

Erich Fromm

Jenseits der Illusionen

Die Bedeutung von Marx und Freud

Inhaltsverzeichnis

01	Einige persönliche Vorbemerkungen	2
02	Der gemeinsame Boden der Theorien von Marx und Freud	7
03	Die Auffassung vom Menschen und seiner Natur	14
04	Die menschliche Evolution.....	17
05	Die menschliche Motivation.....	20
06	Das kranke Individuum und die kranke Gesellschaft.....	23
07	Der Begriff der seelischen Gesundheit.....	33
08	Individueller Charakter und Gesellschafts-Charakter	37
09	Das gesellschaftliche Unbewußte.....	46
10	Das weitere Schicksal der Theorien von Marx und Freud	69
11	Verwandte Ideen.....	76
12	Credo	90
	Anhang.....	95
	Nachwort von Ruth Nanda Anshen	95
	Literaturverzeichnis	101



Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche.

Karl Marx

**Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben,
er muß endlich hinaus ins »feindliche Leben«.
Man darf das »die Erziehung zur Realität« heißen.**

**Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion.
Eine Illusion aber wäre es zu glauben,
daß wir anderswoher bekommen könnten,
was sie uns nicht geben kann.**

Wo Es war, soll Ich werden.

1 Einige Persönliche Vorbemerkungen

Die Frage zu beantworten, warum man sich gerade für jene Bereiche des Denkens interessiert, die nun einmal im eigenen Leben wichtig geworden sind, fällt nicht leicht. Vielleicht ist die Neigung zu bestimmten Fragen angeboren, vielleicht ist es der Einfluß bestimmter Lehrer oder gerade aktueller Ideen, vielleicht sind es persönliche Erlebnisse, die in die Richtung der späteren Interessen gewiesen haben: Wer kann schon sagen, welcher dieser Faktoren seinen späteren Lebensweg bestimmt hat. Wollte man ganz genau die jeweilige Bedeutung all dieser Faktoren erkennen, so könnte man nur mit einer ausführlichen Autobiographie den Versuch einer Antwort wagen.

Da dieses Buch nicht als eine historische, sondern nur als eine Art »intellektuelle« Autobiographie gedacht ist, möchte ich nur einige Erlebnisse aus meiner Jugendzeit herausgreifen, die für mein späteres Interesse an den Theorien von Marx und Freud sowie an dem, was beide verbindet, bedeutsam wurde.

Warum ich ein so großes Interesse für die Frage entwickelte, warum die Menschen sich gerade so und nicht anders verhalten, dafür mag der Hinweis hilfreich sein, daß ich das einzige Kind eines ängstlichen und launischen Vaters und einer zu Depressionen neigenden Mutter bin. Ich begann mich für die merkwürdigen und geheimnisvollen Ursachen menschlicher Reaktionen zu interessieren. Ganz lebhaft entsinne ich mich noch an eine Begebenheit – ich war damals etwa zwölf Jahre alt – die mein Denken weit mehr beschäftigte als alles, was ich zuvor erlebt hatte, und die jenes Interesse an Freud vorbereitete, das dann zehn Jahre später offenkundig wurde.

Folgendes war geschehen: Ich kannte eine junge Frau, etwa fünfundzwanzigjährig, eine Freundin meiner Familie. Sie war schön und attraktiv, und außerdem war sie Malerin – die erste Malerin, der ich begegnet war. Ich entsinne mich, gehört zu haben, daß sie verlobt gewesen war, aber nach einiger Zeit die Verlobung wieder gelöst hatte; auch erinnere ich mich, daß sie fast stets in Begleitung ihres verwitweten Vaters war. Soweit ich mich erinnern kann, war ihr Vater ein alter, uninteressanter Mann von wenig anziehendem Äußeren. (Das fand ich wenigstens damals, aber vielleicht war mein Urteil auch etwas von Eifersucht getrübt.) Eines Tages hörte ich die erschütternde Nachricht, daß der Vater gestorben sei und sie unmittelbar darauf sich das Leben genommen und ein Testament hinterlassen habe, in dem sie erklärte, sie wolle zusammen mit ihrem Vater begraben werden.

Ich hatte damals noch nie etwas von Ödipuskomplex oder von inzestuöser Fixierung zwischen Tochter und Vater gehört. Aber ich war tief betroffen. Ich hatte mich zu der jungen Frau stark hingezogen gefühlt und den wenig anziehenden Vater verabscheut. Und ich hatte zuvor noch niemanden gekannt, der sich das Leben genommen hatte. Der Gedanke durchfuhr mich: »Wie ist so etwas möglich? Wie ist es möglich, daß eine junge, schöne Frau so in ihren Vater verliebt ist, daß sie ein Grab an seiner Seite den Freuden des Lebens und des Malens vorzieht?«

Ich wußte natürlich keine Antwort auf diese Fragen, aber das »Wie ist so etwas möglich?« blieb haften. Und als ich mit Freuds Theorien bekannt wurde, schienen sie mir die Antwort auf ein rätselhaftes und erschreckendes Erlebnis meiner Jugendzeit geben zu können.

Mein Interesse an den Ideen von Marx hatte einen anderen Ursprung. Ich wuchs in einer religiösen jüdischen Familie auf, und die Schriften des Alten Testaments bewegten und fesselten mich mehr als alles andere, das mir begegnete. Allerdings galt dieses Interesse nicht für alle Schriften des Alten Testaments in gleichem Maße. So langweilte mich die

Geschichte von der Eroberung Kanaans durch die Hebräer, ja sie stieß mich ab. Mit den Geschichten über Mordechai oder Ester wußte ich nichts anzufangen, und auch das Hohelied wußte ich – zu dieser Zeit – noch nicht zu schätzen. Doch die Geschichten vom Ungehorsam Adams und Evas, von Abrahams Ringen mit Gott um die Rettung der Bewohner von Sodom und Gomorrha, von Jonas Sendung nach Ninive und viele andere Details der Bibel faszinierten mich. Am allermeisten aber bewegten mich die Schriften der Propheten Jesaja, Amos und Hosea, und zwar nicht sosehr wegen ihrer Warnungen und ihrer Prophezeiung des Untergangs, sondern wegen ihrer Verheißung des Jüngsten Tages, wo die Völker »Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen« schmieden werden (Jes 2,4); wo die Verheißung galt: »Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt sich nicht mehr für den Krieg« (Jes 2,4); wo alle Völker Freunde werden, »denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des Herrn, so wie das Meer mit Wasser gefüllt ist« (Jes 11,9).

Die Vision eines universalen Friedens und der Gedanke einer Harmonie zwischen allen Völkern rührte mich, als ich etwa zwölf oder dreizehn Jahre alt war. Der Grund für dieses Interesse an der Idee des Friedens und des Internationalismus dürfte in der Situation zu suchen sein, in der ich mich damals befand: Ich war ein jüdischer Junge in einer christlichen Umwelt, machte gelegentlich Erfahrungen mit dem Antisemitismus und – was noch entscheidender war – empfand die Fremdheit und die engherzige Abgrenzung gegen Andersartige auf beiden Seiten. Mir mißfiel diese Engherzigkeit um so mehr, als ich von dem überwältigenden Wunsch erfüllt war, aus der emotionalen Isolation eines einsamen, verwöhnten Jungen herauszukommen. Was konnte für mich da aufregender und schöner erscheinen als die prophetische Vision von der Brüderlichkeit aller Menschen und von einem universalen Frieden?

Vielleicht hätten mich alle diese persönlichen Erlebnisse nicht so tief und nachhaltig berührt ohne das Ereignis, das meine Entwicklung mehr als alles andere bestimmte: der Erste Weltkrieg. Als dieser Krieg im Sommer 1914 ausbrach, war ich ein Junge von vierzehn Jahren, den die Aufregungen des Krieges, die Siegesfeiern, die Tragödie des Todes einzelner Soldaten, die ich persönlich kannte, mehr als alles andere beeindruckten. Das Problem des Krieges als solches interessierte mich nicht. Seine sinnlose Unmenschlichkeit war mir nicht aufgegangen. Aber bald änderte sich das alles, wozu auch einige Erlebnisse mit meinen Lehrern beitrugen. Mein Lateinlehrer, der in den beiden Jahren vor dem Krieg in seinen Unterrichtsstunden die Devise: *Si vis pacem para bellum* (»Willst du den Frieden, so halte dich kriegsbereit« – Vegetius Renuus) als seinen Wahlspruch verkündet hatte, war begeistert, als der Krieg ausbrach. Ich merkte jetzt, daß seine angebliche Sorge um die Erhaltung des Friedens nicht echt gewesen sein konnte. Wie war es möglich, daß ein Mann, dem die Erhaltung des Friedens so am Herzen zu liegen schien, jetzt über den Krieg frohlockte? Von da an fiel es mir schwer zu glauben, daß Aufrüstung dem Frieden diene, selbst wenn Menschen dafür eintreten, die mehr guten Willen haben und aufrichtiger sind als mein ehemaliger Lateinlehrer.

Bestürzt war ich auch über den hysterischen Haß gegen die Engländer, der damals ganz Deutschland erfüllte. Plötzlich waren es elende, böartige und skrupellose Söldner, die unsere unschuldigen und allzu vertrauensseligen deutschen Helden zu vernichten trachteten. Inmitten dieser nationalen Hysterie ist mir ein entscheidendes Ereignis in Erinnerung geblieben. Wir hatten in unserem Englischunterricht die Aufgabe bekommen, die englische Nationalhymne auswendig zu lernen. Diese Aufgabe war uns vor den Sommerferien gestellt worden, als noch Frieden herrschte. Als dann der Unterricht wieder begann, sagten wir Jungen zu unserem Lehrer – teils aus Ungezogenheit und teils weil wir vom »Haß gegen England« angesteckt waren –, wir weigerten uns, die Nationalhymne unseres schlimmsten Feindes auswendig zu lernen. Ich sehe ihn noch vor der Klasse stehen, wie er mit einem ironischen Lächeln über unseren Protest ruhig sagte: »Macht euch nichts vor; bis jetzt hat England noch nie einen Krieg verloren.« Hier

sprach die Stimme der Vernunft und des Wirklichkeitssinns inmitten des aberwitzigen Hasses – und es war die Stimme eines verehrten und bewunderten Lehrers! Dieser eine Satz und die ruhige, vernünftige Art, in der er geäußert wurde, war für mich eine Erleuchtung. Er durchbrach die verrückte Haßwelle und die nationale Selbstvergötterung, und ich begann nachzudenken und mich zu fragen: »Wie ist so etwas möglich?«

Ich wurde älter, und meine Zweifel wuchsen. Einige meiner Onkel und Vettern und ältere Schulkameraden fielen im Krieg. Die Siegesprophezeiungen der Generale erwiesen sich als falsch, und bald lernte ich das zweideutige Gerede von »strategischen Rückzügen« und »siegreicher Verteidigung« verstehen. Und noch etwas anderes geschah. Die deutsche Presse hatte von Anfang an behauptet, der Krieg sei Deutschland von seinen neidischen Nachbarn aufgezwungen worden, die Deutschland den Hals zudrehen wollten, um einen erfolgreichen Rivalen loszuwerden. Der Krieg wurde als Kampf für die Freiheit hingestellt; kämpfte Deutschland nicht gegen die leibhaftige Verkörperung der Sklaverei und Unterdrückung – gegen den russischen Zaren?

Das klang zwar alles eine Zeitlang überzeugend, besonders da kein Widerspruch laut wurde, aber allmählich kamen mir doch Zweifel. Vor allem stimmte eine wachsende Zahl sozialistischer Abgeordneter im Reichstag gegen den Wehretat und die offizielle Stellungnahme der deutschen Regierung. Eine Flugschrift mit dem Titel *J'accuse* (»Ich klage an«) machte die Runde, in der die Kriegsschuldfrage – soweit ich mich entsinnen kann – im wesentlichen vom Standpunkt der westlichen Alliierten aus dargestellt wurde. Es wurde nachgewiesen, daß die Reichsregierung keineswegs das unschuldige Opfer eines Angriffs war, sondern daß sie zusammen mit der österreichisch-ungarischen Regierung für den Krieg weitgehend verantwortlich war.

Der Krieg ging weiter. Die Schützengräben erstreckten sich von der Schweizer Grenze nordwärts bis zum Meer. Man sprach mit Soldaten und erfuhr, welch ein Leben sie zammengepfercht in den Schützengräben und Unterständen führten, wie sie dem konzentrierten Artilleriefeuer ausgesetzt waren, das einem feindlichen Angriff vorausging, und wie sie immer wieder von neuem einen Durchbruch versuchten, der ihnen immer wieder mißlang. Jahr um Jahr töteten sich die gesunden Männer der beteiligten Völker, die wie Tiere in Höhlen lebten, mit Gewehren, Handgranaten, Maschinengewehren und Bajonetten. Das Gemetzel ging immer weiter, begleitet von den falschen Versprechungen eines baldigen Sieges, von falschen Beteuerungen der eigenen Schuldlosigkeit, von falschen Beschuldigungen des teuflischen Feindes, von falschen Friedensangeboten und heuchlerischen Angeboten hinsichtlich der Friedensbedingungen.

Je länger sich der Krieg hinzog, um so mehr wurde ich aus einem Kind zum Mann und um so dringender stellte ich mir die Frage: »Wie ist so etwas möglich?« Wie ist es möglich, daß Millionen von Menschen weiterhin in den Schützengräben bleiben, um unschuldige Menschen anderer Völker zu töten und sich selbst töten zu lassen und so ihren Eltern, Frauen und Freunden den tiefsten Schmerz zuzufügen? Wofür kämpfen sie eigentlich? Wie ist es möglich, daß beide Seiten glauben, sie kämpften für Frieden und Freiheit? Wie konnte ein Krieg ausbrechen, wo doch jeder behauptet, er habe ihn nicht gewollt? Wie ist es möglich, daß der Krieg weitergeht, wo doch beide Seiten behaupten, es gehe ihnen nicht um Eroberungen, sondern nur um die Erhaltung ihres eigenen Gebietes und dessen Unantastbarkeit? Wenn aber, wie sich in der Folge herausstellte, beide Seiten doch Eroberungen machen wollten zum Ruhm ihrer politischen und militärischen Führer, wie war es dann möglich, daß Millionen auf beiden Seiten um einer Gebietserweiterung und um der Eitelkeit irgendwelcher Führer willen sich abschlachten ließen? Entsteht der Krieg durch einen sinnlosen Zufall, oder ist er die Folge bestimmter gesellschaftlicher und politischer Entwicklungen, die ihren eigenen Gesetzen folgen und die man verstehen, ja sogar voraussagen kann, wenn man nur die Natur dieser Gesetze erkennt?

Als der Krieg 1918 zu Ende ging, war ich ein tief aufgewühlter junger Mensch, der von der Frage besessen war, wie Krieg möglich war, der unbedingt die Irrationalität menschlichen Massenverhaltens verstehen wollte und der von dem leidenschaftlichen Wunsch nach Frieden und internationaler Verständigung erfüllt war. Darüber hinaus hegte ich ein tiefes Mißtrauen gegen alle offiziellen Ideologien und Erklärungen und war überzeugt, daß man an allem zweifeln müsse.

Ich habe zu zeigen versucht, welche Erfahrungen in meiner Jugend die Voraussetzungen für mein leidenschaftliches Interesse an den Lehren von Freud und Marx erzeugten. Ich war tief beunruhigt durch Fragen, die individuelle und gesellschaftliche Erscheinungen betrafen, und suchte begierig nach einer Antwort. Ich fand Antworten sowohl im System von Freud wie auch von Marx. Aber auch die Gegensätze in beiden Systemen und der Wunsch, die Widersprüche aufzulösen, reizten mich. Schließlich zweifelte ich, je älter ich wurde und je mehr ich studierte, immer mehr an gewissen Auffassungen in beiden Systemen.

Mein Hauptinteresse war klar umrissen. Ich wollte die Gesetze verstehen lernen, die das Leben des einzelnen und der Gesellschaft – das heißt die Menschen in ihrer gesellschaftlichen Existenz – beherrschen. Ich versuchte die bleibenden Erkenntnisse Freuds gegen solche Annahmen abzugrenzen, die einer Revision bedurften. Dasselbe versuchte ich mit der Theorie von Marx und gelangte schließlich zu einer Synthese, die sich aus dem Verständnis beider Denker und aus der Kritik an ihnen ergab. Ich bemühte mich um dieses Ziel nicht nur mit Hilfe theoretischer Spekulationen. Nicht etwa, daß ich von der reinen Spekulation nichts hielt (es hängt ganz und gar davon ab, wer spekuliert). Da ich es aber für wertvoller halte, die empirische Beobachtung mit der Spekulation zu verbinden (viel Problematisches an den modernen Sozialwissenschaften rührt daher, daß sie über ihren empirischen Beobachtungen oft die Spekulation vernachlässigen), habe ich stets versucht, mich in meinem Denken von der Beobachtung von Tatsachen leiten zu lassen, und mich bemüht, meine Theorien zu revidieren, wenn meine Beobachtungen dies zu erfordern schienen.

Was meine psychologischen Theorien betrifft, so hatte ich ausgezeichnete Beobachtungsmöglichkeiten, da ich seit 1927 praktizierender Psychoanalytiker bin. Ich habe das Verhalten, die freien Assoziationen und die Träume der Menschen, die ich psychoanalytisch behandelt habe, aufs genaueste untersucht. Weder in diesem Buch, noch in irgendwelchen anderen meiner Schriften findet sich auch nur eine einzige theoretische Behauptung über die menschliche Psyche, die sich nicht auf kritische Beobachtungen menschlichen Verhaltens im Zusammenhang mit meiner Tätigkeit als Psychoanalytiker gründete. Meine Erforschung des gesellschaftlichen Verhaltens ist vergleichsweise nicht so sehr von der Praxis geprägt. Ich habe mich zwar, seit ich elf oder zwölf Jahre alt war (und mit einem im Geschäft meines Vaters beschäftigten Sozialisten politisierte), bis zum heutigen Tage leidenschaftlich für Politik interessiert, doch war ich mir stets darüber klar, daß ich mich meinem Temperament nach nicht für eine politische Tätigkeit eigne. So habe ich mich auch nicht direkt politisch betätigt, bin erst kürzlich der Amerikanischen Sozialistischen Partei beigetreten und arbeite erst jetzt aktiv in der Friedensbewegung mit. Ich tue das nicht deshalb, weil ich heute meine Fähigkeiten anders beurteile, sondern weil ich es für meine Pflicht halte, nicht passiv zuzusehen, wie unsere Welt sich auf eine selbstgewählte Katastrophe zubewegt. Aber ich möchte unterstreichen, daß ich es nicht nur aus Pflichtgefühl tue. Je verrückter und entmenschlichter unsere Welt zu werden scheint, um so mehr mag der einzelne das Bedürfnis spüren, sich mit anderen Männern und Frauen zusammenzutun, die einander durch die Sorge um die Menschheit verbunden sind. Ich selbst hatte dieses Bedürfnis sehr stark und ich bin dankbar für die anregende und ermutigende Kameradschaft aller, mit denen es mir vergönnt war zusammenzuarbeiten. Aber auch wenn ich mich nicht aktiv in der Politik betätigt habe, so habe ich meine soziologischen Ideen doch nicht nur aus Büchern bezogen. Zwar hätten meinem Denken ohne Marx und in geringerem Maß ohne andere Wegbereiter der Soziologie wichtige Anstöße gefehlt. Aber die geschichtliche Epoche,

in der ich lebte, war ein nie versagendes gesellschaftliches Laboratorium für mich. Der Erste Weltkrieg, die deutsche und die russische Revolution, der Sieg des Faschismus in Italien und der allmählich immer näher rückende Sieg des Nazismus in Deutschland, der Verfall und die Entartung der russischen Revolution, der spanische Bürgerkrieg, der Zweite Weltkrieg und das Wettrüsten – all das bot mir ein Feld für empirische Beobachtungen, das mir die Aufstellung von Hypothesen und deren Verifizierung oder Verwerfung ermöglichte. Da ich ein leidenschaftliches Interesse daran hatte, politische Ereignisse zu verstehen, und mir immer wieder sagte, daß ich temperamentmäßig nicht dazu geeignet sei, aktiv tätig zu werden, besaß ich eine gewisse Objektivität, wenn auch nicht jene Leidenschaftslosigkeit, die gewisse Politologen für die Voraussetzung der Objektivität halten.

Ich habe bis jetzt versucht, den Leser an einigen Erfahrungen und Gedanken teilnehmen zu lassen, die mich in den zwanziger Jahren für die Ideen von Freud und Marx sehr empfänglich machten. Auf den folgenden Seiten möchte ich jetzt nicht weiter auf meine persönliche Entwicklung eingehen, sondern über die Ideen und theoretischen Vorstellungen von Freud und Marx sprechen, über die Widersprüche zwischen ihnen und auch darüber, wie man meiner Ansicht nach zu einer Synthese gelangen kann, wenn man versucht, diese Widersprüche zu verstehen und aufzuheben.

Eines möchte ich jedoch noch bemerken, bevor ich mit der Erörterung der Systeme von Marx und Freud beginne. Zusammen mit Einstein waren Marx und Freud die Baumeister des modernen Zeitalters. Alle drei waren durchdrungen von der Überzeugung der grundsätzlich geordneten Struktur der Wirklichkeit. Sie sahen im Wirken der Natur – von welcher der Mensch einen Teil bildet – nicht nur Geheimnisse, die es zu entdecken galt, sondern Modelle und Pläne, die zu erforschen waren. Daher haben sie in ihrem Werk – jeder auf seine besondere Art – teil an der höchsten Kunst und Wissenschaft, in der die Sehnsucht des Menschen nach Verstehen und sein Bedürfnis nach Wissen zum Ausdruck kommt.

Ich möchte mich in diesem Buch ausschließlich mit Marx und Freud beschäftigen. Wenn ich ihre beiden Namen so nebeneinanderstelle, könnte leicht der Eindruck entstehen, daß ich sie für zwei Menschen von gleicher Größe und gleicher geschichtlicher Bedeutung halte. Ich möchte aber von Anfang an klarstellen, daß dies nicht der Fall ist. Daß Marx eine Figur von weltgeschichtlicher Bedeutung ist, mit der Freud in dieser Hinsicht nicht zu vergleichen ist, braucht kaum besonders erwähnt zu werden. Selbst wenn man – so wie ich – tief bedauert, daß ein entstellter und unwürdiger Marxismus in fast einem Drittel der Welt gepredigt wird, so verringert das nicht die einzigartige historische Bedeutung von Marx. Aber von dieser geschichtlichen Tatsache ganz abgesehen, halte ich Marx als Denker für weit tiefgründiger und umfassender als Freud. Marx wußte das geistige Erbe des Aufklärungshumanismus und des Deutschen Idealismus mit der Realität wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Tatsachen in Zusammenhang zu bringen und so die Grundlagen für eine neue Wissenschaft vom Menschen und von der Gesellschaft zu legen, die gleichzeitig empirisch und vom Geist der humanistischen Tradition des Westens erfüllt ist. Wenn auch dieser Geist des Humanismus von den meisten Systemen, die im Namen von Marx zu sprechen behaupten, abgeleugnet und entstellt wird, so glaube ich doch, daß – wie ich in diesem Buch zeigen möchte – eine Renaissance des westlichen Humanismus Marx seinen hervorragenden Platz in der Geschichte des menschlichen Denkens zurückgeben wird. Aber auch wenn man all das einräumt, wäre es doch recht naiv, Freuds Bedeutung deshalb zu übersehen, weil er an Marx nicht heranreicht. Er ist der Begründer einer wahrhaft wissenschaftlichen Psychologie, und seine Entdeckung der unbewußten Prozesse und der dynamischen Eigenart der Charakterzüge ist ein einzigartiger Beitrag zur Wissenschaft vom Menschen, der das Bild vom Menschen für alle Zeiten verändert hat.

2 Der gemeinsame Boden der Theorien von Marx und Freud

Bevor ich die Theorien von Marx und Freud im einzelnen erörtere, möchte ich kurz auf die grundlegenden Prämissen eingehen, die beiden Denkern gemeinsam sind. Sie sind sozusagen der gemeinsame Boden, auf dem ihr Denken erwuchs.

Die beiden gemeinsamen grundlegenden Ideen lassen sich am besten in drei kurzen Sätzen ausdrücken, von denen die beiden ersten römischen, die dritte christlichen Ursprungs ist:

1. *De omnibus est dubitandum* (»Man muß an allem zweifeln«);
2. *Humani nil a me alienum puto* (»Nichts Menschliches ist mir fremd« – Terenz);
3. »Die Wahrheit wird euch freimachen« (Jo 8,32).

In der ersten Sätzen kommt etwas zum Ausdruck, was man *kritische Grundhaltung* nennen könnte. Diese Haltung ist kennzeichnend für die moderne Wissenschaft. Aber während in der Naturwissenschaft der Zweifel sich hauptsächlich auf die Wahrnehmung der Sinne, aufs Hörensagen und auf herkömmliche Meinungen bezieht, betrifft der Zweifel im Denken von Marx und Freud vor allem das, was der Mensch über sich und andere denkt. Wie ich noch ausführlich zeigen werde, hielt Marx das meiste, was wir über uns und andere denken, für reine Illusion, für »Ideologie«. Er glaubte, unsere persönlichen Gedanken richteten sich nach den Ideen, welche die jeweilige Gesellschaft entwickelt, und diese Ideen seien von der besonderen Struktur und Funktionsweise der Gesellschaft determiniert. Eine wachsame, skeptische Einstellung gegenüber allen Ideologien, Ideen und Idealen ist für Marx kennzeichnend. Er hatte immer den Verdacht, daß sie wirtschaftliche und gesellschaftliche Interessen verschleiern, und seine Skepsis war so stark, daß er es kaum über sich brachte, Worte wie Freiheit, Wahrheit und Gerechtigkeit zu gebrauchen – und dies deshalb, weil sie sich so leicht mißbrauchen lassen, und nicht etwa, weil Freiheit, Gerechtigkeit und Wahrheit für ihn nicht die höchsten Werte waren.

Freud hatte die gleiche »kritische Grundhaltung«. Man könnte seine gesamte psychoanalytische Methode als eine »Kunst des Zweifelns« bezeichnen. Unter dem Eindruck gewisser hypnotischer Experimente, die ihm zeigten, bis zu welchem Ausmaß ein Mensch im Trancezustand Dinge für wirklich hält, die offensichtlich nicht der Realität entsprechen, entdeckte er, daß auch die meisten Vorstellungen, die Menschen haben, die nicht im Trancezustand leben, ebensowenig der Wirklichkeit entsprechen und daß andererseits der größte Teil der Wirklichkeit uns nicht bewußt ist. Marx hielt die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft für die grundlegende Wirklichkeit, während Freud diese in der libidinösen Organisation des Individuums gegeben sah. Beide aber hegten die gleiche unerbittliche Skepsis gegenüber allen Klischees, Ideen, Rationalisierungen und Ideologien, mit denen die Köpfe der Menschen gefüllt sind und die die Grundlage dessen bilden, was sie irrtümlicherweise für die Wirklichkeit halten.

Diese Skepsis gegenüber dem, was »man denkt«, ist unauflöslich mit dem Glauben an die *befreiende Macht der Wahrheit* verbunden. *Marx* wollte die Menschen von den Ketten ihrer Abhängigkeit und ihrer Entfremdung, von ihrer Versklavung durch die Wirtschaft befreien. Doch seine Methode war nicht – wie viele annehmen – die Gewalt. Er versuchte die Mehrheit der Bevölkerung für seine Ideen zu gewinnen. Während man seiner Meinung nach Gewalt anwenden durfte, wenn die Minderheit sich gewaltsam dem Willen der Mehrheit widersetzte, war sein Hauptproblem nicht, wie man die Macht im Staat erringen, sondern wie man die Menschen selbst für seine Ideen gewinnen

konnte. Bei ihrer »Propaganda« wandten Marx und seine legitimen Nachfolger eine Methode an, die der Methode von Politikern genau entgegengesetzt war, ganz gleich ob es sich um bürgerliche, faschistische oder kommunistische Politiker handelte. Er wollte die Menschen nicht durch demagogische Überredungskünste beeinflussen, indem er durch die Angst vor Terror halbhypnotische Zustände hervorrief, sondern appellierte an den Wirklichkeitssinn und an die Wahrheit. Die seiner »Waffe der Wahrheit« zugrunde liegende Auffassung war die gleiche wie bei Freud: daß der Mensch mit Illusionen lebt, weil diese Illusionen das Elend des wirklichen Lebens erträglich machen. Wenn der Mensch diese Illusionen als das zu erkennen vermag, was sie sind, wenn er also aus seinem halbtraumhaften Zustand aufwachen kann, dann kann er zu sich selbst kommen, kann sich seiner eigenen Kraft und Stärke bewußt werden und die Realität so verändern, daß er die Illusionen nicht mehr nötig hat. Das »falsche Bewußtsein«, das heißt ein entstelltes Bild der Wirklichkeit, schwächt den Menschen. Mit der Wirklichkeit in Kontakt zu kommen, sich ein richtiges Bild von ihr zu machen, stärkt ihn. Daher glaubte Marx, daß seine wichtigste Waffe die Wahrheit sei, die Enthüllung der Realität hinter den sie verbergenden Illusionen und Ideologien. Hierin liegt das einzigartige der marxistischen Propaganda: Diese ist ein emotionaler Appell, um bestimmte politische Ziele zu erreichen, der mit einer wissenschaftlichen Analyse gesellschaftlicher und historischer Erscheinungen einhergeht. Das bekannteste Beispiel dieser Mischung ist das Kommunistische Manifest. Dieses enthält in knapper Form eine glänzende und klar verständliche Analyse der Geschichte und des Einflusses wirtschaftlicher Faktoren und Klassenbeziehungen. Gleichzeitig ist es ein politisches Pamphlet, das mit einem leidenschaftlichen emotionalen Appell an die Arbeiterklasse schließt. Daß der politische Führer gleichzeitig ein Sozialwissenschaftler und ein Schriftsteller sein muß, erwies sich nicht nur an Marx, Engels, Bebel, Jaurès und Rosa Luxemburg. Lenin und viele andere Führer der sozialistischen Bewegung waren Schriftsteller und hatten Sozialwissenschaft und Politische Wissenschaften studiert. (Selbst Stalin, ein Mann von nur geringer schriftstellerischer und wissenschaftlicher Begabung, sah sich gezwungen, Bücher zu schreiben oder unter seinem Namen schreiben zu lassen, um seine Legitimität als Nachfolger von Marx und Lenin unter Beweis zu stellen.) Tatsächlich änderte jedoch der Sozialismus unter Stalin sein Gesicht völlig. Da das Sowjetsystem keiner wissenschaftlichen Analyse unterzogen wird, sind die Sowjet-Soziologen zu Apologeten ihres Systems geworden. Eine wissenschaftliche Funktion haben sie nur noch in technischen Dingen, die mit der Produktion, der Verteilung, der Organisation usw. zu tun haben.

Während die Wahrheit für Marx eine Waffe war, die dazu diente, eine gesellschaftliche Veränderung herbeizuführen, diente sie *Freud* als Waffe zur Herbeiführung einer individuellen Veränderung. *Bewußtwerdung* war der wichtigste Faktor in Freuds Therapie. Wenn es – das war die Ansicht Freuds – dem Patienten gelingt, den fiktiven Charakter seiner bewußten Ideen einzusehen, wenn er die Realität hinter diesen Ideen zu erfassen vermag, wenn er sich das Unbewußte bewußtmachen kann, dann wird er auch die Kraft gewinnen, sich von den Irrationalitäten zu befreien und sich selbst zu wandeln. Freuds Ziel, »Wo Es war, soll Ich werden« (S. Freud, 1933 a, S. 86) ist nur zu erreichen, wenn man seine Vernunft anstrengt, durch die Fiktionen hindurchdringt und zum Bewußtsein der Realität gelangt. Es ist eben diese Funktion von Vernunft und Wahrheit, die der psychoanalytischen Therapie ihre Einzigartigkeit gegenüber allen anderen Formen der Therapie verleiht. Jede Analyse eines Patienten ist ein neues und originelles Forschungswagnis. Natürlich gibt es allgemeine Theorien und Prinzipien, die man anwenden kann, aber es existiert kein Modell, keine »Formel«, die man auf den individuellen Patienten anwenden könnte oder die ihm weiterhelfen würde. Genau wie der politische Führer nach der Ansicht von Marx ein Sozialwissenschaftler sein mußte, so muß nach Ansicht Freuds der Therapeut in der Lage sein, wissenschaftliche Forschungsarbeit zu leisten. Für beide ist die Wahrheit das wesentliche Medium, um die Gesellschaft bezie-

ungsweise den Einzelmenschen zu ändern; die Bewußtmachung ist der Schlüssel für die gesellschaftliche und individuelle Therapie.

Die von Marx getroffene Feststellung: »Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf« (K. Marx, 1971, S. 208), könnte auch von Freud stammen. Beide wollten den Menschen von den Ketten seiner Illusionen befreien, um ihm die Möglichkeit zu geben, aufzuwachen und als freier Mensch zu handeln.

Das dritte, beiden Systemen gemeinsame Grundelement ist ihr *Humanismus*, und zwar in dem Sinn, daß jeder Mensch die ganze Menschheit repräsentiert, so daß es nichts Menschliches gibt, was ihm fremd sein könnte. Marx war in dieser Tradition verwurzelt, zu deren hervorragendsten Vertretern Voltaire, Lessing, Herder, Hegel und Goethe gehören. Freud hat seinen Humanismus in erster Linie in seinem Begriff des Unbewußten zum Ausdruck gebracht. Er nahm an, daß alle Menschen dieselben unbewußten Strebungen haben und daß sie daher einander verstehen können, wenn sie nur wagen, in die Unterwelt des Unbewußten hinabzutauchen. Er konnte die unbewußten Phantasien seiner Patienten untersuchen, ohne sich darüber zu entrüsten, darüber zu urteilen oder sich darüber zu wundern. Der »Stoff, aus dem die Träume sind«, und die ganze Welt des Unbewußten wurde für Freud eben deshalb zum Gegenstand seiner Forschung, weil er ihre tief menschlichen und universalen Eigenschaften erkannte.

Der Zweifel, die Macht der Wahrheit und der Humanismus sind die Leitprinzipien und Antriebe für das Werk von Marx wie von Freud. Dieses Einführungskapitel, das sich mit dem gemeinsamen Boden befaßt, aus dem die Ideen beider erwachsen, wäre unvollständig, wenn es nicht noch wenigstens auf ein Merkmal einginge, das beiden Systemen ebenfalls gemeinsam ist: auf ihre *dynamische und dialektische Sicht der Wirklichkeit*. Dieses Thema zu erörtern, ist um so wichtiger, als die Hegelsche Philosophie in den angelsächsischen Ländern lange kein Thema war, so daß die dynamische Methode von Marx und Freud nur schwer verstanden wird. Beginnen wir mit ein paar Beispielen sowohl aus dem Bereich der Psychologie als auch aus dem der Soziologie.

Nehmen wir als *Beispiel aus der Psychologie* einen Mann, der schon dreimal verheiratet war. Der Vorgang war jedesmal der gleiche. Er verliebt sich in ein hübsches junges Mädchen, heiratet sie und ist eine Zeitlang überschwenglich glücklich. Dann fängt er an, sich zu beschweren, seine Frau sei herrschsüchtig, sie beschneide ihm seine Freiheit usw. Nach einer Periode, in der Streit und Versöhnung sich abwechseln, verliebt er sich in ein anderes junges Mädchen – das seiner Frau sehr ähnlich ist. Er läßt sich scheiden und heiratet seine zweite »große Liebe«. Aber mit leichten Abänderungen kommt es zum gleichen Zyklus, und er verliebt sich abermals in ein junges Mädchen von ähnlichem Typ, läßt sich wieder scheiden und heiratet seine dritte »große Liebe«. Der Zyklus wiederholt sich, und er verliebt sich in ein viertes Mädchen, überzeugt, daß es diesmal die wahre und echte Liebe ist (wobei er vergißt, daß er auch jedesmal zuvor davon überzeugt war), und möchte das junge Mädchen heiraten. Was würden wir diesem letzten jungen Mädchen sagen, wenn es uns nach unserer Meinung fragte, welche Chance es für eine glückliche Ehe mit ihm hätte. Man kann dieses Problem auf verschiedene Weise beurteilen. Einmal nach der rein behavioristischen Methode, indem man von seinem früheren Verhalten auf sein zukünftiges schließt. Dann würde man folgendermaßen argumentieren: Da er schon dreimal seine Frau verlassen hat, ist es ziemlich wahrscheinlich, daß er dies auch ein viertes Mal tun wird, weshalb es zu riskant wäre, ihn zu heiraten. Diese empirische und nüchterne Einstellung hat viel für sich. Wenn nun aber die Mutter des jungen Mädchens diese Argumente vorbrächte, könnte es ihr schwerfallen, auf ein Argument ihrer Tochter eine Antwort zu finden, wenn diese etwa sagte, es sei zwar ganz richtig, daß er sich dreimal so verhalten habe, aber daraus folge nicht, daß er es auch diesmal wieder so machen werde. Entweder – so würde dieses Gegenargument lauten – hat er sich geändert (und wer kann behaupten, daß sich ein Mensch nicht

ändern kann?), oder die anderen Frauen waren einfach nicht von der Art, daß er eine so tiefe Liebe für sie empfinden konnte, während sie selbst ihm wirklich entspricht. Es gibt kein überzeugendes Argument, das die Mutter dagegen vorbringen könnte. Und wenn dann die Mutter den Mann selbst kennenlernt und merkt, daß er wirklich von ihrer Tochter hingerissen ist und sehr aufrichtig von seiner Liebe zu ihr spricht, dann wird vielleicht selbst sie als Mutter ihre Meinung ändern und sich von der Tochter überzeugen lassen.

Sowohl die Mutter als auch die Tochter gehen nicht-dynamisch an die Frage heran: Entweder sagen sie etwas voraus, was sich auf das frühere Verhalten des Betreffenden gründet, oder sie gründen ihre Voraussage auf das, was er im Augenblick sagt und tut, aber sie können nicht beweisen, daß ihre Voraussagen mehr als Vermutungen sind.

Was zeichnet im Gegensatz dazu eine dynamische Betrachtungsweise aus? Das Wesentliche bei dieser Methode ist, daß man durch den oberflächlichen Eindruck des früheren oder gegenwärtigen Verhaltens hin durchdringt und zu einem Verständnis der *Kräfte* gelangt, welche zu dem früheren Verhalten geführt haben. Sind diese Kräfte noch immer vorhanden, so ist anzunehmen, daß auch die vierte Ehe nicht anders ausgehen wird als die vorangegangenen. Wenn dagegen die diesem Verhalten zugrunde liegenden Kräfte sich geändert haben, so müßte man die Möglichkeit oder sogar die Wahrscheinlichkeit einräumen, daß das Ergebnis diesmal trotz des früheren Verhaltens ein anderes sein wird. Welches sind nun die Kräfte, von denen wir hier sprechen? Es handelt sich bei diesen Kräften keineswegs um etwas Mysteriöses oder um Erzeugnisse einer abstrakten Spekulation. Sie sind empirisch erkennbar, wenn wir das Verhalten des Betreffenden auf geeignete Weise studieren. So können wir zum Beispiel annehmen, daß der Mann die Bindung an seine Mutter nicht aufgegeben hat; daß es sich um einen stark narzißtischen Menschen handelt, der tiefe Zweifel an seiner Männlichkeit hegt; daß er ein verspäteter Adoleszent ist, der ein ständiges Bedürfnis nach Bewunderung und Zuneigung hat, so daß er – wenn er eine Frau gefunden hat, die diese Bedürfnisse erfüllt – ihrer bald überdrüssig wird, nachdem er sie erobert hat. Er braucht neue Beweise für seine Attraktivität und muß sich deshalb nach einer anderen Frau umsehen, die ihm diese versichert. Gleichzeitig ist er in Wirklichkeit von Frauen abhängig und hat Angst vor ihnen. Daher gibt ihm jede länger andauernde intime Beziehung das Gefühl, gefangen und gefesselt zu sein. Die Kräfte, die hier am Werk sind, sind sein Narzißmus, seine Abhängigkeit, sein Zweifel an sich selbst. Sie rufen die Bedürfnisse hervor, welche zu dem oben beschriebenen Verhalten führen. Hinter diese Kräfte kommt man, wie gesagt, keineswegs aufgrund abstrakter Spekulationen. Sie lassen sich auf mancherlei Weise beobachten: indem man Träume, freie Assoziationen und Phantasien analysiert, indem man den Gesichtsausdruck, die Gesten, die Sprechweise des Betreffenden und dergleichen mehr beobachtet. Freilich sind sie oft nicht unmittelbar sichtbar; vielmehr muß man auf sie schließen. Außerdem kann man sie nur innerhalb des theoretischen Bezugsrahmens erkennen, in dem sie ihren Platz und ihre Bedeutung haben. Vor allem aber sind diese Kräfte nicht nur nicht bewußt, sondern stehen auch im Widerspruch zum bewußten Denken des Betreffenden. Er ist ehrlich überzeugt, daß er das junge Mädchen ewig lieben wird, daß er von niemandem abhängig, sondern stark und selbstsicher ist. So denkt der Durchschnittsmensch: Wie kann man voraussagen, daß ein Mann, der das Gefühl hat, eine Frau ehrlich zu lieben, diese nach kurzer Zeit verlassen wird, indem man sich dabei nur auf so geheimnisvolle Dinge wie »Mutterbindung«, »Narzißmus« oder dergleichen beruft? Kann man das mit den eigenen Augen und Ohren nicht besser beurteilen als aufgrund derartiger Deduktionen?

Das Problem in der marxistischen *Soziologie* ist genau dasselbe. Auch hier wird die dynamische Sicht am besten an einem praktischen *Beispiel* zu erkennen sein. Deutschland hat zwei Kriege begonnen, den von 1914 und den von 1939, bei denen es ihm fast gelungen wäre, seine westlichen Nachbarländer zu erobern und Rußland zu besiegen.

Nach seinen Anfangserfolgen wurde Deutschland dann hauptsächlich durch die Übermacht der Vereinigten Staaten geschlagen. Deutschlands Wirtschaft war schwer angeschlagen, doch erholte sie sich beide Male schnell wieder, und fünf bis zehn Jahre nach dem Krieg hatte das Land etwa die gleiche wirtschaftliche und militärische Macht wieder erreicht, die es vor dem Krieg besessen hatte. Bereits 15 Jahre nach seiner Niederlage, die weit vernichtender war als die im Ersten Weltkrieg, war Deutschland in Europa (nach der Sowjetunion) wieder die stärkste Industrie- und Militärmacht. Es hat zwar einen beträchtlichen Teil seines früheren Territoriums verloren, doch ist sein Wohlstand größer als je zuvor. Das heutige Deutschland besitzt eine demokratische Regierung. Es hat nur eine kleine Armee, Kriegsmarine und Luftwaffe. Es erklärt, es werde keinen Versuch machen, die verlorenen Gebiete mit Gewalt zurückzuerobern, wenngleich es seine Ansprüche auf diese Territorien nicht aufgegeben hat. Die Sowjetstaaten und kleine Gruppen in den westlichen Ländern betrachten dieses neue Deutschland voller Argwohn und Furcht. Man argumentiert, Deutschland habe seine Nachbarn schon zweimal angegriffen, es habe sich trotz zweier Niederlagen wieder bewaffnet, die Generale des »neuen« Deutschland seien die gleichen, die unter Hitler gedient hätten, und es sei zu erwarten, daß Deutschland einen dritten Versuch unternehmen und diesmal die Sowjetunion angreifen werde, um seine verlorenen Gebiete zurückzugewinnen. Auf diese Argumente antworten die NATO-Länder und die meisten Vertreter der öffentlichen Meinung, dieser Verdacht sei unbegründet und geradezu phantastisch, denn: Handele es sich nicht um ein neues und demokratisches Deutschland, hätten seine Führer nicht erklärt, daß sie Frieden wollten, und sei die deutsche Armee mit ihren zwölf Divisionen nicht so klein, daß sie für niemanden eine Bedrohung darstelle? Wenn man nur die Äußerungen der deutschen Regierung (vorausgesetzt, man glaubt, sie entsprechen der Wahrheit) und die gegenwärtige militärische Stärke Deutschlands in Betracht zieht, dann erscheint einem die Auffassung der NATO in der Tat recht überzeugend. Aber auch das Argument, die Deutschen würden wieder angreifen, weil sie es schon früher getan hätten, ist stichhaltig. Das Problem ist, daß man so wenig beweisen kann, daß Deutschland sich geändert hat. Auch hier, wie bei unserem Beispiel aus der Psychologie, bleiben wir auf Vermutungen angewiesen, wenn wir nicht darangehen, die Kräfte zu analysieren, die hinter der deutschen Entwicklung stehen.

Deutschland, der Nachzügler unter den großen westlichen Industriesystemen, begann nach 1871 seinen spektakulären Aufstieg. 1895 hatte seine Stahlproduktion bereits die Englands erreicht, und 1914 war Deutschland England und Frankreich weit überlegen. Deutschland besaß ein äußerst leistungsfähiges Industriesystem (wozu seine nüchtern denkende, fleißige und gebildete Arbeiterschaft wesentlich beitrug), doch besaß es nicht genügend Rohstoffe und hatte nur wenige Kolonien. Um sein wirtschaftliches Potential maximal zu realisieren, mußte es sich ausdehnen, es mußte Gebiete erobern, die in Europa und Afrika über Rohstoffe verfügten. Gleichzeitig besaß Deutschland ein Offizierkorps nach preußischer Tradition, das sich seit langem durch seine Disziplin, seine Loyalität und seine Hingabe an die Armee auszeichnete. Das industrielle Potential mit der ihm eigenen Tendenz sich auszuweiten war zusammen mit der Tüchtigkeit und dem Ehrgeiz der Militärs das explosive Gemisch, das Deutschland 1914 in sein erstes Kriegsabenteuer hineinführte. Die deutsche Regierung unter Bethmann Hollweg suchte zwar nicht den Krieg, doch wurde sie durch die Militärs hineingetrieben. Bereits drei Monate nach Kriegsbeginn akzeptierte sie die Kriegsziele, welche die Vertreter der Schwerindustrie und der Großbanken ihr unterbreiteten. Diese Kriegsziele waren mehr oder weniger die gleichen wie die vom Alldeutschen Verband geforderten, welcher seit den neunziger Jahren die treibende Kraft in Industriekreisen war. Es ging um die französischen, belgischen und luxemburgischen Kohle- und Eisenvorräte, um Kolonien in Afrika (insbesondere um Katanga) und um einige Gebiete im Osten. Deutschland verlor den Krieg, aber dieselben Industriellen und Offiziere blieben trotz der Revolution, die sie eine kurze Zeit zu gefährden schien, an der Macht. In den dreißiger Jahren hatte

Deutschland die Vormachtstellung, die es vor 1914 innegehabt hatte, zurückgewonnen. Doch die große Wirtschaftskrise mit ihren sechs Millionen Arbeitslosen bedrohte das gesamte kapitalistische System. Die Sozialisten konnten zusammen mit den Kommunisten fast die Hälfte aller Wählerstimmen für sich buchen, die Nazis gewannen Millionen für ihr angeblich antikapitalistisches Parteiprogramm. Die Industriellen, Bankiers und Generale gingen auf Hitlers Angebot ein, die Parteien der Linken und die Gewerkschaften zu zerschlagen, in Deutschland einen nationalistischen Geist zu wecken und eine neue, starke Armee aufzubauen. Als Gegenleistung ließen sie ihn sein Rassenprogramm durchführen, das seinen industriellen und militärischen Verbündeten zwar nicht gerade behagte, gegen das sie aber kaum Einwände erhoben. Die einzige Nazi-Macht, die den Industriellen und der Armee hätte gefährlich werden können – die SA –, wurde 1934 durch die Massenausrottung ihrer Führer praktisch vernichtet. Hitlers Ziel war die Durchführung des gleichen Programms, das Ludendorff 1914 verwirklichen wollte. Diesmal waren die Generale zurückhaltender mit ihren Kriegsplänen. Aber da Hitler die Sympathien der westlichen Regierungen genoß, brachte er es fertig, seine Generäle von seinen überragenden Fähigkeiten und von der Richtigkeit seiner militärischen Pläne zu überzeugen. Er gewann ihre Unterstützung für den Krieg von 1939, der die gleichen Ziele verfolgte, wie der Kaiser sie 1914 angestrebt hatte. Während der Westen bis 1938 mit Hitler sympathisierte und kaum gegen dessen rassistische und politische Verfolgungen protestierte, änderte sich die Situation, als Hitler sein vorsichtiges Vorgehen aufgab und so Großbritannien und Frankreich in den Krieg hineinzwang. Von da an erweckte man den Anschein, daß der Krieg gegen Hitler ein Krieg gegen die Diktatur sei, während es sich – genau wie 1914 – um einen Krieg gegen einen Angriff auf die wirtschaftliche und politische Position der Westmächte handelte.

Nach der Niederlage brachte Deutschland die Legende auf, der Zweite Weltkrieg sei ein Krieg gegen die Nazi-Diktatur gewesen, indem es sich der herausragenden, bekanntesten Nazi-Führer entledigte (und an die Juden und die Regierung von Israel beträchtliche Summen als Wiedergutmachung zahlte). Hiermit suchte man zu beweisen, daß das neue Deutschland sich von dem des Kaisers und Hitlers völlig unterschied. Aber in Wirklichkeit hatte sich die Grundsituation nicht geändert. Die deutsche Industrie ist heute ebenso stark, wie sie es vor dem Zweiten Weltkrieg war, nur das deutsche Staatsgebiet ist noch mehr zusammengeschrumpft. Das deutsche Militär ist noch immer das gleiche, wenn auch die Junker ihre wirtschaftliche Basis in Ostpreußen verloren haben. Die Kräfte hinter dem deutschen Expansionismus sind noch immer die gleichen wie 1914 und 1939, und sie besitzen heute eine noch stärkere emotionale Dynamik, nämlich als Ruf nach der Rückgabe der »geraubten« Gebiete. Die deutschen Führer haben dazugelernt; diesmal schlossen sie gleich zu Anfang ein Bündnis mit den Vereinigten Staaten, anstatt die stärkste Macht des Westens als potentiellen Feind zu haben. Diesmal haben sie sich mit ganz Westeuropa zusammengetan und haben alle Aussicht, als führende Macht des neuen Vereinten Europa daraus hervorzugehen, nachdem sie auf wirtschaftlichem und militärischem Gebiet bereits die stärkste Macht sind. Das von Deutschland angeführte Neue Europa wird ebenso expansionistisch sein wie es das Alte Deutschland war, und in seinem Bestreben, die früheren deutschen Gebiete zurückzubekommen, wird es eine noch größere Gefahr für den Frieden sein. Hiermit möchte ich nicht behaupten, daß Deutschland den Krieg will, und ganz gewiß nicht, daß es einen Atomkrieg will. Ich möchte nur sagen, daß das neue Deutschland seine Ziele ohne Krieg zu erreichen hofft und zwar aufgrund der Drohung, die von einer überwältigenden Streitmacht ausgeht, nachdem diese erst einmal aufgestellt ist.¹

Aber diese Kalkulation dürfte höchstwahrscheinlich zum Krieg führen, da der Sowjetblock nicht ruhig zusehen wird, wie Deutschland immer stärker wird – genausowenig wie Großbritannien und Frankreich das 1914 und 1939 taten.

Auch hier geht es darum, daß wirtschaftliche, gesellschaftliche und emotionale Kräfte am Werk sind, die innerhalb von 25 Jahren zwei Kriege verursacht haben und die wahrscheinlich einen weiteren Krieg verursachen werden. Nicht daß jemand einen Krieg will; diese Kräfte wirken hinter dem Rücken der Menschen und führen zu bestimmten Entwicklungen, die den Krieg hervorrufen. Nur eine Analyse dieser Kräfte kann uns die Vergangenheit verstehen und die Zukunft voraussehen helfen; eine Meinung, die sich auf die Beobachtung von Erscheinungen beschränkt, wie sie gegenwärtig existieren, genügt nicht.



Marx hatte genau wie Freud seine Vorläufer. Aber beide gingen ihr Thema als erste mit wissenschaftlichen Methoden an. So vollbrachten sie für die Gesellschaft beziehungsweise für den einzelnen das, was die Physiologie für die lebende Zelle und was die theoretische Physik für das Atom getan hat. Marx betrachtete die Gesellschaft als eine komplizierte Struktur mit verschiedenen gegensätzlichen, aber feststellbaren Kräften. Die Kenntnis dieser Kräfte ermöglicht es, die Vergangenheit zu verstehen und bis zu einem gewissen Grad auch die Zukunft vorauszusagen – freilich nicht in dem Sinn, daß bestimmte Ereignisse unter allen Umständen eintreten werden, sondern eher im Sinn begrenzter Alternativen, unter denen der Mensch zu wählen hat.

Freud entdeckte, daß der Mensch als eine geistig-seelische Größe von Kräften strukturiert ist, die gegensätzlicher Natur sein können und mit Energie geladen sind. Auch hier geht es um die wissenschaftliche Aufgabe, die Qualität, Intensität und Richtung dieser Kräfte zu erkennen, um die Vergangenheit zu verstehen und Alternativen für die Zukunft voraussagen zu können. Auch hier ist eine Veränderung nur soweit möglich, wie die vorhandene Struktur der Kräfte es zuläßt. Außerdem erfordert eine echte Veränderung – soll sie eine Energieveränderung innerhalb der gegebenen Struktur sein – nicht nur ein tiefreichendes Verständnis für diese Kräfte und für die Gesetze, nach denen sie wirken, sondern auch große Anstrengungen und Willenskraft.

Der gemeinsame Boden, aus dem die Ideen von Marx und Freud erwachsen, sind die Vorstellungen von Humanismus und Humanität, die bis zur jüdisch-christlichen und griechisch-römischen Tradition zurückreichen, die mit der Renaissance wieder neu in der europäischen Geschichte Einlaß fanden, und die sich im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert voll entfalteten. Das humanistische Ideal der Renaissance war die Entfaltung des ganzen, universalen Menschen, des *uomo universale*, den man als die höchste Blüte der natürlichen Entwicklung ansah.

Freuds Verteidigung der Rechte der natürlichen Triebe gegen die Mächte der gesellschaftlichen Konvention gehörte zur Tradition des Humanismus genau wie sein Ideal, daß die Vernunft diese Triebe beherrschen und veredeln soll. Marx' Protest gegen eine Gesellschaftsordnung, in welcher der Mensch durch seine Versklavung durch die Wirtschaft verkrüppelt wird, und sein Ideal der vollen Entfaltung des ganzen, nicht-entfremdeten Menschen gehört zur gleichen humanistischen Tradition. Freuds Vision wurde durch seine mechanistisch-materialistische Weltanschauung beeinträchtigt, bei der die Bedürfnisse des Menschen nur als sexuelle interpretiert wurden. Die Vision von Marx war viel weiter gespannt, eben weil er die verkrüppelnde Wirkung der Klassengesellschaft erkannt hatte und deshalb zu einer Vision des unverkrüppelten Menschen und seiner Entwicklungsmöglichkeiten in einer völlig menschlichen Gesellschaft kommen konnte. Freud war ein liberaler Reformier, Marx ein radikaler Revolutionär. Doch so verschieden sie waren, beide erfüllte ein unbedingter Wille, den Menschen zu befreien, ein ebenso unbedingtes Vertrauen auf die Wahrheit als Werkzeug der Befreiung sowie der Glaube, daß die Voraussetzung für diese Befreiung die Fähigkeit des Menschen ist, die Ketten der Illusion zu zerbrechen.

3 Die Auffassung vom Menschen und seiner Natur

Daß alle Menschen die gleichen anatomischen und physiologischen Grundmerkmale miteinander gemeinsam haben, ist allgemein bekannt. Kein Arzt würde vermuten, er könne nicht einen jeden Menschen ohne Rücksicht auf seine Rasse oder Hautfarbe mit den gleichen Methoden behandeln, wie er sie bei Menschen seiner eigenen Rasse anwendet. Haben jedoch auch alle Menschen die gleichen psychischen Anlagen? Haben sie alle die gleiche menschliche Natur? Gibt es überhaupt so etwas wie die »menschliche Natur«?

Das ist keineswegs eine rein akademische Frage. Wie könnte man von der Menschheit – außer in einem rein physiologischen und anatomischen Sinn – sprechen, wenn die Menschen sich in bezug auf ihre psychische und geistige Struktur grundsätzlich voneinander unterscheiden? Wie könnten wir den »Fremden« verstehen, wenn er grundlegend anders wäre als wir? Wie könnten wir die Kunst völlig anderer Kulturen, ihre Mythen, ihre Dramen, ihre Skulpturen verstehen, wenn uns nicht alle die gleiche menschliche Natur gemeinsam wäre?

Die ganze Vorstellung von Humanität und Humanismus gründet in der Idee einer menschlichen Natur, die allen Menschen gemeinsam ist. Das war die Prämisse des buddhistischen wie des jüdisch-christlichen Denkens. Der Buddhismus entwickelte ein Bild des Menschen in existentialistischen und anthropologischen Begriffen und nahm an, daß die gleichen psychischen Gesetze für alle Menschen gelten, weil die *conditio humana* für uns alle die gleiche ist; daß wir alle in der Illusion der Getrenntheit und Unzerstörbarkeit unseres Ich leben; daß wir alle eine Antwort auf das Problem unserer Existenz zu finden suchen, indem wir versuchen, uns gierig an allen Dingen, einschließlich dem besonderen Ding unseres »Ich« festzuklammern; daß wir alle leiden, weil diese Antwort auf das Leben falsch ist und wir nur vom Leiden erlöst werden können, wenn wir die richtige Antwort geben: wenn wir die Illusion unseres Abgetrenntseins und unsere Gier überwinden und aufwachen, um die unser Dasein beherrschende Grundwahrheit zu erkennen. Die jüdisch-christliche Tradition, die auf einen obersten Schöpfer und Herrscher, auf Gott hin konzipiert ist, definiert den Menschen auf andere Weise. Ein einzelner Mann und eine einzelne Frau sind die Vorfahren der gesamten menschlichen Rasse, und diese Vorfahren sowie alle künftigen Generationen sind »nach dem Bilde Gottes« geschaffen. Sie haben alle die gleichen Wesenszüge miteinander gemeinsam, die sie zum Menschen machen, die sie befähigen, einander zu kennen und zu lieben. Es ist dies die Voraussetzung für die prophetische Vision der Messianischen Zeit, der friedlichen Vereinigung der gesamten Menschheit.

Unter den Philosophen postulierte Spinoza, der Vater der modernen dynamischen Psychologie, ein »Modell der menschlichen Natur«, das feststellbar und definierbar ist und aus dem sich die Gesetze menschlichen Verhaltens und menschlicher Reaktionen ergeben. Man konnte jetzt den Menschen schlechthin, und nicht nur den Menschen dieser oder jener Kultur, genau wie jedes andere Wesen in der Natur verstehen, weil der Mensch sich immer gleich ist und die gleichen Gesetze für uns alle zu allen Zeiten gelten. Die Philosophen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts (besonders Goethe und Herder) glaubten, daß die dem Menschen innewohnende Humanität ihn zu immer höheren Entwicklungsstufen führen würde; sie glaubten, jeder einzelne trage nicht nur seine eigene Individualität, sondern gleichzeitig die ganze Menschheit mit all ihren Möglichkeiten in sich. Darum bestand für sie die Lebensaufgabe in der Entwicklung der Ganzheit auf dem Weg über die Individualität. Von der Stimme der Humanität glaubten sie, daß sie einem jeden mitgegeben sei und von jedem menschlichen Wesen verstanden

werden könne. (Vgl. H. A. Korff, 1958, sowie die glänzende Abhandlung über das Humanitätsideal in Goethes *Iphigenie* von O. Seidline, 1961.)

Heute hat die Idee einer menschlichen Natur oder eines Wesens des Menschen an Ansehen verloren, teils, weil wir skeptischer geworden sind gegenüber metaphysischen und abstrakten Begriffen wie »das Wesen des Menschen«, teils aber auch, weil uns das Erlebnis der Humanität verlorengegangen ist, das den buddhistischen und den jüdisch-christlichen Vorstellungen wie auch den Ideen Spinozas und der Aufklärung zugrunde lag. Die heutigen Psychologen und Soziologen neigen zu der Ansicht, der Mensch sei ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf das die jeweilige Kultur ihren Text schreibe. Sie bestreiten zwar nicht die Einzigartigkeit der menschlichen Spezies, aber sie haben den Begriff der Humanität fast seines gesamten Inhalts und all seiner Substanz beraubt.

Im Gegensatz zu diesen gegenwärtigen Tendenzen nahmen Marx und Freud an, das Verhalten der Menschen sei eben deshalb erfaßbar, weil es sich dabei um das Verhalten *des Menschen* handle, um das Verhalten einer Gattung, die man im Hinblick auf ihre seelische und geistige Eigenart definieren könne.

Wenn Marx eine Natur des Menschen annahm, so fiel er nicht in den verbreiteten Irrtum, sie mit ihren speziellen Manifestationen zu verwechseln. Er unterschied die »menschliche Natur im allgemeinen« und die »in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur« (K. Marx, MEW 23, S. 637, Anm. 63). Natürlich bekommen wir die menschliche Natur im allgemeinen niemals zu Gesicht, weil das, was wir beobachten, immer die spezifischen Manifestationen der menschlichen Natur in den verschiedenen Kulturen sind. Aber wir können aus diesen verschiedenen Manifestationen auf das schließen, was »die menschliche Natur im allgemeinen« ist, welche Gesetze sie beherrschen und welche Bedürfnisse der Mensch als Mensch hat.

In seinen Frühschriften bezeichnete Marx »die menschliche Natur im allgemeinen« noch als »Wesen des Menschen«. Später gab er diese Bezeichnung auf, weil er klarstellen wollte, daß »das menschliche Wesen ... kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum« ist (MEGA I, 5, S. 535 = MEW 3, S. 6).² Marx wollte auch den Eindruck vermeiden, daß er das Wesen des Menschen für eine ungeschichtliche Substanz hielt. Für ihn war die Natur des Menschen ein gegebenes Potential, ein Bedingungsgefüge, das menschliche Rohmaterial sozusagen, das man als solches nicht ändern kann, wie ja auch die Größe und Struktur des menschlichen Gehirns seit Beginn der Zivilisation gleich geblieben ist. Aber dennoch verändert sich der Mensch. Er ist das Produkt der Geschichte und wandelt sich im Verlauf seiner eigenen Geschichte. Er wird zu dem, was er potentiell ist. Die Geschichte ist der Prozeß, in dem der Mensch sich dadurch selbst erschafft, daß er – im Prozeß der Arbeit – jene Möglichkeiten entwickelt, die bereits bei seiner Geburt in ihm angelegt waren. »Die ganze so genannte Weltgeschichte ist nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von *seiner Geburt* durch sich selbst, von seinem Entstehungsprozeß« (MEGA I, 3, S. 125 = MEW Erg. 1, S. 546).

Marx wandte sich gegen zwei Positionen: einmal gegen die unhistorische, daß es sich bei der Natur des Menschen um eine Substanz handle, die bereits zu Anfang der Geschichte vorhanden gewesen sei, aber auch gegen die relativistische Auffassung, daß die Natur des Menschen überhaupt keine Qualität an sich besitze und nichts weiter sei als das Spiegelbild gesellschaftlicher Verhältnisse. Marx ist jedoch nie dazu gekommen, seine eigene Theorie über die Natur des Menschen voll zu entwickeln und die unhistorische und die relativistische Position zu überschreiten. Deshalb bleibt seine Position für verschiedene, widersprüchliche Interpretationen offen.

Trotzdem ergeben sich aus seiner Vorstellung vom Menschen bestimmte Auffassungen über menschliche Krankheit und Gesundheit. Die Manifestation psychischer Krankheit

ist für Marx der *verkrüppelte* und *entfremdete* Mensch. Die Manifestation psychischer Gesundheit ist der produktiv-tätige, unabhängige Mensch. Wir werden später noch auf diese Begriffe zurückkommen, nachdem wir den Begriff der menschlichen Motivation bei Marx und Freud erörtert haben. An dieser Stelle müssen wir jedoch zunächst noch einmal auf den Begriff der menschlichen Natur in *Freuds* Denken zurückkommen. Man braucht jemandem, der mit Freuds System vertraut ist, kaum zu erklären, daß der Gegenstand seiner Forschung der Mensch als Mensch war, oder daß Freud – um mit Spinoza zu reden – ein »Modell der menschlichen Natur« konstruierte. Dieses Modell entsprach dem materialistischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Man stellte sich den Menschen als Maschine vor, die von einer relativ konstanten, als »Libido« bezeichneten sexuellen Energie angetrieben wird. Diese Libido verursacht eine schmerzhaft Spannung, die nur durch den Akt körperlicher Entspannung reduziert wird. Die Befreiung von einer schmerzhaften Spannung nannte Freud »Lust«. Nach der Reduktion der Spannung nimmt die Libido aufgrund chemischer Vorgänge im Körper wieder zu, wodurch das Bedürfnis nach einer Spannungsreduktion, das heißt nach einer lustvollen Befriedigung aufs neue entsteht. Diese Dynamik, die von Spannung und Entspannung und zu neuer Spannung – von Schmerz zu Lust und wieder zu Schmerz – führt, bezeichnet Freud als »Lustprinzip«. Er stellte es in Gegensatz zum »Realitätsprinzip«, das dem Menschen sagt, was er in der realen Welt, in der er lebt, anstreben und was er vermeiden muß, wenn er überleben will. Das Realitätsprinzip gerät oft in Konflikt mit dem Lustprinzip, und eine gewisse Ausgewogenheit zwischen beiden ist die Voraussetzung für seelische Gesundheit. Wenn andererseits eines der beiden Prinzipien aus dem Gleichgewicht gerät, so hat dies neurotische oder psychotische Erscheinungen zur Folge.

4 Die menschliche Evolution

Wie Marx so faßt auch *Freud* die Entwicklung des Menschen als Evolution auf. Bei seinen Gedanken über die *Entwicklung des Individuums* nimmt Freud an, daß die Hauptantriebskraft – die sexuelle Energie – selbst eine Evolution durchmacht, die bei jedem Menschen von der Geburt bis zur Pubertät reicht. Die Libido geht durch verschiedene Stadien: zuerst zentriert sie sich im Saugen und Beißen des Säuglings, dann im Prozeß der analen und urethralen Ausscheidungen und schließlich im Genitalapparat. Die Libido ist dieselbe und doch auch wieder nicht dieselbe im Leben eines jeden Individuums. Ihr Potential ist gleich, aber ihre Erscheinungsweisen ändern sich im Prozeß der individuellen Entwicklung.

Freuds Bild von der *Entwicklung der menschlichen Rasse* ähnelt in gewisser Hinsicht dem der individuellen Entwicklung, weist andererseits aber auch Unterschiede auf. Freud sieht im Primitiven einen Menschen, der alle seine Triebe voll befriedigt, und zwar auch jene perversen Triebe, die zur primitiven Sexualität gehören. Aber der in seinen Trieben voll befriedigte primitive Mensch ist kein Schöpfer von Kultur und Zivilisation.

Aus Gründen, die Freud leider nicht klarmacht, beginnt der Mensch, Kultur zu schaffen. Eben diese schöpferische Leistung zwingt ihn jedoch, auf die unmittelbare und völlige Befriedigung seiner Triebe zu verzichten; der frustrierte Trieb wird in nicht-sexuelle seelische und geistige Energie verwandelt, die der Baustein für die Kultur ist. (Freud hat diese Verwandlung sexueller in nicht-sexuelle Energie »Sublimierung« genannt, wobei er sich einer Analogie aus der Chemie bediente.) Je mehr die Kultur sich entwickelt, um so mehr sublimiert der Mensch, um so mehr aber frustriert er auch seine ursprünglichen libidinösen Triebe. Er wird weiser und kultivierter, aber in gewisser Hinsicht wird er auch weniger glücklich, als es der Primitive war, und er neigt stärker zu Neurosen, welche die Folge seines zu starken Triebverzichts sind. Der Mensch wird unzufrieden mit der von ihm selbst geschaffenen Kultur. Wenn auch die historische Entwicklung vom Standpunkt der kulturellen Errungenschaften aus gesehen eine positive Erscheinung ist, bringt sie doch auch ein wachsendes Unbehagen mit sich und begünstigt die Genese von Neurosen.

Ein weiterer Aspekt von Freuds Geschichtstheorie steht mit dem Ödipuskomplex in Zusammenhang. In *Totem und Tabu* (S. Freud, 1912-13) entwickelt er die Hypothese, daß der entscheidende Schritt von der primitiven zur zivilisierten Geschichte in der Rebellion der Söhne gegen ihren Vater und in der Ermordung des verhaßten Vaters zu suchen ist. Die Söhne schaffen ein Gesellschaftssystem, das sich auf eine Übereinkunft gründet, die weitere Vatermorde unter den Rivalen ausschließt und moralische Grundsätze aufstellt. Die Entwicklung des Kindes erfolgt nach Freud auf einem ähnlichen Weg. Der kleine Junge ist im Alter von fünf oder sechs Jahren auf seinen Vater stark eifersüchtig und unterdrückt seine mörderischen Wünsche gegen ihn nur unter dem Druck seiner Kastrationsangst. Um seine ständige Angst loszuwerden, internalisiert er das Inzest-Tabu und baut so den Kern auf, um den herum sich sein »Gewissen« (sein Über-Ich) entfalten wird. Später kommen zu den ursprünglichen vom Vater gesetzten Tabus noch die Verbote und Vorschriften anderer Autoritäten und der Gesellschaft hinzu.

Marx hat nicht versucht, die Entwicklung des einzelnen Menschen zu skizzieren. Ihn interessierte nur die Entwicklung des Menschen in der Geschichte.

Die Geschichte wird nach Marx in ihrem Verlauf durch ständige Widersprüche bestimmt. Die Produktivkräfte wachsen, und hierdurch entstehen Konflikte mit den bestehenden ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen. Dieser Kon-

flikt (zum Beispiel zwischen der Dampfmaschine und der vorangegangenen gesellschaftlichen Organisation der Manufaktur) führt zu gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderungen. Die neu entstandene Stabilität wird jedoch durch die Weiterentwicklung der Produktivkräfte (zum Beispiel von der Dampfmaschine zur Verwendung von Benzin, Elektrizität bis hin zur Atomenergie) wiederum gefährdet. Dies führt zu neuen Gesellschaftsformen, die den veränderten Produktivkräften besser entsprechen. Hand in Hand mit dem Konflikt zwischen den Produktivkräften und den soziopolitischen Strukturen geht der Konflikt zwischen den gesellschaftlichen Klassen. Die feudale Klasse, die sich auf ältere Produktionsformen gründet, gerät in Konflikt mit dem neuen Mittelstand der kleinen Handwerksbetriebe und Geschäftsleute; etwas später befindet sich dieser Mittelstand selbst im Konflikt mit der Arbeiterschaft und mit den Führern der monopolistischen Großunternehmen, die die früheren kleineren Unternehmensformen zu ersticken suchen.

Die psychische Entwicklung des Menschen spielt sich innerhalb des geschichtlichen Prozesses ab. Der Zentralbegriff in Marx' Evolutionstheorie ist die Beziehung des Menschen zur Natur und die Entwicklung dieser Beziehung. Zu Beginn seiner Geschichte ist der Mensch von der Natur völlig abhängig. Im Verlauf des Evolutionsprozesses macht er sich mehr und mehr von ihr unabhängig; er beginnt die Natur zu beherrschen und verwandelt sie im Arbeitsprozeß, und bei dieser Umwandlung der Natur wandelt er auch sich selbst. Die Abhängigkeit des Menschen von der Natur beschränkt seine Freiheit und Denkfähigkeit; er ist in mancher Hinsicht wie ein Kind. Langsam wird er erwachsen, und erst wenn er die Natur beherrscht und so zu einem unabhängigen Wesen geworden ist, kann er alle intellektuellen und emotionalen Fähigkeiten entfalten. Marx versteht unter einer sozialistischen Gesellschaft eine Gesellschaft, in der der erwachsene Mensch alle seine Kräfte zu entfalten beginnt. Im folgenden, dem *Kapital* entnommenen Absatz äußert Marx einige seiner Ideen zu diesem Thema: »Jene alten gesellschaftlichen Produktionsorganismen sind außerordentlich viel einfacher und durchsichtiger als der bürgerliche, aber sie beruhen entweder auf der Unreife des individuellen Menschen, *der sich von der Nabelschnur des natürlichen Gattungszusammenhangs mit andren noch nicht losgerissen hat*, oder auf unmittelbaren Herrschafts- und Knechtsverhältnissen. Sie sind bedingt durch eine niedrige Entwicklungsstufe der Produktivkräfte der Arbeit und entsprechend befangene Verhältnisse der Menschen innerhalb ihres materiellen Lebenserzeugungsprozesses, daher zueinander und zur Natur. Diese wirkliche Befangenheit spiegelt sich ideell wider in den alten Natur- und Volksreligionen. Der religiöse Widerschein der wirklichen Welt kann überhaupt nur verschwinden, sobald die Verhältnisse des praktischen Werktagslebens der Menschen tagtäglich durchsichtig vernünftige Beziehungen zueinander und zur Natur darstellen. Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, das heißt des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht. Dazu ist jedoch eine materielle Grundlage der Gesellschaft erheischt oder eine Reihe materieller Existenzbedingungen, welche selbst wieder das naturwüchsige Produkt einer langen und qualvollen Entwicklungsgeschichte sind« (MEW 23, S. 93f.; Hervorhebungen E. F.).

Der Mensch emanzipiert sich langsam von der Mutter Natur durch den Prozeß der Arbeit, und in diesem Emanzipationsprozeß entwickelt er seine intellektuellen und emotionalen Kräfte; er wird erwachsen und ein unabhängiger und freier Mensch. Wenn er die Natur ganz unter seine rationale Kontrolle gebracht hat und wenn die Gesellschaft ihren antagonistischen Klassencharakter verloren hat, wird die »Vorgeschichte« zu Ende sein, und eine wahrhaft menschliche Geschichte wird beginnen, in der freie Menschen ihren Austausch mit der Natur planen und organisieren. Ziel und Ende allen gesellschaftlichen Lebens ist nicht die Arbeit und Produktion, sondern die Entfaltung der

Kräfte des Menschen als Selbstzweck. Das ist für Marx der Bereich der Freiheit, in dem der Mensch voll und ganz mit seinen Mitmenschen und der Natur vereint sein wird.

Der Gegensatz zwischen Marx und Freud hinsichtlich ihres Geschichtsverständnisses ist unverkennbar. Marx besaß einen ungebrochenen Glauben an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen und an den Fortschritt, der in der messianischen Tradition des Westens von den Propheten über das Christentum und die Renaissance bis hin zur Aufklärungsphilosophie wurzelt. Freud, besonders der Freud nach dem Ersten Weltkrieg, war ein Skeptiker. Er sah die menschliche Entwicklung durch eine Tragik gekennzeichnet. Was auch immer der Mensch tut, es endet in Frustration. Würde er wieder zum Primitiven, so gewänne er Lust, aber keine Weisheit; baut er weiter eine immer kompliziertere Zivilisation auf, so wird er zwar klüger, aber dafür auch unglücklicher und kränker. Für Freud ist Evolution ein zweischneidiges Schwert, und die Gesellschaft richtet in seinen Augen ebensoviel Schaden an, wie sie Gutes bewirkt. Für Marx ist die Geschichte ein Weg zur Selbstverwirklichung; so viele Übel bestimmte Gesellschaften auch anrichten mögen, die Gesellschaft ist für ihn doch die Vorbedingung für die eigene Geburt und für die Entfaltung des Menschen. Die »gute Gesellschaft« wird für Marx identisch mit der Gesellschaft guter Menschen, das heißt vollentwickelter, geistig gesunder und produktiver Individuen.

5 Die menschliche Motivation

Welche Kräfte motivieren den Menschen, sich in einer bestimmten Weise zu verhalten, und welche Triebe drängen ihn in eine bestimmte Richtung?

Es hat den Anschein, als ob Marx und Freud in bezug auf diese Frage am weitesten voneinander entfernt wären und als ob zwischen ihren beiden Systemen ein unlösbarer Widerspruch bestünde. Die »materialistische« Geschichtstheorie von Marx wird gewöhnlich so verstanden, als ob seiner Ansicht nach das Hauptmotiv des Menschen sein Wunsch nach materieller Befriedigung, sein Verlangen, immer mehr zu gebrauchen und zu haben, sei. Die Gier nach materiellen Dingen als Hauptbeweggrund des Menschen wird dann der Auffassung Freuds entgegengehalten, derzufolge das sexuelle Begehren des Menschen der Hauptantrieb für sein Handeln sein soll. Das Verlangen nach Besitz einerseits und das Begehren nach sexueller Befriedigung andererseits scheinen die beiden widerstreitenden Theorien über die menschliche Motivation zu sein.

Daß dies – was Freud betrifft – eine übertrieben vereinfachende und entstellende Auffassung seiner Theorie ist, ergibt sich aus dem bereits Gesagten. Freud glaubt, daß der Mensch von Widersprüchen motiviert ist: vom Widerspruch zwischen seinem Streben nach sexueller Lust und seinem Streben zu überleben und seine Umgebung zu meistern. Dieser Konflikt wurde noch komplizierter, als Freud später noch einen anderen Faktor postulierte, der sich mit den bereits erwähnten im Widerstreit befindet – das Über-Ich, die verinnerlichte Autorität des Vaters und der von ihm repräsentierten Normen. Demnach wird der Mensch nach Freuds Auffassung von miteinander in Konflikt liegenden Kräften und keineswegs nur von seinem Verlangen nach sexueller Befriedigung motiviert. (Bei der Weiterentwicklung seiner Theorien, die ich hier nur streifen möchte, ging Freud von einem weiteren Widerspruch aus: Im Widerspruch zwischen »Lebenstrieb« und »Todestrieb« sah er zwei ständig miteinander im Kampf liegende Kräfte im Innern des Menschen, die das Handeln motivieren.)

Die Entstellung der Marxschen Motivationstheorie ist noch drastischer als die der Freudschen Theorie. Sie beginnt bereits beim Begriff »Materialismus«. Dieser und sein Gegenbegriff »Idealismus« haben eine ganz verschiedene Bedeutung je nach dem Kontext, in dem sie angewendet werden. Handelt es sich um eine menschliche Einstellung, so versteht man unter einem »Materialisten« einen Menschen, dem es hauptsächlich um die Befriedigung seiner materiellen Strebungen geht, und ein »Idealist« ist jemand, der von einer Idee motiviert ist, der also einen religiösen oder ethischen Beweggrund hat. In der philosophischen Terminologie bedeuten dagegen »Materialismus« und »Idealismus« etwas völlig anderes, und der »historische Materialismus« von Marx ist dieser Bedeutung entsprechend zu verstehen. (Übrigens hat er selbst diesen Begriff nie verwendet.) Philosophisch bedeutet Idealismus, daß die Ideen die eigentliche Realität darstellen und daß die materielle Welt, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, keine eigentliche Realität besitzt. Für den Ende des neunzehnten Jahrhunderts herrschenden Materialismus war dagegen die Materie das Reale, und nicht die Ideen. Marx interessierte sich im Gegensatz zum mechanischen Materialismus (der auch Freuds Denken zugrunde liegt) nicht für die Kausalbeziehung zwischen Materie und Geist. Ihm ging es darum, alle Erscheinungen als Ergebnis der *Tätigkeit realer menschlicher Wesen* zu verstehen. »Ganz im Gegensatz zur deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt, wird hier von der Erde zum Himmel gestiegen. D. h. es wird nicht ausgegangen von dem, was die Menschen sagen, sich einbilden, sich vorstellen, auch nicht von den gesagten, gedachten, eingebildeten, vorgestellten Menschen, um davon aus und bei den leibhaftigen Menschen anzukommen; *es wird von den wirklich tätigen*

Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt« (MEGA I, 5, S. 15f. = MEW 3, S. 26).

Der Marxsche »Materialismus« setzt voraus, daß wir das Studium des Menschen mit dem wirklichen Menschen beginnen, so wie wir ihn vorfinden, und nicht mit seinen Ideen über sich selbst und die Welt, mit denen er sich zu erklären versucht.

Um zu verstehen, wie diese Verwechslung des persönlichen mit dem philosophischen Materialismus im Falle von Marx zustande kam, müssen wir noch einen Schritt weitergehen und seine sogenannte »ökonomische Geschichtstheorie« ins Auge fassen. Man hat diesen Begriff irrtümlicherweise so verstanden, als bedeute er, daß nach Marx im historischen Prozeß lediglich ökonomische Motive das Tun des Menschen bestimmen. Man hat also angenommen, daß es sich beim »ökonomischen« Faktor um ein psychologisches, subjektives Motiv handle, nämlich um ökonomische Interessen. Aber das hat Marx nie gemeint. Der historische Materialismus ist für ihn keineswegs eine *psychologische* Theorie. Sein Hauptpostulat lautet, daß die Art und Weise, wie der Mensch produziert, seine Lebenspraxis, seine Art zu leben bestimmt und daß diese Lebenspraxis ihrerseits sein Denken und die soziale und politische Struktur seiner Gesellschaft bestimmt. Ökonomie bezieht sich in diesem Zusammenhang *nicht auf einen psychischen Trieb, sondern auf die Produktionsweise*, nicht auf einen *subjektiven psychologischen*, sondern auf einen *objektiven sozio-ökonomischen* Faktor. Sein Gedanke, daß der Mensch von seiner Lebenspraxis geformt werde, war an sich nicht neu. Montesquieu hatte die gleiche Idee, wenn er behauptet, daß die Institutionen die Menschen formen; Robert Owen hat es ähnlich ausgedrückt. Neu am System von Marx war nur, daß er im einzelnen analysierte, welcher Art diese Institutionen sind, daß sie nämlich als Bestandteil des gesamten Produktionssystems zu verstehen sind, das für die betreffende Gesellschaft charakteristisch ist. Verschiedene ökonomische Bedingungen können nach Marx unterschiedliche psychologische Motivationen erzeugen. Ein bestimmtes ökonomisches System kann zur Bildung von asketischen Tendenzen (wie zum Beispiel beim frühen Kapitalismus) führen; ein anderes Wirtschaftssystem kann bewirken, daß der Wunsch zu sparen und zu horten in den Vordergrund tritt (wie beim Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts). Wieder ein anderes ökonomisches System kann dazu führen, daß man vor allem den Wunsch hat, Geld auszugeben und immer mehr zu konsumieren (wie beim Kapitalismus des zwanzigsten Jahrhunderts). Das Marxsche System hat nur eine einzige quasi-psychologische Prämisse: Der Mensch muß zuallererst einmal essen und trinken, er muß eine Unterkunft und Kleider haben, bevor er sich um Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion usw. kümmern kann. Daher bildet die Produktion der dem unmittelbaren Lebensunterhalt dienenden Dinge und damit der Grad der von der jeweiligen Gesellschaft erreichten ökonomischen Entwicklung die Grundlage, auf der sich die gesellschaftlichen und politischen Institutionen, ja sogar Kunst und Religion, entwickelt haben. Der Mensch selbst wird in jeder Geschichtsepoche entsprechend der jeweils herrschenden Lebenspraxis geformt, die ihrerseits von deren Produktionsweise determiniert ist. All das bedeutet jedoch nicht, daß der Trieb zu produzieren oder zu konsumieren die Hauptmotivation des Menschen sei. Ganz im Gegenteil kritisiert Marx an der kapitalistischen Gesellschaft, daß sie den Wunsch zu »haben« und zu »gebrauchen« zum alles beherrschenden Verlangen im Menschen mache. Für Marx ist ein Mensch, der vom Wunsch zu haben und zu gebrauchen beherrscht wird, ein verkrüppelter Mensch. Sein Ziel war eine sozialistische Gesellschaft, die so organisiert ist, daß *nicht* der Profit und der Privatbesitz, sondern die freie Entfaltung all seiner Kräfte das Hauptziel des Menschen ist. Nicht der Mensch, der viel *hat*, sondern der Mensch, der viel *ist*, ist der voll entwickelte, wahrhaft humane Mensch.

Es ist tatsächlich ein sehr drastisches Beispiel für die Fähigkeit des Menschen, die Dinge zu entstellen und sie zu rationalisieren, daß Marx ausgerechnet von den Wortführern

des Kapitalismus wegen seiner angeblich »materialistischen« Ziele angegriffen wird. Das entspricht nicht nur nicht der Wahrheit, das Paradoxe daran ist, daß die gleichen Wortführer des Kapitalismus den Sozialismus damit bekämpfen, daß sie sagen, das Profitmotiv, auf das sich der Kapitalismus gründe, sei das einzige wirksame Motiv für eine schöpferische Tätigkeit des Menschen, und der Sozialismus könne deshalb nichts leisten, weil er das Profitmotiv als Hauptanreiz für die Wirtschaft ablehne. All das wird noch komplizierter und paradoxer, wenn man bedenkt, daß der russische Kommunismus sich dieses kapitalistische Denken zu eigen gemacht hat und daß das Profitmotiv für die Manager, Arbeiter und Bauern der Sowjetunion bei weitem der wichtigste Leistungsantrieb in der gegenwärtigen Wirtschaft ist. Nicht nur in der Praxis, sondern auch in ihren theoretischen Behauptungen über die menschliche Motivation stimmen das Sowjetsystem und das kapitalistische System oft miteinander überein, und beide befinden sich dabei gleichermaßen im Widerspruch zu den Theorien und Zielen von Marx.³

6 Das kranke Individuum und die kranke Gesellschaft

Was bedeutet bei Freud und bei Marx der Begriff der seelischen Krankheit? Freuds Auffassung ist im allgemeinen bekannt. Danach wird der Mensch, wenn es ihm nicht gelingt, seinen Ödipuskomplex aufzulösen, oder – anders gesagt – wenn er seine frühkindlichen Strebungen nicht überwinden und eine reife genitale Orientierung entwickeln kann, zwischen den Wünschen des Kindes in ihm und den Ansprüchen, die er als Erwachsener stellt, hin- und hergerissen. Das neurotische Symptom stellt einen Kompromiß zwischen den Bedürfnissen des Kleinkindes und des Erwachsenen dar, während die Psychose jene pathologische Form ist, in der die infantilen Wünsche und Phantasien das erwachsene Ich so überflutet haben, daß zwischen den beiden Welten kein Kompromiß mehr möglich ist. Natürlich hat Marx niemals eine systematische Psychopathologie entwickelt, doch spricht er von einer Form der seelischen Verkrüppelung, die für ihn eine ganz grundlegende Äußerung von seelischer Krankheit ist und deren Überwindung der Sozialismus anstrebt: die *Entfremdung*.⁴

Was versteht Marx unter Entfremdung? Das Wesentliche an diesem zuerst von Hegel entwickelten Begriff ist der Gedanke, daß die Welt (die Natur, die Dinge, die anderen Menschen und der Mensch selbst) dem Menschen fremd geworden ist. Er erlebt sich selbst nicht als das Subjekt seiner eigenen Handlungen, als denkende, fühlende und liebende Person, sondern nur in den von ihm geschaffenen Dingen, als Objekt der veräußerlichten Manifestationen seiner Kräfte. Er steht mit sich selbst nur insofern in Kontakt, als er sich den von ihm geschaffenen Produkten ausliefert.

Hegel sieht Gott als Subjekt der Geschichte an, der im Menschen im Zustand der Selbstentfremdung ist und im Prozeß der Geschichte zu sich selbst zurückkehrt. Feuerbach hat Hegel auf den Kopf gestellt. (Vgl. die Erörterung in R. Tucker, 1961, S. 85ff.) Nach Feuerbach repräsentiert Gott die dem Menschen eigenen Kräfte, die dieser auf ein Wesen außerhalb seiner selbst übertrug, so daß der Mensch nur durch seine Verehrung Gottes mit seinen eigenen Kräften in Kontakt kommen kann. Je stärker und reicher Gott ist, um so schwächer und ärmer wird der Mensch.

Marx wurde von den Gedanken Feuerbachs tief berührt und stark beeinflusst. In seiner Einleitung zur *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (MEGA I, 1, 1. Teilband, S. 607-621) folgte er der Religionskritik Feuerbachs in seiner Analyse der Entfremdung. In den kurz darauf verfaßten *ökonomisch-philosophischen Manuskripten* von 1844 ging er vom Phänomen der *religiösen Entfremdung* zu dem der *Entfremdung der Arbeit* über. In Parallele zu Feuerbachs Analyse der religiösen Entfremdung schrieb Marx (MEGA I, 3, S. 82): »Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt.«⁵ Und einige Absätze weiter heißt es: »In der Bestimmung, daß der Arbeiter zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen. Denn es ist nach dieser Voraussetzung klar: Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dies Produkt, je weniger ist er selbst. Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußeren* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird,

daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt« (MEGA I, 3, S. 83f.). Aber, fährt Marx fort, der Arbeiter ist nicht nur den Produkten, die er erzeugt, entfremdet; »... die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Produktion*, innerhalb der *produzierenden Tätigkeit selbst*« (MEGA I, 3, S. 85). Und noch einmal kommt er auf die Analogie zwischen der Entfremdung in der Arbeit und der Entfremdung in der Religion zurück: »Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, das heißt als eine fremde göttliche oder teuflische Tätigkeit auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit« (MEGA I, 3, S. 86).

Vom Begriff der entfremdeten Arbeit kommt Marx auf den Begriff der Entfremdung des Menschen von sich selbst, von seinen Mitmenschen und von der Natur. Er definiert die Arbeit in ihrer ursprünglichen, nicht-entfremdeten Form als »die Lebenstätigkeit, das produktive Leben« und definiert dann den Gattungscharakter des Menschen als »freie, bewußte Tätigkeit«. Bei der entfremdeten Arbeit wird die freie, bewußte Tätigkeit des Menschen zur entfremdeten Tätigkeit entstellt, und »das Leben selbst erscheint nur als *Lebensmittel*« (MEGA I, 3, S. 87 f.). Diese Feststellung zeigt, daß es Marx keineswegs nur um die Entfremdung des Menschen von seinem Produkt und auch nicht nur um seine Entfremdung von der Arbeit ging. Ihm ging es um die Entfremdung des Menschen vom Leben, von sich selbst und von seinen Mitmenschen. Diese Auffassung drückt er wie folgt aus: »Die entfremdete Arbeit macht also: das *Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur, als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm *fremden Wesen*, zum *Mittel* seiner *individuellen Existenz*. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches Wesen*. Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung des Menschen* von dem *Menschen*. Wenn der Mensch sich selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andre* Mensch gegenüber. Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andern Menschen, wie zur Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andern Menschen. Überhaupt, der Satz, daß dem Menschen sein Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist« (MEGA I, 3, S. 89).

Ich möchte dieser Darstellung des Entfremdungsbegriffs, wie ihn Marx in den *ökonomisch-philosophischen Manuskripten* gibt, noch den Nachweis hinzufügen, daß sich zwar nicht das Wort, aber doch die Sache in seinem gesamten späteren Werk, auch im *Kapital*, findet und von zentraler Bedeutung ist. In der *Deutschen Ideologie* schreibt Marx (MEGA I, 5, S. 22 = MEW 3, S. 33), daß »... solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht«. Und etwas später heißt es: »Dieses Sichfestsetzen der sozialen Tätigkeit, diese Konsolidation unsres eignen 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. 22f. = MEW 3, S. 33). Von den vielen Stellen über die Entfremdung im *Kapital* greife ich folgende heraus: »In Manufaktur und Handwerk bedient sich der Arbeiter des Werkzeugs, in der Fabrik dient er der Maschine. Dort geht von ihm die Bewegung des Arbeitsmittels aus, dessen Bewegung er hier zu folgen hat. In der Manufaktur bilden die Arbeiter Glieder eines lebendigen Mechanismus. In der Fabrik existiert ein toter Mechanismus unabhängig von ihnen, und sie werden ihm als lebendige Anhängsel einverleibt.« (MEW 23, S. 445. – R. Tucker, 1961, hat das Problem der Konti-

nuität des Entfremdungsbegriffs im Denken von Marx hervorragend dargestellt. – Vgl. auch meine Ausführungen im 5. Kapitel von E. Fromm, 1961b.)

Über die Erziehung der Zukunft sagt Marx (MEW 23, S. 508), daß sie »für alle Kinder über einem gewissen Alter produktive Arbeit mit Unterricht und Gymnastik verbinden wird, nicht nur als eine Methode zur Steigerung der gesellschaftlichen Produktion, sondern als die einzige Methode zur Produktion *vollseitig entwickelter Menschen*« (Hervorhebung E. F.). Oder über die moderne Industrie: »Sie macht es zu einer Frage von Leben oder Tod, die Ungeheuerlichkeit einer elenden, für das wechselnde Exploitationsbedürfnis des Kapitals in Reserve gehaltenen, disponiblen Arbeiterbevölkerung zu ersetzen durch die absolute Disponibilität des Menschen für wechselnde Arbeitserfordernisse; das Teilindividuum, den bloßen Träger einer gesellschaftlichen Detailfunktion, *durch das total entwickelte Individuum, für welches verschiedene gesellschaftliche Funktionen einander ablösende Betätigungsweisen sind*« (MEW 23, S. 512; Hervorhebung E. F.).

Entfremdung ist demnach für Marx *die* Krankheit des Menschen. Es ist keine neue Krankheit, da sie notwendigerweise mit dem Beginn der Arbeitsteilung ihren Anfang nimmt, das heißt in dem Augenblick, in dem die Zivilisation über die Zustände in einer primitiven Gesellschaft hinausgeht. Am stärksten entwickelt ist sie bei der Arbeiterschaft, doch ist es eine Krankheit, unter der ein jeder leidet. Heilen kann man diese Krankheit erst, wenn sie ihren Höhepunkt erreicht hat; nur der total entfremdete Mensch kann die Entfremdung überwinden – er ist dann dazu gezwungen, weil er nicht als ein total entfremdeter Mensch weiterleben und geistig gesund bleiben kann. Die Lösung heißt Sozialismus, eine Gesellschaft, in der der Mensch zum bewußten Subjekt der Geschichte wird, in der er sich selbst als Subjekt seiner Kräfte erlebt und sich so von der Versklavung durch die Dinge und Umstände befreit. Marx hat diese Idee des Sozialismus und seine Vorstellung von der Verwirklichung der Freiheit im folgenden Absatz am Ende des dritten Bandes des Kapitals zum Ausdruck gebracht: »Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also in der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muß es der Zivilisierte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der *vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden*; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. *Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit*. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann« (MEW 25, S. 828).

Wir kommen dem Problem der Entfremdung näher, wenn wir uns mit den entsprechenden Äußerungen von Marx beschäftigen. Die Entfremdung verdirbt und pervertiert nach Marx alle menschlichen Werte. Der Mensch erklärt dann die ökonomischen Tätigkeiten und die in ihnen wohnenden Werte wie »Erwerb, die Arbeit und die Sparsamkeit, die Nüchternheit« (K. Marx, 1971, S. 259) zum höchsten Lebenswert. (Nebenbei bemerkt: Dies sind nicht nur die Werte des Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts, sondern auch die wichtigsten Werte des heutigen Sowjetrußland. Vgl. hierzu E. Fromm, 1961 a, GA V.) Wo dies geschieht, gelingt es dem Menschen nicht, die echten moralischen Werte der Humanität zu entwickeln, die »im Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend

etc.« bestehen. Denn, so fragt sich Marx (1971, S. 260): »Wie kann ich tugendhaft sein, wenn ich nicht bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn ich nichts weiß?« Im Zustand der Entfremdung ist jede Lebenssphäre, die ökonomische und die moralische, von der anderen abhängig, weil »jede einen besonderen Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der andren Entfremdung verhält« (a. a. O.).

Marx hat mit einer erstaunlichen Klarheit vorausgesehen, wie die Bedürfnisse des Menschen in einer entfremdeten Gesellschaft sich zu Schwäche und Abhängigkeit verkehren würden. Nach Marx spekuliert im Kapitalismus »jeder Mensch ... darauf, dem andern ein *neues* Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des *Genusses* und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine *fremde* Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eignen eigennütigen Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist und jedes neue Produkt ist eine neue *Potenz* des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung.

Der Mensch wird um so ärmer als Mensch, er bedarf um so mehr des *Geldes*, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen, und die Macht seines *Geldes* fällt grade in umgekehrtem Verhältnis als die Masse der Produktion, das heißt seine Bedürftigkeit wächst, wie die *Macht* des Geldes zunimmt. – Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert. – Die *Quantität* des Geldes wird immer mehr seine einzige *mächtige* Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eigenen Bewegung als *quantitatives* Wesen. Die *Maßlosigkeit* und *Unmäßigkeit* wird sein wahres Maß. – Subjektiv selbst erscheint dies so, teils daß die Ausdehnung der Produkte und der Bedürfnisse zum *erfinderischen* und stets *kalkulierenden Sklaven* unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und *eingebildeter* Gelüste wird – das Privateigentum weiß das rohe Bedürfnis nicht zum *menschlichen* Bedürfnis zu machen; sein *Idealismus* ist die *Einbildung*, die *Willkür*, die *Laune*, und ein Eunuche schmeichelt nicht niederträchtiger seinem Despoten und sucht durch keine infameren Mittel, seine abgestumpfte Genußfähigkeit zu irritieren, um sich selbst eine Gunst zu erschleichen, wie der Industrieunuche, der Produzent, um sich Silberpfennige zu erschleichen, aus der Tasche des christlich geliebten Nachbarn die Goldvögel herauszulocken – (jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des andern, sein Geld, an sich locken will, jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranführen wird – allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens, wie jede Unvollkommenheit des Menschen ein Band mit dem Himmel ist, eine Seite, wo sein Herz dem Priester zugänglich wird; jede Not eine Gelegenheit ist, um unter dem lebenswürdigen Schein zum Nachbarn zu treten und ihm zu sagen: Lieber Freund, ich gebe dir, was dir nötig ist, aber du kennst die *conditio sine qua non*; du weißt, mit welcher Tinte du dich mir zu verschreiben hast; ich prelle dich, indem ich dir einen Genuß verschaffe) – sich seinen verworfensten Einfällen fügt, den Kuppler zwischen ihm und seinem Bedürfnis spielt, krankhafte Gelüste in ihm erregt, jede Schwachheit ihm ablauert, um dann das Handgeld für diesen Liebesdienst zu verlangen« (K. Marx, 1971, S. 254-256).

Der Mensch, der auf diese Weise seinen entfremdeten Bedürfnissen unterworfen wird, »ist ein ebenso *geistig* wie körperlich *entmenschetes* Wesen ... die *selbstbewußte* und *selbsttätige* Ware« (MEGA I, 3, S. 130). Dieser Warenmensch kennt nur eine Art, zur Außenwelt in Beziehung zu treten, indem er sie hat und konsumiert (gebraucht). Je entfremdeter er ist, um so mehr kennzeichnet das Gefühl des Habens und Gebrauchens seine Beziehung zur Welt. »Je weniger du *bist*, je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen« (MEGA I, 3, S. 127). Bei der Erörterung des

Marxschen Entfremdungsbegriffs mag es von gewissem Interesse sein, auf den engen Zusammenhang zwischen dem Phänomen der Entfremdung und dem der Übertragung hinzuweisen, die ein Grundbegriff in Freuds System ist. Freud hatte beobachtet, daß der Patient in der Psychoanalyse dazu neigt, sich in seinen Analytiker zu verlieben, sich vor ihm zu fürchten oder ihn zu hassen, und dies alles ohne Rücksicht auf die tatsächliche Persönlichkeit des Analytikers. Freud glaubte, dieses Phänomen mit der Annahme erklären zu können, daß der Patient die Gefühle von Liebe, Angst und Haß, die er als Kind dem Vater oder der Mutter gegenüber empfunden hat, jetzt auf die Person des Analytikers überträgt. Bei der »Übertragung«, argumentiert Freud, trete das Kind im Patienten zum Analytiker als zu seinem Vater oder seiner Mutter in Beziehung. Zweifellos enthält Freuds Interpretation des Übertragungsphänomens viel Richtiges, und es lassen sich viele Beweise dafür vorbringen. Aber es ist keine vollständige Erklärung des Phänomens. Der erwachsene Patient ist *kein* Kind, und wenn man von dem Kind in ihm oder in »seinem« Unbewußten spricht, so bedient man sich einer topologischen Ausdrucksweise, die der Kompliziertheit der Tatsachen nicht gerecht wird. Der neurotische, erwachsene Patient ist ein entfremdetes menschliches Wesen. Er fühlt sich nicht stark, er hat Angst und ist gehemmt, weil er sich nicht als Subjekt und Urheber seiner eigenen Handlungen und Erfahrungen erlebt. Er ist neurotisch, *weil* er entfremdet ist. Um sein Gefühl innerer Leere und Ohnmacht zu überwinden, wählt er sich ein Objekt, auf das er alle seine menschlichen Fähigkeiten projiziert: seine Liebe, seine Intelligenz, seinen Mut usw. Indem er sich diesem Objekt unterwirft, hat er das Gefühl, mit seinen eigenen Fähigkeiten in Berührung zu kommen; er fühlt sich dann stark, weise, mutig und sicher. Das Objekt zu verlieren ist gleichbedeutend mit der Gefahr, sich selbst zu verlieren. Dieser Mechanismus: abgöttische Verehrung eines Objekts aufgrund der Entfremdung des Individuums, ist die zentrale Dynamik der Übertragung; es ist das, was der Übertragung ihre Kraft und Intensität verleiht. Ein weniger entfremdeter Mensch kann ebenfalls seine infantilen Erlebnisse auf den Analytiker übertragen, aber er tut es dann weit weniger intensiv. Der entfremdete Patient, der ein Idol sucht und braucht, findet den Analytiker und stattet diesen dann gewöhnlich mit den Eigenschaften seines Vaters und seiner Mutter, den beiden mächtigen Persönlichkeiten seiner Kindheit, aus. Daher bezieht sich der *Inhalt* der Übertragung im allgemeinen auf die Art der Kindheitserlebnisse des Betroffenen, während ihre *Intensität* vom Grad der Entfremdung des Patienten abhängt. Es erübrigt sich hinzuzufügen, daß sich das Phänomen der Übertragung nicht auf die analytische Situation beschränkt. Wir finden es bei allen Formen der Vergötterung von Autoritätsfiguren in Politik, Religion und im gesellschaftlichen Leben.

Die Übertragung ist nicht das einzige Phänomen der Psychopathologie, das man als Ausdruck der Entfremdung verstehen kann. Es ist tatsächlich kein Zufall, daß *aliéné* im Französischen und *alienado* im Spanischen ältere Bezeichnungen für den Psychotiker sind und daß das englische »alienist« einen Arzt bezeichnet, der sich um Geisteskranke, also um völlig entfremdete Menschen, kümmert. (Vgl. meine Erörterung der Entfremdung in E. Fromm, 1955 a, GA IV, sowie R. Tucker, 1961, und K. Horney, 1950, die über das Gefühl schreibt, getrieben zu werden, ohne sein Leben selbst in die Hand nehmen zu können.)

Die Entfremdung als eine Erkrankung des Selbst kann man auch als Kern der psychischen Krankheit des modernen Menschen betrachten, selbst wenn es sich um weniger extreme Formen als eine Psychose handelt. Einige klinische Beispiele mögen diesen Prozeß verdeutlichen. Der häufigste und augenscheinlichste Fall der Entfremdung ist vielleicht die falsche »große Liebe«. Ein Mann hat sich leidenschaftlich in eine Frau verliebt; nachdem sie zunächst seine Liebe erwidert hat, kommen ihr immer größere Zweifel, und sie bricht die Beziehung ab. Er verfällt in eine Depression, die ihn an den Rand des Suizids bringt. Er hat das Gefühl, das Leben habe seinen Sinn für ihn verloren. Bewußt erklärt er die Situation als logische Folge des Geschehenen. Er glaubt zum

erstmals erlebt zu haben, was wirkliche Liebe ist, und nur mit dieser Frau, allein mit ihr, Liebe und Glück erleben zu können. Wenn sie ihn verläßt, wird es niemals mehr jemanden geben, der die gleiche Reaktion in ihm hervorrufen kann. Er hat das Gefühl, wenn er sie verlöre, habe er seine einzige Chance zu lieben verloren. Deshalb will er lieber sterben. All das klingt ihm selbst recht überzeugend, aber seine Freunde könnten ihm doch gewisse Fragen stellen: Woher kommt es, daß ein Mann, der bisher weniger liebesfähig schien als der Durchschnittsmensch, sich plötzlich so sehr verliebt, daß er lieber sterben möchte, als ohne seine Geliebte weiterzuleben? Woher kommt es, daß er bei all seiner Verliebtheit offensichtlich nicht zu Konzessionen bereit ist und gewisse Forderungen, die mit denen der Frau, die er liebt, in Konflikt stehen, nicht aufgeben will? Woher kommt es, daß er, wenn er von seinem Verlust spricht, hauptsächlich von sich selbst spricht und über das, was ihm geschehen ist, während ihn die Gefühle der Frau, die er doch so sehr liebt, kaum interessieren. Wenn man sich mit diesem Unglücklichen etwas ausführlicher unterhält, kann man darauf gefaßt sein, daß er mitten im Gespräch plötzlich sagen wird, er fühle sich völlig leer, so leer, als ob sein Herz bei dem jungen Mädchen geblieben sei, das er verloren hat. Wenn er in der Lage ist, die Bedeutung des von ihm Gesagten zu verstehen, dann wird er begreifen, daß er unter seiner Entfremdung leidet. Er war nie fähig, aktiv zu lieben und aus dem magischen Zirkel seines Ichs herauszutreten, seine Hände auszustrecken und mit einem anderen Menschen eins zu werden. In Wirklichkeit hat er nur seine Sehnsucht nach Liebe auf das junge Mädchen übertragen und dabei das Gefühl gehabt, in der Vereinigung mit ihr die Liebe zu erleben. In Wirklichkeit lebte er nur in der Illusion zu lieben. Je mehr er nicht nur seine Sehnsucht nach Liebe, sondern auch nach Lebendigkeit, nach Glück usw. auf dieses Mädchen übertrug, um so ärmer wurde er, um so leerer fühlte er sich, wenn er von ihr getrennt war. Er lebte in der Illusion, dieses junge Mädchen zu lieben, während er es in Wirklichkeit zu seinem Idol, zu seiner Göttin der Liebe machte und meinte, in der Vereinigung mit ihr erlebe er Liebe. So gelang es ihm zwar, bei ihr eine Reaktion auszulösen, aber seine eigene innere Stummheit konnte er nicht überwinden. Als er sie dann verlor, verlor er nicht, wie er meinte, die von ihm geliebte Person, sondern er verlor sich selbst als einen zur Liebe fähigen Menschen.

Die Entfremdung des Denkens gleicht der Entfremdung des Herzens. Oft meint jemand, etwas völlig durchdacht zu haben, und seine Auffassung sei das Ergebnis eigenen aktiven Denkens. In Wirklichkeit aber hat er sein Denkvermögen den Idolen der öffentlichen Meinung, der Presse, der Regierung oder einem politischen Führer übertragen. Er meint, diese drückten seine eigenen Gedanken aus, während er in Wirklichkeit ihre Gedanken als die seinen akzeptiert, weil er sie sich zu seinen Idolen, zu seinen Göttern der Weisheit und Erkenntnis erwählt hat. Eben aus diesem Grund ist er auch von diesen Idolen abhängig und ist er unfähig, von ihrer Verehrung abzulassen. Er ist ihr Sklave, weil er ihnen sein Denkvermögen überlassen hat.

Ein weiteres Beispiel ist die Entfremdung der Hoffnung, bei der die Zukunft in ein Idol verwandelt wird. Diese Vergötzung der Geschichte kommt deutlich in Robespierres Ansichten zum Ausdruck: »O Nachwelt, süße und zarte Hoffnung der Menschheit, du bist für uns kein Fremder; deinetwegen trotzen wir allen Schlägen der Tyrannei; dein Glück ist der Preis unserer schmerzhaften Kämpfe; oft entmutigt von den uns umgebenden Hindernissen, sind wir deines Trostes bedürftig; dir vertrauen wir die Aufgabe an, unser Werk zu vollenden, und in deine Hände legen wir das Schicksal aller noch ungeborenen Generationen! ... Beeile dich, o Nachwelt, die Stunde der Gleichheit, der Freiheit und des Glückes anbrechen zu lassen!« (zit. nach C. L. Becker, 1932, S. 142 f.). Auf ähnliche Weise ist eine entstellte Version der Marxschen Geschichtsphilosophie oft von den Kommunisten benutzt worden. Diese argumentieren etwa so: Alles, was mit der historischen Tendenz übereinstimmt, ist notwendig und daher gut, und umgekehrt. Nach dieser Auffassung – gleichgültig ob in der Form wie Robespierre oder wie die Kommuni-

sten argumentieren – ist es nicht der Mensch, der die Geschichte macht, sondern die Geschichte macht den Menschen. Es ist nicht der Mensch, der hofft und auf die Zukunft vertraut, sondern die Zukunft urteilt über ihn und entscheidet darüber, ob er den rechten Glauben hatte. Marx hat sich sehr deutlich zu einer Geschichtsauffassung bekannt, die der eben zitierten entfremdeten entgegengesetzt ist. »Die Geschichte«, schreibt er in *Die Heilige Familie* (MEGA I, 3, S. 265), »tut nichts, sie ›besitzt keinen ungeheuren Reichtum‹, sie ›kämpft keine Kämpfe! Es ist vielmehr *der Mensch*, der wirkliche, lebendige Mensch, der das alles tut, besitzt und kämpft; es ist nicht etwa die ›Geschichte‹, die den Menschen zum Mittel braucht, um *ihre* – als ob sie eine aparte Person wäre – Zwecke durchzuarbeiten, sondern sie ist *nichts* als die Tätigkeit des seine Zwecke verfolgenden Menschen.«

Das Phänomen der Entfremdung hat noch andere klinische Aspekte, die ich hier nur kurz streifen kann. Nicht nur sind alle Formen von Depression, von Abhängigkeit und Idolatrie (einschließlich der des »Fanatiklers«) ein direkter Ausdruck oder Kompensationen der Entfremdung; auch die Unfähigkeit, seine eigene Identität zu erleben – ein Kernproblem aller psychopathologischen Phänomene –, ist eine Folge der Entfremdung. Eben weil der entfremdete Mensch seine eigenen Funktionen des Fühlens und Denkens auf ein Objekt außerhalb seiner selbst übertragen hat, kennt er kein Gespür für sich selbst, keine Identität. Dieser Mangel an Identitätserleben hat viele Folgen. Die wichtigste und allgemeinste ist die, daß die Integration der Gesamtpersönlichkeit verhindert wird. Der Mensch ist uneins mit sich selbst, er verliert entweder die Fähigkeit des »Eines-Wollens« (vgl. S. Kierkegaard, 1938) oder, wo er die zu haben scheint, ihm fehlt die Authentizität des Wollens. Im weitesten Sinn kann man jede Neurose als Folge von Entfremdung ansehen. Das hängt damit zusammen, daß bei der Neurose immer eine einzige Leidenschaft (zum Beispiel das leidenschaftliche Verlangen nach Geld, nach Macht oder Frauen usw.) dominierend wird, sich von der Gesamtpersönlichkeit abspaltet und so den Menschen ganz beherrscht. Diese Leidenschaft ist dann sein Idol, dem er sich unterwirft, wenn er auch das Wesen seines Idols rationalisiert und ihm viele verschiedene, oft wohlklingende Namen gibt. Er wird von einem Partialwunsch beherrscht, er überträgt alles, was ihm geblieben ist, auf diesen Wunsch, er ist um so schwächer, je stärker dieses »Es« wird. Er ist sich selbst entfremdet, eben weil »er« zum Sklaven dieses Teils seiner selbst geworden ist.

Wenn man die Entfremdung als ein pathologisches Phänomen betrachtet, sollte man darüber nicht vergessen, daß Hegel und Marx in ihr ein *notwendiges* Phänomen sahen, das zur menschlichen Entwicklung gehört. Das gilt sowohl für die Entfremdung der Vernunft wie für die der Liebe. Nur wenn ich zwischen der Welt außerhalb und mir selbst unterscheiden kann, das heißt, nur wenn die Außenwelt für mich zum *Objekt* wird, kann ich sie erfassen und zu meiner Welt machen, um mit ihr wieder eins zu werden. Das Kleinkind, das die Welt noch nicht als »Objekt« begreift, kann sie auch nicht mit seinem Verstand erfassen und sich mit ihr vereinigen. Der Mensch muß sich entfremden, um diese Spaltung in der Tätigkeit seiner Vernunft zu überwinden. Das gleiche gilt auch für die Liebe. Solange sich das Kleinkind noch nicht von der Welt außerhalb seiner selbst getrennt hat, ist es noch ein Teil derselben und kann daher nicht lieben. Um lieben zu können, muß der »andere« zum Fremden werden, und erst im Akt der Liebe hört der Fremde auf, ein Fremder zu sein, und wird »ich«. Die Liebe setzt Entfremdung voraus und überwindet sie zugleich.

Den gleichen Gedanken finden wir in der prophetischen Vorstellung von der Messianischen Zeit und in Marx' Vorstellung vom Sozialismus. Im Paradies ist der Mensch noch eins mit der Natur, aber er ist sich seiner selbst noch nicht als von der Natur und seinem Mitmenschen getrennt bewußt. Durch seinen Akt des Ungehorsams gelangt dann der Mensch zum Bewußtsein seiner selbst, die Welt wird ihm fremd. Im geschichtlichen Prozeß entwickelt der Mensch nach der Vorstellung der Propheten seine menschlichen

Kräfte so vollkommen, daß er schließlich zu einer neuen Harmonie mit den Menschen und der Natur gelangt. Nach Marx kann der Sozialismus erst kommen, wenn der Mensch sich von allen seinen primären Bindungen gelöst hat, wenn er völlig entfremdet ist und so die Möglichkeit hat, sich aufs neue mit seinen Mitmenschen und mit der Natur zu vereinigen, ohne seine Integrität und Individualität zu opfern.

Der Begriff der Entfremdung wurzelt in einer noch früheren Phase der westlichen Tradition, im Denken der Propheten des Alten Testaments und insbesondere in deren Vorstellung vom Götzendienst. Die Propheten des Monotheismus verurteilten die heidnischen Religionen nicht vor allem deshalb als Götzendienst, weil sie statt des einen Gottes mehrere Götter verehrten. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Monotheismus und dem Polytheismus liegt nicht in der *Zahl* der Götter, sondern in der Tatsache der Entfremdung. Der Mensch verwendet seine Energie, seine künstlerischen Fähigkeiten auf die Errichtung eines Götzen, und dann verehrt er diesen Götzen, der nichts ist als das Ergebnis seiner eigenen menschlichen Anstrengungen. Seine Lebenskräfte sind in ein »Ding« eingeströmt, und dieses Ding wird, nachdem es zum Götzen geworden ist, nicht als Ergebnis der eigenen produktiven Anstrengungen erlebt, sondern als etwas vom Menschen Abgesondertes, das über ihm steht und das gegen ihn ist, das er verehrt und dem er sich unterwirft. Wie der Prophet Hosea (14,4) sagt:

**»Nicht von Assur wollen wir Rettung erwarten,
wir wollen nicht mehr auf Pferden reiten,
und zu dem, was unsere Hände gemacht haben,
sagen wir nie mehr: Unser Gott!
Denn nur bei dir findet der Verwaiste Erbarmen.«**

Der Götzendiener beugt das Knie vor dem Werk seiner eigenen Hände. *Der Götze repräsentiert seine eigenen Lebenskräfte in einer entfremdeten Form.*

Das Prinzip des Monotheismus dagegen lautet, daß der Mensch unendlich ist, daß es keine einzelne Eigenschaft in ihm gibt, die er zum Ganzen hypostatisieren könnte. Nach monotheistischer Vorstellung ist Gott unerkennbar und undefinierbar. Gott ist kein »Ding«. Da der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, ist auch er der Träger unendlicher Eigenschaften. Im Götzendienst beugt der Mensch das Knie und unterwirft sich der Projektion einer Teileigenschaft seiner selbst. Er erlebt sich nicht als Mittelpunkt, von dem lebendige Akte der Liebe und Vernunft ausgehen. Er wird zu einem Ding, sein Nächster wird zu einem Ding, genau wie seine Götter Dinge sind.

**»Die Götzen der Heiden sind nur Silber und Gold,
ein Machwerk von Menschenhand.
Sie haben einen Mund und reden nicht,
Augen und sehen nicht;
sie haben Ohren und hören nicht;
auch ist kein Hauch in ihrem Mund.
Die sie gemacht haben, sollen ihrem Machwerk gleichen,
alle, die den Götzen vertrauen« (Psalm 135).**

Der moderne Mensch der Industriegesellschaft hat Form und Intensität des Götzendienstes verändert. Er ist zum Objekt blinder ökonomischer Kräfte geworden, die sein Leben beherrschen. Er verehrt die Arbeit seiner Hände, er verwandelt sich selbst in ein Ding. Nicht die Arbeiterklasse allein ist entfremdet (tatsächlich kommt einem der Facharbeiter weniger entfremdet vor als die, welche Menschen und Symbole manipulieren), sondern alle sind es. Dieser Entfremdungsprozeß in den europäischen und amerikanischen Industrieländern, ganz gleich welcher Art ihre politische Struktur ist, hat zu neuen Protestbewegungen geführt. Die Renaissance des sozialistischen Humanismus ist eines der Symptome dieses Protests. Eben weil die Entfremdung einen Punkt erreicht hat, wo sie

in der gesamten industrialisierten Welt an Wahnsinn grenzt, wo sie deren religiöse, geistige und politische Tradition unterminiert und zerstört und mit einer allgemeinen Vernichtung durch einen Atomkrieg droht, können viele heute besser verstehen, daß Marx das zentrale Problem der Erkrankung des modernen Menschen erkannt hatte; daß er nicht nur – wie Feuerbach und Kierkegaard – diese »Krankheit« sah, sondern daß er zeigte, daß der gegenwärtige Götzendienst seine Wurzeln in der heutigen Produktionsweise hat und daher nur durch eine völlige Veränderung der ökonomisch-gesellschaftlichen Verhältnisse und der geistigen Befreiung des Menschen zu ändern ist. Überblickt man noch einmal unsere Erörterung der Ansichten von Freud und Marx über seelische Krankheit, so fällt auf, daß es Freud vor allem um die individuelle Pathologie ging, während Marx sich mit der Pathologie einer ganzen Gesellschaft befaßte, wie sie aus dem speziellen System dieser Gesellschaft resultiert. Es ist auch unverkennbar, daß Marx und Freud eine völlig unterschiedliche Auffassung vom Inhalt psychischer Erkrankung hatten. Freud sieht das Pathologische im wesentlichen darin, daß es nicht gelingt, das richtige Gleichgewicht zwischen dem Es und dem Ich, zwischen den triebhaften Wünschen und den Anforderungen der Realität zu finden. Marx sieht die wesentliche Krankheit in dem, was das neunzehnte Jahrhundert als *la maladie du siècle* bezeichnete, in der Entfremdung des Menschen von seiner eigenen Humanität und daher auch von seinen Mitmenschen. Aber man übersieht häufig, daß Freud sich keineswegs ausschließlich für die individuelle Pathologie interessierte. Er spricht auch von »sozialen Neurosen«: »Wenn die Kulturentwicklung so weitgehende Ähnlichkeit mit der des einzelnen hat und mit denselben Mitteln arbeitet, soll man nicht zur Diagnose berechtigt sein, daß manche Kulturen – oder Kulturepochen – möglicherweise die ganze Menschheit – unter dem Einfluß der Kulturstrebungen »neurotisch« geworden sind? An die analytische Zergliederung dieser Neurosen könnten therapeutische Vorschläge anschließen, die auf großes praktisches Interesse Anspruch hätten. Ich könnte nicht sagen, daß ein solcher Versuch zur Übertragung der Psychoanalyse auf die Kulturgemeinschaft unsinnig oder zur Unfruchtbarkeit verurteilt wäre. Aber man müßte sehr vorsichtig sein, nicht vergessen, daß es sich doch nur um Analogien handelt und daß es nicht nur bei Menschen, sondern auch bei Begriffen gefährlich ist, sie aus der Sphäre zu reißen, in der sie entstanden und entwickelt worden sind. Auch stößt die Diagnose der Gemeinschaftsneurosen auf eine besondere Schwierigkeit. Bei der Einzelneurose dient uns als nächster Anhalt der Kontrast, in dem sich der Kranke von seiner als »normal« angenommenen Umgebung abhebt. Ein solcher Hintergrund entfällt bei einer gleichartig affizierten Masse, er müßte anderswoher geholt werden. Und was die therapeutische Verwendung der Einsicht betrifft, was hülfe die zutreffendste Analyse der sozialen Neurose, da niemand die Autorität besitzt, der Masse die Therapie aufzudrängen? Trotz aller dieser Erschwerungen darf man erwarten, daß jemand eines Tages das Wagnis einer solchen *Pathologie der kulturellen Gemeinschaften unternehmen wird*« (S. Freud, 1930a, S. 505).

Trotz Freuds Interesse an den »sozialen Neurosen« (in E. Fromm, 1955 a, GA IV, habe ich im 2. Kapitel selbst unter dem Titel »Pathologie der Normalität« eine Analyse der »gesellschaftlichen Neurosen« zu geben versucht) besteht zwischen den Ansichten von Freud und Marx ein wesentlicher Unterschied: Bei Marx ist der Mensch von seiner Gesellschaft geformt, so daß die krankhaften Erscheinungen in besonderen Eigenschaften der Gesellschaftsorganisation begründet sind. Freud dagegen glaubt, daß der Mensch in erster Linie von seinen Erlebnissen in der Familiengruppe geformt wird; er macht sich kaum klar, daß die Familie nur der Repräsentant und Agent der Gesellschaft ist, und er sieht sich die verschiedenen Gesellschaften hauptsächlich auf die *Quantität* der Verdrängung hin an, die sie verlangen, und nicht in bezug auf die *Qualität* des Denkens und Fühlens der Mitglieder der betreffenden Gesellschaft.

Diese Erörterung des Unterschieds zwischen den Ansichten von Marx und Freud über die Psychopathologie sollte – so kurz sie gehalten ist – doch noch einen Aspekt erwähnen, wo beider Ideen in die gleiche Richtung gehen. Für Freud sind der Zustand des primären Narzißmus des Kleinkindes und die späteren oralen und analen Stufen der Libido-Entwicklung insofern »normal«, als sie notwendige Stufen im Entwicklungsprozeß sind. Der abhängige, gierige Säugling ist kein kranker Säugling. Der abhängige, gierige Erwachsene, der an die orale Stufe des Kindes »fixiert« oder auf sie »regrediert« ist, ist dagegen ein kranker Erwachsener. Die Hauptbedürfnisse und -strebungen sind beim Kleinkind und beim Erwachsenen dieselben; weshalb ist dann jenes gesund und dieser krank? Die Antwort gibt ganz offensichtlich Freuds Verständnis von Entwicklung. Was auf einer bestimmten Stufe normal ist, ist auf einer anderen pathologisch. Oder – anders ausgedrückt – was auf einer bestimmten Stufe *notwendig* ist, das ist auch normal und vernünftig. Was aber vom Stand der Entwicklung aus gesehen *nicht notwendig* ist, ist irrational und pathologisch. Der Erwachsene, der ein infantiles Stadium »wiederholt«, wiederholt es doch gleichzeitig nicht und kann es gar nicht wiederholen, weil er eben kein Kind mehr ist.

Marx wendet im Anschluß an Hegel bei der Betrachtung der Entwicklung des Menschen in der Gesellschaft dieselbe Methode an. Der primitive Mensch, der mittelalterliche Mensch und der entfremdete Mensch der Industriegesellschaft sind krank und doch auch wieder nicht krank, weil ihre Entwicklungsstufe eine notwendige ist. Genau wie das Kind physiologisch reifen muß, um zum Erwachsenen zu werden, so muß die menschliche Gattung soziologisch in dem Prozeß reifen, in dem sie die Natur und die Gesellschaft meistern lernt, um auf diese Weise ganz menschlich zu werden. Alle Irrationalität der Vergangenheit ist zwar bedauerlich, jedoch insofern rational, als sie notwendig war. Wenn aber die Menschheit auf einer Entwicklungsstufe stehen bleibt, die sie hätte überwinden sollen, wenn sie sich im Widerspruch zu den Möglichkeiten befindet, welche die historische Situation ihr anbietet, dann ist ihr Daseinszustand irrational oder »pathologisch« – wenn Marx sich dieses Ausdrucks bedient hätte. Man kann den Begriff des Pathologischen bei Marx und Freud nur ganz verstehen, wenn man ihre Auffassung von der Entwicklung des Individuums und der Menschheit im Verlauf ihrer Geschichte ganz begreift.

7 Der Begriff der seelischen Gesundheit

Wir haben uns bisher mit den Ähnlichkeiten und den Diskrepanzen in den Ansichten von Marx und Freud über die individuelle und die gesellschaftliche *Krankheit* befaßt. Jetzt sollten wir untersuchen, wo die entsprechenden Ähnlichkeiten und Unterschiede in bezug auf den Begriff der *seelischen Gesundheit* liegen.

Beginnen wir mit *Freud*. Für ihn galt unter einem bestimmten Gesichtspunkt nur der Primitive als »gesund«. Dieser befriedigt alle seine triebhaften Bedürfnisse, ohne etwas verdrängen, sich versagen oder sublimieren zu müssen. (Daß Freuds Bild vom Primitiven als einem Menschen, der ein unbehindertes Leben voll triebhafter Befriedigung führt, eine romantische Fiktion war, haben moderne Anthropologen inzwischen zur Genüge bewiesen.) Aber wenn Freud von der historischen Spekulation zur klinischen Untersuchung seiner Zeitgenossen übergeht, spielt es kaum eine Rolle, welches Bild er sich von der seelischen Gesundheit des Primitiven machte. Selbst wenn wir uns bewußt sind, daß der zivilisierte Mensch nicht völlig gesund (oder auch völlig glücklich) sein kann, besaß Freud doch bestimmte Kriterien für das, was seelische Gesundheit konstituiert. Diese Kriterien muß man im Rahmen seiner Evolutionstheorie verstehen. Diese Theorie hat zwei Hauptaspekte: Die Entwicklung der Libido und die Entwicklung der Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen. In seiner Libidotheorie nimmt Freud an, daß die Libido, das heißt die Energie des Sexualtriebs eine bestimmte Entwicklung durchmacht. Zunächst steht in ihrem Mittelpunkt die orale Betätigung des Säuglings – das Saugen und Beißen – später sind es seine analen Betätigungen – das Ausscheiden. Etwa im Alter von fünf oder sechs Jahren konzentriert sich die Libido zum erstenmal auf die Genitalien. Aber die Sexualität ist in diesem frühen Alter noch nicht voll entwickelt, und zwischen der ersten »phallischen Phase« etwa mit sechs Jahren und dem Beginn der Pubertät liegt eine »Latenzzeit«, während der die Sexualität sozusagen zum Stillstand kommt; erst mit dem Beginn der Pubertät vollendet sich dann der Prozeß der Libido-Entwicklung. Dieser Prozeß verläuft jedoch keineswegs ohne Komplikationen. Viele Vorkommnisse, besonders übermäßige Befriedigung oder Versagung, können bewirken, daß das Kind auf einer früheren Stufe »fixiert« bleibt und niemals eine voll entwickelte genitale Stufe erreicht, oder daß es, nachdem es die genitale Stufe erreicht hat, wieder zu einer früheren Stufe regrediert. Die Folge davon kann sein, daß der Erwachsene dann neurotische Symptome (etwa eine Impotenz) aufweist oder daß er neurotische Charakterzüge entwickelt und zu einem übertrieben abhängigen und passiven Menschen wird. Für Freud ist ein Mensch »gesund«, wenn er die »genitale Stufe« erreicht hat, ohne zu regredieren, und wenn er das Leben eines Erwachsenen führt, das heißt ein Leben, in dem er arbeiten und eine ihm entsprechende sexuelle Befriedigung finden kann, in dem er Dinge produzieren und sich fortpflanzen kann.

Der andere Aspekt des »gesunden« Menschen gehört dem Bereich seiner Objektbeziehungen an. Das Neugeborene hat noch keine Objektbeziehungen. Es befindet sich im Zustand des »primären Narzißmus«, in dem es keine anderen Realitäten gibt als seine eigenen körperlichen und seelischen Erfahrungen. Die Außenwelt kann es noch nicht begrifflich – und noch weniger gefühlsmäßig – erfassen. Das Kind entwickelt dann eine starke Bindung an die Mutter, die sich – wenigstens im Fall des Jungen – zu einer sexuellen Bindung entwickelt, die nur durch die Angst vor der Kastrationsdrohung des Vaters abgebrochen wird. Das Kind wechselt von der Bindung an die Mutter zum Vater hinüber. Gleichzeitig jedoch identifiziert es sich auch mit dem Vater, indem es sich dessen Befehle und Verbote einverleibt. Durch diesen Prozeß wird es schließlich vom Vater und von der Mutter unabhängig. Der gesunde Mensch ist demnach für Freud der, welcher die genitale Ebene erreicht hat und sein eigener Herr geworden ist, der von

Vater und Mutter unabhängig ist und sich auf seine eigene Vernunft und Kraft verläßt. Aber wenn Freuds Vorstellung von seelischer Gesundheit auch in ihren Hauptzügen klar ist, so bleibt sein Konzept im ganzen gesehen doch etwas vage; es besitzt ganz gewiß nicht die Präzision und Tiefe wie seine Vorstellung von seelischer Krankheit. Tatsächlich stellt er sich ein gut funktionierendes Mitglied aus dem Mittelstand zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts vor, das sexuelle und ökonomische Potenz besitzt. Marx' Bild vom gesunden Menschen wurzelt in der humanistischen Vorstellung vom unabhängigen, tätigen, produktiven Menschen, wie sie von Spinoza, Goethe und Hegel entwickelt wurde.

Der Aspekt, in dem das Bild des gesunden Menschen bei Marx und Freud übereinstimmt, ist der der *Unabhängigkeit*. Aber Marx geht dabei über Freuds Vorstellung hinaus, da Freud nur an eine begrenzte Unabhängigkeit glaubt. Der Sohn macht sich seiner Ansicht nach vom Vater unabhängig, indem er sich dessen System von Befehlen und Verboten einverleibt; er trägt dann die väterliche Autorität in sich, bleibt auf diese indirekte Weise dem Vater und den gesellschaftlichen Autoritäten gehorsam und behält seine Abhängigkeit von ihnen bei. Für Marx dagegen wurzeln Unabhängigkeit und Freiheit im Akt der Selbst-Schöpfung: »Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andren lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein Leben *geschaffen* hat; wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigene Schöpfung ist« (K. Marx, MEGA I, 3, S. 124 = MEW Erg. I, S. 544f.).

An anderer Stelle formuliert Marx: Der Mensch ist nur dann unabhängig, wenn er als ein »totaler Mensch« »jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz alle Organe seiner Individualität« bejaht und voll zum Ausdruck bringt (MEW Erg. I, S. 539) – wenn er nicht nur frei *von*, sondern auch frei *zu* ist. Für Marx bedeuteten Freiheit und Unabhängigkeit nicht nur die politische und wirtschaftliche Freiheit im Sinne des Liberalismus, sondern *die positive Verwirklichung der Individualität*. Seine Vorstellung vom Sozialismus entsprach genau der Gesellschaftsordnung, die der Verwirklichung der individuellen Persönlichkeit dient. Er schrieb: Dieser rohe Kommunismus zeigt sich »in doppelter Gestalt: einmal ist die Herrschaft des *sachlichen* Eigentums so groß ihm gegenüber, daß er alles vernichten will, was nicht fähig ist, als *Privateigentum* von allen besessen zu werden ... Der physische unmittelbare *Besitz* gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Leistung des *Arbeiters* wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt; das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt; endlich spricht sich diese Bewegung, dem Privateigentum das allgemeine Privateigentum entgegenzustellen, in der tierischen Form aus, daß der *Ehe* (welche allerdings eine *Form* des *exklusiven Privateigentums* ist) die *Weibergemeinschaft*, wo also das Weib zu einem *gemeinschaftlichen* und *gemeinen* Eigentum wird, entgeggestellt wird.⁶

Man darf sagen, daß dieser Gedanke der *Weibergemeinschaft* das *ausgesprochene Geheimnis* dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus ist. Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums, d. h. des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft. Dieser Kommunismus – indem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist. Der allgemeine und als Macht sich konstituierende *Neid* ist nur die versteckte Form, in welcher die *Habsucht* sich herstellt und nur auf eine *andre* Weise be-

friedigt. Der Gedanke jedes Privateigentums als eines solchen ist *wenigstens* gegen das *reichere* Privateigentum als Neid und Nivellierungssucht gekehrt, so daß diese sogar das Wesen der Konkurrenz ausmachen. Der rohe Kommunismus ist nur die Vollendung dieses Neides und dieser Nivellierung von dem *vorgestellten* Minimum aus. Er hat ein *bestimmtes begrenztes* Maß. Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch einmal bei demselben angelangt ist.

Die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und der Gleichheit des Salärs, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt. Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine *vorgestellte* Allgemeinheit erhoben, die *Arbeit*, als die Bestimmung, in welcher jeder gesetzt ist, das *Kapital*, als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft« (MEGA I, 3, S. 111-113 = MEW Erg. I, S. 534f.).

Freuds unabhängiger Mensch hat sich von der Abhängigkeit von der Mutter freigemacht; der unabhängige Mensch bei Marx hat sich von der Abhängigkeit von der Natur befreit. Allerdings besteht ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Unabhängigkeitsbegriffen. Freuds unabhängiger Mensch ist im Grund ein selbstgenügsamer Mensch. Er braucht die anderen nur als Mittel, um seine triebhaften Wünsche zu befriedigen. Da Männer und Frauen einander brauchen, handelt es sich um eine gegenseitige Befriedigung. Die Beziehung ist nicht primär, sondern nur sekundär eine soziale, ähnlich der des einzelnen Käufers und Verkäufers auf dem Markt, die ihr beiderseitiges Interesse am Austausch miteinander verbindet. Für Marx ist der Mensch in erster Linie ein gesellschaftliches Wesen. Er braucht seinen Mitmenschen nicht als Mittel zur Befriedigung seiner Wünsche, sondern weil er nur er und als Mensch nur dann vollkommen ist, wenn er auf seinen Mitmenschen und auf die Natur bezogen ist. (Alfred Adler hat die wesentlich gesellschaftliche Natur des Menschen hervorgehoben, obwohl der Begriff bei ihm nicht die gleiche Tiefe hat wie bei Marx und im Denken der deutschen Aufklärung.) Der unabhängige, freie Mensch ist bei Marx gleichzeitig der aktive, zur Welt und den Menschen in Beziehung stehende, produktive Mensch. Spinoza, der Marx beträchtlich beeinflusst hat, wie ja auch Hegel und Goethe unter seinem Einfluß standen, hielt die Aktivität bzw. die Passivität für Begriffe, die für das Verständnis des Menschen von zentraler Bedeutung sind. Er unterschied zwischen aktiven und passiven Affekten. Erstere (Seelenstärke und Großmut) haben ihren Ursprung im Individuum und sind von entsprechenden Ideen begleitet. Letztere herrschen über den Menschen; er ist der Sklave von Leidenschaften, die mit inadäquaten, irrationalen Ideen in Zusammenhang stehen. Diesen Zusammenhang zwischen Wissen und Affekt haben Goethe und Hegel noch bereichert, indem sie sich vor allem mit dem Wesen wahrer Erkenntnis beschäftigten. Man gelangt zu diesem Wissen nicht, solange eine Spaltung zwischen Subjekt und Objekt besteht, sondern nur durch Bezogenheit. Nach Goethe gilt: »Der Mensch kennt nur sich selbst insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf« (1893, Band 75, S. 59). Goethe hat diesem Begriff des »immer strebenden« Menschen den herrlichsten Ausdruck in seinem *Faust* verliehen. Weder Wissen noch Macht noch Sexualität können eine letztlich befriedigende Antwort auf die Frage geben, die dem Menschen mit der Tatsache seines Existierens gestellt ist. Nur der freie und produktive Mensch kann gemeinsam mit seinen Mitmenschen die richtige Antwort darauf finden. Marx hatte eine dynamische Auffassung vom Menschen. Für ihn ist die menschliche Leidenschaft »die Wesensmacht des Menschen, energisch nach seinem Objekt zu streben«. Die eigenen Kräfte des Menschen entwickeln sich nur im Prozeß der Bezogenheit zur Welt. »Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein

Gegenstand zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis Theoretiker geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache* um der *Sache* willen, aber die *Sache* selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und umgekehrt. (Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der *Sache* verhalten, wenn die *Sache* sich zum Menschen menschlich verhält)« (MEGA I, 3, S. 119 = MEW Erg. I, S. 540).

Genauso wie sich unsere Sinne entwickeln und im Prozeß ihrer produktiven Bezogenheit auf die Natur zu menschlichen Sinnen werden, wird nach Marx auch unser Verhältnis zu unseren Mitmenschen zu einer menschlichen Bezogenheit im Akt der Liebe: »Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andere Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußerung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d. h. wenn dein Lieben als Liebe nicht Gegenliebe produziert, wenn du durch eine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten* Menschen machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück« (MEGA I, 3, S. 149 = MEW Erg. I, S. 567).

Der voll entwickelte und darum gesunde Mensch ist der produktive Mensch, der Mensch, der echt an der Welt interessiert ist und auf sie antwortet; er ist der reiche Mensch. Im Gegensatz zu diesem voll entwickelten Menschen zeichnet Marx das Bild des Menschen unter dem System des Kapitalismus und meint, daß »die Produktion von zu viel Nützlichem zu viel *unnütze* Population produziert« (MEGA I, 3, S. 130 = MEW Erg. I, S. 550). Im gegenwärtigen System *hat* der Mensch zwar viel, aber er *ist* nur wenig. Der voll entwickelte Mensch ist der reiche Mensch, der viel *ist*. »Der Kommunismus«, sagt Marx (MEGA I, 3, S. 114 = MEW Erg. I, S. 536), ist die »positive Aufhebung des Privateigentums⁷ als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung des menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus als vollendeter Humanismus = Naturalismus; er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerspruchs zwischen dem Menschen mit der Natur, und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.«

8 Individueller Charakter und Gesellschafts-Charakter

Nach Marx besteht zwischen der ökonomischen Basis der Gesellschaft und den politischen und rechtlichen Institutionen sowie ihrer Philosophie, Kunst, Religion usw. eine wechselseitige Abhängigkeit. Nach der marxistischen Theorie werden letztere – der »ideologische Überbau« – von der ökonomischen Basis bestimmt. Aber Marx und Engels haben nicht gezeigt – was übrigens Engels ausdrücklich zugab –, wie die ökonomische Basis in den ideologischen Überbau übersetzt wird. Ich glaube, daß man mit dem Werkzeug der Psychoanalyse diese Lücke ausfüllen kann und daß es möglich ist, die Mechanismen aufzuzeigen, durch die die ökonomische Basisstruktur und der Überbau miteinander in Verbindung stehen. Die eine dieser Verbindungen ist der von mir so genannte »Gesellschafts-Charakter«, die andere beruht auf dem Wesen des *gesellschaftlichen Unbewußten*, womit wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen werden.

Um den Begriff des »Gesellschafts-Charakters« zu erklären, müssen wir zunächst kurz auf die bedeutsamste von Freuds Entdeckungen, auf seinen *dynamischen* Charakterbegriff, kurz eingehen. Bis Freud haben die behavioristisch orientierten Psychologen von den Charakterzügen angenommen, sie seien mit den Verhaltensmerkmalen identisch. Von diesem Standpunkt aus wird der Charakter als »das für ein bestimmtes Individuum charakteristische Verhaltensmuster« definiert (*Psychiatric Dictionary*, New York 1940), während andere Autoren, wie William McDougall, R. G. Gordon und E. Kretschmer das konative und das dynamische Element in den Charakterzügen in den Vordergrund stellen. Freud hat nicht nur die erste, sondern auch die folgerichtigste und scharfsinnigste Theorie aufgestellt, indem er den Charakter als ein System von Strebungen auffaßte, die dem Verhalten zugrunde liegen, jedoch nicht mit ihm identisch sind. Um Freuds dynamischen Charakterbegriff richtig einschätzen zu können, ist ein Vergleich zwischen Verhaltensmerkmalen und Charakterzügen sinnvoll. Verhaltensmerkmale beziehen sich auf Tätigkeiten, die von einer dritten Person beobachtet werden können. So wäre zum Beispiel das Verhaltensmerkmal »mutig sein« als ein Verhalten zu definieren, das sich auf ein bestimmtes Ziel richtet, ohne sich von den damit verbundenen Risiken für das eigene Wohlbefinden, für Freiheit und Leben abschrecken zu lassen. Oder Sparsamkeit als Verhaltensmerkmal wäre als ein Verhalten zu definieren, das darauf abzielt, Geld oder andere materielle Dinge einzusparen. Wenn wir jedoch die Motivationen und insbesondere die unbewußten Motive solcher Verhaltensmerkmale untersuchen, so finden wir, daß das *Verhaltensmerkmal* zahlreichen, völlig unterschiedlichen *Charakterzügen* entspricht. Ein mutiges Verhalten kann von Ehrgeiz motiviert sein, so daß jemand in bestimmten Situationen sein Leben aufs Spiel setzt, um sein Verlangen zu befriedigen, von anderen bewundert zu werden. Aber auch selbstmörderische Impulse können das Motiv sein; dann sucht der Betreffende die Gefahr, weil er – bewußt oder unbewußt – sein Leben nicht für wertvoll hält und sich zerstören will. Andererseits kann einem mutigen Verhalten auch nur ein Mangel an Phantasie zugrunde liegen; dann zeigt der Betreffende Mut, weil er die ihm drohende Gefahr nicht erkennt. Schließlich kann jemand aber auch von einer echten Hingabe an eine Idee oder eine Sache motiviert sein, worauf man herkömmlicherweise ein mutiges Verhalten zurückführt. Oberflächlich gesehen ist das Verhalten in allen diesen Fällen das gleiche, trotz der unterschiedlichen Motivationen. Ich sage »oberflächlich gesehen«, denn wenn man ein solches Verhalten genau untersucht, so stellt sich heraus, daß die unterschiedliche Motivation doch zu subtilen, aber signifikanten Unterschieden im Verhalten führt. So wird sich beispielsweise ein Offizier in der Schlacht in verschiedenen Situationen völlig unterschiedlich verhalten, je nachdem sein Mut von der Hingabe an eine Idee oder vom Ehrgeiz motiviert ist. Im ersten Fall wird er vermutlich in gewissen Situationen nicht angreifen, wenn die Risiken

zu den taktischen Zielen nicht im Verhältnis stehen. Treibt ihn dagegen seine Eitelkeit, so kann diese Leidenschaft ihn blind machen für die Gefahren, die ihm und seinen Leuten drohen. Sein Verhaltensmerkmal »Mut« stellt in letzterem Fall einen recht zweifelhaften Aktivposten dar. Ein anderes Beispiel ist die Sparsamkeit. Jemand kann sein Geld zusammenhalten, weil es seine wirtschaftliche Lage erfordert; oder er kann sparsam sein, weil er ein knauseriger Charakter ist, für den das Sparen Selbstzweck ist, ohne Rücksicht darauf, ob es tatsächlich notwendig für ihn ist. Auch hier wird die Motivation einen gewissen Unterschied im Verhalten bewirken. Im ersten Fall wird der Betreffende durchaus in der Lage sein zu entscheiden, ob es sich in einer bestimmten Situation empfiehlt zu sparen, oder ob es klüger wäre, Geld auszugeben. In letzterem Fall wird der Geizige sein Geld sparen, ob dies objektiv notwendig ist oder nicht. Kennt man die Motivation, so kann man das Verhalten des Betreffenden bis zu einem gewissen Grad voraussagen. Im Fall des vom Ehrgeiz motivierten »mutigen« Soldaten kann man voraussagen, daß er sich nur dann mutig verhalten wird, wenn sein Mut auch belohnt wird. Bei dem Soldaten, der aus Hingabe an seine Sache mutig ist, können wir dagegen voraussagen, daß die Frage, ob sein Mut Anerkennung findet, bei ihm wenig Einfluß auf sein Verhalten haben wird.

Freud hat etwas erkannt, was die großen Romanschriftsteller und Dramatiker schon immer wußten: daß – wie Balzac sich ausdrückt – das Charakterstudium »sich mit den Kräften befaßt, die den Menschen motivieren«, daß die Art und Weise, wie jemand handelt, fühlt und denkt, weitgehend durch die Besonderheit seines Charakters bestimmt ist und daß sie nicht nur das Resultat rationaler Reaktionen auf bestimmte Situationen ist. Freud erkannte die dynamische Qualität der Charakterzüge und stellte fest, daß die Charakterstruktur eines Menschen eine spezielle Form ist, in der die Energie im Lebensprozeß kanalisiert wird. Freud versuchte diese dynamische Natur der Charakterzüge damit zu erklären, daß er seine Charakterologie mit seiner Libidotheorie in Verbindung brachte. Durch eine Reihe ebenso komplizierter wie glänzender Hypothesen erklärte er verschiedene Charakterzüge als »Sublimierungen« der verschiedenen Formen des Sexualtriebs oder als »Reaktionsbildungen« gegen diesen. Er interpretierte die *dynamische Natur* der Charakterzüge als Ausdruck ihres *libidinösen Ursprungs*.

Auf der Charakter-Orientierung beruhen nach Freud die Handlungen des Menschen und viele seiner Ideen. Der *Charakter* ist das Äquivalent der Determinierung des Tieres durch seine Instinkte, die der Mensch eingebüßt hat. Der Mensch handelt und denkt seinem Charakter entsprechend, und eben aus diesem Grund ist »der Charakter des Menschen Schicksal«, wie Heraklit sagt. Der Mensch wird von seinem Charakter motiviert, auf bestimmte Weise zu handeln und zu denken, und fühlt sich hierdurch zugleich befriedigt.

Die Charakterstruktur determiniert das Handeln genauso wie die Gedanken und Ideen. Betrachten wir einige Beispiele: Für den *anal-hortenden* Charakter besitzt das Ideal des Sparens die größte Anziehungskraft, und er wird dazu neigen, das Sparen unter die Haupttugenden zu rechnen. Ihm sagt eine Lebensweise zu, die das Sparen fördert und das Verschwenden verbietet. Er neigt dazu, die jeweilige Situation seiner dominierenden Strebung gemäß zu beurteilen. Ob er sich zum Beispiel zum Kauf eines Buchs, zu einem Kinobesuch oder für eine bestimmte Mahlzeit entscheidet, wird in erster Linie davon abhängen, »ob es auch preiswert ist«, und dies völlig unabhängig von seiner wirtschaftlichen Lage. Auch Begriffe wird er auf die gleiche Weise auslegen. Gleichheit bedeutet für ihn, daß jeder genau den gleichen Anteil an den materiellen Gütern hat, und nicht wie für Menschen mit anderem Charakter, daß die Menschen insofern gleich sind, daß niemand einem anderen als Mittel zu dessen Zwecken dienen darf.

Ein Mensch mit einer *oral-rezeptiven* Charakter-Orientierung hat das Gefühl, daß »die Quelle alles Guten« außerhalb seiner selbst liegt, und er glaubt, daß er das, was er haben möchte – ob es sich um etwas Materielles, um Zuneigung, Liebe, Wissen oder Vergnü-

gen handelt –, nur von außen her bekommen kann. Bei dieser Orientierung bedeutet Liebe fast ausschließlich, »geliebt zu werden«, und nicht zu lieben. Solche Menschen neigen in der Wahl ihrer Liebesobjekte zu Kritiklosigkeit, weil für sie von jemandem geliebt zu werden ein so überwältigendes Erlebnis ist, daß sie sich in jeden verlieben, der ihnen Liebe, oder etwas, das wie Liebe aussieht, schenkt. Wenn sie erleben müssen, daß die geliebte Person sich von ihnen zurückzieht oder sie abweist, so reagieren sie äußerst empfindlich darauf. Auch im Bereich des Denkens weisen sie diese Art der Orientierung auf. Wenn sie intelligent sind, geben sie die besten Zuhörer ab, weil sie auf das Empfangen, und nicht auf das Produzieren von Ideen eingestellt sind. Überläßt man sie sich selbst, so fühlen sie sich gelähmt. Es ist kennzeichnend für einen solchen Menschen, daß sein erster Gedanke immer der ist, einen anderen zu finden, der ihn berät, anstatt selbst auch nur die geringste Anstrengung zu machen. Wenn sie religiös sind, haben sie ein Gottesbild, bei dem sie von Gott alles und von ihrem eigenen Tun nichts erwarten. Sind sie nicht religiös, dann ist ihre Beziehung zu ihren Mitmenschen oder zu irgendwelchen Institutionen ganz ähnlich; sie sind immer auf der Suche nach einem »magischen Helfer«. Sie sind auf eine bestimmte Art loyal aus Dankbarkeit für die Hand, die sie ernährt, und aus Angst, sie könnten diese einmal verlieren. Da sie viele hilfreiche Hände brauchen, um sich sicher zu fühlen, müssen sie sich zahlreichen Menschen gegenüber loyal verhalten. Es fällt ihnen schwer, nein zu sagen, und so verwickeln sie sich leicht in widerstreitende Verpflichtungen und Versprechungen. Da sie nicht nein sagen können, sagen sie gern zu allem ja und amen; die sich daraus ergebende Lähmung ihrer kritischen Fähigkeiten macht sie von anderen in wachsendem Maß abhängig. Sie sind nicht nur vom Wissen und der Hilfsbereitschaft von Autoritätspersonen abhängig, sondern sie brauchen ganz allgemein die Hilfe anderer Menschen. Wenn sie allein sind, fühlen sie sich verloren, weil sie das Gefühl haben, nichts ohne fremde Hilfe tun zu können. Diese Hilflosigkeit fällt besonders ins Gewicht, wenn es sich um Dinge handelt, die man ihrem ganzen Wesen nach nur allein tun kann – nämlich Entscheidungen treffen und Verantwortung übernehmen. So fragen sie zum Beispiel in ihren persönlichen Beziehungen gerade diejenigen um Rat, über die sie eine Entscheidung zu treffen haben.

Der *ausbeuterischen* Orientierung liegt genau wie der rezeptiven das Gefühl zugrunde, daß die Quelle alles Guten außerhalb liegt, daß man alles, was man haben möchte, dort suchen muß und daß man nichts selber hervorbringen kann. Der Unterschied zwischen diesen beiden Orientierungen ist jedoch der, daß der ausbeuterische Mensch nicht erwartet, von den anderen etwas geschenkt zu bekommen, sondern daß er sich die Dinge mit Gewalt oder List nimmt. Diese Einstellung umfaßt alle Bereiche. Bezüglich der Liebe neigen solche Menschen dazu, vom anderen Besitz zu ergreifen. Sie verlieben sich mit Vorliebe in jemanden, der schon an einen anderen gebunden ist. Die gleiche Einstellung können wir auch hinsichtlich des Denkens im intellektuellen Bereich beobachten. Ausbeuterische Menschen produzieren keine Ideen, sie stehlen sie. Das kann direkt in Form eines Plagiats geschehen oder auch raffinierter, indem man von anderen geäußerte Ideen umformuliert und dann als eigene Gedanken ausgibt. Auffallenderweise kommt es häufig vor, daß Leute von großer Intelligenz so verfahren, obgleich sie sehr gut eigene Ideen haben könnten, wenn sie nur ihrer eigenen Begabung etwas zutrauen würden. Fehlt es einem ansonsten begabten Menschen an originellen Ideen und an Unabhängigkeit in seinem Schaffen, dann erklärt sich dies häufig mit einer solchen Charakter-Orientierung und nicht etwa mit einem angeborenen Mangel an Originalität. Das gleiche trifft auch auf die Einstellung zu materiellen Dingen zu. Dinge, die solche Menschen von anderen nehmen können, kommen ihnen immer besser vor als etwas, das sie selbst produzieren könnten. Sie beuten jeden aus und nützen alles aus, wo sie nur etwas herauschinden können. Ihr Wahlspruch lautet: »Gestohlene Früchte schmecken am besten.« Weil sie darauf aus sind, die Menschen auszunützen und auszubeuten, »lieben« sie explizit oder implizit diejenigen, die sie für geeignete Ausbeutungsobjekte halten,

und »bekommen sie satt«, sobald bei ihnen nichts mehr zu holen ist. Ein extremes Beispiel dafür ist der Kleptomane, der nur Freude an gestohlenen Sachen hat, obwohl er sie sich gut kaufen könnte.

Wir mußten uns so ausführlich mit Freuds dynamischem Charakterbegriff befassen, um unserer Erörterung des *Gesellschafts-Charakters* den Boden zu bereiten.

Natürlich unterscheiden sich die einzelnen Menschen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft in bezug auf ihren persönlichen Charakter; es ist keine Übertreibung, wenn man behauptet, daß es – zieht man diese, allerdings geringfügigeren Unterschiede in Betracht – keine zwei Menschen gibt, deren Charakterstruktur identisch ist. Lassen wir jedoch die geringfügigen Unterschiede außer acht, so können wir verschiedene Charakterstrukturen ausmachen, die, grob gesehen, für verschiedene Gruppen von Individuen repräsentativ sind. Solche Typen sind die rezeptive, die ausbeuterische, die hortende, die Marketing- und die produktive Orientierung. (Vgl. hierzu im einzelnen E. Fromm, 1947 a, GA II.) Das Problem der Charakterstruktur gewinnt weit über den Einzelmenschen hinaus an Bedeutung, wenn sich nachweisen läßt, daß auch ganze Völker und Gesellschaften oder Klassen innerhalb einer bestimmten Gesellschaft eine Charakterstruktur besitzen, die für sie charakteristisch ist, auch wenn die einzelnen Individuen sich auf vielfältige Weise voneinander unterscheiden, und es auch eine Anzahl von Menschen darunter geben wird, deren Charakterstrukturen überhaupt nicht in die umfassende Struktur der Gesamtgruppe hineinpassen. Ich nenne diesen für eine Gesellschaft typischen Charakter »Gesellschafts-Charakter«.

Wie der individuelle Charakter so repräsentiert auch der Gesellschafts-Charakter die spezifische Art, in der Energie kanalisiert wird. Hieraus folgt: Wenn die Energie der meisten Angehörigen einer bestimmten Gesellschaft in die gleiche Richtung gelenkt wird, sind ihre Motivationen dieselben und sie sind für die gleichen Ideen und Ideale empfänglich. Ich will im folgenden zu zeigen versuchen, daß der Gesellschafts-Charakter ein wesentliches Element für das Funktionieren einer Gesellschaft und zugleich der Transmissionsriemen zwischen der ökonomischen Struktur einer Gesellschaft und ihren vorherrschenden Ideen ist.

Unter »Gesellschafts-Charakter« verstehe ich den *Kern der Charakterstruktur, den die meisten Mitglieder einer Kultur gemeinsam haben im Gegensatz zum individuellen Charakter, in dem sich die der gleichen Kultur angehörenden Menschen voneinander unterscheiden*. Der Begriff »Gesellschafts-Charakter« ist nicht statisch zu verstehen, so als ob er die Gesamtsumme der bei der Mehrheit der Menschen in einer bestimmten Kultur anzutreffenden Charakterzüge darstellte. Er wird nur richtig verstanden, wenn er hinsichtlich seiner *Funktion* verstanden wird, um die es uns im folgenden gehen soll. (Vgl. hierzu auch E. Fromm, 1949 c, GA I, sowie die frühen Schriften, in denen ich diesen Begriff entwickelt habe: E. Fromm, 1930 a, GA VI, und E. Fromm, 1932 b, GA I, ferner den Anhang zu E. Fromm, 1941 a, GA I.)

Jede Gesellschaft weist eine bestimmte Struktur und Funktionsweise auf, die durch eine Anzahl objektiver Gegebenheiten bedingt sind. Zu diesen Gegebenheiten gehören die Produktionsmethoden, die ihrerseits von den vorhandenen Rohstoffen, von den Industrietechniken, dem Klima, der Bevölkerungszahl und von politischen und geographischen Faktoren sowie von kulturellen Traditionen und Einflüssen abhängen, denen die Gesellschaft ausgesetzt ist. Es gibt keine Gesellschaft als solche, sondern nur besondere gesellschaftliche Strukturen, die sich auf unterschiedliche, nachweisbare Weise auswirken. Wenn sich diese gesellschaftlichen Strukturen auch im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung verändern, so sind sie doch in der jeweiligen geschichtlichen Periode relativ festgelegt. Eine jede Gesellschaft kann nur existieren, wenn sie innerhalb des Rahmens ihrer speziellen Struktur operiert. Die Mitglieder der Gesellschaft und die verschiedenen Klassen oder Statusgruppen innerhalb derselben müssen sich so verhalten,

daß sie in dem Sinn funktionieren, wie das Gesellschaftssystem es erfordert. Die Funktion des Gesellschafts-Charakters besteht darin, die Energien der Mitglieder dieser Gesellschaft so zu formen, daß ihr Verhalten nicht von ihrer bewußten Entscheidung abhängt, ob sie sich an das gesellschaftliche Modell halten wollen oder nicht, sondern *daß sie sich so verhalten wollen, wie sie sich verhalten müssen* und daß es ihnen zugleich eine Befriedigung gewährt, sich den Erfordernissen der Kultur entsprechend zu verhalten. Anders gesagt: Es ist die Funktion des Gesellschafts-Charakters, *die menschliche Energie in einer gegebenen Gesellschaft so zu formen und zu lenken, daß diese Gesellschaft weiter funktionieren kann.*

So hätte zum Beispiel die moderne Industriegesellschaft ihre Ziele nicht erreichen können, wenn sie nicht die Energie freier Menschen in einem bisher beispiellosen Maß für die Arbeit eingespannt hätte. Der Mensch mußte in eine Person umgestaltet werden, die eifrig bestrebt ist, den größten Teil ihrer Energie für die Arbeit einzusetzen, die Eigenschaften wie Disziplin, Ordnungsliebe und Pünktlichkeit in einem in den meisten anderen Kulturen unbekanntem Maß besitzt. Es hätte nicht genügt, daß jeder einzelne sich bewußt jeden Tag vorgenommen hätte, arbeiten zu wollen, pünktlich zu sein usw., da es bei solchen bewußten Entscheidungen zu viele Ausnahmen gegeben hätte, so daß ein reibungsloses Funktionieren der Gesellschaft nicht gewährleistet gewesen wäre. Auch Drohungen und Gewaltanwendungen hätten als Motivation nicht ausgereicht, da die hochdifferenzierten Aufgaben in der modernen Industriegesellschaft auf die Dauer nur von freien Menschen ausgeführt werden können, die nicht zur Arbeit gezwungen werden. Die gesellschaftliche *Notwendigkeit* zu arbeiten, pünktlich und ordentlich zu sein, mußte in einen inneren *Trieb* umgewandelt werden. Das bedeutet, daß die Gesellschaft einen Gesellschafts-Charakter schaffen mußte, dem diese Strebungen inhärent sind.

Während es sich bei dem Bedürfnis nach Pünktlichkeit und Ordnungsliebe um Wesenszüge handelt, die für das Funktionieren eines jeden Industriesystems notwendig sind, gibt es andere Bedürfnisse, die sich beispielsweise beim Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts und beim heutigen Kapitalismus voneinander unterscheiden. Dem Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts ging es noch hauptsächlich um die Akkumulation von Kapital und daher um das Sparen. Er mußte daher Disziplin und Stabilität durch autoritäre Grundsätze in Familie, Religion, Industrie, Staat und Kirche untermauern. Man könnte den Gesellschafts-Charakter beim Mittelstand des neunzehnten Jahrhunderts in vieler Hinsicht geradezu als »hortende Orientierung« bezeichnen. Konsumverzicht, Sparen und Respekt vor der Autorität waren nicht nur Tugenden, sie gewährten auch dem Durchschnittsmenschen des Mittelstandes eine innere Befriedigung. Seine Charakterstruktur veranlaßte ihn, das gerne zu tun, was er tun mußte, um den Zwecken des Wirtschaftssystems gerecht zu werden. Der heutige Gesellschafts-Charakter ist ein ganz anderer. Die gegenwärtige Wirtschaft gründet sich nicht auf Konsumeinschränkung, sondern auf einen größtmöglichen Konsum. Unsere Wirtschaft geriete in eine ernste Krise, wenn die Arbeiter und Angestellten nicht den größten Teil ihres Einkommens für den Konsum ausgaben, sondern sparten. Der Konsum ist für die meisten nicht nur zu ihrem leidenschaftlich ersehnten Lebensziel geworden, man hält ihn geradezu für eine Tugend. Der moderne Verbraucher, der auf Raten kauft, wäre seinem Großvater als verantwortungsloser, unmoralischer Verschwender vorgekommen, genauso wie der Enkel im Großvater einen häßlichen Geizkragen sieht. Der Gesellschafts-Charakter des neunzehnten Jahrhunderts ist heute nur noch in den rückständigen gesellschaftlichen Schichten Europas und Nordamerikas zu finden. Das wichtigste Ziel dieses Gesellschafts-Charakters ist das *Haben*, das des heutigen das *Verbrauchen*.

Ein ähnlicher Unterschied besteht auch hinsichtlich der Formen der Autorität. In unserem Jahrhundert ist wenigstens in den fortgeschrittenen Ländern des Westens genügend vorhanden, um alle materiellen Bedürfnisse zu befriedigen, daher ist hier weniger autoritäre Kontrolle notwendig. Gleichzeitig ist aber die Kontrolle in die Hände bürokrati-

scher Eliten übergegangen, die weniger dadurch herrschen, daß sie Gehorsam erzwingen, als daß sie Zustimmung herauslocken, wobei es sich jedoch um eine Zustimmung handelt, die weitgehend von den modernen Hilfsmitteln der Psychologie und einer als *human relations* bezeichneten »Wissenschaft« manipuliert wird.

Solange die objektiven Bedingungen von Gesellschaft und Kultur stabil bleiben, hat der Gesellschafts-Charakter eine vorwiegend stabilisierende Funktion. Ändern sich jedoch die äußeren Bedingungen so, daß sie nicht mehr zu dem herkömmlichen Gesellschafts-Charakter passen, dann kommt es zu einer *Phasenverschiebung*, die oft die Funktion des Charakters so verändert, daß er zu einem Element der Zersetzung anstatt der Stabilisierung – zu Dynamit anstatt zu einem gesellschaftlichen Mörtel wird.

Wenn wir feststellen, daß die sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft den Charakter bildet, so sprechen wir nur von dem einen Pol in der wechselseitigen Beziehung zwischen der gesellschaftlichen Organisation und dem Menschen. Der andere Pol ist die Natur des Menschen, die ihrerseits die gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen er lebt, mitformt. Wir können den gesellschaftlichen Prozeß nur verstehen, wenn wir vom wirklichen Menschen ausgehen, von seinen psychischen wie seinen physiologischen Eigenschaften, und wenn wir die Wechselwirkung zwischen der Natur des Menschen und der Natur der äußeren Bedingungen untersuchen, unter denen er lebt und die er meistern muß, wenn er überleben will.

Es trifft zwar zu, daß der Mensch sich an so gut wie alle Bedingungen anpassen kann, doch ist er kein leeres Blatt Papier, auf das die Kultur ihren Text schreibt. Bedürfnisse wie das Streben nach Glück, nach Zugehörigkeit, nach Liebe und Freiheit sind seiner Natur angeboren. Es gibt auch dynamische Faktoren im historischen Prozeß. Wenn eine Gesellschaftsordnung die Grundbedürfnisse der Menschen vernachlässigt oder über einen bestimmten Schwellenwert hinaus frustriert, werden die Mitglieder einer solchen Gesellschaft versuchen, die Gesellschaftsordnung so zu ändern, daß sie ihren menschlichen Bedürfnissen besser entspricht. Ist eine solche Veränderung nicht möglich, dann wird diese Gesellschaft vermutlich aus Mangel an Vitalität und an ihrer eigenen Destruktivität zugrunde gehen. Soziale Veränderungen, die zu einer stärkeren Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse führen, sind leichter zu erreichen, wenn bestimmte materielle Voraussetzungen gegeben sind, welche derartige Veränderungen begünstigen. Hieraus folgt, daß die Beziehung zwischen der gesellschaftlichen und der ökonomischen Veränderung nicht nur – wie Marx betonte – den Interessen der neuen Klassen unter veränderten gesellschaftlichen und politischen Bedingungen entspricht, sondern daß die gesellschaftliche Veränderung gleichzeitig von den fundamentalen menschlichen Bedürfnissen bestimmt wird, die sich zu ihrer Befriedigung sozusagen die günstigen Umstände zunutze machen. Der Mittelstand, der die Französische Revolution gewonnen hat, wollte sich von den Fesseln der alten Ordnung befreien, um seine wirtschaftlichen Ziele zu erreichen. Aber diese Menschen wurden auch von einem echten Verlangen nach Freiheit getrieben, das ihnen angeboren war. Die meisten gaben sich zwar mit einer eng beschränkten Vorstellung von Freiheit zufrieden, nachdem die Revolution den Sieg errungen hatte, aber gerade die besten Geister im Bürgertum merkten bald, wie eng begrenzt diese bürgerliche Freiheit war, und sie gelangten auf ihrer Suche nach einer den menschlichen Bedürfnissen besser entsprechenden Lösung zu einer umfassenden Vorstellung von Freiheit als Voraussetzung für die freie Entfaltung des ganzen Menschen.

Vorausgesetzt, daß diese Auffassung über die Entstehung und Funktion des Gesellschafts-Charakters richtig ist, finden wir uns vor einem verwirrenden Problem. Widerspricht nicht die Annahme, daß die Charakterstruktur durch die Rolle geformt wird, die das Individuum in der Kultur zu spielen hat, jener, wonach der Charakter eines Menschen in seiner Kindheit gebildet wird? Können beide Auffassungen den Anspruch erheben, richtig zu sein angesichts der Tatsache, daß das Kind in seinen ersten Lebensjah-

ren verhältnismäßig wenig Kontakt mit der Gesellschaft als solcher hat? Diese Frage ist nicht so schwierig zu beantworten, wie es auf den ersten Blick erscheint. Wir haben zu unterscheiden zwischen Faktoren, die für die besonderen *Inhalte* des Gesellschafts-Charakters verantwortlich sind, und den *Methoden*, durch die der Gesellschafts-Charakter geformt wird. Die Gesellschaftsstruktur und die Aufgabe des Individuums in der Gesellschaft können als die Grundlage des Gesellschafts-Charakters angesehen werden. Die Familie andererseits kann als die *psychische Agentur der Gesellschaft* gelten, als Einrichtung, welche die Forderungen der Gesellschaft dem heranwachsenden Kinde nahebringt. Die Familie erfüllt diese Aufgabe auf zwei Weisen. Erstens durch den Einfluß, den der Charakter der Eltern auf die Charakterbildung des Heranwachsenden ausübt. Dies ist der wichtigste Punkt. Da nämlich der Charakter der meisten Eltern ein Ausdruck des Gesellschafts-Charakters ist, übertragen sie auf diese Weise die wesentlichen Merkmale der gesellschaftlich erwünschten Charakterstrukturen auf das Kind. Liebe und Zufriedenheit der Eltern werden ebenso auf das Kind übertragen wie ihre Angst und Feindseligkeit. Im Verein mit dem Charakter der Eltern dient zweitens auch der Stil der Kindererziehung, wie er in einer Kultur gebräuchlich ist, dazu, den Charakter des Kindes in einer gesellschaftlich erwünschten Richtung zu prägen. Allerdings bestehen verschiedene Methoden und Techniken der Kindererziehung, welche zum selben Resultat führen können; andererseits können sich scheinbar identische Methoden trotzdem verschieden auswirken aufgrund der Charakterstruktur jener, welche sie anwenden. Daher läßt sich durch die Betrachtung der Erziehungsmethoden der Gesellschafts-Charakter nie erklären. Erziehungsmethoden sind nur als Mechanismen der Vermittlung bedeutungsvoll, und sie können deshalb nur richtig verstanden werden, wenn wir zuvor genau erfassen, welche Art von Persönlichkeiten in einer bestimmten Kultur erwünscht und notwendig sind.

Wir haben bisher im Gesellschafts-Charakter die Struktur gesehen, durch welche menschliche Energie in eben der Weise geformt wird, daß sie für die Zwecke der jeweiligen Gesellschaft brauchbar wird. Wir wollen jetzt noch zeigen, daß er auch die Basis ist, die bestimmten Ideen und Idealen ihre Kraft und Attraktivität verleiht. Die von uns bereits erwähnte Beziehung zwischen Charakter und Ideen ist in bezug auf die individuelle Charakterstruktur leicht zu erkennen. Jemand mit einer hortenden (nach Freud analen) Charakter-Orientierung wird sich vom Ideal des Sparens angezogen fühlen, und die Idee, »hemmungslos sein Geld auszugeben« muß ihn abstoßen. Dagegen wird jemand mit einem produktiven Charakter eine Weltanschauung, bei der sich alles um das Sparen dreht, »schmutzig« finden und für ein schöpferisches Schaffen und für die Verwendung materieller Güter zur Bereicherung des Lebens eintreten. Auch beim Gesellschafts-Charakter finden wir die gleiche Beziehung zwischen Charakter und Ideen, was aus einigen Beispielen deutlich hervorgehen dürfte. Mit dem Ende des feudalen Zeitalters wurde das Privateigentum zum zentralen Faktor im Wirtschafts- und Gesellschaftssystem. Natürlich hatte es auch schon vorher Privateigentum gegeben. Aber beim Feudalismus bestand das Privateigentum hauptsächlich im Grundbesitz, und die gesellschaftliche Stellung des Grundeigentümers im hierarchischen System war eng damit verbunden. Es war nicht auf dem Markt verkäuflich, da es Bestandteil der gesellschaftlichen Rolle eines Eigentümers war. Der moderne Kapitalismus hat das Feudalsystem zerstört. Beim Privateigentum handelt es sich nicht mehr nur um Grundbesitz, sondern auch um den Besitz an Produktionsmitteln. Man kann jeden Besitz veräußern; man kann ihn auf dem Markt kaufen und verkaufen, und sein Wert drückt sich in der abstrakten Form des Geldes aus. Grund und Boden, Maschinen, Gold und Diamanten – ihnen allen ist gemeinsam, daß sich ihr Wert in der abstrakten Form des Geldes ausdrücken läßt. Jedermann kann Grundbesitz erwerben ohne Rücksicht auf seine Stellung im Gesellschaftssystem. Mit welchen Mitteln man sein Privateigentum erworben hat – sei es nun durch Fleiß, sei es durch schöpferische Tätigkeit, durch Glück, durch Skrupellosigkeit oder Vererbung – das alles spielt keine Rolle. Die Sicherheit, die Macht und das Kraft-

gefühl eines Menschen hängen nicht mehr wie im Feudalsystem vom Status des Betroffenen ab, der damals relativ unveränderlich war, sondern vom Besitz von Privateigentum. Wenn der Mensch unserer modernen Zeit seinen Privatbesitz einbüßt, ist er, gesellschaftlich gesehen, ein Niemand. Solange das Feudalsystem noch intakt war, konnte der Feudalherr dagegen seinen Privatbesitz nicht verlieren. Dementsprechend unterschiedlich sind die Ideale. Dem Feudalherrn und selbst dem einer Zunft angehörigen Handwerker ging es hauptsächlich um die Stabilität der herkömmlichen Ordnung, um ein harmonisches Verhältnis mit den Höherstehenden, um eine Vorstellung von Gott als dem höchsten und letzten Garanten für die Stabilität des Feudalsystems. Wenn eine dieser Ideen angegriffen wurde, war es durchaus üblich, daß ein Angehöriger der Feudalgesellschaft sogar sein Leben aufs Spiel setzte, um das zu verteidigen, was er für seine tiefsten Überzeugungen hielt.

Der moderne Mensch hat völlig andere Ideale. Sein Schicksal, seine Sicherheit und seine Macht beruhen auf seinem Privateigentum. Aus diesem Grund ist das Privateigentum der bürgerlichen Gesellschaft heilig, und das Ideal seiner Unverletzbarkeit bildet einen Eckstein ihres ideologischen Gebäudes. Wenn auch in unseren kapitalistischen Gesellschaften die meisten über kein Privateigentum im hier gebrauchten Sinn (des Besitzes an Produktionsmitteln), sondern nur über »persönliches« Eigentum, wie ein Auto, ein Fernsehgerät usw. – das heißt über Konsumgüter – verfügen, hat doch die große bürgerliche Revolution gegen die feudale Ordnung den Grundsatz der Unverletzbarkeit des Privateigentums aufgestellt, so daß auch die, welche nicht zur ökonomischen Elite gehören, in dieser Beziehung das gleiche Gefühl haben wie die, welche dazugehören. Genau wie ein Mitglied der Feudalgesellschaft einen Angriff auf das Feudalsystem für unmoralisch, ja sogar für unmenschlich hielt, so betrachtet der Durchschnittsbürger in einer kapitalistischen Gesellschaft einen Angriff auf das Privateigentum als Zeichen von Barbarei und Unmenschlichkeit. Oft wird er das nicht direkt aussprechen, sondern er wird seinen Haß auf die Verletzer des Privateigentums als deren Gottlosigkeit, mangelndes Rechtsgefühl usw. rationalisieren. In Wirklichkeit jedoch kommen sie ihm – oft unbewußt – unmenschlich vor, weil sie die Unantastbarkeit des Privateigentums verletzt haben. Dabei geht es nicht darum, daß sie ihn wirtschaftlich schädigen oder daß sie seine wirtschaftlichen Interessen ernsthaft gefährden; es geht vielmehr darum, daß sie ein hochgehaltenes Ideal bedrohen. So hat es zum Beispiel den Anschein, daß der Abscheu und Haß, den so viele Leute in den kapitalistischen Ländern gegen die kommunistischen Länder hegen, weitgehend auf ihrer Abneigung gegen die beruht, die sich offen am Privateigentum vergehen.

Es gibt noch viele andere Beispiele von Ideen, die in der sozio-ökonomischen Struktur einer Gesellschaft wurzeln, und es fällt schwer, die repräsentativsten davon auszuwählen. So wurde die Freiheit zur höchsten Idee für den Mittelstand, der sich gegen die Beschränkungen auflehnte, welche die Feudalklasse ihm auferlegte. Die »individuelle Initiative« wurde zum Ideal des in starkem Maß auf Wettbewerb ausgerichteten Kapitalismus des neunzehnten Jahrhunderts. *Teamwork* und *human relations* wurden zu den Idealen des Kapitalismus des zwanzigsten Jahrhunderts. *Fairness* wurde zum populärsten Gebot in der kapitalistischen Gesellschaft, denn *fairness* ist das grundlegende Gesetz auf dem freien Markt, wo Waren und Arbeit ohne Gewalt und ohne Schwindel gegeneinander ausgetauscht werden. Gleichzeitig wurde die Idee der *fairness* mit dem älteren Gebot »Liebe deinen Nächsten« gleichgesetzt, wobei die popularisierte Version dieses Gebotes in Form der Goldenen Regel – »Was du nicht willst, das man dir tut, das füg auch keinem andern zu« – den Vermittler spielte.

Ich möchte noch einmal betonen, daß die Theorie, wonach Ideen von den jeweiligen Formen des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens bestimmt werden, nicht besagt, daß sie keine eigene Gültigkeit besitzen und nur die ökonomischen Bedürfnisse widerspiegeln. Das Ideal der Freiheit zum Beispiel ist tief in der Natur des Menschen

verwurzelt, und eben aus diesem Grund war es ein Ideal für die Hebräer in Ägypten, für die Sklaven in Rom, für die deutschen Bauern im sechzehnten Jahrhundert und für die deutschen Arbeiter, die gegen die Diktatur in Ostdeutschland kämpften. Andererseits ist auch die Idee von Autorität und Ordnung dem Menschen tief eingepflanzt. Gerade die Tatsache, daß eine jede Gesellschaftsordnung an Ideen appellieren kann, welche über die Notwendigkeiten der betreffenden Ordnung hinausgehen, ist der Grund, daß diese Ideen solche Macht gewinnen und so stark das menschliche Herz ansprechen können. Weshalb aber gerade eine bestimmte Idee aufkommt und populär wird, ist historisch zu verstehen, das heißt aus dem in einer bestimmten Kultur erzeugten Gesellschafts-Charakter.

Es ist noch eine Einschränkung zu machen. Nicht nur die »ökonomische Basis« erzeugt einen bestimmten Gesellschafts-Charakter, der dann seinerseits neue Ideen hervorbringt. Die einmal hervorgebrachten Ideen beeinflussen auch wiederum den Gesellschafts-Charakter und indirekt die sozio-ökonomische Struktur. Ich möchte also betonen, *daß der Gesellschafts-Charakter der Vermittler zwischen der sozio-ökonomischen Struktur und den Ideen und Idealen ist, die in einer Gesellschaft dominieren*. Er vermittelt nach beiden Richtungen, von der ökonomischen Basis hin zu den Ideen und von den Ideen hin zur ökonomischen Basis. (In E. Fromm, 1947 a, GA II, habe ich versucht, diesen Mechanismus am Zusammenhang von Protestantismus und aufkommendem Kapitalismus aufzuzeigen. In E. Fromm, 1955 a, GA IV, habe ich die Entwicklung des Kapitalismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert unter dem Aspekt dieses Mechanismus dargestellt.)

9 Das gesellschaftliche Unbewußte

Der Gesellschafts-Charakter, der die Menschen veranlaßt, so zu handeln und zu denken, wie es der reibungslose Ablauf ihres gesellschaftlichen Lebens erfordert, ist nur das eine Verbindungsglied zwischen Gesellschaftsstruktur und Ideen. Das andere Verbindungsglied ist die Tatsache, daß eine jede Gesellschaft bestimmt, welche Gedanken und Gefühle ins Bewußtsein gelangen dürfen und welche unbewußt bleiben müssen. Genauso wie es einen Gesellschafts-Charakter gibt, gibt es auch ein »gesellschaftliches Unbewußtes«.

Als das »gesellschaftliche Unbewußte« möchte ich jene Bereiche der Verdrängung bezeichnen, welche bei den meisten Mitgliedern einer Gesellschaft anzutreffen sind. Bei diesen von der Allgemeinheit verdrängten Elementen handelt es sich um Inhalte, die den Mitgliedern der jeweiligen Gesellschaft nicht bewußt werden dürfen, wenn diese Gesellschaft mit ihren spezifischen Widersprüchen reibungslos funktionieren soll. Das *individuelle Unbewußte*, mit dem sich Freud befaßt, bezieht sich auf Inhalte, die ein Einzelmensch aufgrund der individuellen Gegebenheiten seiner persönlichen Lebenssituation verdrängt. Auch Freud befaßt sich bis zu einem gewissen Grad mit dem gesellschaftlichen Unbewußten, wenn er sagt, die Verdrängung inzestuöser Strebungen sei für jede Art von Zivilisation kennzeichnend. In seiner klinischen Arbeit hat er sich jedoch hauptsächlich mit dem individuellen Unbewußten befaßt, und die meisten Analytiker schenken dem gesellschaftlichen Unbewußten nur wenig Aufmerksamkeit.

Bevor ich mit einer Erörterung des »gesellschaftlichen Unbewußten« beginne, scheint es mir angebracht, kurz auf den von Freud entwickelten Begriff des *Unbewußten* und auf den entsprechenden Begriff im System von Marx einzugehen.

Tatsächlich hat Freud keine andere Entdeckung gemacht, die von einer so grundlegenden Bedeutung gewesen wäre, wie seine Entdeckung des Unbewußten. Man kann die Psychoanalyse geradezu als ein System definieren, das auf der Annahme beruht, daß wir unsere bedeutsamsten Erfahrungen aus unserem Bewußtsein verdrängen; daß der Konflikt zwischen der unbewußten Realität in uns und der Verleugnung dieser Realität in unserem Bewußtsein oft zu Neurosen führt und daß man dadurch, daß man das Unbewußte bewußtmacht, neurotische Symptome oder Charakterzüge heilen kann. Freud war jedoch nicht nur der Überzeugung, daß diese Aufdeckung des Unbewußten das wichtigste Mittel zur Therapie der Neurosen sei, seine Einsichten gingen noch weit über dieses therapeutische Interesse hinaus. Er erkannte, wie wenig das, was wir über uns selbst denken, der Wirklichkeit entspricht, wie wir uns ständig über uns selbst und andere täuschen. So war er leidenschaftlich daran interessiert, an die Realität heranzukommen, die hinter unserem bewußten Denken liegt. Er erkannte, daß *der größte Teil dessen, was in uns real ist, uns nicht bewußt ist, und daß das meiste von dem, was uns bewußt ist, nicht real ist*. Dieses hingebungsvolle Suchen nach der inneren Realität erschloß eine neue Dimension der Wahrheit. Wer das Phänomen des Unbewußten nicht kennt, ist überzeugt, die Wahrheit zu sagen, wenn er das sagt, was er weiß. Freud hat gezeigt, daß wir uns alle bezüglich der Wahrheit mehr oder weniger Täuschungen hingeben. Selbst wenn wir hinsichtlich dessen, was uns bewußt ist, aufrichtig sind, lügen wir vermutlich doch noch, weil unser Bewußtsein »falsch« ist, weil es nicht die tiefer liegenden realen Erfahrungen in uns wiedergibt.

Freud ging von Beobachtungen an einzelnen Menschen aus. Ich möchte nur aufs Geratewohl einige Beispiele anführen: Die Betrachtung pornographischer Bilder kann bei jemanden geheime Lustgefühle erwecken; der Betreffende gesteht sich selbst jedoch ein derartiges Interesse nicht ein, sondern ist bewußt davon überzeugt, daß solche Bilder

schädlich sind und daß es seine Pflicht ist, dafür zu sorgen, daß sie nirgends ausgestellt werden. Auf diese Weise kann er sich ständig mit Pornographie beschäftigen. Es gehört zu seiner Kampagne gegen diese Bilder, daß er sie betrachtet und damit seine Gelüste befriedigt. Dabei hat er das beste Gewissen. Seine wirklichen Gelüste sind ihm unbewußt, und er ist sich nur einer Rationalisierung bewußt, die das, was er nicht wissen will, völlig verdeckt. So ist er in der Lage, seine Gelüste zu befriedigen, ohne zu merken, daß sein Verhalten seinen moralischen Grundsätzen widerspricht. Ein anderes Beispiel ist ein Vater mit sadistischen Impulsen, der dazu neigt, seine Kinder zu bestrafen und zu mißhandeln. Er ist jedoch überzeugt, daß er sie nur schlägt, weil das die einzige Möglichkeit ist, ihnen Anstand beizubringen und sie davor zu bewahren, Böses zu tun. Es ist ihm nicht bewußt, daß er dabei eine sadistische Befriedigung empfindet, bewußt ist ihm nur die Rationalisierung, daß er seine Pflicht tut und daß seine Methode der Kindererziehung die richtige ist. Ein weiteres Beispiel ist etwa ein politischer Führer, der eine Politik betreibt, die zum Krieg führt. Sein eigentliches Motiv kann dabei Verlangen nach Ruhm und Ehre sein, während er überzeugt ist, daß seine Handlungen einzig von seinem Patriotismus und dem Verantwortungsgefühl gegenüber seinem Vaterland bestimmt sind. Bei allen diesen Beispielen ist der dem Verhalten zugrunde liegende unbewußte Wunsch durch die moralische Erwägung so gut rationalisiert, daß dieser Wunsch nicht nur verdeckt wird, sondern daß er durch die von dem Betreffenden erfundene Rationalisierung noch unterstützt und verstärkt wird. Im normalen Lauf seines Lebens wird ein solcher Mensch den Widerspruch zwischen der Realität seiner Wünsche und der Scheinhaftigkeit von Rationalisierungen niemals entdecken, und er wird daher auch weiterhin seinen Wünschen gemäß handeln. Würde ihm jemand die Wahrheit sagen und ihm zu verstehen geben, daß hinter seinen scheinheiligen Rationalisierungen eben jene Begierden stecken, die er so streng mißbilligt, dann wäre er aufrichtig empört, oder er würde sich mißverstanden und ungerechtfertigterweise beschuldigt fühlen. Diese leidenschaftliche Weigerung, die Existenz des Verdrängten zuzugeben, hat Freud als »Widerstand« bezeichnet. Seine Stärke ist ungefähr der Stärke der verdrängten Neigungen proportional.

Natürlich kann man Erfahrungen jeder Art *verdrängen*, doch ergibt sich aus Freuds theoretischem Bezugsrahmen, daß seiner Ansicht nach die sexuellen Strebungen am stärksten verdrängt werden, die mit den Normen des zivilisierten Menschen nicht vereinbar sind, vor allem die inzestuösen Strebungen. Aber nach Freud werden auch feindselige und aggressive Neigungen verdrängt, wenn sie in Widerspruch zu den bestehenden Sitten und dem Über-Ich stehen. Ohne Rücksicht auf ihren spezifischen Inhalt repräsentieren die verdrängten Strebungen nach Freud stets die »dunkle« Seite des Menschen, sein noch nicht sublimiertes antisoziales und primitives Erbe, das im Gegensatz zu dem steht, was er für kultiviert und anständig hält. Es ist noch einmal nachdrücklich zu betonen, daß nach Freuds Vorstellung vom Unbewußten Verdrängung bedeutet, daß das *Bewußtwerden des Impulses verdrängt* worden ist, nicht aber der Impuls selbst. Im Falle sadistischer Impulse bedeutet das dann, daß ich mir meines Wunsches, anderen Schmerz zuzufügen, nicht bewußt bin. Das muß jedoch nicht unbedingt heißen, daß ich anderen keinen Schmerz zufüge, vorausgesetzt daß ich dies als Pflichterfüllung rationalisieren kann; oder es kann auch sein, daß ich ihnen weh tue, ohne mir bewußt zu sein, daß sie unter meinem Verhalten leiden. Außerdem besteht die Möglichkeit, daß ich dem Impuls nicht nachgebe, gerade weil er mir bewußt wurde oder weil ich keine passende Rationalisierung für ihn finden konnte. In letzterem Fall wird der Impuls fortbestehen, doch agiere ich ihn nicht aus, weil ich ihn aus meinem Bewußtsein verdrängt habe. In jedem Fall besagt Verdrängung eine Entstellung des menschlichen Bewußtseins – es bedeutet jedoch nicht, daß die verbotenen Impulse nicht weiter existieren. Vielmehr sind die unbewußten Kräfte in den Untergrund gegangen, und bestimmen das Verhalten des Menschen hinter seinem Rücken.

Welches sind nach Freud die Ursachen der Verdrängung? Wir sagten bereits, daß Impulse, die mit den herrschenden gesellschaftlichen oder familiären Sitten unvereinbar sind, am Bewußtwerden gehindert werden. Diese Feststellung bezieht sich auf die *Inhalte* der Verdrängung. Durch welchen *psychologischen Mechanismus* wird aber diese Verdrängung möglich? Nach Freud ist dieser Mechanismus die *Angst*. Das bekannteste Beispiel in seiner Theorie ist der kleine Junge, der seine inzestuösen Wünsche in bezug auf seine Mutter verdrängt. Freud nimmt an, daß er es aus Angst vor seinem Rivalen – dem Vater – tut, von dem er fürchtet, er werde ihn kastrieren. Diese Angst veranlaßt das Kind, den Wunsch aus seinem Bewußtsein zu verdrängen, und sie hilft ihm, seinen Wünschen eine andere Richtung zu geben, wenn auch diese erste Angst für immer eine Narbe hinterläßt. Die »Kastrationsangst« ist zwar die elementarste zur Verdrängung führende Angst, doch gibt es nach Freud auch noch andere Ängste, wie zum Beispiel die Angst, nicht geliebt oder gar getötet oder verlassen zu werden, die die gleiche Gewalt über den Menschen annehmen können wie die ursprüngliche Kastrationsangst und die ihn zwingen können, seine tiefsten Wünsche zu verdrängen.

Freud pflegte zwar in der individuellen Psychoanalyse nach den individuellen Faktoren zu suchen, die die Verdrängung verursachten, doch wäre es falsch anzunehmen, daß sein Verdrängungsbegriff nur individuell zu verstehen sei. Er hat ganz im Gegenteil auch eine gesellschaftliche Dimension. Je höhere Formen der Zivilisation eine Gesellschaft entwickelt, um so unvereinbarer werden die instinktiven Wünsche mit den herrschenden gesellschaftlichen Normen, und um so mehr kommt es zur Verdrängung. Wachsende Zivilisation bedeutet nach Freud wachsende Verdrängung. Allerdings ist er nie über diese quantitative und mechanistische Auffassung von der Gesellschaft hinausgelangt, und er hat die spezifische Struktur einer bestimmten Gesellschaft und deren Einfluß auf die Verdrängung nicht untersucht.

Wie aber konnte Freud je hoffen, das Unbewußte bewußt und die »Verdrängung« rückgängig zu machen, wenn die Kräfte, welche die Verdrängung verursachen, so mächtig sind? Bekanntlich dient die von ihm erfundene psychoanalytische Therapie eben diesem Zweck. Indem er zusammen mit dem Patienten dessen Träume analysiert und dessen »freie Assoziationen«, seine unzensierten und spontanen Gedanken, zu verstehen suchte, bemühte er sich, das kennenzulernen, was der Patient zuvor nicht kannte: sein Unbewußtes.

Mit welchen theoretischen Prämissen konnte Freud die Analyse von Träumen und freien Assoziationen zur Aufdeckung des Unbewußten benutzen? Zweifellos hat er in den ersten Jahren seiner psychoanalytischen Forschung die herkömmliche rationalistische Überzeugung geteilt, daß Erkenntnis etwas Intellektuelles und Theoretisches sei. Er glaubte, es genüge, dem Patienten zu erklären, weshalb bei ihm gewisse Entwicklungen eingetreten waren, und ihm mitzuteilen, was der Analytiker in seinem Unbewußten entdeckt hatte. Diese intellektuelle, als »Deutung« bezeichnete Erkenntnis sollte angeblich im Patienten eine Veränderung bewirken. Aber bald mußten Freud und andere Analytiker die Richtigkeit von Spinozas Feststellung erkennen, daß *intellektuelle* Erkenntnis nur dann eine Veränderung bewirkt, wenn es sich gleichzeitig um *affektive* Erkenntnis handelt. Es stellte sich heraus, daß die intellektuelle Erkenntnis als solche keinerlei Veränderung hervorruft, außer vielleicht in dem Sinn, daß jemand, der seine unbewußten Strebungen intellektuell erkennt, besser imstande ist, diese zu beherrschen – was jedoch eher das Ziel der traditionellen Ethik als das der Psychoanalyse ist. Solange der Patient in der Haltung eines unbeteiligten Selbst-Beobachters verharrt, steht er mit seinem Unbewußten nicht in Berührung – er *denkt* lediglich darüber nach. Die umfassendere, tiefere Realität in seinem Inneren *erlebt* er nicht. Die Entdeckung des eigenen Unbewußten ist keineswegs *nur* ein intellektueller Akt, es ist auch eine affektive Erfahrung, die man kaum oder überhaupt nicht in Worte fassen kann. Das heißt nicht, daß dem Akt der Entdeckung nicht Nachdenken und Spekulation vorausgehen kann; aber der Akt der Ent-

deckung ist kein Akt des Denkens, sondern ein Akt des Bewußtwerdens oder – vielleicht noch besser gesagt – einfach ein Akt des *Sehens*. Sich seiner Erfahrungen, Gedanken und Gefühle, die unbewußt waren, bewußt zu werden, heißt nicht, *über* sie nachdenken, sondern sie zu *sehen*, wie man ja auch nicht über sein Atmen *nachdenkt*, wenn man sich dessen bewußt ist. Das Bewußtwerden des Unbewußten ist eine Erfahrung, die durch ihre Spontaneität und Plötzlichkeit gekennzeichnet ist. Plötzlich werden einem die Augen geöffnet, und man selbst und die Welt erscheinen einem in anderem Licht, werden von einem anderen Standpunkt aus gesehen. Gewöhnlich entsteht bei diesem Erlebnis eine beträchtliche Angst, doch verleiht es hinterher ein Gefühl der Kraft. Man kann den Prozeß der Entdeckung des Unbewußten als eine Reihe sich ständig erweiternder Erlebnisse beschreiben, die tief empfunden werden und theoretische und intellektuelle Erkenntnis transzendieren.

Wenn es darum geht, das Unbewußte bewußtzumachen, kommt es vor allem darauf an, die Faktoren zu erkennen, die diesem Prozeß im Wege stehen. Es gibt viele Faktoren, die es erschweren, Einsicht in das Unbewußte zu erlangen. Solche Faktoren sind zum Beispiel geistige Starrheit, das Fehlen einer richtigen Orientierung, Hoffnungslosigkeit, das Fehlen einer jeden Möglichkeit, die äußeren Bedingungen zu ändern usw. Aber es gibt wohl keinen einzelnen Faktor, der die Bewußtmachung des Unbewußten so erschwert wie der Mechanismus, den Freud als »Widerstand« bezeichnet.

Was versteht er unter *Widerstand*? Wie viele Entdeckungen ist auch diese so einfach, daß man sagen könnte, ein jeder hätte sie machen können – und doch bedurfte es dazu eines großen Entdeckers. Nehmen wir ein Beispiel: Ein Freund von uns muß eine Reise machen, vor der er offensichtlich Angst hat. Wir wissen, daß er Angst davor hat, seine Frau weiß es, jeder weiß es, nur er selbst weiß es nicht. An einem Tag behauptet er, er fühle sich nicht wohl, am nächsten Tag besteht gar keine Notwendigkeit, diese Reise anzutreten, am Tag danach gibt es bessere Möglichkeiten, das gleiche zu erreichen, ohne zu verreisen, dann wirft er uns vor, daß wir ihn unaufhörlich an diese Reise erinnern und behauptet, es sei ein Versuch, ihn zu etwas zu zwingen. Weil er sich aber nicht zu etwas zwingen lasse, werde er die Reise nicht machen, und so weiter, bis er schließlich sagt, jetzt sei es ohnehin zu spät für diese Reise, deshalb sei es völlig zwecklos, noch weiter darüber nachzudenken. Wenn man ihm gegenüber – und sei es noch so taktvoll – andeutet, vielleicht fürchte er sich vor dieser Reise, dann wird er das nicht einfach bestreiten, sondern er wird auf das heftigste protestieren und uns mit Vorwürfen überhäufen, so daß wir uns schließlich gezwungen sehen, uns bei ihm zu entschuldigen. Aus Angst, seine Freundschaft zu verlieren, werden wir am Ende sogar beteuern, wir hätten niemals sagen wollen, er habe Angst, und wir werden ein begeistertes Loblied auf seinen Mut anstimmen. Was ist geschehen? Der wahre Beweggrund dafür, daß er nicht gehen wollte, war Angst. (Wovor er Angst hatte, ist in unserem Zusammenhang nebensächlich, wie es auch ohne Belang ist, ob seine Angst objektiv gerechtfertigt oder ob der Grund dafür reine Einbildung war.) Jedenfalls war sie unserem Freund nicht bewußt. Aber er muß nach einer »vernünftigen« Erklärung dafür suchen, daß er nicht verreisen will – nach einer »Rationalisierung«. Dabei kann ihm jeden Tag eine andere Ausrede einfallen – jeder, der einmal versucht hat, das Rauchen aufzugeben, weiß, wie leicht uns Rationalisierungen einfallen – oder er kann sich auch auf eine Hauptrationalisierung versteifen. Tatsächlich spielt es dabei auch keine Rolle, ob seine Rationalisierung als solche stichhaltig ist oder nicht; entscheidend ist, daß sie nicht die tatsächliche oder hinreichende Ursache für seine Weigerung ist. Das Erstaunlichste ist jedoch die Heftigkeit seiner Reaktion und die Intensität seines Widerstandes, wenn wir sein wahres Motiv erwähnen. Sollten wir nicht vielmehr erwarten, daß er über unseren Hinweis froh, ja, daß er uns sogar dankbar dafür wäre, da er ihm doch die Möglichkeit gäbe, sich mit dem wahren Motiv für sein Zögern auseinanderzusetzen? Aber welche Gefühle er unserer Meinung nach dabei auch immer haben sollte, Tatsache bleibt, daß *er* sie nicht hat.

Offensichtlich kann er den Gedanken nicht ertragen, daß er Angst haben sollte. Aber weshalb? Es gibt da mehrere Möglichkeiten. Vielleicht besitzt er ein narzißtisches Bild von sich selbst, zu dem die Furchtlosigkeit unbedingt gehört, und wenn dieses Bild zerstört würde, dann wäre auch seine narzißtische Selbstbewunderung und folglich auch sein Selbstwertgefühl und seine Sicherheit bedroht. Oder vielleicht ist auch sein Über-Ich, der internalisierte Kodex von Recht und Unrecht, zufällig so beschaffen, daß Angst oder Feigheit verurteilt werden; ein Eingeständnis seiner Angst würde daher bedeuten, daß er zugeben müßte, gegen seinen Kodex verstoßen zu haben. Oder vielleicht hat er auch das Bedürfnis, seinen Freunden das Bild eines Mannes zu erhalten, der keine Angst kennt, weil er ihrer Freundschaft so wenig sicher ist, daß er fürchtet, sie wollten nichts mehr von ihm wissen, wenn sie wüßten, daß er Angst hat. Jeder dieser Gründe kann schuld sein, aber *weshalb* üben sie eine so starke Wirkung aus? Eine Antwort auf diese Frage lautet, daß sein Identitätsgefühl mit dem Bild, das er sich von sich selbst macht, verknüpft ist. Wenn es nicht »wahr« ist – wer ist er dann? Was *ist* dann wahr? Wo steht er dann in der Welt? Wenn solche Fragen in einem Menschen auftauchen, fühlt er sich tief bedroht. Er hat dann seinen vertrauten Orientierungsrahmen und damit seine Sicherheit verloren. Die so erregte Angst ist nicht – wie Freud meinte – die Furcht vor etwas Bestimmtem, wie etwa die Bedrohung der Genitalien oder des Lebens usw. Diese Angst entsteht auch durch die Bedrohung der eigenen Identität. Der Widerstand ist ein Versuch, sich vor einer Angst zu schützen, die mit der Angst zu vergleichen ist, welche ein kleines Erdbeben verursacht – nichts ist mehr sicher, alles gerät ins Wanken; ich weiß nicht mehr, wer ich bin, noch wo ich bin. Man hat tatsächlich das Gefühl, leicht verrückt zu sein, ein überaus unangenehmes Gefühl, auch wenn es nur wenige Sekunden andauert.

Ich werde später noch einmal auf den Widerstand und auf die Ängste zurückkommen, die Verdrängung erzeugen, doch sind zunächst noch einige andere Aspekte des Unbewußten zu erörtern.

In der psychoanalytischen Terminologie, die inzwischen recht populär geworden ist, spricht man vom »Unbewußten«, als ob es ein Ort im Inneren des Menschen wäre, wie etwa der Keller in einem Haus. Diese Vorstellung ist durch Freuds berühmte Einteilung der Persönlichkeit in drei Teile: das Es, das Ich und das Über-Ich, noch verstärkt worden. Das Es repräsentiert die Gesamtsumme der triebhaften Wünsche, und da den meisten davon nicht gestattet wird, die Bewußtseins-ebene zu erreichen, kann man dieses Es mit dem »Unbewußten« gleichsetzen. Das Ich repräsentiert die organisierte Persönlichkeit des Menschen, insofern es die Realität beobachtet und die Funktion hat, sie realistisch einzuschätzen, wenigstens soweit dies für das Überleben notwendig ist; und man kann sagen, daß es das »Bewußtsein« repräsentiert. Das Über-Ich, die Internalisierung der Gebote und Verbote des Vaters (und der Gesellschaft), kann sowohl bewußt als auch unbewußt sein und läßt sich daher nicht mit dem Unbewußten oder Bewußten gleichsetzen. Die topographische Verwendung des Begriffs des Unbewußten ist zweifellos noch gefördert worden durch die allgemeine Tendenz unserer Zeit, in Begriffen des *Habens* zu denken (worauf wir später in diesem Kapitel zurückkommen werden). Heute sagen die Menschen, daß sie Schlafstörungen *haben*, anstatt zu sagen, daß sie schlaflos *sind*, oder daß sie eine Depression *haben*, anstatt zu sagen, daß sie deprimiert *sind*. So *haben* sie einen Wagen, ein Haus, ein Kind, wie sie auch ein Problem, ein Gefühl, einen Psychoanalytiker – und ein Unbewußtes *haben*.

Aus diesem Grund ziehen es viele vor, vom »Unterbewußtsein« zu sprechen, denn das ist noch deutlicher ein Bereich und keine Funktion. Ich kann zwar sagen, ich sei mir dieser oder jener Sache unbewußt, aber ich könnte nicht sagen: »Ich bin mir dessen unterbewußt«. Eine weitere Schwierigkeit beim Freudschen Begriff des Unbewußten liegt darin, daß Freud dazu neigt, das Unbewußte als einen bestimmten *Inhalt* – als triebhafte Strebungen des Es – mit dem Unbewußten als einem bestimmten *Zustand* – der Be-

wußtheit bzw. der Unbewußtheit – gleichzusetzen, obwohl er sorgfältig darauf bedacht war, den Begriff des Unbewußten von dem des Es zu trennen. Man darf nicht aus den Augen verlieren, daß man es hier mit zwei völlig unterschiedlichen Begriffen zu tun hat. Der eine betrifft gewisse Triebregungen, der andere einen bestimmten Wahrnehmungszustand – das Nicht-Gewahrwerden oder das Gewahrwerden von etwas. Es ist so, daß der Durchschnittsmensch in unserer Gesellschaft sich gewisser triebhafter Bedürfnisse nicht bewußt ist. Dagegen ist sich der Kannibale seines Verlangens, sich ein anderes menschliches Wesen einzuverleiben, durchaus bewußt, der Psychotiker ist sich dieser oder anderer archaischer Begierden ebenfalls absolut bewußt, und das gleiche gilt für die meisten von uns in unseren Träumen. Es wird zum Verständnis »des« Unbewußten beitragen, wenn wir zwischen dem Begriff der archaischen Inhalte und dem Begriff, welcher sich auf den Zustand des Nicht-Gewahrwerdens oder des Sich-nicht-Bewußtseins bezieht, unterscheiden.

Der Begriff »das Unbewußte« ist tatsächlich irreführend, wenn man sich seiner auch aus Bequemlichkeitsgründen bedient, was ich mir auf diesen Seiten auch selbst zuschulden kommen lasse. Etwas wie *das* Unbewußte gibt es nicht; es gibt nur Erfahrungen, deren wir uns bewußt sind, und andere, deren wir uns nicht bewußt sind, das heißt, *die uns unbewußt sind*. Wenn ich einen Menschen hasse, weil ich vor ihm Angst habe, und wenn ich mir dann meines Hasses, aber nicht meiner Angst vor ihm bewußt bin, so können wir sagen, daß mein Haß bewußt und meine Angst unbewußt ist. Trotzdem aber ruht meine Angst nicht an jenem geheimnisvollen Ort: »dem« Unbewußten.

Aber wir verdrängen nicht nur sexuelle Triebe oder Affekte wie Haß und Angst. Wir unterdrücken auch das Gewahrwerden von Tatsachen, wenn sie bestimmten Ideen und Interessen zuwiderlaufen, die wir nicht bedroht sehen möchten. Gute Beispiele für diese Art der Verdrängung bietet der Bereich der internationalen Beziehungen. Hier stoßen wir häufig auf die einfache Verdrängung von wohlbekanntem Tatsachen. Der Durchschnittsmensch und sogar unsere Politiker vergessen zweckmäßigerweise Tatsachen, die nicht in ihr politisches Konzept passen. Als ich mich zum Beispiel im Frühjahr 1961 mit einem sehr intelligenten und gut bewanderten Journalisten über die Berlin-Frage unterhielt, erwähnte ich ihm gegenüber, daß wir Chruschtschow meiner Ansicht nach Grund zur Annahme gegeben hätten, wir seien bereit, zu den auf der Außenministerkonferenz in Genf 1959 erarbeiteten Bedingungen bezüglich der Berlin-Frage einen Kompromiß einzugehen, nämlich symbolische Truppenreduzierungen vorzunehmen und die anti-kommunistische Propaganda von Westberlin aus einzustellen. Der Journalist behauptete steif und fest, eine solche Konferenz habe nie stattgefunden, und daher sei auch von derartigen Bedingungen nie die Rede gewesen. Er hatte Tatsachen, die ihm vor weniger als zwei Jahren bekannt gewesen waren, völlig aus seinem Bewußtsein verdrängt. Die Verdrängung erfolgt nicht immer so drastisch wie in diesem Fall. Häufiger als die Verdrängung einer wohlbekanntem Tatsache ist die Verdrängung von »potentiell bekannten« Tatsachen. Ein Beispiel für diesen Mechanismus ist das Phänomen, daß Millionen von Deutschen, einschließlich vieler führender Politiker und Generale, behaupteten, von den schlimmsten Nazi-Greueln nichts gewußt zu haben. Der Durchschnittsamerikaner neigte zu der Ansicht, daß sie logen, da sie ja kaum umhin konnten, das zu sehen, was sie vor Augen hatten. (Ich sage »er neigte« zu der Ansicht, weil jetzt, da ich dieses Buch schreibe, die Deutschen unsere engsten Verbündeten sind und man daher alle diese Dinge mit anderen Augen sieht als zur Zeit, als sie noch »der Feind« waren.) Diejenigen, die das sagten, vergaßen jedoch, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, das nicht wahrzunehmen, was er nicht wahrnehmen will, und daß er daher durchaus ehrlich bestreiten kann, etwas gewußt zu haben, was er sehr wohl hätte wissen können, wenn er dies nur gewollt hätte. (H. S. Sullivan hat für diese Erscheinung den sehr treffenden Ausdruck »selektive Unaufmerksamkeit« geprägt.)

Um eine andere Form der Verdrängung handelt es sich, wenn jemand sich an gewisse Aspekte eines Ereignisses erinnert und an andere nicht. Wenn man heute von der »Beschwichtigungspolitik« der dreißiger Jahre spricht, denkt man daran, daß England und Frankreich aus Angst vor einem wiederbewaffneten Deutschland Hitlers Forderungen zu erfüllen versuchten in der Hoffnung, diese Konzessionen würden ihn veranlassen, nicht noch mehr zu verlangen. Man vergißt jedoch, daß die konservative Regierung in England unter Baldwin wie auch die unter Chamberlain mit dem Nazi-Deutschland ebenso wie mit Mussolinis Italien sympathisierten. Ohne dieses Sympathisieren hätte man Deutschlands militärischer Entwicklung Einhalt gebieten können, schon lange bevor eine Beschwichtigung notwendig war. Die offizielle Empörung über die Nazi-Ideologie war die Folge der politischen Entzweiung und nicht deren Ursache.

Eine weitere Form der Verdrängung ist die, bei der nicht die Tatsache selbst verdrängt wird, sondern deren emotionale und moralische Bedeutung. So werden zum Beispiel im Krieg vom Feind begangene Grausamkeiten als weiterer Beweis für dessen teuflische Bösartigkeit erlebt. Gleiche oder ähnliche Handlungen, die von der eigenen Seite begangen werden, empfindet man als zwar bedauerliche, aber verständliche Reaktionen, ganz zu schweigen von den vielen, welche die Taten des Feindes als teuflisch empfinden und die gleichen Taten nicht einmal für bedauerlich, sondern für völlig gerechtfertigt halten, wenn sie von der eigenen Seite begangen werden.

Fassen wir noch einmal zusammen: Im Mittelpunkt von Freuds Denken steht die Überzeugung, daß die *Subjektivität* des Menschen unzweifelhaft von *objektiven* Faktoren bestimmt wird, die sozusagen hinter seinem Rücken sein Denken und Fühlen und daher indirekt auch sein Handeln bestimmen. Der Mensch, der auf seine Freiheit zu denken und sich für etwas zu entscheiden so stolz ist, ist in Wirklichkeit nur eine Marionette, die an Schnüren hängt, welche von Kräften gelenkt werden, von denen sein Bewußtsein nichts weiß. Um der Illusion willen, er handle aus freiem Willen, erfindet der Mensch Rationalisierungen, die den Anschein erwecken, er tue das, was er tut, aus freien Stücken, weil er sich aus rationalen oder moralischen Gründen dafür entschieden habe. Aber Freud endete nicht im Fatalismus und behauptete nicht, daß der Mensch gegenüber den ihn bestimmenden Kräften völlig hilflos sei. Er postulierte vielmehr, daß der Mensch sich der Kräfte bewußt werden kann, die hinter seinem Rücken wirken – und daß er mit ihrer Bewußtmachung den Bereich seiner Freiheit erweitert und in die Lage versetzt wird, sich aus einer hilflosen Marionette, die von unbewußten Kräften gelenkt wird, in einen seiner selbst bewußten, freien Menschen zu verwandeln, der sein eigenes Schicksal bestimmt. Freud hat dieses Ziel in die Worte gefaßt: »Wo Es war, soll Ich werden« (S. Freud, 1933 a, S. 86).

Die Auffassung, daß unbewußte Kräfte das Bewußtsein des Menschen und die Entscheidungen, die er trifft, bestimmen, hat im westlichen Denken eine Tradition, die bis ins siebzehnte Jahrhundert zurückgeht. Der erste Denker, der vom Unbewußten eine klare Vorstellung hatte, war Spinoza. Er nahm an, daß die Menschen zwar »glauben, sie wären frei, weil sie ihrer Handlungen sich bewußt, der Ursachen aber, von welchen sie bestimmt werden, unkundig sind« (*Ethik*, 3. Teil, Erläuterung zum 2. Lehrsatz). Anders gesagt: Der Durchschnittsmensch ist nicht frei, sondern er lebt in der Illusion, frei zu sein, weil er von Faktoren bestimmt wird, die ihm unbewußt sind. Für Spinoza bestand die Knechtschaft des Menschen eben in dieser unbewußten Motivation. Aber er beließ es nicht dabei. Er glaubte, daß man durch ein ständig wachsendes Gewahrwerden der Realität innerhalb und außerhalb des Menschen schließlich zur Freiheit gelangt.

Den Gedanken unbewußter Motivationen hat Adam Smith in einem völlig anderen Zusammenhang hinsichtlich des wirtschaftenden Menschen geäußert, der »von einer unsichtbaren Hand gelenkt wird, um einem Zweck zu dienen, der in keiner Weise von ihm beabsichtigt war.« (A. Smith, 1937, S. 423. – Dieses Zitat wie auch den Hinweis auf die

Rolle, die Smith bei der Entwicklung des Begriffs des Unbewußten spielte, verdanke ich R. Tucker, 1961, S. 66.)

Noch einmal in einem anderen Zusammenhang treffen wir bei Friedrich Nietzsche auf den Begriff des Unbewußten: »Das habe ich getan«, sagt mein Gedächtnis. »Das kann ich nicht getan haben«, sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – gibt das Gedächtnis nach« (F. Nietzsche, 1960, S. 625).

Tatsächlich ist die gesamte Denkrichtung, die sich mit der Aufdeckung der objektiven Faktoren beschäftigt, welche das menschliche Bewußtsein und Verhalten bestimmen, als Teil der allgemeinen Tendenz anzusehen, die Wirklichkeit rational und wissenschaftlich zu erfassen, die das westliche Denken seit dem Ende des Mittelalters kennzeichnet. Die mittelalterliche Welt war wohlgeordnet und erschien sicher. Der Mensch war von Gott geschaffen und wurde von ihm behütet. Die Welt des Menschen war der Mittelpunkt des Universums. Das Bewußtsein des Menschen war die letzte psychische, nicht angezweifelte Größe, genauso wie das Atom die kleinste, unteilbare physikalische Größe war. Innerhalb weniger Jahrhunderte brach diese Welt auseinander. Die Erde hörte auf, Mittelpunkt des Universums zu sein, der Mensch war das Produkt einer evolutionären Entwicklung, die mit den primitivsten Formen des Lebens einsetzte. Die Welt, noch eine Generation zuvor sicher begründet, veränderte sich: Die Physik ging über alle Auffassungen von Raum und Zeit hinweg. Im Bewußtsein sah man nun eher ein Werkzeug, seine Gedanken zu verbergen, als daß man in ihnen eine Bastion der Wahrheit sah. Nach Spinoza und vor Freud war es Karl Marx, der einen bedeutenden Beitrag zum Sturz des Bewußtseins aus seiner herrschenden Stellung geleistet hat. Wahrscheinlich war er von Spinoza beeinflusst, dessen *Ethik* er gründlich studiert hatte. Noch wichtiger aber wurde für ihn die Geschichtsphilosophie Hegels. Hier fand Marx die Vorstellung, daß der Mensch den Zielen der Geschichte dient, ohne es selbst zu wissen. Nach Hegel ist es die »List der Vernunft«, die den Menschen zum Vollzieher der absoluten Idee macht, während sein subjektiver Eindruck ist, von seinen eigenen bewußten Zielen und individuellen Leidenschaften getrieben zu sein. In Hegels Philosophie wird der einzelne mit seinem Bewußtsein zur Marionette auf der Bühne der Geschichte, während die Idee (Gott) die Schnüre führt.

Marx stieg aus dem Himmel der Hegelschen Idee auf die Erde der menschlichen Tätigkeit herunter. Er vermochte, der Idee einen weit konkreteren und präziseren Ausdruck zu verleihen, indem er aufzeigte, welche Funktion das menschliche Bewußtsein hat und welche objektiven Faktoren es beeinflussen. Den entscheidenden Unterschied zwischen dem Denken Hegels und seinem eigenen formuliert Marx in der *Deutschen Ideologie* so: »Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein« (MEGA I, 5, S. 16 = MEW 3, S. 26). Später präzisiert er: »Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt« (MEW 13, S. 9). Zwar glaubt der Mensch, seine Gedanken formten sein gesellschaftliches Dasein, doch in Wirklichkeit ist es umgekehrt: Seine gesellschaftliche Wirklichkeit prägt sein Denken. »Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewußtseins ist zunächst unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch als direkter Ausfluß ihres materiellen Verhaltens. Von der geistigen Produktion, wie sie in der Sprache der Politik, der Gesetze, der Moral, der Religion, Metaphysik usw. eines Volkes sich darstellt, gilt dasselbe. Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen etc. etc., 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. Das Bewußtsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. Wenn in der ganzen Ideologie die Menschen und ihre Verhältnisse wie in

einer *camera obscura* auf den Kopf gestellt erscheinen, so geht dies Phänomen ebenso sehr aus ihrem historischen Lebensprozeß hervor, wie die Umdrehung der Gegenstände auf der Netzhaut aus ihrem unmittelbar physischen« (MEGA I, 5, S. 15 = MEW 3, S. 25f.). Speziell bei der Anwendung der Hegelschen Theorie der »List der Vernunft« auf seine Vorstellung von den Gesellschaftsklassen kommt Marx zu der Überzeugung, daß die Klasse jenseits und gegenüber den Individuen ein unabhängiges Sein besitzt, woraus dann folgt, daß die Existenz und persönliche Entwicklung des einzelnen von seiner Klasse vorherbestimmt ist.

Hinsichtlich des Zusammenhangs von Bewußtsein und Sprache betonte Marx ausdrücklich den gesellschaftlichen Charakter des Bewußtseins: »Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein – die Sprache *ist* das praktische, auch für andere Menschen existierende, also auch für mich selbst existierende, wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit anderen Menschen. Wo ein Verhältnis existiert, da existiert es für mich, das Tier verhält sich zu nichts und überhaupt nicht. Für das Tier existiert sein Verhältnis zu anderen nicht als Verhältnis. Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, so lange überhaupt Menschen existieren. Das Bewußtsein ist natürlich zuerst bloß sinnliches Bewußtsein über die nächste sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten Zusammenhanges mit anderen Personen und Dingen außer dem sich bewußt werdenden Individuum. Es ist zu gleicher Zeit Bewußtsein der Natur, die den Menschen anfangs als eine durchaus fremde, allmächtige und unangreifbare Macht gegenübertritt, zu der sich die Menschen rein tierisch verhalten, von der sie sich imponieren lassen wie das Vieh, und also ein rein tierisches Bewußtsein der Natur (Naturreligion) ...« (MEGA I, 5, S. 20 = MEW 3, S. 30f.)

Marx hat den Ausdruck »Verdrängung der gewöhnlichen natürlicher Wünsche« bereits in der *Deutschen Ideologie* benutzt (MEGA I, 5, S. 423).² Rosa Luxemburg, eine der glänzendsten Marxistinnen aus der Zeit vor 1914, hat die Marxsche Theorie von der determinierenden Wirkung des historischen Prozesses auf den Menschen in einer ausgesprochen psychoanalytischen Terminologie ausgedrückt: »Das Unbewußte kommt vor dem Bewußten. Die Logik des geschichtlichen Prozesses kommt vor der subjektiven Logik der menschlichen Wesen, die am historischen Prozeß teilnehmen« (R. Luxemburg, 1904). Diese Formulierung bringt die Ansicht von Marx in aller Deutlichkeit zum Ausdruck. Das Bewußtsein des Menschen, das heißt sein »subjektiver Prozeß« wird bestimmt von »der Logik des geschichtlichen Prozesses«, den Rose Luxemburg mit dem »Unbewußten« gleichsetzt.

Hier könnte es scheinen, als ob das Freudsche und das Marxsche »Unbewußte« nur das Wort miteinander gemeinsam hätten. Verfolgen wir jedoch die Ideen von Marx über dieses Problem weiter, so werden wir entdecken, daß beider Theorien in vielem einen gemeinsamen Boden haben, auch wenn sie keineswegs identisch sind.

Marx hat sehr viel über die Rolle des Bewußtseins im Leben des Individuums nachgedacht. An einer Stelle, die der oben zitierten vorausgeht, an der er das Wort »Verdrängung« gebraucht, sagt er, es sei Unsinn zu glauben, »daß man eine Leidenschaft unabhängig von allen andern« befriedigen könne, ohne »sich selbst, das ganze lebende Individuum zufriedenzustellen. Wenn diese Leidenschaft einen abstrakten, eigenen Charakter annimmt, wenn sich daher die Befriedigung des Individuums als die Befriedigung einer einzigen Leidenschaft herausstellt ... liegt der Grund nicht im *Bewußtsein*, sondern im *Sein*; nicht im Denken, sondern im Leben; er findet sich in der empirischen Entwicklung und im Selbstaussdruck des Individuums, das seinerseits wiederum von den Weltverhältnissen abhängt« (MEGA, I, 5, S. 242). Hier weist Marx auf die Polarität zwischen Denken und Leben hin, die der zwischen Bewußtsein und Sein parallel läuft. Die gesellschaftliche Konstellation, von der er zuvor sprach, formt – wie er hier sagt – das Sein des Individuums und so indirekt sein Denken. (Diese Stelle ist auch insofern

interessant, als Marx hier eine höchst bedeutsame Idee über ein Problem der Psychopathologie entwickelt. Wenn der Mensch nur eine entfremdete Leidenschaft befriedigt, so bleibt er als totaler Mensch unbefriedigt; er ist dann, wie wir heute sagen würden, neurotisch, eben weil er zum Sklaven der einen entfremdeten Leidenschaft geworden ist und das Erlebnis seiner selbst als einer totalen, lebendigen Person verloren hat.) Marx glaubte – genau wie Freud –, daß das Bewußtsein des Menschen größtenteils ein »falsches Bewußtsein« ist. Der Mensch glaubt, seine Gedanken seien echt und das Ergebnis seiner Denktätigkeit, während sie in Wirklichkeit von objektiven Kräften bestimmt werden, die hinter seinem Rücken wirken. In Freuds Theorie repräsentieren diese objektiven Kräfte physiologische und biologische Bedürfnisse, in der Theorie von Marx repräsentieren sie die gesellschaftlichen und ökonomischen historischen Kräfte, welche das Sein und so indirekt auch das Bewußtsein des einzelnen bestimmen. Nehmen wir ein Beispiel: Die industrielle Produktionsweise, wie sie sich in den letzten Jahrzehnten entwickelt hat, gründet sich auf die Existenz großer zentralisierter Unternehmen, die von einer Managerelite kontrolliert werden und in denen Hunderttausende von Arbeitern und Angestellten reibungslos zusammenarbeiten. Dieses bürokratisierte Industriesystem prägt den Charakter der Angestellten wie auch den der Arbeiter. Es prägt auch die Art ihres Denkens. Der von der Bürokratie Geprägte ist konservativ und scheut Risiken. Sein Hauptstreben ist voranzukommen, und das gelingt ihm am besten, wenn er riskanten Entscheidungen aus dem Weg geht und wenn er das reibungslose Funktionieren der Organisation zu seinem Leitprinzip macht. Die Arbeiter und Angestellten geben sich ihrerseits meist damit zufrieden, ein Teil der Organisation zu sein, sofern sie dabei materiell und psychologisch auf ihre Kosten kommen. Ihre Gewerkschaften sind in vieler Hinsicht ähnlich organisiert wie ihr Betrieb: Es sind umfangreiche bürokratische Organisationen mit einer gut bezahlten Führung, bei denen die einzelnen Mitglieder wenig Möglichkeiten zur aktiven Mitbestimmung haben. Der Entwicklung der Großindustrie entspricht die Entwicklung von umfangreichen, zentralisierten Verwaltungsstellen von Regierung und Armee, die beide nach den gleichen Grundsätzen wie die Industrieunternehmen aufgebaut sind. (Eigenartigerweise sind eben jene Konservative, die gegen das *big government* sind – oder es wenigstens behaupten – in der Regel nicht gegen das *big business* und auch nicht gegen großangelegte militärische Institutionen.) Diese Art der gesellschaftlichen Organisation führt zur Bildung von Eliten im Unternehmertum, in der öffentlichen Verwaltung und beim Militär, ja bis zu einem gewissen Grad auch bei den Gewerkschaften. Die Eliten im Unternehmertum, in der öffentlichen Verwaltung und beim Militär sind in ihrer personellen Zusammensetzung, in ihrer allgemeinen Einstellung und Denkweise eng miteinander verwoben. Trotz der politischen und gesellschaftlichen Unterschiede zwischen den »kapitalistischen« Ländern und der »kommunistischen« Sowjetunion sind doch die gefühlsmäßige Einstellung und die Denkweise ihrer jeweiligen Eliten ähnlich, eben weil ihre Produktionsweise im Grunde ähnlich ist.¹⁰

Das Bewußtsein der einzelnen Mitglieder der Eliten ist ein Produkt ihres gesellschaftlichen Seins. Sie sind der Ansicht, daß die Art ihrer Organisation und die Werte, zu denen sie sich bekennen, den Interessen der Menschen am besten dienen. Sie machen sich ein Bild von der menschlichen Natur, das diese Annahme plausibel macht, und sie sind gegen jede Vorstellung und gegen jeden Gedanken, der ihr System in Frage stellen oder gefährden könnte. Sie sind gegen Abrüstung, wenn sie das Gefühl haben, daß sie ihre Organisation gefährden könnte, und sie stehen jedem System, in dem ihre eigene Klasse durch eine andere, neue Managerklasse ersetzt wurde, argwöhnisch und feindselig gegenüber. Bewußt sind sie der ehrlichen Überzeugung, sie seien von der patriotischen Sorge um ihr Vaterland, von Pflichtgefühl, von moralischen und politischen Grundsätzen und so weiter motiviert. Die Eliten stehen auf beiden Seiten im Bann von Gedanken und Ideen, die sich aus der Art ihrer Produktionsweise ergeben, und in ihrem bewußten Denken sind beide Seiten durchaus aufrichtig. Aber eben weil sie aufrichtig sind und weil sie sich der wahren Motive hinter ihren Gedanken nicht bewußt sind, fällt es ihnen

so schwer, ihre Meinung zu ändern. Diese Menschen werden nicht von einer überwältigenden Gier nach Macht, Geld oder Prestige getrieben. Natürlich gibt es auch solche Motive; aber Menschen, bei denen diese Motive die ausschlaggebende Rolle spielen, sind doch eher eine Ausnahme als die Regel. Persönlich sind die Angehörigen dieser Eliten genauso bereit, Opfer zu bringen und auf gewisse Vorteile zu verzichten, wie jeder andere. Ausschlaggebend aber ist, daß ihre gesellschaftliche Funktion ihr Bewußtsein geprägt hat, weshalb sie überzeugt sind, daß sie recht haben, daß ihre Ziele gerechtfertigt sind und daß nicht daran zu rütteln ist. Dies erklärt auch eine andere, sehr merkwürdige Erscheinung. Wir erleben, daß die Eliten von zwei großen Machtblöcken sich auf einem Kollisionskurs befinden und große Schwierigkeiten haben, zu einem Übereinkommen zu gelangen, das den Frieden sichern würde. Ohne Zweifel würde ein Atomkrieg den Tod der meisten Mitglieder der Eliten und ihrer Familien sowie die Vernichtung ihrer Organisation bedeuten. Wenn sie in erster Linie von Geld- und Machtgier besessen wären, sollte man nicht annehmen, daß sie aus Angst vor dem Tode diese Einstellung aufgeben würden, außer wenn es sich bei ihnen um außergewöhnlich neurotische Menschen handelte? Die Erklärung ist eben darin zu suchen, daß es ihnen so schwerfällt, ihren Standpunkt zu ändern. Für sie ist ihre Einstellung eben die einzig vernünftige, anständige und ehrenhafte – und selbst wenn eine Atomkatastrophe alle vernichten würde, so müßte man sich damit abfinden, weil es für sie keinen anderen Weg gibt als den der »Vernunft«, des »Anstandes« und der »Ehre«.

Bisher habe ich zu zeigen versucht, wie im Denken von Marx das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimmt. Aber Marx war kein »Determinist«, wie oft behauptet wird. Seine Einstellung ist der von Spinoza sehr ähnlich: Wir werden von Kräften außerhalb unseres bewußten Selbst und von Leidenschaften und Interessen bestimmt, die uns hinter unserem Rücken lenken. Insofern sind wir nicht frei. *Aber* wir können der Knechtschaft entrinnen und den Bereich unserer Freiheit dadurch vergrößern, daß wir uns der Realität voll bewußt werden und damit notwendigerweise unsere Illusionen aufgeben und uns aus schlafwandelnden, unfreien, determinierten, abhängigen und passiven in wache, bewußte, aktive und unabhängige Menschen verwandeln. Sowohl für Spinoza als auch für Marx ist das Ziel des Lebens die Befreiung aus der Knechtschaft, und der Weg zu diesem Ziel ist die Überwindung unserer Illusionen und der volle Gebrauch unserer aktiven Kräfte. Auch Freuds Einstellung ist im wesentlichen dieselbe. Er spricht jedoch nicht von Freiheit und Knechtschaft, sondern von seelischer Gesundheit im Gegensatz zu seelischer Krankheit. Auch er erkannte, daß der Mensch von objektiven Faktoren (von der Libido und deren Schicksal) bestimmt wird, doch glaubte er, der Mensch könne diese Determiniertheit dadurch überwinden, daß er seine Illusionen überwindet, daß er zur Realität erwacht und dessen gewahr wird, was real aber unbewußt ist. Als Therapeut war Freud grundsätzlich der Überzeugung, daß die Bewußtmachung des Unbewußten der Weg zur Heilung seelischer Erkrankung ist. Als Sozialphilosoph glaubte er an das gleiche Prinzip: Nur wenn wir uns der Realität bewußt werden und unsere Illusionen überwinden, können wir die optimale Kraft erlangen, es mit dem Leben aufzunehmen. Am deutlichsten hat Freud diese Gedanken vielleicht in seiner Abhandlung *Die Zukunft einer Illusion* zum Ausdruck gebracht (S. Freud, 1927c, S. 372): »Vielleicht braucht der, der nicht an der Neurose leidet, auch keine Intoxikation, um sie zu betäuben. Gewiß wird der Mensch sich dann in einer schwierigen Situation befinden, er wird sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen müssen, nicht mehr der Mittelpunkt der Schöpfung, nicht mehr das Objekt zärtlicher Fürsorge einer gütigen Vorsehung. Er wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muß endlich hinaus ins ›feindliche Leben‹. Man darf das ›die Erziehung zur Realität‹ heißen.« Und weiter schreibt er (a. a. O., S. 378 f.): »Unser Gott *logos* ist vielleicht nicht sehr allmächtig, kann nur einen kleinen Teil von

dem erfüllen, was seine Vorgänger versprochen haben. Wenn wir es einsehen müssen, werden wir es in Ergebung hinnehmen. Das Interesse an Welt und Leben werden wir darum nicht verlieren ... Nein, unsere Wissenschaft ist keine Illusion. Eine Illusion aber wäre es zu glauben, daß wir anderswoher bekommen könnten, was sie uns nicht geben kann.«

Für Marx ist das Erkennen von Illusionen die Voraussetzung für Freiheit und menschliches Handeln. Er hat diesen Gedanken auf glänzende Weise in seinen Frühschriften zum Ausdruck gebracht, und zwar im Zusammenhang mit seiner Analyse der Funktion der Religion: »Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die Kritik *des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.

Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege. Die Religion ist nur die illusorische Sonne, die sich um den Menschen bewegt, solange er sich nicht um sich selbst bewegt« (MEGA I, 1, 1. Halbband, S. 607f.).

Wie kann der Mensch das Ziel erreichen, sich von seinen Illusionen zu befreien? Marx glaubte, man könne es durch die *Reform des Bewußtseins* erreichen. »Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr *erklärt*. ... Unser Wahlspruch muß also sein: Reform des Bewußtseins nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewußtseins, trete es nun religiös oder politisch auf. Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen. Es wird sich zeigen, daß es sich nicht um einen großen Gedankenstrich zwischen Vergangenheit und Zukunft handelt, sondern um die *Vollziehung* der Gedanken der Vergangenheit. Es wird sich endlich zeigen, daß die Menschheit keine *neue* Arbeit beginnt, sondern mit Bewußtsein ihre alte Arbeit zustande bringt ... Es handelt sich um eine *Beichte*, um weiter nichts. Um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, braucht die Menschheit sie nur für das zu erklären, was sie sind« (*Brief von Marx an Ruge*, MEGA I, 1 1. Halbband, S. 575).

Zusammenfassend ist zu dieser Gegenüberstellung der Marxschen und Freudschen Auffassung vom Unbewußten zu sagen: Beide glauben, daß der größte Teil dessen, was der Mensch bewußt denkt, von Kräften bestimmt wird, die hinter seinem Rücken, das heißt ohne sein Wissen wirken. Daß der Mensch seine Handlungen vor sich selber als rational und moralisch hinstellt, und daß diese Rationalisierungen (falsches Bewußtsein, Ideologie) ihn subjektiv befriedigen. Aber da er von ihm unbekanntem Kräften getrieben wird, ist er nicht frei. Er kann Freiheit (und Gesundheit) nur erlangen, wenn er sich dieser ihn motivierenden Kräfte, das heißt der Realität bewußt wird und so sein Leben (innerhalb der von der Realität gesetzten Grenzen) meistern lernt, anstatt der Sklave blinder Kräfte zu sein. Der grundsätzliche Unterschied zwischen Marx und Freud liegt in ihrer Auffassung von der Natur dieser den Menschen bestimmenden Kräfte. Für Freud sind sie im wesentlichen physiologischer (Libido) oder biologischer Art (Todes- und Lebenstrieb).

Für Marx sind es historische Kräfte, die im Prozeß der sozio-ökonomischen Entwicklung des Menschen eine Evolution durchmachen. Für Marx wird das Bewußtsein des Menschen von seinem Sein bestimmt und sein Sein von seiner Lebenspraxis; seine Lebenspraxis wird ihrerseits von der Art und Weise bestimmt, wie er seinen Lebensunterhalt herstellt, das heißt von der Produktionsweise und Gesellschaftsstruktur und der sich daraus ergebenden Art der Verteilung und des Konsums. (Karl Mannheim 1953, S. 36f., hat als erster darauf hingewiesen, daß die sozialistische Doktrin »neue geistige Waffen« besitze, da sie in der Lage sei, das Unbewußte [ihrer Gegner] zu »demaskieren«: »Im utopischen Bewußtsein verdeckt das von Wunschvorstellungen und dem Willen zum Handeln beherrschte kollektive Unbewußte bestimmte Aspekte der Realität ... Die neuen geistigen Waffen, die Enthüllung des Unbewußten, besagen einen ungeheuren Vorsprung gegenüber ihren Gegnern.«)

Die Auffassungen von Marx und Freud schließen sich gegenseitig nicht aus. Der Grund dafür ist, daß Marx vom realen tätigen Menschen und von der Basis seines realen Lebensprozesses – einschließlich dessen biologischer und physiologischer Gegebenheiten – ausgeht. Freud erkannte, daß der Sexualtrieb unter allen Umständen vorhanden ist und daß er nur hinsichtlich Form und Richtung durch die gesellschaftlichen Bedingungen geändert werden kann. Aber wenn sich auch die Freudsche Theorie irgendwie in die von Marx einbauen ließe, so bleiben doch grundsätzliche Unterschiede bestehen. Für Marx sind das Sein und das Bewußtsein des Menschen von der Struktur der Gesellschaft bestimmt, von der er ein Teil ist. Nach Freud beeinflusst die Gesellschaft sein Sein nur durch die größere oder geringere Verdrängung seiner angeborenen physiologischen und biologischen Ausrüstung. Aus diesem ersten Unterschied ergibt sich der zweite: Freud glaubte, der Mensch könne die Verdrängung ohne gesellschaftliche Veränderungen überwinden. Marx dagegen hat als erster Denker erkannt, daß die Verwirklichung des universalen und voll erwachten Menschen nur im Rahmen gesellschaftlicher Veränderungen möglich ist, die zu einer neuen und wahrhaft humanen ökonomischen und gesellschaftlichen Organisation der Menschheit führen.

Marx hat seine Theorie von der Determination des Bewußtseins durch gesellschaftliche Kräfte nur in allgemeinen Begriffen formuliert. Ich möchte im folgenden zu zeigen versuchen, wie diese Determination sich konkret auswirkt.¹¹

Damit irgendeine Erfahrung ins Bewußtsein dringen kann, muß sie entsprechend den Kategorien, in denen sich das bewußte Denken abspielt, verständlich sein. Ich kann mir eines Ereignisses in mir oder außerhalb von mir nur bewußt werden, wenn ich es zu dem System von Kategorien, in denen ich wahrnehme, in Beziehung setzen kann. Einige dieser Kategorien, wie zum Beispiel Zeit und Raum, mögen universal sein und Wahrnehmungskategorien darstellen, die allen Menschen gemeinsam sind. Andere, wie zum Beispiel die Kausalität, mögen zwar für viele gelten, doch nicht allen Formen der bewußten Wahrnehmung entsprechen. Wieder andere Kategorien sind noch weniger allgemein und unterscheiden sich von Kultur zu Kultur. Zum Beispiel kann es sein, daß Menschen in einer vorindustriellen Kultur gewisse Dinge hinsichtlich ihres Marktwertes nicht wahrnehmen, während die Angehörigen einer Industriegesellschaft dies tun. Jedenfalls kann eine Erfahrung nur dann ins Bewußtsein dringen, wenn sie wahrgenommen, in Beziehung gesetzt und in ein Begriffssystem mit seinen Kategorien eingeordnet werden kann.¹² (Zum folgenden vgl. auch E. Fromm, 1960a, GA VI, S. 323-327.)

Dieses System selbst ist das Ergebnis der gesellschaftlichen Entwicklung. Jede Gesellschaft bildet durch ihre Lebenspraxis und die Art ihres Bezogenseins, Fühlens und Wahrnehmens ein System von Kategorien, das die Formen des Bewußtseins bestimmt. Dieses System arbeitet sozusagen wie ein *gesellschaftlich bedingter Filter*. Eine Empfindung kann nur dann ins Bewußtsein eindringen, wenn sie diesen Filter passiert. Damit stellt sich das Problem, konkreter zu verstehen, wie dieser »gesellschaftliche Filter«

wirkt und wie es kommt, daß er gewisse Empfindungen durchläßt und andere daran hindert, in das Bewußtsein einzudringen.

Zunächst müssen wir bedenken, daß viele Empfindungen nicht ohne weiteres geeignet sind, bewußt wahrgenommen zu werden. Unter den körperlichen Empfindungen eignet sich vielleicht am besten der Schmerz für eine bewußte Wahrnehmung; auch sexuelle Begierde, Hunger usw. werden leicht wahrgenommen; offensichtlich gehen alle Empfindungen, die zur Erhaltung des Lebens des Individuums oder der Gruppe dienen, leicht in das Bewußtsein ein. Eine subtilere oder kompliziertere Empfindung, etwa beim Anblick einer Rosenknospe mit einem Tautropfen am frühen Morgen, während die Luft noch kühl ist, die Sonne gerade aufgeht und ein Vogel singt – wird in gewissen Kulturkreisen (zum Beispiel in Japan) leicht in das Bewußtsein dringen, während die gleiche Empfindung in der modernen westlichen Kultur gewöhnlich das Bewußtsein nicht erreichen wird, weil sie nicht genügend »wichtig« oder »ereignisreich« ist, um bemerkt zu werden. Ob subtile affektive Empfindungen bewußt werden können oder nicht, hängt davon ab, wieweit solche Empfindungen in einem Kulturkreis gepflegt werden. Es gibt viele affektive Empfindungen, für die eine bestimmte Sprache keine Bezeichnung hat, während eine andere reich an Ausdrücken ist, die diese Gefühle benennen. Im Deutschen haben wir beispielsweise das Wort »Liebe«, das Empfindungen vom einfachen Gernhaben bis zur erotischen Leidenschaft und bis zur brüderlichen Liebe und Mutterliebe umfaßt. Wenn in einer Sprache verschiedene affektive Empfindungen nicht durch verschiedene Wörter ausgedrückt werden, ist es fast unmöglich, daß diese Empfindungen ins Bewußtsein dringen, und umgekehrt. Allgemein kann man sagen, daß eine Empfindung selten bewußt wird, für die die Sprache kein Wort hat.

Besonders relevant ist diese Tatsache, wenn es sich um Erfahrungen handelt, die nicht in unser rationales Schema hineinpassen. So hat zum Beispiel im Englischen das Wort *awe* (genauso wie das hebräische Wort *nora*) zwei verschiedene Bedeutungen. *Awe* bezeichnet einmal einen intensiven Schrecken, eine Bedeutung, die wir auch in dem Wort *awful* (= schrecklich) finden. *Awe* kann aber auch so etwas wie *intensive Bewunderung* ausdrücken (was etwa dem deutschen Wort *Ehrfurcht* entspricht). Vom Standpunkt des bewußten rationalen Denkens aus sind Schrecken und Bewunderung unterschiedliche Gefühle, die daher nicht mit dem gleichen Wort bezeichnet werden könnten, und wenn dann ein Wort wie *awe* in dem einen oder anderen Sinne gebraucht wird, so vergißt man dabei, daß es ursprünglich *sowohl* Schrecken *als auch* Bewunderung zum Ausdruck brachte. In unserem Gefühlsleben jedoch schließen sich Schrecken und Bewunderung keineswegs aus. Ganz im Gegenteil gehören Schrecken und Bewunderung im Sinne einer Körpererfahrung häufig zu einem komplexen Gefühl, auch wenn sich der moderne Mensch dessen gewöhnlich nicht bewußt ist. Anscheinend hatte die Sprache von Völkern, die weniger Wert als wir auf die intellektuelle Seite einer Erfahrung legten, mehr Worte, die das Gefühl als solches ausdrückten, während unsere modernen Sprachen dazu tendieren, nur solche Gefühle auszudrücken, die der Prüfung unserer Art von Logik standhalten. Nebenbei bemerkt ist diese Erscheinung eine der größten Schwierigkeiten für die dynamische Psychologie. Unsere Sprache liefert uns einfach nicht die Worte, die wir brauchen, um viele Körpererfahrungen zu beschreiben, welche nicht in unser Denkschema hineinpassen. Aus diesem Grund hat die Psychoanalyse tatsächlich keine adäquate Sprache zur Verfügung. Sie könnte, wie es andere Wissenschaften tun, Symbole benutzen, um bestimmte komplexe Gefühle zu bezeichnen. So könnte zum Beispiel B/S das komplexe Gefühl von Bewunderung und Schrecken bezeichnen, das früher einmal durch ein einziges Wort ausgedrückt wurde. Oder XY könnte für das Gefühl »aggressiver Widerstand, Überlegenheit, Anklage und verletzte Unschuld, Märtyrertum und persönlich verfolgt und beschuldigt werden« stehen. Auch in diesem Fall handelt es sich nicht um eine Synthese verschiedener Gefühle, wie es unsere Sprache uns glauben machen möchte, sondern um ein einziges spezifisches Gefühl, das wir in

uns und bei anderen Menschen beobachten können, wenn wir erst einmal die Barriere überschritten haben und nicht mehr davon ausgehen, daß wir nichts fühlen können, was wir nicht auch »denken« können. Benutzt man keine abstrakten Symbole, so ist paradoxerweise für die Psychoanalyse die adäquateste wissenschaftliche Sprache die Sprache der Symbole, der Dichtung oder der Mythologie. (Dieser hat sich Freud häufig bedient.) Aber wenn der Psychoanalytiker meint, er könne wissenschaftlich sein, wenn er sich technischer Ausdrücke unserer Sprache bedient, um emotionale Phänomene auszudrücken, so täuscht er sich und spricht in abstrakten Konstrukten, die der Realität der gefühlten Erfahrung in keiner Weise entsprechen.

Das ist jedoch nur *ein* Aspekt der Filterwirkung der Sprache. Verschiedene Sprachen unterscheiden sich nicht nur in der Mannigfaltigkeit von Ausdrücken zur Bezeichnung gewisser affektiver Empfindungen, sondern auch in ihrer Syntax, in ihrer Grammatik und in der Stammbedeutung ihrer Wörter. Die ganze Sprache enthält eine Einstellung zum Leben, ist ein erstarrter Ausdruck für eine bestimmte Art und Weise, das Leben zu erleben. (Vgl. B. Whorf, 1952.)

Hier einige Beispiele: Es gibt Sprachen, in denen das Verb »regnen« verschieden konjugiert wird, je nachdem, ob ich sage, daß es regnet, weil ich im Regen draußen war und naß geworden bin, oder weil ich es von einer Hütte aus regnen gesehen habe oder weil mir jemand gesagt hat, daß es regne. Es ist ganz offenkundig, daß der Nachdruck, den die Sprache auf die verschiedenen *Quellen* legt, aus denen man eine Tatsache erfährt (in diesem Fall, daß es regnet), einen großen Einfluß auf die *Art* hat, wie die Menschen die Tatsachen erleben. (In unserer modernen Kultur beispielsweise mit ihrer Betonung der rein intellektuellen Seite des Wissens ist es ziemlich gleichgültig, auf welche Weise ich von einer Tatsache erfahren habe, ob aus direkter oder indirekter Erfahrung oder vom Hörensagen.) Oder: Im Hebräischen besteht das Hauptprinzip der Konjugation darin, festzustellen, ob eine Handlung vollendet (perfekt) oder unvollendet (imperfekt) ist, während die Zeit, in der sie stattfindet – Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft – erst in zweiter Linie zum Ausdruck gebracht wird. Im Lateinischen werden beide Prinzipien (Zeit und Vollendung) gemeinsam beachtet, während wir im Englischen (und Deutschen) hauptsächlich nach der Zeit orientiert sind. Wieder ist es selbstverständlich, daß diese Unterschiede in der Konjugation eine Verschiedenheit im Erleben zum Ausdruck bringen. (Die Bedeutung dieser Verschiedenheit wird in den englischen und deutschen Übersetzungen des Alten Testaments offenkundig; wenn der hebräische Text für eine emotionelle Empfindung wie »lieben« die Vergangenheit verwendet, was bedeutet: »Ich empfinde tiefe Liebe«, mißversteht dies der Übersetzer und schreibt: »Ich liebte.«)

Ein weiteres Beispiel findet man in der unterschiedlichen Verwendung von Zeitwörtern und Hauptwörtern in verschiedenen Sprachen oder auch unter verschiedenen Menschen, die die gleiche Sprache sprechen. Das Hauptwort bezeichnet ein »Ding«, das Zeitwort eine Tätigkeit. Immer mehr Menschen denken lieber in Begriffen des »Habens von Dingen« anstatt in Begriffen des Seins oder *Tätig-Seins*; deshalb ziehen sie auch Hauptwörter den Zeitwörtern vor.

Die Sprache bestimmt durch ihre Vokabeln, ihre Grammatik, ihre Syntax und durch den ganzen Geist, der in ihr erstarrt ist, wie und was wir bewußt empfinden.

Der zweite Aspekt des Filters, der das Bewußtwerden ermöglicht, ist die *Logik*, die das Denken der Menschen in einem Kulturkreis lenkt. Wie die meisten Menschen annehmen, daß ihre Sprache »natürlich« sei und andere Sprachen nur andere Wörter für die gleichen Dinge verwenden, nehmen sie auch an, daß die Regeln für das richtige Denken natürlich und allgemeingültig seien und daß, was in einem Kulturkreis unlogisch ist, in jedem anderen ebenfalls unlogisch sei, weil es zur »natürlichen« Logik im Widerspruch stehe. Ein gutes Beispiel dafür ist der Unterschied zwischen der aristotelischen und der paradoxen Logik.

Die *aristotelische Logik* beruht auf dem Satz der Identität, der besagt, daß A gleich A ist, auf dem Satz vom Widerspruch (A ist nicht Nicht-A) und auf dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (A kann nicht gleichzeitig A und Nicht-A, und auch nicht weder A noch Nicht-A sein). Aristoteles drückte es so aus: »Es ist unmöglich, daß dasselbe gleichzeitig und in gleicher Hinsicht demselben zukomme und nicht zukomme ... Das ist das allergewisseste aller Prinzipien« (*Metaphysik* 1005 b, 19 f.). Im Gegensatz zur aristotelischen Logik steht die sogenannte *paradoxe Logik*, die annimmt, daß A und Nicht-A einander als Prädikat von X nicht ausschließen. Die paradoxe Logik herrschte im chinesischen und indischen Denken, in der Philosophie Heraklits und ferner unter dem Namen Dialektik in den Gedanken von Hegel und Marx vor. Das allgemeine Prinzip der paradoxen Logik wurde von Lao-tse deutlich beschrieben: »Worte, die eindeutig wahr sind, scheinen paradox zu sein«, und von Tschuang-tse: »Was eines ist, ist eines. Was nicht-eines ist, ist ebenfalls eines.« (Vgl. F. M. Müller, 1927, S. 120.)

Lebt ein Mensch in einem Kulturkreis, in dem die Richtigkeit der aristotelischen Logik nicht bezweifelt wird, ist es für ihn überaus schwierig, wenn nicht überhaupt unmöglich, sich solcher Erfahrungen bewußt zu werden, die der aristotelischen Logik widersprechen und daher auf dem Standpunkt seiner Kultur unsinnig sind. Ein gutes Beispiel ist Freuds Begriff der Ambivalenz, der besagt, daß man zur gleichen Zeit für die gleiche Person Liebe und Haß empfinden kann. Diese Erfahrung, auf dem Standpunkt der paradoxen Logik durchaus »logisch«, ist auf dem der aristotelischen Logik unsinnig. Das Ergebnis ist, daß es den meisten Menschen überaus schwerfällt, sich ambivalenter Gefühle bewußt zu werden. Wenn sie sich der Liebe bewußt sind, können sie sich nicht des Hasses bewußt sein – da es völlig unsinnig wäre, gleichzeitig gegen dieselbe Person zwei einander widersprechende Gefühle zu haben. (Vgl. E. Fromm, 1956 a, GA IX, den Abschnitt über »Liebe zu Gott«.)

Sprache und Logik sind Bestandteile des gesellschaftlich bedingten Filters, der es schwer oder gar unmöglich macht, daß eine Erfahrung ins Bewußtsein dringt. Noch wichtiger ist der dritte Geltungsbereich dieses gesellschaftlich bedingten Filters: Er läßt es nicht zu, daß bestimmte Gefühle das Bewußtsein erreichen, oder – falls sie es doch erreicht haben – versucht, sie wieder aus diesem Bereich zu vertreiben. Dieser Geltungsbereich des gesellschaftlich bedingten Filters erstreckt sich auf die gesellschaftlichen Tabus, für die bestimmte Ideen und Gefühle ungehörig, verboten, gefährlich sind, und die verhindern, daß solche Ideen und Gefühle bis zur Ebene des Bewußtseins vordringen. Als Einführung in das angesprochene Problem mag ein Beispiel aus einer primitiven Kultur dienen. In einem Stamm von Kriegern beispielsweise, dessen Mitglieder davon leben, Mitglieder anderer Stämme zu töten und zu berauben, könnte es einen einzelnen geben, der eine innere Abneigung gegen Töten und Rauben fühlt. Es ist jedoch höchst unwahrscheinlich, daß er sich seines Gefühls bewußt wird, daß es mit dem Fühlen des ganzen Stammes unvereinbar wäre. Wenn er sich eines solchen Gefühls bewußt würde, brächte das die Gefahr mit sich, daß er sich völlig isoliert und ausgeschlossen fühlte. Deshalb würde ein Individuum, das eine solche Abneigung fühlt, wahrscheinlich ein psychosomatisches Symptom, etwa Erbrechen, entwickeln, anstatt das Gefühl der Abneigung in sein Bewußtsein dringen zu lassen.

Genau das Gegenteil würde man bei einem Mitglied eines friedlichen, ackerbauenden Stammes finden, das den Drang verspürte, Mitglieder anderer Gruppen zu töten und zu berauben. Es würde sich wahrscheinlich ebenfalls nicht gestatten, sich seiner Impulse bewußt zu werden, sondern würde statt dessen ein Symptom entwickeln – vielleicht heftige Angst. Noch ein weiteres Beispiel: Es muß in unseren großen Städten viele Geschäftsinhaber geben, zu denen ein Kunde kommt, der, sagen wir, dringend einen Anzug braucht, der aber nicht genügend Geld hat, um auch nur den billigsten zu kaufen. Unter diesen Geschäftsinhabern muß es einige geben, die den natürlichen menschlichen Impuls haben, dem Kunden den Anzug für den Preis zu überlassen, den er bezahlen

kann. Wie viele dieser Geschäftsinhaber werden sich jedoch gestatten, sich eines solchen Impulses bewußt zu werden? Ich glaube, nur sehr wenige. Die meisten werden ihn verdrängen, und wir werden vermutlich unter ihnen eine ganze Anzahl treffen, die in der folgenden Nacht einen Traum haben, in dem der verdrängte Impuls in der einen oder anderen Form zum Ausdruck kommt.

Ein weiteres Beispiel ist der moderne »Organisationsmensch«, der das Gefühl hat, daß sein Leben wenig Sinn hat, daß das, was er tut, ihn langweilt, daß es ihm kaum freisteht, das zu tun und zu denken, was ihm angebracht scheint, und daß er hinter einer Illusion des Glücks herjagt, die sich nie erfüllt. Wäre er sich jedoch seiner Gefühle bewußt, so würde ihn das bei seinen gesellschaftlichen Funktionen stark behindern, ja es wäre für eine in bestimmter Weise organisierte Gesellschaft eine reale Gefahr. Folglich müssen solche Gefühle verdrängt werden.

Es gibt sicher viele Menschen, die das Gefühl haben, daß es unvernünftig ist, sich alle zwei Jahre einen neuen Wagen zu kaufen, und denen es sogar leid tut, sich von einem Wagen trennen zu müssen, den sie gefahren haben und der ihnen »ans Herz gewachsen« ist. Wenn sich aber viele Menschen derartiger Gefühle bewußt wären, bestünde die Gefahr, daß sie auch nach ihren Gefühlen handeln würden. Was aber würde dann aus unserer Wirtschaft, die sich gerade auf einen hemmungslosen Konsum gründet? Oder es läßt sich auch fragen, ob es tatsächlich den meisten Menschen so sehr an natürlicher Intelligenz fehlt, daß sie merken, wie unzureichend viele ihrer politischen Führer ihre Aufgaben erfüllen – ganz gleich mit welchen Methoden diese an die Spitze gelangt sind. Aber was würde wohl aus dem gesellschaftlichen Zusammenhalt und Zusammenspiel, wenn solche Fakten mehr als nur einer winzigen Minderheit zu Bewußtsein kämen? Geschieht nicht im realen Leben genau das gleiche wie in Andersens Märchen von des Kaisers neuen Kleidern? Obgleich der Kaiser nackt ist, nimmt dies nur ein kleines Kind wahr, während alle anderen davon überzeugt sind, daß der Kaiser prächtige Kleider trägt.

Die Irrationalität einer jeden Gesellschaft hat zur Folge, daß ihre Mitglieder viele ihrer Gefühle und Beobachtungen aus dem Bewußtsein verdrängen müssen. Diese Notwendigkeit ist um so größer, je weniger eine Gesellschaft alle ihre Mitglieder repräsentiert. Die griechische Gesellschaft behauptete nicht, den Interessen des gesamten Volkes zu dienen. Selbst für Aristoteles waren die Sklaven keine eigenständigen Menschen; daher hatten weder die Bürger noch die Sklaven in dieser Hinsicht viel zu verdrängen. Aber für Gesellschaften, die vorgeben, für die Wohlfahrt aller zu sorgen, stellt sich dieses Problem, wenn sie es versäumen. Während der gesamten Geschichte der Menschheit war – vielleicht mit Ausnahme einiger primitiver Gesellschaften – der Tisch immer nur für wenige gedeckt, und die allermeisten bekamen nur die übriggebliebenen Brosamen. Wenn sich die Mehrheit der Tatsache voll bewußt gewesen wäre, daß sie betrogen wurde, hätte sich Groll bei ihr entwickeln können, der die bestehende Ordnung gefährdet hätte. Daher mußten derartige Gedanken verdrängt werden, und die, denen dieser Verdrängungsprozeß nicht hinreichend gelang, waren in Gefahr, Leben und Freiheit zu verlieren.

Die revolutionärste Wandlung in unserer Zeit ist darin zu sehen, daß allen Völkern der Welt die Augen aufgegangen sind und sie sich ihres Wunsches bewußt geworden sind, ein menschenwürdiges und materiell gesichertes Leben zu führen, und daß der Mensch die technischen Mittel zur Erfüllung dieses Verlangens entdeckt hat. In der westlichen Welt und in der Sowjetunion wird dieses Stadium in relativ kurzer Zeit erreicht sein, während es in den nicht-industrialisierten Ländern Asiens, Afrikas und Lateinamerikas noch weit mehr Zeit in Anspruch nehmen wird.

Heißt das, daß in den reichen Industrieländern Verdrängung kaum noch nötig sein wird? Tatsächlich geben sich heute die meisten Menschen dieser Illusion hin; aber sie ent-

spricht nicht den Tatsachen. Auch diese Gesellschaften weisen viele Widersprüche und Irrationalität auf.

- ☛ Ist es denn sinnvoll, Millionen Dollar dafür auszugeben, daß man den landwirtschaftlichen Überschuß aufspeichert, während Millionen Menschen auf der Welt Hungers sterben?
- ☛ Ist es sinnvoll, die Hälfte des nationalen Etats für Waffen auszugeben, die – falls sie eingesetzt würden – unsere Zivilisation vernichten würden?
- ☛ Ist es sinnvoll, unsere Kinder die christlichen Tugenden der Demut und Selbstlosigkeit zu lehren und sie gleichzeitig auf ein Leben vorzubereiten, das genau die entgegengesetzten Eigenschaften erfordert, wenn man es zu etwas bringen will?
- ☛ Ist es sinnvoll, daß wir die beiden letzten Kriege für »Freiheit und Demokratie« geführt und die Entmilitarisierung der »Feinde der Freiheit« erreicht haben, nur um uns wenige Jahre später im Namen von »Freiheit und Demokratie« wieder zu bewaffnen, mit dem einzigen Unterschied, daß die früheren Feinde der Freiheit jetzt ihre Verteidiger sind, während unsere früheren Verbündeten jetzt deren Feinde sind?
- ☛ Ist es sinnvoll, sich über Systeme, die keine freie Meinungsäußerung gewähren und die politische Freiheit einschränken, zu empören, während wir genau dieselben Systeme – und sogar noch skrupellosere – als »freiheitsliebend« bezeichnen, soweit sie unsere militärischen Verbündeten sind?
- ☛ Ist es sinnvoll, daß wir mitten im Überfluß leben und dennoch so wenig Freude haben?
- ☛ Ist es sinnvoll, daß wir alle lesen und schreiben können, daß wir Rundfunk und Fernsehen haben, und dennoch unter chronischer Langeweile leiden?

Ist es sinnvoll, daß wir ... Wir könnten noch seitenlang weitere Beispiele für die Irrationalität, die Fiktionen und Widersprüche in unserer westlichen Lebensweise anführen. Und dennoch nehmen wir sie als gegeben hin und bemerken sie kaum. Es liegt dies keineswegs an unserem Mangel an kritischer Fähigkeit, wir bemerken diese Irrationalität und diese Widersprüche sehr deutlich bei unseren Gegnern – wir weigern uns nur, die gleichen Maßstäbe auch bei uns selbst anzulegen.

Wenn man derart Tatsachen aus seinem Bewußtsein verdrängt, ist man notwendigerweise gezwungen, auch viele Fiktionen zu akzeptieren. Die Lücken, die dadurch entstehen, daß wir uns weigern, viele Dinge in unserer Umgebung wahrzunehmen, müssen ausgefüllt werden, damit wir ein zusammenhängendes Bild bekommen. Welcher Art sind diese Ideologien, die uns eingetrichtert werden? Sie sind so zahlreich, daß ich nur einige davon anführen kann. Sie lauten: Wir sind Christen; wir sind Individualisten; unsere Führer sind weise; wir sind gut; unsere Feinde (wer sie auch immer gerade sein mögen) sind schlecht; unsere Eltern lieben uns, und wir lieben sie; unser Ehesystem funktioniert gut, und so weiter und so weiter. Die Sowjetstaaten haben sich ein anderes System von Ideologien zurechtgezimmert: Sie sind Marxisten; ihr System ist der Sozialismus; der Wille des Volkes kommt darin zum Ausdruck; ihre Führer sind weise und arbeiten für die Humanität; das Profitstreben in ihrer Gesellschaft ist ein »sozialistisches« Profitstreben im Gegensatz zum »kapitalistischen« Profitstreben; ihre Achtung gilt dem »sozialistischen« Eigentum im Gegensatz zum »kapitalistischen« Eigentum, und so weiter und so weiter. Alle diese Ideologien werden dem Volk von Kindheit an von den Eltern, den Schulen, der Kirche, vom Film, vom Fernsehen und von der Presse eingetrichtert, und sie ergreifen vom Geist der Menschen Besitz, so als ob es sich um deren eigene Gedanken und Beobachtungen handelte. Spielt sich dieser Prozeß in Gesellschaften ab, die zu unseren Gegnern gehören, so sprechen wir von »Gehirnwäsche« und bei weniger extremen Formen von »Indoktrination« oder »Propaganda«; bei uns

selbst nennen wir es »Erziehung« und »Information«. Wenn es auch zutrifft, daß sich die einzelnen Gesellschaften in bezug auf das Ausmaß der bewußten Wahrnehmung der Realität und das der Gehirnwäsche voneinander unterscheiden, und wenn die westliche Welt in dieser Hinsicht auch etwas besser dasteht als die Sowjetwelt, so ist der Unterschied doch nicht groß genug, als daß sich grundsätzlich ein anderes Bild als diese Mischung aus verdrängten Tatsachen und hingenommenen Fiktionen ergäbe. (Vgl. die guten Beispiele bei W. J. Lederer, 1961.)

Warum verdrängen die Menschen, was ihnen bewußt sein könnte? Zweifellos ist der Hauptgrund: Angst. Aber Angst wovor? Ist es die Kastrationsangst, wie Freud annahm? Meiner Meinung nach gibt es hierfür nicht genügend Beweise. Ist es die Angst, umgebracht oder gefangengesetzt zu werden oder verhungern zu müssen? Das könnte eine einleuchtende Antwort sein, wenn die Verdrängung nur in Systemen des Terrors und der Unterdrückung vorkäme. Aber dies ist nicht der Fall und darum müssen wir weiterfragen. Gibt es vielleicht subtilere Ängste, die etwa eine Gesellschaft wie die unsere erzeugt? Denken wir an einen jungen leitenden Angestellten oder Ingenieur in einem Großunternehmen. Falls er Ideen hat, die nicht als »gesund« gelten, besteht die Möglichkeit, daß er sie verdrängt, um nicht bei der Beförderung übergangen zu werden. Das wäre an sich noch keine Tragödie, wenn er sich dann nicht selbst für einen Versager hielte und wenn nicht auch seine Frau und seine Freunde ihn so einschätzen würden, falls er beim Konkurrenzkampf ins Hintertreffen geriete. So kann auch die Angst vor Versagen ein ausreichender Grund für Verdrängung sein.

Ich glaube jedoch, daß es ein noch stärkeres Motiv für Verdrängung gibt, nämlich die *Angst vor der Isolation und vor der Ächtung*.

Für den Menschen als *Menschen* – das heißt insofern er die Natur transzendiert und sich seiner selbst und des Todes bewußt ist – grenzt das Gefühl völligen Alleinseins und völliger Abgesondertheit an Wahnsinn. Der Mensch als Mensch hat vor dem Wahnsinn genauso Angst, wie der Mensch als animalisches Wesen Angst vor dem Tode hat. Der Mensch muß zu anderen in Beziehung treten, er muß Einheit mit anderen finden, um seine geistige Gesundheit zu behalten. Dieses Bedürfnis, mit anderen Menschen eins zu sein, ist seine stärkste Leidenschaft. Sie ist stärker als Sexualität und oft sogar selbst stärker als der Wunsch zu leben. Es ist die Angst vor der Isolation und vor der Ächtung, und nicht die »Kastrationsangst«, die die Menschen veranlaßt, das zu verdrängen, was tabu ist, weil dessen Gewährwerden bedeuten würde, daß man andersartig, abgesondert und daher von den anderen geächtet ist. Deshalb muß der einzelne die Augen vor dem schließen, wovon die Gruppe behauptet, es existiere nicht, und er muß das als Wahrheit akzeptieren, wovon die Mehrheit behauptet, es sei wahr, und das auch dann, wenn seine eigenen Augen ihn davon überzeugen könnten, daß es falsch ist. Die Herde ist für den einzelnen von einer so lebenswichtigen Bedeutung, daß ihre Ansichten, Überzeugungen und Gefühle für ihn die Wirklichkeit darstellen, und zwar in stärkerem Maße als das, was seine Sinne und sein Verstand ihm sagen. Genauso wie die Stimme und die Worte des Hypnotiseurs im Zustand der Dissoziation an die Stelle der Realität treten, so ist das Gesellschaftsmodell für die meisten Menschen gleichbedeutend mit der Realität. Was der einzelne für wahr, der Wirklichkeit entsprechend und vernünftig hält, das sind die Klischees, die von seiner Gesellschaft akzeptiert sind, und vieles von dem, was in diese Klischees nicht hineinpaßt, wird aus dem Bewußtsein ausgeschlossen, ist unbewußt. Es gibt fast nichts, das ein Mensch nicht glauben – oder verdrängen – kann, wenn ihm ausgesprochen oder unausgesprochen die Ächtung durch die anderen droht. Ich möchte hier noch einmal auf die bereits erörterte Angst vor dem Verlust der Identität zurückkommen und darauf hinweisen, daß für die meisten Menschen ihr Identitätsgefühl auf ihrer Konformität mit den gesellschaftlichen Klischees beruht. »Sie« sind das, was man von ihnen erwartet – deshalb zieht die Angst vor der Ächtung auch die Angst vor dem Identitätsverlust nach sich, und die Verbindung beider Ängste übt auf den Menschen die stärkste

Wirkung aus. Die Auffassung, daß die Angst vor der Ächtung der Verdrängung zugrunde liegt, könnte zu der recht hoffnungslosen Ansicht führen, daß eine jede Gesellschaft den Menschen dehumanisieren und deformieren kann, wie immer es ihr auch beliebt, weil ihm jede Gesellschaft mit der Ächtung drohen kann. Diese Annahme würde jedoch eine andere Tatsache außer acht lassen. Der Mensch ist nämlich nicht nur Glied einer Gesellschaft, er ist auch ein Glied der gesamten Menschheit. Er hat nicht nur Angst vor einer völligen Isolierung von seiner gesellschaftlichen Gruppe, sondern er fürchtet auch, vom Mensch-Sein abgeschnitten zu werden, das in ihm lebt und von seinem Gewissen und seiner Vernunft repräsentiert wird. Völlig inhuman zu sein, ist angsterregend selbst dann, wenn eine ganze Gesellschaft inhumane Verhaltensnormen angenommen hat. Je humaner eine Gesellschaft ist, um so weniger braucht der einzelne zwischen der Isolation von der Gesellschaft oder von der Humanität zu wählen. Je größer der Konflikt zwischen den Zielen der Gesellschaft und den wirklich humanen Zielen ist, um so stärker wird der einzelne zwischen den beiden gefährlichen Polen der Isolation hin- und hergerissen. In dem Maße wie jemand – aufgrund seiner eigenen intellektuellen und spirituellen Entwicklung – seine Solidarität mit der Menschheit empfindet, kann er auch die gesellschaftliche Ächtung ertragen, und umgekehrt. Die Fähigkeit, dem eigenen Gewissen zu folgen, hängt davon ab, bis zu welchem Grad jemand über die Grenzen seiner eigenen Gesellschaft hinausgelangt und zum Weltbürger geworden ist. Der einzelne gestattet sich gewöhnlich nicht, sich Gedanken oder Gefühle bewußtzumachen, die mit dem System seiner Kultur unvereinbar sind, und muß sie daher verdrängen. *Formal* hängt daher das, was bewußt ist, und das, was unbewußt ist, von der Struktur der Gesellschaft und von den Gefühls- und Denkmodellen ab, die sie hervorbringt. Was dagegen die *Inhalte des Unbewußten* betrifft, so ist hier keine Verallgemeinerung möglich. Eines kann man jedoch feststellen: Das Unbewußte repräsentiert stets den ganzen Menschen mit all seinen Möglichkeiten zum Dunklen und Hellen. Es bildet stets die Basis für die verschiedenen Antworten, welche der Mensch auf die Frage geben kann, die seine Existenz ihm stellt. Im Extremfall äußerst regressiver Kulturen, die im Begriff sind, in eine tierische Existenz zurückzukehren, herrscht dieses Verlangen bewußt vor, während alle Strebungen, aus diesem Niveau emporzutauchen, verdrängt werden. In einer Kultur, die von regressiven zu geistig-progressiven Zielen fortgeschritten ist, sind die das Dunkle repräsentierenden Kräfte unbewußt. Aber der Mensch hat in einer jeden Kultur alle Möglichkeiten in sich; er ist der archaische Mensch, das Raubtier, der Kannibale, der Götzendiener, und er ist zugleich das Wesen mit der Fähigkeit zu Vernunft, Liebe und Gerechtigkeit. Der Inhalt des Unbewußten ist daher weder gut noch böse, weder rational noch irrational; er ist beides; er ist alles, was menschlich ist. *Das Unbewußte ist der ganze Mensch – außer dem Teil von ihm, welcher seiner Gesellschaft entspricht.* Das Bewußtsein repräsentiert den Menschen als Angehörigen der Gesellschaft, die zufälligen Grenzen, die durch die historische Situation gegeben sind, in die der einzelne hineingeworfen wird. Das Unbewußte repräsentiert den universalen Menschen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist; es repräsentiert die Pflanze in ihm, das Tier in ihm, den Geist in ihm; es repräsentiert seine Vergangenheit bis hinab ins Morgenrauen der menschlichen Existenz, und es repräsentiert seine Zukunft bis hinauf zu dem Tag, wo der Mensch ganz menschlich geworden ist und die Natur humanisiert und der Mensch »naturalisiert« sein wird. Sich seines Unbewußten bewußt werden, heißt mit seiner vollen Humanität in Berührung kommen und die Schranken beseitigen, welche die Gesellschaft in jedem Menschen und folglich auch zwischen jedem Menschen und seinen Mitmenschen errichtet. Es ist schwer, dieses Ziel zu erreichen, und es gelingt nur selten. Ihm näherkommen kann jedoch ein jeder, denn es bedeutet nichts anderes als die Emanzipation des Menschen von der gesellschaftlich bedingten Entfremdung von sich selbst und der Menschheit. Nationalismus und Xenophobie [Fremdenfeindlichkeit] sind die Gegenpole der humanistischen Erfahrung, die dadurch zustande kommt, daß man sich seines Unbewußten bewußt wird.

Welche Faktoren aber führen zu einem stärkeren oder geringeren Gewährwerden des gesellschaftlichen Unbewußten? Zunächst liegt es auf der Hand, daß bestimmte individuelle Erfahrungen einen Unterschied bedingen. Der Sohn eines autoritären Vaters, der gegen die väterliche Autorität aufbegehrt, ohne von ihr überwältigt zu werden, wird besser darauf vorbereitet sein, die gesellschaftlichen Rationalisierungen zu durchschauen und sich der gesellschaftlichen Realität bewußt zu werden, die den meisten Menschen unbewußt ist. Ähnlich werden Mitglieder rassistischer, religiöser oder gesellschaftlicher Minderheiten, die unter der Diskriminierung durch die Mehrheit zu leiden haben, oft eher den gesellschaftlichen Klischees mißtrauen; dies gilt auch für die Angehörigen einer ausgebeuteten, notleidenden Klasse. Freilich macht eine solche Klassensituation keineswegs immer den einzelnen kritischer und unabhängiger. Sehr oft macht ihn seine gesellschaftliche Stellung eher unsicher und noch mehr darauf bedacht, die Klischees der Mehrheit zu übernehmen, um für sie annehmbar zu sein und sich sicher zu fühlen. Es würde einer eingehenden Analyse vieler persönlicher und gesellschaftlicher Faktoren bedürfen, wenn man bestimmen wollte, weshalb gewisse Mitglieder von Minderheiten oder von ausgebeuteten Mehrheiten mit einer verstärkten Kritik reagieren und andere mit einer noch stärkeren Unterwerfung unter die herrschenden Denkmuster.

Zu diesen Faktoren treten noch rein gesellschaftliche, von denen es abhängt, wie stark der Widerstand gegen die Bewußtwerdung der gesellschaftlichen Realität ist. Wenn eine Gesellschaft oder eine Gesellschaftsklasse keinerlei Chancen hat, ihre Einsichten auch praktisch zu verwerten, weil objektiv keinerlei Hoffnung auf eine Wendung zum Besseren besteht, dann dürfte vermutlich ein jeder in einer solchen Gesellschaft an den Fiktionen festhalten, weil eine Erkenntnis der Wahrheit ihn nur noch unglücklicher machen würde. Im Niedergang begriffene Gesellschaften und Klassen klammern sich meist am stärksten an ihre Fiktionen, weil sie durch die Wahrheit nichts zu gewinnen haben. Umgekehrt bieten Gesellschaften oder Gesellschaftsklassen, die einer besseren Zukunft entgegensehen, Bedingungen, welche das Gewährwerden der Realität erleichtern, besonders wenn es ihnen dabei hilft, die notwendigen Veränderungen herbeizuführen. Ein gutes Beispiel bietet hier das Bürgertum des achtzehnten Jahrhunderts. Schon bevor es politisch die Vorherrschaft über den Adel gewann, hatte es viele Fiktionen der Vergangenheit aufgegeben und neue Einsichten in die gesellschaftlichen Realitäten der Vergangenheit und Gegenwart gewonnen. Die Schriftsteller des Mittelstandes waren in der Lage, die Fiktionen des Feudalismus zu durchschauen, weil sie diese Fiktionen nicht benötigten und weil ihnen – ganz im Gegenteil – die Wahrheit zustatten kam. Als das Bürgertum dann fest im Sattel saß und sich gegen den Ansturm der Arbeiterschaft und später der Kolonialvölker zur Wehr setzte, war die Situation umgekehrt; die Angehörigen des Mittelstandes weigerten sich nun, die gesellschaftliche Realität zu sehen, und die Angehörigen der neuen vorwärtsdrängenden Klassen neigten eher dazu, viele Illusionen aufzugeben. Aber sehr oft kamen auch einzelne, die aufgrund ihrer Einsicht die um ihre Freiheit kämpfenden Gruppen unterstützten, eben aus den Klassen, gegen die sie kämpften. In allen solchen Fällen müßte man die Faktoren untersuchen, die einen Menschen veranlassen, seiner eigenen gesellschaftlichen Gruppe kritisch gegenüberzustehen und sich einer Gruppe anzuschließen, zu der er seiner Herkunft nach nicht gehört.

Das gesellschaftliche und das individuelle Unbewußte stehen miteinander in Beziehung und befinden sich in einer ständigen Wechselwirkung. Tatsächlich sind das Bewußte und das Unbewußte letzten Endes untrennbar. Worauf es ankommt, ist nicht sosehr der *Inhalt* des Verdrängten als vielmehr der Zustand, genauer gesagt, der Grad der Wachheit und des Realismus beim einzelnen Menschen. Wenn jemand in einer bestimmten Gesellschaft nicht fähig ist, die gesellschaftliche Realität zu erkennen, und seinen Kopf statt dessen mit Fiktionen anfüllt, dann ist auch seine Fähigkeit begrenzt, seine individuelle Realität, das heißt sich selbst, seine Familie und seine Freunde zu erkennen. Er

lebt dann in einem halbawachen Zustand und ist aufnahmebereit für Beeinflussungen von allen Seiten, bis er davon überzeugt ist, daß die ihm suggerierten Fiktionen der Wahrheit entsprechen. (Natürlich wird jemand in Bereichen, in denen die gesellschaftliche Verdrängung besonders ausgeprägt ist, besonders dazu neigen, auch in seinem persönlichen Leben die Realität aus seinem Bewußtsein zu verdrängen. So wird zum Beispiel in einer Gesellschaft, welche den Gehorsam gegenüber der Autorität und daher die Verdrängung der Bewußtmachung oder der Kritik besonders kultiviert, der einzelne Sohn mehr zu einem übertriebenen Respekt vor seinem Vater neigen als in einer Gesellschaft, in der die Kritik an der Autorität keinen wesentlichen Bestandteil der gesellschaftlichen Verdrängung ausmacht.

Freud ging es hauptsächlich um die Aufdeckung des individuellen Unbewußten. Er nahm zwar an, daß die Gesellschaft Verdrängungen erzwingt, doch handelte es sich für ihn dabei um die Verdrängung triebhafter Kräfte und nicht um gesellschaftliche Verdrängungen, welche die entscheidende Rolle spielen: um die Verdrängung der gesellschaftlichen Widersprüche, um die Verdrängung des durch die Gesellschaft verursachten Leidens, des Versagens der Autorität, des Gefühls des Unbehagens und der Unzufriedenheit usw. Die Freudsche Analyse hat gezeigt, daß es bis zu einem gewissen Grad möglich ist, das individuelle Unbewußte bewußtzumachen, ohne an das gesellschaftliche Unbewußte zu rühren. Aus den bisherigen Darlegungen geht jedoch hervor, daß jeder Versuch einer Aufhebung der Verdrängung ohne Berücksichtigung des gesellschaftlichen Bereichs von begrenzter Wirkung bleiben muß. Man kann sich des bisher Verdrängten nur voll bewußt werden, wenn man über den individuellen Bereich hinaus die Analyse des gesellschaftlichen Unbewußten in den Prozeß einbezieht. Die Gründe für diese Behauptung ergeben sich aus dem zuvor Gesagten. Wenn ein Mensch nicht fähig ist, seine Gesellschaft zu transzendieren und zu erkennen, inwiefern sie die Entwicklung der menschlichen Möglichkeiten fördert oder behindert, kann er keinen wirklichen Bezug zu seiner eigenen Menschlichkeit haben. Gesellschaftlich bedingte Tabus und Beschränkungen müssen ihm dann als »natürlich« vorkommen, und die menschliche Natur muß ihm in einer entstellten Form erscheinen, solange er nicht erkennt, daß an dieser Entstellung die Gesellschaft schuld ist, in der er lebt. Wenn die Aufdeckung des Unbewußten bedeutet, daß man zur Erfahrung der eigenen Menschlichkeit gelangt, dann kann sie allerdings nicht beim einzelnen Individuum haltmachen, sondern muß zur Aufdeckung des gesellschaftlichen Unbewußten fortschreiten. Das aber setzt ein Verständnis der gesellschaftlichen Dynamik und eine kritische Beurteilung der eigenen Gesellschaft vom Standpunkt universaler menschlicher Werte voraus. Es ist aber gerade die von Marx vermittelte Einsicht in die Gesellschaft eine Voraussetzung dafür, daß wir uns des gesellschaftlichen Unbewußten bewußt werden und so zu vollständig erwachten Individuen werden, die ihre Verdrängungen losgeworden sind. Wenn »Ich werden soll, wo Es war« (vgl. S. Freud, 1933 a, S. 86), ist eine humanistische Gesellschaftskritik die notwendige Vorbedingung. Andernfalls wird der Betreffende sich nur gewisser Aspekte seines individuellen Unbewußten bewußt werden, wird aber in bezug auf andere Aspekte als Gesamtpersönlichkeit kaum wacher sein als die übrigen. Hinzuzufügen ist noch, daß nicht nur ein kritisches Verständnis der Gesellschaft für das analytische Verständnis des eigenen Selbst wesentlich ist, sondern daß das analytische Verständnis des individuellen Unbewußten auch einen signifikanten Beitrag zum Verständnis der Gesellschaft liefert. Nur wenn man die Dimensionen des Unbewußten im persönlichen Leben erfahren hat, kann man ganz beurteilen, wie es möglich ist, daß das gesellschaftliche Leben von Ideologien bestimmt wird, die weder Wahrheit *noch* Lüge sind, oder – besser gesagt – die sowohl Wahrheit *als auch* Lüge sind. (Wahrheit meint hier, daß die Leute ehrlich daran glauben, und bei den Lügen geht es um die Rationalisierungen, welche die Funktion haben, die wahren Motive des gesellschaftlichen und politischen Handelns zu verdecken.)

So sehr auch das individuelle und das gesellschaftliche Unbewußte miteinander in Wechselwirkung stehen, so treffen wir doch auf einen grundsätzlichen Widerspruch, wenn wir die Auffassungen von Freud und Marx über die Verdrängung hinsichtlich der gesellschaftlichen Entwicklung miteinander vergleichen. Wie bereits dargelegt, zieht für Freud die zunehmende Zivilisation eine wachsende Verdrängung nach sich, weshalb die gesellschaftliche Weiterentwicklung nicht zur Auflösung der Verdrängung, sondern zu ihrer Verstärkung führt. Für Marx dagegen ist die Verdrängung im wesentlichen das Ergebnis von Widersprüchen zwischen dem Bedürfnis nach einer vollen Entwicklung des Menschen und der gegebenen Gesellschaftsstruktur – weshalb nach ihm die voll entwickelte Gesellschaft, in welcher Ausbeutung und Klassenkonflikte verschwunden sind, keine Ideologien mehr braucht und auf Verdrängung verzichten kann. In der vollkommen humanen Gesellschaft besteht kein Bedürfnis mehr nach Verdrängung, und es wird deshalb auch kein gesellschaftliches Unbewußtes mehr geben. Nach Freud nimmt die Verdrängung zu; nach Marx nimmt sie im Prozeß der gesellschaftlichen Entwicklung ab.

Es gibt noch einen weiteren Unterschied zwischen der Auffassung von Freud und der von Marx, auf die bisher noch nicht genügend Nachdruck gelegt wurde. Obgleich ich auf die Ähnlichkeit zwischen der »Rationalisierung« und den »Ideologien« bereits eingegangen bin, halte ich es doch für notwendig, nochmals auf diesen Unterschied hinzuweisen. Mit Hilfe einer Rationalisierung versucht man es so hinzustellen, als ob eine Handlung von vernünftigen und moralischen Motiven veranlaßt wäre und verdeckt dabei die verborgenen Motive, die im Gegensatz zum bewußten Denken des Betreffenden stehen. Die Rationalisierung ist meist eine Täuschung und hat nur die negative Funktion, es dem Betreffenden zu ermöglichen, sich falsch zu verhalten, ohne daß er es sich bewußt klarmacht, daß er etwas Unvernünftiges oder Unmoralisches tut. Die Ideologie hat eine ähnliche Funktion, doch gibt es in einem Punkt einen wichtigen Unterschied. Nehmen wir zum Beispiel die christliche Lehre: Die Lehren Christi, die Ideale der Demut, der Nächstenliebe, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit usw. waren einst echte Ideale, die die Herzen der Menschen so bewegten, daß sie bereit waren, ihr Leben für sie zu opfern. Aber man hat diese Ideale im Verlauf der Geschichte immer wieder mißbraucht, indem man sie als Rationalisierung für Zwecke benutzte, die ihr genaues Gegenteil waren. Unabhängige und aufbegehrende Köpfe wurden umgebracht, Bauern wurden ausgebeutet und unterdrückt, Kriege wurden gesegnet, der Haß gegen den Feind wurde im Namen eben dieser Ideale geschürt. Soweit dies der Fall war, unterschieden sich diese Ideologien nicht von Rationalisierungen. Aber die Geschichte zeigt uns, daß eine Ideologie auch ihr eigenes Leben besitzt. Denn obgleich die Worte Christi mißbraucht wurden, blieben sie doch lebendig in der Erinnerung der Menschen, und immer wieder wurden sie ernst genommen und sozusagen aus Ideologien in Ideale zurückverwandelt. Das geschah in den protestantischen Sekten vor und nach der Reformation; es geschieht heute bei jenen protestantischen und katholischen Minderheiten, die für Frieden und gegen den Haß in einer Welt kämpfen, welche sich zwar zu den christlichen Idealen bekennt, sie aber als Ideologien benutzt. Das gleiche läßt sich von der »Ideologisierung« der buddhistischen Ideen, der Hegelschen Philosophie und der Ideen des Marxismus sagen. Die Aufgabe der Kritik besteht nicht darin, die Ideale herabzusetzen, sondern vielmehr nachzuweisen, daß sie in Ideologien verwandelt wurden, und die Ideologie im Namen des verratenen Ideals zu bekämpfen.

10 Das weitere Schicksal der Theorien von Marx und Freud

Von der Regel, daß Ideen im historischen Prozeß zu Ideologien entarten, gibt es kaum Ausnahmen; bloße Worte treten an die Stelle menschlicher Realität; diese Worte werden von einer Bürokratie verwaltet, der es auf diese Weise gelingt, die Menschen unter Kontrolle zu halten und Macht und Einfluß über sie zu gewinnen. Die Folge ist gewöhnlich, daß die Ideologie sich zwar noch der Worte der ursprünglichen Idee bedient, daß tatsächlich jedoch die entgegengesetzte Bedeutung darin zum Ausdruck kommt. Dieses Schicksal ist den großen Religionen und philosophischen Ideen widerfahren, ebenso den Ideen von Marx und Freud. Was war *Freuds* System ursprünglich?

Vor allem war Freuds Denken ein *radikales* Denken: radikal im ursprünglichen Sinn des Wortes, nämlich an die Wurzeln gehend. – Da nach Marx der Mensch die Wurzel ist, drang es bis zur Natur und zum Wesen des Menschen vor. Freuds Psychoanalyse war *kritisches* Denken. Kritisch stand er vor allem den damals herrschenden psychiatrischen Ideen gegenüber, für die das Bewußtsein die grundlegende Gegebenheit der Psychiatrie darstellte. Aber Freud war in einem noch viel weitergehenden Sinn kritisch. Er griff viele der Werte und Ideologien des Viktorianischen Zeitalters an. Er wandte sich gegen die Auffassung, daß Sexualität kein Gegenstand einer rationalen und wissenschaftlichen Forschung sei; er wandte sich gegen die Unaufrichtigkeit der viktorianischen Moral; er wandte sich gegen die sentimentale Auffassung von der »Reinheit« und »Unschuld« des Kindes. Aber – wie bereits dargelegt – richtete sich sein wichtigster Angriff gegen die Auffassung, daß es keinen seelischen Inhalt gebe, der über das Bewußtsein hinausgeht. Freuds System war eine Herausforderung herrschender Ideen und Vorurteile; es eröffnete eine neue Ära des Denkens, die neuen Entwicklungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaft und Kunst entsprach. In dieser Hinsicht könnte man es als eine revolutionäre Bewegung bezeichnen, wenn auch Freud in bezug auf einige Aspekte der Gesellschaft mit seiner Kritik nicht über die herrschende soziale Ordnung hinausging und auch nicht an neue gesellschaftliche und politische Möglichkeiten dachte.

Was ist aus dieser radikalen und kritischen Bewegung nach den ersten 30 Jahren ihres Bestehens geworden?

Vor allem hatte die Psychoanalyse großen Erfolg in den protestantischen Ländern Europas und in den Vereinigten Staaten, nachdem sie bis zum Ende des Ersten Weltkriegs von den meisten »ernsthaften« Psychiatern und von der Öffentlichkeit ganz allgemein verhöhnt und verspottet worden war. Für diesen wachsenden Erfolg der Psychoanalyse gab es viele Gründe, denen wir uns jetzt zuwenden wollen. Tatsache ist, daß die während der ersten 20 Jahre ihres Bestehens lächerlich gemachte Bewegung schließlich in der Psychiatrie zu Ansehen gelangte, daß sie von vielen Sozialwissenschaftlern akzeptiert und bei vielen Schriftstellern – darunter so berühmten wie Thomas Mann – ein beliebtes Thema wurde. Aber diese akademische und intellektuelle Anerkennung war noch nicht alles. Auch bei der breiten Öffentlichkeit wurde die Psychoanalyse populär. Es gab Psychoanalytiker, die Schwierigkeiten hatten, all die Patienten unterzubringen, die bei ihnen Hilfe suchten. Der Beruf des Psychoanalytikers wurde tatsächlich hinsichtlich seiner Einträglichkeit und seines Ansehens zu einer der lohnendsten Tätigkeiten.

Hand in Hand mit dieser erfolgreichen Entwicklung ging jedoch keineswegs ein entsprechender Reichtum an produktiven Entdeckungen auf dem Gebiet der psychoanalytischen Theorie und Therapie. Tatsächlich steht zu vermuten, daß eben der Erfolg der Psychoanalyse mit an ihrem Niedergang schuld war. Im ganzen gesehen verlor sie ihren

ursprünglichen Radikalismus und ihren kritischen und herausfordernden Charakter. Zu Beginn des Jahrhunderts stellten Freuds Theorien – ob sie nun alle richtig waren oder nicht – eine Herausforderung der herrschenden Sitten und Ideen dar, und so zogen sie notwendigerweise Menschen von kritischem Verstand an und wurden zu einem Bestandteil der kritischen Bewegung, die in der westlichen Gesellschaft auch in anderen Bereichen des intellektuellen, politischen und künstlerischen Lebens anzutreffen war. Aber um 1930 hatten sich die Sitten der Gesellschaft geändert – bis zu einem gewissen Grad unter dem Einfluß der Psychoanalyse, aber hauptsächlich durch die Entwicklung einer Konsumgesellschaft, die den Konsum auf allen Gebieten propagierte und sich dagegen wandte, daß man sich irgendwelche Wünsche versagte. Sexualität war nicht länger tabu, und in der städtischen Mittelschicht galt es nicht mehr als schockierend, über inzestuöse Wünsche oder sexuelle Perversionen offen zu reden. Alle diese Themen, an die der »anständige« Durchschnittsbürger um 1910 noch nicht einmal zu denken gewagt hätte, waren nun nicht mehr tabu und wurden als die letzten und nicht besonders aufregenden Resultate der »Wissenschaft« akzeptiert. In mancher Hinsicht paßte sich die Psychoanalyse der Gesellschaft an, statt sie herauszufordern, und dies nicht nur insofern, als seit der Veröffentlichung von Freuds *Die Zukunft einer Illusion* (1927 c) und *Das Unbehagen in der Kultur* (1930 a) die Psychoanalytiker mit ganz wenigen Ausnahmen keine Gesellschaftskritik mehr übten, sondern größtenteils die Auffassungen des städtischen Bürgertums repräsentierten und dazu neigten, jeden als neurotisch anzusehen, der von dieser Einstellung nach links oder nach rechts abwich. Nur sehr wenige Psychoanalytiker hatten irgendwelche ernsthafte politische, philosophische oder religiöse Interessen, die über die im städtischen Bürgertum üblichen hinausgingen. Eben diese Tatsache ist ein Hinweis auf eine andere Seite der Entartung der Psychoanalyse: Statt eine radikale Bewegung zu sein, wurde sie zu einem Ersatz für Radikalismus in Politik und Religion. Ihre Anhänger waren Menschen, die sich aus diesem oder jenem Grunde nicht für ernste politische oder religiöse Probleme interessierten; ihrem Leben fehlte daher jener Sinn, den derartige Interessen dem Leben früherer Generationen verliehen hatten. Da aber der Mensch ein Bedürfnis nach irgendeiner Weltanschauung hat, die seinem Leben einen Sinn gibt, kam die Psychoanalyse dieser Art von Leuten sehr gelegen. Sie maßte sich an, eine allumfassende Lebensphilosophie zu bieten (obgleich Freud eine derartige Absicht ausdrücklich verneint hatte). Mancher Analytierte glaubte, er habe mit Hilfe der Begriffe des Ödipuskomplexes, der Kastrationsangst usw. nun alle Lebensrätsel gelöst, und wenn die ganze Welt – oder wenigstens alle ihre Führer – analysiert werden könnten, gäbe es für die Menschheit keine ernstesten politischen Probleme mehr zu lösen.

Der moderne Mensch, der isolierter und einsamer ist als seine Vorfahren, findet in der Psychoanalyse eine Lösung. Vor allem wird er damit zum Mitglied eines leicht esoterischen Kultes; er ist einer der »Eingeweihten«, die das Ritual einer Analyse durchgemacht haben und die jetzt alle wissenswerten Geheimnisse kennen und damit einem Kult angehören. Außerdem hat er die Befriedigung, jemanden gefunden zu haben, der ihm voller Sympathie und ohne Vorwürfe zu machen zuhört. Dies ist besonders wichtig in einer Gesellschaft, in der kaum noch jemand einem anderen zuhört. Die Menschen reden zwar miteinander, aber sie hören sich nicht zu, außer daß sie mit oberflächlicher Höflichkeit hören, was der andere sagt. Außerdem wird die Bedeutung des Analytikers vom Analytierten durch die »Übertragung« stark überschätzt. Der Analytiker wird in einen Helden verwandelt, dessen Beistand im Leben ebenso wichtig genommen wird wie der des Priesters in der Welt der Religion oder der eines großen oder kleinen »Führers« in gewissen politischen Systemen. Überdies bewirkt die Analyse durch ihre nachdrückliche Betonung der frühen Kindheitserlebnisse als Ursache für den Verlauf der späteren Entwicklung, daß mancher sich von seiner Verantwortung befreit fühlt. Solche Menschen meinen, sie brauchten nur zu reden und zu reden, bis sie sich die Traumata ihrer Kindheit wieder ins Bewußtsein zurückgerufen hätten – dann wären sie ohne wei-

teres glücklich. Viele glauben, sich »glücklich reden« zu können, und vergessen, daß man im Leben nichts erreicht, wenn man sich nicht anstrengt und keine Risiken eingeht, und daß man dabei oft auch leiden muß. Einen Analytiker zu bezahlen, fünf Stunden wöchentlich auf der Couch zu reden und einige Angst zu ertragen, die durch den zunehmenden Widerstand entsteht, hält man oft für ein Äquivalent von Anstrengung und Wagnis. Wenn es überhaupt ein Äquivalent ist, so ist es ein unzureichendes. Dies gilt besonders für den gehobenen Mittelstand, für den weder die Kosten noch der Zeitverlust ein ernsthaftes Opfer darstellen.

Was will der Patient eigentlich? Wenn er unter ernststen Symptomen wie zum Beispiel unter psychogenen Kopfschmerzen oder einem Waschzwang oder auch unter sexueller Impotenz leidet, dann möchte er von seinen Symptomen geheilt werden. Derartige Motive waren bei den meisten von Freuds Patienten der Anlaß, bei ihm analytische Hilfe zu suchen. Im allgemeinen ist es auch nicht allzu schwierig, solche Symptome psychoanalytisch zu heilen, und es ist sicher zu gering geschätzt, wenn man annimmt, daß mindestens 50 Prozent solcher Patienten geheilt werden. Aber in den letzten 20 Jahren machen Patienten mit diesen Symptomen nicht mehr die Mehrheit aus. Es kommt eine immer größere Zahl von Menschen zum Psychoanalytiker, die an keinerlei »Symptomen« im herkömmlichen Sinn, sondern an dem leiden, was die Franzosen vor mehr als einem Jahrhundert als *la maladie du siècle* bezeichnet haben. Sie sind unglücklich, fühlen sich von ihrer Arbeit unbefriedigt, führen eine unglückliche Ehe und leiden darunter, daß sie im Überfluß leben und doch ohne Freude sind. Dieser neue Typ von Patient sucht oft nichts als die Erleichterung, die das psychoanalytische Verfahren gewähren kann, selbst wenn es nicht erfolgreich ist; er sucht die Befriedigung, jemanden zu haben, dem man alles sagen kann; zu einem Kult »dazuzugehören« und eine »Philosophie« zu besitzen. Ziel der Therapie ist oft, dem Betreffenden zu einer besseren Anpassung an die bestehenden Verhältnisse, an die »Realität«, wie man es oft nennt, zu verhelfen. Unter seelischer Gesundheit versteht man oft nichts weiter als diese Anpassung oder – anders gesagt – einen seelischen Zustand, bei dem der einzelne auch nicht unglücklicher ist als die Allgemeinheit. Das *wirkliche* Problem, nämlich die Einsamkeit und Entfremdung des Menschen und das fehlende produktive Interesse am Leben, braucht bei dieser Art der Psychoanalyse nicht einmal berührt zu werden.

Man kann von diesem Ziel der »Anpassung«, das sich ein großer Teil der heutigen Psychoanalytiker gesetzt hat, nicht sprechen, ohne das Problem der Funktion der Psychologie in der heutigen Industriegesellschaft wenigstens zu erwähnen. Diese Gesellschaft muß den Menschen für ein kompliziertes und hierarchisch aufgebautes Produktionssystem geeignet machen, so daß dieses möglichst reibungslos funktioniert. Es erzeugt den Organisationsmenschen, einen Menschen ohne Gewissen und ohne Überzeugungen, der aber stolz darauf ist, ein Zahnradchen – und wenn auch nur ein kleines – in einer großen, imposanten Organisation zu sein. Er darf keine Fragen stellen, er darf nicht kritisch denken und er darf keine leidenschaftlichen Interessen verfolgen, denn das würde das reibungslose Funktionieren der Organisation nur behindern. Aber der Mensch ist nicht dazu geschaffen, ein Ding zu sein, er ist nicht dazu geschaffen, auf Fragen zu verzichten. Deshalb ist er unruhig und nicht glücklich trotz der »Sicherheit des Arbeitsplatzes«, trotz der »Altersrente« und der Befriedigung, einem großen, »weltbekannten« Betrieb anzugehören. Hier schaltet sich der Psychologe ein. Mit Hilfe seiner Tests hat er bereits die unternehmungslustigeren und rebellischeren Typen ausgeschieden, jenen, welche mit ihrem organisierten Leben noch nicht glücklich sind, bietet er zu ihrer Erleichterung die Möglichkeit an, »sich auszusprechen«, gewährt ihnen die Befriedigung, daß da jemand ist, der ihnen zuhört und – was das Wichtigste ist – am Ende klarmacht, daß der Mangel an Anpassung eine Art von Neurose ist. Auf diese Weise hilft er ihnen, jene Neigungen abzustellen, die ihrer vollen Anpassung im Wege stehen. Indem sich die Psychologen der »richtigen« Worte von Sokrates bis Freud bedienen, werden sie zu den

Priestern der Industriegesellschaft, die die Aufgabe haben, der Industriegesellschaft zu ihren Zielen zu verhelfen, indem sie dem einzelnen helfen, zum völlig angepaßten Organisationsmenschen zu werden.

Wenn wir nun von der Rolle, die die Psychologie in unserer Industriegesellschaft spielt, noch einmal auf das spezifische Problem der Psychoanalyse und ihrer Entartung zurückkommen, so müssen wir noch einen weiteren Faktor erwähnen: die Bürokratisierung der psychoanalytischen Bewegung selbst. Es trifft zu, daß Freud bezüglich der Reinheit seines Systems eine etwas autoritäre Haltung einnahm. Man sollte jedoch bedenken, daß er ein höchst originelles System entwickelt hat, gegen das sich von allen Seiten ein ungeheurer Widerstand erhob. Es war vielleicht einfach, es gegen seine offenen Gegner zu schützen. Viel schwieriger aber war es, sein Denken vor jenen Anhängern in Schutz zu nehmen, die zwar bewußt mit ihm übereinstimmten, aber der Versuchung nicht widerstehen konnten, es der Gesellschaft schmackhafter zu machen und damit zu verfälschen. Besorgt um die Reinheit und den Radikalismus seiner Lehre, ernannte Freud einen aus sieben Personen bestehenden Geheimen Rat, der die Entwicklung der Psychoanalyse überwachen sollte. Aber dieser Rat entwickelte bald die für eine herrschende Bürokratie charakteristischen Merkmale. Unter den Mitgliedern entstanden heftige Eifersüchteleien. Jene zwischen Ernest Jones auf der einen Seite und Sándor Ferenczi und Otto Rank auf der anderen sind wohlbekannt. Ihren übelsten Ausdruck fanden diese Rivalitäten in der Freud-Biographie von Ernest Jones, als dieser nach deren Tod behauptete, sie seien vor ihrem Tod geisteskrank geworden. (Daß dies nicht den Tatsachen entspricht, habe ich in E. Fromm, 1959 a [und später in E. Fromm, 1970 c], beide GA VIII, aufgewiesen.)

Je mehr die Bewegung zunahm, um so mehr versuchte die Führerbürokratie, zu der jetzt viele neue Mitglieder gehörten, sie unter ihrer Kontrolle zu halten. Dabei handelte es sich nicht mehr um eine Verteidigung gegen jene, die aus Mangel an Courage Freuds Lehren abzuschwächen versuchten. Ganz im Gegenteil hatte die offizielle Psychoanalyse – wie bereits erwähnt – ihren radikalen Charakter verloren, und recht häufig zielte die Bürokratie nur darauf ab, die radikaleren Analytiker auszuschließen oder sie gar nicht erst zuzulassen. Die Kontrolle der Ideologie war gleichbedeutend mit der Kontrolle der Bewegung und ihrer Mitglieder und wurde auch so gehandhabt. Alte Mitglieder, die nicht völlig mit dem Dogma konform gingen, wurden ausgeschlossen oder zum Austritt gezwungen, andere wurden von den Londoner Autoritäten sogar deshalb kritisiert, weil sie angeblich ein »gelangweiltes Gesicht« gemacht hatten, als sie sich die Rede eines orthodoxen Vertreters der Bürokratie anhörten. Noch 1961 hat man es Psychoanalytikern (faktisch, wenn auch nicht offiziell) unmöglich gemacht, auf wissenschaftlichen Kongressen von Analytikergruppen Vorträge zu halten, wenn diese nicht Mitglieder der offiziellen Organisation waren. Wen wundert es da, daß diese Bürokratisierung der psychoanalytischen Bewegung zu einer entsprechenden Verminderung ihrer wissenschaftlichen Kreativität führte. Die neuen Ideen stammten häufig von Psychoanalytikern, die sich früher oder später von der Bürokratie losgesagt haben und ihre Arbeit außerhalb von deren Zuständigkeitsbereich fortsetzten.



Was ist aus dem *marxistischen Gedankengut* in den über 100 Jahren seiner Existenz geworden? Auch hier müssen wir zunächst feststellen, was es ursprünglich zum Ausdruck brachte, das heißt im wesentlichen in der Zeit von der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs. Die marxistische Theorie war genau wie die sozialistische Bewegung radikal und humanistisch-radikal im oben erwähnten Sinn: daß sie an die Wurzeln rührte und daß diese Wurzeln der Mensch war; humanistisch in dem Sinne, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist und daß seine volle Entfaltung Ziel und Maßstab aller gesellschaftlichen Anstrengungen sein muß. Das Ziel aller Gedanken und Bemühungen von Marx war die Befreiung des Menschen aus dem Würgegriff der

ökonomischen Bedingungen, die seine volle Entfaltung verhinderten. In diesen ersten 50 oder 60 Jahren war der Sozialismus – auch wenn er sich keiner theologischen Terminologie bediente – die wichtigste spirituelle Bewegung in der westlichen Welt. Was aber ist daraus geworden? Er hatte Erfolg, gelangte zur Macht und verfiel in diesem Prozeß seinem genauen Gegenteil – dem Geist des Kapitalismus. Diese Entwicklung ist kaum verwunderlich. Der Kapitalismus war eben viel erfolgreicher als alles, was sich die frühen Sozialisten vorstellen konnten. Anstatt zu einer immer größeren Verelendung der Arbeiter zu führen, brachte die kapitalistische Gesellschaft durch ihren technischen Fortschritt und ihre Organisation auch ihren Arbeitern große Erleichterungen. Das geschah zwar bis zu einem gewissen Grad auf Kosten der Kolonialvölker und war teilweise auch das Ergebnis des Kampfes der sozialistischen Parteien und Gewerkschaften um einen höheren Anteil am Sozialprodukt. Aber welche Rolle diese verschiedenen Faktoren auch immer gespielt haben mögen, das Ergebnis war, daß die sozialistischen Arbeiter und ihre Führer immer mehr in den Bann des Geistes des Kapitalismus gerieten und anfangen, den Sozialismus im Sinne der Grundsätze des Kapitalismus zu interpretieren. Während sich der Marxismus ursprünglich eine humanistische Gesellschaft zum Ziel gesetzt hatte, welche den Kapitalismus transzendieren würde, eine Gesellschaft, die die volle Entfaltung der Persönlichkeit erreichen wollte, sahen die meisten Sozialisten jetzt im Sozialismus eine Bewegung, welche die wirtschaftliche und sozio-politische Situation *innerhalb* des Kapitalismus verbessern sollte; sie hielten die Verstaatlichung der Produktionsmittel zusammen mit den Grundsätzen des Sozialstaates für ein ausreichendes Kriterium einer sozialistischen Gesellschaft. Die Prinzipien eines »Sozialismus« dieser Art waren im wesentlichen die gleichen wie die des Kapitalismus. Vorrangig ging es auch hier um maximale wirtschaftliche Effizienz, eine im großen Stil bürokratisch organisierte Industrie und die Unterordnung des einzelnen unter dieses bürokratische, aber wirtschaftlich leistungsfähige System.

Die meisten Sozialisten im Westen und im Osten teilten grundsätzlich diese kapitalistische Auffassung von Sozialismus, doch gelangten sie entsprechend ihrer jeweiligen wirtschaftlichen und politischen Lage zu unterschiedlichen Lösungen. Die Führer im Westen fingen zu Beginn des Ersten Weltkriegs an, mit dem Kapitalismus Frieden zu schließen. Anstatt ihrer grundsätzlichen Doktrin vom Frieden und vom Internationalismus treu zu bleiben, unterstützten die sozialistischen Führer beider kriegführenden Lager ihre jeweilige Regierung – um der Freiheit willen, wie sie behaupteten, wobei sie das Glück hatten, gegen den Kaiser beziehungsweise gegen den Zaren kämpfen zu können. Als dann in Deutschland das Kaiserreich zusammenbrach, weil man wider alle Vernunft einen praktisch verlorenen Krieg immer noch weiter fortgesetzt hatte, taten sich dieselben Führer im geheimen mit den Generalen zusammen, um die Revolution zu Fall zu bringen. Sie ließen es zu, daß die Reichswehr verstärkt wurde und daß sich geheime oder halbgeheime paramilitärische Organisationen bildeten, auf die sich dann später die Macht der Nazis gründete, und sie kapitulierten praktisch völlig vor der wachsenden Macht und dem zunehmenden Druck der Nazis und der nationalistischen Kräfte des rechten Flügels. Die Führer der französischen Sozialisten schlugen eine ähnliche Richtung ein, was schließlich die französische sozialistische Partei unter Führung von Guy Mollet veranlaßte, den Krieg gegen Algerien offen zu unterstützen. In England und in den skandinavischen Ländern war die Situation etwas anders. Hier gewannen die Sozialisten vorübergehend bzw. mehr oder weniger dauernd die Mehrheit und benutzten ihre Stärke dazu, einen Wohlfahrtsstaat aufzubauen. Sie vollendeten ein hochentwickeltes System sozialer Sicherheit, insbesondere im Bereich des Gesundheitswesens, mit dem die Konservativen in Europa (Disraeli in England und Bismarck in Deutschland) bereits im neunzehnten Jahrhundert den Anfang gemacht hatten und mit dem in den Vereinigten Staaten unter Führung von Franklin D. Roosevelt in den dreißiger Jahren begonnen wurde. Außerdem verstaatlichte die britische Labour-Regierung einige Schlüsselindustrien in der Meinung, eine derartige Verstaatlichung der Produktionsmittel sei bereits der Prüfstein für einen echten Sozialismus. Diese Maßnahmen dienten zwar den wirtschaftlichen Interessen der Arbeiter, doch entsprach diese Art des Sozialismus nicht

mehr der Vision einer grundsätzlichen Veränderung der menschlichen Situation. Die britischen Sozialisten verloren eine Wahl nach der anderen und versuchten ihre Verluste dadurch wettzumachen, daß sie fast alle radikalen Ziele aufgaben. Zum gleichen Prozeß kam es in Deutschland, wo die Sozialdemokratische Partei nicht nur fast alle sozialistischen Ziele aufgab, sondern auch die Grundsätze des Nationalismus und der Wiederaufrüstung in einem solchen Ausmaß akzeptierte, daß ihre Politik heute kaum noch von der ihrer Gegner zu unterscheiden ist.

Was sich in Rußland ereignete, war scheinbar das Gegenteil der Entwicklung im Westen, und doch treffen wir auf gewisse Ähnlichkeiten. Im Gegensatz zu den Ländern in Westeuropa war Rußland noch kein voll industrialisiertes Land, wenn auch die bereits vorhandene Industrie hochentwickelt war; drei Viertel der Bevölkerung waren Bauern, und die meisten von ihnen waren arm. Die zaristische Verwaltung war korrupt und weitgehend unfähig. Hinzu kam noch, daß der Erste Weltkrieg das russische Volk ausgeblutet hatte, statt ihm den Sieg zu bringen. Die erste Revolution im Jahre 1917, deren Führer unter anderen Kerensky war, schlug hauptsächlich deshalb fehl, weil ihre Führer nicht bereit waren, den Krieg zu beenden. So stand Lenin vor der Aufgabe, die Macht in einem Land zu übernehmen, in dem die wirtschaftlichen Voraussetzungen nicht gegeben waren, die nach der Vorstellung von Marx zum Aufbau eines sozialistischen Systems notwendig waren. Logischerweise setzte Lenin dann alle seine Hoffnungen auf den Ausbruch einer sozialistischen Revolution in Westeuropa, insbesondere in Deutschland. Aber diese Hoffnungen erfüllten sich nicht, und die bolschewistische Revolution stand vor einer unlösbaren Aufgabe. Um 1922-23 war es völlig klar, daß man in keiner Weise mehr auf eine deutsche Revolution hoffen konnte. Damals erkrankte Lenin schwer; im Jahre 1924 starb er. So blieb es ihm erspart, nach einer Lösung aus dem Dilemma suchen zu müssen.

Stalin widmete sich unter Ausnutzung der Namen von Marx und Lenin in Wirklichkeit dem Aufbau eines Staatskapitalismus in Rußland. Er organisierte ein staatliches Industriemonopol, das von einer Manager-Bürokratie gelenkt wurde, und bediente sich der Methode einer zentralisierten bürokratischen Industrialisierung, wie sie sich auch im westlichen Kapitalismus – wenn auch weniger vollständig und drastisch – entwickelte. Er gebrauchte zwei Mittel, um die bäuerliche Bevölkerung in Menschen zu verwandeln, welche die für den modernen Industrialismus notwendige Arbeitsdisziplin aufbrachten, und um sie zu dem für eine rasche Kapitalanhäufung zum Aufbau der Grundindustrien notwendigen Opfer an Konsum zu bewegen. Das eine Mittel war Gewalt und Terror. Diese wurden durch seinen wahnsinnigen persönlichen Argwohn und seine grenzenlose Machtgier noch weit schlimmer, als es zur Erreichung seiner ökonomischen Ziele notwendig gewesen wäre, was seiner wirtschaftlichen und militärischen Stellung in vieler Hinsicht schadete. Das andere Mittel, der Anreiz eines höheren Verdienstes bei größerer Arbeitsleistung, war genauso auch beim Kapitalismus zu finden. Es ist dies der wichtigste Ansporn, den man anwendet, um die Leistung der Arbeiter, Manager und Bauern zu erhöhen. Tatsächlich wäre jeder kapitalistische Manager, der überzeugt ist, daß das »Profitmotiv« die einzige wirksame Motivation für den Fortschritt darstellt, vom russischen System begeistert, besonders wenn es ihm gegen den Strich geht, daß sich die Gewerkschaften in die Funktionen des Managements einmischen. (Vgl. hierzu auch meine Ausführungen im 2. Kapitel von E. Fromm, 1961 a, GA V.)

In den Jahren bis zu Stalins Tod hatte die Sowjetunion einen ausreichenden Grundstock für größeren Konsum geschaffen; außerdem hatte sie ihre Bevölkerung so an die industrielle Arbeitsdisziplin gewöhnt, daß man die Terrorherrschaft beenden und einen Polizeistaat aufbauen konnte, in dem Systemkritik zwar verboten und von politischer Aktivität noch weniger die Rede ist, wo aber der Durchschnittsbürger keine Angst mehr zu haben braucht, in den frühen Morgenstunden wegen kritischer Äußerungen oder aufgrund einer Denunziation durch einen persönlichen Feind verhaftet zu werden.

Die Degradierung Stalins, die auf dem Kongreß der Kommunistischen Partei im Herbst 1961 vollendet wurde, und das vom gleichen Kongreß angenommene neue Programm

der Kommunistischen Partei sind die letzten Schritte beim Übergang von der stalinistischen Phase zur Ära Chruschtschow. Diese ist durch eine Anzahl charakteristischer Elemente gekennzeichnet: Wirtschaftlich handelt es sich um einen völlig zentralisierten Staatskapitalismus, der die letzte Entwicklung des monopolisierten Prinzips des gegenwärtigen Industrialismus darstellt; gesellschaftlich handelt es sich um einen Sozialstaat, der für die Befriedigung der sozialen und wirtschaftlichen Grundbedürfnisse der gesamten Bevölkerung sorgt; politisch ist die heutige Sowjetunion ein Polizeistaat, der die freie Meinungsäußerung und die politische Aktivität des einzelnen zwar einschränkt, in dem aber doch ein beträchtliches Maß an Legalität herrscht, so daß der einzelne Bürger vor willkürlichen Polizeimaßnahmen sicher ist. Der Bürger weiß, was er tun kann und was nicht, und wenn er sich innerhalb dieser Grenzen bewegt, braucht er keine Angst zu haben. Kulturell und psychologisch proklamiert das System Chruschtschows eine calvinistische Arbeitsethik und eine strenge Moral, in deren Mittelpunkt das Vaterland, die Arbeit, die Familie und die Pflichterfüllung stehen – eine Moral, die den Ideen Pétains oder Salazars nähersteht als denen von Marx. Die Sowjetunion ist heute ein konservativer Staat, in dem es ums »Haben« geht. Sie ist in vieler Hinsicht reaktionärer als die »kapitalistischen« Staaten und in einem wesentlichen Punkt progressiver – insofern die Interessen privater Unternehmer nicht mit den allgemeinen politischen und ökonomischen Plänen der Regierung ins Gehege kommen können.

Das Sowjetsystem beruft sich immer noch auf die revolutionären und sozialistischen Ideen, wie sie Marx, Engels und Lenin als Ideologien verkündet haben, um den Massen das Gefühl zu geben, daß ihr Leben einen Sinn habe. Aber diese Ideologien haben ihre Wirkung verloren. Man kann die Situation mit der im Westen vergleichen, wo man sich der christlichen Idee auch weiterhin, aber hauptsächlich als einer Ideologie bedient, das heißt ohne daß sie in den Herzen und Taten der meisten, die sich zu ihr bekennen, noch wirklich lebendig wäre.

Ich muß meine Darstellung der Geschichte der psychoanalytischen und der sozialistischen Bewegung mit der Feststellung abschließen, daß beide auf tragische Weise gescheitert sind. Doch wenn diese Feststellung auch hinsichtlich der großen Bürokratien zutrifft, so sollte man deswegen nicht hoffnungsvollere Ausblicke übersehen.

Der psychoanalytische Radikalismus ist von der Bürokratie nicht ausgerottet und auch das psychoanalytische Denken ist nicht erstickt worden. Eine Anzahl von Psychoanalytikern haben – so sehr sie sich auch voneinander unterscheiden – neue Wege zu finden und neue Begriffe zu schaffen versucht. Sie alle kommen von Freuds klassischen Entdeckungen der unbewußten Prozesse her, haben sich aber neue therapeutische Erfahrungen, die Fortschritte in der Biologie und Medizin und neue Denkweisen zunutze gemacht, die von der Philosophie und der theoretischen Physik angeregt wurden. Einige beziehen sogar eine Position, die der Freuds sehr nahekommt. Gemeinsam ist allen diesen verschiedenen Tendenzen, daß sie sich von der geistigen Bevormundung durch die psychoanalytische Bürokratie befreit haben und daß sie diese Freiheit dazu benutzen, auf kreative Weise die psychoanalytische Theorie und Therapie weiterzuentwickeln.

Der Sozialismus, der eine Bewegung von einer unvergleichlich größeren geschichtlichen Bedeutung ist als die Psychoanalyse, ist ebenfalls weder von seinen Gegnern noch von seinen »Vertretern« von rechts oder links völlig zugrunde gerichtet worden. Auf der ganzen Welt gibt es heute kleine Gruppen radikaler humanistischer Sozialisten, die den marxistischen Sozialismus vertreten oder auch revidieren und die versuchen, zur Entfaltung eines humanistischen Sozialismus beizutragen, der sich sowohl vom Sowjet-Kommunismus als auch vom Kapitalismus unterscheidet. Noch sind diese Stimmen, die dem Geist von Karl Marx Ausdruck verleihen, schwach und isoliert, aber sie existieren und lassen uns hoffen, daß – falls es der Menschheit gelingt, den Wahnsinn eines Atomkrieges zu vermeiden – eine neue internationale sozialistische Bewegung die Grundsätze und Versprechungen des westlichen und des östlichen Humanismus verwirklichen wird.

11 Verwandte Ideen

Es gibt einige Ideen, die zwar Voraussetzungen – oder auch Konsequenzen – der im Hauptteil dieses Buches erörterten Begriffe sind, die sich aber trotzdem nicht genau in die Kapitel einordnen lassen, in denen wir uns mit den Auffassungen von Freud und Marx beschäftigten. In diesem Kapitel möchte ich mich nun mit einigen dieser verwandten Ideen befassen.

Zunächst geht es mir um den Zusammenhang zwischen bloßem »Denken« und »Betroffensein« (concern). Sowohl Psychologie als auch Soziologie haben den *Menschen* zum Gegenstand. Ich kann eine ganze Menge *über* den Menschen in Erfahrung bringen, wenn ich ihn wie jeden anderen Gegenstand beobachte. Ich stehe dann als Beobachter meinem »Gegen-Stand« gegenüber. Ich beobachte, beschreibe, messe und wiege ihn – aber was lebendig an ihm ist, *verstehe* ich nicht, solange er für mich lediglich ein »Gegenstand« bleibt. Ich verstehe den Menschen nur, insofern ich mit ihm in Beziehung stehe, nur wenn er kein von mir losgelöstes Objekt mehr ist, sondern zu einem Teil von mir wird, wenn er – genauer gesagt – »Ich« wird und dabei gleichzeitig »Nicht-Ich« bleibt. Bleibe ich ein distanzierter Beobachter, so sehe ich nur sein manifestes Verhalten, und wenn ich sonst nichts über ihn wissen will, kann ich mich damit zufriedengeben, ein bloßer Beobachter zu sein. Aber bei dieser Einstellung entgeht mir seine Gesamtpersönlichkeit, seine volle Wirklichkeit. Ich habe ihn dann unter diesem oder jenem Aspekt beschrieben, aber ich bin ihm nie begegnet. Nur wenn ich mich ihm ganz aufschließe und auf ihn reagiere – und genau das bedeutet »zu ihm in Beziehung stehen« – dann sehe ich meinen Mitmenschen wirklich; und wenn ich ihn sehe, dann erkenne ich ihn.

Aber wie kann ich den anderen sehen, wenn ich ganz mit mir selbst angefüllt bin? Dies ist der Fall, wenn ich mit meinem eigenen Image, mit meiner Gier oder auch mit meiner Angst ganz ausgefüllt bin. Es bedeutet dagegen nicht, daß ich »ich selber« bin. In Wirklichkeit muß ich ich selber sein, wenn ich den andern sehen will. Wie könnte ich wohl seine Angst, seine Traurigkeit, sein Alleinsein, seine Hoffnung und seine Liebe verstehen, wenn ich nicht meine eigene Angst, meine Traurigkeit, mein Alleinsein, meine Hoffnung oder meine Liebe fühle? Wenn ich nicht mein eigenes menschliches Erleben in Bewegung setzen, wenn ich es nicht mobilisieren und mich mit meinem Mitmenschen einlassen kann, dann kann ich wohl eine ganze Menge *über* ihn wissen, aber ich werde *ihn* nie kennenlernen. Für den anderen aufgeschlossen sein, ist die Voraussetzung, daß man von ihm erfüllt, sozusagen durchtränkt sein kann; freilich muß *ich* dann *ich* sein, denn wie könnte *ich* mich ihm sonst öffnen? Ich muß ich selbst sein, das heißt ich muß mein eigenes echtes, einzigartiges Selbst sein, um mich selbst hingeben und um die Illusion der Realität dieses einzigartigen Selbst transzendieren zu können. Solange ich die eigene Identität nicht fest begründet habe, solange ich noch nicht ganz aus dem Mutterschoß, von der Familie, von den Bindungen an Rasse und Nation losgekommen bin – anders gesagt, solange ich noch nicht ganz zu einem Individuum, zu einem freien Menschen geworden bin –, kann ich dieses Individuum nicht von mir werfen und auf diese Weise erfahren, daß ich nichts bin als ein Wassertropfen auf dem Kamm einer Welle, als eine eigene Einheit für den Bruchteil einer Sekunde. Bezogensein, Engagiertsein bedeutet Betroffensein. Wenn ich mich beteiligt fühle und kein distanzierter Beobachter bin, bin ich interessiert (von *inter-esse* = »dazwischen sein«, »darin sein«). »Darin sein« besagt aber »nicht draußen sein«. Wenn ich »darin bin«, dann betrifft mich die Welt und geht sie mich an. Dieses Betroffensein *kann* auch destruktiv sein. Das »Interesse« des Suizidanten an sich selbst bedeutet, daß er daran interessiert ist, sich zu vernichten, genauso wie das Interesse des Mörders an der Welt darauf hinausläuft, diese zu zerstören. Aber ein solches Interesse ist pathologisch, und zwar nicht deshalb, weil

der Mensch an sich gut ist, sondern weil es eine Eigenschaft des Lebens ist, sich zu erhalten. »In der Welt sein« heißt, vom Leben und vom Wachstum seines Selbst und von dem aller anderen Wesen betroffen sein.

Betroffene Erkenntnis ist eine »sich hineinversetzende« Erkenntnis, die zu dem Wunsch führt zu helfen. Es handelt sich, wenn wir das Wort im weitesten Sinne gebrauchen, um eine therapeutisch orientierte Erkenntnis. Diese Qualität der betroffenen Erkenntnis hat ihren klassischen Ausdruck im buddhistischen Denken gefunden. Wenn Buddha einen alten, einen kranken oder toten Menschen sah, blieb er nicht ein distanzierter Beobachter. Er fühlte sich veranlaßt, darüber nachzudenken, wie man den Menschen vom Leiden befreien könne. Es war sein aus dem Betroffensein resultierender Wunsch, den Menschen zu helfen, welcher Buddha zu der Entdeckung führte, daß der Mensch sich selbst vom Leiden befreien kann, wenn es ihm gelingt, sich von seiner Gier und seiner Unwissenheit zu befreien. Wenn unsere Einstellung zur Welt erst einmal zu einem leidenschaftlichen Betroffensein geworden ist, dann schlägt unser Denken über die Welt andere Wege ein. Das einfachste Beispiel hierfür bietet die Medizin. Wieviele medizinische Entdeckungen wären wohl gemacht worden ohne den Wunsch zu heilen? Auch Freuds Entdeckungen liegen das gleiche Anliegen zugrunde. Hätte ihn nicht der Wunsch getrieben, seelische Störungen zu heilen, so hätte er wohl kaum das Unbewußte in den verschiedenen Verkleidungen entdeckt, in denen es in Symptomen und Träumen erscheint. Ganz offensichtlich führen zufällige und unbeteiligte Beobachtungen nur selten zu bedeutsamen Erkenntnissen. Alle von unserem Verstand gestellten Fragen werden von unserem Interesse bestimmt. Dieses Interesse steht nicht im Gegensatz zur Erkenntnis, sondern ist gerade ihre Bedingung, vorausgesetzt, daß sie mit Vernunft einhergeht, das heißt mit der Fähigkeit, die Dinge so zu sehen, wie sie sind – »sie sein zu lassen«.

Meine Tätigkeit als Psychoanalytiker ist mir in dieser Hinsicht eine große Hilfe. Ich hatte meine Ausbildung nach der streng orthodoxen Freudschen Methode erhalten, bei der man den Patienten analysiert, indem man sich hinter ihn setzt und sich seine Assoziationen anhört. Diese psychoanalytische Technik hatte sich das Experiment im Laboratorium zum Vorbild genommen: Der Patient war das »Objekt«, der Analytiker beobachtete seine freien Assoziationen, seine Träume usw. und analysierte dann das vom Patienten produzierte Material. Der Analytiker sollte ein distanzierter Beobachter und wie ein Spiegel möglichst unbeteiligt sein. Je länger ich aber auf diese Weise arbeitete, um so weniger befriedigte sie mich. Vor allem wurde ich während meiner analytischen Arbeit oft müde und sogar schläfrig. Oft fühlte ich mich geradezu erleichtert, wenn die Analysestunde vorüber war. Noch schlimmer aber war, daß ich immer weniger das Gefühl hatte, den Patienten wirklich zu verstehen. Sicher hatte ich das »Deuten« gelernt, und ich hatte es so gut gelernt, daß ich in der Lage war, derart zu deuten, daß die Assoziationen und Träume der Patienten in der Regel zu meinen theoretischen Erwartungen paßten. Aber ich redete trotzdem *über* den Patienten, und nicht *mit ihm* und hatte das Gefühl, daß mir vieles entging, was ich hätte verstehen sollen. Zunächst dachte ich natürlich, alle diese Zweifel kämen von meinem Mangel an Erfahrung. Aber mit wachsender Erfahrung nahmen auch meine Zweifel zu anstatt ab, und ich begann an der von mir angewandten Methode zu zweifeln. Von Kollegen mit ähnlichen Erfahrungen angeregt und ermutigt, begann ich nach einem neuen Weg zu suchen. Schließlich fand ich eine sehr einfache Methode: Anstatt ein unbeteiligter Beobachter zu sein, wurde ich zu einem teilnehmenden; ich engagierte mich mit dem Patienten und zwar vom Zentrum zum Zentrum anstatt von Peripherie zu Peripherie. Ich entdeckte, daß ich im Patienten allmählich Dinge entdeckte, die ich früher nicht beobachtet hatte, ich fing an, *ihn* zu verstehen, anstatt das zu *deuten*, was er sagte. Auch ermüdete ich kaum noch während der Analysestunde. Gleichzeitig erlebte ich, daß man völlig objektiv und trotzdem ganz engagiert sein kann. »Objektiv« bedeutet hier, daß ich den Patienten so sehe, wie er ist,

und nicht wie ich ihn gerne haben möchte. Aber objektiv zu sein ist nur möglich, wenn man nichts für sich selbst will, weder die Bewunderung des Patienten noch dessen Unterwerfung noch selbst seine »Heilung«. Wenn letzteres auch wie ein Widerspruch zu dem zuvor Gesagten klingt, daß gerade der Wunsch zu helfen das eigene Denken befruchtet, so möchte ich doch nachdrücklich behaupten, daß es kein Widerspruch ist. Beim echten Wunsch zu helfen, will ich nichts für mich selbst, und es verletzt auch nicht mein Selbstgefühl, wenn sich das Befinden des Patienten nicht bessert, doch macht es mich stolz, wenn durch »meine« Leistung eine Besserung bei ihm eintritt.

Was für die Psychologie gilt, gilt auch für die Soziologie. Wenn ich nicht wirklich von der Gesellschaft betroffen werde, dann haben die Gedanken, die ich mir über die Gesellschaft mache, keinen Brennpunkt; dann ist es nichts weiter als ein blindes Tasten, selbst wenn sich diese Blindheit hinter einer Sammlung von »Daten« und eindrucksvollen Statistiken verbirgt. Wenn mir der Mensch selbst am Herzen liegt – und das Betroffensein vom einzelnen kann nicht vom Betroffensein von der Gesellschaft, an der ich Anteil habe, getrennt werden –, dann bin ich auch vom Leiden betroffen, das durch die Gesellschaft verursacht wurde, und von dem Wunsch, das Leiden zu verringern, um dem Menschen auf diese Weise zu helfen, ganz Mensch zu werden. Wenn man vom Menschen selbst betroffen ist, dann stellen sich einem unweigerlich die Fragen: Wie kann der Mensch frei werden? Wie kann er ganz Mensch werden? Wie kann er zu dem werden, was er potentiell ist? Dieses Betroffensein veranlaßte Marx zu seinen großen Entdeckungen. Sie waren – wie alle anderen wissenschaftlichen Entdeckungen auch – nicht endgültig richtig; tatsächlich ist ja die Geschichte der Wissenschaft zugleich die Geschichte von Irrtümern. Dies gilt für die Theorie von Marx genauso wie für die von Freud. Worauf es ankommt, ist nicht, daß eine neue Einsicht unbedingt die letzte Wahrheit ist, sondern daß sie fruchtbar ist und zu weiteren Entdeckungen führt, vor allem aber, daß bei der Entdeckung der Wahrheit der Mensch sich selber ändert, weil er wacher wird und diese größere Wachheit auf die übertragen kann, die nach ihm kommen.

Die Wechselwirkung zwischen Betroffensein und Erkenntnis hat man oft – und mit Recht – als die zwischen Theorie und Praxis bezeichnet. Marx schrieb (MEGA I, 5, S. 535): »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*, es kommt drauf an, sie zu *verändern*.« Tatsächlich ist die Interpretation ohne die Absicht einer Veränderung leer, und eine Veränderung ohne Interpretation ist blind. Interpretation und Veränderung, Theorie und Praxis sind nicht zwei getrennte Faktoren, die man kombinieren kann; sie stehen vielmehr in Wechselwirkung, so daß die Erkenntnis durch Praxis befruchtet wird und die Praxis durch Erkenntnis geleitet wird. Theorie und Praxis verändern beide ihr Wesen, wenn man aufhört, sie voneinander zu trennen.

Das Problem der Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis hat noch einen anderen Aspekt, nämlich den Zusammenhang zwischen *Intelligenz* und *Charakter*. Zweifellos wird jeder Mensch mit einem bestimmten Intelligenzniveau geboren, und es liegt nicht an psychologischen Faktoren, ob einer ein Idiot oder ein Genie wird. Aber Idioten und Genies sind Ausnahmen. Was mich mehr und mehr beeindruckte, war die Dummheit der allermeisten Menschen, die unter keine dieser beiden extremen Kategorien fallen. Ich meine nicht den Mangel an jener Art von Intelligenz, die man testen kann, sondern die Unfähigkeit, die weniger offensichtlichen Gründe für bestimmte Erscheinungen zu sehen, Widersprüche innerhalb ein und derselben Erscheinung zu begreifen und Zusammenhänge zwischen verschiedenen, nicht offenkundig miteinander in Beziehung stehenden Faktoren zu erfassen. Diese Dummheit zeigt sich am deutlichsten in den Ansichten über persönliche Beziehungen und gesellschaftliche Angelegenheiten. Woher kommt es, daß Menschen die offensichtlichsten Tatsachen in persönlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten nicht sehen und sich statt dessen an Klischees klammern, die sie endlos wiederholen, ohne sie je in Frage zu stellen? Intelligenz ist – abgesehen von der angeborenen Fähigkeit – weitgehend eine Funktion der Unabhängigkeit, des

Mutes und der Lebendigkeit; Dummheit ist ihrerseits ein Resultat der Unterwürfigkeit, der Angst und des inneren Abgestorbenseins. Wenn ein wesentlicher Teil der Intelligenz in der Fähigkeit besteht, Zusammenhänge zwischen Faktoren festzustellen, bei denen man bisher nicht bemerkt hatte, daß sie miteinander in Beziehung stehen, dann wird jemand, der sich an Klischees und Konventionen klammert, es nicht wagen, solche Zusammenhänge zu erkennen. Wer Angst davor hat, sich von den andern zu unterscheiden, wird nicht wagen, Fiktionen als das zu erkennen, was sie sind, und wird daher auf starke Hindernisse stoßen, wenn es gilt, die Realität aufzudecken. Das kleine Kind in der Geschichte von des Kaisers neuen Kleidern, das sieht, daß der Kaiser nackt ist, ist schließlich nicht intelligenter als die Erwachsenen, aber es ist nicht so darauf aus, sich den andern anzupassen. Außerdem ist jede neue Entdeckung ein Abenteuer, und Abenteuer erfordern nicht nur ein gewisses Maß an innerer Sicherheit, sondern auch eine Vitalität und Freude, die man nur bei den Menschen findet, für die das Leben mehr ist als Erleichterung von Spannungen und Vermeidung von Schmerz. Um das allgemeine Niveau der Dummheit zu reduzieren, brauchen wir nicht mehr »Intellekt«, sondern eine andere Art von Charakter: Menschen, die unabhängig und unternehmungslustig sind und das Leben lieben.

Ich möchte diese Erörterung des Intellekts nicht beenden, ohne noch einen anderen Aspekt zu erwähnen, nämlich die Gefahr der Intellektualisierung und des Mißbrauchs der Worte. Man kann Wörter gebrauchen, ohne ihnen die Bedeutung zu geben, die sie eigentlich haben sollten. Wörter können leere Schalen sein, und man kann bestimmte philosophische, religiöse und politische Ideen ebenso lernen wie eine Fremdsprache. *Tatsächlich besteht eine der größten Gefahren, die man unbedingt vermeiden sollte, darin, daß man Worte mit Tatsachen verwechselt; der Fetischismus der Worte hindert am Verständnis der Realität.*

Man kann das auf allen Gebieten beobachten – vor allem wohl auf dem der Religion, der Politik und der Philosophie. Die allermeisten Amerikaner glauben an Gott; aus allen Beobachtungen – aus wissenschaftlich durchgeführten wie auch aus zufällig gemachten – scheint jedoch klar hervorzugehen, daß dieser Glaube an Gott für das Tun und die Lebensführung dieser Menschen nur sehr geringe Konsequenzen hat. Den meisten geht es um ihre Gesundheit, um Geld und »Bildung« (letztere als Teil des gesellschaftlichen Erfolgs) und keineswegs um die Probleme, die sich ihnen stellen würden, wenn sie sich wirklich ernsthaft mit Gott beschäftigten. Wir sind konsumhungrig und produktionsstolz und weisen genau alle jene Merkmale des Materialismus auf, die wir den »Gottlosen« vorwerfen. Wenn an unserem Bekenntnis zu Gott überhaupt etwas ernst zu nehmen ist, dann ist es die Tatsache, daß Gott für uns zu einem Götzen geworden ist. Nicht zu einem Götzen aus Holz oder Stein, wie sie unsere Vorfahren verehrt haben, sondern zu einem Idol aus Worten, Phrasen und Doktrinen. Wir verletzen immer wieder das Gebot, den Namen des Herrn, unseres Gottes, nicht zu mißbrauchen, das heißt ihn nicht gedankenlos auszusprechen. Dabei sollte er stammelnder Ausdruck einer unaussprechlichen Erfahrung sein. Wir halten die Menschen für »religiös«, weil sie sagen, sie glaubten an Gott. Fällt es etwa schwer, das zu *sagen*? Ist darin irgendeine Wirklichkeit enthalten, oder sind es nicht bloße Worte?

Ich spreche hier von der Erfahrung, die der hinter den Worten verborgenen Realität zugrunde liegt. Welcher Art ist diese Erfahrung? Es geht darum, sich als Teil der Menschheit zu erfahren, gemäß einem Wertesystem zu leben, dessen Ziel die Erfahrung von Liebe, Gerechtigkeit und Wahrheit ist und dem sich alles andere unterzuordnen hat. Es geht um das ständige Bemühen, die eigenen Kräfte der Vernunft und der Liebe soweit zu entwickeln, daß eine neue Harmonie mit der Welt erreicht werden kann. Es geht um das Streben nach Demut, die die Identität mit allen Lebewesen zu erkennen vermag und die hilft, die Illusion von einem einzelnen, unzerstörbaren Ich aufzugeben. Und es geht darum, das, was des Kaisers ist, nicht mit dem zu verwechseln, was Gottes ist. Im Reich

des Kaisers besitzt der eine Mensch mehr Macht, Talent, Intelligenz und eine größere Tüchtigkeit als der andere. Im Reich des Geistes dagegen ist keiner dem anderen überlegen oder unterlegen. Hier sind wir alle nichts anderes als menschliche Wesen – Heilige *und* Verbrecher, Helden *und* Feiglinge. Diese authentische Erfahrung, in der das Reich des Kaisers und das Reich Gottes nicht mehr verwechselt werden, stellt einen wesentlichen Teil der Realität dar, die mit den Worten der Bibel gemeint sind: »So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!« (Mt 22,21).

Der Unterschied zwischen den beiden Bereichen berührt sich mit einem anderen höchst bedeutsamen Aspekt der religiösen Erfahrung, mit der Einstellung zur Macht. Das Reich des Kaisers ist das Reich der Macht. In unserer physischen Existenz sind wir alle der Macht unterworfen. Jeder, der eine Pistole besitzt, kann uns töten oder gefangensetzen; jeder der die Kontrolle über unseren Lebensunterhalt besitzt, kann uns aushungern oder zwingen, das zu tun, was er uns gebietet. Wenn wir leben wollen, müssen wir uns unterwerfen oder kämpfen – vorausgesetzt, daß wir die Chance dazu haben –, und oft haben wir sie nicht. Eben weil Macht über Leben und Tod, über Freiheit und Sklaverei entscheidet, beeindruckt sie uns nicht nur körperlich, sondern auch geistig. Wer über besondere Macht verfügt, wird bewundert und hat immer recht. Man hält ihn für allweise und allgütig, auch dann, wenn er uns versklavt; denn wir unterwerfen uns lieber »freiwillig« den »Guten« und »Weisen«, als daß wir hinnehmen, keine Möglichkeit zu haben, den Bösen den Gehorsam zu verweigern. Solange wir die Macht verherrlichen, akzeptieren wir die Werte des Kaisers; und wenn wir Gott mit der Macht in Beziehung setzen, so begehen wir das äußerste Sakrileg, indem wir Gott in den Kaiser verwandeln. Aber genau das tut der Mensch seit Jahrtausenden. Das echte spirituelle Erlebnis kennt die *Fakten* der Macht – aber es verherrlicht die Macht nicht als Träger der Weisheit und Güte. Sein Motto ist das der Propheten, für die der Herr nicht mit Macht und nicht mit Gewalt, sondern mit dem Geiste spricht.

Die Entwicklung der Religion steht in engem Zusammenhang mit der Entwicklung des Menschen zum Bewußtsein seiner selbst und mit seiner Individuation. Es scheint, daß der Mensch mit der Entwicklung seines Selbstbewußtseins auch die Erfahrung seiner Einsamkeit und Getrenntheit von den anderen entwickelt hat. Diese Erfahrung führt zu einer intensiven Angst, und um diese Angst zu überwinden, entwickelte der Mensch den leidenschaftlichen Wunsch, mit der Welt eins zu werden und die Trennung zu beenden. Seit Hunderttausenden von Jahren hat er versucht, dorthin zurückzukehren, woher er kam, und mit der Natur wieder eins zu werden. Er wollte mit dem Tier, mit den Bäumen wieder eins werden, er wollte der Last des Menschseins und des Bewußtseins seiner selbst und der Welt entrinnen. Diese neue Einheit versuchte er auf verschiedene Weise zu erlangen. Er verehrte Bäume und Flüsse, er identifizierte sich mit Tieren und suchte die Erfüllung seiner Sehnsucht, indem er wie ein Tier fühlte und handelte. Oder er versuchte sein Bewußtsein auszuschalten, zu vergessen, daß er ein Mensch war, indem er zu Rauschmitteln und Drogen griff und sexuelle Orgien feierte. Schließlich machte er sich Götzenbilder, auf die er alles, was er hatte, projizierte, denen er seine Kinder und sein Vieh opferte, um sich als Teil des Götzen und in dieser Symbiose stark und mächtig zu fühlen. Aber an einem bestimmten Punkt der Geschichte – vor weniger als 4000 Jahren – gab es eine entscheidende Wendung. Der Mensch erkannte, daß er durch das Aufgeben des spezifisch Menschlichen in ihm niemals zur Einheit finden und niemals in die Unschuld des Paradieses zurückkehren kann. Es wurde ihm bewußt, daß er das Problem seines Menschseins – die Natur zu transzendieren und ihr trotzdem unterworfen zu sein – niemals dadurch lösen konnte, daß er rückwärtsging. Ihm wurde klar, daß er sein Problem nur lösen konnte, wenn er vorwärtsging, seine Vernunft und Liebe voll entwickelte und ganz Mensch wurde und auf diese Weise zu einer neuen Harmonie mit dem Menschen und der Natur hinfand, um sich in der Welt wieder zu Hause zu fühlen.

Diese neue Einsicht wurde an vielen verschiedenen Orten der Welt zwischen 1500 und 500 v. Chr. gewonnen. Lao-tse entdeckte sie in China, Buddha in Indien, Echnaton in Ägypten, Moses auf dem Weg nach Palästina und die Philosophen gewannen sie in Griechenland. Die hinter diesen Entdeckungen liegenden Erfahrungen waren vielleicht nicht überall die gleichen. Tatsächlich gibt es nie zwei Menschen, die genau die gleiche Erfahrung machen. Aber im wesentlichen war es doch dieselbe, und trotzdem wurde sie auf völlig verschiedene Weise formuliert. Lao-tse und Buddha sprachen überhaupt nicht von Gott; Lao-tse sprach vom »Weg« und Buddha vom Nirwana und der Erleuchtung. Die griechischen Philosophen sprachen von einem Prinzip, einer primordialen Substanz oder von einem »unbewegten Bewegter«. Die Ägypter und Hebräer bedienten sich völlig anderer Begriffe. Da sie ihrer Tradition gemäß in zentralisierten, wenn auch kleinen Staaten mit einem mächtigen König lebten, erfanden sie die Vorstellung eines höchsten Wesens, des Herrschers Himmels und der Erde. Die Hebräer bekämpften die Götzen und verhinderten, daß irgendein Bildnis von Gott hergestellt wurde.

Maimonides, ihr größter Philosoph, erklärte 1000 Jahre später, daß selbst die Erwähnung eines positiven Attributes von Gott nicht zulässig sei. Aber die Vorstellung von Gott als der Form, mit der das Unaussprechliche ausgedrückt werden konnte, hielt sich im Judentum und im Christentum und wurde so zur herrschenden Vorstellung im religiösen Erlebnis der westlichen Welt. Im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert griffen viele im Zusammenhang mit ihrem Protest gegen Könige und Kaiser auch diese Vorstellung an. In der Aufklärungsphilosophie und im neuen Humanismus wurde das der religiösen Tradition zugrunde liegende Erlebnis in nicht-theistischen Begriffen ausgedrückt, und das Hauptanliegen wurde nun der Mensch und nicht Gott. Trotzdem aber handelte es sich um das gleiche Anliegen. Es ging um die volle Entwicklung des Menschen, man wollte ihn zu einem Zweck und Ziel anstatt zu einem Mittel machen und gesellschaftliche Bedingungen schaffen, die die geistige Weiterentwicklung des Menschen ermöglichten. Der Sozialismus von Marx, Fourier, Kropotkin, Owen, Jaurès, Rosa Luxemburg und Gorki war die wichtigste echt »religiöse« Bewegung der letzten 100 Jahre. Der Zusammenbruch der humanistischen Tradition, der mit dem Ersten Weltkrieg seinen Anfang nahm, hat dann diese nicht-theistische »religiöse« Bewegung fast völlig zerstört. Nietzsche sagte, daß Gott tot sei; was sich nach 1914 ereignete, läßt den Schluß zu, daß der Mensch tot ist. Nur in kleinen Kreisen und bei wenigen einzelnen lebte die humanistische geistige Tradition noch weiter. Ihre größten Vertreter in unserer Zeit sind Männer wie Gandhi, Einstein und Albert Schweitzer.

Der Fetischismus der Worte ist im Bereich der Politik ebenso gefährlich wie in dem der religiösen Ideologie. Man muß die Worte im Zusammenhang mit den Taten und der Gesamtpersönlichkeit derer sehen, die sie äußern. Worte haben nur im Gesamtkontext des Handelns und des Charakters einen Sinn. Wenn diese Faktoren keine Einheit bilden, dann dienen die Worte nur dazu, andere und sich selbst zu täuschen. Anstatt die Wahrheit zu enthüllen, verbergen sie sie. Die geschichtliche Epoche, die wir durchlebt haben, hat dies vielen klargemacht. Die meisten sozialistischen Führer, die vor dem 2. August 1914 die Sprache des Internationalismus und des Friedens gesprochen hatten, verfielen einen Tag später der allgemeinen Kriegshysterie. Die gleichen Führer haben vier Jahre später jede wirksame Sozialisierung nach der deutschen Revolution dadurch verhindert, daß sie auch vom Sozialismus, der auf dem Vormarsch sei, sprachen. Der Sozialist Mussolini wurde zum Führer des Faschismus, und doch unterschieden sich seine Worte bis zum Tag seines Verrats nicht von denen anderer Sozialisten. Hitler bezeichnete sein System, dessen Ziel es war, der deutschen Schwerindustrie und dem deutschen Expansionismus nach Osten und Westen hin zu dienen, als »Nationalsozialismus«. Stalin nannte sein System »Sozialismus«, ein System, das dem raschen Aufbau eines industrialisierten Rußland ohne jede Rücksicht auf jene menschlichen Werte diene, die den marxistischen Sozialismus kennzeichneten. Trotzdem nahmen seine Freunde wie seine

Gegner diese Worte für bare Münze. Wir tun das gleiche, wenn wir Franco und andere Diktatoren als »Repräsentanten der Freien Welt« bezeichnen.

Der Fetischismus der Worte ist das Gegenteil von Wirklichkeitserkenntnis. Das Suchen des Menschen nach der Wirklichkeit und seine allmähliche Annäherung an diese kennzeichnen seine Entwicklung. Seine Suche nach der Wirklichkeit bedeutet gleichzeitig die Negierung seiner Illusionen. Buddha, Moses, die griechischen Philosophen, die neue Naturwissenschaft, die Philosophen der Aufklärung, die großen Künstler, die großen Physiker, Biologen und Chemiker, wie auch Marx und Freud – sie alle waren erfüllt von dem leidenschaftlichen Wunsch, durch den trügerischen Schleier der Maja, den uns unsere Sinne und unser »gesunder Menschenverstand« vorgaukeln, hindurchzudringen und zur Wahrnehmung der geistigen und materiellen Wirklichkeit im Bereich des Menschen und der Natur zu gelangen. Ihr Tätigkeitsfeld und ihre Methoden waren verschieden, doch war ihr Streben und ihr Ziel zweifellos dasselbe. Alles, was die Menschheit auf geistigem und materiellem Gebiet jemals erreichte, verdankt sie den Zerstörern von Illusionen und denen, die nach der Wirklichkeit suchen.

Die Suche nach der Wirklichkeit und die Enthüllung von Illusionen erzeugen nicht nur Einsicht und Wissen, auch der Mensch ändert sich in diesem Prozeß. Es gehen ihm die Augen auf, er erwacht, er sieht die Welt so, wie sie ist, und lernt dementsprechend die eigenen intellektuellen und affektiven Kräfte zu gebrauchen und zu entwickeln, um es mit der Realität aufzunehmen. Nur der, dem die Augen aufgegangen sind, ist ein Realist. Es ist kein Zufall, daß heute die kreativsten Männer und Frauen auf dem Gebiet von Kunst und Wissenschaft mit sehr wenigen Ausnahmen auf ein und derselben Seite stehen. Sie alle sind der Überzeugung, daß eine internationale Verständigung und die politische und wirtschaftliche Emanzipation der nicht-industrialisierten Völker, Beendigung des Krieges und des Wettrüstens unumgänglich sind, und sie alle glauben daran, daß der Mensch die Fähigkeit besitzt, ganz Mensch zu werden, und daß er sich für das Leben und gegen den Tod entscheiden muß. Und trotzdem werfen die »Realisten« diesen Führern unserer Zivilisation vor, sie seien »sentimental«, »zu weich« und »unrealistisch«. Die Wortführer des »Realismus« behaupten – entgegen aller geschichtlichen Erfahrung –, daß ein immer schärferes Wettrüsten den Frieden erhalten könne. Sie spielen mit einer Vernichtungsbilanz, nach der 60 Millionen toter Amerikaner noch »annehmbar« wären, während 100 Millionen vielleicht nicht mehr »akzeptabel« sein könnten. Sie reden von Programmen zum Schutz der Zivilbevölkerung und erfinden phantasievolle Argumente, um nicht zugeben zu müssen, daß im Falle eines Atomkrieges aller Wahrscheinlichkeit nach fast sämtliche Bewohner unserer großen Städte innerhalb kürzester Zeit umkämen, gleichgültig, welche Schutzmaßnahmen getroffen würden. Diese »Realisten« wissen nicht, daß sie höchst unrealistisch denken. In der Vergangenheit waren die verschiedenen Teile der Menschheit so unabhängig voneinander, daß andere Zivilisationen sich noch immer weiterentwickeln konnten, wenn die »Realisten« einer bestimmten Kultur deren Vernichtung herbeiführten. Heute aber ist die Menschheit so eng miteinander verflochten, daß eine Gruppe wahnwitziger »Realisten« den tapferen Anstrengungen von Hunderten von Generationen ein Ende zu setzen vermag. Es ist schwer zu sagen, inwieweit ein im Jahre 1900 geborener Mensch seine Erfahrungen anderen Menschen übermitteln kann, die nach 1914, nach 1929 oder nach 1945 geboren wurden. Ich habe diese Daten natürlich absichtlich gewählt. Jeder, der – wie ich – beim Ausbruch des Ersten Weltkriegs mindesten 14 Jahre alt war, hat noch die solide, sichere Welt des neunzehnten Jahrhunderts wenigstens teilweise miterlebt. Wenn er als Sohn einer Familie des Mittelstandes geboren wurde, wo alles Notwendige und darüber hinaus eine ganze Menge Luxus vorhanden war, lernte er die Vorkriegsperiode von einer weit angenehmeren Seite kennen, als wenn er in einer armen Familie auf die Welt gekommen wäre. Aber selbst für die große Mehrheit der Bevölkerung, und besonders für die Arbeiterklasse, bedeutete das Ende des vergangenen und der Anfang unseres ge-

genwärtigen Jahrhunderts eine ungeheure Verbesserung der Lebensbedingungen im Vergleich zu jenen, die noch 50 Jahre zuvor herrschten, und alle sahen voller Hoffnung einer besseren Zukunft entgegen.

Für die nach 1914 geborenen Generationen ist es schwer, sich vorzustellen, in welchem Ausmaß dieser Krieg die Grundlagen der westlichen Zivilisation erschüttert hat. Er kam gegen den Willen aller zum Ausbruch, jedoch mit dem stillschweigenden Einverständnis fast aller Teilnehmer oder – besser gesagt – mit dem Einverständnis besonderer Interessengruppen in jedem Land, die soviel Druck ausüben konnten, daß es zum Krieg kam. Im großen und ganzen neigten die meisten Europäer zu der Ansicht, es könne einfach nicht dazu kommen, nachdem fast 100 Jahre ohne große katastrophale Kriege und fast 50 Jahre seit dem Deutsch-Französischen Krieg von 1870 vergangen waren. Die mächtige Sozialistische Internationale schien entschlossen, einen Krieg zu verhindern. Die Antikriegsbewegung und die Bewegung der Pazifisten verfügten ebenfalls über beträchtliche Macht. Und selbst die Regierungen, ob es sich nun um den Zaren, den Kaiser oder um die Regierungen von Frankreich und England handelte, schienen entschlossen, den Krieg zu vermeiden. Und trotzdem kam es dazu. Vernunft und Ehrbarkeit schienen Europa plötzlich verlassen zu haben. Die gleichen sozialistischen Führer, die sich noch wenige Monate zuvor für die internationale Solidarität eingesetzt hatten, warfen einander jetzt wüste nationalistische Beschimpfungen an den Kopf. Bei Nationen, die sich gut gekannt und gegenseitig bewundert hatten, kam plötzlich ein Haßanfall durch. Die Engländer wurden für die Deutschen zu feigen Söldnern; die Deutschen wurden für ihre Gegner zu gemeinen Hunden. Die Musik von Bach und Mozart war auf einmal verdorben; man verschmähte es, im Deutschen noch französische Fremdworte zu gebrauchen. Und nicht nur das, man mißachtete das moralische Gesetz, das es verbot, Zivilisten zu töten. Beide Seiten bombardierten hilflose Städte und töteten Frauen und Kinder. Es war hauptsächlich der Tatsache zu verdanken, daß die Luftfahrt noch in ihren Anfängen steckte, wenn diese Angriffe nach Umfang und Intensität noch in Grenzen blieben. Aber das Schicksal der Soldaten sprach allen Forderungen der Menschlichkeit Hohn. Auf beiden Seiten wurden Millionen gezwungen, die feindlichen Schützengräben anzugreifen, und kamen dabei ums Leben, obgleich man sich darüber hätte klar sein müssen, daß diese Taktik längst keinen Zweck mehr hatte. Aber das Allerschlimmste war wohl, daß das Gemetzel auf einer Lüge aufgebaut war. Die Deutschen waren überzeugt, daß sie für die Freiheit kämpften, und dieser Überzeugung waren auch ihre Feinde im Westen. Als sich dann 1916 die Möglichkeit eines Friedensschlusses abzeichnete, waren beide Seiten nicht dazu bereit, weil beide unbedingt die Gebiete erobern wollten, um die in Wirklichkeit gekämpft wurde – und dies um jeden Preis. Schließlich erkannten Millionen den großen Betrug und rebellierten gegen die, welche sie zwangen, das Gemetzel fortzusetzen. In Rußland und in Deutschland taten sie es mit Erfolg, in Frankreich kam es nur sporadisch zu Meutereien, die von den Generalen schwer bestraft wurden.

Was war geschehen? Der Glaube an weitere Fortschritte und an einen dauernden Frieden war gebrochen, moralische Grundsätze, die sicher schienen, waren verletzt worden. Das Undenkbare war Wirklichkeit geworden. Trotzdem gab es noch Hoffnung. Sie erwachte wieder im Geiste der Menschen, nachdem der erste Schritt zur Brutalisierung getan war. Es ist wichtig, daß man das erkennt, denn nichts ist kennzeichnender für die Geschichte des Westens als das Prinzip der Hoffnung, das dort 2000 Jahre lang herrschte.

Wie bereits festgestellt, hatte der Erste Weltkrieg diese Hoffnung erschüttert, ohne sie jedoch ganz zerstören zu können. Die Menschen rafften sich noch einmal auf und versuchten, die Aufgaben dort wieder aufzugreifen, wo sie sie 1914 unterbrechen mußten. Viele glaubten, der Völkerbund wäre der Anfang einer neuen Ära des Friedens und der Vernunft. Andere meinten, die Russische Revolution würde ihr zaristisches Erbe überwinden und eine wahrhaft humanistisch-sozialistische Gesellschaft entwickeln. In den

kapitalistischen Ländern glaubten die Menschen, ihr System würde unaufhaltsam zum wirtschaftlichen Fortschritt hinführen. Dann wurden diese verbliebenen Hoffnungen in den Jahren 1929 und 1933 restlos zerstört.

Es erwies sich, daß das kapitalistische System nicht imstande war, einen großen Teil der Bevölkerung vor Arbeitslosigkeit und Not zu bewahren. In Deutschland ließ es das Volk zu, daß Hitler an die Macht kam und daß ein Regime von einer archaischen Irrationalität und einer skrupellosen Grausamkeit begann. Nachdem Stalin in Rußland aus der Revolution einen konservativen Staatskapitalismus gemacht hatte, führte er ein Terrorssystem ein, das ebenso skrupellos, wenn nicht noch skrupelloser als das Nazi-Regime war. Während all das geschah, wurde der herannahende Weltkrieg bereits am Horizont sichtbar. Die Verrohung, die 1914 begonnen hatte und die sich in den Systemen von Hitler und Stalin fortsetzte, kam zum Durchbruch. Die Deutschen machten mit ihren Luftangriffen auf Warschau, Rotterdam und Coventry den Anfang. Die westlichen Alliierten folgten diesem Beispiel mit ihren Angriffen auf Köln, Hamburg, Dresden und Tokio und schließlich mit dem Abwurf der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki. Innerhalb von Stunden oder Minuten wurden Hunderttausende von Männern, Frauen und Kindern in einer einzigen Stadt getötet, und das fast ohne Skrupel und Gewissensbisse. Die wahllose Vernichtung menschlichen Lebens war zu einem legitimen Mittel zur Erreichung politischer Ziele geworden. Der Prozeß der zunehmenden Verrohung hatte sein Ziel erreicht. Eine Seite brutalisierte die andere nach der Devise: »Wenn du unmenschlich bist, dann muß (und darf) auch ich unmenschlich sein.«

Der Krieg ging zu Ende, und wieder erwachte ein Hoffnungsschimmer, dessen Symbol die Gründung der Vereinten Nationen war. Aber schon bald nach Kriegsende setzte die Verrohung wieder ein. Immer furchtbarere Vernichtungswaffen wurden hergestellt, und heute könnten beide Seiten wenigstens die Hälfte der Bevölkerung des Gegners (einschließlich des größten Teils auch der Führungsschicht) innerhalb eines Tages umbringen. Aber die Überlegung, daß eine solche Massenvernichtung möglich wäre, ist zu einem Gemeinplatz geworden. Freilich gibt es auf beiden Seiten viele Menschen, die darum kämpfen, den letzten Wahnsinnsakt zu verhindern. Es sind Gruppen von Männern und Frauen, die sich an die Tradition der Wissenschaft, des Humanismus und der Hoffnung halten. Aber Millionen sind bereits dem Verrohungsprozeß erlegen, und noch viel mehr Menschen lassen einfach apathisch alles über sich ergehen und flüchten sich in die Trivialitäten des Alltags.

Der Verlust der Hoffnung und die zunehmende Brutalisierung sind leider nicht die einzigen Übel, die die westliche Zivilisation seit 1914 befallen haben. Eine weitere Ursache für ihren Niedergang hängt ausgerechnet mit ihren größten Errungenschaften zusammen. Die industrielle Revolution hat die materielle Produktion derart gesteigert, daß der großen Mehrheit der Bevölkerung des Westens ein Lebensstandard beschert wurde, den die meisten noch vor 100 Jahren für undenkbar gehalten hätten. Aber die Befriedigung realer und legitimer Bedürfnisse hat zur Entstehung und Befriedigung eines mächtigen Triebs, des »Warenhungers« geführt. Genau wie Menschen, die unter Depressionen leiden, oft von dem unwiderstehlichen Verlangen ergriffen werden, Dinge zu kaufen oder, in anderen Fällen, etwas zu essen, so hat der moderne Mensch einen gierigen Hunger nach dem Besitz und Gebrauch neuer Dinge, einen Hunger, den er als Ausdruck seines Verlangens nach einem besseren Leben rationalisiert. Er behauptet auch, wenn die Dinge, die er kauft, sein Leben nicht unmittelbar bereichern, so dienen sie ihm doch dazu, Zeit zu sparen. Aber er weiß dann nicht, was er mit der Zeit, die er spart, anfangen soll, und er gibt einen großen Teil seines Einkommens dafür aus, eben die Zeit totzuschlagen, die er so voller Stolz eingespart hat.

Am deutlichsten sehen wir diese Erscheinung im reichsten Land der Welt, in den Vereinigten Staaten, doch finden wir die gleiche Tendenz zweifellos auch in allen anderen Industrieländern. Das Ziel heißt heute überall maximale Produktion und maximaler

Konsum. Die Höhe des Konsums ist Kriterium des Erfolgs. Dies gilt für die Sowjetunion nicht weniger als für die kapitalistischen Staaten. Tatsächlich scheint es sich bei der Rivalität beider Systeme hauptsächlich um die Frage zu drehen, wer von beiden das höhere Konsumniveau erreichen kann, und nicht darum, wo die Menschen ein besseres Leben führen. Die Folge ist, daß der Mensch sich in den industrialisierten Ländern immer mehr in einen gierigen, passiven Konsumenten verwandelt. Die Dinge dienen nicht der Vervollkommnung des Menschen, sondern der Mensch ist als Erzeuger wie als Verbraucher zum Sklaven der Dinge geworden.

Auch noch in anderer Hinsicht hat das Industriesystem erschreckende Auswirkungen. Die Produktionsmethode hat sich seit Anfang unseres Jahrhunderts beträchtlich geändert. Produktion wie Verteilung sind in großen Unternehmen organisiert, die Hunderttausende von Arbeitern, Büroangestellten, Ingenieuren, Verkäufern usw. beschäftigen. Sie werden von einer hierarchisch organisierten Bürokratie geleitet, und ein jeder hat sich in ein kleines – oder auch großes – Rädchen in dieser Maschinerie verwandelt. Jeder lebt in der Illusion, ein Individuum zu sein – während er sich in Wirklichkeit in ein Ding verwandelt hat. Die Folge ist, daß wir einen zunehmenden Mangel an Unternehmungsgeist, Individualismus, Entschlußfreudigkeit und Risikobereitschaft beobachten können. Das Ziel ist Sicherheit. Man möchte Teil des großen, mächtigen Apparates und von ihm beschützt sein und in der symbiotischen Verbindung mit ihm sich stark fühlen. Alle Untersuchungen und Beobachtungen bei der jüngeren Generation ergeben das gleiche Bild: Überall herrscht die Tendenz, sich nach einem *sicheren* Job umzusehen, wobei es nicht sosehr auf hohes Einkommen als auf eine befriedigende Altersversorgung ankommt. Man neigt dazu, früh zu heiraten und möglichst rasch aus dem Hafen der elterlichen Familie in den Hafen der Ehe einzulaufen. Klischeedenken, Konformität und Gehorsam gegenüber der anonymen Autorität der öffentlichen Meinung und der übernommenen Gefühlsmodelle sind die Regel.

Nachdem das vergangene Jahrhundert durch den Kampf gegen die Autorität von Kirche, Staat und Familie gekennzeichnet war, haben wir inzwischen eine völlige Kehrtwendung gemacht und sind zu einem neuen Gehorsam zurückgekehrt. Aber dieser Gehorsam bezieht sich nicht auf eine autoritäre Persönlichkeit, sondern auf die Organisation. Der »Organisationsmensch« merkt gar nicht, daß er gehorcht; er glaubt, er richte sich nur nach dem, was vernünftig und praktisch ist. Tatsächlich wurde der Ungehorsam in der Gesellschaft von Organisationsmenschen fast ausgerottet, welche Ideologie sie auch immer vertreten. Man sollte jedoch nicht vergessen, daß die Fähigkeit zum Ungehorsam eine ebenso große Tugend ist wie die Fähigkeit zum Gehorsam. Man sollte sich daran erinnern, daß nach den hebräischen und griechischen Mythen die menschliche Geschichte mit einem Akt des Ungehorsams beginnt. Als Adam und Eva noch im Garten Eden lebten, waren sie ein Teil der Natur wie der Embryo im Mutterleib. Erst als sie es wagten, einem Gebot nicht zu gehorchen, wurden ihnen die Augen geöffnet. Sie erkannten, daß sie sich fremd waren und daß die Welt draußen ihnen fremd und feindlich gegenüberstand. Der Akt des Ungehorsams zerriß die primäre Verbundenheit mit der Natur und machte sie zu Individuen. Der Ungehorsam dieser beiden ersten Menschen war der erste Akt der Freiheit, der Beginn der Menschheitsgeschichte.

Prometheus, der den Göttern das Feuer stahl, ist ebenfalls ein »Dissident«. Er wollte lieber an diesen Felsen geschmiedet sein als der gehorsame Diener der Götter. Daß er das Feuer stahl, ist sein Geschenk an die Menschheit, denn damit hat er die Grundlage für die Zivilisation gelegt. Ebenso wie Adam und Eva wurde auch er für seinen Ungehorsam bestraft, aber auch er machte – genau wie sie – die menschliche Evolution erst möglich. Die Menschheit hat sich durch Akte des Ungehorsams weiterentwickelt, und das nicht nur in dem Sinn, daß ihre *spirituelle* Entwicklung erst dadurch möglich wurde, daß es Menschen gab, die im Namen ihres Gewissens oder ihres Glaubens zu den Mächtigen »nein« zu sagen wagten. Auch die *intellektuelle* Weiterentwicklung hing von

der Fähigkeit zum Ungehorsam ab, zum Ungehorsam gegenüber Autoritäten, welche neue Gedanken zu ersticken versuchten, und gegenüber der Autorität von lange bestehenden Meinungen, die jede Veränderung für Unsinn erklärten.

Wenn die Fähigkeit zum Ungehorsam den Beginn der Menschheitsgeschichte bildet, so könnte es sein, daß der Gehorsam ihr Ende bedeutete. Ich meine das nicht symbolisch oder im poetischen Sinne. Es besteht die Möglichkeit, daß die menschliche Rasse innerhalb der nächsten 10 bis 15 Jahre sich selbst und alles Leben auf der Erde vernichtet. Darin liegt weder Vernunft noch Sinn. Tatsache ist jedoch, daß wir zwar technisch im Atomzeitalter leben, daß sich aber die meisten Menschen auf emotionalem Gebiet immer noch in der Steinzeit befinden – einschließlich derer, die an der Macht sind. Wenn die Menschheit Selbstmord begeht, so wird es deshalb dazu kommen, weil die Menschen dem Befehl gehorchen, auf den tödlichen Knopf zu drücken, weil sie den archaischen Leidenschaften von Angst, Haß und Gier gehorchen; weil sie den veralteten Klischees von der Souveränität des Staates und der nationalen Ehre gehorchen. Die Sowjetführer reden viel von der Revolution, und wir in der »freien Welt« reden viel von der Freiheit. Dennoch unterbindet man den Ungehorsam in der Sowjetunion offen und gewaltsam – und wir in der freien Welt tun es stillschweigend und mit den raffinierteren Methoden der Überredung. Ein Unterschied besteht allerdings, und dieser Unterschied wird klar, wenn wir bedenken, daß dieses Lob des Ungehorsams in der Sowjetunion kaum öffentlich vertreten werden könnte, während dies in den Vereinigten Staaten möglich ist. Aber ich fürchte, daß wir Gefahr laufen, in vollkommene Organisationsmenschen verwandelt zu werden, und das bedeutet letztlich politischen Totalitarismus, wenn wir nicht die Fähigkeit zum Ungehorsam zurückgewinnen und wieder lernen zu zweifeln.

Einen anderen Aspekt der gegenwärtigen Situation habe ich bereits zu Anfang dieses Buches angedeutet, doch möchte ich jetzt ausführlicher darauf eingehen: das Problem einer *Renaissance der humanistischen Erfahrung*.

Soziologisch läßt sich leicht feststellen, daß die Entwicklung der Menschheit von kleinen Einheiten wie Sippe und Stamm über Stadtstaaten und Nationalstaaten zu Weltstaaten und Weltkulturen wie der hellenistischen, der römischen, der islamischen und der modernen westlichen Zivilisation führte. Hinsichtlich der jeweiligen menschlichen Erfahrungen jedoch ist der Unterschied nicht so grundlegender Art, wie es zunächst scheinen möchte. Der Angehörige eines primitiven Stammes unterscheidet scharf zwischen dem Mitglied einer Gruppe und dem Außenseiter. Es gibt moralische Gesetze, die für die Angehörigen der Gruppe gelten, und ohne solche Gesetze könnte keine Gruppe existieren. Aber diese Gesetze gelten nicht für den »Fremden«. In dem Maß wie die Gruppe größer wird, hören mehr Menschen auf, »Fremde« zu sein und werden zu »Nachbarn«. Aber trotz der quantitativen Veränderung bleibt der qualitative Unterschied zwischen dem Nachbarn und dem Fremden bestehen. Ein Fremder hat nichts Menschliches an sich, er ist ein Barbar und nicht einmal ganz verständlich.

Schon lange bevor die Menschheit sich gesellschaftlich und wirtschaftlich zu *Einer Welt* entwickelte, hatten ihre fortgeschrittensten Denker bereits die Vision des *Einen Menschen*. Buddha sah im Menschen *den* Menschen, weil die Menschen von gleicher Struktur sind, weil sie die gleichen Probleme haben und – ohne Rücksicht auf ihre Kultur oder Rasse – die gleichen Antworten darauf finden müssen. Das Alte Testament sah im Menschen den *Einen* Menschen, der als Ebenbild Gottes geschaffen war. Die Propheten verkündeten ihre Vision des Tages, wo die Völker »Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen« schmieden werden, wo man nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, ziehen und sich nicht mehr für den Krieg üben wird (Jes 2,4). Sie sahen den Tag kommen, an dem es keine »Lieblingsvölker« mehr geben wird: »An jenem Tag wird eine Straße von Ägypten nach Assur führen, so daß die Assyrer nach Ägypten und die Ägypter nach Assur ziehen können ... An jenem Tag

wird Israel als drittes Land dem Bund von Ägypten und Assur beitreten, zum Segen für die ganze Erde. Denn der Herr der Heere wird sie segnen und sagen: Gesegnet ist Ägypten, mein Volk, und Assur, das Werk meiner Hände, und Israel, mein Erbteil« (Jes 19,23-25).

Das Christentum schuf die Vorstellung vom Menschensohn, der zum Gottessohn – und Gott selbst wird. Nicht dieser oder jener Mensch, sondern *Der Mensch*. Die Römische Kirche war eben deshalb eine *Katholische* Kirche, weil sie eine übernationale, universale Kirche war. Das klassische griechische und römische Denken gelangte unabhängig vom jüdisch-christlichen Denken zur Vorstellung vom *Einen Menschen* und von einem natürlichen Gesetz, das in den Rechten des Menschen und nicht in den Erfordernissen von Nation oder Staat wurzelte. Antigone opferte ihr Leben, indem sie das universale menschliche (natürliche) Gesetz gegen das Gesetz des Staates verteidigte. Zenon hatte die Vision eines universalen Weltganzen. Die Renaissance und die Aufklärung entwickelten die griechische und die jüdisch-christliche Tradition weiter und bereicherten sie im humanistischen, nicht-theologischen Sinn. Kant stellte ein für alle Menschen gültiges Moralprinzip auf und umriß die Möglichkeit eines ewigen Friedens. Schiller schrieb [in einem Brief an Lotte] am 27. September 1788: »Der Staat ist nur eine *Wirkung* der Menschenkraft, nur ein *Gedankenwerk*, aber der Mensch ist die Quelle der Kraft selbst, und der Schöpfer des Gedankens.« In *Don Carlos* spricht Posa als »ein Abgeordneter der ganzen Menschheit«. ... »Seine Neigung war die Welt mit allen kommenden Geschlechtern.«

Den vollkommensten und tiefsten Ausdruck dieses Humanismus finden wir in den Gedanken Goethes. Seine Iphigenie spricht mit der Stimme der Humanität so wie die klassische Antigone. Als der Barbarenkönig sie fragt:

**Du glaubst, es höre
Der rohe Skythe, der Barbar, die Stimme
Der Wahrheit und der Menschlichkeit, die Atreus
Der Grieche nicht vernahm?**

antwortet sie:

**Es hört sie jeder,
Geboren unter jedem Himmel, dem
Des Lebens Quelle durch den Busen rein
Und ungehindert fließt.**

Am 15. März 1799 schrieb Goethe an Johann Jakob Hottinger: »In dem Augenblick, da man überall beschäftigt ist, neue Vaterlande zu erschaffen, ist für den unbefangenen Denkenden, für den, der sich über seine Zeit erheben kann, das Vaterland nirgends und überall.«

Aber trotz dieser Ideen der größten Vertreter der westlichen Kultur ging die Geschichte einen andern Weg. Der Nationalismus tötete den Humanismus. Die Nation und ihre Souveränität wurden zu den neuen Idolen, denen sich der einzelne völlig unterwarf.

In der Zwischenzeit hat sich jedoch die Welt geändert. Die Revolution der Kolonialvölker, die Luftfahrt, der Rundfunk usw. haben den Erdball zu den Größenverhältnissen eines Kontinents oder besser gesagt, eines Staates von vor 100 Jahren zusammenschrumpfen lassen. Die Eine Welt, die im Begriff ist geboren zu werden, verdankt dies jedoch nicht den freundschaftlichen und brüderlichen Beziehungen zwischen ihren verschiedenen Teilen, sondern vielmehr der Tatsache, daß Raketen Tod und Vernichtung innerhalb von Stunden in fast jeden Teil der Welt tragen können. Bis jetzt ist es Eine Welt, weil es sich um ein potentiellies Schlachtfeld und nicht weil es sich um ein neues System des Weltbürgertums handelt. Wir leben zwar in *einer* Welt, aber seinem Fühlen

und Denken nach lebt der heutige Mensch noch immer in einem Nationalstaat. Er fühlt sich noch immer in erster Linie als Angehöriger eines souveränen Staates und nicht als Glied der Menschheit. Dieser Anachronismus kann nur zur Katastrophe führen. Es ist eine ähnliche Situation wie zur Zeit der Religionskriege, bevor religiöse Toleranz und Koexistenz zu anerkannten Grundsätzen im europäischen Leben wurden.

Wenn die Eine Welt sich nicht selbst zerstören soll, brauchen wir einen neuen Menschen – einen Menschen, der die engen Grenzen seiner Nation hinter sich läßt und der jedes menschliche Wesen als seinen Nachbarn und nicht als einen Barbaren empfindet – einen Menschen, der sich in der Welt zu Hause fühlt.

Warum fällt dieser Schritt so schwer? Das Leben des Menschen beginnt im Mutterleib. Selbst nach seiner Geburt ist er noch ein Teil der Mutter, genau wie der Primitive noch ein Teil der Natur ist. Er wird sich in wachsendem Maß seiner selbst bewußt als jemand, der von den anderen getrennt ist und der sich doch in tiefster Seele nach der Sicherheit und Geborgenheit seiner Vergangenheit sehnt. Er hat Angst davor, ganz als Individuum aufzutauchen. Die Mutter, der Stamm, die Familie – sie alle sind ihm vertraut. Der Fremde aber, der ihm nicht durch die Bande des Blutes, durch gemeinsame Sitten, Ernährungsweise und Sprache vertraut ist, ist ihm als gefährlich verdächtig.

Die Haltung dem »Fremden« gegenüber ist von der Haltung sich selbst gegenüber nicht zu trennen. Solange ich einen Mitmenschen als grundsätzlich verschieden von mir erfahre, solange er für mich ein Fremder ist, bleibe ich auch mir selber ein Fremder. Wenn ich mich aber ganz selbst erlebe, dann erkenne ich, daß ich auch nicht anders bin als jeder andere Mensch, daß ich das Kind, der Sünder, der Heilige, der Hoffende und der Verzweifelte bin, der Mensch, der sich freuen, und der Mensch, der traurig sein kann. Ich entdecke, daß nur die Denkmuster, die Sitten, die Oberfläche verschieden sind, daß aber die menschliche Substanz die gleiche ist. Ich entdecke, daß ich jedermann bin und daß ich mich selbst erfahre, wenn ich meinen Mitmenschen entdecke und umgekehrt. Bei diesem Erlebnis begreife ich, was Humanität bedeutet. Ich entdecke den Einen Menschen.

Bisher mag der Eine Mensch keine Notwendigkeit gewesen sein, weil die Eine Welt noch nicht in Erscheinung getreten war. Jetzt aber muß der Eine Mensch in Erscheinung treten, wenn die Welt fortbestehen soll. Historisch gesehen könnte dieser Schritt der großen Revolution vergleichbar sein, die der Schritt von der Verehrung vieler Götter zur Verehrung des Einen Gottes – oder des Einen Nicht-Gottes – bedeutete. Diesem Schritt lag der Gedanke zugrunde, daß der Mensch aufhören mußte, Götzen zu dienen, ob es sich nun um die Natur oder um das Werk seiner eigenen Hände handelte. Dieses Ziel hat der Mensch nie erreicht. Er hat nur die Namen seiner Götzen geändert und ihnen dann weiter gedient. Aber er selbst hat sich geändert. Er versteht sich heute etwas besser, und er hat ungeheure Fortschritte in bezug auf sein Verständnis der Natur gemacht. Er hat seine Vernunft weiterentwickelt und hat sich der Grenze genähert, die ihn noch von der vollen Menschwerdung trennt. Aber er hat bei diesem Prozeß derart destruktive Kräfte entwickelt, daß er die Zivilisation zerstören kann, bevor der letzte Schritt zur Begründung einer neuen Menschheit getan ist.

In der Tat haben wir ein reiches Erbe, das zu verwirklichen ist. Aber im Gegensatz zu den Menschen des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, die noch einen ungebrochenen Glauben an den weiteren Fortschritt besaßen, sehen wir die Möglichkeit vor uns, daß wir anstatt des Fortschritts einen Rückfall in die Barbarei oder unsere völlige Vernichtung verursachen könnten. Die Alternative *Sozialismus oder Barbarei* ist heute zu einer erschreckenden Realität geworden, da die Kräfte, die auf die Barbarei hinarbeiten, stärker zu sein scheinen als die, welche ihr entgegenwirken. Aber nicht der »Sozialismus« des Manager-Totalitarismus wird die Welt vor der Barbarei retten. Es ist die Renaissance des Humanismus, das Auftauchen einer neuen Welt des Westens, die ihre

neuen technischen Kräfte zum Wohl des Menschen einsetzt, anstatt den Menschen zum Diener der Dinge zu machen. Es ist eine neue Gesellschaft, in der die Normen für die Entfaltung des Menschen die Wirtschaft regieren, anstatt daß der gesellschaftliche und politische Fortschritt von blinden und anarchischen ökonomischen Interessen beherrscht wird.

In diesem Kampf um eine humanistische Renaissance sind die Ideen von Marx und Freud wichtige Wegweiser. Marx besaß eine weit tiefere Einsicht in das Wesen des Gesellschaftsprozesses, und er war von den gesellschaftlichen und politischen Ideologien seiner Zeit weit unabhängiger als Freud. Freud seinerseits besaß einen tieferen Einblick in das Wesen der Denkprozesse, Affekte und Leidenschaften des Menschen, wenn er auch nicht über die Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft hinauskam. Sie haben uns beide die Werkzeuge in die Hand gegeben, um die Trugbilder der Rationalisierungen und Ideologien zu zerbrechen und zum Kern der individuellen und gesellschaftlichen Realität durchzudringen.

Trotz gewisser Verkürzungen in ihren Theorien haben sie trügerische Schleier zerrissen, welche die menschliche Wirklichkeit verdeckten. Sie haben die Fundamente für eine neue Wissenschaft vom Menschen gelegt, für eine Wissenschaft, die wir dringend brauchen, wenn wir das Zeitalter des Menschen heraufführen wollen und wenn – um mit Emerson zu reden – die Dinge nicht mehr im Sattel sitzen und die Menschheit reiten, sondern der Mensch wieder im Sattel sitzen soll.

12 Credo

Ich glaube, daß der Mensch das Produkt einer natürlichen Evolution ist; daß er Teil der Natur ist und sie trotzdem transzendiert, weil er mit Vernunft und dem Bewußtsein seiner selbst begabt ist.

Ich glaube, daß das Wesen des Menschen ermittelbar ist. Dieses Wesen ist jedoch keine Substanz, die den Menschen während des gesamten Verlaufs seiner Geschichte in jeder Epoche charakterisiert. Das Wesen des Menschen besteht in dem oben erwähnten, seiner Existenz inhärenten Widerspruch, und dieser Widerspruch zwingt ihn zu Reaktionen, um eine Lösung zu finden. Der Mensch kann sich dieser existentiellen Dichotomie gegenüber nicht neutral und passiv verhalten. Allein durch die Tatsache, daß er ein Mensch ist, stellt ihm das Leben die Frage: Wie ist die Spaltung zwischen ihm und der Welt außerhalb von ihm zu überwinden, um zu dem Erlebnis der Einheit und des Einsseins mit seinen Mitmenschen und mit der Natur zu gelangen? Diese Frage muß der Mensch in jedem Augenblick seines Lebens beantworten. Er muß es nicht nur – und nicht einmal in erster Linie – mit Gedanken und Worten tun, sondern durch die Art seines Lebens und Handelns.

Ich glaube, daß es eine Anzahl begrenzter und ermittelbarer Antworten auf diese Existenzfrage gibt (die Geschichte der Religion und der Philosophie ist ein Katalog solcher Antworten); es gibt jedoch im wesentlichen nur zwei Kategorien von Antworten. Entweder versucht der Mensch dadurch zu einer neuen Harmonie mit der Natur zu gelangen, daß er zu einer vormenschlichen Existenzform regrediert und sich seiner spezifisch menschlichen Eigenschaften von Vernunft und Liebe entäußert. Oder sein Ziel ist die volle Entfaltung seiner menschlichen Kräfte, bis er zu einer neuen Harmonie mit seinen Mitmenschen und mit der Natur gelangt.

Ich glaube, daß die erste Antwort zum Scheitern verurteilt ist. Sie führt zu Tod, Zerstörung und Leid und niemals zum vollen Wachstum des Menschen, niemals zu Harmonie und Kraft. Die zweite Antwort verlangt, daß wir unsere Gier und Egozentrik aufgeben, sie erfordert Disziplin, einen festen Willen und Achtung vor denen, die uns einen Weg zeigen können. Wenn diese Lösung auch die schwierigere ist, so ist sie doch die einzige, die nicht zum Scheitern verurteilt ist. Die Mühe und Anstrengung, die sie kostet, wirkt einigend und integrierend und stärkt die Lebensenergie bereits vor dem Erreichen des Endziels.

Ich glaube, daß die grundlegende Alternative des Menschen die Wahl zwischen Leben und Tod ist. Bei allem, was der Mensch tut, muß er diese Wahl treffen. Bei der Wahl ist er frei, allerdings nur in begrenztem Maß. Es gibt zahlreiche günstige und ungünstige Bedingungen, die ihn beeinflussen: seine psychologische Konstitution, die speziellen Bedingungen der Gesellschaft, in die er hineingeboren wurde, seine Familie, seine Lehrer und die Freunde, denen er begegnet und die er sich auswählt. Es ist seine Aufgabe, seinen Raum der Freiheit zu erweitern und sich um Bedingungen zu bemühen, die zum Leben und nicht zum Tode führen. Mit Leben und Tod meine ich keinen biologischen Zustand, sondern einen Zustand des Seins, in dem die Art der Beziehung zur Welt zum Ausdruck kommt. Leben bedeutet ständige Veränderung, immerwährende Geburt. Tod bedeutet Aufhören des Wachsens, Verknöcherung, Wiederholung. Es ist das traurige Los vieler Menschen, daß sie keine Wahl treffen. Sie sind weder lebendig noch tot. Das Leben wird ihnen zur Last, zu einem ziellosen Unterfangen, und ihre Geschäftigkeit ist eine Schutzmaßnahme gegen die Qual, ein Schattendasein zu führen.

Ich glaube, daß weder das Leben noch die Geschichte einen letzten Sinn hat, der seinerseits dem Leben des einzelnen Bedeutung verleihen oder sein Leiden rechtfertigen könnte. Angesichts der Widersprüche und Schwächen, die der Existenz des Menschen anhaften, ist es nur allzu natürlich, daß er nach einem »Absoluten« sucht, das ihm die Illusion der Gewißheit gibt und die Last der Konflikte, des Zweifels und der Verantwortung von seinen Schultern nimmt. Aber kein Gott, weder im theologischen, noch im philosophischen noch auch im historischen Gewand, errettet oder verdammt den Menschen. Nur der Mensch allein kann für sein Leben ein Ziel und die Mittel zur Verwirklichung dieses Ziels finden. Er kann keine rettende letzte oder absolute Antwort finden, aber er kann nach einer Intensität, Tiefe und Klarheit des Erlebens streben, die ihm die Kraft verleiht, ohne Illusionen zu leben und frei zu sein.

Ich glaube, daß niemand seinen Mitmenschen »retten« kann, indem er die Entscheidung für ihn trifft. Was ein Mensch für den anderen tun kann, beschränkt sich darauf, ihm wahrheitsgetreu und liebend und frei von Sentimentalität oder Illusionen die Alternativen vor Augen zu stellen. Die Konfrontation mit den wahren Alternativen kann in einem Menschen alle verborgenen Energien wecken und ihn in die Lage versetzen, sich für das Leben und gegen den Tod zu entscheiden. Wenn er sich nicht für das Leben entscheiden kann, kann kein anderer ihm Leben einhauchen.

Ich glaube, daß es zwei Wege gibt, sich für das Gute zu entscheiden. Der erste ist der Weg der Pflichterfüllung und des Gehorsams gegenüber moralischen Geboten. Dieser Weg kann zum Ziel führen, doch sollte man bedenken, daß in Jahrtausenden höchstens eine Minderheit vielleicht gerade die Zehn Gebote halten konnte. Weitaus mehr Menschen haben Verbrechen begangen, wenn die Machthaber sie ihnen als Befehle geboten haben. Die andere Möglichkeit besteht darin, ein Gefühl dafür zu entwickeln, daß es einem wohltut, das Gute und Rechte zu tun. Ich meine damit nicht die Lust im Sinn von Bentham oder Freud, sondern das Gefühl einer gesteigerten Lebendigkeit, mit der die eigenen Kräfte und das eigene Identitätserleben bestärkt wird.

Ich glaube, Erziehung bedeutet, daß man die Jugend mit dem Besten bekanntmacht, was ihr die Menschheit hinterlassen hat. Wenn dieses Erbe auch größtenteils in Worten überliefert ist, so kann es doch nur wirksam werden, wenn diese Worte in der Person des Lehrers und in der Praxis und Struktur der Gesellschaft Wirklichkeit werden. Nur die Idee, die »Fleisch wird«, kann einen Einfluß auf den Menschen ausüben; die Idee, die ein Wort bleibt, kann nur Worte ändern.

Ich glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen. Darunter verstehe ich, daß der Mensch sein Ziel erreichen *kann*, es aber nicht erreichen *muß*. Wenn jemand nicht das Leben wählen will und deshalb nicht weiterwächst, wird er unausweichlich destruktiv, ein lebender Leichnam. Das Böse und der Verlust des Selbst sind ebenso wirklich wie das Gute und die Lebendigkeit. Sie sind die sekundären Möglichkeiten des Menschen, wenn er sich nicht für seine primären. Möglichkeiten entscheidet.

Ich glaube, daß der Mensch nur ausnahmsweise als Heiliger oder als Verbrecher geboren wird. Die meisten von uns besitzen sowohl Dispositionen zum Guten wie zum Bösen, wenn auch ihr jeweiliges Gewicht von Mensch zu Mensch verschieden ist. Daher wird unser Schicksal weitgehend von jenen Einflüssen bestimmt, die die vorhandenen Dispositionen formen und gestalten. Den wichtigsten Einfluß übt die Familie aus. Aber die Familie ist selbst nur »die Agentur der Gesellschaft«, der Transmissionsriemen für die Werte und Normen, welche eine Gesellschaft ihren Mitgliedern einprägen will. Aus diesem Grund sind Struktur und Werte der Gesellschaft, in die ein Mensch hineingeboren wird, die wichtigsten Faktoren für seine Entwicklung.

Ich glaube, daß die Gesellschaft den einzelnen sowohl fördern als auch behindern kann. Nur im Zusammenwirken mit anderen und im Arbeitsprozeß entwickelt der Mensch seine Kräfte, nur in geschichtlichen Prozessen schafft er sich selbst. Gleichzeitig muß festgestellt werden, daß die meisten Gesellschaften bis zum heutigen Tag nur den Zielen der Wenigen gedient haben, die die Vielen für ihre Zwecke gebrauchen wollten. Daher mußten sie ihre Macht dazu benutzen, die Vielen (und so indirekt auch sich selbst) zu verdummen und einzuschüchtern und an der Entfaltung ihrer Kräfte zu hindern. Aus diesem Grund ist die Gesellschaft immer wieder mit der Humanität, mit den universalen Normen, die für jeden Menschen gelten, in Konflikt geraten. Erst wenn das Ziel der Gesellschaft mit den Zielen der Humanität identisch geworden ist, wird die Gesellschaft den Menschen nicht mehr verkrüppeln und das Böse fördern.

Ich glaube, daß jeder Mensch die Menschheit repräsentiert. Wir unterscheiden uns in bezug auf unsere Intelligenz, unsere Gesundheit und unsere Begabung. Und trotzdem sind wir alle gleich: Wir alle sind Heilige und Sünder, Erwachsene und Kinder, und keiner steht über dem anderen oder ist sein Richter. Wir alle wurden mit Buddha erleuchtet und mit Christus gekreuzigt, und wir alle haben mit Dschingis Khan, mit Stalin und Hitler gemordet und geraubt.

Ich glaube, daß der Mensch sich das Erlebnis des ganzen universalen Menschen nur vergegenwärtigen kann, wenn er seine Individualität verwirklicht, und daß er es niemals erreichen wird, wenn er sich auf einen abstrakten gemeinsamen Nenner zu reduzieren sucht. Die paradoxe Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, seine Individualität zu verwirklichen und sie gleichzeitig zu transzendieren, um zum Erlebnis der Universalität zu gelangen. Nur das ganz entwickelte individuelle Selbst kann das Ego aufgeben.

Ich glaube, daß die Eine Welt, die im Entstehen begriffen ist, nur dann Wirklichkeit werden kann, wenn ein Neuer Mensch entsteht – ein Mensch, der sich von den archaischen Bindungen an Blut und Boden freigemacht hat, der sich als Menschensohn, als Weltbürger fühlt und dessen Loyalität der ganzen Menschheit und dem Leben und nicht einem exklusiven Teil derselben gehört; ein Mensch, der sein Vaterland liebt, weil er die Menschheit liebt, und dessen Urteilsfähigkeit nicht durch seine stammesmäßige Zugehörigkeit getrübt wird.

Ich glaube, daß das Wachstum des Menschen ein ständiger Geburtsprozeß ist, ein ständig neues Erwachen. Gewöhnlich sind wir im Halbschlaf und wachen nur soweit auf, wie wir unseren Geschäften nachgehen müssen. Aber wir sind nicht wach genug, um dem Leben gerecht zu werden, worauf es doch allein ankommt. Die großen Führer der Menschheit sind Menschen, die die anderen aus ihrem Halbschlaf aufgeweckt haben. Die großen Feinde der Menschheit sind die, welche die anderen eingeschläfert haben, wobei es keine Rolle spielt, ob ihr Schlaftrunk die Verehrung Gottes oder die des Goldenen Kalbes ist.

Ich glaube, daß die Entwicklung des Menschen in den letzten 4000 Jahren seiner Geschichte wahrhaft ehrfurchtgebietend ist. Er hat seinen Verstand soweit entwickelt, daß er im Begriff ist, die Rätsel der Natur zu lösen, und er hat sich aus der blinden Gewalt der Naturkräfte befreit. Aber ausgerechnet im Augenblick seines größten Triumphes, wo er an der Schwelle zu einer neuen Welt steht, ist er der Macht eben jener Dinge und Organisationen erlegen, die er selbst geschaffen hat. Er hat eine neue Produktionsmethode erfunden und Produktion und Verteilung zu seinem neuen Götzen gemacht. Er betet das Werk seiner Hände an und macht sich zu einem bloßen Diener von Dingen. Er mißbraucht den Namen Gottes, der Freiheit, der Humanität und des Sozialismus; er brüstet sich seiner Macht – der Bomben und Maschinen –, um seinen Bankrott als Mensch zu verbergen; er rühmt sich seiner Zerstörungsmacht, um seine Impotenz als Mensch zu verstecken.

Ich glaube, daß die einzige Kraft, die uns vor der Selbstvernichtung bewahren kann, die Vernunft ist. Mit ihr haben wir die Fähigkeit, die Unwirklichkeit der meisten Ideen, welche der Mensch vertritt, zu erkennen und zu jener Realität durchzudringen, die hinter allen Schichten von Täuschungen und Ideologien verdeckt ist; Vernunft wird hier verstanden nicht »als ein fester Gehalt von Erkenntnissen, von Prinzipien, von Wahrheiten als vielmehr als eine *Energie*; als eine Kraft, die nur in ihrer *Ausübung* und *Auswirkung* völlig begriffen werden kann ...« und deren »wichtigste Funktion ... in ihrer Kraft zu binden und zu lösen ...« besteht (E. Cassirer, 1932, S. 16). Gewalt und Waffen werden uns am Ende nicht retten; geistig-seelische Gesundheit und Vernunft werden es vielleicht können.

Ich glaube, daß die Vernunft nicht weiterhelfen kann, wenn der Mensch nicht hofft und glaubt. Goethe hat recht, wenn er den größten Unterschied zwischen den verschiedenen geschichtlichen Perioden in dem Unterschied zwischen Glauben und Unglauben sieht und alle Epochen, in denen der Glaube dominiert, für glanzvoll, erhebend und fruchtbar hält, während er die, in denen der Unglaube dominiert, untergehen sieht, weil keiner Lust habe, sich dem Unfruchtbaren zu widmen. Zweifellos waren das dreizehnte Jahrhundert, die Renaissance und die Aufklärung Epochen des Glaubens und der Hoffnung. Ich fürchte, daß die westliche Welt des zwanzigsten Jahrhunderts sich darüber hinwegtäuscht, Hoffnung und Glauben verloren zu haben. Wenn wir nicht mehr an den Menschen glauben, wird uns unser Glaube an die Maschinen gewiß nicht vor dem Untergang retten. Ganz im Gegenteil wird dieser »Glaube« unser Ende nur beschleunigen. Entweder wird die westliche Welt imstande sein, eine Renaissance des Humanismus herbeizuführen, deren Hauptanliegen die volle Entwicklung der Humanität und nicht der Produktion und der Arbeit sein wird – oder der Westen wird untergehen, wie schon so viele andere große Kulturen untergegangen sind.

Ich glaube, daß die Erkenntnis der Wahrheit nicht in erster Linie eine Sache der Intelligenz, sondern des Charakters ist. Dabei ist das Wichtigste, daß man den Mut hat, *nein* zu sagen und den Befehlen der Machthaber und der öffentlichen Meinung den Gehorsam zu verweigern; daß man nicht länger schläft, sondern menschlich wird; daß man aufwacht und das Gefühl der Hilflosigkeit und Sinnlosigkeit verliert. Eva und Prometheus sind die beiden großen Rebellen, deren »Verbrechen« die Menschheit befreit haben. Aber die Fähigkeit, sinnvoll »nein« sagen zu können, impliziert die Fähigkeit, sinnvoll »ja« zu sagen. Das »Ja« zu Gott ist das »Nein« zum Kaiser; das »Ja« zum Menschen ist das »Nein« zu all jenen, die ihn versklaven, ausbeuten und verdummen wollen.

Ich glaube an die Freiheit und an das Recht des Menschen, er selber zu sein und sich selbst zu verwirklichen und all jene zu bekämpfen, die ihn daran zu hindern suchen. Freiheit ist mehr als das Nichtvorhandensein gewaltsamer Unterdrückung. Sie ist mehr als nur die Freiheit »von«. Es ist die Freiheit »zu« – die Freiheit, unabhängig zu werden; die Freiheit viel zu *sein*, anstatt viel zu *haben* oder Dinge und Menschen für seine Zwecke zu benutzen.

Ich glaube, daß weder der westliche Kapitalismus noch der sowjetische oder chinesische Kommunismus das Problem der Zukunft lösen können. Sie führen beide zu Bürokratien, die den Menschen in ein Ding verwandeln. Der Mensch muß die Kräfte der Natur und Gesellschaft unter seine bewußte und vernünftige Kontrolle bringen, jedoch nicht unter die Kontrolle einer Bürokratie, die Dinge *und* Menschen verwaltet, sondern unter die Kontrolle freier, assoziierter Produzenten, die die Dinge so verwalten, daß sie sie dem Menschen unterordnen, der das Maß aller Dinge ist. Es geht nicht um die Alternative »Kapitalismus« oder »Kommunismus«, sondern um die Alternative »Bürokratismus« oder »Humanismus«. Der demokratische, dezentralisier-

rende Sozialismus ist die Verwirklichung jener Bedingungen, die notwendig sind, um die Entfaltung aller Kräfte des Menschen zum höchsten Ziel zu machen.

Ich glaube, daß einer der schlimmsten Fehler im Leben des einzelnen und der Gesellschaft darin besteht, daß wir in stereotypen Alternativen befangen sind: »Lieber tot als rot« – »eine entfremdete industrielle Zivilisation oder eine individualistische vorindustrielle Gesellschaft« – »Aufrüstung oder Hilflosigkeit« – das sind Beispiele für derartige Alternativen. Es tauchen immer andere und neue Möglichkeiten auf, wenn man sich von der tödlichen Umklammerung durch diese Klischeevorstellungen befreit hat und die Stimme der Humanität und der Vernunft zu Wort kommen läßt. Der Grundsatz des »geringeren Übels« ist der Grundsatz der Verzweiflung. Meist zieht es die Sache nur solange hinaus, bis das größere Übel den Sieg davonträgt. Wenn man das zu tun wagt, was recht und menschlich ist, und wenn man an die Macht der Stimme der Humanität und Wahrheit glaubt, dann geht man ein geringeres Risiko ein, als wenn man sich auf den sogenannten Realismus des Opportunismus verläßt.

Ich glaube, daß der Mensch seine Illusionen aufgeben muß, die ihn versklaven und lähmen; daß er sich der Wirklichkeit in sich und außerhalb seiner selbst bewußt werden muß, um eine Welt aufzubauen, die der Illusionen nicht mehr bedarf. Freiheit und Unabhängigkeit kann man nur erlangen, wenn man die Ketten der Illusion sprengt.

Ich glaube, daß es für uns heute nur eine entscheidende Frage gibt: die nach Krieg oder Frieden. Der Mensch kann leicht alles Leben auf unserer Erde vernichten oder alle Zivilisation und alle Werte bei den Übriggebliebenen zerstören und eine barbarische, totalitäre Organisation aufbauen, die den Rest der Menschheit beherrscht. Sich dieser Gefahr bewußt zu werden und die Doppelzüngigkeit zu durchschauen, deren man sich überall bedient, um zu verhindern, daß die Menschen den Abgrund sehen, auf den sie sich zubewegen, ist unsere einzige Verpflichtung, das einzige moralische und intellektuelle Gebot, das wir heute zu respektieren haben. Tun wir es nicht, so sind wir alle zum Untergang verurteilt. Sollten wir alle bei einer atomaren Massenvernichtung umkommen, so wird das nicht daran liegen, daß der Mensch nicht fähig war, menschlich zu werden, oder daß er von Natur aus böse ist; es wird daran liegen, daß der Konsens der Dummheit ihn daran hinderte, die Wirklichkeit zu sehen und sich dementsprechend zu verhalten.

Ich glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen, aber ich bezweifle, daß der Mensch dieses Ziel erreicht, wenn er nicht bald erwacht.

Wächter, wie lang noch dauert die Nacht?

Der Wächter antwortet:

Es kommt der Morgen, es kommt auch die Nacht.

Wenn ihr fragen wollt, kommt wieder und fragt!

(Jes 21, 11 f.)

Anhang

Nachwort von Ruth Nanda Anshen

Übersetzung: Liselotte Mickel

Credo-Perspektiven – Ihre Bedeutung und Funktion

Die *Credo-Perspektiven* vertreten die Meinung, daß der Mensch des zwanzigsten Jahrhunderts in einer der herausforderndsten Perioden der Weltgeschichte lebt, in einer dynamischen Epoche, in der er die fast uneingeschränkte Wahl hat, sich für das Gute oder das Böse zu entscheiden. In allen Zivilisationen unserer modernen Welt, in den sozialistischen wie auch in den kapitalistischen Gesellschaften, stehen wir vor der zwingenden Notwendigkeit, die Kräfte, die unsere Welt beherrschen, besser zu verstehen, und unsere Einstellung und unser Verhalten entsprechend zu ändern. Aber das wird nur geschehen, wenn unsere besten Geister davon überzeugt werden und sich gemeinsam bemühen, das Wesen dieser neuen Epoche in der Geschichte der Evolution und der Moral zu begreifen. Stehen wir doch vor einer grundlegenden Veränderung. Der Mensch hat in den Evolutionsprozeß eingegriffen und muß sich dieser Tatsache deutlicher bewußt werden, und erkennen, welchen Einfluß sie auf sein Leben und seine Arbeit hat. Seine weitere Aufgabe besteht darin, seine Weisheit so zu entwickeln, daß er den Prozeß in den Griff bekommt, daß er die veränderlichen und die unveränderlichen Elemente in seiner moralischen Natur und die Beziehung zwischen Freiheit und Ordnung erkennt.

Die Autoren dieser Buchreihe erklären uns, daß die Wissenschaft uns heute zu sagen erlaubt, daß die »objektive« Natur, die Welt, welche für uns die einzige »reale« ist, diejenige, in der wir alle – die Wissenschaftler eingeschlossen – geboren sind, in der wir lieben, hassen, arbeiten, Kinder zeugen und sterben, die Welt ist, die uns durch unsere Sinne und unseren Geist gegeben ist – eine Welt, in der die Sonne von Osten nach Westen über den Himmel wandert, eine Welt des dreidimensionalen Raumes, eine Welt von Werten, die wir – und zwar wir allein – schaffen müssen. Es trifft zwar zu, daß unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse über die makroskopischen und die subatomaren Ereignisse uns heute die Möglichkeit geben, vieles zu tun, was uns früher unmöglich war. Aber wir vollbringen diese Dinge als Bewohner dieser Welt der Menschen und müssen schließlich erkennen, daß es eine gewisse Art der wissenschaftlichen »Objektivität« gibt, die uns dazu verführen kann, alles zu wissen und nichts zu verstehen.

Das Symbol der *Credo-Perspektiven* ist das Auge des Osiris. Es ist das innere Auge. Der Mensch sieht auf zweierlei Weise: mit seinen körperlichen Augen, mit denen er auf empirische Weise wahrnimmt und durch unmittelbare Beobachtung *sieht*, und andererseits aufgrund einer indirekten Einsicht in die Dinge. Er besitzt außer seinen beiden, sinnlich wahrnehmenden Augen ein einzelnes, Bilder erzeugendes, spirituelles und intellektuelles **Auge**. Und es ist die *Ein-Sicht* dieses inneren **Auges**, die unser Verständnis für das Wesen der Dinge reinigt und heiligt, denn das, was uns verschlossen war, ist uns offenbar geworden auf Befehl des inneren **Auges**. Und wir haben erkannt, daß glauben soviel heißt wie sehen.

Wir wollen mit dieser Reihe eine Art intellektueller Autobiographie eines jeden Autors geben, um ein Bild seines Wesens zu vermitteln, einen Eindruck von der Bedeutung seines schöpferischen Prozesses zu geben und zu zeigen, inwieweit seine Gefühle und Strebungen in seinem Werk zum Ausdruck kommen. Damit hoffen wir auch zu erkennen zu geben, welchen Einfluß das Werk auf den Menschen und die Gesellschaft hat,

und uns mit dem Problem zu beschäftigen, ob es uns freisteht oder nicht, lieber diesen als jenen Beruf zu wählen und auszuüben. Denn wer auf irgendeinem Gebiet schöpferisch tätig sein will, der muß sich voll Hingabe seinem Werk widmen und muß sich von einer tiefen persönlichen Ahnung von einer noch unentdeckten Realität leiten lassen.

Wir wollen in den *Credo-Perspektiven* ein Bewußtsein erschließen, das auf den ersten Blick noch in weiter Ferne zu sein scheint, das sich aber bei näherem Zusehen als überraschend unmittelbar uns angehend erweist, weil es dem Bedürfnis entstammt, unser tätiges Leben mit unserem kontemplativen Leben, unser praktisches Tun mit unseren Prinzipien, unser Denken mit unserem Fühlen und unser Wissen mit unserem Sein in Einklang zu bringen. Denn wir müssen in unser eigenes Innere blicken, wenn wir unser *Selbst* erkennen wollen, doch fällt sein Schatten natürlich auf die von uns beobachteten Gegenstände. Die Trennung des Menschen von seiner Arbeit, die Aufteilung des Menschen in eine ewige und eine zeitliche Hälfte führt zu einer Entfremdung des Menschen von seinem schöpferischen Ursprung und letzten Endes auch von seinen Mitmenschen und von sich selbst.

Wir möchten mit dieser Buchreihe darauf hinweisen, daß das Universum selbst eine große Entität darstellt, in dem der Mensch verlorengelht, wenn Universum und Person nicht eines werden. Denn materielle Kräfte oder Energien, unpersönliche Ideale und objektiviertes wissenschaftliches Lernen sind sinnlos, wenn sie nicht mit dem Leben des Menschen in Beziehung stehen und in der Lage sind – selbst hinsichtlich der dunklen Neigungen der menschlichen Natur –, ein Gesetz zu enthüllen, das über alle willkürlichen Strebungen des Menschen hinausgeht.

Denn das Persönliche ist eine weit höhere Kategorie als das abstrakt Universale. Die Persönlichkeit selbst ist eine emotionale und keine intellektuelle Erfahrung, und die größte Leistung des Wissens besteht darin, das Persönliche in eine größere Einheit einzugliedern, genau so wie auf den höheren Entwicklungsstufen die das Ganze ausmachenden Teile eine immer größere Unabhängigkeit und Individualität im Kontext des Ganzen gewinnen. Die Realität selbst ist die Harmonie, welche den Bestandteilen eines Dinges das Gleichgewicht des Ganzen verleiht. Und während die physikalischen Beobachtungen so geordnet sind, daß sie den experimentellen Bedingungen unmittelbar entsprechen, haben wir es bei den sinnlichen Erfahrungen mit Einzelbeobachtungen zu tun, bei denen nur ihre Zugehörigkeit zu der Ganzheit des Geistes ein Hinweis auf die zwischen ihnen herrschenden Korrelationen ist.

Die Autoren versuchen zu zeigen, daß der Mensch an einem Wendepunkt in bezug auf sein Bewußtsein angekommen ist, daß sein Verhältnis zu seiner Kreativität einer Klärstellung bedarf, die auch sein Verständnis für das Wesen der Wirklichkeit zu erweitern und zu vertiefen vermag. Die Arbeit ist für den Menschen da, und nicht der Mensch für die Arbeit. Wir möchten in dieser Buchreihe auf den sakramentalen Charakter der Arbeit hinweisen, der leichter erreicht wird, wenn die Hauptgegenstände unseres Interesses eine allgemein anerkannte und akzeptierte symbolische Form angenommen haben. Dies ist ein Hinweis darauf, daß eine *gesetzmäßige* Beziehung besteht zwischen einem bestimmten Menschen und dem von ihm erwählten Beruf – daß dieser nur Wertvolles zeitigt, wenn das geistige, kreative Leben es durchzusetzen vermag, daß es in Symbolen seinen Ausdruck findet. Denn kein Werk kann sich allein auf materielle, technische, historische oder physikalische Bestrebungen gründen.

Die menschliche Rasse tritt jetzt in eine neue Phase des evolutionären Bewußtseins und Fortschritts ein, in eine Phase, in welcher sie unter dem Zwang der Evolutionskräfte selbst sich auf sich selbst zurückbesinnen und sich in einen einzigen menschlichen Organismus verwandeln muß, der durchdrungen ist von dem Streben nach einer Versöhnung von Wissen und Sein zu einer inneren Einheit, und dessen Bestimmung es ist, einen qualitativen Sprung in eine höhere Form des Bewußtseins zu machen, das entweder

das individuelle Bewußtsein, wie wir es kennen, transzendieren und ergänzen oder aber sich selbst zerstören wird. Denn das ganze Universum ist ein einziger riesiger Bereich, der potentiell zur Inkarnation und Verschmelzung von Vernunft und Geist im Hier und Jetzt befähigt ist. Und in der ganzen Welt der *Qualität*, mit der wir aufgrund des Wesens unseres Geistes notwendigerweise in Kontakt stehen, begreifen wir hier und jetzt, was ein überragender Wert ist. Dies ist jedoch nur dann zu erreichen, wenn wir erkennen, daß wir nicht in der Lage sind, unsere Aufmerksamkeit auf die Teile eines Ganzen zu richten, ohne hierdurch unser Begriffsvermögen für das Ganze zu verringern – und daß wir natürlich auch umgekehrt unsere Aufmerksamkeit nur dann auf das Ganze konzentrieren können, wenn unser Interesse an den Einzelteilen, aus denen es sich zusammensetzt, nachläßt.

Die Art von Wissen, welche die mathematische Physik seit dem siebzehnten Jahrhundert aufgebracht hat, ist für die ganze Menschheit mehr und mehr zum Ideal allen Wissens geworden. Diesen Irrtum über das Wesen des Wissens möchte diese Buchreihe aufdecken. Denn das Wissen ist ein Prozeß und kein Produkt, und die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung ziehen keine selbstverständlichen Implikationen nach sich. Es gibt jedoch heute Anzeichen dafür, daß sich in fast allen Wissensbereichen Widerstandszentren bilden. Viele teilen die Überzeugung, daß wir eine tiefgreifende moralische und weltanschauliche Reform in bezug auf unsere Auffassung vom Wesen des Menschen brauchen, daß wir unsere Ideen über das Wesen der Arbeit, die der Mensch leistet, über sein *Credo* und den Sinn seines Lebens ändern müssen.

Die *Credo-Perspektiven* bemühen sich um eine Änderung der herrschenden Auffassungen nicht nur über das Wesen des Wissens und der Arbeit, sondern auch über schöpferische Leistungen im allgemeinen und über den Menschen, der diese Leistungen vollbringt, der fragt und Neues schafft, kurz, über das gesamte Kulturgebäude, das auf diese Weise zustande kommt. Mit andern Worten möchten wir zeigen, daß das, was wir sehen und tun, nicht mehr und nicht weniger ist als das, was wir sind.

Die *Credo-Perspektiven* bemühen sich, die neue Wirklichkeit zu definieren, in der die Entfremdung des Menschen von seiner Arbeit, die zur Selbst-Entfremdung in seiner Existenz führt, überwunden wird. Diese neue Wirklichkeit entsteht durch die Versöhnung dessen, was der Mensch *weiß*, mit dem, was der Mensch ist. Das Selbst-Sein mit all seinen Voraussetzungen und Weiterungen ist nur aus der Totalität, aus der Ganzheit zu verstehen. Der Apostel Paulus, der – wie Jesaja vor ihm – auf den Markt gegangen ist, nicht um die Wahrheit zu säkularisieren, sondern um sie zu verkünden, hat die Menschen gelehrt, daß die »neue Schöpfung« nur zustande kommen könne, wenn man die dämonische Spaltung, die destruktive Kluft zwischen Seele und Kosmos, überwinde. Und daß eine Zerstückelung immer die Einheit zerstöre, daß sie uns vom Urquell wegriße und zu Entzweiung und Isolierung führe. Man darf die Frucht niemals vom Baum trennen. Der *Baum des Lebens* ist nicht vom *Baum der Erkenntnis* zu trennen, da beide *ein und dieselbe Wurzel* haben. Und wenn der Mensch sich in die Isolierung begibt, wenn er ein Selbst zu behaupten sucht, das vom Ganzen abgetrennt ist, dessen notwendiger Teil er ist, wenn er sich dafür entscheidet, die Verbindung mit der ursprünglichen Einheit der gesamten Schöpfung, in der auch er seinen Platz hat – einschließlich des von ihm selbst Geschaffenen – aufzugeben, dann führt diese Abtrünnigkeit zur demiurgischen Anmaßung des *Magischen*, zu einer Form des Animismus, in der der Mensch nach einer Alleinherrschaft seines Selbst strebt, in der er dieses über die Gesetze des Universums stellt beim Versuch, das Untrennbare zu trennen. Auf diese Weise erschafft er sich eine unwirkliche Welt, nachdem er die wirkliche Welt zerstört oder aufgegeben hat. Und auf diese Weise gewinnt die Methode der Analyse, der wissenschaftlichen Objektivität, die am rechten Platz gut und notwendig ist, eine destruktive Macht, wenn man zuläßt, daß sie sich einen Platz anmaßt, für den sie nicht geeignet ist.

Der naturalistische Grundsatz, daß der Mensch das Maß aller Dinge sei, ist in unserer Epoche vor allem durch die Frage »Was ist das Maß des Menschen?« ins Wanken geraten. Der Mensch nach dem Anbruch der modernen Zeit ist von einer tieferen Unsicherheit über das Wesen des Menschen erfüllt, als es seine Vorfahren waren. Er steht am Rande des geistigen und moralischen Wahnsinns. Er weiß nicht mehr, wer er ist. Und da er das Gefühl dafür verloren hat, wer und was er ist, begreift er auch das Wesen seiner Mitmenschen, die Bedeutung seines Berufs, und Zweck und Sinn des Wissens selbst nicht mehr. Denn das, was man nicht versteht, kann man auch nicht wissen. Und eben diese kognitive Fähigkeit möchte die »Wissenschaftstheorie« häufig abschaffen, diese Theorie, die sich weigert, die Existenz umfassender Entitäten anzuerkennen, welche etwas anderes sind als ihre Bestandteile. Tatsächlich ist ja der zentrale Wissensakt jene Form des Begreifens, die in keinem Wissensprozeß fehlt und die diesen letzten Endes erst rechtfertigt.

Die Naturwissenschaft selbst erkennt eine ganze Reihe von Entitäten an, die mit materialistischen und mechanistischen Begriffen nicht völlig zu beschreiben sind, und dieses Hinausreichen über das Gebiet der reinen Naturwissenschaft in einen Bereich, von dem aus die Naturwissenschaft selbst bewertet werden kann, hoffen wir in den *Credo-Perspektiven* definieren zu können. Denn Ebbe und Flut unserer Erfahrungen, unserer Sinneswahrnehmungen und der ganze Reichtum unmittelbarer, frischerworbener Kenntnisse, die metaphysische Substanz dessen, was unser ganzes Wesen ergreift, machen den Akt unserer Wahrnehmungen und Gemütsbewegungen aus und sind daher mit dem Netz rationaler Analysen nicht einzufangen, während sie zu jedem kognitiven Akt in inniger Beziehung stehen. Es ist das zunehmende intellektuelle Klima, das uns aufs neue die dringende sokratische Frage stellen läßt: »Was ist der Zweck des Lebens und der Sinn der Arbeit?« – »Was ist der Mensch?« Plato selbst wußte nur eine indirekte Antwort darauf zu geben, wenn er sagte: »Man erklärt den Menschen als das Wesen, das ständig auf der Suche nach sich selber ist, als ein Wesen, das in jedem Augenblick seiner Existenz die Bedingungen seiner Existenz überprüfen und neu erforschen muß. Er ist ein Wesen, das auf der Suche nach dem Sinn ist.«

Hieraus ergibt sich, daß es im Universum ein *Gesetz* geben muß, das auf die gesamte Natur einschließlich des Menschen und seiner Arbeit anwendbar ist. Das Leben selbst wird demnach als ein schöpferischer Prozeß angesehen, der für *Ordnung* sorgt und sie aufrechterhält, und der aus der Zufälligkeit der Materie heraus endlos neue und unerwartete Strukturen und Eigenheiten schafft, indem er Assoziationen aufbaut, welche qualitativ die sie konstituierenden Einzelteile transzendiert. Damit wollen wir die Bedeutung der »wissenschaftlichen Objektivität« nicht herabsetzen. Wir wollen damit nur sagen, daß der Geist eine Eigenschaft besitzt, die sich nicht isolieren läßt und die man nicht ausschließlich im Sinne objektiven Wissens verstehen kann. Denn er besteht aus jener schwer faßbaren Humanität in uns, aus unserem Selbst, das weiß. Es handelt sich um jenes unartikulierte Bewußtsein, das alles, was wir wissen, einschließt und *umfaßt*. Es ist die auf nichts weiter zurückzuführende aktive Stimme im Menschen, die wir nur in anderen Dingen wiedererkennen, und zwar nur dann, wenn sich der Kreis des Bewußtseins um sein Universum von Ereignissen schließt.

Wir hoffen auf eine neue Dimension der Moral hinweisen zu können – einer Moral nicht des Zwanges und der Verbote, sondern einer Moral, die als Urquell in der Seele des Menschen vorhanden ist, einer Moral, die das spirituelle Erlebnis sucht. Sie weist darauf hin, daß wir notwendigerweise auf Entitäten schließen müssen, die wir nicht beobachtet haben und die überhaupt nicht zu beobachten sind. Denn wir brauchen zur Erklärung des sichtbaren Universums ein unsichtbares. Wir nehmen den ständigen Wechsel wahr, aber zur Erklärung seiner Struktur und seines Wesens schließen wir auf Partikel verschiedener Art, die den wechselnden Mustern als Scheitelpunkt dienen, und wir legen weniger Wert auf die isolierten Einzelteilchen als auf die Gesamtstruktur und die

Art der Beziehungen. Zum Wissensprozeß gehört ein immaterielles Werden, eine immaterielle Identifikation, und letzten Endes ist das Wissen selbst als eine abhängige Variable des Immateriellen anzusehen. Und irgendwo auf dieser geistigen Pilgerfahrt verzichtet der Mensch auf die reine Beobachtung und strebt dafür nach dem tieferen Erlebnis der heiligen Scheu, denn man kann ein Phänomen nicht dadurch erklären, daß man nach seinem Ursprung sucht, sondern nur indem man das ihm immanente Gesetz erkennt – jene Qualität der Transzendenz, die selbst der Materie innewohnt. Die heutige Weltsituation und das schnelle Anwachsen des Wissens haben zu einem Zustand heftiger Angst geführt, der nur überwunden werden kann, wenn wir den Charakter, die Verwandtschaft, die Logik und das Wirken des Menschen in seiner Arbeit neu bewerten. Denn zur Arbeit gehören Ziele, und sie übt auf den Menschen, der sie ausübt, einen tiefen Einfluß aus. Daher könnten die Korrelationen und Beziehungen zwischen Ideen, Fakten und Werten, die sich in einem ständigen Wechselspiel befinden, in diesen Bänden in Erscheinung treten und auf die innere Synthese und organische Einheit von Mensch und Arbeit hinweisen. Denn wenn Arbeit allein den Menschen auch nicht glücklich macht, es gibt doch keine innere Bereicherung ohne eine intensive Arbeit, die den Menschen ganz in Anspruch nimmt. Wir erleben dabei ein Zusammenwirken von Glaube, Arbeit und Gnade, das uns geistig darauf vorbereitet, eine Wahrheit aus Quellen zu schöpfen, die wir selber nicht unter Kontrolle haben. Das trifft besonders deshalb zu, weil die große Herausforderung unserer Zeit aus den Erfindungen des Menschen erwächst, die sein eigenes Leben betreffen.

So bemühen sich die *Credo-Perspektiven*, die Menschen dazu zu ermutigen, sich zu vervollkommen, und zwar nicht nur in bezug auf ihre Arbeit, sondern auch und vor allem anderen in bezug auf die Erfüllung ihrer selbst als Person. Und somit sind wir aufgerufen, den Menschen nicht nur in seinem Entwicklungsprozeß als menschliches Subjekt zu betrachten, sondern auch unter dem Gesichtspunkt seines Einflusses auf die Objekte seiner Forschung und seiner schöpferischen Tätigkeit. Beobachtung allein ist Einmischung. Die naive Meinung, wir könnten jedes beliebige System beobachten und sein Verhalten voraussagen, ohne es durch den Akt unserer Beobachtung zu verändern, war eine ungerechtfertigte Extrapolation aus Newtons Himmelsmechanik. Wir können den Mond oder sogar einen Satelliten beobachten und ihr Verhalten voraussagen, ohne vermutlich ihr Verhalten merkbar zu beeinflussen, aber bei einer Amöbe ist das nicht möglich, noch weit weniger bei einem Menschen und ganz und gar nicht bei einer Gesellschaft von Menschen. Auch in bezug auf die Arbeit ist dies das zentrale Problem. Wenn wir in unseren Arbeiten einen Prozeß des Gestaltens oder Formens sehen, dann werden wir selbst von den Früchten unserer Arbeit geformt. Und das bedeutet, daß die Identität des Wissenden und des Gewußten erhalten bleibt, und daß Erkennen und Schaffen, wenn sie auch unterschiedlichen Sphären angehören, sich doch gleichen.

Es steht zu hoffen, daß unsere Buchreihe dazu beitragen wird, die schwerwiegende Trennung zwischen Funktion und Bedeutung zu überwinden, und daß sie zeigen wird, daß die außerordentliche Krise, welche die Welt soeben durchmacht, fruchtbringend bewältigt werden kann, wenn wir erkennen, daß das Wissen doch noch nicht völlig entmenschlicht und zu einem Notizbuch voller Formeln degeneriert ist, die nur wenige noch verstehen oder anwenden können. Denn die Menschheit ist im Begriff, ein neues Thema zu komponieren. Das Leben manifestiert sich nie in negativen Begriffen. Und wir haben die Hoffnung nicht aufgegeben, daß wir aus jeder neuen Kategorie der Arbeit die Überzeugung gewinnen, daß dabei in positiven, bejahenden, sichtbaren Dingen auch immaterielle Werte zum Vorschein kommen. Die Entfremdung zwischen dem zeitlichen und dem nicht-zeitlichen Menschen geht ihrem Ende zu, Gemeinschaft lädt ein zur Kommunion, und die Vision einer menschenwürdigeren Situation ist im Entstehen begriffen. Dabei wird der kreative Geist immer engere Bindungen mit den Strömungen der

geistigen Energie eingehen, die uns von den Fesseln der Gewohnheit befreit und uns durch unsere Arbeit mit der Dauer des Seins in Berührung hält.

Und wie vor langer Zeit den Brotträgern die Fackelträger folgten, so ist es jetzt bei den unmittelbaren Erfordernissen des Lebens das Bild des Menschen und sein Beruf, das auf der Suche nach dem Licht die Flamme der Humanität neu entzünden kann.

Wenn wir uns weigern, unsere Arbeit von unserem Leben oder unsere Liebe von unserem Wissen zu trennen, wird unsere Tätigkeit unsere Leidenschaft, unser Lebensgefühl steigern.

Wir leben in einem sich ständig ausbreitenden Universum und gleichzeitig in der moralischen Unendlichkeit jenes anderen Universums, des Universums des Menschen. Und an der äußersten Grenze dieser beiden Welten können wir einen gemeinsamen Punkt erkennen, wo die Wirklichkeit im Werk des Menschen, das er sich zu seiner Verwirklichung ausgewählt hat, Gestalt zu gewinnen scheint. Die Arbeit wird dann nicht nur zu einem Weg zum Wissen, sie wird noch mehr zu einem Weg zum Leben – zu einem Leben in seiner Totalität. Denn das letzte Ziel eines jeden Schaffenden ist er selbst.

**Und soll durch dich gebauet werden,
was lange wüste gelegen ist,
und wirst Grund legen,
der für und für bleibe,
und sollst heißen:
Der die Lücken verzäunet und die Wege bessert,
daß man da wohnen möge.**

Jesaja 58:12

Literaturverzeichnis

Aristoteles: *Metaphysik*, herausgegeben und übertragen von Paul Gohlke, Paderborn 1951 (Ferdinand Schöningh)

Becker, C. L., 1932: *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven 1932 (Yale University Press); deutsch: *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Würzburg 1946 (Ferdinand Schöningh)

Cassirer, E., 1932: *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932 (Verlag Mohr)

Freud, S.: *Gesammelte Werke* (G. W. [hier zitierte Ausgabe] Bände 1-17, London 1940-1952 (Imago Publishing Co.) und Frankfurt 1960 (S. Fischer Verlag)

The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud (S. E.), Bände 124, London 1953-1974 (The Hogarth Press)

Sigmund Freud. Studienausgabe (Stud.) Bände 110. Ergänzungsband (Erg.), Frankfurt 1969-1975 (S. Fischer Verlag)

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

1927c: *Die Zukunft einer Illusion*, G. W. Band 14, S. 323-380; Stud. Band 9, S. 135-189; S. E. Band 21, S. 156

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

1933 a: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. Band 15; Stud. Band 1, S. 447-608; S. E. Band 22, S. 1-182

Fromm, E.: *Gesamtausgabe* (GA) in 10 Bänden, herausgegeben von R. Funk, Stuttgart 1980/81 (Deutsche Verlags-Anstalt)

1930a: *Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, in: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften*, Wien 16 (1930) 5. 305373; GA VI

1932a: *Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie: Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig 1 (1932) S. 2854; GA I

1932b: *Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Leipzig 1 (1932) S. 253-277; GA I

1941a: *Escape from Freedom*, New York 1941 (Farrar & Rinehart); *Die Furcht vor der Freiheit*, Zürich 1945 (Steinberg); Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt); GA I

1947 a: *Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics*, New York 1947 (Rinehart & Co.); *Psychoanalyse und Ethik*, Zürich 1954 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, AA II

1949c: *Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture*, in: S. S. Sargent und M. W. Smith (Hrsg.), *Culture and Personality*, New York 1949, S. 112 (Viking Press); *Über psychoanalytische Charakterkunde und ihre Anwendung zum Verständnis der Kultur*, in: *Psyche*, Heidelberg/Stuttgart 8

(1954) S. 81-92; *Über psychoanalytische Charakterologie und ihre Anwendung auf das Verständnis der Kultur*, GA I

1950a: *Psychoanalysis and Religion*, New Haven 1950 (Yale University Press); *Psychoanalyse und Religion*, Zürich 1966 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VI

1951 a: *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths*, New York 1951 (Rinehart & Co.); *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung zum Verständnis von Träumen, Märchen und Mythen*; Zürich 1957 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); *Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache*. Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX

1955a: *The Sane Society*, New York 1955 (Rinehart and Winston, Inc.); *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Frankfurt/Köln 1960 (Europäische Verlagsanstalt); *Wege aus einer kranken Gesellschaft*, Frankfurt 1980 (Europäische Verlagsanstalt); GA IV

1956a: *The Art of Loving*, New York 1956 (Harper and Row); *Die Kunst. des Liebens*, Frankfurt 1959 (Ullstein); Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX

1959a: *Sigmund Freud's Mission. An Analysis of His Personality and Influence*, New York 1959 (Harper and Bros); *Sigmund Freuds Sendung*, Frankfurt 1967 (Ullstein); *Sigmund Freud. Seine Persönlichkeit und seine Wirkung*, GA VIII

1960a: *Psychoanalysis and Zen Buddhism*, in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R. de Martino, *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, New York 1960, S. 77-141 (Harper); *Psychoanalyse und Zen-Buddhismus*, in: D. T. Suzuki, E. Fromm und R. de Martino, *Zen-Buddhismus und Psychoanalyse*, München 1963, S. 101-178 (Szczyzny Verlag); Frankfurt 1972, S. 101-179 (Suhrkamp Verlag); GA VI

1960 b: *Let Man Prevail – A Socialist Manifesto and Program*, New York 1960, S. 436 (The Call Association); *Den Vorrang hat der Mensch! Ein sozialistisches Manifest und Programm*, GA V

1960c: *The Case for Unilateral Disarmament*, in: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Science, Cambridge (Mass.) 1960, S. 1015-1028; *Gründe für eine einseitige Abrüstung*, GA V

1961 a: *May Man Prevail? An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy*, New York 1961 (Doubleday); *Es geht um den Menschen! Eine Untersuchung der Tatsachen und Illusionen in der Außenpolitik*, Stuttgart 1981 (Deutsche Verlags-Anstalt) GA V

1961 b: *Marx's Concept of Man. With a Translation from Marx's Economic and Philosophical Manuscripts by T. B. Bottomore*, New York 1961 (F. Ungar Publishing Co.); *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*, Frankfurt 1963 (Europäische Verlagsanstalt); *Das Menschenbild bei Marx*, GA V

1962 a: *Beyond the Chains of Illusion. My Encounter with Marx and Freud*, New York 1962 (Simon and Schuster); *Jenseits der Illusionen*, Zürich 1967 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 und 1981 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA IX; und **Michael Maccoby**, 1962b: *A Debate on the Question of Civil Defense*, in: *Commentary. A Jewish Review*, New York 33 (1962) S. 11-23; *Die Frage der Zivilverteidigung*, in: *Stimme der Gemeinde*, Frankfurt 15 (1963) S. 521-526; GA V

1964a: *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York 1964 (Harper and Row); *Das Menschliche in uns. Die Wahl zwischen Gut und Böse*, Zürich 1968

(Diana Verlag); *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA II

1966a: *You Shall Be As Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966 (Holt, Rinehart and Winston); *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Zürich 1970 (Diana Verlag); Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); *Ihr werdet sein wie Gott. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition*, GA VI

1968a: *The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology*, New York 1968 (Harper and Row); *Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik*, Stuttgart 1971 (Ernst Klett Verlag); *Die Revolution der Hoffnung. Für eine Humanisierung der Technik*, GA IV

1970a: *The Crisis of Psychoanalysis. Essays on Freud, Marx and Social Psychology*, New York 1970 (Holt, Rinehart and Winston); *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt 1970 (Suhrkamp Verlag). und **Michael Maccoby**, 1970b: *Social Character in a Mexican Village. A Sociopsychanalytic Study*, Englewood Cliffs 1970 (Prentice Hall); *Psychoanalytische Charakterologie in Theorie und Praxis. Der Gesellschafts-Charakter eines mexikanischen Dorfes*, GA III

1970c: *The Crisis of Psychoanalysis*, in: 1970a, S. 9-41; *Die Krise der Psychoanalyse*, in: 1970a, S. 193-228; GA VIII

1973a: *The Anatomy of Human Destructiveness*, New York 1973 (Holt, Rinehart and Winston); *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart 1974 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VII

1976a: *To Have Or to Be?*, New York 1976 (Harper and Row); *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, Stuttgart 1976 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA II

1979a: *Greatness and Limitations of Freud's Thought*, New York 1980 (Harper and Row); *Sigmund Freuds Psychoanalyse Größe und Grenzen*, Stuttgart 1979 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA VIII

1980a: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Bonß, Stuttgart 1980 (Deutsche Verlags-Anstalt); GA III

Goethe, J. W. von, 1893: *Goethes Werke*, herausgegeben im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1893 (Hermann Böhlau)

Horney, K., 1950: *Neurosis and Human Growth*, New York 1950 (Norton & Co.)

Jung, C. G., 1957: *Bewußtes und Unbewußtes*, Frankfurt und Hamburg 1957 (Fischer Bücherei)

Kierkegaard, S., 1938: *Purity of Heart Is to Will One Thing*, New York 1938 (Harper); deutsch: *Die Reinheit des Herzens. Eine Beichtrede*, München 1924 (C. Kaiser)

Korff, H. A., 1958: *Geist der Goethezeit*, 4 Bände, Leipzig 1958 (Koehler & Amelang)

Lederer, W. J., 1961: *A Nation of Sheep*, New York 1961 (W. W. Norton & Co., Inc.)

Luxemburg, R., 1904: *Leninismus oder Marxismus?*, zuerst veröffentlicht in der russischen Zeitschrift »Iskra«; dann unter dem Originaltitel *Organisationsfragen der Russischen Sozialdemokratie*, in: *Neue Zeit*, Stuttgart 1904

Mannheim, K., 1953: *Ideologie und Utopie*, 3., vermehrte Auflage, Frankfurt 1953 (G. Schulte-Bulmke)

Marx, K., MEGA: *Karl Marx und Friedrich Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe* (= MEGA). Werke Schriften Briefe, im Auftrag des Marx-Engels-Lenin-Instituts Moskau, herausgegeben von V. Adoratskij

1. Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des Kapital, 6 Bände, zitiert: 1, 1 bis 6
2. Abteilung: Das »Kapital« mit Vorarbeiten
3. Abteilung: Briefwechsel
4. Abteilung: Generalregister, Berlin 1932

Marx, K., MEW: *Karl Marx und Friedrich Engels: Werke* (= MEW), herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin (Dietz Verlag)

MEW 1: Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 1, S. 28-77, Berlin 1961 (Dietz Verlag)

MEW 2: Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 2, S. 3-223, Berlin 1959 (Dietz Verlag)

MEW 3: Thesen über Feuerbach, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 3, S. 5-7, Berlin (Dietz Verlag)

MEW 3: Die deutsche Ideologie, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 3, S. 9-530, Berlin (Dietz Verlag)

MEW 4: Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons »Philosophie des Elends«, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 4, S. 63-182, Berlin 1959 (Dietz Verlag)

MEW 4: Manifest der Kommunistischen Partei, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 4, S. 459-493, Berlin 1959 (Dietz Verlag)

MEW 13: Zur Kritik der Politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 13, S. 3-160, Berlin 1961 (Dietz Verlag)

MEW 23-25: Das Kapital, Band I bis III, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Band 23-25, Berlin 1971 und 1972 (Dietz Verlag)

MEW Erg. I: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Ergänzungsband I, S. 465-588, Berlin 1968 (Dietz Verlag)

1971: Die Frühschriften, herausgegeben von Siegfried Landshut (= Kröners Taschenausgabe 209), Stuttgart 1971 (Verlag Kröner). Mills, C. W., 1962: *The Marxists*, New York 1962 (Dell Publ. Corporation)

Müller, F. M., 1927: *Lao-Tse: The Tào Teh King; The Sacred Books of the East*, herausgegeben von F. Max Müller, Bd. 39, London 1927 (Oxford University Press)

Nietzsche, F., 1960: *Jenseits von Gut und Böse*, in: Werke in drei Bänden, herausgegeben von Karl Schlechta, Band II, Darmstadt 1960 (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

Rubel, M., 1957: *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*, Paris 1957 (M. Rivière)

Schachtel, E., 1947: *Memory and Childhood Amnesia*, in: *Psychiatry*, Washington 10 (1947) No. 1

Seidline, O., 1961: *Goethe's Iphigenie and the Human Ideal*, in: *Essays in German Comperative Literature*, Chapel Hill 1961 (University of North Carolina Press)

Smith, A., 1974: *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*, übersetzt von Horst Claus Recktenwald, München 1974 (Verlag C. H. Beck); engl.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York 1937 (The Modern Library)

Spinoza, Baruch de: *Die Ethik. Schriften und Briefe*, herausgegeben von Friedrich Bülow, Stuttgart 1966 (Alfred Kröner Verlag)

Tucker, R., 1961: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge University Press 1961

Whorf, B., 1952: *Collected Papers on Metalinguistics*, Washington 1952 (D. C. Foreign Service Institute)

Fußnoten

- 1 In einem Rundfunkinterview vom 6. März 1952 erklärte Adenauer: »Hat die freie Welt erst einmal ihre Stärke organisiert, dann wird auch der Zeitpunkt gekommen sein, wo man mit dem Ostblock mit Aussicht auf Erfolg verhandeln kann.«
- 2 Vertreter des Sowjet-Marxismus und auch einige nicht-kommunistische Autoren behaupten, die Ansichten des jungen Marx, wie er sie in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* äußere, unterschieden sich grundsätzlich von denen des »reifen« Marx. Mit den meisten nicht-sowjetischen Marxisten bin ich jedoch der Ansicht, daß diese Interpretation unhaltbar ist und daß sie nur dem Zweck dient, die Sowjetideologie mit den Ideen von Marx zu identifizieren. Vgl. hierzu auch den Abschnitt über »Die Natur des Menschen« in E. Fromm, 1961b, sowie R. Tucker, 1961
- 3 R. Tucker, 1961, nimmt zu Unrecht an, Marx habe geglaubt, die freie schöpferische Selbstbetätigung werde zur entfremdeten Arbeit durch die zwanghafte Ansammlung von Reichtümern. Tuckers Irrtum gründet sich auf einer falschen Übersetzung von Marx' Aussage in den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (MEGA I, 3, S. 81 f.): »Die einzigen Räder, die die Nationalökonomie in Bewegung *setzt*, sind die Habsucht« usw. Tucker verwechselt Subjekt und Objekt, wenn er die Stelle liest, als stünde da: »Die einzigen Räder, die die Nationalökonomie in Bewegung *setzen*, sind die Habsucht« usw.
- 4 Der Begriff »Entfremdung« ist mehr und mehr zum Brennpunkt in der Diskussion der Aussagen von Marx in England, Frankreich, Deutschland und den Vereinigten Staaten sowie in Jugoslawien und Polen geworden. Die meisten der an dieser Debatte Beteiligten, zu denen protestantische und katholische Theologen wie auch humanistische Sozialisten gehören, vertreten die Auffassung, daß die Entfremdung und die Aufgabe ihrer Überwindung im Mittelpunkt von Marx' sozialistischem Humanismus steht und das Ziel des Sozialismus ist. Außerdem stehen sie auf dem Standpunkt, daß zwischen dem jungen und dem reifen Marx eine vollkommene Kontinuität besteht, obwohl er seine Terminologie und die Akzentverteilung teilweise änderte. Zu dieser Gruppe gehören Rubel, Goldman, Bottomore, Fromm, Petrović, Marković, Vranicki, Bloch und Lukács, um nur einige zu erwähnen. Andere Autoren wie D. Bell, L. Feuer und bis zu einem gewissen Grad auch C. W. Mills vertreten die Auffassung, daß die Entfremdung weder ein nützliches noch ein zentrales Thema der Marxschen Theorie darstelle.
- 5 Es dürfte nicht zu weit hergeholt sein, wenn man behauptet, daß Marx in seiner irrigen Theorie von der zunehmenden Verarmung des Arbeiters im Prozeß der kapitalistischen Entwicklung von dieser Analogie zwischen der religiösen und der ökonomischen Entfremdung beeinflusst war, wenn auch seine Vermutung nur die logische Folgerung aus seiner ökonomischen Theorie der Arbeit, des Wertes und anderer Faktoren zu sein *scheint*.
- 6 Marx bezieht sich hier auf Spekulationen gewisser exzentrischer kommunistischer Denker seiner Zeit, die auf dem Standpunkt standen, wenn schon alles gemeinsamer Besitz sei, dann sollten das auch die Frauen sein.

- 7 Unter »Privateigentum« versteht Marx hier wie auch in seinen anderen Äußerungen nie den persönlichen Besitz von Dingen zum Gebrauch (wie etwa ein Haus, einen Tisch oder dergleichen). Er meint das Eigentum der »besitzenden Klassen«, das heißt das des Kapitalisten, der sich, weil er über die Produktionsmittel verfügt, besitzlose Menschen kaufen kann, damit diese für ihn arbeiten, und zwar unter Bedingungen, die letztere akzeptieren müssen. »Privateigentum« bezieht sich demnach in der Terminologie von Marx stets auf den *Privatbesitz innerhalb der kapitalistischen Klassengesellschaft* und ist daher eine *gesellschaftliche und historische Kategorie*, der Ausdruck bezieht sich nicht auf Dinge, die zum Gebrauch bestimmt sind, auf den »persönlichen Besitz«.
- 8 Die Art, wie sich Jung des Begriffs des »Unbewußten« bedient, hat ebenfalls nicht dazu beigetragen, die topographische Verwendung dieses Begriffes einzuschränken. Während das Unbewußte für Freud ein Keller voller Laster ist, ist es für Jung (wenn auch nicht ausschließlich) eher ein Keller, der mit den ursprünglichen, aber in Vergessenheit geratenen Schätzen der Weisheit angefüllt ist, die von Intellektualisierungen überlagert sind.
- 9 Ich bin Maximilian Rubel zu Dank verpflichtet, der mich (in M. Rubel, 1957, S. 225) auf diesen Satz aufmerksam gemacht hat. Rubel macht im gleichen Kontext einige sehr interessante Bemerkungen über den Zusammenhang zwischen der Marxschen Theorie und der psychoanalytischen Denkweise.
- 10 C. W. Mills nennt diese Eliten *power elite* in seinem gleichnamigen Buch. Allerdings hat Mills nicht ganz erkannt, daß diese Machteliten das Ergebnis einer spezifischen Produktionsweise und Gesellschaftsorganisation sind, so daß ihre Existenz die marxistische Grundauffassung bestätigt und ihr nicht widerspricht. In seinem neuesten, ebenfalls glänzend geschriebenen Buch *The Marxist* (1962) kritisiert Mills den marxistischen ökonomischen Determinismus und meint, der militärische und der politische Determinismus seien nicht weniger gültige Grundannahmen (S. 126). Meiner Ansicht nach kann man diese Eliten und die Rolle, die sie spielen, am besten vom Standpunkt des marxistischen Modells aus verstehen.

- 11 Da zwischen den hier verwendeten Begriffen und den von Carl Gustav Jung benutzten gewisse Ähnlichkeiten bestehen, scheint mir eine Klärung notwendig. Es ist vor allem darauf hinzuweisen, daß Jung den gesellschaftlichen Charakter der Neurose stärker betonte als Freud. Er glaubte, daß Neurosen in den meisten Fällen nicht nur private Angelegenheiten seien, sondern gesellschaftliche Phänomene. Außerdem vertrat er die Ansicht, daß es unter dem persönlichen Unbewußten noch eine tiefere Schicht gebe: »Diese tiefere Schicht ist das sogenannte *kollektive Unbewußte*. Ich habe den Ausdruck ›kollektiv‹ gewählt, weil dieses Unbewußte nicht individueller, sondern *allgemeiner* Natur ist, das heißt es hat im Gegensatz zur persönlichen Psyche Inhalte und Verhaltensweisen, welche überall und in allen Individuen *cum grano salis* dieselben sind. Es ist mit anderen Worten, in allen Menschen sich selbst identisch und bildet damit eine in jedermann vorhandene, allgemeine seelische Grundlage überpersönlicher Natur« (C. G. Jung, 1957, S. 11f.). Ich stimme mit Jung überein in bezug auf das äußerst wichtige Problem des Universalen und Allgemeinen der in jedem von uns vorhandenen psychischen Substanz. Der Unterschied zwischen Jungs Begriff des »kollektiven Unbewußten« und dem hier verwendeten Begriff des »gesellschaftlichen Unbewußten« ist aber folgender: Das »kollektive Unbewußte« bezieht sich unmittelbar auf die universale Psyche, von der ein großer Teil nicht bewußt werden kann. Der Begriff des gesellschaftlichen Unbewußten geht dagegen von der Verdrängung innerhalb einer Gesellschaft aus und bezieht sich auf den spezifischen Teil menschlicher Erfahrung, welchen eine bestimmte Gesellschaft am Bewußtwerden hindert; es handelt sich dabei um den Teil der Humanität im Menschen, den seine Gesellschaft ihm entfremdet hat; das gesellschaftliche Unbewußte ist der von der Gesellschaft verdrängte Teil der universalen Psyche.
- 12 Die gleiche Idee wurde von E. Schachtel (1947) im Zusammenhang mit der »Amnesie von Kindheitserinnerungen« zum Ausdruck gebracht. Wie schon der Titel andeutet, befaßt er sich hier mit dem spezielleren Problem der kindlichen Amnesie und mit dem Unterschied zwischen den Kategorien (»Schemata«) des Kindes und des Erwachsenen. Er folgerte, daß »die Unvereinbarkeit des Erlebens in der frühen Kindheit mit den Kategorien und der Organisation des Gedächtnisses des Erwachsenen zum großen Teil auf ... die Konventionalisierung des Gedächtnisses des Erwachsenen zurückzuführen ist«. Nach meiner Ansicht stimmt das, was er über das Gedächtnis des Kindes und des Erwachsenen sagt, aber wir finden die Unterschiede nicht nur zwischen den Kategorien des Kindes und des Erwachsenen, sondern auch zwischen denen verschiedener Kulturen, und ferner betrifft das Problem nicht nur das Gedächtnis, sondern das Bewußtsein im allgemeinen.