wir bestimmte Dinge besser verstehen.

Abgesehen von der genannten Voraussetzung für das Verstehen ist zu fragen, was wir eigentlich unter „Verstehen“ meinen. Edward Glover vertritt die Auffassung, der Psychoanalytiker kenne eigentlich einen anderen nicht besser als jeder andere Laie sonst auch, bevor er den anderen nicht auf der Couch über seine freien Assoziationen kennengelernt habe [vgl. E. Glover, 1955]. Für ihn gibt es kein intuitives, unmittelbares, direktes Erkennen des anderen; vielmehr bekämen wir unsere Kenntnis des anderen erst auf Grund des laborhaften Experiments, wenn der Patient auf der Couch liegt und uns alle seine Einfälle mitteilt. Dies ist eine Art und Weise des Verstehens, wie sie die akademische Psychologie im Gefolge der Naturwissenschaften vertritt. Meiner Überzeugung nach versteht man auf diese Weise überhaupt nichts. Wir sprechen dann nur über einen Menschen, wir bleiben in der gleichen Weise außen vor, wie ich es im Zusammenhang mit der Entfremdung geschildert habe; und wir bleiben auch außerhalb von uns selbst. Wir können ohne Ende über uns sprechen: „Ich bin so und so, ich bin feindselig, ich bin nicht feindselig, ich bin masochistisch“ usw., und doch reden wir immer nur *über* uns selbst.

Über viele Jahre hinweg ist in mir der Glaube gereift, daß wir einen anderen Menschen nur dann wirklich verstehen, wenn wir aus unserer eigenen Mitte heraus auf ihn und seine Mitte bezogen sind.

Wenn wir einen Patienten wirklich verstehen, dann erleben wir in uns alles, was uns der Patient erzählt, seien es nun psychotische, kriminelle oder kindische Phantasien. Wir verstehen sie nur, wenn sie eben diese Saite in uns selbst zum Schwingen bringen. Dies ist auch der Grund, warum wir mit Autorität zum Patienten sprechen können: Wir sprechen nicht mehr über ihn, sondern über unser eigenes Erleben, das durch die Mitteilung seines Erlebens in uns manifest wurde. Auf diese Weise analysieren wir uns mit Hilfe des Patienten. (Es kommt auch vor, daß der Patient uns direkt analysiert; ich habe einige der wichtigsten Einsichten über mich auf Grund von Äußerungen der Patienten über mich gewonnen; doch dies meine ich hier nicht, wenn ich sage, daß wir uns mit Hilfe der Patienten selbst analysieren.)

Wer auf einen Patienten in einer Weise bezogen ist, daß er ihn nicht als ein Ding „da drüben“, das er erforscht, sieht, sondern versucht, in sich selbst zu erleben,

was ein Patient fühlt, der erlebt sich tatsächlich ganzheitlich, die ganze Welt dessen, was nicht im Bewußtsein ist. Damit in Berührung zu sein, bedeutet tatsächlich, sich selbst zu analysieren und seiner selbst mehr und mehr bewußt zu werden. Dies ist dann auch das Einmalige, das der Beruf des Psychoanalytikers ermöglicht und das ich bei keinem anderen Beruf entdeckte: daß man mit dem Patienten sich selbst heilt.

Voraussetzung hierfür ist allerdings, daß wir in dieser Art und Weise auf den Patienten bezogen sind und daß wir unsere eigene Analyse erfolgreich beendet haben und zum „Sehen“ bereit sind. Ich würde deshalb die eigene Analyse als dann erfolgreich beendet betrachten, wenn man mit der Selbstanalyse beginnen kann und es ein wachsendes Gewahrsein seiner selbst gibt, das heißt, wenn der Widerstand so weit zusammengebrochen ist, daß man selbst mit der Analyse weitermachen kann. Die Patienten sind einem hierbei eine enorme Hilfe, denn sie konfrontieren einen immer wieder mit unserem eigenen Innern.

Manche Analytiker reagieren darauf mit einem Schuldgefühl, sagen sich: „Ich behandle Patienten und bin noch kränker als sie“, und entmutigen sich selbst damit. Man kann aber auch ganz anders reagieren und sich sagen: „Hier habe ich wieder etwas Neues kennengelernt, das bin ich!“ Erlaubt man sich dies wirklich zu fühlen, statt davonzurennen und sich schuldig zu fühlen, hat man einen beträchtlichen Fortschritt gemacht.

c) Das Bezogensein aus der Mitte

Im folgenden möchte ich näher auf das eingehen, was ich mit „Bezogensein aus der Mitte“ (*central relatedness*) meine, obwohl sich dieses Erleben kaum auf einen Begriff bringen läßt, weil es sich weder erklären noch in Worte fassen läßt. Entweder man kann diese Art Bezogensein erleben oder man kann sie nicht erleben. Der Versuch ist nicht weniger schwierig wie die Erklärung des Unterschieds zwischen dem Ich-Erleben als Ego und als Objekt einerseits und dem Ich-Erleben als einem tätigen Subjekt meiner eigenen Kräfte, bei dem ich mich vergesse, obwohl ich ganz und gar ich selbst bin.

Ein überzeugendes und natürliches Symbol für das, was ich mit Bezogensein aus der Mitte meine, ist tatsächlich die sexuelle Liebe, weil im Vollzug der sexuellen Liebe Mann und Frau sich vergessen. Hören sie nämlich nicht auf, über sich nachzudenken, dann ist der Mann impotent und die Frau frigide. Denn sobald man sich nicht ganz auf das Erleben einläßt, sondern zu einem Objekt wird, das über sein Tun nachdenkt, ist man selbst auf dieser physiologischen Ebene zum Vollzug unfähig. Ich sage, daß die sexuelle Liebe ein sehr bezeichnendes *Symbol* dieser Art von Bezogensein ist; ich sage nicht, daß zwei Menschen, die miteinander schlafen, deshalb in dieser Weise aufeinander bezogen sind. Es ist nur eine Weisheit unseres Körpers, und ich bin mir sicher, daß es viele Menschen gibt, deren Körper sehr weise ist, während ihr Geist furchtbar dumm ist, genauso wie es andere Menschen gibt, deren Körper nicht sehr weise ist, die aber dennoch intensiv auf andere Menschen bezogen sein können. Kurzum, ich glaube nicht, daß es eine Entsprechung zwischen dem sexuellen Verhalten und den charakterologischen Verhaltensmustern gibt. Das Erleben der sexuellen Liebe dient mir hier nur als Symbol, weil ich es fast für unmöglich halte, das Bezogensein aus der Mitte begrifflich zu fassen. Man kann eigentlich immer nur einige Aspekte beschreiben.

Die Kennzeichnung „Bezogensein aus der Mitte“ will deutlich machen, daß es um ein Bezogensein geht, das jeweils von der Mitte (*center*) zur Mitte geht, und nicht von der Oberfläche des einen zur Oberfläche des anderen. Auch wenn dies wiederum nur Worte sind, so haben wir doch ein Gespür dafür, was aus der Mitte

kommt und was oberflächlich ist. Aus der Mitte heraus bezogen zu sein, setzt voraus, daß man am anderen wirklich interessiert ist. Wir können aufmerksam und mit Interesse zuhören, über den anderen nachdenken, und doch bleibt der andere draußen. Wir können auf einen anderen bezogen sein und über ihn nachdenken, wie ein Physiologe im Labor mit Recht über das Kaninchen oder der Chemiker über eine Flüssigkeit nachdenkt, mit äußerster Interessiertheit und Konzentration, und doch bleibt der andere jemand „da drüben“, und ich bin hier. Man kann sich den Unterschied des Bezogenseins bewußt machen, indem man unterscheidet zwischen einem Mangel an Interesse, einem Interesse und dem, was ich die direkte Begegnung mit dem anderen nenne, und zwar nicht nur mit den Patienten, sondern mit jedem Menschen. Meistens werden wir jene Art von Interesse am anderen bei uns finden, die der Vorstellung vom Selbst als einem Ego entspricht: der andere ist nett, intelligent, ein bißchen schwach, ein bißchen stark, er ist dies und das. Wir denken noch immer um ihn herum und über ihn nach, doch wir sehen ihn nicht ganz.

Die indische und viele anderen Philosophien haben ein Wort, um diese Art von Bezogensein aus der Mitte zu kennzeichnen [das es im Deutschen nicht gibt, weshalb es sich nur emphatisch etwa so ausdrücken läßt]: „Dies bist einfach Du ... Ich muß Dich nicht beschreiben, ich muß keine Abhandlung über Dich schreiben, dies bist einfach Du. Ich sehe Dich so, wie auch ich mich sehen kann: Dies bin ich.“ Wer sich oder den anderen in dieser Weise sehen kann, hört auf zu urteilen. Ich möchte damit nicht sagen, daß zu urteilen falsch sei; im Gegenteil, wir müssen sehr wohl über andere und uns selbst urteilen. Zu urteilen ist eine rationale Notwendigkeit, denn wenn wir nicht sehen, daß wir zur Hölle fahren, gehen wir unweigerlich zugrunde. Wir müssen uns ein Urteil bilden, wohin wir uns entwickeln, was unseren Grundsätzen und den Gesetzen der menschlichen Natur entspricht. Doch solche Urteile sind Verstandesurteile. Wer jedoch einen anderen Menschen sieht, ihn wirklich sieht, und sei er der gemeinste Schurke, hört mit dem Urteilen auf, wenn er ihn wirklich und ganz sieht. Das gleiche gilt für einen selbst. Wer immer man ist, an diesem Punkt hört das Schuldgefühl auf, weil man fühlt: „Dies bin ich.“

Wer den anderen ganzheitlich erleben kann, hört tatsächlich zu urteilen auf. Ich glaube, daß uns dies alle großen Künstler und Dramatiker vermitteln wollen. Der shakespearesche Schurke hört auf, ein Schurke zu sein. Der Kaufmann von Venedig zum Beispiel ist eine widerwärtige Figur. Durch die Art aber, wie Shakespeare diesen Kaufmann von Venedig gezeichnet hat, ist er kein Schurke mehr. Er ist nur noch er. Gott weiß, warum er er ist. Gott hat ihn vielleicht so gemacht oder die Umstände ... Er ist er und er ist auch ich. Wenn ich ihn ganz und gar sehe, wenn ich sagen kann: „Ja, dies bist Du“, bin ich weder tolerant noch urteilend.

Es geht nicht um Toleranz, sondern um etwas völlig anderes. Dies möchte ich eigens betonen, weil man bei Psychologen heute häufig hören kann: „Wenn ich verstehen kann, warum jemand so ist, urteile ich nicht mehr so hart.“ Dies ist ein Stück Liberalismus nach dem Motto: „Ein Krimineller ist ein Krimineller, dessen Kriminalität durch bestimmte Umstände verursacht ist, weshalb wir ihn in ein schöneres Gefängnis tun.“ Ich spreche hier nicht von Toleranz, sondern von einem völlig anderen Phänomen (das freilich Toleranz nicht ausschließt): Wer sich selbst oder einen anderen Menschen in Gänze sehen kann, urteilt deshalb nicht, weil er von diesem Gefühl, von diesem Erleben „Das bist Du“ völlig überwältigt ist, und auch von dem Gefühl „Wer könnte hier noch urteilen?“. In Wirklichkeit komme ich nicht einmal auf die Idee, so zu fragen, denn wenn ich ihn in dieser Weise erlebe, erlebe ich mich selbst. Ich sage: „So, das bist Du“, und fühle in gewisser Weise ganz unmißverständlich: „Und das bin ich auch!“

Je mehr wir versuchen, aus der Mitte heraus und auf die Mitte des anderen bezogen zu sein, kommen wir darin weiter. Für mich persönlich war zum Beispiel der Zen-Buddhismus ein sehr wirksamer Weg, um die Haltung des Urteilens, die bei mir von meinem biblischen Hintergrund her kam, zu überwinden. Als ich eines Tages aufwachte, war sie völlig verschwunden. Nicht, daß ich toleranter gewesen wäre, vielmehr war diese Haltung des Urteilens selbst überwunden. Ich sage dies nicht wie einer, der behauptet, dies sei einfach. Ich selbst habe viele Jahre dazu gebraucht und den Versuch gemacht, es mehr und mehr zu lernen.

Kann ich den anderen in der beschriebenen Weise sehen, dann höre ich nicht nur zu urteilen auf, sondern es stellt sich ein Gefühl der Einheit, des Teilens, des Einsseins ein, das sehr viel stärker ist als ein Gefühl der Freundlichkeit oder des Nettseins. Es stellt sich ein Gefühl der Solidarität ein, wenn zwei Menschen zueinander oder auch nur einer zum anderen gerechtfertigterweise sagen kann: „Dies bist Du, und ich teile es mit Dir.“ Dies ist ein unglaublich wichtiges Erlebnis: das Erleben, ganz und gar zu lieben. Es ist die befriedigendste, wunderbarste und belebendste Erfahrung, die zwei Menschen machen können.

d) Ganzheitliches Erleben in der therapeutischen Beziehung

Das aus dem ganzheitlichen Bezogensein resultierende Gefühl der Solidarität ist eine der wichtigsten therapeutischen Erfahrungen, die wir einem Patienten ermöglichen können. In solchen Augenblicken fühlt sich der Patient nicht mehr isoliert. In jeder Neurose und bei allen Beschwerden, die ein Patient hat, ist das Gefühl des Isoliertsein, ob er sich dessen bewußt ist oder nicht, das Kernproblem seines Leidens (auch wenn es noch andere zentrale Probleme gibt). In dem Augenblick aber, in dem er fühlt, daß ich dies mit ihm teile und sagen kann: „Dies bist Du“, und ich sage dies weder freundlich noch unfreundlich, bedeutet dies ein Befreitwerden aus seiner Isolation. Denn ein anderer Mensch sagt ihm: „Dies bist Du“, steht zu ihm und teilt dies mit ihm.

Im Laufe der Jahre habe ich in wachsendem Maße die Erfahrung gemacht, daß das Sprechen auf Grund eigenen Erlebens und in dieser Art von Bezogensein auf den Patienten es möglich macht, daß man dem Patienten alles sagen kann, ohne daß er sich verletzt fühlt. Er wird sich im Gegenteil sehr erleichtert fühlen, daß es jemanden gibt, der ihn wirklich sieht und das Problem schon die ganze Zeit über kennt. Wir sind oft so naiv und glauben, der Patient dürfe dieses und jenes nicht wissen, weil er sonst geschockt wäre. Tatsache ist aber, daß der Patient es schon die ganze Zeit über weiß, sich aber nicht erlaubt, es zu Bewußtsein kommen zu lassen. Wenn wir es ihm sagen, ist er erleichtert, denn in Wirklichkeit wußte er es schon immer.

Freud hat das Symbol des Spiegels gebraucht, um die innere Unabhängigkeit des Analytikers und die sogenannte wissenschaftliche, laboratoriumshafte Einstellung zu kennzeichnen. Allerdings wurde das Symbol des Spiegels oft noch in einem anderen Sinne gebraucht: Ein Spiegel nimmt alles auf, hält aber nichts. Ich glaube in der Tat, daß ein wesentlicher Faktor dieser Art [Bezogensein aus der Mitte in der Psychoanalyse] darin zu sehen ist, daß ich alles aufnehme und nichts behalten und zurückhalten will. Ich bin ganz und gar offen für den Patienten. In dem Augenblick, in dem ich mit dem Patienten spreche oder der Patient mit mir spricht, gibt es für ihn wie für mich kein wichtigeres Ereignis auf der ganzen Welt. Ich verspreche dem Patienten auch nur dieses: „Wenn Sie zu mir kommen, werde ich ganz offen für Sie sein und mit allen Saiten in mir reagieren, die durch die Saiten in Ihnen in Schwingung gebracht werden.“ Dies ist alles, was wir einem Patienten versprechen können. Dieses Versprechen können wir halten, während wir ihm

nicht versprechen können, daß wir ihn heilen. Wir können ihm noch nicht einmal versprechen, daß wir alles verstehen werden. Aber wir können ihm versprechen, ganz offen zu sein und zu antworten.

Es geht nicht darum, an einem Patienten interessiert zu sein, wie man an einem wissenschaftlichen Objekt interessiert ist; man muß auf ihn „bezogen“ sein, obwohl auch dieses Wort doppeldeutig ist und eine ganz oberflächliche Art von Beziehung bedeuten kann. Man ist erst wirklich auf ihn bezogen, wenn man selbst den Unterschied wahrnehmen kann zwischen dem, daß man einen Menschen mag und an ihm interessiert ist, und einem Bezogensein auf einen Menschen aus der Mitte, bei dem ich ganzheitlich fühle: „Dies bist Du“.

In der therapeutischen Beziehung müssen wir vergessen können, daß wir der Arzt, der Psychoanalytiker sind, der sich für gesund hält, und der Patient der Kranke ist. Auch hier geht es um die Fähigkeit zu paradoxem Erleben. Wenn wir überhaupt vergessen würden, der Psychoanalytiker zu sein, wäre dies schlecht, denn unserem Tätigsein würde die nötige Zentrierung fehlen. Zugleich aber müssen wir es vergessen, denn solange ich der Arzt bin und dort der Patient ist, solange ich also nicht auf ihn wie ein Mensch auf einen anderen Menschen bezogen bin, behandle ich ihn wie ein Objekt. Und solange ich glaube, daß ich normal bin und er ein komischer Kauz ist, solange erlebe ich nicht die Tatsache, daß wir beide gleich sind (auch wenn wir beide nicht gleich sind). Und solange ich ihn heilen will, erlebe ich nicht ganzheitlich die Situation, auf ihn bezogen zu sein.

e) Das Verstehen des Patienten in seiner Ganzheit

Den Patienten zu „sehen“, bedeutet, ihn wie den Helden eines griechischen oder shakespeareschen Dramas oder eines Romans von Balzac zu sehen. Wir haben im Patienten ein einmaliges Stück des Lebens in seiner menschlichen Erscheinung vor uns. Er ist mit bestimmten Eigenschaften geboren, er hat gekämpft und – dies ist bemerkenswert – bei aller Schwierigkeit den Kampf überlebt. Bei diesem Lebenskampf hat er besondere, eigentümliche und individuelle Antworten auf das Leben gegeben.

Mit der Tatsache des Geborenses ergibt sich auf Grund der inneren Widersprüche menschlicher Existenz eine Frage, die wir in jedem Augenblick unseres Lebens beantworten müssen, und zwar nicht mit unserem Denken, sondern mit unserer ganzen Existenz. Es gibt nur einige wenige Antworten, verschiedene Typen regressiver Antworten und eine progressive Antwort. Da wir ziemlich umfassend wissen, wie die menschliche Rasse auf die Frage antwortet, schätze ich, daß es etwa sechs oder acht Antworten gibt. Jeder Mensch antwortet auf die Fragen des Lebens in der für ihn typischen Art und Weise. Deshalb gibt es unendlich viele und sich von Mensch zu Mensch unterscheidende individuelle Variationen. Gleichzeitig gibt es aber nur einige große Kategorien von Antworten.

Das Leben eines jeden Menschen stellt ein Drama dar, in dem er erfolgreich oder erfolglos seine besondere Antwort auf das Problem des Lebens gibt. Es kommt nun darauf an, die Gesamtantwort zu verstehen, die ein Mensch gibt. Diese Gesamtantwort kann die Antwort einer völligen Regression in den Bauch der Mutter zurück sein; sie kann heißen, daß jemand an der Brust seiner Mutter bleiben möchte; sie kann heißen, daß jemand an die Weisungen des Vaters gebunden bleiben will; oder sie kann die volle Entwicklung der eigenen Kräfte heißen. Darüber hinaus gibt es noch eine Anzahl von Variationen, doch es ist immer eine ganzheitlich strukturierte Antwort. Darum sage ich, daß man den Patienten wie den Helden eines shakespeareschen Dramas betrachten solle.

Die Antwort, die ein Mensch auf das Leben gibt, ist nicht teilweise so und teilweise anders. Sie ist etwas Totales, sie hat immer eine Struktur. Ein Mensch läßt sich erst verstehen, wenn man die Gesamtstruktur der Antwort, die er auf das Leben gibt, versteht. Welche [prinzipielle] Antwort gibt ein Mensch, um zum Beispiel gesund zu bleiben? Wie versucht und wie versuchte er das Problem seiner Bezogenheit auf die Welt zu lösen? Man muß die Gesamtantwort im Auge haben, die ein Mensch gibt. Ob jemand ein Psychotiker, ein Neurotiker oder ein sogenannter Gesunder ist, macht keinen Unterschied. Jeder gibt eine Antwort, die sich auf das Ganze bezieht und eine Struktur hat. Vom ersten Augenblick der Therapie an sollte man den Patienten so sehen und seine Gesamtantwort verstehen.

Schon in der ersten Stunde sollte man damit beginnen, sich zu fragen: „Welches ist der Dreh- und Angelpunkt des Dramas?“ und sich nicht dazu verführen lassen, einmal dieses, dann jenes aufzugreifen, weil man fürchtet, sonst das Ganze nicht zu verstehen. Meiner Überzeugung nach wächst das Interesse eines Menschen sehr, wenn man sein Drama versteht. Dazu braucht es keiner besonderen Intelligenz. Das Drama des Menschseins ist etwas außerordentlich Interessantes, vorausgesetzt, wir verstehen es und ziehen die Bedeutung des besonderen Lebenskampfes eines Menschen nicht ins Triviale.

f) Das Verstehen des gesellschaftlichen Unbewußten

Es ist meine Überzeugung, daß man die eigene Art des Bezogenseins auf den Patienten und den eigenen Wirklichkeitssinn in Bezug auf den Patienten nicht trennen kann von der allgemeinen Art des Bezogenseins auf Menschen und dem Wirklichkeitssinn, den man auch sonst zu erkennen gibt. Wer gegenüber Freunden und der ganzen Welt naiv und blind ist, wird es ganz genauso auch gegenüber seinen Patienten sein. Er wird dann nur bestimmte kleine Beobachtungen herausgreifen, von denen er bei der Ausbildung zur psychoanalytischen Technik gelernt hat, daß sie dieses oder jenes bedeuten, aber er wird den Menschen nicht wirklich verstehen. Wirklich auf einen Menschen bezogen zu sein, hängt nicht in erster Linie vom Gegenüber ab, sondern ist eine Fähigkeit, eine Orientierung, ist etwas in mir und nicht etwas im Gegenüber. Wer deshalb in Bezug auf das andere allgemein – also auf sich selbst, auf seinen Ehepartner, seine Kinder, seine Freunde, die ganze Welt – ein Gefangener seiner Fiktionen und seines mangelhaften Wirklichkeitssinnes ist, der ist dieser Gefangene auch, wenn es um den Patienten geht.

Aus diesem Zusammenhang ergibt sich eine Konsequenz, die bei manchen auf Widerspruch stoßen wird: Wenn wir als Psychoanalytiker wirklich das Unbewußte – und also auch jenen Teil in uns und im Patienten – verstehen wollen, den es schon immer gibt, den aber der von mir so genannte „gesellschaftliche Filter“ nicht zu Bewußtsein kommen läßt, dann müssen wir den Bezugsrahmen unserer Gesellschaft in der Tat transzendieren. Deshalb behaupte ich, wir können das Unbewußte nur dann vollständig verstehen, wenn wir kritisch sind und uns der Grenzen unserer eigenen Kultur und Gesellschaftsmuster bewußt sind. Wenn auch wir wie alle anderen auf sie hereinfließen, dann können wir in Wirklichkeit auch nicht mehr verstehen als jene minimalen Unterschiede, mit denen sich der Mensch mehr dissoziiert als der Ruf der Pflicht bzw. der sozialen Pflicht erlaubt. Wir verstehen dann das bißchen Mehr an Furcht und Angst, das Stückchen mehr Entfremdung, doch dieses kleine individuelle Anderssein reicht bei weitem nicht dazu aus, einen Menschen ganz zu verstehen. Meiner Meinung nach ist das kritische Verständnis und Gewährsein der Fiktionen in den bei uns gängigen gesellschaftlichen Verhaltensmustern eine unverzichtbare Voraussetzung für das volle Bewußtsein des dissoziierten Teils in einem anderen Menschen. Darum ist es unbedingt notwendig, andere Gesellschaften und andere Kulturen zu verstehen, angefangen bei den pri-

mitiven bis zu den zivilisierten, um einfach andere Möglichkeiten von Gesellschaftsstrukturen und Erfahrungen, die für jene bewußt, für uns aber unbewußt sind, zu entdecken und zu verstehen.

Um ein Beispiel zu geben: Bei den Vorfahren der Germanen gab es im frühen Mittelalter eine geheime Gesellschaft, genannt die Berserker, was wörtlich „Bärenhemdige“ heißt. Wer bei den Berserkern aufgenommen war, hatte die Aufgabe, sich in ein Raubtier, in einen Bären zu verwandeln. Dies galt als die höchste spirituelle Errungenschaft. Man war heilig, wenn man sich zum Tier zurückbegeben konnte, zum Tier wurde. Wer zum Tier wurde, zeichnete sich dadurch aus, daß er zu einer unbändigen, verrückten Wut fähig war. Doch dies alles war ganz bewußt, denn bei dieser verrückten Wut fühlte er, daß er alles Menschliche zurückgelassen hatte und zum Tier geworden war und daß dies sein ursprüngliches Leben war. (Es mutet seltsam an, daß zwischen den Bärenhemden und den Braunhemden nur knapp zweitausend Jahre liegen. Doch zeichnete einen Menschen wie Hitler genau diese besondere Art von Verrücktheit aus, und die verrückten Wutausbrüche waren für ihn etwas ganz Charakteristisches.)

Das Beispiel mit den Berserkern ist nur eines von tausend anderen. Wenn ich aber einen Menschen mit einer verrückten Wut verstehen will, dann hilft die Kenntnis der Berserker in der Tat sehr viel. Denn jetzt kann ich sehen, daß die verrückte Wut nicht nur eben eine individuelle Besonderheit ist, die mit diesem Menschen und der Aggressivität und Destruktivität seiner Mutter usw. zu tun hat. Nein, diese Wut ist eine Antwort auf das Leben. Sie ist seine Religion, seine zufällig geheime und private Religion. Je mehr wir deshalb über andere Erlebensformen außerhalb unseres eigenen kulturellen Bezugsrahmens wissen, desto mehr sind wir fähig, uns selbst und andere zu verstehen und das zu erleben, was in unserer Gesellschaft zufällig vom Bewußtsein ausgeschlossen bleiben muß, weil es nicht in diese Gesellschaft paßt.

4. Aspekte der therapeutischen Arbeit

a) Die Einschätzung der Veränderungsmöglichkeiten des Patienten

Es ist das Ziel einer jeden Psychoanalyse, die dissoziierten Anteile des Patienten zu verstehen und ihm bei diesem Verstehen behilflich zu sein. Braucht es über diese Zielsetzung hinaus noch einen Analyseplan? Zumindest glaube ich, daß man insgesamt in dem Sinne noch mehr tun kann, daß man einer strategischen Maxime folgt. Derzufolge ist es unerlässlich, sich auf die Psychoanalyse einzulassen, in sie hineinzugehen, den Patienten zu sehen, auf ihn bezogen zu sein und auf ihn zu reagieren. Wenn dies geschieht, läßt sich erkennen, was man tun kann und wohin die Psychoanalyse führt. Man kann jedoch keinen langfristigen Plan machen, bevor man nicht in die Situation hineingesprungen ist, wobei „hineinspringen“ eben nicht nur zuzuhören und interessiert zu sein heißt. Wie ich bereits betont habe, muß man den Patienten „sehen“, ihm „begegnen“, sich auf ihn einlassen.

Über diese ganz allgemeine Voraussetzung hinaus geht es dann in erster Linie darum, sich eine Vorstellung zu bilden von dem, was dieser Mensch hätte ursprünglich sein sollen und was die Neurose aus dem Menschen, wie er eigentlich einmal gedacht war, gemacht hat. Ich meine dies gar nicht in einem religiösen oder teleologischen Sinn. Ich bin vielmehr davon überzeugt, daß wir ganz und gar nicht als weißes Blatt Papier geboren sind. Schon als wir geboren wurden, waren einige von uns ängstlicher, andere aggressiver. Ich glaube, wir wurden bereits mit einer ziemlich festgelegten Persönlichkeit geboren, die dann allerdings noch durch die Erfahrungen des Lebens gewendet, deformiert, geändert werden kann. Wenn ein Apfelbaum gut wächst, wird er gute Äpfel hervorbringen und niemals Birnen. Und ein Orangenbaum bringt Orangen und wird keine Äpfel tragen.

Wenn man als Analytiker einen Menschen verstehen will, muß man sich ihn vorstellen können, wie er zum Zeitpunkt seiner Geburt war und sich dann fragen, was aus ihm geworden wäre, wenn er den Linien entsprechend hätte wachsen können, die bei seiner Geburt vorgegeben waren und wenn seine Entwicklung nicht entstellt und vernachlässigt worden wäre. Ich gestehe zu, daß es nicht einfach ist, sich ein solches Bild zu machen, und ich räume ein, daß es manchmal nur schwer, manchmal überhaupt nicht möglich ist. Doch man sollte es zumindest versuchen. Man sollte nie nur auf die Neurose schauen und wie viele Menschen annehmen, daß doch alle zum Zeitpunkt der Geburt mehr oder weniger gleich seien und daß die Neurose eine Deformierung eines objektiv vorgegebenen und für alle Menschen gleichen Musters von Menschsein sei. Eben so ist es nicht. Jede Neurose ist die Deformierung eines ganz bestimmten Menschen, so daß Wohl-Sein für ihn gleichbedeutend ist mit der Wiederherstellung seiner speziellen Persönlichkeit.

Manche werden an dieser Stelle einwenden, wie ich dazu käme, plötzlich der Einzigartigkeit und Besonderheit jedes einzelnen Menschen das Wort zu reden, wo es bisher doch immer um die Tatsache gegangen sei, daß wir alle gleich seien. Ich versuchte zu erklären, daß beides stimmt, ohne daß ich hier mit Worten spiele. Wir sind tatsächlich alle gleich und doch sind wir alle völlig einmalig. Wären wir nicht alle gleich, könnte ich keinen Patienten verstehen. Glaube ich aber: Weil ich den Patienten und sein Wachstum verstehe, würde seine Entwicklung ihn zu einem mir ähnlichen Menschen machen, dann hätte ich in der Tat sehr wenig verstanden.

So wichtig es ist, sich vom Patienten eine Vorstellung zu machen, wie er einmal gedacht war, so wichtig ist es, dieser Vorstellung in einem theoretischen Modell oder Plan eine Grundlage zu geben, sonst ist man verloren und hat keinen Bezugsrahmen. Der große Vorteil der Freudschen Theorie besteht darin, daß es hier ein Modell, eine Theorie gibt. Völlig unabhängig von der Einstellung, die man zu meinem eigenen theoretischen Bezugsrahmen haben mag, bestehe ich darauf, daß man einen braucht. Es soll niemand glauben, er könne einen anderen wirklich tiefgehend verstehen, ohne ein Modell des Menschen als Ausgangspunkt zu haben, sei dies das Freudsche oder ein anderes.

Ein weiterer Schritt besteht natürlich darin, daß ich zu erkennen suche, welche *Chancen für eine grundlegende Änderung* bestehen. Hierfür spielen unter anderem folgende Faktoren eine Rolle: die Vitalität eines Patienten, das Ausmaß seines Leidensdrucks, die fördernden oder hemmenden Lebensumstände, der Grad seiner Echtheit, seine Begabung, ehrlich zu sein, das Ausmaß seines Widerstandes. Diese Faktoren sind den Menschen von Geburt an in unterschiedlichem Maße mitgegeben. Es gibt Menschen, die mit einer großen Begabung zur Aufrichtigkeit auf die Welt gekommen sind, während andere nur wenig davon mitbekommen haben. Dies bedeutet nicht, daß jene, die weniger davon mitbekommen haben, notwendigerweise einen schlechteren Lebenswandel führen, doch ist es für sie schwieriger, tugendhaft zu sein, das heißt, die Lebensumstände müssen für sie günstiger sein, um in der gleichen Weise ehrlich zu sein wie jene, die diesbezüglich mit einer großen Begabung auf die Welt kamen. Es gibt Menschen, die unter Dieben und Mördern leben, ohne in Gefahr zu kommen, ihre Redlichkeit zu verlieren, während bei anderen der Schwellenwert so niedrig ist, daß schon die kleinste Versuchung ausreicht, sie auf Abwege zu bringen. – Alle genannten Faktoren sind in Rechnung zu ziehen, um zu einem Urteil zu kommen, welche Chancen die Psychoanalyse gegenüber anderen Möglichkeiten – stützende Therapie, Beratung, Beenden der Therapie – hat.

Es ist wichtig, daß man sich über die Chancen für den Patienten klar zu werden versucht, wenn auch nicht bereits in der ersten Stunde oder ersten Woche, aber doch auch nicht erst nach vier Jahren ohne wesentliche Veränderungen. Um dies herauszubekommen, kann man in der zweiten oder dritten Stunde eine Bemerkung machen, von der man glaubt, daß sie auf etwas Wesentliches trifft, das dissoziiert ist. Wenn man diese Bemerkung mehr beiläufig macht, kann man die Reaktion des Patienten beobachten: Gibt es bei der Wahrnehmung ein Zucken oder ein feines Lächeln oder ein Kopfnicken, so ist dies angesichts der Tatsache, daß es erst die dritte Stunde ist, positiv zu werten. Es kann auch eine heftige Reaktion geben. Dann muß man sehen, ob diese Reaktion eine paranoide Qualität hat oder ob sie den Eindruck hinterläßt, daß man mit ihr im Laufe der nächsten drei Monate wird umgehen können. Der Patient kann auch schöntuerisch reagieren und zum Ausdruck bringen: „Ja, ja, wie klug der Analytiker doch ist!“ In Wirklichkeit vermeidet er damit, eine Reaktion zu zeigen. Versucht man dies in den ersten Monaten fünf oder zehn Mal, dann kann man ein recht gutes Gefühl dafür bekommen, worauf der Patient wirklich reagieren kann und welche Aussichten es für diese psychoanalytische Behandlung gibt.

Bei der *Einschätzung der Möglichkeiten des Patienten* ist es wichtig, das Ausmaß der hauptsächlich Verdrängungen und des Widerstands des Patienten richtig einzuschätzen. Gemäß dieser Einschätzung entscheidet man dann, ob der Patient wirklich jemand ist, den man analysieren kann. Kommt man zu der Überzeugung, daß er nicht analysierbar ist, und will man dennoch etwas für ihn tun, dann kann man ihm eine symbolische Befriedigung anbieten. Ein Patient ist dann so krank, daß er wirklich auf eine Befriedigung in Form mütterlicher Hilfe angewiesen ist.

Der Analytiker gibt ihm diese Befriedigung auf die eine oder andere Weise, so daß der Patient unter dieser Voraussetzung weiterleben kann. Bei einer solchen analytisch fundierten Psychotherapie sollte man sich immer vor Augen halten, daß der Patient immer in dem Augenblick, in dem er ganz aufwachen könnte, einhalten wird, weil er nicht fähig ist, eine bestimmte Schwelle zu überschreiten.

Man sollte eine Psychoanalyse damit beginnen – und ich habe dies gar nicht so selten getan –, daß man eine ehrliche und realistische Einschätzung der Erfolgchancen gibt. Es ist jedoch nicht damit getan zu sagen: „Natürlich kann ich Ihnen nicht garantieren, daß es Ihnen mit der Analyse wieder gutgehen wird.“ Dies klingt zwar sehr ehrlich, aber es ist es nicht. Denn mit der Aussage „Natürlich kann ich Ihnen nicht garantieren“ sagen wir indirekt doch, daß es berechnete Erwartungen gibt für das Gelingen. Es gibt aber keine derartigen berechtigten Erwartungen.

Dem therapeutischen Erfolg der Psychoanalyse sind nicht nur bei Schwerkranken Grenzen gesetzt; auch sonst läßt sich nicht einfach sagen, daß in jedem Fall die Analyse wahrscheinlich helfen kann. Ich sage damit nichts Destruktives. Ich habe ein großes Vertrauen in die Psychoanalyse, das, je länger ich analysiere und je älter ich werde, um so mehr wächst. Aber die Psychoanalyse unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht sehr von anderen medizinischen Methoden. Wenn jemand für eine Behandlung hinreichend motiviert ist, weil es ihm wirklich um sein Leben geht, dann wird er sich auch einer Behandlung unterziehen, die nur 10 oder 5 Prozent Erfolgchancen verspricht. Der Arzt aber sollte ihm gegenüber ehrlich sein, weil er sonst nicht jene Kräfte im Patienten herausfordert, die nach Gesundheit streben, sondern den Patienten daran hindert, den Ernst seiner Lage zu erkennen.

b) Über Grenzen von Psychoanalytikern

Ich möchte auf einige *Hauptschwächen* kommen, die ich *bei Ausbildungskandidaten* in Seminaren und Kontrollanalysen beobachtet habe. Viele junge Analytiker (und wohl auch einige ältere) haben vor Patienten Angst, und dies mit gutem Grund. Da kommt ein Mann, der ein äußerst schwieriges Problem schon 40 Jahre lang mit sich herumgetragen hat. Von seinem Problem haben wir keine große Ahnung, auf Grund unserer Erfahrung wissen wir, daß er an einer Erkrankung leidet, die wir nicht als übliche Krankheit kennengelernt haben. Dieser Mann kommt herein und ist davon überzeugt, daß wir sein Problem lösen können. Er zahlt uns dafür, manchmal sogar ganz ansehnliche Beträge.

Der Mann ist ein solches Nervenbündel, daß wir darauf eingehen und versprechen, ihm zu helfen. Da ist es kein Wunder, daß wir uns bedroht fühlen und ängstigen. Ich meine nicht, daß man sich nicht auf ihn einlassen sollte, doch man sollte sich des Ausmaßes dieses Unternehmens bewußt sein und darum wissen, wie wenig man darauf vorbereitet ist. Wir lassen uns auf ein Unternehmen ein, das für ihn wie für uns gewagt ist, und es gibt keinen Grund, ihn durch unser Auftreten und Gehabe so zu täuschen, als ob sein Kommen keinerlei Problem sei und es schon ganz gut sei, wenn er in unsere Praxis komme. Sind wir uns des Wagnisses bewußt, werden wir weniger Angst vor ihm haben und auch nicht den Versuch machen, ihm den Eindruck zu vermitteln, wir seien uns so sicher.

Als Psychoanalytiker sind wir in einer anderen Lage als der Arzt im allgemeinen ist. Wenn wir mit einem gebrochenen Arm oder mit einer Blinddarmentzündung zum Arzt kämen und der würde sagen: „Um Himmels willen, ich weiß nicht, ob ich Sie gesund machen kann“, dann wäre dies doch ziemlich abschreckend und man würde zu einem anderen gehen. Ganz im Unterschied zu der durchschnittli-

chen Situation eines Arztes haben wir es mit einer sehr schwierigen Krankheit zu tun, bei der eine Heilung zweifelhaft ist. Wenn wir uns dieser Situation bewußt bleiben und uns nicht selbstgefällig als Analytiker präsentieren, der an dieser Seite des Tisches oder der Couch sitzt, fürchten wir uns bereits weniger vor dem Patienten.

Das Zweite, das ich beobachtete, ist etwas, das Analytiker mit protestantischen Pfarrern gemeinsam haben. Es gibt bei beiden einen nicht zugelassenen Zweifel; beim Pfarrer bezieht er sich auf Gott, bei den Psychoanalytikern auf das Unbewußte. Offiziell glaubt der Pfarrer an Gott, sonst könnte er seine Aufgabe nicht erfüllen; in gleicher Weise glaubt der Psychoanalytiker offiziell an das Unbewußte und daran, daß es gilt, das Unbewußte aufzudecken. Ich habe aber beobachtet, daß es viele Analytiker gibt, die nicht wirklich daran glauben, sondern es nur vorgeben, weil sie sonst keine Patienten haben könnten. Sie zählen sich auch einer psychoanalytischen Schule zugehörig, in der sie ausgebildet wurden. Sie sind wie die Pfarrer, die an Gott zu glauben vorgeben, weil sie sonst aus ihrer Glaubensgemeinschaft herausfliegen würden. Beiden ist gemeinsam, daß es in Wirklichkeit eine Menge Unglauben, Zweifel und Doppelzüngigkeit gibt und daß sie sich aus dem ganzen Problem mit allen möglichen Rationalisierungen herauszuwinden versuchen.

Noch etwas haben Psychoanalytiker und Pfarrer gemeinsam. Beide haben beständig ein furchtbares Schuldgefühl, weil sie sich selbst betrügen, wenn sie nicht wirklich alles glauben, was sie sagen; der Psychoanalytiker betrügt seinen Patienten, wenn er heimlich denkt, er sei viel kränker als der Patient und es werde mit ihm selbst nie besser; zum anderen lügt er, wenn er dieses Unbewußte noch nie erlebt hat und doch weiterhin von der Lehre vom Unbewußten und über die Heilung durch das Aufdecken des Unbewußten „predigt“.

Ich habe schon wiederholt bei Seminaren für Ausbildungskandidaten das Seminar mit der Frage eröffnet: „Haben Sie schon jemanden gesehen, der durch die Psychoanalyse geheilt wurde oder dem durch sie doch wesentlich geholfen wurde?“ Würde man eine solche Frage an Chirurgen oder Internisten richten, dann wäre das reichlich absurd; für unsere Arbeit finde ich die Frage überhaupt nicht absurd, denn es ist eine traurige Tatsache, daß es viele Ausbildungskandidaten gibt, die noch nie Menschen gesehen haben, die sich durch das Aufdecken des Unbewußten merklich veränderten, sie selbst eingeschlossen. Es gibt also eine Menge Selbsttäuschung, Schuldgefühle und Doppelzüngigkeit, die alle nichts mit Psychoanalyse zu tun haben. Genau dieses Phänomen aber müßte meines Erachtens unbedingt analysiert werden.

Man sollte bei den Lehranalysen sehr viel mehr Aufmerksamkeit der Verdrängung all dieser Zweifel, Schuldgefühle usw. schenken, die die Betroffenen gegenüber der Psychoanalyse haben. Ich bin davon überzeugt, daß dies sehr hilfreich wäre. Manche Ausbildungskandidaten würden dann wohl einen anderen Beruf ergreifen. Es ist eine furchtbare Last, dennoch in der Arbeit fortzufahren, ob man nun Pfarrer ist, der von Gott predigt und nicht an ihn glaubt, oder ob man Psychoanalytiker ist, der in Wirklichkeit mit dem ganzen Unbewußten nichts anfangen kann. Es ist für den eigenen Geist wie für den eigenen Körper sehr ungesund, und es ist auch schrecklich langweilig. Ich halte es deshalb für sehr wichtig zu analysieren, bis zu welchem Grad ein jeder wirklich an das glaubt, was er gegenüber seinen Patienten bekennt und wofür er sich als kompetenten Spezialisten ausgibt.

Um aus dem Dilemma herauszukommen, sprechen dann manche liberale Pfarrer zwar über Gott, doch dieser Gott ist nur noch ein Symbol für Transzendenz. Ebenso gibt es viele Psychoanalytiker, die das, was sie tun, Psychoanalyse nennen, aber

sie machen Beratung, lehren die Weisheit des Lebens, geben gute Ratschläge, ermutigen und sind nett. Alles wird natürlich in analytische Begrifflichkeit gepackt, denn die Patienten sollen ja nicht merken, daß sie eigentlich das tun, was ein Berater macht.

Ich will mit diesen Bemerkungen eigentlich nur sagen, daß es mir in all diesen Fragen bei den Betroffenen zu wenig Offenheit und zu viele Zweifel, Augenwischerei und Ausreden gibt. Es wäre für den ganzen Berufsstand der Psychoanalytiker sehr wichtig, dies zu sehen und dadurch zu überwinden, daß man die Probleme auf den Tisch bringt und sie klärt, statt mit ihnen auf die „vornehme“ Art umzugehen und zu sagen, daß wir natürlich alle im Glauben an das Unbewußte übereinstimmen.

c) Faktoren und Wirkungen des therapeutischen Prozesses

Ein wichtiger Faktor des therapeutischen Prozesses ist bereits die *Herstellung der psychoanalytischen Situation*. Wie Harry Stack Sullivan oft betont hat, beginnt sie mit dem Nachweis des Patienten, analysiert werden zu wollen. Er muß mir tatsächlich beweisen, daß er die Psychoanalyse braucht. Die Tatsache, daß er aus irgendeinem Grunde in meine Praxis kommt, reicht noch nicht aus. Um eine psychoanalytische Situation herzustellen, bedarf es eines Kommunikationsraumes, der so rein wie ein Operationssaal ist, wenn auch in einem anderen Sinne. Wie schon Freud sehr klar erkannte, muß die Situation vom ersten Augenblick an dadurch gekennzeichnet sein, daß es darin weder Scham noch etwas Fiktives gibt. Es sollte kein Wort und kein Lächeln jener leichtgängigen, konventionellen, fiktiven Art gegenüber dem Patienten geben, wie sie sonst gerne üblich sind. Vielmehr muß der Patient das Gefühl haben, hier gibt es eine andere Welt als jene, die er gewohnt ist. Hier gibt es keine Scheinwelt, sondern eine in jeder Hinsicht realistische Welt. Und er muß von Anfang an spüren können: Dies hier ist eine Welt, in der zwei Menschen aus ihrer Mitte heraus aufeinander bezogen sind und sich aufeinander einlassen.

Bei dem Bemühen, dem Patienten dabei zu helfen, sein Unbewußtes bewußt zu machen und das Wagnis einzugehen, sich dessen gewahr zu werden, das zwar in ihm ist, er jedoch nicht zu erkennen wagt, gilt es an erster Stelle, jede Art von *Intellektualisierung* zu vermeiden. Sie ist eine der größten Fehler, die wir machen. Die Freudianer bewahren sich vor diesem Fehler, indem sie nichts sagen und oft stunden- und wochenlang schweigen. Sie können auf diese Weise zwar die Intellektualisierung ganz gut vermeiden, aber meistens ist das Schweigen keine große Hilfe. Die Nichtfreudianer reden in dem Maße, wie die Freudianer schweigen, was auch nicht besser ist. Alles bewußte Reden – über die Großmutter und was hier sich ereignete und warum man etwas Bestimmtes in dieser oder jener Situation fühlte – verhilft in Wirklichkeit dem Patienten nur dazu, auch in der Psychoanalyse das zu tun, was er sonst tut: seine sogenannten Probleme noch ein wenig mehr zu intellektualisieren, statt sie zu erleben. Die Psychoanalyse hat eindeutig die Aufgabe, den Patienten etwas *erleben* zu lassen und nicht, ihn noch mehr *denken* zu lassen. Dies gilt nicht nur für einen zwanghaften Patienten, sondern für jeden, den Analytiker eingeschlossen. Vom Beginn des psychoanalytischen Prozesses an ist es die Aufgabe des Analytikers, seinerseits jede Art von Unterstützung und Bequemlichkeit oder die Tendenz zur Intellektualisierung zu vermeiden und dazu beizutragen, daß Worte, Ideen, Vorstellungen durch Erleben ersetzt werden.

Wenn der Psychoanalytiker etwas sieht, dann ist es meines Erachtens grundsätzlich wichtig, daß er die *Wahrheit in aller Klarheit sagt*. Die Wahrheit hat eine besondere Eigenschaft. Da sie die Wirklichkeit ausdrückt, erreicht sie den Men-

schen, was die Halbwahrheiten nicht tun. Bin ich auf einen anderen Menschen in echter Weise bezogen, also wirklich bei ihm und in ihm, und sage ich ihm, was ich als seine Wirklichkeit sehe, dann ist es für den anderen sehr schwer, weiterhin an seinem Widerstand festzuhalten, es sei denn, er ist sehr schwer krank. Ansonsten aber gilt: Wenn ich auf der Basis dieses ganzheitlichen Kontaktes zu ihm sage: „Schauen Sie, was ich sehe, ist dieses ...“, dann wird er sich gewöhnlich kaum noch davonwinden können und einem eine Fülle von Rationalisierungen und Vorstellungen geben, die zu nichts führen.

Wenn ich dem Patienten aber nur die halbe Wahrheit sage, weil ich davon überzeugt bin, daß er die ganze Wahrheit noch nicht ertragen kann (in Wirklichkeit ist es aber der Analytiker, der sich nicht traut, die ganze Wahrheit zu sagen), dann erreicht man den Patienten nicht. Es ist dann wie bei einem Telefon, das nicht klingelt, weil zwar die ersten fünf Nummern richtig, die sechste aber falsch gewählt war. Man erreicht den Patienten nicht, im Gegenteil: Der Patient fühlt sich betrogen, weil er es in gewisser Weise besser weiß. Er denkt sich, wenn der Analytiker hier so vorsichtig und fürsorglich formuliert, muß es etwas ganz Schreckliches sein. So gerät der Patient wieder in eine Atmosphäre der gleichen Unwirklichkeit, Halbwahrheit und Doppelzüngigkeit, die ihm wie den meisten Menschen von Kindheit an vertraut ist, und der Analytiker zerstört die analytische Situation.

Eine Erfahrung, die ich sehr oft bei Kontrollanalysen gemacht habe, soll das Gesagte noch illustrieren. Wenn ein Analytiker zu einem Patienten sagt: „Ich habe den Eindruck, Sie fühlen sich wie ein fünfjähriges Kind“, dann treffe ich den Patienten ganz und gar nicht, denn die Wahrheit ist, daß er ein fünfjähriges Kind *ist*. Ich kann zwar noch hinzufügen, daß er intellektuell und gesellschaftlich auch noch ein Mann von 40 Jahren ist. Die Wendung aber, daß der Patient sich fühle „ähnlich“ einem Kind oder „wie wenn“ er ein Kind wäre, läßt einen Spielraum und eine Tür offen, so daß der Patient sagen kann: „Ich *fühle* mich aber nicht wie ein Kind von fünf Jahren!“ Es mag auch sein, daß er sich nicht so fühlt, er ist es dennoch. Es gibt deshalb nichts Besseres als eine größtmögliche Direktheit bezüglich der Wirklichkeit, die ich in einem Patienten wahrnehme. Natürlich bin ich mir bewußt, daß es auch Situationen und Menschen gibt, wo ich meine Worte sorgfältig abwäge, so etwa, wenn es um ganz starke Ängste geht oder etwa bei präpsychotischen Zuständen. Auf die Mehrzahl unserer Patienten trifft dies aber nicht zu.

Wenn ich in Diskussionen unter Ausbildungskandidaten [ängstliche Fragen] höre, ob eine Deutung nicht „noch zu früh“ sei oder ob der Patient „dies wirklich schon verkraften könne“, dann finde ich dies im allgemeinen sehr eigenartig, denn ich bin froh, dies dem Patienten sagen zu können. Wenn ich davon überzeugt bin, etwas verstanden zu haben, und wenn es keinen besonderen Grund zur Annahme gibt, daß ich dem Patienten dadurch Schaden zufüge oder daß es für ihn so fremd ist, daß er überhaupt keinen Zugang dazu haben kann, dann bin ich froh, ihm das, was ich sehe, so genau wie möglich sagen zu können. Und wenn ich über sein Problem spreche, wie wenn es ein allgemeingültiges wäre oder wie wenn es unser allerwichtigstes und schwierigstes Problem wäre, unsere großen Einsichten von uns zu geben, dann ist das meines Erachtens ziemlich lächerlich, weil unsere großen Einsichten überhaupt nicht so häufig sind und wir froh sein können, wenn wir überhaupt etwas verstehen.

Wenn man wirklich etwas vom Unbewußten des Patienten verstanden hat, dann muß man sich oft gegen den gesunden Menschenverstand oder die kulturellen Muster entscheiden. Man muß seinen Kopf hinhalten und von dem, was man sieht, überzeugt sein trotz der Tatsache, daß alle Einsicht des gesunden Men-

schenverstandes dagegen spricht. Das folgende einfache Beispiel kommt immer wieder vor: Ein Patient hat eine Mutter, die sehr nett zu sein scheint. Alle möglichen Leute bestätigen dies auch. Den überbrachten Standards entsprechend ist sie tatsächlich eine sehr nette Frau. In Wirklichkeit ist sie aber eine Mörderin. Ich meine nicht, daß ein Psychoanalytiker vorschnell den Eindruck hat, daß jemand eine Mörderin ist, sondern daß er in diesem besonderen Fall an einem bestimmten Punkt zu dieser Überzeugung kommt. Wenn er dann sagt: „Mir scheint, Ihre Mutter ist manchmal ein bißchen aggressiv“, will er in Wirklichkeit nicht die Verantwortung für das, was er sieht, und für sein Urteil übernehmen.

Ich mache oft die Beobachtung, daß viele von uns die Tendenz haben, sich das Leben so bequem wie nur möglich zu machen. Ein Chirurg hat auf der Stelle eine Entscheidung zu treffen, und zwar manchmal eine über Leben und Tod. Er kann nicht erst zwei Stunden darüber nachdenken, sondern muß sofort entscheiden. Der Psychoanalytiker jedoch scheint in der glücklichen Lage zu sein, sich überhaupt nicht anstrengen zu müssen. Wenn ich hier von „den Psychoanalytikern“ spreche, dann schließe ich mich hier ein und weiß, wovon ich spreche, denn ich kenne dies aus meiner eigenen Vergangenheit. Ich analysiere seit 30 Jahren und habe viele Mißerfolge gehabt, so daß ich alles, was ich an Kritik vorzubringen habe, aus eigener Erfahrung kenne. Darum glaube ich, daß es gefährlich ist, es sich als Psychoanalytiker so bequem wie möglich einzurichten und kein Urteil zu riskieren, das sich gegen den gesunden Menschenverstand und die Konvention richtet – aus lauter Angst, damit den Patienten zu verärgern.

Ein weiterer wichtiger Aspekt im psychoanalytischen Prozeß ist das *Durchbrechen des Widerstands*. Meines Erachtens ist dies etwas, das man systematisch tun muß, indem man dem Patienten einen Fluchtweg nach dem anderen abschneidet, bis er in eine Ecke getrieben ist, aus der er nicht mehr mit Hilfe von irgendwelchen Rationalisierungen entkommen kann, sondern gezwungen ist, etwas zu erleben oder die Psychoanalyse abzubrechen und nicht mehr wiederzukommen. Was den Anschein einer schockierenden oder vielleicht auch grausamen Methode hat, ist in Wirklichkeit überhaupt nicht so grausam. Ich kann den Patienten auch in eine Ecke treiben und mit dabei sein und es ihn auch wissen lassen, daß ich dabei bin. Wenn ich mit ihm bin, dann spürt er die Verlässlichkeit und Wirklichkeit meines Bezenseins auf ihn oder unserer Kommunikation in Beziehung auf mich.

Es kommt also beim psychoanalytischen Prozeß darauf an, daß man erstens dem Patienten sagt, was man sieht, und ihn zum Wagnis ermutigt, sich selbst zu sehen, und daß man ihm zweitens gleichzeitig systematisch alle Widerstands- und Fluchtwege abschneidet, bis er sich mit sich selber konfrontiert und etwas fühlen muß oder die Therapie abbricht.

Ist ein Patient mit dem, was in ihm dissoziiert war, in Berührung gekommen, dann zeigt sich dies in einer gesteigerten Lebendigkeit, Heiterkeit, Freude, und zwar völlig unabhängig davon, ob das, was berührt wurde, höchst peinlich war oder nicht. Er ist einfach mit einem Stück Wirklichkeit in ihm in Kontakt gekommen. Wenn es überhaupt einen Grund gibt zu glauben, daß Freuds Grundannahme stimmt, nämlich daß das Aufdecken dissoziierten Materials zu psychischer Gesundheit führt bzw. in uns wohnende Tendenzen befreit, die zu psychischer Gesundheit führen, dann ist für mich in der Tat dieses Erleben, das wir immer wieder bei Patienten und bei uns selbst beobachten können, ganz und gar überzeugend.

Sobald etwas Dissoziiertes erreicht wurde, kommt es zu einer Steigerung der Energie. Gewöhnlich erleben wir dann etwas Ähnliches wie beim Nebel, der kommt und wieder geht, daß nämlich der Nebel nach drei Tagen wiederkommt und man von Neuem daran arbeiten und den Widerstand angreifen muß. Dieser

Vorgang, den man „durcharbeiten“ nennen kann, braucht seine Zeit. – Das Merkmal einer analytischen Entdeckung ist nie etwas Intellektuelles. Wenn der Patient sagt: „Sie haben ganz recht, Herr Doktor, ich sehe, wie recht Sie haben“, um sich dann – sofern er intelligent ist – in intellektuellen Wendungen und Theorien zu ergehen, dann ist in Wirklichkeit gar nichts erreicht. Geht er aber aus der Stunde mit einem Gefühl der Heiterkeit, gesteigerter Lebendigkeit und läßt er *mich* mit dem gleichen Gefühl zurück, dann kann ich sicher sein, daß etwas echtes Analytisches zustande gekommen ist.

Meiner Erfahrung nach gibt es nur ein – wenn auch unscheinbares – Kriterium dafür, ob eine Stunde zufriedenstellend war oder nicht: ob die Stunde für den Patienten und für mich interessant war. Als ich mich vor vielen Jahren von der Freud'schen Methode zu lösen begann, war ich manchmal derart gelangweilt, daß ich das Ende der Stunde nicht mehr erwarten konnte. Ich hörte pflichtgemäß zu und strengte mich sehr an, und doch wartete ich nur ab, bis die Stunde zu Ende war. Genau daran spürte ich, daß die Art und Weise, wie ich analysierte, grundsätzlich falsch war. Ich weiß, daß auch meine Lehrer furchtbar gelangweilt waren, denn viele schliefen während der Analysestunden ein. Ich war damals regelrecht geschockt, als ich bei einem Fest einen meiner Lehrer sagen hörte, daß er eine neue Tabaksorte entdeckt habe, die ihn während der Analyse nicht mehr so leicht einschlafen lasse. Ein anderer argumentierte, das Einschlafen sei ja gar nicht so schlecht, denn er träume dabei von seinen Patienten und käme so zu den besten Einsichten über sie. (Ich selbst bin wohl ein- oder zweimal eingeschlafen. Da ich jedoch zum Schnarchen neige, traute ich mich nicht so recht, einzuschlafen. Ich erinnere mich aber sehr genau, daß ich mich furchtbar langweilte.)

Seit einer Reihe von Jahren geschieht es nur noch ausnahmsweise, daß ich mich in einer Stunde müde und gelangweilt fühle. Deshalb beurteile ich eine Analysestunde in erster Linie danach, ob es mir oder dem Patienten langweilig ist. Denn es ist genauso schlecht, wenn es dem Patienten langweilig wird. Tatsächlich läßt sich mein und des Patienten Erleben nicht voneinander trennen. Ist es ihm langweilig, dann spüre auch ich die Langeweile und umgekehrt.

IV. Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Zukunft

(Vortrag aus dem Jahr 1975)

Ein 75. Geburtstag ist eine recht persönliche Angelegenheit und keine Ursache zu öffentlichen Veranstaltungen. Wenn ich trotzdem nach einigem Zögern der Idee der Veranstalter dieses Symposiums zugestimmt habe, dann kam es aus der Erwägung, daß es in diesem Jahr auch 50 Jahre her sind, daß ich in beruflicher Verbindung mit der Psychoanalyse stehe. Vor 50 Jahren habe ich meine erste Lehranalyse begonnen. Und ich dachte mir, daß es vielleicht manche von Ihnen interessieren könnte, was nun ein Mann, der 50 Jahre lang beruflich und theoretisch in der Psychoanalyse tätig war, der seine Meinungen in diesem und jenem geändert hat, der nie besonders dogmatisch gebunden war, nun nach 50 Jahren als Fazit seiner Erfahrungen und als Ausblicke auf die Möglichkeiten der Analyse mitzuteilen hätte. Ob diese Ansichten richtig sind oder nicht, ist in einem gewissen Sinne eine sekundäre Frage; sie sind eben gewonnen aus einer Sicht, aus einer Bemühung am Material – und richtig ist ja Gott sei Dank nichts, denn sonst wäre es ja tot.

Da es um einen Rückblick und Ausblick geht, möchte ich mit einem Satz von Freud beginnen, der nicht sehr bekannt ist, weil er sich an einer etwas versteckten Stelle befindet. Es handelt sich um einen Satz am Ende der *Selbstdarstellung*, die 1925 veröffentlicht wurde. Er lautet: „So kann ich denn, rückschauend auf das Stückwerk meiner Lebensarbeit, sagen, daß ich vielerlei Anfänge gemacht und manche Anregungen ausgeteilt habe, woraus denn in der Zukunft etwas werden soll. Ich kann selbst nicht wissen, ob es viel sein wird oder wenig. Aber ich darf die Hoffnung aussprechen, daß ich für einen wichtigen Fortschritt in unserer Erkenntnis den Weg eröffnet habe.“ [S. Freud, 1925d, GW 14, S. 96.] Mit dieser schönen Feststellung blickt Freud zurück und betont die Fragwürdigkeit und Nicht-Endgültigkeit seiner Funde, und er blickt voraus, wenn er in aller Bescheidenheit und – nimmt man den Inhalt ernst – in aller Sicherheit (und gar nicht unbescheiden) sagt, er habe den Weg zu wichtigen neuen Erkenntnissen eröffnet.

Ich möchte mit meinem Vortrag zum einen die Fragwürdigkeit mancher alter Erkenntnisse aufzeigen, dann aber von den Richtungen sprechen, in die in der Zukunft vielleicht der Weg von Freud weitergeführt wird. Ich werde mit einer allgemeinen Erörterung beginnen, in der ich – notwendigerweise ganz kurz nur – ein Problem behandle, das in Wirklichkeit ein ungeheuer kompliziertes und weitreichendes ist, das aber, um über Freud zu sprechen, eine notwendige Voraussetzung darstellt. Ich möchte zunächst über die sozial bedingte notwendige Fehlerhaftigkeit jeder Theorie sprechen.

1. Die gesellschaftlich bedingte Fehlerhaftigkeit von Theorien

Wir müssen davon ausgehen, daß das, was wir den „gesunden Menschenverstand“ nennen, in Wirklichkeit der gesunde Menschenverstand einer ganz bestimmten Gesellschaft und Kultur ist. Verschiedene Kulturen haben einen ganz verschiedenen „gesunden Menschenverstand“, haben verschiedene Denkkategorien, haben eine verschiedene Logik. In jeder Kultur sind gewisse Gedanken nicht nur unaussprechlich, vielmehr sind sie im wörtlichen Sinne undenkbar, das heißt, sie können nicht zu Bewußtsein kommen, sie sind sozusagen unbewußt. Vom Standpunkt der aristotelischen Logik aus ist zum Beispiel die paradoxe Logik des Ostens undenkbar, sie ist Unsinn. Oder ein anderes Beispiel: Vom Standpunkt des mittelalterlichen Denkens ist die heliozentrische Theorie oder ein Weltbild ohne Gott undenkbar. Bei dem, was undenkbar und deshalb unbewußt ist, geht es also nicht nur um bestimmte Gedanken-*Inhalte*, sondern auch um bestimmte Gedanken-*Kategorien*, in denen man denkt. Doch darauf will ich jetzt nicht näher eingehen. [...]

Mein Interesse richtet sich auf das merkwürdige Geschehen, wenn in einer Gesellschaft, in einer Kultur, ein wirklich neuer Gedanke gedacht wird. Dieser weicht zumindest von den Denkinhalten, aber manchmal sogar von den Denkschemata der bestehenden Kultur ab. Jeder Denker innerhalb einer Kultur, der einen neuen Gedanken denkt, muß notwendigerweise in den Schemata der Kultur denken. Er muß mit den Gedankenbausteinen dieser Kultur seine Theorie aufbauen, obwohl sich unter Umständen das, was er zu sagen hat, noch gar nicht in den Denkschemata dieser Kultur ausdrücken läßt. Das Neue, das er zu sagen hat, ist ihm oft selbst in der Form, in der er es wirklich intuiert, noch gar nicht bewußt, so daß er es klar ausdrücken könnte. Vor allem das Beste und Neueste, das ein schöpferischer und großer Denker denkt, ist auch ihm selbst oft unbewußt. Darum drückt er dieses Neue oft in falschen, verengten, eingeschränkten Formen aus. Er konstruiert notwendigerweise falsche Theorien bzw. trägt zumindest seine Theorien in einer sehr beschränkten und eingeengten Form vor. Es gibt hierfür viele Beispiele aus der Geschichte der Philosophie und aus der Geschichte der Naturwissenschaften, doch möchte ich darauf jetzt nicht eingehen.

Als allgemeine Folgerung kann man sagen, daß jede schöpferische Theorie notwendigerweise falsch ist und daß sie erst im geschichtlichen Prozeß ihre richtigere Formulierung gewinnt. Auch die richtigere Formulierung ist wieder relativ falsch, weil auch sie wieder im geschichtlichen Prozeß von neuen Einsichten und neuen Daten korrigiert werden wird. Die Wahrheit ist eine geschichtliche Kategorie. Sie entwickelt sich, sie entfaltet sich in der Geschichte. Theologisch, aber auch halb politisch könnte man sagen, die Wahrheit werde erst in der messianischen Zeit erkannt. Erst in der ganz vernünftigen Lebensordnung und Lebenspraxis der Menschen werden diejenigen Widersprüche im Menschen selbst aufgehoben sein, die dazu führen, daß sein Denken mit dem Sein in notwendigem Konflikt steht.

Ich möchte das Gesagte ein wenig verständlicher machen, indem ich nun Freud als Beispiel nehme. Im Falle Freuds waren vor allem zwei Dinge undenkbar. Zum einen war es für ihn undenkbar, daß es psychische Kräfte geben soll, die nicht direkt aus der Physiologie des Menschen zu erklären sind. Freud stand sehr unter dem Einfluß des mechanistischen Materialismus seiner Zeit. Dieser war in Deutschland besonders stark und radikal ausgebildet: von den primitiveren Formulierungen eines Oscar Vogt, Jakob Moleschott und Ludwig Büchner bis zu den sehr feinen Formulierungen seines Lehrers Ernst von Brücke und dessen Mitarbeitern.

Freud hatte die *Idee*, daß eine starke seelische Kraft existieren könnte, deren physiologische Wurzel man nicht zeigen kann. Diese Idee jedoch war undenkbar. Es war für Freud ausgeschlossen, daß es dies wirklich gab, denn Freud stand sein ganzes Leben lang – oder doch zumindest für lange Zeit – unter dem Einfluß des Denkens gerade seines Lehrers von Brücke. Denkbar war deshalb nur eins, wenn Freud die Leidenschaften verstehen wollte: Er nahm an, daß alle diese Leidenschaften der Ausdruck des Substrats der Sexualität sind. In der Sexualität hatte man ja – und Freud sagte das – eine Kraft, die offensichtlich gleichzeitig physiologisch und psychisch eine Rolle spielte. Wenn man nun hier ansetzte, so dachte Freud, hatte man den wissenschaftlich korrekten Ansatzpunkt, den Reichtum aller menschlichen Leidenschaften aus einem wissenschaftlich legitimen Gesichtspunkt zu erklären. Wird Sexualität in diesem weiten Sinne verstanden, passen fast alle Leidenschaften in sie hinein. (Später, in den zwanziger Jahren, änderte Freud seine Theorie auf gefährliche Weise, indem er den alten Konflikt zwischen Selbsterhaltung und Libido durch den Konflikt zwischen den Todestrieben und den Lebenstrieben ersetzte und die Selbsterhaltung als libidinös ansah. Ich sage „gefährlich“, weil er dadurch sehr nahe an Jung herankam, der die Libido als allgemeine psychische Energie begriff. Dies wollte Freud unter allen Umständen vermeiden, indem er den Konflikt zwischen den Todestrieben und den Lebenstrieben konstruierte und damit auf seine alte Dualität zurückkam.) Die Annahme von Leidenschaften, die nicht in der Sexualität verwurzelt waren, war für Freud undenkbar.

Zum anderen war für Freud eine nicht-autoritäre patriarchalische Gesellschaft undenkbar. Um ein kleines Beispiel zu geben: Freud war ein großer Verehrer von John Stuart Mill und hat Mill auch zum Teil übersetzt. Mill aber war ein Anhänger der Gleichberechtigung der Frauen. In einem Brief schrieb deshalb Freud, Mill sei in diesem Punkt einfach verrückt. Wie könne er nur denken, daß die Frau dem Mann gleichgestellt sei! Das Wort „verrückt“ ist sehr kennzeichnend, denn das, was un-denkbar ist, ist ver-rückt. Im besten Falle werden undenkbare Ideen von den wenigen verstanden, die auch schon an das Undenkbare rührten; doch von allen anderen werden sie als ver-rückt erklärt. Denkbar war für Freud nur ein Bild der Frau, die dem Mann in jeder Weise unterlegen war.

Von der Freudschen Psychologie der Frau kann man wohl sagen, daß sie – soweit ich das sehe – der einzige Punkt seiner ganzen Theorie ist, der wirklich keinerlei Wert und keinerlei Verdienst hat, sondern eine reine Propaganda-Rationalisierung für die patriarchalische Idee der Überlegenheit des Mannes ist. Vielen wird wahrscheinlich seine Theorie über den Penisneid und den Kastrationskomplex bekannt sein. Freud geht noch weiter, er behauptet an einer Stelle [vgl. S. Freud, 1905d, GW 5, S. 91 f.] sogar, daß eine immense Anzahl von Frauen Prostituierte seien oder sein möchten; dies ergebe sich aus ihrer polymorph-perversen Konstitution. Es ist einfach absurd, von einer immensen Zahl solcher Frauen zu sprechen. Es sind dennoch die gleichen Argumente, wie man sie zum Beispiel in Amerika in Bezug auf die Schwarzen vorbringt: Diese seien ja sehr nett, aber sie seien kindlich, unverantwortlich, ungeheuer narzißtisch, und es fehle ihnen der Realitäts-sinn. Freud war so tief in seiner patriarchalischen Kultur verwurzelt, daß für ihn die Idee, die Frauen – und dies ist immerhin die Hälfte der Menschheit – seien keine verküppelten Menschen, einfach unsinnig, das heißt undenkbar war.

Daß für Freud nicht-sexuelle Wurzeln der Leidenschaften und eine nicht-patriarchalische Gesellschaft un-denkbar waren, weist tatsächlich auf die am meisten entstellenden Elemente in seiner Theoriebildung hin [und zeigt die gesellschaftlich bedingte Fehlerhaftigkeit von Theorien auf eindruckliche Weise].

2. Freuds Entdeckungen, ihre Entstehungen und ihre zukunftsweisende Bedeutung

Im folgenden möchte ich nun über die Freudsche Theorie in der Weise sprechen, daß ich zunächst jeweils die Frage stelle, was in der Freudschen Theorie die große Entdeckung war, welche Form sie einengte und schließlich, was die weitergehende Bedeutung der Theorie ist, wenn man sie von gewissen Fesseln befreit, die das gesellschaftliche Denken seiner Zeit Freud auferlegte.

a) Die Eigenart wissenschaftlichen Denkens und Freuds Wissenschaftsverständnis

Zunächst möchte ich vom wissenschaftlichen Charakter der Freudschen Theorie reden. Es ist heute Mode geworden, und zwar gerade auch bei [empirischen] Psychologen, Freuds Theorie als unwissenschaftlich abzutun. Wissenschaftlich sei eine Untersuchungsmethode, wenn man ein Experiment mache und das Experiment die Richtigkeit der Hypothese oder der Theorie beweise, die man aufgestellt habe. Nur wenn sich das Experiment wiederholen lasse, sei man ganz sicher, daß das Ergebnis stimme.

Dieses Vorgehen gibt es in der Wissenschaft zum Beispiel in der Chemie und in der Physik, wo man tatsächlich mit Sicherheit Dinge feststellen, Experimente und Voraussagen machen kann, die mit Notwendigkeit eintreffen usw. Für viele Psychologen und Soziologen ist dieser Wissenschaftsbegriff, wie ich ihn bereits in der Schule gelernt habe, noch immer gültig und zugleich das Ideal von Wissenschaft überhaupt. Das Schöne an ihm sei eben, daß man sicher ist. Fragt man heute einen theoretischen Physiker, was Wissenschaft sei, dann ist für ihn das Schöne an der Physik inzwischen gerade darin zu sehen, daß man nicht sicher ist, sondern daß man denkt und daß man mit der Potenz des Denkens die Realität durchdringen und Theorien aufstellen kann. Aber seine Theorien sind nicht sicher, sie sind sogar nicht einmal notwendigerweise beweisbar; sie kommen vielmehr aus der Beobachtung, aus der Kraft des Denkens oder – wie die theoretischen Physiker manchmal sagen – aus der Eleganz der Theorie oder der Hypothese. Man zieht aus ihnen Schlüsse, die „mit großer Wahrscheinlichkeit“ gelten, wohlwissend, daß man ein Jahr später schon wieder weiter sein wird, und zwar nicht nur, weil man neue Dinge findet, sondern auch, weil man neue Dinge denkt und weiß, daß man durch das Falsche hindurchgehen muß, um zum Richtigeren zu kommen.

Die Methode wissenschaftlichen Denkens besteht darin, daß man eine Theorie bildet. Diese kommt nicht aus dem Blauen, sondern hat sich selbst schon im Laufe des Denkens entwickelt: Man beobachtet Tatsachen, zieht aus diesen Beobachtungen Hypothesen, überprüft diese Hypothesen wieder an den Tatsachen, die man beobachtet, und kommt in diesem Prozeß zu Erkenntnissen, die eine relative Wahrscheinlichkeit haben, bis sie von weiteren Beobachtungen bestätigt oder korrigiert werden. Das ist wissenschaftliche Methode. Die Frage der Voraussagbarkeit und des Experimentierens ist dabei sekundär. Ich möchte daran erinnern, daß Einstein seine Theorie der allgemeinen Relativität drei Jahre, bevor ein Experiment gemacht wurde, veröffentlicht hat. Damals hat kein Mensch gesagt, daß man ihm nicht zuhöre, bevor nicht das Experiment die Theorie beweisen würde.

Zu wissenschaftlichem Denken gehört der Glaube an die Vernunft. Deshalb hat wissenschaftliches Denken nichts mit einer Theoriebildung zu tun, bei der man die Erwartung hat, wenn man möglichst viele Fakten in den Computer stecke, dann komme schon etwas heraus. Es kommt eben nichts dabei heraus. Ein Wissenschaftler zeichnet sich in erster Linie dadurch aus, daß er an die Kraft und Potenz

der Vernunft und des Gedankens glaubt. Wenn Psychologen und Sozialwissenschaftler heute behaupten, dies sei keine Wissenschaft, dann bringen sie meines Erachtens damit nur die Tatsache zum Ausdruck, daß sie – wie die meisten Menschen heute – die Opfer der Strömung sind, nicht mehr an die Vernunft und an die Kraft der Vernunft zu glauben ...

Freud hat an die Kraft der Vernunft geglaubt. Es kommt nicht darauf an, ob sich Freud im einzelnen geirrt oder nicht geirrt hat. Die Geschichte der Wissenschaft ist – wie sich erst im nachhinein herausstellt – in Wirklichkeit eine Geschichte von Irrtümern, aber sie ist eine Geschichte von produktiven Irrtümern. Freud hat sich oft geirrt, doch waren die meisten Irrtümer – mit Ausnahme seiner Theorie über die Frauen – immer produktive Irrtümer.

Freud beobachtete und wußte sehr genau, was es heißt, unvoreingenommen und kritisch zu beobachten. Die Fähigkeit zu solcher Beobachtung ist eine Bedingung wissenschaftlichen Denkens. Man lese nur einmal die Geschichte von Dora, die erste große Krankengeschichte von Freud, 1901 geschrieben und unter dem Titel »Bruchstücke einer Hysterie-Analyse« vier Jahre später veröffentlicht (S. Freud, 1905e, GW 5). Es lohnt sich, sich diese Geschichte anzusehen, sie durchzulesen und sich davon beeindruckt zu lassen, mit welcher Akribie, mit welcher Sorgfalt Freud hier die kleinste Einzelheit beobachtet hat, und wie seine ganze Haltung die eines Wissenschaftlers war, der beobachtet. Um daraus ein Beispiel zu geben: Die Patientin erklärte ihm zum Schluß (a. a. O., S. 268): „Wissen Sie, Herr Doktor, daß ich heute das letzte Mal hier bin?“ und dies, nachdem Freud monatelang mit ihr fruchtbar gearbeitet hatte. Freud sagte darauf (a. a. O.): „Sie wissen, daß Sie die Freiheit auszutreten immer haben. Heute wollen wir aber noch arbeiten. Wann haben Sie den Entschluß gefaßt?“

Hier zeigt sich Freuds wissenschaftliche Haltung, zu der viel Geduld gehört. Allein wenn man diese Geschichte durchliest, wird man merken, wie anstrengend es ist, ihr überhaupt zu folgen. Denn jede einzelne Tatsache wird hier aufs genaueste untersucht; es werden Konstruktionen gemacht, von denen mir viele gar nicht richtig scheinen. Dennoch ist die Kraft der Logik immer wieder überwältigend, wenn man diese und manche andere Geschichte liest.

Ein zweiter Aspekt von Freud als Wissenschaftler: Freud hat den Menschen als System gesehen, als Gestalt, als Struktur oder – um mit Hegel zu sprechen – als eine Totalität. Er hat den Menschen nicht zerstückelt, sondern als ein System verstanden. Obwohl die Systemtheorie erst seit den zwanziger Jahren bedeutsam wurde, hat Freud – ohne das so zu nennen – bereits eine Strukturtheorie entwickelt, in der tatsächlich jeder Faktor im System Mensch mit jedem anderen Faktor zusammenhängt und zusammenarbeitet, so daß keine Veränderung in einem Faktor von sich geht, die nicht gleichzeitig das ganze System und alle Teile des Systems betrifft. (Dasselbe gilt übrigens auch für das System von Marx. Weil das System-Denken für die meisten sogenannten „Anhänger“ sehr schwer nachzuvollziehen ist, wurden beide Systeme von ihnen im großen und ganzen auch nicht verstanden.) Im System zu denken bedeutet, wie ein Jongleur mit 10 Bällen gleichzeitig zu jonglieren und keinen auf den Boden fallen zu lassen. Die meisten, die sich mit theoretischen Fragen beschäftigen, sind schon froh, wenn sie einen Ball von der einen Seite auf die andere Seite bringen, ohne daß er zu Boden fällt. Wissenschaftliches Denken ist weder leicht zu erlernen, noch kann man es sich mit ihm leicht machen.

Freuds wissenschaftliche Methode läßt sich mit Goethes naturwissenschaftlicher Methode vergleichen. Goethe hat den Menschen nicht zerstückelt, ihn niemals sezziert, sondern den lebendigen Prozeß beobachtet. Es ließe sich eine Dissertation

über den Zusammenhang der Naturwissenschaft und Farbenlehre von Goethe und der Freudschen Einstellung zum Menschen als Objekt der Beobachtung schreiben.

Freud hat darüber hinaus etwas ganz Neues getan, was ihm verständlicherweise die Sympathie der Künstler, vor allem der Surrealisten einbrachte: Er hat den Menschen in seiner ganzen Subjektivität erfaßt. In einer Zeit, in der man alles objektivieren will, um es in den Computer bringen zu können, ist dieses Neue um so wichtiger zu betonen. Für Freud ist ein Wort nicht ein Wort, sondern ein Wort ist das, was es für den Menschen bedeutet. Deshalb *deutet* er, aber dieses Deuten heißt nur, nach der Bedeutung fragen. Sagt jemand etwas, dann kommt es – vor allem bei einer nicht intendierten Rede – darauf an, was dieses Wort *für ihn* bedeutet und nicht, was es für mich bedeutet oder was es gemäß dem Wörterbuch bedeutet. Die Aufgabe des Analytikers ist es, das Subjektive, die Bedeutung des Wortes oder des Gedankens für diesen Menschen zu erfassen und darauf eine Wissenschaft der menschlichen Äußerungen zu bauen.

Auch Freuds Idee, es lohne sich, sich Hunderte von Stunden mit einem Menschen zu beschäftigen, weil man auf dessen Heilung und auf das Verständnis dieses Menschen bedacht ist, zeugt von Freuds Wissenschaftsverständnis. Er vertrat die humanistische Idee, daß es der Mensch wert ist und daß der Mensch das Maß aller Dinge ist. Demgegenüber ist es die Idee unserer Zeit, alle Prozesse und Vorgänge an der Frage des Verhältnisses von Aufwand und Wirkung bzw. sozialer Wirkung zu messen. Für eine solche Vorstellung lohnt sich Freuds wissenschaftliche Methode nicht mehr, weil sie noch ganz vorindustriell und altmodisch ist. In gewissem Sinn ist Freuds Methode noch die des alten Handwerks: Man hat noch keine Eile, sondern tut etwas, das in sich selbst wertvoll ist, weil der Prozeß selbst seinen Wert hat.

Die bisherigen Ausführungen galten der allgemeinen Bedeutung der wissenschaftlichen Natur des Freudschen Denkens, die ich nur deshalb betone, weil sie heute schon vielfach verlorengeht. Vor allem viele jüngere Menschen stehen so unter dem Eindruck der industriellen Vorstellungen der Psychologen, daß sie mit diesen glauben, den Menschen so ansehen und behandeln zu können, wie ein Automobilmechaniker ein Automobil ansieht und repariert: Wenn etwas falsch ist, wird es „geflickt“, und schon funktioniert der Mensch wieder. Dies ist eben nicht die Methode, die Freud angewandt hat, und dies ist auch keine Methode, mit der man Menschen heilt – Automobile ja, aber keine Menschen. Hier wird der große Unterschied zwischen der Beobachtung von Menschen und der Beobachtung von Sachen und von Dingen deutlich. Das Gespür für diesen Unterschied ist heute vielfach verlorengegangen.

Freud hat seine Wissenschaftsmethode aber auch eingeschränkt. Aus seinem Glauben an die Vernunft und die Theorien hat Freud angesichts des Mangels an Daten, aber auch angesichts der Notwendigkeit, die Theorie mit den alten Denkformen vereinigen zu müssen, häufig die Tatsachen vergewaltigt. Manchmal beschreibt Freud Fälle und macht Konstruktionen, die zwar ungeheuer geistreich sind, wissenschaftlich gesehen aber zumindest meiner Meinung nach einfach absurd sind. Ich möchte hier nur an den „Wolfsmann“ erinnern [»Aus der Geschichte einer infantilen Neurose«, S. Freud, 1918b, GW 12], wo Freud eine Kindheitsneurose konstruiert, wegen der dieser Mann überhaupt gar nicht gekommen war – er war überhaupt nicht krank. Als dieser einen Traum aus dem vierten Lebensjahr einbrachte, in dem er ein paar weiße Wölfe auf einem Baum sitzen sah, konstruierte Freud, daß dieser Mann im Alter von eineinhalb Jahren die Urszene erlebt hat, also den Sexualverkehr seiner Eltern. Hier entwickelt Freud

geradezu einen Zwang zu konstruieren und tut dem empirisch Beobachteten tatsächlich sehr Gewalt an.

Die wichtigste Einengung der Freudschen Methode wurde von vielen seiner Schüler vorgenommen, die nicht mehr, wie Freud das getan hat, in Wirklichkeit konstruieren, sondern die Freudschen Funde als endgültig nehmen und einfach das finden, was die Theorie sagt, ohne sich diese Theorien neu anzueignen. Mir selbst ist es so ergangen. Ich wurde als strikt Freudscher Analytiker ausgebildet und habe auch so für einige Jahre praktiziert. Nach einigen Jahren ging mir auf, daß ich das, was ich da bewußt deutete, in Wirklichkeit gar nicht gefunden hatte, sondern Dinge waren, die ich erwartete. Schließlich gingen mir die Augen auf, und ich sah ganz andere Dinge und gar nicht die erwarteten. Erst jetzt begann ein langer Prozeß, in dem ich den Versuch machte, das zu finden, was ich sah und nicht, wovon man mir gesagt hatte, es sei richtig oder ich müßte oder würde es finden.

Btreibt man eine Art von Psychoanalyse, die nicht mehr das Ergebnis einer im Prozeß der Analyse entstehenden Einsicht ist, sondern im wesentlichen nur die Anwendung bestimmter Axiome auf das Material, dann hat man es mit dem zu tun, was ich „Vulgär-Freudianismus“ nenne. Dieser ist deshalb gefährlich, weil sich bei ihm die Theorie zu allem mißbrauchen läßt. Freud hat zum Beispiel die Einsicht gehabt, daß das Nein ein Ja sein kann und das Ja ein Nein sein kann. Jeder hat es schon erlebt: Wenn jemand etwas immer wieder betont, dann versucht er damit in Wirklichkeit das Gegenteil zu übertönen. So kann das Ja ein Nein verdecken und manchmal das Nein ein Ja.

Wenn man glaubt, im einzelnen nicht mehr nachweisen zu müssen, daß das Ja ein Nein und das Nein ein Ja sein kann, dann läßt sich diese Methode natürlich für alles benützen. Um ein klinisches Beispiel anzuführen, das leider weit verbreitet ist: Freud hat auf Grund theoretischer Erwägungen zur Bisexualität des Menschen gerne die unbewußte Homosexualität des Mannes betont. Wenn nun ein Patient besonders starke heterosexuelle Neigungen zeigt, dann deutet man diese Neigungen oft als Verdrängung seiner Homosexualität. Zeigt er gar keine manifesten homosexuellen Neigungen, dann zeigt auch dies, daß er sie verdrängt hat, nur seien sie nicht so stark. Zeigt er aber homosexuelle Neigungen, dann ist ja alles klar. Dieses Verfahren ging so weit, daß zum Beispiel am Berliner Psychoanalytischen Institut die Bemerkung eines Analytikers, daß ein Kollege eine nette Krawatte an habe, als Anzeichen einer sublimierten oder verdrängten Homosexualität gedeutet wurde. Unter solchen Deutungen haben viele Menschen ungeheuer gelitten, denn man konnte sich überhaupt nicht mehr gegen die Unterstellung unbewußter Homosexualität wehren. Viele Patienten fühlten sich nach Abschluß ihrer Psychoanalyse über Jahre bedrückt, weil sie noch immer von den Deutungen ihrer unbewußten Homosexualität geplagt wurden.

b) Freuds Entdeckung der unbewußten Konflikte

Die zweite große Entdeckung Freuds ist die Entdeckung der unbewußten Konflikte im Menschen – des Konflikts zwischen Denken und Sein. Bei diesem Konflikt steht das, was ich über etwas denke, in Widerspruch zu meiner inneren Realität. Ein alltägliches Beispiel: Jemand denkt, er liebe seine Mutter, in Wirklichkeit aber haßt er sie, der Haß ist ihm aber nicht bewußt. Was jemand über sich und seine Motive denkt, steht im Gegensatz zu dem, was seine innere Realität ist und sein Handeln bestimmt. Dies meine ich hier mit dem Wort „Sein“.

Diese Entdeckung Freuds hat als solche eine ungeheure historische Bedeutung. Zunächst einmal eröffnet sie eine neue Dimension der Ehrlichkeit: Ehrlich ist ein Mensch nicht nur deshalb und nicht nur dann, wenn er das glaubt, was er sagt,

sondern wenn das, was er sagt, auch dem entspricht, was er ist und was unbewußt in ihm vor sich geht. Das Problem der meisten Menschen besteht nicht darin, daß sie bewußt unehrlich sind. Dies ist noch relativ harmlos, zumal diese Menschen manchmal noch Schuldgefühle haben und mit sich reden lassen, da sie das Gesagte selbst nicht glaubten. Das Problem der meisten Menschen besteht darin, daß sie von dem, was sie denken, überzeugt sind und es für eine unumstößliche Tatsache halten.

Mit der Entdeckung des Widerspruchs von Denken und Sein zählt auch nicht mehr die Ausrede von der guten Absicht. Wenn jemand heute sagt, daß er es aber doch so gut gemeint habe, dann gilt dies nicht einmal mehr in der Presse noch als Entschuldigung. Keine Regierung kann bei einem Versagen noch damit beeindrucken, eine gute Absicht gehabt zu haben. Gleiches gilt für das persönliche Leben des Menschen.

Mit seiner Entdeckung hat Freud die idealistische These von der Identität von Sein und Denken empirisch durchbrochen. Jahrhundertlang wurde die idealistische These in der Philosophie als sicher angenommen, daß Sein und Denken identisch seien. Freud hat das Denken relativiert und seine Identität mit dem Sein in Frage gestellt. Das Denken ist ein Produkt, das mit den Fakten, die in einem Menschen vorhanden sind, übereinstimmen mag oder auch nicht. So gesehen, ist Freuds Theorie eine exquisit kritische Theorie: eine Theorie der Kritik des Bewußtseins, die Kritik der Ideologie, die Kritik des individuellen und sozialen Denkens.

Die große Entdeckung vom Widerspruch zwischen Denken und Sein im Menschen wurde allerdings dadurch außerordentlich eingeschränkt, daß Freud – wie bereits angesprochen – auf Grund seiner Voraussetzungen annehmen mußte, der wesentliche Konflikt zwischen Bewußtsein und Unbewußtem sei der zwischen dem, was im wesentlichen der Realität entspricht und dem, was im wesentlichen der Sexualität, speziell der kindlichen Sexualität, entspricht. Dadurch wurde der enorme Konflikt zwischen Bewußtsein und Unbewußtem reduziert auf die Widersprüche zwischen den verdrängenden und den verdrängten – das heißt, den sexuellen und libidinösen – frühkindlichen Tendenzen.

Ein Beispiel für diese Einschränkung und Reduktion ist Freuds Sicht des Ödipus-Komplexes. Im Ödipus-Komplex hat Freud eine Tatsache getroffen, die von großer allgemeiner Bedeutung ist: die Intensität der Bindung des Knaben oder des Mannes an die Mutter. (Ich lasse hier das Mädchen, die Frau weg, denn Freud hat sich über sie nie sehr klar geäußert; das Mädchen spielt auch eine sekundäre Rolle in seinem Denken.) Nun haben Untersuchungen der letzten 20 bis 30 Jahre sowohl auf dem Gebiet der Tierpsychologie wie auf dem Gebiet des menschlichen Verhaltens gezeigt, daß es tatsächlich wohl kaum eine stärkere Kraft im Menschen – und also auch im Mann – gibt als der affektive Wunsch der Bindung an die Mutter: jemanden zu haben, der unbedingt liebt, der beschützt, der immer da ist, der alles das gibt, was der Mensch aus seiner eigenen prekären Situation heraus sich wünscht und was er einmal als Kind, wenn auch nur für kurze Zeit, hatte.

Nun hat Freud aber diesen Wunsch nach der Mutter, das heißt nach der mütterlichen Liebe, der mütterlichen Protektion, als die sexuelle Bindung an die Mutter interpretiert, die durch die frühkindliche sexuelle Bindung an die Mutter hervorgerufen sei. Mit dieser Interpretation hat Freud unrecht. Alle Tatsachen sprechen gegen sie. Um nur ein Argument zu erwähnen: Bekanntermaßen ist die Sexualität nicht sehr stabil; unter allen menschlichen Bindungen ist die rein sexuelle von sehr kurzer Dauer. Kommen nicht andere Momente hinzu, dann ist die rein sexuelle Bindung eine relativ flüchtige. Wenn Freud annimmt, daß diese sexuelle Bindung an die Mutter als *sexuelle* Bindung diese ungeheuren Wirkungen hat und

das Leben eines ganzen Menschen bestimmt, dann ist dies eben schlicht und einfach eine falsche Meinung über die Sexualität qua Sexualität. Was die ungeheure Bindung schafft, ist das Affektive, also das, was die Mutter affektiv für den einzelnen bedeutet. Diese Bindung ist allerdings ungeheuer stark.

Daß ein kleiner Junge auf seine Mutter hin häufig auch sexuelle oder erotische Wünsche hat, wenn seine Sexualität schon zu einem gewissen Grade entwickelt ist, ist vollkommen logisch. Immerhin ist sie die Frau, der er am nächsten steht. Es ist deshalb vollkommen natürlich, daß sich da sexuelle Bindungen entwickeln. Doch sind diese keineswegs etwa ausschließlich. Dem kleinen Jungen ist ebenso recht, mit dem gleichaltrigen Mädchen Doktor zu spielen. Er ist auch keineswegs so an die Mutter gebunden, daß er nicht mit dem kleinen Mädchen spielen will, ganz im Gegenteil. Die Mutter ist eines seiner Objekte. Die Bindung an sie hat nicht im Sexuellen ihren Grund.

Dies berührt einen weiteren Punkt der Einengung der Freudschen Entdeckungen, der außerordentlich wichtig ist. Freud hat nicht gesehen, daß die großen Leidenschaften, die den Menschen bewegen, tatsächlich nicht von der Sexualität bestimmt sind. Es stimmt zwar, daß die Sexualität von anderen Leidenschaften mobilisiert werden kann; ein Mann etwa kann starke sexuelle Wünsche entwickeln auf Grund von Eitelkeit oder – in unserem patriarchalischen System – von Eroberungssucht oder x anderen Motiven, die dann auch die Sexualität mobilisieren, so daß tatsächlich sexuelle Reaktionen auftreten. Diese entstammen aber nicht physiologisch der Sexualität, sondern werden – wie sich nachweisen läßt – von ganz anderen Leidenschaften mobilisiert. Ein Mann kann sich plötzlich in eine Frau verlieben und eine ungeheuer starke sexuelle Begierde spüren, weil er gehört hat, daß irgendein Filmstar sich einmal für diese Frau interessiert hat oder sich nach ihr umgeschaut hat. Dies reicht bei seiner Eitelkeit bereits aus, um diese Frau zu einer ungeheuer attraktiven Frau zu machen.

Der Mensch begehrt immer das, was ihm wertvoll erscheint. Warum einem Mann eine Frau und warum einer Frau ein Mann begehrenswert erscheint, hat aber andere Gründe. Es gibt ein altes Berliner Sprichwort, das behauptet: „Geld macht sinnlich.“ Es trifft genau den Punkt, daß die Lust nach Geld auch die Sexualität mobilisieren kann. Es gibt auch viele Leidenschaften, die die Sexualität nicht mobilisieren können.

c) Das Ende der Verdrängung der Sexualität und die verdrängten Probleme der Gegenwart

Nachdem ich kritisch betont habe, daß die große Entdeckung des unbewußten Konfliktes und seiner Aufhellung dadurch eingeengt wurde, daß sie auf den Konflikt zwischen dem Ich und der Sexualität bzw. zwischen den Selbsterhaltungstrieben und der Sexualität reduziert wurde, möchte ich jetzt noch einmal auf die Erweiterung des Freudschen Begriffs des Konfliktes zu sprechen kommen. Heute ist die Verdrängung der Sexualität kein großes Problem mehr. Mit dem allgemeinen Konsumverhalten ist auch die Sexualität für den Konsum freigegeben worden. Es gibt heute Sexualkonsum genauso wie es Zigaretten-, Alkohol- und Drogenkonsum gibt. Die Spannbreite des Sexualkonsums reicht wie beim Trinken vom zwanghaften Sexualkonsum bis zum „ganz normalen“ und angenehmen sexuellen Konsum, der ein nicht weiter in die Tiefe gehendes Erlebnis ist.

Für den Menschen von heute hat die Sexualität das Tabu des Schuldhaften verloren, so daß sie auch nicht mehr verdrängt wird. In der viktorianischen Zeit am Beginn des Jahrhunderts war es ungeheuer revolutionär oder doch zumindest radikal, dem Menschen zu zeigen, wie sehr er seine sexuellen Regungen unterdrückt.

Doch was Freud damals einen großen Protest eintrug, das ist heute ein Sache, die eigentlich keiner noch ganz versteht, außer, er schwört auf diese Theorie.

Die Sexualität hat allerdings – und dies ist ein allgemeiner Gedanke – ein Element der Freiheit an sich. Sie ist ein Moment der Unabhängigkeit des Menschen. Zur Sexualität kann man nicht gezwungen werden, sie ist freiwillig, und man muß bis zu einem gewissen Grad spontan sein. Niemand kann einem bei der Sexualität wirklich helfen, auch nicht die vielen Bücher, die jetzt erscheinen. Diese können ihm oder ihr zwar Ratschläge geben, aber er oder sie sind mit ihr doch auf sich selbst gestellt. Die Sexualität ist an sich ein Moment der Freiheit, solange die Gesellschaft die Sexualität nicht tabuisiert und der Mensch nicht durch die Erzeugung von Schuldgefühlen mit Hilfe der Tabuisierung der Sexualität beherrscht wird, wie dies viele Jahrhunderte hindurch der Fall war.

Das ist übrigens auch der Punkt, an dem Wilhelm Reich unrecht hatte. Reich hatte geglaubt, wenn die junge Generation das sexuelle Tabu wegwirft, dann würden die jungen Menschen alle zu Revolutionären werden. Ich erinnere mich an das letzte Gespräch, das ich mit ihm hatte. Gegen seine Annahme sagte ich ihm: „Lieber Willi, ich glaube, wenn die Jugend sich am Sonntag von ihren sexuellen Tabus befreit, werden wir am Sonntag keine Plakate mehr kleben, sondern zu Hause oder sonstwo bleiben, aber deren Befreiung wird keine revolutionären Taten hervorrufen.“ Reich glaubte mir nicht, weil er an dem alten Bild orientiert war, daß die Reaktionären, die Konservativen gegen die Befreiung der Sexualität seien, so daß es revolutionär sei, für die Befreiung der Sexualität zu sein. Schon die Nazis waren nicht für die Unterdrückung der Sexualität, und die Konsumgesellschaft von heute ist es schon gleich gar nicht.

Die Konsumgesellschaft von heute hat es auch gar nicht nötig, sich der Unterdrückung der Sexualität als Mittel der Herrschaft zu bedienen; sie hat sich andere Möglichkeiten der Menschenverwaltung geschaffen. Sie braucht keine Autorität mehr, die sagt, was der Mensch zu tun und was er zu lassen hat und was passiert, wenn er der Autorität zuwiderhandelt; sie hat statt dessen die anonyme Autorität des Teams, der Bürokratie, der Anpassung an das, was jeder tut, die Regel des Funktionierens geschaffen.

In der Konsumgesellschaft wird die Sexualbefriedigung selbst zur manipulierten Freizeitgestaltung, wie eben die ganze Freizeitgestaltung des Menschen heute manipuliert ist. Der Mensch von heute meint zwar, er benütze die Freizeit so, wie *er* wolle, und er tue das, was *er* wolle; in Wirklichkeit sieht er nicht, daß er von zahlreichen Einflüssen bestimmt wird, die ihm sagen: „das ist schön“, „das tust du“, „da erhältst du dich“, „da wirst du gesünder“ usw. Die Sexualität ist dabei mit eingeschlossen.

Obwohl die Sexualität heute im Dienste des Konsums steht, glaube ich – aufs Ganze gesehen – doch, daß die Enttabuisierung der Sexualität ein fortschrittlicher und positiver historischer Vorgang ist, der im Augenblick allerdings nicht mehr in dieser Weise wirkt, wie man dies auf dem Hintergrund des Bildes einer älteren Gesellschaftsform hätte vielleicht annehmen können.

Die Konflikte, von denen Freud glaubte, daß sie krankmachend wirkten, die pathogenen Konflikte zwischen Sexualität und Selbsterhaltung, sind heute nicht mehr jene Konflikte, die den Menschen bewegen und für ihn zentral und wichtig sind. Heute sehen wir im Menschen *andere Widersprüche*, die ihm als solche nicht bewußt sind und die er verdrängt. Ich möchte nur einige nennen: Der heutige Mensch hat das Bewußtsein der Freiheit, in Wirklichkeit aber ist er unfrei und manipuliert. Er hat das Bewußtsein des guten Gewissens, in Wirklichkeit fühlt er

sich in hundert Beziehungen schuldig, nur ist ihm das unbewußt. Er hat das Bewußtsein, glücklich zu sein, sehen wir aber nur ein bißchen unter die Oberfläche, dann finden wir ein ungeheures Maß an leichter Depressivität, an Unglücklichsein, an dem, was die Franzosen *malaise* nennen. Er hat das Bewußtsein, ehrlich zu sein, in Wirklichkeit nimmt er am allgemeinen Betrug in allen Bereichen teil: im Bereich der Ideen, in der Kunst, in der Literatur, im täglichen Leben, in den menschlichen Beziehungen, in der Politik; bewußt aber glaubt er, er sei ehrlich.

Es gibt nicht wenige Menschen, die in einem ernsthaften Gespräch auf Antrieb zugeben, eigentlich zu wissen, daß das meiste Schwindel ist. Bewußt erlebt sich jemand als einen Individualisten und tut das, was er will; er hat das große Ziel erreicht, Meister seines Lebens zu sein. In Wirklichkeit aber lebt er ein Klischee, das nur ganz wenig von den Klischees abweicht, die unter Einfluß vieler Faktoren in einer Gesellschaft erzeugt werden und in die er paßt. Er hat das Bewußtsein und das Gefühl der Macht, in Wirklichkeit ist er von einem Gefühl abgrundtiefer Ohnmacht bestimmt – dem Gefühl, daß er nichts ändern kann, nichts bewegen kann und daß er noch nicht einmal etwas dazu beitragen kann, die drohende Vernichtung der menschlichen Rasse durch einen Atomkrieg zu verhindern. Er hat das Bewußtsein, daß er liebt, daß er freundlich ist; in Wirklichkeit kommt dies sehr selten vor; zumeist existiert eine Indifferenz, oft gibt es auch unbewußten Haß und Feindseligkeit, allenfalls gibt es eine Kameraderie von Menschen, die alle unglücklich sind, die dies auch voneinander ahnen, aber doch nicht denken.

Der moderne Mensch hat das Bewußtsein, ein großer Realist zu sein. Diese Art „Realismus“ zeigt sich darin, wie diese Welt aussieht und an dem, was wir tun oder nicht tun. In England nennt man dies eine *crackpot*-Realität, eine absolut verrückte Realität, die nichts tut und auch nicht von dem beeinflusst ist, was die Realität gebietet. Wer die beiden vom Club of Rome inaugurierten und kommissionierten Berichte liest, bekommt den Eindruck, daß wir einer Weltkatastrophe entgegensehen, die auch zur Vernichtung der ganzen Menschheit führen kann, wenn nichts Drastisches an Veränderungen geschieht. Unser viel betonter „Realismus“ ist alles andere, nur kein Realismus.

Die genannten Widersprüche sind die Widersprüche, unter denen Menschen leiden. Sie sind verdrängt; der Mensch erahnt die Dinge, aber er wagt sie nicht zu denken. Würde er sie denken und aussprechen, müßte er die Reaktion der anderen fürchten; man würde ihn als jemanden ansehen, der nicht mehr hineinpaßt, der nicht funktioniert und sich nur beklagt. Also kann er es höchstens im Geheimen denken. Sieht man sich die Träume der Menschen an oder deren Ehen und vieles andere, kann man sehen, daß sich das Verdrängte in der Tat dort auswirkt.

Würden die unbewußten Konflikte von heute analysiert und aufgedeckt, dann hätte dies eine befreiende Wirkung. Doch es wird nicht getan. Statt dessen kümmert man sich hauptsächlich um die sexuellen Konflikte, die heute gar nicht mehr so wesentlich sind. Ich möchte noch weiter gehen: Sich jahrelang mit den privaten Familienkonflikten zu beschäftigen, dient meiner Meinung nach als Widerstand gegen die Beschäftigung mit den wirklichen Konflikten, unter denen die Menschen und die Menschheit heute leidet. Ich unterschätze nicht die privaten Konflikte; auch sie muß man analysieren. Häufig aber werden heute Bagatellen und Lapalien zu großen Konflikten hochstilisiert, um die wirklich großen Konflikte nicht sehen zu müssen. Ähnlich ist die Frage, ob man sich scheiden lassen soll, einzuschätzen. Mit der Einengung des Gegenstandes des Konfliktes auf die Familie und auf die Sexualität verkehrt man tatsächlich die große Freudsche Entdeckung und ihre große praktische Bedeutung ins Gegenteil. Man macht sie zu etwas, das von dem, was heute das eigentlich Wesentliche ist, ablenkt.

d) Übertragung und Charakter als zwei weitere Entdeckungen Freuds in ihrer zukunftsweisenden Bedeutung

Um in diesem Zusammenhang noch ausführlich über therapeutische und klinische Fragen der Psychoanalyse sprechen zu können, kann ich andere Entdeckungen Freuds nur verkürzt darstellen. Bei der Entdeckung der *Übertragung* hat sich im Vulgär-Freudianismus bald eine Reduktion der Übertragung auf die analytische Situation ergeben, bei der dann der Analytiker zum Vater wird, auf den die Eigenschaften des Vaters übertragen werden, wie sie das Kind erlebte. Durch diese Einführung wird leicht übersehen, daß nicht nur das Kind hilflos ist, sondern der erwachsene Mensch auf Grund der Bedingungen seiner Existenz ebenso hilflos ist und darum zur Übertragung neigt. Der Mensch wird – anders als das Tier – durch seine Triebe nicht dazu angehalten, in einer bestimmten Weise zu handeln; andererseits ist des Menschen Vernunft auch nicht stark genug, um ihm das richtige Handeln ohne weiteres zu vermitteln. Der Mensch ist vielmehr in einer ungeheuer hilflosen Lage, so daß ihm das Leben in der Tat etwas unendlich Schwieriges ist. Der Mensch erleidet nicht nur viele Verluste, und das Leben bringt nicht nur viele Traurigkeiten mit sich, der Mensch steht zudem jeden Tag vor Konflikten, die er eigentlich nicht lösen kann. Er ist sich der Gefahren bewußt; er ist sich seines Todes bewußt. Auf Grund der Bedingungen seiner Existenz ist der Erwachsene meines Erachtens in vieler Hinsicht hilfloser als das Kind.

Zu den mit der Existenz gegebenen kommen noch bestimmte historisch-gesellschaftliche Bedingungen, die den Menschen noch hilfloser machen. Deshalb sucht der Mensch nach einem Vater, nach einem magischen Helfer, nach einem Guru, nach einem Führer. Es ist eine der stärksten Tendenzen der menschlichen Natur, sich eine Figur zu suchen, die Sicherheit gibt, der man sich aber auch unterwerfen kann, indem man sie ganz groß macht, alles, was in einem ist, auf sie projiziert und dann diese Figur als einen Götzen, der einen beschützt, anbetet. Solche Figuren können der Vater sein oder Gott oder eine Idee oder das Vaterland oder ein politischer Führer oder – auch wenn die heute seltener geworden ist als noch im 19. Jahrhundert – die große Liebe. Mit der großen Liebe meine ich nicht die echte, ruhige Liebe, sondern die hysterische, große, laute Liebe, bei der man versucht, das Absolute in einem anderen Menschen zu finden, um dann diesen Menschen zur Zuflucht seines Lebens zu machen.

Wenigstens kurz möchte ich über den Freudschen Begriff des *Charakters* sprechen, jener ungeheuer wichtigen Entdeckung, mit der Freud ein dynamisches Verständnis der Leidenschaften des Menschen möglich machte. Charakter ist für Freud ein relativ permanentes System der Leidenschaften des Menschen. Er begreift ihn also ähnlich wie die großen Schriftsteller, etwa wie Balzac, Dostojewski oder Shakespeare. Beim dynamischen Charakterbegriff geht es nicht um das Verhalten, nicht um eine behavioristische Beschreibung, sondern um das tiefere Sein eines Menschen, das dessen Denken und Tun bestimmt. Freud ist der Schöpfer einer dynamischen, wissenschaftlichen Charakterologie, bei der – anders als in anderen Charakterologien – der Charakter jenes motivierende System ist, das für alles Denken und Handeln verantwortlich ist.

Doch Freud hat auch diese große Entdeckung dadurch eingeengt, daß er diese Motivationen sexuell gefaßt hat. In meinem Buch »Die Anatomie der menschlichen Destruktivität« (E. Fromm, 1973a) habe ich zu zeigen versucht, welches die Bedingungen der Charakterformation sind: Es gibt existentielle Bedingungen und historisch-soziale, außerdem gibt es bezüglich der Einzelunterschiede die Bedingungen der Familie und der Familiengeschichte. Ich habe darüber hinaus den Begriff des sozialen Charakters [Gesellschafts-Charakters] verdeutlicht, also jenes

Charakters, der einer ganzen sozialen Gruppe, einer ganzen Bevölkerung gemeinsam ist. Seine Aufgabe besteht – kurz gesagt – darin, die durch die Gesellschaft, ihre Erziehungsmethoden und andere Faktoren geformten Energien des Menschen in einer solchen Weise zu gestalten, daß der Mensch das tun will, was er in einer bestimmten Gesellschaft tun muß. Die psychische Energie des Menschen wird auf diese Weise selbst zu einer Produktivkraft der Gesellschaft, das heißt, einer bestimmten Gesellschaft, denn die Gesellschaft als solche ist eine Abstraktion und gibt es nicht.

Um das [zum Gesellschafts-Charakter Gesagte] zu illustrieren: Wenn im vorigen Jahrhundert der Bürger sparen wollte und ein leidenschaftlicher Sparer war, so folgte er nur der ökonomischen Notwendigkeit der Kapital-Akkumulation im 19. Jahrhundert. Wenn der heutige Enkel oder Urenkel ein leidenschaftlicher Konsument ist, dann folgt auch er den Notwendigkeiten unserer Wirtschaft, allerdings einer Wirtschaft, die nicht mehr auf der Kapital-Akkumulation der breiten Masse bzw. des Bürgertums beruht, sondern auf dem Ausgeben und Konsumieren. Es gibt also große Unterschiede beim sozialen Charakter. Von hier aus ergeben sich für die Soziologie außerordentliche Konsequenzen bezüglich der Frage, warum die Menschen einer Gesellschaft in einer ganz bestimmten Weise handeln. Ich habe deshalb auch zu zeigen versucht, wie der soziale Charakter zwischen beiden Sphären, den ökonomischen Grundlagen oder dem, was Marx den „Unterbau“ genannt hat, und dem sogenannten „Überbau“, also dem Denken und der Kultur, vermittelt.

3. Die Bedeutung der Entdeckungen Freuds für die Therapie

a) Von der befreienden Wirkung der Enttäuschung und von der freien Assoziation

Auch bezüglich der Therapie will ich zunächst von der großen Entdeckung Freuds ausgehen. Freud hat die befreiende, erlösende, heilende Wirkung der Wahrheit entdeckt, die heilende Wirkung des Aufgebens der Illusion, wenn der Mensch ein ent-täuschter Mensch wird. Im Deutschen drückt das Wort „ent-täuscht“ eigentlich etwas Negatives aus. Doch enttäuscht zu sein heißt, daß ein Mensch sich nicht mehr täuschen läßt. Bei Meister Eckhart ist ein gerechter Mensch der, der andere nicht täuscht, aber auch, der sich nicht täuschen läßt und also ein ent-täuschter Mensch ist. Die heilende Wirkung der Ent-täuschung hat eine lange Tradition; sie reicht von Buddha, Jesus, Spinoza zu Marx, der sagte, daß man, um die Illusionen zu zerstören, die Umstände verändern müsse, die der Illusionen bedürfen. Freud schließlich hat dieses Prinzip empirisch-klinisch mit der Idee aufgezeigt, daß man einen Menschen von einer Krankheit heilen kann, indem man den Konflikt zwischen der unbewußten Fiktion und dem bewußten Denken aufdeckt.

Das große humanistische Prinzip von der befreienden Wirkung der Wahrheit hat Freud in einem therapeutischen Verfahren klinisch demonstriert. Der andere welt-historische Beitrag Freuds ist tatsächlich darin zu sehen, daß er dieses Prinzip in einem ganz konkreten Rahmen gezeigt hat. Aber auch hier gibt es große Einengungen, und zwar zunächst die, daß es immer darauf ankam, das sexuelle Unbewußte zu entdecken. Ein Freudscher Analytiker wird natürlich argumentieren, daß der Patient ja frei sei und nur das sagen solle, was ihm durch den Kopf geht, so daß er ganz unbeeinflußt sei. Dies ist aber nicht ganz richtig, denn natürlich merkt er, was der Psychoanalytiker von ihm erwartet und zeigt sich davon beeinflusst. Es herrscht eine ziemlich allgemeine Übereinstimmung darüber, daß die Patienten sogar das träumen, was von der Schule ihres Analytikers her gesehen einen interessanten Traum ausmacht. Da wir im Traum keineswegs im Zustand der Unschuld sind, so träumen wir natürlich auf ziemlich trickhafte Weise. Mit manchen Träumen will der Patient, hat sich einmal die sogenannte Übertragung entwickelt, dem Analytiker eine Freude machen. Beim „Wolfsmann“ [S. Freud, 1918b] zum Beispiel habe ich den Verdacht, daß er viele Dinge erfunden hat, denn da er sehr gescheit oder clever war, merkte er, was Herr Freud hören wollte, weshalb ich seinen sogenannten Einfällen nicht sehr viel trauen würde. Freud hatte einen unbegrenzten Glauben an den Einfall, was sicher auch eine Schwäche von ihm war. Er sah nicht, daß die Frage des spontanen Einfalls gar nicht so einfach ist. Damit kommen wir zur zweiten großen Einengung, der sogenannten freien Assoziation.

Angeregt durch Breuer, dann sehr stark durch Charcot und durch Bernheim fing Freud an, Patienten mit Hypnose zu behandeln. Wurden in der Hypnose die Symptome erlebt, dann verschwanden sie normalerweise. Später lehnte Freud die Hypnose ab. Die Idee der Abreaktion freilich ist noch heute weit verbreitet: Hat jemand einen verdrängten Haß und bietet sich eine Gelegenheit, wo er schreien und toben kann, dann geht der Haß aus dem System und wird der Betreffende friedlich. Dies ist freilich vollkommener Unsinn. Damit, daß sich jemand austobt, ist noch lange nicht die Quelle trockengelegt, die diesen Haß ständig erzeugt. Deshalb wird er von neuem toben. Freud hat dies schon sehr früh erkannt. In vielen anderen Therapien wird die Hypnose trotzdem immer noch als das große Heilmittel angesehen.

Freud begann mit der Hypnose in Anschluß an Breuer. Doch Breuer gab die Hypnose im Zusammenhang mit einer etwas merkwürdigen Geschichte wieder auf. Eines Tages verliebte sich nach der Hypnose eine Patientin in ihn. Breuer war ein sehr konventioneller Herr, der davon so gestört war, daß er die ganze Methode aufgab. Freud berichtet davon mit etwas Gusto, aber ihm passierte dasselbe, wenigstens muß man das vermuten. Freud hat die Hypnose weiter gebraucht, bis ihm eines Tages eine Patientin, als sie aus der Hypnose aufwachte, um den Hals fiel, während zur gleichen Zeit ein Diensthote hereinkam. Nach diesem Ereignis hat Freud die Hypnose aufgegeben, auch wenn er selbst eine andere Begründung gibt. Das Um-den-Hals-Fallen der Patientin hat große und weitreichende Wirkungen auf die psychoanalytische Therapie gehabt. Denn danach sagte sich Freud, es geht auch ohne Hypnose, wenn er den Finger auf die Stirne des Patienten lege und sage: „Wenn ich die Stirne berühre, dann sagen Sie mir bitte alles, was Ihnen in diesem Moment einfällt“ Tatsächlich war dies noch eine semihypnotische Methode. Schließlich merkte Freud, daß es auch des Auflegens des Fingers nicht bedurfte, damit jemand frei assoziierte. Er mußte nur den Patienten instruieren, ohne jede Einschränkung alles zu sagen, was ihm einfällt, dann werden ihm auch, da er ja in der analytischen Situation und darauf eingestellt ist, auch die entscheidenden Einfälle aus dem Unbewußten kommen. Die freie Assoziation wurde so zum Ersatz für die Hypnose.

Meiner Erfahrung nach bewirkt die Grundregel, alles zu sagen, was einem einfällt, nichts zu zensurieren, nichts wegzulassen usw., in einem großen Teil der Fälle, daß die freie Assoziation zum freien Geschwätz ausartet und völlig korrumpiert wird. Wer spricht nicht gerne über sich! So erzählen dann die Patienten wieder und wieder, was sie gedacht haben, was sie gesprochen haben, was ihr Freund, ihre Freundin, die Mutter, der Vater und der Ehemann gesagt haben – stundenlang, wochenlang, jahrelang. Und immer wird es mit der Grundregel rationalisiert, daß man alles sagen solle, was einem durch den Kopf gehe.

In Wirklichkeit artet die freie Assoziation zu etwas aus, was angenehm ist. Die Menschen sind ja sehr alleine, und es hört heute einem ja niemand mehr mit einiger Geduld und Sympathie zu. Niemand hat mehr Zeit, weil alles andere zu wichtig, zu eilig, zu dringend ist. Wenn sich also jemand findet, der gegen Bezahlung fünfmal die Woche eine Stunde lang zuhört, manchmal nichts und manchmal etwas sagt, dann ist dies sehr schön und befreit aus der Einsamkeit, in der sich der Mensch befindet. Freilich hat diese Art freie Assoziation nichts mehr mit der befreienden Methode zu tun, mit der man an unbewußtes Material herankommt.

Oft versucht man der Situation dadurch zu entkommen, daß man zu konstruieren anfängt. Man konstruiert frühe Kindheitserlebnisse, die zwar der Patient nicht erlebt hat, an die er sich auch nicht erinnert, die es aber auf Grund der Theorie gegeben haben muß. Hat man dem Patienten dann ein, zwei oder drei Jahre lang immer wieder gesagt, daß dies der Grund seines Leidens sei, dann muß der Patient ein Held sein, wenn er nicht schließlich nachgibt und sagt: „Ja, Herr Doktor, ich fühle das selbst; es ist mir zwar nicht ganz klar, aber ich fühle das selbst auch so.“ – Und selbst diese Art von Therapie kann – wie die Teufelsaustreibung – eine therapeutische Wirkung haben. Wenn ich endlich den Teufel gefunden habe, der an meinem Leiden schuld ist, dann mag dies eine suggestive Wirkung haben, die tatsächlich dazu führt, daß sich Symptome – zumindest nicht sehr ernsthafte – bessern. Allerdings ist die Psychoanalyse für eine solche suggestive Wirkung eine viel zu langwierige Methode. Mit direkten suggestiven Methoden läßt sich das gleiche Ergebnis in ein paar Stunden erzielen und ohne diese endlose Zahl von Einfällen.

b) Fragen der sogenannten therapeutischen Technik

Freud hat seine – wie ich es nannte – Goethesche Methode, sich mit der Ganzheit des Menschen zu konfrontieren, durch die Laboratoriumsmethode, die er gelernt hatte, wieder eingeengt. Er war von dieser Methode so sehr beeindruckt, daß er sie zum Ideal für den Analytiker nahm. Wie in einem Laboratorium soll der Psychoanalytiker sitzen, denken und beobachten, in den Prozeß von sich aber nur seine Denkfunktion, seine wissenschaftliche Funktion hineingeben. Freud war ein glühend-leidenschaftlicher Beobachter und hatte vieles beobachtet.

Die von Freud vorgelebte Haltung des Psychoanalytikers verkam im Vulgär-Freudianismus zu einer Teilnahmslosigkeit, bei der der Analytiker zusehends müder wird und einzuschlafen droht. Meine eigenen Erfahrungen damit führten mich dazu, nicht mehr hinter der Couch zu sitzen, sondern dem Patienten gegenüber. Solange man hinter der Couch sitzt, droht ein wichtiges Element verlorenzugehen: Es fehlt die Beziehung zum lebendigen Menschen. Solange man ihn nicht sieht, entgeht einem natürlich auch vieles, vor allem sein Gesichtsausdruck, der für die Einsicht in einen anderen Menschen ein ungeheuer wichtiges Element ist.

Wenigstens kurz möchte ich noch über die notwendigen Erweiterungen der Technik bzw. der Methode sprechen. Ein erster Punkt betrifft das *Unterbinden von Geschwätz* beim Patienten. Fängt jemand an, über Dinge zu einem zu reden, wie wenn man seine Frau, seine Freundin oder der Mann an der Bar oder sonstjemand wäre, dann sollte der Psychoanalytiker dieses Geschwätz aktiv unterbinden und sagen: „Bitte schön, das ist langweilig, das ist trivial, banal, was Sie hier erzählen, was haben wir davon? Wir sind in einem Zustand, wie wenn wir in einem See fischen, in dem es keine Fische gibt. Sie erzählen ja nur Dinge, weil Sie reden wollen und wahrscheinlich deshalb, weil Sie sich vor den eigentlichen Dingen schützen wollen.“

Ein zweiter Punkt betrifft die *Rolle des Analytikers*: Der Analytiker soll nicht die Laboratoriumsmethode des Naturwissenschaftlers benutzen, sondern – wie Harry Stuck Sullivan es ausgedrückt hat – „beteiligter Beobachter“ sein. Er soll schon beobachten, aber als ein Teilnehmer an der Situation. Ich kann als Analytiker allerdings nur unter der exquisit humanistischen Voraussetzung ein teilnehmender Beobachter sein, wenn ich als Analytiker das in mir selbst erleben kann, worüber der Patient spricht, was also an Irrationalem und Verdrängtem im Patienten vor sich geht. Der Analytiker muß zumindest qualitativ, wenn auch hoffentlich nicht in derselben Quantität, dasselbe erleben können. Kann er es nicht, versteht er den Patienten nicht. Wenn ich als Analytiker nicht weiß, was es heißt, deprimiert zu sein, dann werde ich nie einen deprimierten Patienten verstehen, sondern rede nur über ihn, statt zu ihm zu reden, denn ich weiß ja nicht, wovon er spricht. Der Patient merkt dies auch, genauso wie er es merkt, daß ich ihn verstehe, vor allem dann, wenn ich ihm manchmal besser beschreiben kann, was er fühlt, als er selbst es kann und weiß, weil er sich von diesem Gefühl zurückhält, davon abschirmt.

Von dieser humanistischen Voraussetzung, die für die teilnehmende Beobachterrolle des Analytikers unerlässlich ist, wußte bereits Meister Eckhart, wenn er davon sprach, daß du dich selbst in jedem anderen und jeden anderen in dir siehst. Goethe sprach einmal davon, daß er sich kein Verbrechen vorstellen könne, von dem er nicht der Autor sein könnte. Die Voraussetzung auf seiten des Analytikers ist nicht, daß er ein Ideal sein muß oder – wie man gern sagt – zu Ende analysiert ist, aber er muß seine Hauptwiderstände aufgegeben haben, der Durchgang vom Bewußten zum Unbewußten muß bei ihm relativ locker möglich sein, und schließlich muß das, was der Patient ihm sagt, das im Analytiker leicht mobilisieren können, was in diesem lebt, ohne daß dies unbedingt ganz bewußt sein müßte.

Auf diese Weise wird auch der Analytiker, wenn er das will, vom Patienten analysiert, so daß der Heilende durch den Patienten geheilt wird.

Das Recht, den anderen zu analysieren, erwirbt der Analytiker sich dadurch, daß er imstande ist, in sich das zu mobilisieren, was ihn verstehen läßt, was im anderen vor sich geht. Allgemeiner ausgedrückt: Das wichtigste Instrument des Analytikers ist er selbst. Der sezierte Mensch läßt sich zwar durch Maschinen und anderes Stück für Stück in seinen Funktionen beobachten. Den ganzen lebendigen Menschen zu beobachten ist aber kein Computer und keine Maschine imstande; dazu gibt es nur ein Instrument: der sich selbst erlebende Mensch.

Die analytische Technik hängt meines Erachtens ganz davon ab, wie sehr der Analytiker imstande ist, sich selbst zum Hauptinstrument seiner Erkenntnis zu machen. Das heißt nicht etwa, daß er subjektiv-intuitiv diagnostiziert oder beurteilt. Er benützt vielmehr sich selbst als Instrument, um zu verstehen. Dies ist sein Mikroskop. Auf Grund des Verstehens von sich selbst macht er seine Befunde, dann setzt sein kritisches, rationales, theoretisches Denken ein, und er sieht, was er mit diesen Befunden machen kann. Diese Befunde teilt er auch dem Patienten mit und wartet nicht endlos, bis der Patient ihm genug Material gebracht hat. Er ist sehr froh, wenn er etwas entdeckt, und außer in bestimmten Fällen teilt er es dem Patienten auch mit, weil diese Deutung selbst einen aufweckenden und stimulierenden Charakter hat. Der Patient hat ja seine großen Widerstände und Ängste, das zu verstehen, was in ihm unbewußt vor sich geht. Es ist deshalb für ihn sehr hilfreich, wenn der Analytiker ihm sagt, was er den Mitteilungen des Patienten bei sich entnimmt. Mag sein, daß der Patient vielleicht sagt: „Nein, das ist alles Unsinn!“ Sehr oft aber fühlt der Patient: „Ja, das habe ich eigentlich schon lange gewußt.“ Derartige Mitteilungen beschleunigen deshalb den Prozeß und verringern den Widerstand.

Ein dritter Punkt betrifft die *Erforschung der Kindheit*. Natürlich sind für das Heranwachsen und für die seelische Entwicklung des Menschen seine Kindheitserlebnisse wichtig, doch soll die Analyse nicht zu einer Geschichtsforschung ausarten, in der man erforscht, warum ein Mensch so und nicht anders geworden ist. Das wäre zwar eine historisch interessante Untersuchung, doch von ihr wird kein Mensch gesund! Die Intention bei jeder Beschäftigung mit der Kindheit eines Patienten muß vorrangig immer sein, die vorhandenen unbewußten Kräfte im Menschen zu erkennen. Ich nenne dies eine Röntgen-Technik: Es gilt, das Bild der unbewußten Kräftekonstellation zu sehen, das den Menschen in eine bestimmte Richtung treibt, und die Widersprüche zwischen dem Drama, das er unbewußt geschaffen hat und dessen Regisseur er ist, und seinen bewußten Zielen in ihrem Konflikt zu erkennen. Aus diesem unerkannten Konflikt rührt seine Malaise und stammen seine Symptome.

Ein letzter Punkt, auf den ich wenigstens hinweisen möchte, ist die *transtherapeutische Analyse*. [Vgl. zum Folgenden auch E. Fromm, 1989a und 1991a.] Die Psychoanalyse läßt sich nicht nur dazu gebrauchen, um Symptome zu verlieren und damit sozusagen nur so unglücklich zu werden, wie der Durchschnitt ist; sie läßt sich auch benützen als ein Mittel im Prozeß der seelischen Entwicklung des Menschen. Ein solcher Gebrauch der Psychoanalyse steht in der humanistischen Tradition, in der es ein richtiges und falsches Leben gibt, in der es Ziele und Normen gibt, die zum *vivere bene*, also zum guten – und das heißt richtigen – Leben führen, und andere Normen, die zu Verfall und zu Unglück führen, und daß diese Werturteile nicht einfach nur subjektive Urteile sind, sondern sich objektiv aus den Bedingungen der menschlichen Existenz ergeben. Ich möchte mich hier nicht auf die Rechtfertigung dieser humanistischen Tradition der Ethik einlassen, doch

die ganze Philosophie und Ethik der Antike und des Mittelalters bis hin zu Spinoza ist voll davon. Heute gibt es eine ganze Reihe von Neurophysiologen, die die Auffassung vertreten, daß gewisse Tendenzen wie die zu Kooperation, zu Solidarität, zu Realismus auch tatsächlich neurophysiologisch eingebaut sind, weil sie für das Überleben des Menschen notwendige Elemente sind. [Vgl. hierzu E. Fromm, 1973a, sowie das Kapitel „Ist der Mensch von Natur aus faul?“ in: E. Fromm, 1991b.]

Ich glaube, die Psychoanalyse kann dem Menschen über das Therapeutische hinaus zu einer Hilfe werden bei seiner – wie man dies im Osten oft genannt hat – „Großen Befreiung“. Die transtherapeutische Analyse ist keine Methode des Hokusfokus mit indischen oder auch nicht-indischen Gurus, sondern ist eine ernsthafte Methode, sich dadurch zu befreien, daß man die unbewußten Faktoren, die an der eigenen Entwicklung hinderlich sind, durchschaut. Ein besonderer Weg, den jeder gehen kann, um dieses Ziel zu erreichen, ist die Selbstanalyse. Sicher ist diese leichter, wenn man über etwa sechs Monate eine Lehranalyse durchmacht, die nur die Aufgabe hat, einen dahin zu bringen, daß man sich selbst analysieren kann.

Die Selbstanalyse ist ein Mittel und eine Methode der Selbstbefreiung, die man sein ganzes Leben lang praktizieren sollte, bis man selbst zum Gerechten oder Erwachten geworden ist (auch wenn dieses Ziel für kaum jemanden von uns zu erreichen ist). Die Selbstanalyse ist nicht einfach, weil alles schwer ist, was aus dem *status quo* herausführt und was mit den Widerständen zu tun hat, die sich melden, wenn es um eine Änderung und um etwas Neues geht.

Abschließend möchte ich sagen: Die Freudsche Theorie war eine kritische Theorie, sie war sogar in gewisser Weise eine revolutionäre Theorie. Sie vollendete den Aufklärungs-Rationalismus und hob ihn gleichzeitig auf. Sie hat aber heute ihren radikalen Charakter verloren. Diese Feststellung gilt sowohl im Blick auf den Vulgär-Freudianismus wie hinsichtlich des Versuchs, die Freudschen Interessen in andere Richtungen zu leiten. Ich denke hier zum Beispiel an die Erforschung des Ichs in der sogenannten „Ichpsychologie“, mit der die Psychoanalyse sozusagen universitätsmäßig akzeptabel gemacht werden sollte. Solche Versuche aber haben nicht viel mit dem zu tun, was der große Wurf und Entwurf von Freud war.

Für mich besteht die Zukunft der Analyse darin, daß sie wieder eine kritische Theorie wird, indem sie hilft, die heute in den Individuen und in der Gesellschaft entscheidenden Verdrängungen aufzuklären, Widersprüche aufzuhellen und Ideologien zu entzaubern; indem sie zeigt, daß das, was Freud das „Unbehagen in der Kultur“ genannt hat [vgl. S. Freud, 1930 a], in Wirklichkeit schon eine Pathologie der kybernetischen Gesellschaft ist. Wagt es die Psychoanalyse, diese heute zentralen Konflikte zu berühren, dann wird sie allerdings wieder unpopulär werden und ebenso bekämpft werden, wie sie einmal bekämpft worden ist, als sie eine kritische Theorie war. Darin wird sich auch zeigen, ob sie auf dem rechten Wege ist wie jede produktive und kreative Wissenschaft.

Literatur