

Erich Fromm

Leben zwischen Haben und Sein

Herausgegeben von Rainer Funk

Das Buch

„Viele spüren, daß ein Leben, das dem Erfolg, der Konkurrenz, der Ausbeutung dient, in Wirklichkeit ein Leben ist, das die Menschen unglücklich macht“ (Erich Fromm). Warum ist es so schwierig, sich von der Existenzweise des Habens zu verabschieden, dem Konsum zu entgehen und ein Leben zu führen, das wirklich zufrieden macht? Viel Unbewußtes ist im Spiel, wenn Menschen und eine ganze Gesellschaft in eine Fehlform des Lebens hineingeraten. Es kommt darauf an, bewußter zu leben, aufmerksam zu werden für das, was wirklich wesentlich und wichtig ist. Wurzeln zu schlagen und doch frei zu sein: das ist die Kunst, zu sein und die Weisheit eines glücklichen Lebens. Mit vielen bisher unveröffentlichten Texten, die die Alternativen zwischen Haben und Sein noch deutlicher herausstellen. Ein lebenspraktisches Buch, das die Kunst lehrt, tiefer zu leben.

Der Autor

Erich Fromm (1900–1980), geboren in Frankfurt am Main, studierte Soziologie und Psychoanalyse, emigrierte 1933 in die USA, siedelte 1950 nach Mexiko über und verbrachte seinen Lebensabend zwischen 1974 und 1980 in der Schweiz. Seine Bücher „Die Furcht vor der Freiheit“ und „Die Kunst des Liebens“ machten ihn weltbekannt. „Haben oder Sein“ ist der Titel des 1976 entstandenen Kompendiums seines humanistischen Denkens und Einsatzes für das Überleben des Menschen in einer durch Entfremdung gekennzeichneten Welt.

Der Herausgeber

Rainer Funk, geboren 1943, promovierte über Fromms Denken und hat als sein Assistent die Entstehung des Buches „Haben oder Sein“ im einzelnen mitvollzogen. Er ist der Herausgeber der zehnbändigen „Erich Fromm Gesamtausgabe“ und der acht Bände „Schriften aus dem Nachlaß“. Er ist als Psychoanalytiker in freier Praxis in Tübingen tätig und verwaltet die Rechte und den Nachlaß Erich Fromms.

Herder – Freiburg ♦ Basel ♦ Wien

INHALT

Einleitung (von Rainer Funk).....	3
Von der Kunst des Lebens	7
Die Entfremdung des heutigen Menschen	10
Die Auswirkungen der Marktwirtschaft auf den Menschen.....	10
Vernunft als Intelligenz	12
Die Abspaltung der Gefühle	13
Liebe als Tauschgeschäft.....	15
Ursprünge der Orientierung am Haben	18
Die patriarchale Gesellschaft.....	18
Das Privateigentum.....	20
Habenorientierung und Sprache	22
Haben oder Sein	23
Die Alternative.....	23
Das Wesen der Orientierung am Haben	25
Haben und Besitzstreben	27
Das Wesen der Orientierung am Sein.....	29
Sein als psychische Produktivität	30
Merkmale eines Lebens zwischen Haben und Sein	32
Konsumieren (als Ausdruck von Angst und Depressivität) und Freude am Leben	32
Aktivsein (als Ausdruck von Passivität) und produktives Tätigsein.....	35
Destruktivität (als Ausdruck von Langeweile) und Kreativität.....	37
Narzißmus (als Ausdruck von Selbstverlust) und produktives Selbsterleben.....	40
Götzendienst (als Ausdruck von Unglaube) und humanistische Religiosität.....	43
Todesverleugnung (als Ausdruck von Angst vor dem Tod) und Liebe zum Leben.....	47
Schritte zum Sein	50
Der Wille zur Veränderung des Charakters.....	50
Veränderungen der Lebenspraxis	54
Veränderungen des Menschen.....	56
Literaturnachweise.....	62

Einleitung

von Rainer Funk

Unser Leben ist ein „Leben zwischen Haben und Sein“. Diese Erfahrung machen viele, die sich von Erich Fromms Alternative „Haben oder Sein“ bewegen und zu einer Veränderung ihres Lebens anregen lassen. Die Alternative hat Erich Fromm 1976 in seinem Buch „Haben oder Sein“ formuliert. Diesem Buch folgte 1989, neun Jahre nach dem Tod von Erich Fromm, ein weiteres, das den Titel hat „Vom Haben zum Sein“ und jene Kapitel aus dem Nachlaß enthält, die er zwar für das 1976 erschienene Buch verfaßt, jedoch aus verschiedenen Gründen damals nicht veröffentlicht hatte.

Die Alternative „Haben oder Sein“ dient vielen als Schlüssel zum Verständnis dessen, woran sie bewußt, halb-bewußt oder unbewußt ihr Herz hängen und was sie faktisch mit Leidenschaftlichkeit in ihrem Leben verfolgen. Mit ihr läßt sich nicht nur begrifflich fassen und diagnostizieren, was in Wirklichkeit in jedem von uns vor sich geht; sie ist zugleich auch eine konkretisierbare Leitidee zur Veränderung unseres Lebens.

Wer immer versucht, seine eigene Orientierung am Haben zu erkennen und mit der Orientierung am Sein eine Alternative zu praktizieren, entwickelt das Bedürfnis, über den Weg dorthin noch mehr zu erfahren. Diesem Bedürfnis möchte das vorliegende Lesebuch zur Alternative „Haben oder Sein“ entsprechen. Es will nicht die Lektüre der beiden Bücher „Haben oder Sein“ und „Vom Haben zum Sein“ ersetzen, sondern ergänzen. Dies ergibt sich sowohl aus der Auswahl der hier versammelten Texte wie aus der Art ihrer Zusammenstellung. Darüber hinaus verfolgt der Band „Leben zwischen Haben und Sein“ das Anliegen, die vielfältigen Mißverständnisse, die es um die Alternative „Haben oder Sein“ gibt, zu reduzieren und jene Aspekte der Alternative hervorzuheben, die sich nach bald zwanzigjährigem „Umgang“ mit Fromms Alternative als besonders fruchtbar und wegweisend herausstellten.

Vieles, was in den beiden genannten Büchern in wohlgesetzten Worten formuliert ist, kommt als gesprochenes Wort erst richtig an. Vorträge und Interviews sind deshalb eine wichtige Ergänzung und Bereicherung. Zwar schrieb Erich Fromm alle seine Bücher in Englisch, doch hielt er in den siebziger Jahren zur Entstehungszeit von „Haben oder Sein“ eine Reihe von Vorträgen in deutscher Sprache und gab zahlreiche deutsche Interviews. Die Transkripte dieser sonst nicht oder nur schwer zugänglichen Interviews und Vorträge bilden einen wesentlichen Grundstock des vorliegenden Bandes.

Die Alternative „Haben oder Sein“ als Grundausrichtungen des leidenschaftlichen Strebens – des Charakters – hatte Erich Fromm über viele Jahre bereits beschäftigt, bevor er ihr am Ende seines Lebens ein eigenes Buch widmete. Vorformuliert bei Meister Eckhart und Karl Marx (vgl. E. Fromm, 1992b) faßte er sie in den vierziger Jahren bereits als Alternative zwischen nicht-produktiver und produktiver Charakterorientierung (vgl. E. Fromm, 1947a), später auch als Alternative zwischen Destruktivität bzw. Nekrophilie und Kreativität bzw. Biophilie (vgl. E. Fromm 1964a).

Auch zu diesen Alternativen gibt es Beiträge und Vorträge, die gerade das, was Fromm mit der Existenzweise des Seins meint, illustrieren. Weil auch sie weitgehend unbekannt sind, fanden sie in diesen Band Eingang.

Schließlich enthält der Band einige zentrale Abschnitte aus den beiden Büchern „Haben oder Sein“ und „Vom Haben zum Sein“, die für die Frage des Lebens zwischen Haben und Sein und des Wegs zu einer Orientierung am Sein besonders aufschlußreich sind, sowie als Einleitung ein bisher unveröffentlichtes Manuskript zu dem Buch Haben oder Sein.

Für den vorliegenden Band wurden die Texte so ausgewählt, daß sie in ihrer Abfolge und Gesamtheit ein geschlossenes Ganzes ergeben. Jede Auswahl und Zusammenstellung von Texten verfolgt bestimmte Interessen. Ein Interesse war, das Leben zwischen der Orientierung am Haben und der am Sein zu verdeutlichen. Kernstück des vorliegenden Bandes stellt deshalb das Ka-

pitel „Merkmale eines Lebens zwischen Haben und Sein“ dar. Sowohl für die Orientierung am Haben wie für die am Sein sind ganz bestimmte Äußerungsformen charakteristisch. Dabei wurde jeweils zwischen der für die Orientierung am Haben typischen direkten Äußerungsform und den für sie charakteristischen Kompensationsformen bzw. Abwehrformationen unterschieden:

- ☞ Für den, der sich am Sein orientiert, ist die Freude am Leben typisch, während für den am Haben Orientierten eine spezifische Verlustangst und Depressivität kennzeichnend ist, die bevorzugt durch suchthafte Formen des Konsumierens kompensiert werden.
- ☞ Wer sich am Sein orientiert, ist produktiv tätig und lebt aus einer inneren Aktivität, während der am Haben Fixierte von einer eigenartigen Passivität bestimmt ist; in Wirklichkeit wird er gelebt. Um diese Passivität zu vermeiden, fliehen viele in einen geschäftigen Aktivismus.
- ☞ Kreativität ist immer ein Merkmal der Orientierung am Sein; ihr entspricht als Wesensmerkmal des am Haben Orientierten eine unendliche Langeweile, die bevorzugt mit Aktivitäten kompensiert wird, bei denen noch „etwas los“ ist: mit „action“, Gewalt und Destruktivität.
- ☞ Sich in seinen Eigenkräften selbst zu erleben, ist gleichbedeutend mit der Orientierung am Sein; der am Haben Orientierte hingegen kämpft immer gegen einen drohenden Selbstverlust, den er durch eine narzißtische Aufblähung von sich abzuwehren versucht.
- ☞ Für jede Orientierung am Sein ist eine humanistische Religiosität typisch, die sich gegen jede Art der Verdinglichung, Berechenbarkeit und Vergötzung des Menschen richtet, während der am Haben Orientierte durch einen tiefen Unglauben gekennzeichnet ist, den er mit überbrachten Gottesbildern oder den Göttern des Industrie-zeitalters zu kompensieren trachtet.
- ☞ Die Liebe zum Leben ist das Kennzeichen aller seinshaften Wachstumskräfte, während der am Haben Hängende vor jeder Trennung panische Ängste entwickelt. Die Tatsache, daß er eines Tages auch vom Leben getrennt wird, erzeugt beim am Haben Orientierten eine charakteristische Angst vor dem Tod, die meist nur in ihrer Abwehr als Verleugnung des Todes, als Unsterblichkeitsglaube oder als Faszination für das Tote und für das, was nicht mehr sterben kann, in Erscheinung tritt.

In seinem Buch Haben oder Sein hat Erich Fromm unter der Überschrift „Weitere Aspekte von Haben und Sein“ noch andere Merkmale ausgeführt.

Ein weiterer Schwerpunkt bildet das letzte Kapitel der vorliegenden Sammlung, das von den „Schritten zum Sein“ handelt. Obwohl wichtige „Schritte zum Sein“ in dem Buch „Vom Haben zum Sein“ dargestellt werden, wird dort doch nur wenig dem Umstand Rechnung getragen, daß es bei den Schritten zum Sein um die Veränderung der Ausrichtung einer Charakterstruktur mit ihren bewußten und unbewußten Aspekten geht. Darum enthält der vorliegende Band auch Texte zur Frage der charakterologischen Veränderung und zum Umgang mit dem Unbewußten.

Ein besonders relevantes Interesse, das sich in Auswahl und Zusammenstellung der Texte dieses Bandes widerspiegelt, ist der Aufweis der „Entfremdung des Menschen von heute durch die Marktwirtschaft, die zur Ausbildung des „Marketing-Charakters“ geführt hat. Es stimmt zwar, daß die Orientierung am Haben charakterologisch mit einem anal-hortenden Besitzstreben verwandt ist, das nur egoistisch-selbstsüchtig sich anzueignen versucht und nichts geben und teilen will, doch bildet das Besitzstreben nur die eine Wurzel der Habenorientierung. Wie Erich Fromm selbst im Dritten Teil seines Buches „Haben oder Sein“ zeigt, ist die Orientierung am Haben heute weit mehr noch das Resultat der Entfremdung des Marketing-Charakters. Diese zeichnet sich dadurch aus, daß der Mensch mehr und mehr sein Selbst und Eigensein aufgeben und verlieren muß, wenn er am Markt erfolgreich sein will. Er erlebt sich zunehmend als entleertes Subjekt, das dann notgedrungen sein Selbst- und Subjektsein durch das Haben von Objekten ersetzen muß.

Im Vordergrund der aus dem Marketing-Charakter resultierenden Orientierung am Haben steht die existentielle Problematik, den drohenden Selbstverlust durch das Haben von Objekten kompensieren zu müssen: „Wenn ich nicht bin, was ich habe, gibt es mich nicht.“ Der am Besitz interessierte Habenorientierte hingegen sagt: „Ich bin, was ich habe.“ Für beide gilt, daß sie ihr Sein durch das Haben von Objekten definieren. Die unterschiedlichen Formulierungen deuten aber die neue Dimension existentieller Abhängigkeit an, die das Haben beim Marketing-Charakter bekommt. Der am Markt orientierte Charakter ist seinen Eigenkräften und seinem Selbstsein um vieles mehr entfremdet, so daß er jedes und alles benützt und gebraucht, um sein defizitäres Seibsterleben zu kompensieren. Nicht das Besitzen ist jetzt die eigentliche Triebkraft für die Orientierung am Haben, sondern die Notwendigkeit, sämtliche Bezüge, in denen ein Mensch steht – den Bezug zu Gegenständen, zu anderen Menschen, zu geistigen, spirituellen, kulturellen Werten, zur Natur, zur Arbeit, zu Gott sowie den Bezug zu sich selbst –, so zu benützen und zu funktionalisieren, daß sie sein verlustbedrohtes und entleertes Sein und Selbsterleben konstituieren können.

Erst diese existentielle Dimension der Orientierung am Haben rechtfertigt, von alternativen Existenzweisen zu sprechen. (Die ursprüngliche Übersetzung des englischen „modes of existence“ mit „Modus“ (des Habens bzw. des Seins) wurde deshalb ab der 11. Auflage von „Haben oder Sein“ im Jahr 1979 durch „Existenzweise“ (des Habens bzw. des Seins) geändert.) Bei der Alternative, den Charakter am Haben oder am Sein zu orientieren, geht es um psychologische Existenzbestimmungen. Dabei zeichnet sich die Orientierung der Existenz am Haben durch eine existentielle Abhängigkeit von den Gegenständen des Habens aus, die die Qualität suchthafter oder narzißtischer Abhängigkeit hat: Wenn ich mich – zum Beispiel – nicht vom Sorge-Haben für einen bedürftigen Menschen her definieren kann, dann bin ich nichts und habe keine Existenzberechtigung mehr. Dem am Haben Orientierten droht immer mit dem Entzug der Verlust seiner selbst: er droht zu dekompensieren, den Boden unter den Füßen zu verlieren, ins Bodenlose zu fallen. Ob jemand das, was er hat, in der Existenzweise des Habens oder in der des Seins hat, läßt sich für jeden einzelnen relativ leicht überprüfen, indem er sich einmal vorstellt, daß ihm das, was er hat, weggenommen wird oder verloren geht. Wird ihm mit dem Verlust dessen, was er hat, der Boden unter den Füßen entzogen oder der Mittelpunkt seines Lebens genommen, dann hat er es in der Existenzweise des Habens gehabt, und es kommt mit dem Verlust des geliebten Objekts zu einem Selbstverlust. In der Existenzweise des Seins zu haben heißt, zu haben als hätte man nicht.

Daß die eigentliche Problematik des am Haben Orientierten diese existentielle Abhängigkeit von den Objekten ist, mit denen er in Beziehung steht und die sein Selbst und Subjektsein notdürftig begründen müssen, macht verständlich, warum auch nicht-materielle Werte als Gegenstände des Habens gesucht werden: die Orientierung am Haben von Recht, von Wahrheit, von Sorge, von Wissen, vom rechten Glauben, von Bildung, von Kindern, von einem guten Gewissen, von Gottes Gnade, von Erfolg, von einem guten Image, von Mitteilungsbedürfnis, von Erfahrung, von Gesundheit, von Krankheit usw. Es gibt nichts, was nicht in der Weise des Habens gehabt werden könnte. Auch die Großzügigkeit des Spenders und die Selbstlosigkeit des Helfers können im Dienste der am Haben orientierten Existenzweise stehen.

Die existentielle Abhängigkeit erklärt auch, daß selbst wertlose Gegenstände (Bierdeckel, Streichholzschachteln usw.) zu Gegenständen des Habens werden können, und daß auch die Bestimmung vom Nicht-Haben her ein Ausdruck der Orientierung am Haben ist. Wer sich zum Beispiel vom Nicht-Haben von Eigentum her definiert, um dadurch sein Eigensein zu begründen, ersetzt sein Sein durch das Nicht-Haben von Eigentum und ist durch die gleiche Abhängigkeit vom Nicht-Haben gekennzeichnet wie der Besitzgierige. Wer sich am Nicht-Haben orientiert, zeigt nur, daß er zu einem am Sein orientierten Leben nicht imstande ist. Weder ist die Askese ein eindeutiges Merkmal der Orientierung am Sein noch ist die Orientierung am Nicht-Haben die Alternative zur Orientierung am Haben. Die Alternative der Orientierung am Sein ist und bleibt die Fähigkeit, aus seinen eigenen psychischen, geistigen und körperlichen Wachstumskräften auf die Wirklichkeit in sich und außerhalb von sich bezogen zu sein.

Die Texte dieses Bandes wurden nach Möglichkeit in ihrer ursprünglichen, das heißt zum Teil vom gesprochenen Wort herkommenden Form belassen. Sämtliche Überschriften und Gliederungen stammen vom Herausgeber. Mußten innerhalb der Texte Ergänzungen gemacht werden, so sind Worte des Herausgebers immer in eckige Klammern gesetzt. Die gekürzten Zitatnachweise innerhalb des Textes sind am Ende des Bandes bei den Quellennachweisen aufgeschlüsselt.

Von der Kunst des Lebens

Die Vorstellung, die Kunst des Lebens sei etwas Leichtes, ist relativ neu. Natürlich gab es schon immer Menschen, die glaubten, wenn sie nur zu Vergnügen, Macht, Ruhm und Reichtum gelangten, dann wären sie glücklich, und das, was sie zu lernen hätten, sei nicht die Kunst des Lebens, sondern wie man erfolgreich genug werde, um sich die Mittel für ein gutes Leben zu beschaffen. Im Unterschied zu solchen Menschen und Gruppierungen, die den Grundsatz eines radikalen Hedonismus praktizierten, hatten offensichtlich alle Kulturen ihre Meister des Lebens und ihre Meister des Denkens. Diese verkündeten, daß gut zu leben eine Kunst ist, die es erst zu erlernen gilt, und daß das Erlernen dieser Kunst Anstrengung, Hingabefähigkeit, Verstehen und Geduld erfordert. Und sie vertraten die Auffassung, die Kunst des Lebens sei die wichtigste, die der Mensch lernen müsse.

Heute hingegen erklären jene, die den Menschen beibringen, wie man lebt – die Psychologen, die Soziologen, die Politiker –, dies sei ganz einfach. Man müsse dafür eigentlich nur ein paar „How-do-you-do“-Bücher lesen. Wie konnte es zu diesem erstaunlichen Wandel kommen? Wie konnte es zu dem Glauben kommen, die Kunst des Lebens sei leicht zu erlernen und das einzig Schwierige sei, sich das Knowhow beizubringen?

Ein Grund für diese Entwicklung ist darin zu sehen, daß wir in einer von Maschinen beherrschten Zivilisation leben, in der die handwerkliche Arbeit durch die maschinelle ersetzt ist. Einen Schuh oder einen Tisch herzustellen, war einmal eine schwierige Aufgabe, die über Jahre erlernt werden mußte, um es wirklich zu können. Wer heute Schuhe oder Tische herstellt, tut nichts Schwieriges mehr und braucht auch keine jahrelange Ausbildung mehr dazu. In immer weniger Berufen ist eine Ausbildung erforderlich, die der eines Tischlermeisters vergleichbar wäre.

Die gleiche Entwicklung, alles mit Leichtigkeit tun zu können, läßt sich auch im Bereich des Konsums beobachten. Zu kochen, Auto zu fahren, zu fotografieren, ja fast alle Tätigkeiten des Gebrauchs, erfordern kaum noch eine Fähigkeit, Anstrengung und Konzentration, vorausgesetzt, man folgt der simplen Gebrauchsanleitung. Warum also sollte das Leben eine Kunst sein? Warum sollte es so anstrengend sein, sie zu erlernen, wenn ansonsten alles so einfach zu erledigen ist und jedes Kind mit einem Druck auf den Knopf eines Fernsehgeräts eine ganze Welt herzaubern kann?

Und doch ist zu leben nicht einfach! Wir sind nur mit ein paar instinktiven Strebungen ausgestattet, deren Befriedigung für das Überleben des einzelnen wie der Spezies unabdingbar ist. In dieser Hinsicht unterscheiden wir uns nicht von den Tieren. Im Unterschied zu diesen besitzen wir jedoch keine uns innewohnende instinktive Gesamtausstattung, die uns anweisen würde, wie wir jeweils unser Leben zu gestalten haben, und die einen Plan für die Kunst des Lebens enthielte. Würden wir Menschen in unserem Handeln von solchen biologischen Notwendigkeiten bestimmt, dann würden wir „rational“ handeln und – um nur ein Beispiel zu nennen – uns nicht gegenseitig aus Gründen der Ehre, des Ruhms oder des Reichtums umbringen, sondern uns zum Zwecke des Überlebens kooperativ verhalten. Wäre unser Handeln nur durch Vernunft bestimmt, wäre ja alles gut; doch unser Denken steht viel zu leicht im Dienste unserer selbstsüchtigen Interessen und irrationalen Leidenschaften, um ein verlässlicher Führer bei der Kunst des Lebens zu sein.

Der Mensch kommt im Vergleich zum Tier viel zu früh zur Welt und vollendet seine physiologische Geburt erst viele Monate nach seiner tatsächlichen Geburt. Dies gilt noch weitaus mehr im Hinblick auf seine psychische Geburt. Psychisch gesehen braucht der Mensch sein Leben lang, um sich selbst ganz zur Geburt zu bringen. Er kann sich dabei aber auch verlieren; er kann zu jedem Zeitpunkt seiner Entwicklung aufhören zu wachsen und als psychischer Krüppel in Destruktivität, Depression, Liebesunfähigkeit und Isolation enden.

Der Mensch ist dem Gesetz allen physischen und psychischen Lebens unterworfen: Leben bedeutet zu wachsen und „tätig“ zu sein; endet das Wachstum, setzen Verfall und Tod ein. Der Tod im physiologischen Sinne ist unschwer zu erkennen; der Tod im psychologischen Sinne kann nur von denen wahrgenommen werden, die ein Gespür für psychische Lebendigkeit haben. Der Körper kann leicht lebendig gehalten werden; die Aufwendungen des Menschen hierfür sind vorgegeben und auf Grund der neurophysiologischen Struktur seines Gehirns mit Energie versehen. Im Vergleich hierzu ist der Mensch nicht bzw. nur in geringerem Grad gezwungen, weiterhin psychisch zu wachsen und tätig zu sein. Hierzu bedarf es einer permanenten Bemühung, die in sich lustvoll ist, doch er wird zu ihr nicht „getrieben“ wie bei einem instinktiv motivierten Verhalten.

Ziehen wir die Widerstände und Schwierigkeiten in Betracht, mit denen wir bei der Kunst des Lebens zu kämpfen haben, dann können wir kaum hoffen, sie ohne Anleitungen zu erlernen. Darum war seit jeher die Aufgabe der Meister des Lebens, zur Kunst des Lebens anzuleiten. Dies gilt zum Beispiel für Lao-Tse, Buddha, die Propheten, Jesus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Paracelsus, Spinoza, Goethe, Marx und Schweitzer, von denen die meisten auch Meister des Denkens waren. Sie lehrten im Kern die gleichen Grunderfahrungen, wenn auch manchmal in scheinbar sich widersprechenden Vorstellungen. (Die Vorstellungen sind nur für jene widersprüchlich, die mehr an den Begriffen interessiert sind, als an der Erfahrung, auf die diese verweisen.)

Die Grundüberzeugungen der Meister des Lebens sind einfach:

1. Das oberste und alles bestimmende Ziel des Lebens ist darin zu sehen, daß der Mensch ganz menschlich wird.
2. Der Vorgang, bei dem der Mensch sich selbst zur Geburt bringt, führt zu Wohl-Sein (well-being) und hat die Freude am Leben als Begleiter.
3. Nur in dem Maße, in dem der Mensch seinen Haß, seine Unwissenheit, seine Gier und seine Selbstsucht überwindet und er in seiner Fähigkeit zu Liebe, Solidarität, Vernunft und Mut wächst, kann er dieses Ziel erreichen.
4. Es geht nicht nur darum, um diese Ziele zu wissen; er muß sie vielmehr praktisch zu erreichen suchen, und zwar auf jeder Stufe seines Lebens.

Man mag einwenden, was für einen Sinn die Hervorhebung der Meister des Lebens hat, wenn der momentane Zustand der Welt beweist, wie unwirksam ihre Lehren waren. Es stimmt wohl, daß ihre Stimmen zu wenig gehört wurden, doch hätte es sie nicht gegeben, wäre die Menschheit vermutlich schon längst mangels Führung zugrunde gegangen. Wenn wir unser Dilemma lösen wollen, hängt deshalb viel davon ab, ob wir wieder damit anfangen, von ihnen zu lernen, und zwar nicht, weil sie die Tradition verkörpern, sondern weil sie die verdichtete Einsicht, die Weisheit und das Wissen der Menschheit repräsentieren. Nimmt man ihren Standpunkt ernst, dann ist er revolutionär und radikal. Jede nur politische Radikalität muß ohne sie unwirksam bleiben. Allerdings gilt auch, daß ihre Lehren noch unwirksamer sein werden, wenn sie nicht auf radikale Änderungen in unserer wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Struktur bezogen werden, da diese zu einem immer größer werdenden Hindernis für unser persönliches Wachsen und Wohl-Sein geworden sind.

Ich plädiere nicht dafür, sich den religiösen und philosophischen Autoritäten der Vergangenheit zu unterwerfen, sondern von ihnen zu lernen. Ich rufe dazu auf, kritisch zu denken, aufzuwachen und zu erkennen, daß wir in Wirklichkeit von lebensfeindlichen „Meistern“, die in der Verkleidung als „Meister des Lebens“ auftreten, bestimmt werden. Diese aber wurden berühmt und mächtig, weil es ihnen nicht gelungen ist, ganz menschlich zu werden.

Es gibt noch einen anderen Grund, warum man glaubt, es sei leicht, die Kunst des Lebens zu erlernen. Im Unterschied zu den vorgenannten ist dieser Grund tief unbewußt. Er wurzelt in dem Glauben, daß der Mensch nicht wichtig ist oder, um es anders zu sagen, daß zu leben nicht wichtig ist. Dieser Glaube muß notgedrungen unbewußt sein, widerspricht er doch der vorherr-

schenden und allgemein akzeptierten Ideologie von der Wichtigkeit des menschlichen Lebens. Im allgemeinen wird nicht erkannt, daß mit dieser Ideologie nur die Tatsache verdeckt werden soll, daß der Mensch nur ein Attribut der Maschine ist, ein Teil von ihr, das (noch) nicht durch einen mechanischen Teil ersetzt werden kann, und daß nicht der Mensch die Maschine beherrscht, sondern die Maschine und das gesamte wirtschaftliche System ihn beherrscht. Der Mensch ist wichtig als Zahnrad, das zum Funktionieren des Ganzen notwendig ist, aber eben gerade nicht als ein lebendiges, reiches, produktives menschliches Wesen.

Es wird auch nicht erkannt, daß der Mensch zu einer Ware geworden ist, deren Wert sich von seiner Verkäuflichkeit her bestimmt. Er hat gut zu funktionieren; lebendig und zufrieden muß er nur in dem Maße und auf eine Weise sein, wie es zu seinem Funktionieren notwendig ist. Wenn es aber so ist, daß das „Wohl-Funktionieren“ das „Wohl-Sein“ ersetzt hat, warum sollte dann noch die „Kunst des Lebens“ der Mühe wert sein?

Unveröffentl. Manuskript

Die Entfremdung des heutigen Menschen

Die Auswirkungen der Marktwirtschaft auf den Menschen

Der wichtigste Schlüssel zum Verständnis der Charakterstruktur unserer heutigen Gesellschaft ist die Veränderung, die sich zwischen dem Frühkapitalismus und der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts im Gesellschafts-Charakter vollzog. Der autoritär-zwanghaft-hortende Charakter, der sich im 16. Jahrhundert zu entwickeln begann und bis zum Ende des 19. Jahrhunderts zumindest in der Mittelklasse vorherrschte, mischte sich allmählich mit dem Marketing-Charakter oder wurde durch ihn verdrängt. Ich habe die Bezeichnung „Marketing-Charakter“ gewählt, weil der einzelne sich selbst als Ware und den eigenen Wert nicht als „Gebrauchswert“, sondern als „Tauschwert“ erlebt. *Haben oder Sein, S. 146*



In unserer modernen Wirtschaft gibt es keinen Markt, auf dem Menschen sitzen und ihre Waren verkaufen. Vielmehr wird sie von dem regiert, was man einen „öffentlichen Warenmarkt“ nennen könnte, auf dem die Preise und die Produktion von der Nachfrage bestimmt werden. Dieser öffentliche Markt ist für die moderne Wirtschaft der regulierende Faktor. Die Preise werden von keiner wirtschaftlichen Gruppe bestimmt, die sagt, was für dieses oder jenes bezahlt werden muß. Solches geschieht höchstens in Ausnahmesituationen oder in Kriegszeiten. Der Preis oder die Verweildauer auf dem Markt werden durch das Marktgeschehen selbst bestimmt, wobei der Markt ständig dazu tendiert, im Gleichgewicht zu sein und sich bis zu einem bestimmten Punkt selbst ausbalanciert.

Was bedeutet dies alles unter psychologischen Gesichtspunkten? Der Markt bewirkt, daß alle Gegenstände als Waren erscheinen. Worin liegt der Unterschied zwischen einem Gegenstand und einer Ware? Ein Trinkglas ist ein Gegenstand, den ich dazu gebrauche, Wasser zu halten. Es ist für mich sehr nützlich. Es mag nicht besonders schön sein, aber es ist, was es ist. Als Ware hingegen ist es etwas, das ich kaufen kann, das einen bestimmten Preis hat. Ich nehme es nicht nur als einen Gegenstand wahr, der einen bestimmten Gebrauchswert hat, sondern als eine Ware mit einem bestimmten Tauschwert. Es erscheint als eine Ware auf dem Markt und sein Zweck als Ware ist darin zu sehen, daß ich es beschreiben kann als einen 50- oder 25-Pfennig-Gegenstand. Ich kann also diesen Gegenstand in Form von Geld oder in Form einer Abstraktion ausdrücken. Jeder, der seine eigene Einstellung gegenüber Gegenständen ein wenig analysiert, wird merken, daß er sich weitgehend so verhält und sich auf sie nicht als Gegenstände, sondern als Waren bezieht. Man nimmt einen Gegenstand bereits in Form seines abstrakten Geldwertes, in Form seines Tauschwertes wahr. *Pathologie der Normalität, S. 61–62*



Auch der Mensch wird zur Ware: auf dem „Persönlichkeitsmarkt“. Das Bewertungsprinzip ist dasselbe wie auf dem Warenmarkt, mit dem einzigen Unterschied, daß hier „Persönlichkeit“ und dort Waren feilgeboten werden. Entscheidend ist in beiden Fällen der Tauschwert, für den der „Gebrauchswert“ eine notwendige, aber keine ausreichende Voraussetzung ist.

Obwohl das Verhältnis von beruflichen und menschlichen Qualitäten einerseits und der Persönlichkeit andererseits als Voraussetzung des Erfolges schwankt, spielt der Faktor „Persönlichkeit“ immer eine maßgebliche Rolle. Der Erfolg hängt weitgehend davon ab, wie gut sich ein Mensch auf dem Markt verkauft, ob er im Wettbewerb „gewinnt“, wie anziehend seine „Verpackung“ ist, ob er „heiter“, „solide“, „aggressiv“, „zuverlässig“ und „ehrgeizig“ ist, aus welchem Milieu er stammt, welchem Verein er angehört, und ob er die „richtigen“ Leute kennt.

Der bevorzugte Persönlichkeitstyp hängt bis zu einem bestimmten Grad von dem Berufszweig ab, in dem ein Mensch arbeiten möchte. Der Börsenmakler, der Verkäufer, die Sekretärin, der

Bahnbeamte, der Universitätsprofessor und der Hotelmanager – sie alle müssen einer je verschiedenen Art von Persönlichkeit entsprechen, die ungeachtet aller Unterschiede eine Bedingung erfüllen muß: Sie muß gefragt sein.

Die Einstellung des einzelnen zu sich selbst wird somit durch den Umstand geprägt, daß Eignung und Fähigkeit, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, nicht ausreichen. Um Erfolg zu haben, muß man imstande sein, in der Konkurrenz mit vielen anderen seine Persönlichkeit vorteilhaft präsentieren zu können. Wenn es zum Broterwerb genügen würde, sich auf sein Wissen und Können zu verlassen, dann stünde das eigene Selbstwertgefühl im Verhältnis zu den jeweiligen Fähigkeiten, das heißt zum Gebrauchswert eines Menschen. Aber da der Erfolg weitgehend davon abhängt, wie gut man seine Persönlichkeit verkauft, erlebt man sich als Ware oder richtiger: gleichzeitig als Verkäufer und zu verkaufende Ware. Der Mensch kümmert sich nicht mehr um sein Leben und sein Glück, sondern um seine Verkäuflichkeit.

Das oberste Ziel des Marketing-Charakters ist die vollständige Anpassung, um unter allen Bedingungen des Persönlichkeitsmarktes begehrenswert zu sein. Der Mensch dieses Typus hat nicht einmal ein Ich (wie die Menschen des 19. Jahrhunderts), an dem er festhalten könnte, das ihm gehört, das sich nicht wandelt. Denn er ändert sein Ich ständig nach dem Prinzip: „Ich bin so, wie du mich haben möchtest.“ Menschen mit einer Marketing-Charakterstruktur haben kein Ziel, außer ständig in Bewegung zu sein und alles mit größtmöglicher Effizienz zu tun. Fragt man sie, warum alles so rasch und effizient erledigt werden muß, erhält man keine echte Antwort, nur Rationalisierungen wie:

„Um mehr Arbeitsplätze zu schaffen“, oder: „Damit die Firma weiter expandiert.“ Philosophischen oder religiösen Fragen, etwa wozu man lebt und warum man in die eine und nicht die andere Richtung geht, bringen sie (zumindest bewußt) wenig Interesse entgegen. Sie haben ihr großes, sich ständig wandelndes Ich, aber keiner von ihnen hat ein Selbst, einen Kern, ein Identitätserleben. Die „Identitätskrise“ der modernen Gesellschaft ist darauf zurückzuführen, daß ihre Mitglieder zu selbstlosen Werkzeugen geworden sind, deren Identität auf ihrer Zugehörigkeit zu Großkonzernen (oder anderen aufgeblähten Bürokratien) beruht. Wo kein echtes Selbst existiert, kann es auch keine Identität geben. *Haben oder Sein, S. 146–148*

*

Der Mensch von heute ist wie eine Ware und hat das Gefühl, sein Wert hänge von seinem Erfolg, von seiner Verkäuflichkeit und von der Anerkennung durch andere ab. Er merkt, daß sein Wert weder auf dem inneren oder auf dem Gebrauchswert seiner Persönlichkeit beruht, noch auf seiner Kraft oder Liebesfähigkeit und seinen menschlichen Qualitäten – es sei denn, er kann sie verkaufen oder hat mit ihnen Erfolg und andere anerkennen ihn.

Aus diesem Grunde ist die Selbstachtung der meisten Menschen heute sehr leicht zu erschüttern. Sie haben kein Selbstwertgefühl aus der Überzeugung: „Das bin ich, das ist meine Liebesfähigkeit und meine Fähigkeit, zu denken und zu fühlen“; vielmehr fühlen sie sich nur wertvoll, wenn sie von anderen anerkannt werden, wenn sie sich verkaufen können, wenn andere sagen: „Du bist ein wunderbarer Mann“ oder „Du bist eine wunderbare Frau“.

Ein Selbstwertgefühl, das von anderen abhängig ist, wird immer unsicher sein. Jeder Tag bringt eine neue Bewährungsprobe, und jeden Tag muß man sich selbst und andere davon überzeugen, daß man o.k. ist. Man kann die Situation fast mit der einer Handtasche vergleichen, die auf dem Ladentisch zum Verkauf ausliegt. Jene Handtasche, von deren Art im Laufe eines Tages viele verkauft wurden, könnte am Abend stolz auf sich sein, während eine andere, deren Art nicht mehr ganz der Mode entspricht oder die etwas zu teuer ist oder aus sonst einem Grund nicht so gut verkauft wurde, sich deprimiert fühlen würde. Die eine Handtasche könnte sich sagen: „Ich bin wunderbar“; die andere müßte sich eingestehen: „Ich bin nichts wert“, obwohl die „wunderbare“ Handtasche nicht schöner, brauchbarer oder von besserer Qualität sein muß als die andere. Die nicht verkaufte Handtasche müßte das Gefühl haben, daß man sie nicht haben will. Der Vergleich zeigt, daß der Wert einer Handtasche von ihrem Erfolg abhängt, also davon, wieviel Käufer aus irgendeinem Grund die eine der anderen vorziehen.

Übertragen wir den Vergleich nochmals auf den Menschen, dann bedeutet das, daß keiner von uns etwas Besonderes sein darf, daß wir unsere Persönlichkeit immer für Veränderungen bereithalten müssen, um uns dem neuesten Stand anzupassen. Deshalb fühlen sich Eltern ihren Kindern gegenüber oft verlegen: Die Kinder wissen weit besser, was gerade „in“ ist. Doch die Eltern sind durchaus bereit, sich belehren zu lassen und zu lernen. Genau wie ihre Kinder hören sie auf die letzten Preisnotierungen auf dem Personalmarkt. Die neuesten Marktnotierungen finden sie in den Kinos, auf den Alkohol- und Modereklamen, in den Angaben darüber, was very important persons (VIPs) tragen und sagen.

Mann und Frau, S. 392

*

Alles ist Betrieb geworden, muß funktionieren und sich verwerten lassen. Es gibt kein Identitätsgefühl, vielmehr nur seelische Leere. Man hat weder Überzeugungen noch echte Ziele. Der Marketing-Charakter ist der vollkommen entfremdete Mensch. Diesem kommt es nur darauf an, zu manipulieren und zu funktionieren. Eben das ist der Typus, der den gesellschaftlichen Bedürfnissen entspricht. Man kann sagen, daß die meisten Menschen so werden, wie sie von der Gesellschaft gewünscht werden, um erfolgreich zu sein. Die Gesellschaft fabriziert Menschentypen wie sie Schuhtypen oder Kleidertypen oder Autotypen fabriziert, nämlich Waren, die gefragt werden. Und schon als Kind lernt der Mensch, welcher Typ gefragt wird.

Interview Reif 1977, S. 27–28

*

Der Terminus „Marketing-Charakter“ ist nicht die einzige Bezeichnung für diesen Menschentypus. Man kann ihn auch mit dem Marxschen Begriff des entfremdeten Charakters beschreiben; Menschen dieses Typus sind ihrer Arbeit, sich selbst, ihren Mitmenschen und der Natur entfremdet. In der Sprache der Psychiatrie könnte dieser Charaktertyp als schizoide Charakter bezeichnet werden, doch dieser Begriff ist insofern etwas irreführend, als ein Schizoide, der mit anderen Schizoiden zusammenlebt, gute Leistungen erbringt und Erfolg hat, weil ihm auf Grund seines schizoiden Charakters das Gefühl des Unbehagens völlig abgeht, das einen schizoiden Charakter in einer „normalen“ Umgebung befällt.

Haben oder Sein, S. 150

Vernunft als Intelligenz

Das Ziel des Marketing-Charakters, optimales Funktionieren unter den jeweiligen Umständen, bewirkt, daß er auf die Welt vorwiegend rein verstandesmäßig (cerebral) reagiert. Vernunft im Sinne von Verstehen ist eine Gabe, die dem Homo sapiens vorbehalten ist; über *manipulative Intelligenz* als Instrument zur Erreichung konkreter Ziele verfügen sowohl Tiere als auch Menschen. Manipulative Intelligenz ohne Kontrolle durch die Vernunft ist gefährlich, da die Menschen dadurch auf Bahnen geraten können, die vom Standpunkt der Vernunft selbstzerstörerisch sind. Je scharfsinniger die von der Vernunft nicht kontrollierte manipulative Intelligenz ist, desto gefährlicher ist sie.

Haben oder Sein, S. 148–149

*

Die Vernunft erkennt die Hintergründe und Zusammenhänge, wie sie sind und warum sie so sind. Der manipulierende Verstand kümmert sich nur darum, wie man die Dinge besser für sich benutzen kann. Die Vernunft ist spezifisch menschlich und nur insofern wirksam, als der Mensch sich von irrationalen Leidenschaften und Begierden freigemacht hat. Insofern der Mensch gierig ist, kann seine Vernunft nicht wirken.

Sein manipulierender Verstand hingegen wird durch die Gier angeregt und verstärkt. Der gierige Mensch ist schlau; der vernünftige Mensch ist klug; der abhängige Mensch verdummt, der freie Mensch wird weiser. Letzten Endes geht der Unterschied zwischen der Vernunft und dem manipulierenden Verstand auf ein moralisches Problem zurück. Je mehr der Mensch haben will, je mehr er sich abhängig macht von den Dingen und ihnen verhaftet ist, desto mehr wird er ein Gefangener der Dinge. Dummheit ist nicht eine Folge mangelnder angeborener Intelligenz, sondern mangelnder Freiheit. Vernunft entwickelt sich nur in der Freiheit, nicht nur von äußeren Zwän-

gen, sondern auch von den inneren Zwängen des Verhaftetseins in seinen vielen Ausdrucksformen. In der Industriegesellschaft, in der der manipulierende Verstand die herrschende Form des Denkens ist, wird der Unterschied leicht vergessen. Wenn wir ihn ernstnehmen, wäre man ja mit der unangenehmen Einsicht konfrontiert, daß wir unser Denken meistens noch so wie das Tier benutzen (besonders deutlich bei den Primaten), und eine kleine Minderheit erst zur menschlichen Stufe des Denkens aufgestiegen ist. Der Verstand macht uns nur zum schlauesten Tier, im biblischen Mythos als Schlange symbolisiert, die „schlauer war als alle anderen Tiere“. Der manipulierende Verstand kann nützlich sein, er kann zur Verbesserung des Lebens führen, aber er kann auch der Weg zur Hölle sein; die erkennende Vernunft ist ein Kind der Freiheit, und ihr Sich-Entfalten führt zu immer wachsender Freiheit.

Interview Reif 1977, S. 43–43a

Die Abspaltung der Gefühle

Warum ist unser Denken so kopflastig geworden? Weshalb hat sich in den letzten drei oder vier Jahrhunderten der Schwerpunkt mehr und mehr von der Betonung der Vernunft und der Intensität der Leidenschaften in Richtung auf den Intellekt verlagert? Wenigstens einige Hinweise seien gegeben:

Die Schwerpunktverlagerung hat viel mit unserer Produktionsweise, mit der zunehmenden Wertschätzung der Technik und mit der Notwendigkeit zu tun, unseren Intellekt für die Zwecke der Wissenschaft und die Wissenschaft für die Zwecke der Technik zu entwickeln. Wir können die Gesellschaft, deren Hauptanliegen die Produktion ist, nicht ganz von der menschlichen Entwicklung trennen, in welcher der Intellekt zum höchsten Wert wird. Doch wenn wir mit unserem gegenwärtigen ethischen Problem fertig werden wollen, müssen wir uns ernsthaft anstrengen, die Spaltung zwischen Affekt und Intellekt zu überwinden. Wir müssen den Menschen in seiner Totalität, oder wie ich lieber sagen würde: wir müssen den wirklichen Menschen wieder entdecken. Ich bin nicht getrennt in Geist und Körper. Ich bin ich und du bist du; mein Herz und meine Gefühle können ebenso rational sein wie mein Denken. Und meine Gedanken können ebenso irrational sein wie mein Herz. Doch es ist mir nicht möglich, unabhängig voneinander von meinem Herzen und meinem Denken zu reden, weil sie in Wirklichkeit eines sind, nur zwei Aspekte des gleichen Phänomens. Es gibt nur eine Logik, nur eine Rationalität und nur eine Irrationalität, die sie beide durchdringt. Ob wir psychosomatische Krankheiten oder Erscheinungen von Massenhysterie untersuchen, immer geht es um ein und dasselbe. Das Denken kann durch das Gefühl verdummt oder erleuchtet werden, und umgekehrt. Dies gilt es zunächst zu erkennen, damit wir nicht mehr allein schon durch die Tatsache verwirrt werden, daß wir Gefühle haben.

Während des psychoanalytischen Prozesses kann man manchmal miterleben, wie jemand zunächst ganz davon überzeugt ist, glücklich zu sein. Er liebt seine Frau und seine Kinder und ist zufrieden. Gräbt man etwas tiefer, so stellt sich heraus: Er verdient gut, er ist erfolgreich und angesehen und meint deshalb, er müsse auch glücklich sein. Sein Gefühl, glücklich zu sein, ist aber nur eine Annahme. Dringt man noch tiefer, dann könnte man zu ihm sagen:

„Ich habe Ihr Gesicht jetzt während mehrerer Sitzungen beobachtet, und ich habe den Eindruck, daß Sie schrecklich traurig und deprimiert aussehen. Worüber sind Sie eigentlich so traurig?“ Dann kann man erleben, daß dieser Mensch, der sagte, er habe seit 20 Jahren nicht mehr geweint, sich plötzlich an ein Erlebnis in seiner Kindheit erinnert, an etwas, das die ganze Zeit in ihm fortlebte, und daß er nun hemmungslos zu weinen beginnt. Er hat sich also – um sich vor seiner Traurigkeit zu schützen – gegen dieses Gefühl abgeschirmt, und zwar mit Hilfe einer Illusion über sein Gefühl, die nichts weiter war als eine verstandesmäßige Annahme.

Die moralische Verantwortung, S. 326–327

*

Es gibt auch falsche Gefühle. Nehmen wir an, Herr A. wird hypnotisiert, und es ist morgens neun Uhr. Der Hypnotiseur sagt zu ihm, daß er um drei Uhr nachmittags seinen Mantel ausziehen und den Grund dafür vergessen werde – falls ihm kein anderer Auftrag erteilt werde. Nachmittags um halb drei Uhr begegnen wir Herrn A. und sprechen mit ihm über das Wetter oder

sonst etwas, was uns eben gerade in den Sinn kommt. Pünktlich um drei Uhr aber sagt Herr A.: „Ist es heute nicht schrecklich warm? Ich muß meinen Mantel ausziehen.“ Wenn es nun wirklich ein warmer Tag ist, dann kommt uns das ganz vernünftig vor; ebenso wenn es ein kalter Tag ist, doch die Heizung unerträglich warm eingestellt ist. Handelt es sich aber um einen nicht besonders warmen Tag und ist der Raum auch nicht überheizt, dann werden wir uns sehr wundern, daß es Herrn A. so heiß ist und wir werden vielleicht denken, er habe Fieber. Wir werden ihm vielleicht vorschlagen, zum Arzt zu gehen. Auf jeden Fall sind wir davon überzeugt, daß es Herrn A. zu heiß ist und daß er das Bedürfnis hat, den Mantel auszuziehen. Wären wir dagegen morgens bei der hypnotischen Sitzung dabeigewesen, dann wüßten wir, daß ihm das Gefühl – es ist zu heiß – vom Hypnotiseur suggeriert wurde. Wir beobachten jedoch das interessante Phänomen, daß Herr A. das Bedürfnis hat, das, was er tut, als vernünftig hinzustellen. Er kann nicht einfach seinen Mantel ausziehen, sondern muß einen Grund dafür angeben. Wären wir morgens nicht dabeigewesen, dann wären wir wirklich davon überzeugt, daß es Herrn A. zu warm ist. Es ist dies ein spezieller Fall dessen, was häufig auch ohne Hypnose geschieht.

Wir glauben etwas zu fühlen, was wir in Wirklichkeit gar nicht fühlen – einfach weil wir uns danach richten, was uns durch die öffentliche Meinung oder Ähnliches suggeriert wird. Dann müssen wir einen Grund für unser Tun finden, der von unserem Gefühl motiviert scheint – wir rationalisieren. Wenn wir zum Beispiel zu den Gebildeten gehören, haben wir vermutlich das Gefühl, daß Picassos Arbeiten sehr schön und große Kunstwerke sind. Nun, auch ich bin davon überzeugt. Wenn man es uns eingeredet hat, daß es sich dabei um etwas Schönes handelt, dann sehen wir die Bilder an und haben zwar das Gefühl, daß sie wundervoll sind, fühlen es aber nicht wirklich. Wir denken nur, wir fühlten es, und die meisten Menschen sind unfähig, zwischen einem echten Gefühl – der Darstellung einer Wirklichkeit, der etwas entspricht, das im gesamten physiologischen System eines Menschen vor sich geht – und einem bloß eingebil-deteten Gefühl zu unterscheiden.

Es gibt nur ein einziges Laboratorium, das uns allen gleichermaßen zur Verfügung steht: das Leben. Wenn wir im Leben Beobachtungen anstellen, dann werden wir feststellen, daß man oft davon überzeugt ist, etwas zu fühlen – Interesse, Liebe, Freude usw. –, während man sich in Wirklichkeit diese Gefühle nur einbildet. Bei solchen Pseudo-Gefühlen fühlt man, was einem von der Kultur, in der man lebt, eingepflanzt wurde. Es gibt viele Situationen, in denen man so empfindet, wie von einem erwartet wird, und in denen man die authentischen Gefühle nicht mehr von den Pseudo-Gefühlen unterscheiden kann.

Probleme des Alterns, S. 429–430



Mit Intellektuellen meine ich Menschen, die über Dinge reden, die sie nicht fühlen, weil sie in erster Linie verstandesmäßig auf die Wirklichkeit und andere Menschen bezogen sind. Ihnen geht es vor allem um ein Denken, das etwas bewerkstelligen will, und nicht um die schöpferische Verbindung von Denken und Fühlen. Bildhaft gesprochen, sind bei ihnen Herz und Kopf nicht verbunden; sie sind entfremdet, wie die Philosophen sagen. Was sie denken, sind hauptsächlich Gedanken, die ohne Bezug zu ihren Gefühlen sind. Tatsächlich ist dies eine mögliche Umschreibung von Schizophrenie.

Meiner Überzeugung nach bietet unsere Gesellschaft in der Tat das Bild einer leichten chronischen Schizophrenie. Zeigte die Gesellschaft des 19. Jahrhunderts das Bild einer leichten allgemeinen Hysterie – man denke nur an den körperlichen Ausdruck aller möglichen Gefühle, vom Ohnmachtsanfall der Frauen bis zu den Rednern auf der Bühne –, so ist unser heutiger „Lebensstil“ schizoid: Es werden keine Gefühle gezeigt, oft auch nicht einmal gefühlt; das affektive Leben ist vom Denken abgetrennt, so daß es zu den schlimmsten Phänomenen der modernen Welt kommt: daß Menschen fähig sind, ganz kalt über die Zerstörung der ganzen Erde nachzudenken. Diese Entwicklung hat ganz sicher mit einer veränderten sozio-ökonomischen Struktur zu tun.

Es ist eine Tatsache, daß die meisten Menschen höhere oder niedere Angestellte sind, die das tun, was man ihnen sagt oder was die Regeln von ihnen verlangen. Sie fühlen dabei so wenig wie möglich, denn Gefühle würden nur das reibungslose Funktionieren der Maschine stören. Wesensmerkmal aller Industriegesellschaften ist ihr reibungsloses Funktionieren, denn jeder Sand

im Getriebe der Maschine kostet Geld. So müssen sich die Menschen darin üben, so wenig Gefühle wie möglich zu haben, weil Gefühle Geld kosten. *Interview Khoury, S. 37–38*

*

Statt bezogen zu sein und unsere Liebe, unseren Haß, unsere Angst, unsere Zweifel und alle grundlegenden Erlebensweisen des Menschen zu spüren, sind wir auf Distanz zu ihnen. Wir sind auf eine Abstraktion bezogen, was nichts anderes heißt, als daß wir überhaupt nicht bezogen sind. Wir leben in einem Vakuum und füllen das Vakuum, das Loch mit Worten, mit abstrakten Wert-Zeichen, mit Routine, die uns aus der Verlegenheit heraushilft.

Es gibt in dieser Situation noch einen anderen Ausweg, nämlich den, sentimental zu sein. Sentimentalität ist Gefühl unter der Voraussetzung völliger Distanziertheit. Jeder Mensch fühlt, es sei denn, er wäre psychisch sehr schwer erkrankt. Wenn er aber so distanziert, zurückgezogen, unbezogen ist, wie ich es eben skizziert habe, dann ergibt sich für die Gefühle eine sehr eigenartige Situation. Man fühlt zwar, aber man ist nicht wirklich und konkret auf etwas in der Realität bezogen. Eben dann ist man sentimental. Die Gefühle quellen über und treten irgendwo in Erscheinung. Wir gebrauchen dann Schlagworte wie „Ehre“, „Patriotismus“ oder bei den Linken zum Beispiel „Revolution“ oder beliebige andere Worte, die abstrakte Begriffe sind und im Augenblick keine konkrete Bedeutung haben, aber als Reizworte wirken und einen in Tränen ausbrechen, schluchzen oder sonstwie reagieren lassen. Und doch ist es ein Vollzug, bei dem das Gefühl nicht wirklich auf etwas bezogen ist, das einen betrifft, sondern eine leere Sache.

Es ist wie im Kino, wenn die Heldin die Chance vertut, 100.000 Dollar zu gewinnen, und die Leute zu weinen anfangen. Die gleichen Leute können aber im realen Leben Zeugen einer großen Tragödie in ihrer Umgebung werden, ohne daß sie weinen und ohne daß sie irgend etwas fühlen, weil sie in Wirklichkeit ohne Bezug zu ihrer Umwelt sind und mit ihr nichts zu tun haben. Sie leben vielmehr in diesem Vakuum der Abstraktion, der Entfremdung von der Realität ihrer Gefühle. Weil sie aber dennoch fühlen, können sie nichts anderes tun, als mit Hilfe von Schlagworten, bestimmten Reizen und Situationen dieses Gefühl hervorrufen. Diese Menschen aber weinen nicht, weil sie wirklich ein Unglück spüren, sondern weil sie von ihm ganz distanziert sind. Sie leben in einem Vakuum, und doch sucht das Gefühl, das in ihnen ist, eine Ausflucht, und so weinen sie, sobald sich eine Gelegenheit bietet, ohne im geringsten auf etwas in der Wirklichkeit bezogen zu sein. Sentimentale Menschen vermitteln den Eindruck, ziemlich distanziert, zurückgezogen und ohne reale Beziehung auf etwas Bestimmtes zu sein, und gleichzeitig findet man bei ihnen diese Gefühlsausbrüche. *Pathologie der Normalität, S. 73–74*

Liebe als Tauschgeschäft

Was geschieht in der beschriebenen Situation von Selbstentfremdung und Unbezogenheit mit der Liebe? Es läßt sich beobachten, daß es vor allem zwei Auffassungen von Liebe gibt. Entweder wird Liebe mit Sexualität identifiziert, und es geht darum (wie die vielen einschlägigen Bücher zeigen), sexuelle Techniken kennenzulernen, mit denen sich die Liebe steigern läßt; oder Liebe wird zu einer ziemlich sexlosen, unerotischen Angelegenheit, bei der zwei Menschen gut miteinander auskommen; trifft es sich, daß es sich bei diesen Zweien um einen Mann und eine Frau handelt, dann heiratet man und nennt dies Liebe. Es ist höchstens eine nette Kameradschaft, doch fehlt ihr der zündende Spannungsbogen und jede Art von brennendem Verlangen, das in früheren Zeiten mit der Vorstellung von Liebe verbunden war. *Pathologie der Normalität, S. 86–87*

*

Liebe drückt Hunderte, Tausende verschiedene Dinge aus. Ich spreche jetzt gar nicht davon, daß ein Gefühl überhaupt nicht in einem Wort erfaßt werden kann, sondern daß jede Liebe eines Menschen zu einem anderen Menschen anders geartet ist; das versteht sich von selbst. Das Problem ist jedoch, daß wir für diesen ganzen Gefühlsbereich „Liebe“, der vom Gernhaben zu der tiefsten aktiven Beziehung reicht, die wiederum manchmal als Nebenleistung der sexuellen Beziehung betrachtet wird, nur ein Wort haben.

Man hat heute die Illusion zum großen Teil verloren, daß Sexualität als solche etwas mit Liebe zu tun hat; sie hat sicher mehr zu tun mit Narzißmus als mit Liebe – besonders bei Männern. Aber es gibt für uns heute bei diesem Begriff überhaupt keine Differenzierung. In anderen Sprachen gibt es zumindest eine ganz elementare Differenzierung, nämlich die Differenzierung zwischen der mütterlichen und der erotischen Liebe. Wir differenzieren nicht. Eine Mutter „liebt“ ihr Kind wie sie einen Liebhaber „liebt“ oder unter Umständen ihren Mann „liebt“. Immer gebrauchen wir ein und dasselbe Wort.

Im Griechischen gibt es die Unterscheidung zwischen *eros* und *agape*, im Hebräischen gibt es die zwischen *ahabah* (das kommt vom Wortstamm „glühen“) und *rachamim* (das kommt vom Stamm *rechem*, der Mutterschoß). Hier gibt es eine klare Differenzierung zwischen der erotischen und der mütterlichen Liebe. Das ist immerhin schon etwas, und es ist auf jeden Fall besser als unsere Ärmlichkeit, mit der wir für alles, was es in menschlichen Beziehungen gibt, nur das eine Wort „Liebe“ haben.

„Liebe“ ist auch ein indirekter Ausdruck für das, wofür man – mit einem anderen indirekten Ausdruck – im Deutschen sagt: „mit jemandem schlafen“. Dies ist ziemlich falsch: Man will ja gerade nicht schlafen. Schlafen mag vielleicht ein Beiprodukt sein, aber es ist nicht der Zweck der Übung. Die nichtobszönen Ausdrücke sind indirekt, die direkten aber sind obszön. Wer die sexuelle Beziehung zu einem anderen Menschen direkt ausdrücken will, muß etwas Obszönes sagen, und wer sich nicht obszön ausdrücken will, muß paradoxerweise eine Analogie (und oft sogar eine falsche) gebrauchen. Hier zeigt sich, daß bei uns die Sexualität degradiert ist.

Das Undenkbare, S. 20–22



Da der Marketing-Charakter weder zu sich selbst noch zu anderen eine tiefe Bindung hat, geht ihm nichts wirklich nahe, nicht weil er so egoistisch ist, sondern weil seine Beziehung zu anderen und zu sich selbst so dünn ist. Das mag auch erklären, warum sich diese Menschen keine Sorgen über die Gefahren nuklearer und ökologischer Katastrophen machen, obwohl sie alle Fakten kennen, die eine solche Gefahr ankündigen. Daß sie keine Angst um sich selbst zu haben scheinen, könnte man durch die Annahme erklären, daß sie sehr mutig und selbstlos seien; aber ihre Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal ihrer Kinder und Enkel schließt eine solche Erklärung aus. Ihre Leichtfertigkeit in allen diesen Bereichen ist eine Folge des Verlusts an emotionalen Bindungen, selbst jenen gegenüber, die ihnen am „nächsten“ stehen. In Wirklichkeit steht dem Marketing-Charakter niemand nahe, nicht einmal er selbst.

Auf Grund seiner allgemeinen Beziehungsunfähigkeit ist er auch Dingen gegenüber gleichgültig. Was für ihn zählt, ist vielleicht das Prestige oder der Komfort, den bestimmte Dinge gewähren, aber die Dinge als solche haben keine Substanz. Sie sind total austauschbar, ebenso wie Freunde und Liebespartner, die genauso ersetzbar sind, da keine tieferen Bindungen an sie bestehen.

Haben oder Sein, S. 148



In welcher Weise beeinflußt die Marketing-Orientierung die Beziehung zwischen den Geschlechtern – zwischen Männern und Frauen? Ich glaube, daß ein großer Teil von dem, was unter der Bezeichnung „Liebe“ läuft, nur ein Suchen nach Erfolg und Anerkennung ist. Man braucht jemanden, der einem nicht nur um vier Uhr nachmittags, sondern auch um acht, um zehn und um zwölf Uhr sagt: „Du bist prima, du bist in Ordnung, du machst es richtig.“ Das ist ein Gesichtspunkt. Ein anderer ist der, daß man seinen Wert auch damit beweist, daß man sich den richtigen Partner auswählt. Man muß selbst das neueste Modell sein, denn dann hat man auch das Recht und die Pflicht, sich in das neueste Modell zu verlieben. Man kann das so grob ausdrücken wie jener Achtzehnjährige, der gefragt wurde, was das Ziel seines Lebens sei. Er sagte, er wolle sich einen besseren Wagen kaufen – er wolle seinen Ford in einen Buick umtauschen –, damit ihm Mädchen von besserer Klasse zur Verfügung stünden. Dieser Junge war wenigstens aufrichtig. Er drückte etwas aus, was – wenn auch in etwas verfeinerter Form – in unserer Kultur größtenteils die Partnerwahl bestimmt.

Die Marketing-Orientierung hat noch eine andere Auswirkung auf die Beziehung zwischen den Geschlechtern. Hier ist alles auf bestimmte Vorbilder ausgerichtet, und wir sind eifrig bemüht, die letzte Mode mitzumachen und ihr entsprechend zu handeln. Aus diesem Grund ist die Rolle, die wir uns auserwählen – besonders unsere Geschlechtsrolle – stark vorgeprägt, aber diese Vorbilder sind sich nicht alle gleich und entsprechen sich nicht immer. Häufig stehen sie miteinander in Konflikt. Der Mann soll im Geschäftsleben aggressiv und daheim zärtlich sein. Er soll nur seinem Beruf leben, aber wenn er abends heimkommt, soll er nicht müde sein. Er soll den Kunden und der Konkurrenz gegenüber skrupellos sein, aber seiner Frau und seinen Kindern gegenüber soll er völlig aufrichtig sein. Er soll bei jedermann beliebt sein und dabei doch am meisten für seine Familie übrig haben. Der moderne Mann versucht all dem gerecht zu werden, und allein die Tatsache, daß es ihm damit nicht allzu ernst ist, bewahrt ihn davor, verrückt zu werden. Das gleiche gilt für die Frauen. Auch sie müssen gewissen Vorstellungen entsprechen, die sich ebensowenig miteinander vertragen, wie das bei den Männern der Fall ist.

Natürlich hat es zu jeder Zeit und in jeder Kultur gewisse Idealvorstellungen davon gegeben, was „männlich“ und was „weiblich“ ist; aber früher besaßen diese Vorstellungen wenigstens eine gewisse Stabilität. In einer Kultur aber, wo soviel davon abhängt, daß wir dem neuesten Stand entsprechen, daß wir „in“ sind, daß alle mit uns einverstanden sind, daß wir uns genau so verhalten, wie man es von uns erwartet, bleiben die wirklichen Eigenschaften, die zu unserer männlichen oder weiblichen Rolle gehören, im Dunkeln. Die Beziehungen zwischen Mann und Frau haben nur noch wenig Spezifisches.

Wenn Männer und Frauen ihre Partnerwahl entsprechend der Marketing-Orientierung und entsprechend stark vorgeprägten Rollen treffen, ist es unvermeidlich, daß sie sich miteinander langweilen. Viele sehen nur zwei Auswege aus dieser Langeweile. Sie vermeiden sie, indem sie eine der vielen Möglichkeiten nutzen, die ihnen unsere Kultur anbietet. Sie besuchen Parties, schließen neue Bekanntschaften, trinken, spielen Karten, hören Radio und betrügen sich so jeden Tag und jeden Abend selber. Oder aber – und das hängt teilweise davon ab, welcher Gesellschaftsklasse sie angehören – sie bilden sich ein, alles werde sich ändern, wenn sie ihren Partner wechseln. Sie denken, mit ihrer Ehe sei es schiefgegangen, weil sie an den falschen Partner geraten seien, und meinen, wenn sie den Partner wechselten, werde ihnen das die Langeweile vertreiben. Sie sehen nicht, daß die wichtigste Frage nicht lautet: „Werde ich geliebt?“, was weitgehend gleichbedeutend ist mit Fragen wie „Werde ich auch anerkannt?“ – „Werde ich beschützt?“ – „Werde ich bewundert?“ –, sondern daß die Hauptfrage lautet: „Kann ich überhaupt lieben?“

Lieben ist in der Tat schwierig. Geliebt werden und sich verlieben, ist eine Zeitlang sehr einfach, so lange, bis man den anderen und sich selbst langweilt. Aber zu lieben und sozusagen „in der Liebe zu verharren“, ist etwas Schwieriges – wenn es auch nichts Übermenschliches von uns verlangt, sondern in Wirklichkeit die wesentlichste menschliche Eigenschaft darstellt. Wenn man nicht mit sich selbst allein sein kann, wenn man für andere und sich selbst kein echtes Interesse aufzubringen vermag, dann kann man auch mit einem anderen nicht zusammenleben, ohne sich nach einiger Zeit zu langweilen. Wenn die Beziehung zwischen den Geschlechtern zu einer Zuflucht vor der Einsamkeit und Isolation des Betreffenden wird, dann hat das nur wenig zu tun mit den Möglichkeiten, welche die wirkliche Beziehung zwischen Mann und Frau mit sich bringt.

Mann und Frau, S. 393–394

*

„Liebe“ hat dieselbe Wurzel wie „Lob“, aber auch wie „Freude“ und „Freiheit“. Diese Worte drücken ein Erlebnis, einen Erlebniskomplex aus. Es gibt keine Liebe, bei der es nicht auch Freude, Freiheit und Loben gibt. Es gibt ein altes französisches Volkslied, das sagt: *L'amour est l'enfant de la liberté* (die Liebe ist das Kind der Freiheit). In diesem Volkslied sind Liebe und Freiheit zusammengebracht. Heute wird dieser innere, tiefste Zusammenhang zwischen Liebe und Freiheit wohl kaum so empfunden, ganz im Gegenteil. Die meisten Menschen haben Angst, daß sie ihre Freiheit verlieren, wenn sie lieben, und können nicht glauben, daß die Liebe gleichzeitig die größte Entwicklung der Freiheit bedeutet.

Das Udenkbare S. 24

Ursprünge der Orientierung am Haben

Die patriarchale Gesellschaft

Es liegt im Wesen des Habenwollens, daß man erstens immer mehr haben will und daß man damit notwendigerweise in Konflikt mit den Interessen aller anderen gerät, sowohl im individuellen Bereich innerhalb einer Gesellschaft wie im internationalen Bereich zwischen Nationen. Das Haben-wollen und die Gier sind ihrem Wesen nach dadurch gekennzeichnet, daß sie unbegrenzt sind. Physiologische Bedürfnisse sind von der Natur aus begrenzt. Wir mögen noch so großen Hunger haben, einfachen oder gezüchteten, aber an einem Punkt sind wir satt. Das gilt auch für die Sexualität, das gilt auch für alle natürlichen Bedürfnisse.

Unsere Industrie aber hat zu ihrem Selbsterhalt, und um die nötigen Profite zu erzielen, ein System erfunden, das immer neue Bedürfnisse schafft. Wenn ich einen Wagen habe, will ich zwei haben, wenn ich einen kleinen Wagen habe, will ich einen großen haben, und wenn ich das schon habe, eine Yacht und dann noch ein Flugzeug. *Interview Assall*

*

Da wir in einer Gesellschaft leben, die auf den drei Säulen Privateigentum, Profit und Macht ruht, ist unser Urteil äußerst voreingenommen. Erwerben, Besitzen und Gewinnmachen sind die geheiligten und unveräußerlichen Rechte des Individuums in der Industriegesellschaft. Dabei spielt weder eine Rolle, woher das Eigentum stammt, noch ist mit seinem Besitz irgendeine Verpflichtung verbunden. Diese Form von Eigentum ist angeblich etwas Natürliches und Universales, während sie in Wirklichkeit eher die Ausnahme als die Regel darstellt, wenn wir die gesamte menschliche Geschichte einschließlich der Prähistorie betrachten, insbesondere jene außereuropäischen Kulturen, in welchen die Wirtschaft nicht Vorrang vor allen anderen Lebensbereichen hatte. *Haben oder Sein, S. 73*

*

Gesellschaften, die nicht am Haben orientiert waren, sind vor allem die prähistorischen Gesellschaften, also die Jäger, Sammler und Ackerbauern, die die einzige gesellschaftliche Formation bis zur Städtebildung, das heißt bis zur patriarchalen Vorherrschaft, der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen und die Kontrolle über sie, bildeten. Es gibt ja heute sehr umfangreiche Studien über historische Perioden, in denen die Frau noch nicht unterdrückt war, und wo wahrscheinlich in einer Reihe von Gesellschaften eine matriachale oder matrizenrische Ordnung bestanden hat. In diesen Gesellschaften existiert nicht einmal die Idee der Ausbeutung, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil sie sinnlos wäre. Denn wen sollte man ausbeuten? In einem Wirtschaftssystem, in dem Mann und Frau gleichberechtigt arbeiten, wäre es widersinnig, andere für sich arbeiten zu lassen: man würde sich damit selbst zur Faulheit verurteilen. Ganz im Gegensatz aber zur allgemeinen Meinung, ist der Mensch von Natur aus nicht faul, sondern er hat ein tiefes Bedürfnis zu arbeiten, etwas zu schaffen, zu gestalten.

Die Ausbeutung, die Klassengegensätze – und damit der Neid – tauchten erst in dem Moment auf, als es beträchtlichen Überschuß gab – etwa um das vierte oder fünfte Jahrhundert v. Chr. – und herrschen heute in der ganzen Welt, obgleich mit einigen Ausnahmen. Die Männerherrschaft ist eigentlich der Prototyp aller Ausbeutung, nicht nur einer Klasse, sondern der einen Hälfte der Menschheit durch die andere. Ich glaube, man kann getrost sagen, daß erst dann, wenn die Männerherrschaft gebrochen sein wird – und das ist heute noch in keiner Weise der Fall –, die Ausbeutung überhaupt gebrochen sein wird, denn sie selber ist jene menschliche Haltung, durch die ein Mensch einen anderen für seine Zwecke benutzt. *Interview Reif 1977, S. 1–2*

*

Unter biologischer Perspektive ist der Mann ein Versager, ist er doch nicht wie die Frau fähig, neues Leben zu schaffen. Vom Erleben her fühlt sich der Mann unfruchtbar, denn daß zur Erzeugung eines Kindes sein Samen notwendig ist, ist ein rein theoretisches Wissen. Das Kind ist praktisch ganz und gar das Geschöpf der Mutter, die ihm das Leben schenkt; der Vater schenkt ihm kein Leben. Die meisten Männer verdrängen das Bewußtsein ihres Wunsches, Kinder hervorzubringen, weil sie sich die Illusion ihrer Überlegenheit erhalten wollen. Deshalb müssen sie ihre eigenen biologischen Minderwertigkeitsgefühle zum Schweigen bringen, indem sie die Frauen beherrschen und ausbeuten und sich Tag für Tag beweisen, daß sie selbst nicht minderwertig sind.

Interview Khoury, S. 45

*

Durch die Tatsache, daß die Frauen die Kinder austragen und für sie sorgen müssen, waren die Frauen hilfloser als der Mann. Auch waren die Frauen in ihrer Freiheit, etwas anderes anzufangen, neue Arbeitswege zu gehen, außerordentlich viel eingeschränkter als die Männer. Die Männer haben sich das sehr zu Nutzen gemacht und haben dann in dem Augenblick, wo es überhaupt ein größeres Surplus [Überschuß] gab und es möglich wurde, einen Menschen für sich arbeiten zu lassen, begonnen, die Frauen zu versklaven.

In der agrikulturellen Gesellschaft – neun- bis siebentausend Jahre v. Chr. – gab es die Tatsache der Ausbeutung noch nicht, weil alle arbeiten mußten, um zu leben. Ausbeutung begann erst, als das Surplus so groß war, daß die Männer anfangen konnten, einen Staat zu gründen, Sklaven zu halten, Regierungen zu bilden, Kriege und Gefangene zu machen. Zu den Gefangenen gehörten eben auch die Frauen, obwohl da die paradoxe Situation besteht, daß Männer sagen, sie brauchen Frauen. Das ist etwa so, wie wenn der Gentleman seinem Butler sagt, er brauche ihn, sich dabei aber weit überlegen fühlt.

Natürlich haben die Männer auch eine Ideologie erfunden, wie dies alle siegreichen Gruppen tun. Sie haben erklärt, daß ihr Sieg ganz logisch, ganz natürlich ist, denn die Frauen seien eben schwächer, eitler, irrationaler, abhängiger und wie sonst noch die Beschreibungen der Frauen aus Männermund während des Zeitalters des Patriarchats lauten. Freud hat eigentlich den Gipfelpunkt der Rationalisierung der männlichen Kriegspropaganda geliefert, als er die Überlegenheit des Mannes in der Anatomie begründet sah. Da man die Anatomie nicht ändern kann, weil sie zwar nicht von Gott, wohl aber von Natur gegeben ist, blieb gar nichts anderes übrig, als der Frau ihre Minderwertigkeit zu attestieren und sie dann zu trösten, daß sie eben in der einen oder anderen Form im Mann das findet, was sie alleine nicht hat. Viele Frauen haben sich das auch einreden lassen, obwohl es ziemlich absurd ist.

Das Udenkbare, S. 5–9

*

Reste von mutterrechtlicher Struktur lassen sich auch im heutigen gesellschaftlich-patriarchalischen Leben nachweisen. Ein Beispiel sind die Juden, die nach wie vor ihre Abkunft mutterrechtlich betrachten: Wer ein Jude ist, ist von seiner Mutter her jüdisch, nicht von seinem Vater. Das ist ein Rest der alten matriloalen Einstellung. Auch in der katholischen Kirche sind noch viele Mutterelemente da, die dann der Protestantismus ausgemerzt hat. Man spricht im Katholizismus von der „Mutter Kirche“. Der Papst sitzt sozusagen auf zwei Stühlen, er ist einerseits die liebende Mutter, die allen verzeiht, andererseits ist er aber auch eine autoritäre patriarchale Figur, die richtet.

Es lassen sich genügend Beispiele finden, die zeigen, daß es lange Perioden in der menschlichen Geschichte gegeben hat, in denen die Frauen nicht ausgebeutet wurden, wo überhaupt niemand ausgebeutet wurde und die Frauen vollkommen gleichberechtigt waren oder sogar geherrscht haben. Aber trotz der überwältigenden Materialfülle in Literatur und Archäologie, die diese Tatsache beweist, sind die männlichen Gelehrten vollkommen unobjektiv gewesen und sind es – wenigstens zum größten Teil – noch immer.

Interview Reif 1977, S. 3–4

*

Die Frage, ob ein matriarchalisches oder ein patriarchalisches System besser sei, ist schwer zu entscheiden. Tatsächlich halte ich die Frage in dieser Form für falsch gestellt. Man kann sagen, das matriarchalische System betont mehr die natürlichen Bindungen, die natürliche Gleichberechtigung und die Liebe, und das patriarchalische System legt – verglichen mit der alten matriarchalischen Kultur – größeren Wert auf die Zivilisation, das Denken, den Staat, auf Erfindungen, auf die Industrie und alles, was dem Fortschritt dient.

Das Ziel der Menschheit muß es sein, keinerlei Hierarchie zu haben, weder eine matriarchalische noch eine patriarchalische. Wir müssen eine Situation erreichen, in der die Geschlechter in ihrer Beziehung zueinander nicht den Versuch machen, sich zu beherrschen. Nur so können wir ihre wirklichen Unterschiede, ihre wirkliche Polarität entwickeln.

Ich glaube, die einzige Lösung für dieses Problem ist darin zu suchen, daß man auf eine gewisse Polarität in der Beziehung zwischen den Geschlechtern hinarbeitet. Man würde ja auch vom positiven und negativen Pol eines elektrischen Stromkreises nicht behaupten, daß der eine weniger wert sei als der andere. Man würde vielmehr sagen, daß das Potential zwischen ihnen durch ihre Polarität erzeugt wird und daß eben diese Polarität die Basis produktiver Kräfte ist. Im gleichen Sinn sind die beiden Geschlechter und das, was sie symbolisieren – das männliche und das weibliche Prinzip in der Welt, im Universum und in jedem von uns – zwei Pole, die ihren Unterschied, ihre Polarität behalten müssen, um die fruchtbare Dynamik, die produktive Kraft zu erzeugen, die eben dieser Polarität entspringt. *Mann und Frau, S. 397*

Das Privateigentum

In der neolithischen Gesellschaft um das Jahr 8000 v. Chr. ist die Idee des Privateigentums noch undenkbar. Daß jemand etwas hat, was nur ihm gehört und also privat ist, das heißt, daß er das, was ihm gehört, von einem anderen wegnehmen kann – dieser Begriff des Eigentums im Sinne des Privateigentums existiert in der neolithischen Gesellschaft nicht. Er fehlt auch in vielen noch existierenden Gesellschaften wie zum Beispiel bei den Pueblo-Indianern in Nordamerika. Der Begriff kann nicht gedacht und natürlich auch nicht gesagt werden, weil die Institution des Privateigentums erst mit einer bestimmten Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung aufkommt.

Das gilt natürlich viel mehr noch für ein Wort wie „Kapital“. „Kapital“ ist ein ganz moderner Begriff, wenn auch die Sache, die er bezeichnet, in gewisser Weise schon in der römischen Antike da ist. Er bezeichnet Werte und Güter, die zur Erzeugung anderer Güter mit einem Profit für den Erzeugenden gebraucht werden können. Es ist also ein ganz neues Wort, weil es einer ganz jungen Form gesellschaftlichen Lebens zugehört. In der Früh- und Vorgeschichte gibt es den Begriff des Habens überhaupt noch nicht in dem Sinne, daß ich etwas habe, was nur mir gehört, auf dessen Besitz ich stolz bin, mit dem ich machen kann, was ich will, das ich sogar zerstören kann, was ökonomisch zwar unsinnig, aber dennoch Realität ist. *Das Undenkbare, S. 2–3*

*

Solange der Lebensstandard gering ist, hat der durchschnittliche Mensch gar kein anderes Eigentum als seine Frauen und Kinder. Das ist das einzige, was er besitzt. Wenn der Lebensstandard aber steigt, dann sind seine Frau und Kinder nicht mehr die einzigen Objekte seines Habens. Der Besitzbereich dehnt sich aus auf Freunde, Geselligkeit, Reisen, Kunstgegenstände, auf Gott und das eigene Ich. Das heißt, es sind viel mehr Objekte Gegenstände des Habens als unter primitiven Bedingungen. Ein Bauer in Indien besitzt wenig mehr als Frauen und Kinder und produziert immer wieder Kinder, weil sie sein einziges Kapital sind, das einzige, was er produzieren kann, ohne große Ausgaben zu machen. *Interview Reif 1977, S. 23*

*

Die Existenzweise des Habens leitet sich vom Privateigentum ab. In dieser Existenzweise zählt einzig und allein die Aneignung und das uneingeschränkte Recht, das Erworbene zu behalten. Die Habenorientierung schließt andere aus und verlangt mir keine weiteren Anstrengungen ab, um meinen Besitz zu behalten bzw. produktiven Gebrauch davon zu machen. Es ist die Haltung,

die im Buddhismus als Gier, in der jüdischen und der christlichen Religion als Habsucht bezeichnet wird. Sie verwandelt alle und alles in tote, meiner Macht unterworfenen Objekte.

Haben oder Sein, S. 80

*

Das, was jemand hat, ist sein Eigentum. Und weil jeder seinen Körper hat, so könnte argumentiert werden, wurzelt das Eigentum im Wesen des Menschen selbst. Aber selbst wenn dieses Argument den Anschein erweckt, für die Universalität des Eigentums zu sprechen, so kann es für diesen Zweck doch nicht herangezogen werden, weil es gar nicht stimmt. Ein Sklave besitzt seinen Körper eben nicht; sein Körper kann gebraucht, verkauft, zerstört werden, ganz nach Lust und Laune seines Besitzers. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Sklave sogar noch von einem total ausgebeuteten Arbeiter; dieser besitzt seine körperliche Kraft nicht, weil er gezwungen ist, sie an den Kapitaleigner zu verkaufen, der seine Arbeitskraft kauft. Da er aber unter den Bedingungen des Kapitalismus keine andere Wahl hat, muß man einräumen, daß damit auch der Besitz seines Körpers infrage gestellt ist. Was hilft es, wenn ich zwar etwas besitze, jemand anderer aber besitzt das Nutzungsrecht über das, was ich habe?

Das Verständnis von Eigentum litt sehr unter den leidenschaftlichen Diskussionen, die sich aus den revolutionären Forderungen nach Abschaffung des Privateigentums ergaben. Viele argwöhnten, daß ihr persönliches Eigentum, ihre Kleider, Bücher, Möbel usw., ja selbst ihre Frauen ihnen weggenommen und „verstaatlicht“ werden sollten. Marx und andere Sozialisten haben nie etwas derart Unsinniges vertreten, daß der persönliche Besitz von Gebrauchsgegenständen sozialisiert werden sollte. Ihnen ging es um den Besitz von Kapital, also den Produktionsmitteln, die den Besitzer befähigen, Waren herzustellen, die gesellschaftlich unerwünscht sind, und die es ihm erlauben, dem Arbeiter seine Bedingungen zu diktieren, weil er, der Besitzer, ihm Arbeit „gibt“.

Vom Haben zum Sein, S. 127–128

*

In den sogenannten sozialistischen Ländern wurde das Privateigentum überhaupt nicht abgeschafft. Ob die Fabriken nun verstaatlicht sind oder ob sie einem großen Konzern gehören, macht für den Arbeiter keinen Unterschied. Er hat in der verstaatlichten Fabrik genauso wenig zu sagen wie in einer westlichen Fabrik, sogar noch weniger. Im Übrigen richtet sich der große Appell des Staatssozialismus an den Habeninstinkt. Ein Automobil zu haben, das ist viel mehr die Erwartung eines Russen als eines Amerikaners. Die Russen erwarten das Glück von der Epoche, da jeder ein Automobil besitzt.

Mit der Abschaffung des sogenannten Privateigentums als solchem wird noch keine neue Gesellschaft geschaffen – das Eigentumsgefühl bleibt. Die wirkliche Frage ist, ob der Schwerpunkt vom Haben auf das Sein verlegt wird, wie dies in vielen primitiven Gesellschaften oder auch bis zu einem gewissen Grade in der mittelalterlichen Gesellschaft anzutreffen ist. Es kommt auf die Einstellung zum Leben, die Freude am Sein, an echter Aktivität an. Und das hängt in entscheidender Weise von der Struktur einer Gesellschaft ab.

Die Formel von der Abschaffung des Privateigentums oder der Vergesellschaftung der Produktionsmittel hat sich wesentlich als Fiktion herausgestellt. Ob die Fabrik einem Eigentümer oder dem Staat gehört, ist, wie gesagt, im wesentlichen gleich. Es kommt einzig darauf an, ob die innere Einstellung sich vom Haben auf das Sein verlagert, und bis zu welchem Grade. Wenn das Haben nicht mehr wichtig ist, kommt es auch nicht darauf an, ob einer ein bißchen mehr hat als ein anderer. Im Gegenteil, sehr häufig sind gerade jene, die sagen, jeder muß genau das Gleiche haben, nur versteckte Vertreter der Habeneinstellung. Was sie nämlich motiviert, ist der Neid. Sie sind so besessen von der Wichtigkeit des Habens, daß sie sich Gerechtigkeit nur unter der Bedingung vorstellen können, daß keiner ein bißchen mehr hat als der andere. Das sind im Grunde genommen neidische Menschen, die ganz in der Haben-Orientierung leben, aber ihren Neid als „Gerechtigkeit“ rationalisieren.

Interview Reif 1977, S. 30–32

Habenorientierung und Sprache

In vielen Kulturen und Sprachen, wie zum Beispiel im Hebräischen, existiert das Wort „haben“ überhaupt nicht. Auch heute noch heißt es im Hebräischen „es ist mir“ statt „ich habe“. In sehr vielen Sprachen hat sich das Wort für „haben“ erst im Laufe der Entwicklung herausgebildet, niemals war es von Anfang an Bestandteil der Sprache. Das heißt, in der Sprachgeschichte ist die Entstehung des Wortes „haben“ immer erst später und nie früher nachweisbar.

Es wäre nun sehr interessant nachzuforschen, ob diese Wandlung in der Sprache damit zusammenhängt, daß das Wort „haben“ erst im Augenblick der Entstehung des Privateigentums auftaucht und daß in Gesellschaften, in denen Privateigentum noch nicht existiert, auch das Wort „haben“ noch nicht existiert.

Die Sprache ist ja die Kristallisation der Gefühle und Einstellungen der Menschen. Wo man das Gefühl des Habens nicht hat, kennt auch die Sprache das Wort „haben“ nicht, sondern andere Formen, die das funktioneller ausdrücken. Natürlich muß jeder Mensch in jeder Gesellschaft etwas haben: Ich muß Kleidung haben, so primitiv sie auch sein mag, oder Schmuck, was gar nicht an letzter Stelle steht, sondern mit an erster – das Schmuckbedürfnis ist ein ganz elementares Bedürfnis des Menschen. Gesänge, Melodien, Lieder gehören immer zum gesellschaftlichen Eigentum, aber sie sind Eigentum in dem Sinn, daß sie nicht als Haben betrachtet werden, sondern daß sie funktional sind. Mir ist dieser Gesang, aber ich behalte ihn nicht für mich.

Je mehr nun in der Gesellschaft die Orientierung am Haben wächst, desto größer muß auch die Bedeutung des Wortes „haben“ werden. Diese Entwicklung setzt sich fort, so daß schließlich in unseren modernen Sprachen viel mehr mit „haben“ ausgedrückt wird und nur sehr wenig mit „sein“.

Interview Reif 1977, S. 18



Eine gewisse Verschiebung des Akzents vom Sein zum Haben läßt sich sogar an der zunehmenden Verwendung von Hauptwörtern und der Abnahme der Tätigkeitswörter in den westlichen Sprachen innerhalb der letzten Jahrhunderte feststellen. Ein Hauptwort ist die geeignete Bezeichnung für ein Ding. Ich kann sagen, daß ich Dinge habe, z. B. einen Tisch, ein Haus, ein Buch, ein Auto. Die richtige Bezeichnung für eine Tätigkeit, um einen Prozeß auszudrücken, ist ein Verb: zum Beispiel ich bin, ich liebe, ich wünsche, hasse usw. Doch immer häufiger wird eine Tätigkeit mit den Begriffen des Habens ausgedrückt, das heißt ein Hauptwort anstelle eines Verbs verwendet. Eine Tätigkeit durch die Verbindung von „haben“ mit einem Hauptwort auszudrücken, ist jedoch ein falscher Sprachgebrauch, denn Prozesse und Tätigkeiten können nicht besessen, sondern nur erlebt werden.

Haben oder Sein, S. 30



Vor dem 17. Jahrhundert gab es das Wort „Erfolg“ nur im Sinne von folgen, erfolgen, es erfolgt etwas, wenn ich etwas tue; wenn ich den Gegenstand auf dem Tisch weiterschiebe, dann erfolgt, daß er runterfällt. Doch das hat ja nichts zu tun mit dem Begriff, der heute der eigentlich wichtigste ist, nämlich, daß der Mensch „Erfolg“ hat. So etwas war noch im 16. Jahrhundert unsagbar, weil die ganze Idee, erfolgreich zu sein, sich hervorzutun und anderen überlegen zu sein, in der – noch religiös geprägten – Sprache des Mittelalters gar nicht möglich war. Erst mit der beginnenden Konkurrenz, mit dem Beginn des aufsteigenden Bürgertums kommt es zu dem ganz neuen Begriff: Ein Mann ist erfolgreich. Wir haben heute das Gefühl, „Erfolg“ müßte eines der ältesten Worte in der Menschheitsgeschichte sein. Wenn in einer primitiven Gesellschaft zwei Frauen eine Vase geformt und schön geschmückt haben, dann würden wir sagen, daß die Frau, die sie schöner geschmückt hat, die erfolgreichere ist. Aber solch ein Gedanke ist in jeder „primitiven“ Gesellschaft undenkbar.

Um noch ein Beispiel zu geben: Bei den amerikanischen Pueblo-Indianern gibt es Pferderennen, wenn aber zwei Pferde ziemlich gleich ankommen, dann sind sie beide Sieger. Man interessiert sich bei den Pueblo nicht dafür, daß der eine etwas besser ist als der andere, und man ist damit

natürlich auch viel realistischer, – denn es ist kein Unterschied, wenn der eine einen Millimeter voraus ist. Sie sind eben beide – praktisch gesprochen – gleich schnell geritten. Natürlich ist so etwas nur möglich, wenn der Begriff des Erfolges nicht existiert, denn vom Erfolgsstandpunkt hat eben der, der einen Millimeter voraus ist, gesiegt und war der Erfolgreiche.

Ich will damit sagen, daß Begriffe wie „Erfolg“, die uns in unserer Sprache natürlich erscheinen, rein gesellschaftlich bedingte Begriffe sind, die es in vielen anderen Gesellschaften ebensowenig gibt, wie den Begriff der „Ausbeutung“. Sie sind aus der Praxis einer Gesellschaft erwachsen und werden mit einer anderen Gesellschaft und Praxis auch wieder verschwinden. Jede Gesellschaft hat das größte Geschick bei den Worten, die für diese Gesellschaftsstruktur besonders wichtig sind.

Das Undenkbare, S. 18–20

Haben oder Sein

Die Alternative

Es gilt, zwischen Widersprüchen existentieller und historischer Art zu unterscheiden. Widersprüche existentieller Art zum Beispiel ergeben sich hinsichtlich des Ideals der Vollentwicklung aller Menschen. Es ist ein existentieller Widerspruch, daß der Mensch mit viel mehr Möglichkeiten ausgestattet ist, als er in einem Leben verwirklichen kann. Der Mensch müßte drei, vier, ja tausend Leben haben, um sich ganz entfalten zu können. Mit einem Wort: es gibt eine Reihe von Widersprüchen, die sich aus der Existenz der menschlichen Situation erklären.

Davon zu unterscheiden sind jene Widersprüche, die historisch bedingt sind und letzten Endes auf dem Grundwiderspruch basieren, der bisher in der Geschichte geherrscht hat – mit Ausnahme der vorgeschichtlichen und einer Reihe von primitiven Gesellschaften. Dieser historische Widerspruch ist in der Tatsache begründet, daß bisher der Tisch nur für wenige gedeckt war und daß für die große Majorität kein Platz an ihm ist. Es bedarf einer großen Kunstfertigkeit, diese Majorität daran zu hindern, daß sie die, die am Tisch sitzen, hinauswirft – ein Versuch, der übrigens sinnlos wäre, solange es nicht mehr zu essen gibt, denn dann würde sich nur eine andere Minorität an den Tisch setzen. Durch das, was sehr häufig eine Revolution genannt wird, kommt oft nur eine andere privilegierte Schicht an die Macht, die zwar etwas größer ist, aber letzten Endes die Mehrzahl der Menschen vom „Tisch der Welt“ ebenso ausschließt.

Um die Majorität bei der Stange zu halten, müssen die jeweiligen Machthaber viele Bedingungen schaffen, vor allem psychologischer Art. So muß man die Menschen lehren zu gehorchen, sich zu unterwerfen, sich daran gewöhnen, daß sie ihre eigenen Interessen hinter die der „Pflichten“ stellen, sich sündig zu fühlen, ihre Aktivitätsfähigkeit schmälern; man muß ihnen Lügen auftischen, die erklären sollen, warum alles gerecht zugeht, und sie davon abhalten, sich kritisch mit gesellschaftlichen Problemen auseinanderzusetzen.

Es ist aber eine Gesellschaft denkbar, die, wie Marx gesagt hat, rational und im Einklang mit der Würde des Menschen funktioniert, die durchsichtig ist, die auf Grund einer Einsicht in die vorhandenen Kräfte und der möglichen Entwicklung organisiert ist und in der es nicht mehr nötig ist, die Menschen mit falschen Ideologien zu füttern. In ihr kann der Mensch klar sehen und ist nicht gezwungen, unvernünftig zu sein. Dabei muß man bedenken, daß die Vernunft das wichtigste ist, was der Mensch als Mensch besitzt.

Interview Reif 1977, S. 41–43

*

Die Alternative Haben oder Sein leuchtet dem gesunden Menschenverstand nicht ein. Haben, so scheint es uns, ist etwas ganz Normales im Leben; um leben zu können, müssen wir Dinge haben, ja, wir müssen Dinge haben, um uns an ihnen zu erfreuen. In einer Gesellschaft, in der es das oberste Ziel ist, zu haben und immer mehr zu haben, in der man davon spricht, ein Mann sei „eine Million wert“: wie kann es da eine Alternative zwischen Haben und Sein geben? Es scheint

im Gegenteil so, als bestehe das eigentliche Wesen des Seins im Haben, so daß nichts ist, wer nichts hat.

Die großen Meister des Lebens haben jedoch in der Alternative zwischen Haben und Sein eine Kernfrage ihrer jeweiligen Anschauung gesehen. Buddha lehrt, daß nicht nach Besitz streben dürfe, wer die höchste Stufe der menschlichen Entwicklung erreichen wolle. Jesus sagt:

„Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es retten. Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst aber verliert und Schaden erleidet?“ (Lk 9,24 f.). Meister Eckhart lehrt, nichts zu haben und sich selbst offen und „leer“ zu machen; sich selbst mit seinem eigenen Ich nicht im Wege zu stehen, sei die Voraussetzung, um geistigen Reichtum und Kraft zu erlangen. Marx lehrt, daß Luxus ein genauso großes Laster sei wie Armut, und daß es unser Ziel sein müsse, viel zu sein, nicht viel zu haben.

Diese Unterscheidung hat mich seit Jahren beeindruckt. Ich suchte ihre empirische Grundlage durch das konkrete Studium von einzelnen und von Gruppen mit Hilfe der psychoanalytischen Methode zu finden. Was ich fand, legte mir den Schluß nahe, daß diese Unterscheidung zusammen mit jener zwischen der Liebe zum Leben und der Liebe zum Toten das entscheidendste Problem der menschlichen Existenz ist; daß die empirischen Daten der Anthropologie und der Psychoanalyse darauf hindeuten, daß Haben und Sein zwei grundlegend verschiedene Formen menschlichen Erlebens sind, deren jeweilige Stärke Unterschiede zwischen den Charakteren von einzelnen und zwischen verschiedenen Typen des Gesellschafts-Charakters bestimmt.

Haben oder Sein, 5. 25–26



In der modernen Gesellschaft wird davon ausgegangen, daß die Existenzweise des Habens in der menschlichen Natur verwurzelt und daher praktisch unveränderbar sei. Die gleiche Idee liegt dem Dogma zugrunde, der Mensch sei von Natur aus faul und passiv und würde weder arbeiten noch sonst etwas tun, wenn ihn nicht materielle Anreize dazu verlockten bzw. Hunger oder die Angst vor Strafe ihn dazu antrieben. Dieses Dogma wird allgemein akzeptiert, und es bestimmt unsere Erziehungs- und unsere Arbeitsmethoden. Aber es ist wenig mehr als ein Ausdruck des Wunsches, den Wert unserer gesellschaftlichen Arrangements zu beweisen, indem man ihnen bescheinigt, daß sie den Bedürfnissen der menschlichen Natur entsprechen. Den Angehörigen vieler verschiedener Kulturen der Vergangenheit und der Gegenwart würde die Theorie von der angeborenen menschlichen Selbstsucht und Faulheit ebenso phantastisch erscheinen wie dessen Gegenteil uns.

Die Wahrheit ist, daß sowohl die Existenzweise des Habens wie die des Seins Möglichkeiten innerhalb der menschlichen Natur sind, daß unser biologischer Selbsterhaltungstrieb die Existenzweise des Habens zwar verstärkt, daß aber Egoismus und Faulheit nicht die einzigen dem Menschen inhärenten Neigungen sind.

Wir Menschen haben ein angeborenes, tief verwurzeltes Verlangen zu sein: unseren Fähigkeiten Ausdruck zu geben, tätig zu sein, auf andere bezogen zu sein, dem Kerker der Selbstsucht zu entfliehen. Für die Wahrheit dieser Behauptung gibt es so viele Beweise, daß man leicht ein ganzes Buch damit füllen könnte. D. O. Hebb (1955, S. 244) hat den Kern dieses Problems auf seinen allgemeinsten Nenner gebracht, als er formulierte, das einzige Verhaltensproblem sei die Erklärung von Inaktivität, nicht von Aktivität.

[Vgl. E. Fromm, 199 lb, 5. 145–197.1]



Beide Tendenzen sind im Menschen vorhanden: die eine, zu haben und zu besitzen, und die andere, zu sein, die Bereitschaft zu teilen, zu geben und zu opfern. Aus der Existenz dieser beiden gegensätzlichen Anlagen in jedem Menschen ergibt sich, daß die Gesellschaftsstruktur und deren Werte und Normen darüber entscheiden, welche von beiden Möglichkeiten dominant wird. Gesellschaften, die das Besitzstreben und damit die Existenzweise des Habens begünstigen, wurzeln in dem einen menschlichen Potential; Gesellschaften, die das Sein und Teilen fördern, wurzeln

zeln in dem anderen. Wir müssen uns entscheiden, welches dieser beiden Potentiale wir kultivieren wollen, uns dabei aber bewußt sein, daß unsere Entscheidung weitgehend von der sozio-ökonomischen Struktur der jeweiligen Gesellschaft abhängt, die uns die eine oder die andere Lösung bevorzugen läßt.

Haben oder Sein, S. 101–102; 107

*

Beide Erlebensarten lassen sich bei den meisten Menschen nachweisen. Es gibt nur ganz wenige, die das Haben überhaupt nicht kennen; umgekehrt gibt es weit mehr, für die das Haben fast die einzige bekannte Erlebensweise ist. Für die meisten Menschen gilt, daß ihre Charakterstruktur eine bestimmte Mischung der Existenzweise des Habens und des Seins aufweist.

Vom Haben zum Sein, S. 140.

*

Dieser vorläufige Überblick über die Bedeutung von Haben und Sein führt zu folgenden Schlüssen:

1. Mit den Begriffen Sein oder Haben meine ich nicht bestimmte einzelne Eigenschaften eines Subjekts, wie sie in Feststellungen wie „ich habe ein Auto“, „ich bin weiß“, oder „ich bin glücklich“ Ausdruck finden. Ich meine zwei grundlegende Existenzweisen, zwei verschiedene Arten der Orientierung sich selbst und der Welt gegenüber, zwei verschiedene Arten der Charakterstruktur, deren jeweilige Dominanz die Totalität dessen bestimmt, was ein Mensch denkt, fühlt und handelt.
2. In der Existenzweise des Habens ist die Beziehung zur Welt die des Besitzergreifens und Besitzens, eine Beziehung, in der ich jedermann und alles, mich selbst mit eingeschlossen, zu meinem Besitz machen will.
3. Bei der Existenzweise des Seins müssen wir zwei Formen des Seins unterscheiden. Die eine ist das Gegenteil von Haben; die andere Form des Seins ist das Gegenteil von Schein und meint die wahre Natur, die wahre Wirklichkeit einer Person im Gegensatz zu trügerischem Schein.

Haben oder Sein, S. 33–34

Das Wesen der Orientierung am Haben

Der Satz „ich habe etwas“ drückt die Beziehung zwischen dem Subjekt, ich (oder er, du, wir, sie) und dem Objekt, O, aus. Er impliziert, daß sowohl Subjekt als auch Objekt dauerhaft sind. Aber sind sie es wirklich? Ich werde sterben; ich kann meine gesellschaftliche Stellung verlieren, die garantiert, daß ich etwas habe. Auch das Objekt ist nicht von Dauer: Es kann zerstört werden oder verlorengehen oder seinen Wert verlieren. Die Aussage, etwas auf Dauer zu besitzen, beruht auf der Illusion einer unvergänglichen, unzerstörbaren Substanz. Wenn ich alles zu haben scheine, habe ich in Wirklichkeit – nichts, denn mein Haben, Besitzen, Beherrschen eines Objektes ist nur ein vorübergehender Moment im Lebensprozeß.

In letzter Konsequenz drückt die Aussage, „ich (Subjekt) habe O (Objekt)“, eine Definition meines Ichs durch meinen Besitz des Objekts aus. Das Subjekt bin nicht ich selbst, sondern ich bin, was ich habe. Mein Eigentum begründet mich und meine Identität. Der Gedanke, der der Aussage „ich bin ich“ zugrunde liegt, ist ich bin ich, weil ich X habe; X sind dabei alle natürlichen Objekte und Personen, zu denen ich Kraft meiner Macht, sie zu beherrschen und mir dauerhaft anzueignen, in Beziehung stehe.

In der Existenzweise des Habens gibt es keine lebendige Beziehung zwischen mir und dem, was ich habe. Es und ich sind Dinge geworden, und ich habe es, weil ich die Möglichkeit habe, es mir anzueignen. Aber es besteht auch die umgekehrte Beziehung: Es hat mich, da mein Identitätsgefühl bzw. meine psychische Gesundheit davon abhängt, es und so viele Dinge wie möglich zu haben. Die Existenzweise des Habens wird nicht durch einen lebendigen, produktiven Prozeß zwischen Subjekt und Objekt hergestellt. Sie macht Subjekt und Objekt zu Dingen. Die Beziehung ist tot, nicht lebendig.

Haben oder Sein, S. 107



Eine wichtige Unterscheidung ist die zwischen Eigentum zum Gebrauch (funktionales Eigentum) und Eigentum zum Besitz (nicht-funktionales Eigentum), wobei es eine Menge Mischungen zwischen beiden Typen gibt. Im Deutschen unterscheidet man deshalb auch klar zwischen diesen beiden Arten von Eigentum, indem man das eine Eigentum nennt, das andere Besitz. Besitz kommt von „sitzen“ und meint wörtlich das, worauf man sitzt. Es bezieht sich auf das, was man rechtlich und tatsächlich beherrscht und kontrolliert, ohne daß dies auf ein eigenes produktives Handeln bezogen sein müßte. Anders verhält es sich mit dem Eigentum. „Eig-“ ist die germanische Wurzel von „haben“, doch hat dieses Wort im Laufe der Jahrhunderte einen starken Bedeutungswandel durchgemacht. Meister Eckhart übersetzte bereits im 13. Jahrhundert das lateinische *proprietas* mit „Eigentum“, wobei dem *proper* das deutsche *eigen* im Sinne von *eigentlich* entspricht, wie zum Beispiel im Begriff „Eigename“. Eigentum bezieht sich also auf das, was für ein bestimmtes Wesen eigentümlich ist: sein eigener Körper, die Dinge, die jemand täglich benützt und denen er im täglichen Umgang sein individuelles Gepräge gibt, seine Kleidung und seine Werkzeuge, seine Wohnung und alles, was seine ständige Umgebung ausmacht.

Der Mensch kann nicht ohne zu „haben“ leben, aber er kann sehr wohl ausschließlich mit funktionalem Haben leben und tat dies auch in den ersten etwa 40.000 Jahren seiner Geschichte, nachdem der *homo sapiens sapiens* entstanden war. In Wirklichkeit ist es sogar so, daß er nur dann psychisch gesund leben kann, wenn er hauptsächlich mit funktionalem Eigentum lebt und nur ein Minimum an totem Besitz sein *eigen* nennt.

Funktionales Eigentum ist ein existentielles und aktuelles Bedürfnis des Menschen. Eigentlich ist es völlig klar, daß ich nicht mehr besitzen kann, als ich vernünftigerweise brauchen kann. Diese Koppelung von Besitzen und Brauchen hat eine Reihe von Konsequenzen:

1. Wenn ich nur habe, was ich tatsächlich brauche, dann bin ich dauernd angeregt, tätig zu sein.
2. Die Gier zu besitzen – die Hab-Gier – kann sich kaum entwickeln, denn ich will nur so viele Dinge besitzen, wie ich produktiv auch gebrauchen kann.
3. Es ist unwahrscheinlich, daß ich neidisch werde, denn wie sollte ich einen anderen um das, was er hat, beneiden, solange ich mit der Nutzung dessen, was ich habe, beschäftigt bin.
4. Ich muß keine Angst entwickeln, das zu verlieren, was ich habe, da funktionales Eigentum leicht wiederbeschafft werden kann.

Nicht-funktionales, institutionalisiertes Eigentum wird völlig anders erlebt. Es befriedigt ein pathologisches Bedürfnis, das durch bestimmte sozio-ökonomische Umstände bedingt wird.

Jeder Mensch muß einen Körper haben, ein Dach über dem Kopf, Werkzeuge, Waffen, Gefäße. Diese Dinge braucht er zu seinem biologischen Überleben; andere Dinge braucht er zu seinem geistigen Überleben: Ornamente, Schmuckstücke, künstlerische und „heilige“ Gegenstände sowie die Werkzeuge, um diese herzustellen. Sie sind zwar Besitz in dem Sinne, daß ein einzelner sie ausschließlich benutzt, aber sie sind dennoch funktionales Eigentum.

Je weiter sich eine Zivilisation entwickelt, desto stärker wächst auch das funktionale Eigentum von Dingen. Der einzelne mag verschiedene Anzüge oder Kleider haben, ein Haus, Arbeit sparende Geräte, Radio- und Fernsehgeräte, Plattenspieler und Platten, Bücher, Tennisschläger oder Skier. Alles, was er besitzt, muß in seiner Bedeutung nicht verschieden sein von den funktionalen Besitzgegenständen, die wir in primitiven Kulturen finden. Sie müssen es nicht, doch sie sind es oft. Der Wandel in der Funktion der Besitzgegenstände tritt dort ein, wo das, was man besitzt, kein Mittel mehr für größere Lebendigkeit und Produktivität ist, sondern nur noch dem passiv-rezeptiven Konsumieren dient. *Vom Haben zum Sein, S. 131; 135; 139–140*



Ein großer Teil der moralischen und politischen Diskussion kreiste stets um die Frage: Haben oder Nichthaben? Auf moralisch-religiöser Ebene bedeutete das die Alternative zwischen asketischer und nichtasketischer Lebensweise, wobei unter letzterer sowohl schöpferische Freude als

auch unbegrenzter Genuß verstanden wurde. Diese Alternative wird weitgehend bedeutungslos, wenn man den Akzent nicht auf ein einzelnes Verhalten, sondern auf die ihm zugrunde liegende Einstellung legt. Die Askese mit ihrem ständigen Kreisen um Verzicht und Entsagen ist möglicherweise nur die Kehrseite eines heftigen Verlangens nach Besitz und Konsum. Der Asket mag diese Wünsche verdrängt haben, aber faktisch beschäftigt er sich gerade durch sein Bestreben, Besitz und Konsum zu unterdrücken, unausgesetzt mit diesen. Solches Leugnen durch Überkompensieren ist, wie die psychoanalytischen Erfahrungen zeigen, sehr häufig. Als Beispiele könnte man fanatische Vegetarier anführen, die destruktive Impulse verdrängen, fanatische Abtreibungsgegner, die ihre Mordgelüste verdrängen, sowie Tugendfanatiker, die ihre eigenen „sündigen“ Neigungen nicht wahrhaben wollen. Es kommt dabei weniger auf die jeweiligen Überzeugungen an als auf den Fanatismus, mit dem sie vertreten werden. Jeder Fanatismus [auch der, sich am Nicht-Haben zu orientieren] legt den Verdacht nahe, daß er dazu dient, andere, und gewöhnlich die entgegengesetzten Impulse [nämlich die Orientierung am Haben] zu verdecken. [Die Alternative zur Orientierung am Haben ist nicht die Orientierung am Nicht-Haben, sondern die Orientierung am Sein.] *Haben oder Sein, S. 87*

Haben und Besitzstreben

Die in der Gesellschaft geltenden Normen prägen auch den Charakter ihrer Mitglieder (den „Gesellschafts-Charakter“). Sie sind in unserem Fall von dem Wunsch gekennzeichnet, Eigentum zu erwerben, um es zu behalten und zu vermehren, das heißt Profit zu machen. Auch wenn die überwiegende Mehrheit nicht viel besitzt, so besitzen selbst Menschen, die fast nichts besitzen, irgend etwas und hängen an ihrer bescheidenen Habe ebenso sehr wie der Vermögende an seinem Kapital. Auch sie sind von dem Wunsch besessen, ihren Besitz zu behalten und zu mehren, und sei es um noch so winzige Beträge (beispielsweise, indem sie da und dort ein paar Pfennige sparen).

Der größte Genuß liegt überdies für viele nicht im Besitz von materiellen Dingen, sondern von [anderen Menschen, von sich selbst und von Werten und Idealen]. Es findet eine Ausdehnung des Besitzbereiches auf Freunde, Liebespartner, Gesundheit, Reisen, Kunstgegenstände, auf Gott und auf das eigene Ich statt. Menschen werden in Dinge verwandelt, ihr Verhältnis zueinander nimmt Besitzcharakter an. Der „Individualismus“, der im positiven Sinn Befreiung von gesellschaftlichen Fesseln bedeutet hatte, läuft im negativen Sinn auf „Selbst-Besitz“ hinaus – das Recht (und die Pflicht), seine Energie in den Dienst des eigenen Erfolges zu stellen.

Das wichtigste Objekt des Besitzgefühls ist das eigene Ich. Das eigene Ich umfaßt vieles: unseren Körper, unseren Namen, unseren sozialen Status, unsere Besitztümer (einschließlich unseres Wissens), das Bild, das wir von uns selbst haben und das wir anderen vermitteln wollen. Unser eigenes Ich ist eine Mischung aus realen Qualitäten wie Wissen und Können und aus bestimmten fiktiven Qualitäten, die wir um einen realen Kern herum anordnen. Das Wesentliche ist jedoch nicht so sehr der Inhalt, aus dem das eigene Ich besteht, sondern die Tatsache, daß wir unser Ich als Ding empfinden, das wir besitzen, und daß dieses „Ding“ die Basis unserer Identitätserfahrung ist.

Die Veränderung des Gesellschafts-Charakters im Laufe des letzten Jahrhunderts vom „hortenden“ hin zum „Marketing“-Charakter hat die Habenorientierung nicht verschwinden lassen, sondern erheblich verändert [und ausgeweitet]. Gegenüber vielen anderen Personen hat man heute ein Besitzgefühl – gegenüber dem Arzt, Zahnarzt, Anwalt, dem Chef, dem Arbeiter. Das geht aus der Tatsache hervor, daß die Menschen dazu neigen, von ihrem Arzt, ihrem Zahnarzt, ihren Arbeitern usw. zu sprechen.

Abgesehen von Menschen gibt es eine endlose Reihe von Dingen und sogar Gefühlen, die als Eigentum erlebt werden, zum Beispiel Gesundheit und Krankheit. Menschen, die über ihre Gesundheit sprechen, tun es im Gefühl des Besitzens, sie sprechen von ihren Krankheiten, ihren Operationen, ihren Behandlungen, ihrer Diät, ihren Medikamenten. Es ist eindeutig, daß Gesundheit und Krankheit als Besitz empfunden werden, und selbst mangelhafte Gesundheit zählt

ebenso zum Besitzstand wie die Aktien eines Aktionärs, die einen Teil ihres Nominalwertes eingebüßt haben. Auch Ideen und Überzeugungen werden als Besitz erlebt. Das gleiche geschieht mit Gewohnheiten – etwa wenn jemand jeden Morgen zur gleichen Zeit das gleiche Frühstück isst und sich durch die kleinste Veränderung dieser Routine gestört fühlt, da diese Gewohnheit zu seinem Besitz wurde, dessen Verlust seine Sicherheit bedroht.

Zum besseren Verständnis der Existenzweise des Habens sei auf eine der bedeutsamsten Erkenntnisse Freuds verwiesen. Er entdeckte, daß alle Kinder nach einer Phase rein passiver Rezeptivität, gefolgt von einem Stadium aggressiv einverleibender Rezeptivität, vor dem Erwachsenwerden eine Phase durchmachen, die er als die anal-erotische bezeichnete. Diese Phase bleibt, wie Freud entdeckte, oft für die Entwicklung eines Menschen bestimmend und führt dann zur Entstehung des analen Charakters, der dadurch gekennzeichnet ist, daß der Mensch seine Hauptenergie auf den Besitz, das Sparen und Horten von Geld und materiellen Dingen ebenso wie von Gefühlen, Gesten, Worten richtet. *Haben oder Sein, 5. 74–77 passim; 8586*

*

Freud hat herausgefunden, daß es eine Beziehung gibt zwischen der Haltung des Geizes, der Pünktlichkeit, der Ordentlichkeit, der Überreinerlichkeit einerseits und gewissen Vorgängen in der frühen Entwicklung des Menschen andererseits, nämlich bei seiner Reinlichkeitserziehung. Kinder, die schon früh oder überfrüh gelernt haben, sich zu entleeren, so wie es sein sollte, entwickeln einen analen Charakter, wobei dieser nach Freud das Ergebnis des Drucks ist, der auf die Libido in der analen Phase ausgeübt wird.

Ich halte diese Kausalität für nicht richtig. Ich glaube nicht, daß diese Vorgänge im Bereich der analen Zone zu einer solchen Charakterbildung führen; vielmehr gehen beide Dinge parallel: Bei Menschen, die diesen Charakter entwickeln, spielen neben den angeborenen Faktoren auch Umwelteinflüsse eine Rolle. Daß die Praxis der Eltern im Hinblick auf die Reinlichkeitserziehung der Kinder einen großen Einfluß auf diese hat, ist durchaus richtig, aber die Mütter, die so versessen sind auf die Reinlichkeit des Kindes, sind nicht nur in diesem Punkt so fanatisch, sondern besitzen selbst einen geizigen Charakter; für sie ist alles, was mit einer Entleerung – mit der Stuhlentleerung, mit der Verdauung, mit der Verstopfung usw. – zu tun hat, von größtem Interesse; es ist das Lieblingsthema ihrer Gedanken, über das sie auch gerne sprechen, wenn sie Gelegenheit finden. Denn für sie ist das Wichtigste im Leben, wieviel man hat, wieviel man spart, wieviel man zurückhält, wieviel man ausgibt oder nicht ausgeben sollte. Nun ist der Einfluß der Mutter auf die Entwicklung des Kindes aber ein viel weitreichenderer, und der Einfluß über die Analzone stellt nur eines der vielen Elemente in diesem Einflußbereich dar, denn die Mutter ist selbst eine „Agentin der Gesellschaft“. *Interview Reif 1974, S. 34–37*

*

[Der Zusammenhang von Habenorientierung und Analität zeigt sich auch im symbolischen Zusammenhang von Kot und Gold.] Bei der Suche nach einem Grund dafür, warum es eine symbolische Gleichsetzung von Gold und Kot gibt, schlägt Freud als Hypothese vor, daß deren Gleichheit in der Tatsache ihrer radikalen Gegensätzlichkeit begründet liegen könnte: Gold sei die wertvollste, Kot die wertloseste Substanz, die der Mensch kenne. Freud ignoriert die andere Möglichkeit, daß Gold eben für eine Zivilisation, deren Wirtschaft auf Gold gegründet ist, auch die wertvollste Substanz ist, daß dies aber überhaupt nicht für primitive Gesellschaften zutrifft, in denen Gold gar keinen großen Wert besitzt.

Wichtiger als diese Überlegungen scheint mir folgender Zusammenhang zu sein: Während der Mensch von den Mustern seiner Gesellschaft her Gold als wertvollste Substanz anzusehen hat, mag er unbewußt eine Ahnung in sich tragen, daß Gold tot, steril (wie Salz) und ohne Leben ist (es sei denn, es wird vom Juwelier gebraucht), daß es angesammelte Arbeit und nur zum Horten gut ist – ein besonders deutliches Beispiel für nicht-funktionalen Besitz ist. Kann man Gold essen? Kann man irgend etwas mit Gold wachsen lassen (außer es wurde zu Kapital gemacht)?

Den toten, sterilen Aspekt von Gold illustriert der Mythos von König Midas. Dieser war so habgierig, daß seinem Wunsch nachgegeben wurde und alles zu Gold wurde, was er berührte.

Schließlich mußte er eben deshalb sterben, denn von Gold kann man nicht leben. Dieser Mythos hat eine klare Vorstellung von der Sterilität von Gold, so daß es keinesfalls den höchsten Wert verkörpert, wie Freud annahm. Freud war zu sehr ein Kind seiner Zeit, als daß er des negativen Werts von Geld und Besitz hätte gewahr sein können. Deshalb aber konnte er auch nicht die kritischen Dimensionen seines Verständnisses des analen Charakters wahrnehmen.

Vom Haben zum Sein, S. 143–144

Das Wesen der Orientierung am Sein

Die meisten von uns wissen mehr über die Existenzweise des Habens als über die Existenzweise des Seins, weil Haben die weit häufiger erlebte Existenzweise in unserer Gesellschaft ist. Aber es gibt einen anderen und noch wichtigeren Grund, warum es so schwierig ist, die Existenzweise des Seins zu definieren: das ist die Natur des Unterschieds zwischen den beiden Existenzweisen. Haben bezieht sich auf Dinge, und Dinge sind konkret und beschreibbar. Sein bezieht sich auf Erlebnisse, und diese sind im Prinzip nicht beschreibbar. Durchaus beschreibbar ist die Persona, die Maske, die wir alle tragen, das Ich, das wir vorgeben, denn diese Persona ist selbst ein Ding. Aber im Gegensatz dazu ist der lebendige Mensch kein totes Bildwerk und kann nicht wie ein Ding beschrieben werden. Eigentlich kann man ihn überhaupt nicht beschreiben.

Freilich kann viel über mich ausgesagt werden, über meinen Charakter, meine ganze Lebenseinstellung. Diese Einsichten können viel zum Verständnis meiner eigenen psychischen Struktur und der anderer beitragen. Aber mein gesamtes Ich, meine Individualität in allen ihren Ausformungen, mein So-Sein, das so einmalig ist wie meine Fingerabdrücke, ist niemals vollkommen erfaßbar, nicht einmal auf dem Wege der Einfühlung, denn es gibt keine zwei Menschen, die vollkommen identisch sind.

Nur durch den Prozeß lebendigen Auf-einander-bezogen-seins überwinden der andere und ich die Schranken unseres Getrenntseins, solange wir beide am Tanz des Lebens teilnehmen. Volle gegenseitige Identifikation kann jedoch nie erreicht werden.

Die Voraussetzungen für die Existenzweise des Seins sind Unabhängigkeit, Freiheit und das Vorhandensein kritischer Vernunft. Ihr wesentliches Merkmal ist die Aktivität, nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern im Sinne eines inneren Tätigseins, dem produktiven Gebrauch der menschlichen Kräfte. Tätigsein heißt, seinen Anlagen, seinen Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maß – ausgestattet ist. Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben.

Keine dieser Erfahrungen ist jedoch vollständig in Worten wiederzugeben. Worte sind Gefäße, die wir mit Erlebnissen füllen, doch diese quellen über das Gefäß hinaus. Worte weisen auf Erleben hin, sie sind nicht mit diesem identisch. In dem Augenblick, in dem ich ein Erleben vollständig in Gedanken und Worte umsetze, verflüchtigt es sich; es verdorrt, ist tot, wird zum bloßen Gedanken. Daher ist Sein nicht mit Worten beschreibbar und nur durch gemeinsames Erleben kommunikabel. In der Existenzweise des Habens herrscht das tote Wort, in der des Seins die lebendige Erfahrung, für die es keinen Ausdruck gibt. (Natürlich zählt auch das lebendige und produktive Denken zum Sein.)

Vielleicht kann die Existenzweise des Seins am besten durch ein Symbol verdeutlicht werden, das ich [dem Schweizer Glasmaler] Max Hunziker verdanke: Ein blaues Glas erscheint blau, weil es alle anderen Farben absorbiert und sie so nicht passieren läßt. Das heißt, wir nennen ein Glas blau, weil es das Blau gerade nicht in sich behält. Es ist nicht nach dem benannt, was es besitzt, sondern nach dem, was es hergibt.

Haben oder Sein, S. 89–91

*

Das Sein ist die menschliche Tätigkeit, und zwar die menschliche Tätigkeit, was nicht heißt Tätigkeit als solche: Steine von hier nach dorthin schleppen und dann wieder zurückschleppen. Das

ist keine Arbeit im menschlichen Sinne. Die Existenzweise des Seins besagt: lebendig zu sein, interessiert zu sein, die Dinge zu sehen, Menschen zu sehen, Menschen zuzuhören, sich in Menschen hineinzusetzen, sich in sich selbst hineinzusetzen, das Leben interessant zu machen, aus dem Leben etwas Schönes zu machen.

Interview Ferrari, S. 60–61

Sein als psychische Produktivität

Der Mensch ist nicht nur ein rationales und gesellschaftliches Wesen. Er ist auch ein produzierendes Wesen, das fähig ist, vorgefundenes Material mit Hilfe seiner Vernunft und seiner Vorstellungskraft umzuwandeln. Er kann nicht nur selbst etwas produzieren, er muß produzieren, um zu leben. Die materielle Produktion ist jedoch nur der häufigste Ausdruck oder das häufigste Symbol von Produktivität als einem Aspekt des Charakters. Die produktive Orientierung der Persönlichkeit entspricht einer Grundhaltung, einer bestimmten Art des Bezogenseins in allen Bereichen menschlicher Erfahrung. Sie umfaßt körperliche, geistig-seelische, emotionale und sensorische Reaktionen auf andere, auf sich selbst und auf die Welt der Dinge.

Produktivität ist die Fähigkeit des Menschen, seine Kräfte zu nutzen und die in ihm angelegten Möglichkeiten zu verwirklichen. Wenn ich sage, daß er seine Kräfte nutzen müsse, so besagt das, daß er frei sein muß und nicht von einem anderen abhängig sein darf, der seine Kräfte unter Kontrolle hält. Es besagt außerdem, daß er sich von seiner Vernunft leiten lassen muß, da er seine Kräfte nur nutzen kann, wenn er weiß, welcher Art sie sind, wie er sie einsetzen und wozu er sie gebrauchen kann. Produktivität bedeutet, daß er sich selbst als die Verkörperung seiner Kräfte und als „Akteur“ erlebt; daß er sich als Subjekt seiner Kräfte empfindet und daß er diesen Kräften nicht entfremdet ist, das heißt, daß er sie nicht mit fremden Masken versieht und auf zu Götzen erhobene Objekte, Personen und Institutionen überträgt.

Man kann die Produktivität auch so beschreiben, daß der produktive Mensch alles, was er anrührt, belebt. Ich sage „beschreiben“, denn wie jede andere Erfahrung läßt sich auch diese nicht definieren, sondern nur auf eine Weise beschreiben, daß andere, die die gleiche Erfahrung gemacht haben, wissen, was gemeint ist. Der produktive Mensch beseelt alles in seiner Umgebung. (Diesen Begriff der Seele wieder zu Ehren gebracht zu haben, ist das Verdienst radikaler Schwarzer. Sie verstehen unter „Seele“ eine beseelte Aktivität, und nicht wie herkömmlich etwas Metaphysisches.)

Der am Sein orientierte Mensch bringt seine eigenen Fähigkeiten, andere Menschen und Dinge zum Leben. Auf Grund seiner produktiven Haltung ruft er auch bei anderen eine produktive Reaktion hervor, vorausgesetzt, diese anderen sind nicht derart am Haben orientiert, daß sie sich überhaupt nicht beeindrucken lassen. Der produktiv Orientierte sensibilisiert also sowohl sich selbst als auch andere; er fühlt und nimmt sich selbst und seine Umgebung in optimaler Weise wahr. Diese Empfindungsfähigkeit bezieht sich auf den Bereich des Denkens ebenso wie auf den des Fühlens. Entscheidend ist nicht das Objekt – Menschen, die Natur oder auch Gegenstände –, sondern die grundsätzliche Einstellung. Die produktive Orientierung wurzelt in der Biophilie, in der Liebe zum Leben (vgl. E. Fromm, 1964a, GA II). Ihr geht es um das Sein, nicht um das Haben.

Mexikanisches Dorf, S. 311–312



Der am Sein orientierte produktive Mensch ist von innen heraus aktiv. Er bezieht sich aktiv auf die Welt. Für ihn ist die Bezogenheit auf und die Verbundenheit mit der Welt eine innere Notwendigkeit. [Am Sein orientiert ist der Mensch], der sich im Prozeß des Lebens ständig verwandelt und in jedem Akt, den er vollbringt, nicht derselbe bleibt, sondern für den, ganz im Gegenteil, jeder Akt gleichzeitig eine Veränderung seiner Person bedeutet. Hier ist der Mensch nicht mehr im Sinne von Descartes eine letzte, isolierte Einheit, so wie etwa die Physiker vor Einstein geglaubt haben, daß das Atom die letzte Einheit der Materie sei; vielmehr steht der Mensch seinem Wesen nach ständig in einem Prozeß des Erfassens und Begreifens der Welt, des Interesses an der Welt – wenn wir einmal „Interesse“ in seinem ursprünglichen Wortsinn nehmen als Interesse, als Darinnen-Sein – durch den die Spaltung zwischen einem feststehenden Subjekt und ei-

nem ebenso festen Objekt, das draußen liegt, aufgehoben wird zugunsten der Vorstellung einer konstanten Beziehung, in der, wie die Buddhisten sich ausdrücken, „ich nicht nur die Rose sehe, sondern die Rose auch mich sieht“. Das ist nur eine besondere Formulierung dieser prozeßhaften, wechselseitigen Beziehung des Menschen zur Welt.

Es kommt noch etwas anderes hinzu: Dieses In-der-Welt-Sein, Sich-der-Welt-Geben, dieses im Akt des Lebens Sich-Verwandeln ist nur möglich, wenn der Mensch seine Gier, seine Habsucht verliert, wenn er dieses sein Selbst als ein isoliertes, fixiertes Ego, das der Welt gegenübersteht, fallen läßt. Nur wenn der Mensch dieses Selbst fallen läßt, wenn er, um in der Sprache der Mystiker zu reden, sich ganz leer machen kann, nur dann kann er sich ganz füllen; denn er muß leer sein von seinem egoistischen Selbst, um voll zu werden mit dem, was aus der Welt auf ihn zukommt. Ob das ein Mensch ist oder die Natur oder ein Gedanke, ist egal. Der mit sich angefüllte Mensch ist nicht offen und nicht frei, sich zu geben. Um noch einmal mit Marx zu sprechen: Der reiche Mensch ist der Mensch, der viel ist, und nicht der Mensch, der viel hat! Im 20. Jahrhundert könnten wir vielleicht noch hinzufügen: und auch nicht der Mensch, der viel konsumiert!

Probleme des Überflusses, S. 325–326

*

[Welche Bedeutung die produktive, am Sein orientierte Bezogenheit für uns hat,] wird deutlich, wenn wir uns fragen, welches die Quelle der Energie ist, aus der wir leben. Es gibt eine Energiequelle, die rein physischer Natur ist. Sie wurzelt in der Chemie unseres Körpers. Von dieser Energiequelle wissen wir, daß sie etwa ab dem 25. Lebensjahr langsam wieder abnimmt. Aber es gibt noch eine andere Energie. Diese entspringt unserem Bezogensein auf die Welt, unserem Interessiertsein. Man kann sie manchmal wahrnehmen, etwa wenn man mit jemandem, den man liebt, zusammen ist, oder wenn man etwas ganz Interessantes, Aufregendes liest. Man wird dann nicht müde. Man spürt eine Energie aufkommen, die nicht erwartet wurde. Man spürt ein tiefes Gefühl von Freude. Bei achtzigjährigen Menschen, die ein Leben intensiver Bezogenheit, Liebe, Betroffenheit, Interessiertheit gelebt haben, kann man die tatsächlich überraschende und überwältigende Beobachtung machen, daß diese Menschen ganz frisch und voller Energie sind, ohne daß diese Frische und Energie etwas mit ihrer Körperchemie und den Quellen zu tun hätte, die ihnen ihr Körper zur Verfügung stellt.

Freude, Energie, Glück – sie alle hängen vom Grad unserer Bezogenheit und Interessiertheit ab, das heißt, sie hängen in erster Linie davon ab, inwieweit wir mit der Realität unserer Gefühle und mit der Realität anderer Menschen in Berührung sind und diese nicht als Abstraktionen wie Waren auf dem Markt wahrnehmen. Zweitens erleben wir in diesem Prozeß des Bezogenseins uns selbst als eigenständige Größe, als ein Ich, das auf die Welt bezogen ist. Ich werde eins mit der Welt in meinem Bezogensein auf sie und zugleich nehme ich mich als ein Selbst, als eine Individualität, als etwas Einzigartiges wahr, weil ich bei diesem Prozeß des Bezogenseins gleichzeitig das Subjekt dieses Tätigseins, dieses Prozesses, dieses Mich-Beziehens bin. Ich bin ich und ich bin der andere Mensch. Ich werde mit dem Objekt meines Interesses eins, doch nehme ich mich bei diesem Prozeß selbst auch als Subjekt wahr. *Pathologie der Normalität, S. 75–76*

*

Der Mensch braucht einen Gegenstand, um seine Wesenskräfte ausdrücken zu können. Diese nämlich besitzen die dynamische Eigenschaft, nach einem Gegenstand streben zu müssen, zu dem sie in Beziehung treten und mit dem sie sich vereinigen können. Die Dynamik der Natur des Menschen wurzelt in erster Linie in diesem Bedürfnis des Menschen, seine Fähigkeiten der Welt gegenüber zum Ausdruck zu bringen, und nicht in seinem Bedürfnis, die Welt als Mittel zur Befriedigung seiner physiologischen Bedürfnisse zu gebrauchen. Marx sagt, weil ich Augen habe, habe ich das Bedürfnis zu sehen; weil ich Ohren habe, habe ich das Bedürfnis zu hören; weil ich ein Gehirn habe, habe ich das Bedürfnis zu denken; und weil ich ein Herz habe, habe ich das Bedürfnis zu fühlen. Kurzum: Weil ich ein Mensch bin, brauche ich den Menschen und die Welt. Wo dies geschieht, wird die Trennung zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben; beide werden durch das Band des menschlichen tätigen Bezogenseins auf den Gegenstand vereinigt.

Humanismus als reale Utopie, S. 179–180

Merkmale eines Lebens zwischen Haben und Sein

Konsumieren (als Ausdruck von Angst und Depressivität) und Freude am Leben

Der Mensch ist dabei, ein *homo consumens*, ein totaler Konsument zu werden. Dieses Menschenbild hat fast den Charakter einer neuen religiösen Vision, in der der Himmel ein einziges großes Warenhaus ist, in dem sich jeder Mensch jeden Tag Neues kaufen kann, und zwar alles, was er will, und sogar noch ein bißchen mehr als sein Nachbar. Diese Vision des totalen Konsumenten ist in der Tat ein neues Menschenbild, das sich die Welt erobert, und zwar ganz ohne Unterschied bezüglich der politischen Organisation und Ideologie.

Zunächst möchte ich diesen *homo consumens* als psychologisches Phänomen beschreiben, als einen neuen Typ von Gesellschafts-Charakter, der seine eigene Dynamik hat. Diese Dynamik kann nur im Sinne der Freudschen Charakterdynamik verstanden werden, wenn man zwischen dem, was einem Menschen bewußt ist, und den unbewußten Kräften, die ihn treiben, unterscheidet. Der *homo consumens* ist jener Mensch, für den alles zum Konsumartikel wird: Zigaretten und Bier, Likör, Bücher, Liebe und Sexualität, Vorlesungen und Bildergalerien. Es gibt überhaupt nichts, was sich für diesen Menschen nicht zum Konsumartikel verwandeln könnte. Sogar gewisse Drogen, durch die man eine unmittelbare Erleuchtung bekommen kann, werden konsumiert.

Die Frage taucht auf: Ist der Mensch nicht seinem Wesen nach einer, der konsumieren muß, um sich am Leben zu erhalten? In der Tat muß der Mensch so wie jedes andere Lebewesen konsumieren. Das neue Phänomen besteht jedoch darin, daß sich hier eine Charakterstruktur entwickelt, für die auch das, was einmal in ganz anderer Weise angeeignet wurde, nämlich die reiche Welt der menschlichen Schöpfung und Kultur, ohne Ausnahme zum Konsumartikel wird.

Worin besteht – psychologisch gesehen – diese Haltung des Konsumierens [und was wird mit ihr kompensiert]? Unbewußt ist dieser neue Typus Mensch nämlich ein passiver, ein leerer, ein ängstlicher, ein isolierter Mensch, für den das Leben keinen Sinn hat und der zutiefst entfremdet und gelangweilt ist. Fragt man jene Menschen, die heute Schnaps, Reisen und Bücher konsumieren, ob sie sich unglücklich und gelangweilt fühlen, dann antworten sie: „Aber in keiner Weise, wir sind vollkommen glücklich. Wir reisen, wir trinken, wir essen, wir kaufen uns mehr und mehr und mehr, dabei ist man doch nicht gelangweilt!“

Bewußt sind also diese Menschen nicht gelangweilt. Man muß hier schon analytisch fragen, ob es möglich ist, daß diese Menschen vielleicht unbewußt leer, gelangweilt, entfremdet sind, daß sie unbewußt passive Menschen sind – der ewige Säugling, der nicht nur auf die Flasche wartet, sondern für den alles zur Flasche wird, der nie eine Selbstaktivität entwickelt.

Tatsächlich kompensiert der ängstliche, gelangweilte, entfremdete Mensch seine Angst durch zwanghaftes Konsumieren, das als allgemeine Krankheit, oder genauer als ein Symptom der „Pathologie der Normalität“, von niemandem als Krankheit empfunden wird. Der Begriff „Krankheit“ wird ja immer nur dann erlebt, wenn man kränker ist als die anderen. Wenn jedoch alle an derselben Krankheit leiden, dann taucht der Begriff Krankheit im Bewußtsein überhaupt nicht auf. Diese innere Leere, diese innere Angst wird also symbolisch durch zwanghaftes Konsumieren geheilt. Dieser Mechanismus hat sein Vorbild im Eßzwang. Erforscht man, warum gewisse Menschen unter Eßzwang leiden, dann findet man in der Tat, daß hinter diesem Eßzwang, der als solcher bewußt ist, etwas Unbewußtes steckt, nämlich Depression oder Angst. Der Mensch fühlt sich leer, und um diese Leere gleichsam symbolisch auszufüllen, füllt er sich an mit anderen Dingen, mit Dingen, die von außen kommen, um so das Gefühl der inneren Leere und der inneren Schwäche zu überwinden. Viele beobachten an sich selbst, daß sie, wenn sie ängstlich sind oder sich deprimiert fühlen, eine gewisse Neigung haben, sich etwas zu kaufen

oder zum Eisschrank zu gehen und etwas mehr zu essen als gewöhnlich und daß sie sich dann etwas weniger deprimiert, etwas weniger ängstlich fühlen.

Der ängstliche, entfremdete Mensch muß auf der einen Seite zwanghaft konsumieren, weil er ängstlich ist. Auf der anderen Seite hängt das Problem sehr eng mit der ökonomischen Struktur der modernen westlichen Gesellschaft zusammen, die ökonomisch auf der Tatsache des vollendeten, absoluten und immer wachsenden Konsums beruht. Was die Wirtschaft zu ihrem eigenen Funktionieren braucht, ist vor allem, daß die Menschen kaufen, kaufen und wieder kaufen, denn sonst fehlt die ständig wachsende Nachfrage nach den Waren, die die Industrie produzieren kann und in immer steigendem Maße auch produzieren muß, wenn sie ihr Kapital selbst reproduzieren will. Darum nötigt die Industrie den Menschen mit allen Mitteln der Verführung, mehr zu konsumieren.

Im 19. Jahrhundert war es unmoralisch, etwas zu kaufen, wofür man das Geld nicht hatte. Im 20. Jahrhundert gilt es als unmoralisch, etwas nicht zu kaufen, wozu man nicht das Geld hat, denn man kauft und reist ja sogar auf Abzahlung. Mit einem ungeheuer raffinierten Reklameapparat verführt die Wirtschaft den Menschen dazu, immer mehr zu konsumieren.

Der Mensch wird ängstlich und entfremdet durch die Produktionsweise des kapitalistischen Systems: weil dieses System immer größere wirtschaftliche und bürokratische Giganten hervorbringt, denen gegenüber der einzelne Mensch sich klein und hilflos fühlt; weil der einzelne Mensch immer weniger aktiv an den Ereignissen der Gesellschaft teilnehmen kann; weil in weiten Schichten eine ungeheure Angst besteht, nicht aufzusteigen, die erreichte Position wieder zu verlieren, die Angst, daß man von der eigenen Frau und von den eigenen Freunden als „Versager“ eingestuft wird, wenn man nicht das erreicht, was die anderen erreichen.

In Wirklichkeit handelt es sich um einen *circulus vitiosus* [circulus = Kreislauf; vitiosus = krank, mangelhaft]: Der Mensch, der in diesem System ängstlich wird, konsumiert. Aber auch der Mensch, der zum Konsum verführt wird, wird ängstlich, weil er ein passiver Mensch wird, weil er immer nur aufnimmt, weil er nichts in der Welt aktiv erlebt. Je ängstlicher er wird, desto mehr muß er konsumieren, und je mehr er konsumiert, desto ängstlicher wird er. So kommt es zu jenem Kreislauf, in dem sich der Mensch um so ohnmächtiger fühlt, je mächtiger seine Maschinen werden, je mächtiger also das wird, was er produziert; und all das kompensiert er durch einen ständigen und nie aufgehörenden Konsum.

Mit dem Problem des Konsums ist die Frage der Pseudofreiheit verbunden. Im 19. Jahrhundert war der Begriff der Freiheit ganz wesentlich verknüpft mit der Verfügung über das Eigentum und mit der Freiheit der kommerziellen Unternehmung. Heute gibt es in den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern nur noch sehr wenig Privateigentum an den Produktionsmitteln. General Motors und Ford Gompany, die zwei größten Automobilgiganten in Amerika, sind zum Beispiel in den Händen einer sich selbst fortsetzenden Bürokratie, ohne daß die Hunderttausende von eigentlichen Eigentümern einen wesentlichen Einfluß auf das Unternehmen hätten. (Die Freiheit des Eigentums ist ein Begriff, der eigentlich nur im 19. Jahrhundert bedeutungsvoll war. Deshalb irrte Marx, wenn er glaubte, daß man durch die Sozialisierung der Produktionsmittel etwas Wesentliches ändert. Marx hat sich am Eigentumsbegriff des 19. Jahrhunderts orientiert und nicht vorausgesehen, daß im 20. Jahrhundert das Eigentum als Produktionsmittel gar keine zentrale Kategorie mehr ist.)

Die Pseudo-Freiheit von heute liegt in der Sphäre des Konsums. Der Konsument kommt in den Supermarkt und sieht zehn verschiedene Zigarettensorten, die schon im Radio, im Fernsehen und in den Zeitungen angepriesen wurden. Sie alle bewerben sich um seine Gunst, als wollten sie sagen: „Bitte, wähle mich!“ Im Grund weiß der Käufer zwar, daß dies eigentlich alles dieselben Marken sind, ob es sich nun um Zigarettensorten handelt oder um Seifen, die da mit hübschen Mädchen oder auch nur mit Mädchenbeinen angepriesen werden. Rein verstandesmäßig ist er sich darüber im klaren, daß das alles vollkommen irrational ist. Es gibt ihm trotzdem ein Gefühl der Freiheit, wählen zu können, was er will. So schenkt er seine Gunst den Chesterfield-Zigarettensorten statt den Marlborough-Zigarettensorten oder den Marlborough statt den Chesterfield.

Eben dadurch aber wird er zu einer Pseudo-Persönlichkeit. [Er bestimmt sein Sein vom Haben dieses Konsumartikels], wenn er sich dadurch definiert, daß er Marlborough raucht. Das ist sein Selbst, seine Persönlichkeit. Im Akt des Wählens erlebt er seine Macht, während er in Wirklichkeit unbewußt seine Ohnmacht erlebt, weil sein Wählen nur das Resultat von Beeinflussungen ist, die hinter seinem Rücken vor sich gehen. Er glaubt, bewußt seine Wahl zu treffen, während er in Wirklichkeit dazu veranlaßt wird, zwischen verschiedenen Produkten zu wählen, die ihm vorgeschlagen werden. Wichtig ist, daß die Menschen rauchen und im Akt dieser Wahl das Erlebnis der Freiheit und der Macht haben.

Probleme des Überflusses, S. 318–321

*

Es liegt etwas Krankhaftes in diesem Drang zu immer größerem Konsum, und es besteht die Gefahr, daß jemand, der ganz von diesem Konsumbedürfnis erfüllt ist, damit das Problem seiner inneren Passivität, seiner inneren Leere, seiner Angst und Depression nicht löst, weil nämlich sein Leben keinen Sinn hat. Das Alte Testament sagt, es sei die schlimmste Sünde der Hebräer gewesen, daß sie inmitten der Fülle ohne Freude lebten. (Vgl. Dtn 28, 47.) Ich fürchte, auch die Kritiker unserer Gesellschaft könnten sagen, daß wir zwar viele Vergnügungen und viele aufregende Dinge erleben, daß wir aber inmitten all dieses Amusements nur wenig Freude empfinden.

Probleme des Alterns, S. 427–428

*

Mit dem Konsum ist auch der Begriff des Glücks verknüpft. Wenn man dieses Thema philosophisch behandeln würde, müßte man auf das Wesen und auf die Psychologie der Aufklärung zurückgehen. Fragt man jedoch heute die Menschen, was sie denn eigentlich glücklich macht, dann lautet die Antwort, daß sie sich all das leisten können, wonach sie begehren. Das ist der populäre Glücksbegriff, den heute wahrscheinlich die meisten Menschen haben: daß im Konsum nicht nur die Freiheit begründet liegt, sondern auch das Glück und daß das einzige, was die Freiheit und das Glück hindern, darin besteht, nicht genug Geld zu haben, um alles das zu konsumieren, was man konsumieren möchte.

Probleme des Überflusses, S. 321

*

Konsumieren aber macht nicht glücklich, auch wenn die meisten Menschen glauben, sie wären glücklicher, wenn ihr Konsumtionsniveau höher wäre. Viele Untersuchungen und auch der einfache Augenschein zeigen, daß das nicht so ist. Glücklich wird der Mensch durch die Betätigung seiner eigenen Kräfte; dadurch, daß er sich selbst aktiv in der Welt erlebt. Das Glück für den Menschen liegt in der Liebe zum Leben, und das ist etwas sehr Aktives: in der Freude an einer Pflanze, in der Freude an einer Landschaft, in der Freude an Musik, in all dem, in dem der Mensch seine ihm eingegebenen Fähigkeiten, die teilweise natürlicher und teilweise kultureller Art sind, benutzen kann, etwas zu schaffen. Wenn er das nicht kann, dann ist – soweit ich sehen kann – sein Glücksgefühl ein Irrtum. Er redet sich ein, und es wird ihm eingeredet, daß er glücklich ist.

Interview Lodemann, S. 67–68

*

Nur die innere Produktivität wird von Freude begleitet. Die äußere Produktivität, daß also jemand etwas schafft, bereitet keine Freude, im Gegenteil; das ist ja die Tragik, daß der Mensch vieles schafft – Waren, Maschinen –, dabei aber gar keine Freude empfindet, sondern sich ganz im Gegenteil als Gefangener fühlt.

Interview Reif 1977, S. 35

*

Freude ist eine Begleiterscheinung produktiven Tätigseins. Sie ist kein „Gipfelerlebnis“, das kulminiert und abrupt endet, sondern eher ein Plateau, ein emotionaler Zustand, der die produktive Entfaltung der dem Menschen eigenen Fähigkeiten begleitet. Freude ist nicht die Ekstase, das Feuer des Augenblicks, sondern die Glut, die dem Sein innewohnt. Vergnügungen und Nervenkitzel hinterlassen ein Gefühl der Traurigkeit, wenn der Höhepunkt überschritten ist. Denn die Erregung wurde ausgekostet, aber das Gefäß ist nicht gewachsen. Die inneren Kräfte haben nicht zugenommen.

Wie zu erwarten, spielt Freude in jenen religiösen und philosophischen Systemen, die im Sein den Sinn des Lebens sehen, eine zentrale Rolle. Das Alte Testament und die spätere jüdische Tradition warnen zwar vor der Lust, die mit der Befriedigung von Begierden verbunden ist, sehen aber in der Freude die Grundstimmung, die das Sein begleitet. Das Buch der Psalmen endet mit der Folge von fünfzehn Gesängen, die ein einziger Hymnus an die Freude sind. Der Sabbat ist der Tag der Freude, und in der Messianischen Zeit wird in der ganzen Welt Freude herrschen. Die prophetische Literatur ist überreich an Verkündigungen der Freude. Freude wird als so wichtig angesehen, daß nach talmudischem Gesetz die Trauer um einen nahen Verwandten, dessen Tod weniger als eine Woche zurückliegt, durch die Freude des Sabbat unterbrochen werden muß. Die chassidische Bewegung, deren Motto der Vers aus den Psalmen „Dienet dem Herrn mit Freuden“ (Ps 100, 2) war, schuf einen Lebensstil, in dem Freude ein wesentliches Element war. Traurigkeit und Niedergeschlagenheit galten als Anzeichen spiritueller Verwirrung, wenn nicht gar als Sünde.

Im Christentum weist schon die Bezeichnung „Evangelium“ – Frohe Botschaft – auf die zentrale Bedeutung der Freude hin. Im Neuen Testament wird mit Freude belohnt, wer dem Haben entsagt, während Traurigkeit das Los desjenigen ist, der an seinem Besitz festhält (vgl. Mt 13, 44 und 19, 22). Aus vielen Aussprüchen Jesu erhellt, daß für ihn Freude eine Begleiterscheinung des Lebens in der Existenzweise des Seins war. In seiner letzten Rede an die Apostel spricht Jesus über die Freude in ihrer letzten Bedeutung:

„Dies habe ich zu euch gesagt, damit meine Freude in euch ist und damit eure Freude vollkommen wird“ (Jo 15,11). – Freude also ist es, was wir auf unserem Weg hin zum Ziel der Selbstverwirklichung erleben.

Haben oder Sein, S. 117–199 passim

Aktivsein (als Ausdruck von Passivität) und produktives Tätigsein

[Daß Aktivität ein Merkmal der Orientierung am Sein und Passivität ein Merkmal der Orientierung am Haben sein soll,] ist für modernes Denken verwirrend, weil Aktivität in unserem Sprachgebrauch gewöhnlich als ein Verhalten definiert wird, welches durch den Einsatz von Energie eine Veränderung in einer bestehenden Situation herbeiführt. Sie ist dann gleichbedeutend mit „Geschäftigkeit“. Im Gegensatz dazu pflegt man einen Menschen als passiv zu bezeichnen, wenn er unfähig ist, durch Energieeinsatz eine bestehende Situation zu ändern oder offensichtlich zu beeinflussen, und wenn er sich von Kräften außerhalb seiner selbst beeinflussen läßt. Diese übliche Auffassung von Aktivität berücksichtigt nur den tatsächlichen Energieeinsatz und die durch ihn bewirkte Veränderung. Sie unterscheidet nicht zwischen den zugrunde liegenden psychischen Bedingungen, welche den Aktivitäten die Richtung geben.

Ein – wenngleich extremes – Beispiel ist die Aktivität eines Menschen unter Hypnose. Wer sich in einem tiefen hypnotischen Trancezustand befindet, kann die Augen offen haben, kann umhergehen, reden und alles mögliche tun, kurz, er kann „agieren“. Die heute allgemein übliche Definition der Aktivität würde auf ihn zutreffen, da er Energie einsetzt und irgendwelche Veränderungen bewirkt. Wenn wir jedoch den besonderen Charakter und die spezielle Qualität dieser Aktivität in Betracht ziehen, so erkennen wir, daß der „Akteur“ in Wirklichkeit nicht der Hypnotisierte, sondern der Hypnotiseur ist, der mittels seiner Suggestionen durch ihn agiert. Der hypnotische Zustand ist zwar ein künstlicher Zustand und ein extremes, aber dennoch charakteristisches Beispiel für eine Situation, in welcher der Betreffende aktiv und doch nicht der Akteur ist, da seine Aktivität von Kräften stammt, deren Zwang er unterliegt und die er nicht unter Kontrolle hat.

Mexikanisches Dorf, S. 312–313

*

Aktivität im modernen Sinn bezieht sich nur auf Verhalten, nicht auf die Person, die sich in einer bestimmten Weise verhält. Es wird nicht differenziert, ob ein Mensch aktiv ist, weil er wie ein Sklave durch äußere Mächte dazu gezwungen wird, oder weil er wie ein von Angst getriebener Mensch unter innerem Zwang steht. Es ist gleichgültig, ob er an seiner Arbeit interessiert ist wie ein Zimmermann oder ein kreativer Schriftsteller, ein Wissenschaftler oder ein Gärtner, oder ob

er keine innere Beziehung zu seiner Tätigkeit hat und keine Befriedigung durch sie erfährt wie der Arbeiter am Fließband und der Postangestellte.

Aktivität im modernen Sinn unterscheidet nicht zwischen Tätigsein und bloßer Geschäftigkeit. Es gibt aber einen grundlegenden Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Aktivität, der dem ähnelt, den man zwischen „entfremdeter“ und „nicht-entfremdeter“ Tätigkeit machen würde. In der entfremdeten Aktivität erlebe ich mich nicht als das tätige Subjekt meines Handelns, sondern erfahre das Resultat meiner Tätigkeit, und zwar als etwas „da drüben“, das von mir getrennt ist und über mir bzw. gegen mich steht. Im Grunde handle nicht ich; innere oder äußere Kräfte handeln durch mich. Ich bin vom Ergebnis meines Tätigseins getrennt worden. Der deutlichste Fall entfremdeter Aktivität ist im psychopathologischen Bereich die zwangsneurotische Persönlichkeit. Sie steht unter dem inneren Drang, etwas gegen den eigenen Willen zu tun – Stufen zu zählen, bestimmte Redewendungen zu wiederholen, gewisse private Rituale zu vollziehen. Sie kann bei der Verfolgung eines Zieles äußerst „aktiv“ sein, aber sie wird dabei, wie psychoanalytische Untersuchungen überzeugend gezeigt haben, von einer inneren Macht angetrieben, derer sie sich nicht bewußt ist.

Bei nicht-entfremdeter Aktivität erlebe ich mich als handelndes Subjekt meines Tätigseins. Nichtentfremdete Aktivität ist ein Prozeß des Gebärens und Hervorbringens, wobei die Beziehung zu meinem Produkt aufrechterhalten bleibt. Dies bedeutet auch, daß meine Aktivität eine Manifestation meiner Kräfte und Fähigkeiten ist, daß ich und mein Tätigsein und das Ergebnis meines Tätigseins eins sind. Diese nicht-entfremdete Aktivität bezeichne ich als produktives Tätigsein.

„Produktiv“ im hier gebrauchten Sinn bezieht sich nicht auf die Fähigkeit, etwas Neues oder Originales zu schaffen, es ist nicht gleichbedeutend mit der Kreativität eines Künstlers oder Wissenschaftlers. Es geht hier weniger um das Produkt meiner Aktivität als vielmehr um deren Qualität. Ein Gemälde oder eine wissenschaftliche Abhandlung können sehr unproduktiv, das heißt steril sein; andererseits kann der Prozeß, der in einem Menschen vor sich geht, der sich seiner selbst zutiefst bewußt ist, oder der einen Baum wirklich „sieht“, statt ihn bloß anzuschauen, oder der ein Gedicht liest und die Gefühle nachempfindet, die der Dichter in Worten ausgedrückt hat, produktiv sein, obwohl nichts „geschaffen“ wird. Produktives Tätigsein bezeichnet den Zustand innerer Aktivität. Der produktive Mensch erweckt alles zum Leben, was er berührt. Er gibt seinen eigenen Fähigkeiten Leben und schenkt anderen Menschen und Dingen Leben.

Sowohl „Aktivität“ als auch „Passivität“ können zwei völlig verschiedene Bedeutungen haben. Entfremdete Aktivität im Sinne bloßer Geschäftigkeit ist in Wirklichkeit „Passivität“, das heißt Unproduktivität. Hingegen kann Passivität im Sinne von Nichtgeschäftigkeit nicht-entfremdete Aktivität sein. Dies ist heute so schwer zu verstehen, weil die meisten Arten von Aktivität entfremdete „Passivität“ sind, während produktive Passivität selten erlebt wird.

Haben oder Sein, 5. 92–93.

*

Eine Aktivität kann den Zweck haben, Langeweile zu vermeiden, oder sie kann aus einer Bezo-genheit auf und aus Interessiertheit an etwas resultieren. Der Unterschied läßt sich beobachten und spüren. Wenn jemand zum Beispiel einen Abend mit Freunden verbracht hat und sich den ganzen Abend unterhalten hat, dann kann er sich danach glücklich, belebt, vergnügt und gut fühlen oder er spürt eine gewisse Müdigkeit und Langeweile oder er ist ein bißchen enttäuscht und niedergedrückt. Er hat ein Gefühl wie:

„Nun gut, Gott sei Dank, daß ich jetzt zu Bett gehen kann.“ Wer sich trotz der späten Stunde nicht müde, sondern belebt und glücklich fühlt, der weiß, daß das, was er getan hat, nicht dazu diente, Langeweile zu vermeiden.

Pathologie der Normalität S. 76

*

Um ein einfaches Beispiel [für den Unterschied zwischen einer am Haben oder am Sein orientierten Aktivität] anzuführen: Stellen Sie sich vor, daß Sie einen See sehen und nun über diesen

See *par distance* reden und sagen: Da ist ein See, da ist Wasser. Und dann stellen Sie sich einmal vor, daß Sie in den See hineingesprungen sind und darin schwimmen. Ihre Feststellung „dort ist Wasser“, ist jetzt eine ganz andere. Zwar sind Sie auch dann nicht das Wasser, aber Sie sind auch nicht nicht das Wasser, weil Sie nämlich im Wasser sind, weil Sie naß sind und Ihre Beziehung zum Wasser die eines ständigen Prozesses ist.

Der Begriff des [am Sein orientierten produktiven] Tätigseins läßt sich an folgendem Beispiel erörtern: Wenn Sie sich zum Beispiel einfach auf das Wasser legen und sich treiben lassen, so ist das, obwohl es ganz passiv aussieht, ein aktiver Prozeß, denn ein Mensch, der nicht schwimmen kann, kann sich auch nicht passiv vom Wasser treiben lassen, weil er die feine Balance, die dabei nötig ist, nicht beherrscht. Ob Sie also mit Ihren Gegenständen „naß werden“ oder ob Sie dabei „trocken bleiben“, bestimmt – um es bildlich auszudrücken – den Unterschied Ihrer Beziehung zum Gegenstand. Wie Sie mit einem Menschen reden, wie Sie eine Landschaft sehen, wie Sie einen Gedanken denken, das bestimmt den Unterschied zwischen einem statischen, egoistischen und isolierten Menschen und einem prozeßhaften, in der Welt seienden, aktiven Menschen.

Probleme des Überflusses, S. 325–326

Destruktivität (als Ausdruck von Langeweile) und Kreativität

Die Langeweile ist eine der furchtbarsten Plagen, die es gibt. Schmerzen sind oft weniger bedrückend als Langeweile. Die Langeweile kommt daher, daß der Mensch zum reinen Instrument geworden ist, daß er keine Initiative entwickelt, keine Verantwortung besitzt, daß er sich nur als Rädchen in einer Maschine fühlt, das man jederzeit durch ein anderes ersetzen kann.

Die Langeweile kommt also daher, daß der Mensch ein vollkommen entfremdeter Mensch ist, entfremdet von sich, von anderen Menschen, von der Arbeit; daß der Mensch einer Welt gegenübersteht, über die er keinerlei Kontrolle mehr hat und an der aus diesem Grunde auch sein Interesse immer mehr abnimmt. Das gilt nicht nur für die Arbeiter, sondern auch für die Angestellten wie für die meisten Menschen überhaupt, mit Ausnahme derjenigen, die einen Beruf ausüben, der wirklich interessant ist und es ihnen erlaubt, ihre eigenen Fähigkeiten produktiv zu gestalten und zu erleben. Das ist manchmal der Fall bei Wissenschaftlern, bei Gelehrten, bei Ärzten, auch bei Top-Managern, die, wenn sie an der Spitze eines Unternehmens stehen, tatsächlich etwas Schöpferisches leisten können, obwohl auch sie letzten Endes Angestellte sind, die Vorgesetzte haben und den Gesetzen der Profitmaximierung unterworfen sind.

Nur wenn der Mensch an dem interessiert ist, was er schafft – dann ist er glücklich, fühlt er seine eigene Wesenskraft bestätigt, kann er sie ausdrücken, ist er nicht isoliert, fühlt er sich verbunden mit der Welt und nicht ohnmächtig. Er kann die Dinge lieben, er kann seine Arbeit lieben und er kann die Menschen lieben. Wenn er aber nichts ist als ein winziger Bestandteil einer Maschine, wenn er nichts tut, als irgendwelche Kommandos auszuführen – auch wenn er gut dafür bezahlt wird, das ändert in keiner Weise etwas –, wenn er keine wirkliche Verantwortung trägt, wenn er kein Interesse zeigen kann, weil es eben nichts Interessantes für ihn zu tun gibt, wird er gelangweilt.

Der Mensch, der an Langeweile leidet, kann dies kaum ertragen. Er versucht sie zu kompensieren – durch Konsum. Er fährt mit dem Auto herum, er trinkt, und er unternimmt dieses und jenes, damit er die zwei, drei Stunden, in denen er nicht angespannt im Betrieb arbeitet, irgendwie „verbringt“. Er spart zwar Zeit mit seinen Maschinen, aber wenn er die Zeit eingespart hat, dann weiß er nicht, was er mit ihr anfangen soll. Dann ist er verlegen und sucht, diese gewonnene Zeit auf anständige Weise zu töten. Unsere Vergnügungsindustrie, unsere Parties und Freizeitgestaltungen sind zum großen Teil nichts anderes als ein Versuch, auf anständige Weise die Langeweile des Wartens zu beseitigen.

Aber die Langeweile wird damit kaum aus der Welt geschafft. Der gelangweilte Mensch, der nichts Positives erleben kann, hat noch eine andere Möglichkeit, Intensität zu erleben – die Zerstörung. Wenn ich Leben zerstöre, dann erlebe ich eine Sensation der Überlegenheit über das Leben, ich räche mich an ihm, weil es mir nicht gelungen ist, dieses Leben mit Sinn zu erfüllen.

Indem ich nämlich räche und zerstöre, beweise ich mir, daß das Leben mich doch nicht betrogen hat. Ich kann es nicht ertragen, daß andere Menschen das Leben genießen und daß sie es besser haben, weil sie lebendig sind, während ich dem Leben kalt und tot gegenüberstehe.

Über die Lust am Zerstören gibt es viel klinisches Material. Ich denke zum Beispiel an die zahlreichen Fälle in den Vereinigten Staaten, wo junge Leute einfach hingehen und einen Menschen, den sie überhaupt nicht kennen, erstechen, und dann erklären: „Das war der größte Moment meines Lebens, denn da habe ich an dem schmerzentstellten Gesicht dieses Menschen gesehen, daß ich doch einen Eindruck machen kann, daß ich nicht vollkommen nichts bin.“

Nun scheint es mir, daß heute die zerstörerischen Tendenzen deshalb so ungeheuer rasch anwachsen, weil die Langeweile anwächst, weil die Sinnlosigkeit des Lebens anwächst, weil die Menschen ängstlicher werden, weil sie keinen Glauben an die Zukunft und keine Hoffnung haben. Nicht zuletzt auch, weil der Mensch sich betrogen fühlt von allen Versprechungen, von allen Ideologien, von allen Parteien, von allen Religionen. In dieser Situation des Sichbetrogen-Fühlens sehen viele Menschen nur eine einzige Befriedigung als Ausweg: nämlich das Leben selbst zu zerstören, um damit sich und ihr eigenes Versagen zu rechtfertigen.

Die nekrophile Zerstörungslust ist etwas anderes als der Sadismus, obwohl beide sehr häufig miteinander vermischt sind, was ja nichts Ungewöhnliches ist bei zwei Impulsen. Der Sadist will sein Objekt nicht zerstören, sein Bestreben geht vielmehr dahin, es zu kontrollieren. Insofern ist der Sadist noch relativ lebensbezogen. Seine Befriedigung ist die Gewalt über das Objekt. Er genießt diese Kontrolle. Der Mensch hingegen, der von der Zerstörungslust motiviert ist, will nicht kontrollieren, sondern zerstören.

Nekrophilie ist die Liebe zum Toten (nekros), das Angezogensein vom Toten. An das Vorhandensein dieser höchst irrationalen Leidenschaft glaubt man eigentlich erst dann, wenn man sich das klinische Material ansieht. Es geht um Menschen, für die die Zerstörung von lebendigen Strukturzusammenhängen und das Ersticken des Lebens selbst zum höchsten Genuß gehört. Sie werden angezogen von allem, was krank ist, was ungesund ist, was unlebendig ist, was Zerstückelung ist, was lebensfeindlich ist. In einem weiteren Sinn wird der Nekrophile von allem angezogen, das mechanisch ist, weil er alles Lebendige haßt und von allem Lebendigen abgestoßen wird.

Die Nekrophilie ist das Gegenteil von der Biophilie, der Liebe zum Lebendigen. Der Biophile findet alles attraktiv, was lebendig ist, wo sich Strukturen vereinigen und zusammenfassen, was wächst, was sich entwickelt, ob das nun Menschen oder Ideen oder Organisationen oder Blumen sind. Wenn wir im Deutschen sagen: dieser oder jener Mensch „liebt das Leben“, dann wissen wir, was wir damit meinen. Manchmal meint man damit nur, er ißt und trinkt gern gut. Aber manchmal meinen wir auch einen Menschen, der biophil ist, der Freude an allem Lebendigen und an allem Wachstum hat.

Interview Reif 1974, S. 99–105; 87–96 passim

*

[Destruktivität als Kompensation der Langeweile ist für die Existenzweise des Habens typisch. Kreativität ist ein Merkmal der Orientierung am Sein. Destruktivität wie Kreativität sind mögliche Antworten auf das Bedürfnis nach Transzendenz.] Wir möchten unsere Kreatürlichkeit, unser Geschaffensein transzendieren und wir können dies auf zwei verschiedene Weisen tun: Zum einen können wir Leben erschaffen. Frauen können dies von Natur aus; da die Männer von Natur aus kein Leben erschaffen können, tun sie es mit Hilfe von Ideen oder auf alle möglichen anderen Weisen. Wir können also das Leben auf schöpferische Weise transzendieren.

Leben zu erschaffen ist aber aus verschiedenen Gründen schwierig. Deshalb versuchen wir andererseits das Leben auch dadurch zu transzendieren, daß wir zerstörerisch sind, wenn wir es nicht auf schöpferische Weise transzendieren können. Das Leben zu zerstören, ist ebenso wie das Schaffen neuen Lebens eine Art, es zu transzendieren. Die Destruktivität ist sozusagen eine zweite Möglichkeit des Menschen. Gelingt es uns nicht, auf kreative Weise mit dem Leben fertig zu werden und es zu transzendieren, dann versuchen wir es auf zerstörerische Weise zu transzendieren. Im Akt der Zerstörung machen wir uns stärker als das Leben.

Gesellschaft und Seele, 5. 102–103



Von Kreativität kann man in einem zweifachen Sinne sprechen: Kreativität kann heißen, daß etwas Neues geschaffen wird, etwas, das andere sehen oder hören können, etwa ein Gemälde, eine Skulptur, eine Sinfonie, ein Gedicht, ein Roman usw. Unter Kreativität versteht man aber auch die Haltung, aus der heraus erst jene Schöpfungen entstehen, von denen eben gesprochen wurde, und die vorhanden sein kann, ohne daß in der Welt der Dinge etwas Neues geschaffen wird.

Für Kreativität im ersten Sinne, für das kreative Schaffen eines Künstlers, gibt es verschiedene Voraussetzungen: Begabung (oder besser gesagt: genetische Veranlagung), Studium und Übung sowie bestimmte ökonomische und gesellschaftliche Bedingungen, die es dem Betreffenden erlauben, seine Begabung durch Studium und Übung zu entwickeln. Wenn ich von Kreativität [als Merkmal der Orientierung am Sein] spreche, dann meine ich nicht diese Art von Kreativität, sondern die kreative Haltung, den kreativen Charakterzug.

Kreativität gibt es nur, wenn wir bereit sind, täglich neu geboren zu werden. Tatsächlich handelt es sich ja bei der Geburt nicht um einen einzigen Prozeß, der sich abspielt, wenn das Kind sein fötales Dasein aufgibt und selbst zu atmen beginnt. Dieses Ereignis ist nicht einmal so entscheidend, wie es – biologisch gesehen – zu sein scheint. Wenn das Neugeborene auch selbst atmet, ist es doch noch genauso hilflos und von seiner Mutter abhängig wie vor der Geburt, als es noch ein Teil ihres Körpers war. Auch im Hinblick auf die biologische Entwicklung besteht die Geburt aus vielen Einzelschritten. Sie beginnt mit dem Verlassen des Mutterleibs, dann folgt das Verlassen der Mutterbrust, ihres Schoßes und ihrer Hände. Jede neu erworbene Fähigkeit, Sprechen, Laufen, Essen bedeutet gleichzeitig das Verlassen eines früheren Zustandes.

Der Mensch wird von einer eigenartigen Dichotomie [Zweiteilung] beherrscht. Er hat Angst, den früheren Zustand aufzugeben, der Sicherheit bedeutete, und möchte doch einen neuen Zustand erreichen, der ihm die Möglichkeit gibt, seine eigenen Kräfte freier und vollständiger zu gebrauchen. Er wird ständig hin- und hergerissen zwischen dem Wunsch, in den Mutterleib zurückzukehren, und dem Wunsch, ganz geboren zu werden. Jeder Geburtsakt erfordert den Mut, etwas loszulassen, den Mutterleib aufzugeben, ihre Brust und ihren Schoß zu verlassen und die Mutterhände loszulassen, um schließlich auf alle Sicherheiten zu verzichten und sich nur noch auf eines zu verlassen: auf die eigenen Kräfte, die Dinge wirklich wahrzunehmen und auf sie zu antworten, das heißt auf die eigene Kreativität.

Eine weitere Voraussetzung für die Kreativität ist die Fähigkeit, die sich aus Polaritäten ergebenden Konflikte und Spannungen zu akzeptieren, anstatt ihnen aus dem Wege zu gehen. Dieser Gedanke steht in völligem Widerspruch zu der heute gängigen Meinung, daß Konflikte möglichst zu vermeiden seien. Die gesamte moderne Erziehung läuft darauf hinaus, dem Kind die Erfahrung von Konflikten zu ersparen. Alles wird ihm leicht gemacht, jeder behandelt es mit Nachsicht. Die ethischen Normen werden so nivelliert, daß es nur selten Gelegenheit bekommt, den Konflikt zwischen Wunsch und Norm zu erleben. Es ist ein allgemein verbreiteter Irrtum, Konflikte seien schädlich und daher zu vermeiden. Das Gegenteil trifft zu. Konflikte sind die Quelle des Staunens, der Entwicklung der eigenen Kraft und dessen, was man als „Charakter“ zu bezeichnen pflegte.

Vermeidet man Konflikte, so wird man zu einer reibungslos laufenden Maschine, bei der jeder Affekt sofort ausgeglichen wird, bei der alle Wünsche automatisch ablaufen und alle Gefühle verflachen. Es gibt nicht nur Konflikte persönlicher und zufälliger Art, es gibt auch Konflikte, die tief in der menschlichen Existenz wurzeln. Ich meine damit den Konflikt, der durch die Tatsache entsteht, daß wir durch unseren Körper, durch dessen Bedürfnisse und schließliche Vernichtung dem Tierreich angehören, aber gleichzeitig dieses Tierreich und die Natur durch das Bewußtsein unserer selbst, durch unsere Vorstellungskraft und unsere Kreativität transzendieren.

Der kreative Mensch, S. 399; 405407

Narzißmus (als Ausdruck von Selbstverlust) und produktives Selbsterleben

Jeder Mensch braucht unbedingt ein Gefühl seiner selbst, ein Identitätsgefühl. Wir würden wahnsinnig werden, hätten wir nicht dieses „Selbst“-Gefühl. Doch dieses Identitätsgefühl ist je nach der Kultur, in der wir leben, ein anderes. In einer primitiven Gesellschaft, wo der einzelne noch keine Individualität ist, kann man das „Ich“-Gefühl mit den Worten beschreiben: „Ich bin wir.“ Mein Identitätsgefühl besteht darin, daß ich mich mit der Gruppe identifiziere. In dem Maße, wie der Mensch im Evolutionsprozeß fortschreitet und sich als Individuum bewußt wird, trennt sich sein Identitätsgefühl von der Gruppe. Er als eigenständiges Individuum muß sich jetzt als „Ich“ fühlen können.

Es gibt viele Mißverständnisse bezüglich dieses „Selbst“-Gefühls. Manche Psychologen sind der Meinung, dieses Gefühl sei nur das Spiegelbild der gesellschaftlichen Rolle, die dem Betroffenen zugeteilt werde, es sei nur die Reaktion auf die Erwartungen, welche die anderen in ihn setzen. Wenn das auch erfahrungsgemäß die Art eines Selbst ist, wie es die meisten in unserer Gesellschaft erleben, so handelt es sich dabei nichtsdestoweniger um ein pathologisches Phänomen, das eine tiefe Unsicherheit und Angst und das zwanghafte Bedürfnis nach Konformität zur Folge hat. Ich kann diese Angst und diesen Zwang, sich anzupassen, nur dadurch überwinden, daß ich ein „Selbst“-Gefühl entwickle, in welchem ich mich schöpferisch als Urheber meiner Taten erlebe. Das heißt jedoch keineswegs, egozentrisch oder narzißtisch zu werden. Ganz im Gegenteil kann ich mich nur im Prozeß des Bezogenseins auf andere als „Ich“ erleben.

Wenn ich isoliert und ohne Beziehung zu anderen bin, dann erfüllt mich eine solche Angst, daß es mir völlig unmöglich ist, ein Gefühl für meine Identität und mein Selbst zu entwickeln. Statt dessen empfinde ich eher das Gefühl, meine Person zu besitzen. Ich habe ein Gefühl von *my home is my castle*. Mein Besitz, das bin dann ich. Alles, was ich besitze, einschließlich meines Wissens, meines Körpers, meines Gedächtnisses, macht mein Ich aus. Es ist dies aber gerade keine Erfahrung des Selbst im oben beschriebenen Sinn. Mein Selbst ist dann nicht der Vollzieher kreativer Erlebnisse, sondern ein „Selbst“, das sich an meine Person als ein Ding, als einen Besitz klammert. Ein Mensch mit dieser Einstellung ist in Wirklichkeit ein Gefangener seiner selbst, der eingesperrt und daher unausweichlich voller Angst und ohne Glück ist.

Um ein echtes Gefühl seines Selbst zu erlangen, muß er aus seiner Person ausbrechen. Er darf sich nicht länger an sich selbst als an ein Ding klammern. Er muß lernen, sich selbst im Prozeß kreativen Antwortens zu erleben; das Paradoxe dabei ist, daß er bei diesem Prozeß des Sichselbst-Erlebens sich selbst verliert. Er transzendiert dann die Grenzen der eigenen Person, und im gleichen Augenblick, in dem er das Gefühl hat „ich bin“ hat er auch das Gefühl „ich bin du“. Ich bin eins mit der ganzen Welt.

Der kreative Mensch, S. 404–405



Der Freudsche Begriff des Narzißmus kann eine weitere Klärung bringen: Unter „primärem Narzißmus“ verstand Freud das Phänomen, daß alle Libido des Säuglings sich nur auf ihn selbst und noch nicht auf Objekte außerhalb seiner selbst erstreckt; er nahm an, daß im Prozeß der Reifung die Libido sich nach außen wendet, daß sie sich aber in krankhaften Zuständen wieder von den Objekten löst und auf die eigene Person zurückgenommen wird („sekundärer Narzißmus“). Der Begriff des Narzißmus bei Freud war recht beschränkt, weil er auf die Libidotheorie aufgebaut war, und fernerhin, weil er hauptsächlich mit Bezug auf die Probleme geisteskranker Menschen angewandt wurde. Der Narzißmus des „normalen“ Menschen hingegen fand wenig Beachtung.

Um den „normalen“ Narzißmus zu verstehen, tun wir besser, ihn aus dem Freudschen Libido-Konzept herauszulösen und ihn in der folgenden Weise zu beschreiben. Für den narzißtischen Menschen ist nur das wirklich und wichtig, was mit ihm selbst zu tun hat, mit seinem Körper, seinen Wünschen, seinen Gedanken; alles was „draußen“ ist, wird zwar sinnlich und gedanklich erfaßt, aber es bleibt grau und nichts als ein Objekt des Gedankens. Der narzißtische Mensch kann nicht lieben; aber man kann nicht einmal sagen, er liebe sich selbst, sondern höchstens, er

begehre sich selbst, er sei selbstsüchtig „selbstisch“, „voll von sich selbst“. Aus diesem Grunde kann er auch nicht sich selbst erkennen, denn er steht sich selbst im Wege, weil er so voll von sich selbst ist, daß weder er selbst, noch die Welt noch Gott Gegenstand seiner Erkenntnis sein kann.

Zweifellos hat der Narzißmus seine biologischen Grundlagen; vom Standpunkt der Selbsterhaltung aus scheint es geboten zu sein, daß das eigene Leben wichtiger ist als das des andern. Dies erklärt vielleicht, warum der Narzißmus solche Stärke hat und warum es ständiger Anstrengung bedarf, ihn zu überwinden oder wesentlich zu reduzieren. Dieses Reduzieren des Narzißmus ist die Bedingung der Liebe und der Erkenntnis und die zentrale Norm, die dem Buddhismus, dem Judentum und dem Christentum gemein ist und von der diese unter verschiedenen Namen gesprochen haben.

Religion und Religiosität, S. 296–297



Der narzißtische Mensch ist einfach nicht fähig, die Welt außerhalb von sich gefühlsmäßig als eigenständige Realität wahrzunehmen. Würde er sie überhaupt nicht wahrnehmen, dann wäre er psychotisch. Der Narzißt kann die Welt außerhalb zwar intellektuell, aber nicht emotional als eigenständige Welt wahrnehmen.

Da bezüglich des Begriffs Narzißmus, wie ihn Freud und auch ich hier gebrauchen, ziemlich oft Verwirrung herrscht, möchte ich betonen, daß Narzißmus etwas grundsätzlich anderes ist als Egoismus und Eitelkeit. Natürlich ist bei einem egoistischen Mensch auch ein bestimmtes Quantum an Narzißmus zu finden, aber dies muß nicht notwendig größer sein als beim Durchschnittsmenschen. Der Egoist ist wie der Narzißt kein Mensch, der liebt. Auch ist er wie der Narzißt nicht eigentlich an der Außenwelt interessiert, sondern möchte alles für sich beanspruchen. Im Unterschied zum Narzißten hat der Egoist jedoch eine sehr gute Wahrnehmung der Welt außerhalb von sich.

Auch Eitelkeit – zumindest eine bestimmte Art von Eitelkeit – bedeutet nicht, daß ein Mensch sehr narzißtisch ist. Gewöhnlich sind eitle Menschen unsichere Menschen, die jederzeit eine Bestätigung brauchen, weshalb sie einen permanent fragen, ob man sie mag. Sind sie klug und psychoanalytisch versiert, dann werden sie sich diese Bestätigung nicht direkt, sondern eher auf indirektem Wege holen. In Wirklichkeit geht es dem Eitlen in erster Linie immer um sein eigenes Unsicherheitsgefühl, auf das er bezogen ist, so daß er nicht notwendig narzißtisch sein muß.

Der echte Narzißt kümmert sich einen Dreck darum, was man über ihn denkt, denn er hat keinerlei Zweifel daran, daß das, was er über sich denkt, real ist, und daß jedes Wort, das aus seinem Munde kommt, einfach wunderbar ist. Ein wirklich narzißtischer Mensch kommt in einen Raum und sagt: „Guten Morgen!“ und fühlt: „Ist dies nicht wunderbar!“ Daß er jetzt da ist und „Guten Morgen!“ sagt, ist für ihn einfach etwas Schönes.

Die Folge von Narzißmus ist eine entstellte Objektivität und ein entstelltes Urteil, denn für den Narzißten ist das gut, was sein ist, und das schlecht, was nicht sein ist. Eine andere Folge ist der Mangel an Liebe, denn es ist offensichtlich, daß ich niemanden außerhalb von mir liebe, wenn ich nur mit mir beschäftigt bin. Freud hat hierzu eine sehr wichtige Bemerkung gemacht. Viele Beziehungen erwecken den Anschein, liebende Beziehungen zu sein, wie die zu Kindern oder bei Menschen, die sich verliebt haben. In Wirklichkeit aber sind solche Beziehungen sehr oft nur narzißtisch: Die Mutter, die ihre Kinder liebt, liebt in Wirklichkeit sich selbst, weil die Kinder ihre Kinder sind. Die Frau, die ihren Mann liebt, mag dies aus demselben Grunde tun. Dies ist nicht notwendigerweise so, und doch geschieht es sehr häufig. Sehr oft verbirgt sich hinter einer liebenden Einstellung zu einem anderen Menschen ein narzißtischer Charakter.

Eine weitere Folge des Narzißmus wird sichtbar, wenn der Narzißmus eines Menschen verletzt wird. Entweder es kommt zu einer depressiven Reaktion bzw. zu einer angstbesetzten Depression oder zu Wut. Hinsichtlich der Wutreaktion gilt, daß die Gefühle eines narzißtischen Menschen verletzt werden und er deshalb mit Wut reagiert. Ob diese Wut bewußt ist oder nicht, hängt weitgehend von der sozialen Position ab. Hat ein solcher Mensch Macht über andere, dann wird er seine Wut vermutlich ganz bewußt ausleben. Haben andere über ihn Macht, dann wird er

sich nicht trauen, seine Wut bewußt auszuleben, so daß er depressiv wird. Unter Umständen ändert sich eines Tages seine Position, und er wird statt depressiv wütend sein.

Pathologie der Normalität, S. 115–117



[Im Unterschied zum Narzißmus geht es bei der am Sein orientierten Selbsterfahrung] um ein Erleben, bei dem das Erlebnis in mir selbst seinen Ursprung hat. Wer wirklich sein Selbst fühlt, der erfährt sich selbst als Zentrum seiner Welt, als den wahren Urheber seines Tuns. Das ist es, was ich unter Originalität verstehe.

Vielleicht kann ich es am besten erklären, wenn ich ein konkretes Beispiel anführe. Eine Frau, die in der Küche Erbsen enthülst hat, sagt zu einem Bekannten, den sie später am Morgen trifft, voller Begeisterung: „Ich habe heute morgen etwas Wunderbares erlebt: Ich habe zum erstenmal gesehen, daß Erbsen rollen.“ Viele, die so etwas hören, werden sich etwas unbehaglich fühlen und fragen, was mit der Frau los ist, die das sagt. Sie nehmen es als selbstverständlich hin, daß Erbsen rollen, und wundern sich nur darüber, daß jemand sich darüber wundern kann. Aber was sie wirklich erleben, wenn sie Erbsen rollen sehen, ist nur eine Bestätigung ihres verstandesmäßigen Wissens, daß runde Körper auf einer geneigten und relativ glatten Fläche rollen. Für sie bedeutet es, wenn sie Erbsen rollen sehen, nur eine Bestätigung ihres Wissens und keine vollständige Wahrnehmung der rollenden Erbsen durch den ganzen Menschen.

Auffallend ist der Unterschied zwischen dem Benehmen der Erwachsenen und der Einstellung eines zweijährigen Kindes zu einem rollenden Ball. Das Kind kann den Ball immer und immer wieder auf den Boden werfen und ihn hundertmal rollen sehen, ohne sich zu langweilen. Weshalb? Wenn man einen Ball rollen sieht und dies nur mit seinem Verstand aufnimmt, dann genügt das einmalige Erlebnis. Erlebte man es zwei-, drei- oder fünfmal, würde es nichts Neues bringen. Mit anderen Worten, es langweilt uns, es immer wieder zu sehen. Für das Kind dagegen handelt es sich primär nicht um eine verstandesmäßige Erfahrung, sondern um den Spaß, den Ball rollen zu sehen, wie es ja auch manchen von uns noch immer Spaß macht, bei einem Tennisspiel den Ball hin- und herhüpfen zu sehen.

Wenn wir uns eines Baumes, den wir sehen, voll bewußt sind, wenn wir ihn in seiner vollen Wirklichkeit, in seinem So-Sein sehen und auf sein So-Sein mit unserer ganzen Person antworten, dann machen wir eine Erfahrung, die die Voraussetzung dafür ist, den Baum malen zu können. Ob wir die technische Fertigkeit besitzen, das zu malen, was wir erleben, ist eine andere Frage, aber kein gutes Gemälde ist je geschaffen worden, wenn der Maler sich nicht zunächst seines besonderen Gegenstandes voll bewußt war und entsprechend darauf antwortete.

Um den Unterschied noch von einer anderen Seite aus zu verdeutlichen: Bei der rein begrifflichen Wahrnehmung besitzt der Baum keine Individualität, sondern ist nur ein Beispiel für die Gattung „Baum“. Er ist nur die Repräsentanz einer Abstraktion. Beim vollen Gewahrwerden dagegen gibt es keine Abstraktion. Der Baum behält seine volle Konkretheit und damit seine Einzigartigkeit. Es gibt dann auf der Welt nur diesen einen Baum, mit dem ich in Beziehung trete, den ich sehe und auf den ich antworte. Der Baum wird zu meiner eigenen Schöpfung.

Normalerweise unterscheidet sich das, was wir erleben, wenn wir Menschen sehen, nicht von dem, was wir erleben, wenn wir Gegenstände sehen. Was geht in uns vor, wenn wir einen bestimmten Menschen zu sehen glauben? Wir sehen zunächst nur nebensächliche Dinge: seine Hautfarbe, die Art, wie er gekleidet ist, seine soziale Stellung und Erziehung, ob er freundlich oder unfreundlich ist, ob er uns nützlich sein kann oder nicht. Wir wollen zuerst wissen, wie er heißt. Sein Name erlaubt uns, ihn zu klassifizieren, genauso wie wir eine Blume klassifizieren, indem wir sagen, daß es eine Rose ist. Die Art, wie wir ihn wahrnehmen, unterscheidet sich nicht allzusehr von der Art, wie er sich selbst wahrnimmt. Fragen wir ihn, wer er sei, wird er uns zunächst antworten, er heiße Jones. Geben wir ihm zu verstehen, daß wir damit immer noch nicht recht über ihn Bescheid wüßten, wird er vielleicht sagen, daß er verheiratet, Arzt und Vater von zwei Kindern sei. Wer dann immer noch nicht das Gefühl hat, diesen Mann zu kennen, dem fehlt es offensichtlich am nötigen Scharfsinn, oder er ist ungewöhnlich indiskret.

Wir sehen in der konkreten Person eine Abstraktion, genauso wie er in sich selbst und in uns eine Abstraktion sieht. Mehr wollen wir auch gar nicht sehen. Wir teilen die allgemeine Phobie, wir könnten einem Menschen zu nahe kommen, wir könnten durch die Oberfläche zu seinem Kern vorstoßen, deshalb sehen wir lieber nur wenig von ihm, nicht mehr, als wir unbedingt für unser jeweiliges Vorhaben mit ihm sehen müssen. Diese Art des flüchtigen Kennens entspricht einem inneren Zustand der Gleichgültigkeit unserer Gefühle dem anderen Menschen gegenüber.

Aber das ist noch nicht alles. Wir sehen nicht allein den Betreffenden nur am Rande und auf eine oberflächliche Weise: Wir sehen ihn auch in vieler Hinsicht unrealistisch. Hieran sind in erster Linie unsere Projektionen schuld. Wir sind zornig, projizieren unseren Zorn auf die andere Person und glauben, sie sei zornig. Wir sind eitel und empfinden den anderen als eitel. Wir haben Angst und bilden uns ein, er habe Angst, und so weiter. Wir machen ihn zum Aufhänger für die vielen Kleider, die wir selbst nicht tragen möchten, und glauben trotzdem, das sei alles er, und merken nicht, daß es nur die Kleider sind, die wir ihm anziehen. Aber wir projizieren nicht nur, wir entstellen auch das Bild des anderen, weil unsere eigenen Emotionen uns unfähig machen, den anderen so zu sehen, wie er ist.

Der kreative Mensch, S. 399–401

Götzendienst (als Ausdruck von Unglaube) und humanistische Religiosität

Der Mensch ist kein leeres Blatt Papier, auf das die Kultur oder die Gesellschaft ihren Text schreibt. Der Mensch ist schon geboren mit gewissen in seiner Existenz liegenden Notwendigkeiten. Ein Beispiel [für solche existentiellen Bedürfnisse ist die Tatsache,] daß jeder Mensch ein System der Orientierung und der Hingabe haben muß. Der Mensch muß ein Bild von der Welt haben, an dem er sich orientiert. Es kommt gar nicht so sehr darauf an, ob das Bild richtig oder falsch ist. Wie immer das Bild auch aussehen mag, er braucht es, weil er sonst überhaupt nicht handeln kann. Das ist eine Grundbedingung für die menschliche Existenz, die für das Tier nicht gilt. Denn das Tier muß sich seinen Weg nicht aussuchen, das Tier ist schon prädestiniert [vorbestimmt], so zu handeln, wie es richtig ist; es hat in dieser Hinsicht keine Probleme.

Der Mensch braucht einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hingabe. Selbst wenn er über alle Möglichkeiten der materiellen und sexuellen Befriedigung verfügt, ist er damit noch nicht glücklich, noch nicht einmal vor dem Irrsinn geschützt. Das ließe sich an vielen Beispielen zeigen. Viele junge Menschen aus reichen Häusern haben alles: Mädchen, Autos usw., und doch sind sehr viele armselige, unglückliche Menschen, die nicht wissen, was sie mit ihrem Leben anfangen sollen, die trinken, Drogen nehmen und gehetzt von einem Vergnügen zum anderen jagen.

In Amerika wurden interessante Experimente mit Menschen durchgeführt, denen die Möglichkeit zur sinnlichen Wahrnehmung entzogen wurde (sensory deprivation). Man brachte sie in ein Zimmer, in dem sie nichts hörten und keinerlei Reizen ausgesetzt waren, aber materiell gut versorgt waren. Sie brauchten nichts zu tun, wurden sehr gut bezahlt, und hätten sich eigentlich sehr wohl fühlen müssen. Doch schon nach einer sehr kurzen Zeit zeigten diese Menschen Symptome schwerer psychischer Störungen.

Interview Reif 1974, S. 59–60

*

Wenn ich hier von den geistigen Problemen der Überflußgesellschaft rede, dann meine ich damit das, was man gewöhnlich „religiöse Probleme“ nennt und was ich persönlich lieber mit dem Wort „X-Probleme“ bezeichnen möchte, weil das ein Symbol ist, das keine spezielle historische Referenz hat.

Probleme des Überflusses, S. 317

*

Wenn ich dennoch den Begriff „Religion“ verwende, dann bezeichnet er nicht nur ein System, das notwendigerweise mit einem Gottesbegriff oder mit Idolen operiert, und nicht nur ein System, das als Religion anerkannt ist, sondern jedes von einer Gruppe geteilte System des Denkens und Handelns, das dem einzelnen einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der Hin-

gabe bietet. In diesem weitgefaßten Sinn ist in der Tat keine Gesellschaft der Vergangenheit, der Gegenwart und selbst der Zukunft vorstellbar, die keine „Religion“ hat.

Diese Definition von „Religion“ sagt nichts über ihren spezifischen Inhalt aus. Objekt der Hingabe können Tiere oder Bäume sein, Idole aus Gold oder Holz, ein unsichtbarer Gott, ein Heiliger oder ein diabolischer Führer; die Vorfahren, die Nation, die Klasse oder Partei, Geld oder Erfolg. Die jeweilige Religion kann den Hang zur Destruktivität fördern oder die Bereitschaft zur Liebe, die Herrschsucht oder die Solidarität; sie kann die Entfaltung der seelischen Kräfte begünstigen oder lähmen. Die Anhänger einer bestimmten Überzeugung mögen ihr System als ein „religiöses“ ansehen, das sich grundsätzlich vom säkularen Bereich unterscheidet, oder sie mögen glauben, keine Religion zu haben und ihre Hingabe an bestimmte, angeblich diesseitige Ziele wie Macht, Geld oder Erfolg einzig und allein mit praktischen Notwendigkeiten erklären. Die Frage ist jedoch nicht: Religion oder nicht?, sondern vielmehr: Welche Art von Religion? Fördert sie die menschliche Entwicklung, die Entfaltung spezifisch menschlicher Kräfte, oder lähmt sie das menschliche Wachstum?
Haben oder Sein, S. 135

*

Der Geist des Kapitalismus hat den religiösen Gehalt sowohl des Marxismus wie der Kirche auf ein Minimum reduziert. Auf der anderen Seite gibt es aber Millionen von Menschen, besonders von jungen, die die Leere und die Verlogenheit des Lebens im „Fortschritt“ fühlen und die die Frage stellen: Wer bin ich? Hat das Leben einen Sinn und wenn ja, welchen? Was kann ich planen oder tun, um der Sinnlosigkeit, Langeweile und der Verzweiflung zu entgehen, die daraus folgt, daß ich keinen Kern, kein Zentrum habe?

Diese Fragen sind echt, sie sind nicht erdacht oder Teil einer Ideologie; und sie sind aus einer tiefen Verzweiflung gesprochen. Denn die meisten, die diese Fragen stellen, glauben kaum noch, daß es eine Antwort gibt. Andere versuchen, sich der Verzweiflung zu entziehen, indem sie zu primitiven Religionsformen zurückkehren: zum Ritus der Rauschmittel, zur sexuellen Orgie, zur sadistischen Perversion und schließlich zu einem „Neo-Satanismus“. Andere suchen „Religion“ und „innere Befreiung“. Unglücklicherweise fallen sie oft Scharlatanen in die Hände, importierten oder einheimischen, die die religiösen Gedanken des Orients, oft gemischt mit Freud und „sexueller Befreiung“, feilhalten. Die Jugend hat nichts Besseres gesehen und so verwechselt sie das Echte mit dem Unechten.
Religion und Religiosität, S. 297–298

*

Ohne eine „Landkarte“ unserer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt, ohne ein strukturiertes und kohärentes Bild der Welt und des Platzes, den wir darin einnehmen, wäre der Mensch verwirrt und unfähig, zielgerichtet und konsequent zu handeln, denn er hätte keine Orientierungsmöglichkeit und fände keinen festen Punkt, der es ihm gestattet, alle die Eindrücke zu ordnen, die auf ihn einströmen. Unsere Welt erscheint uns sinnvoll, und der Konsens mit unseren Mitmenschen gibt uns die Gewißheit, daß unsere Ideen richtig sind. Selbst wenn unser Weltbild falsch ist, erfüllt es seine psychologische Funktion. Aber es war nie völlig falsch oder vollkommen richtig, sondern stets eine annähernde Erklärung der Phänomene, die ausreichte, um dem Menschen das Leben zu ermöglichen. Unser Weltbild entspricht nur in dem Maße der Wirklichkeit, wie unsere Lebenspraxis frei von Widersprüchen und Irrationalität ist.
Haben oder Sein, S. 137

*

Marx hat gesagt (MEGA 1, 5, S. 535): „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern.“ Vom Standpunkt „X“ müßte man dem hinzufügen: Ja, man muß die Welt verändern, doch man muß sowohl über die Philosophie als auch über die Weltveränderung hinausgehen. Es kommt darauf an, daß der Mensch selbst ein anderer wird! Das heißt aber, daß der Mensch Werte entdecken muß, die zu effektiven Motiven seiner Handlungen werden können. Es geht nicht nur um die Veränderung der Welt und gewiß nicht um die verschiedenen Interpretationen der Welt, sondern um die Frage:

Wie kann der Mensch so tiefgehend transformiert werden, daß die Werte, die er bisher nur ideologisch anerkannt hat, zu zwingenden Motiven seiner Persönlichkeit und seines Handelns werden?

Vom „X-Standpunkt“ aus muß man sagen, daß der Mensch mit dem Augenblick seiner Geburt vor eine Frage gestellt wird, die er in jedem Augenblick seines Lebens beantworten muß, nämlich vor die Frage, was es heißt, Mensch zu sein. Der „nicht X-Mensch“ sieht diese Frage gar nicht, weil er zufrieden ist mit dem, was ihm der Konsum bietet oder – was heute selten ist – weil er sich damit begnügt, im Sinne der Moral recht zu handeln. Der X-Mensch hingegen muß auf diese Frage eine Antwort geben, und diese Antwort ist nicht primär eine Antwort in Gedanken, sondern eine Antwort der totalen Persönlichkeit. *Probleme des Überflusses, S. 326–327*

*

[Glauben in der Existenzweise des Seins] heißt, den gesamten Lebensprozeß als einen Geburtsprozeß anzusehen und keine Stufe des Lebens als endgültige zu betrachten. Die meisten Menschen sterben, bevor sie ganz geboren sind.

Die Bereitschaft, geboren zu werden, erfordert Mut und Glauben: Mut, die Sicherheiten aufzugeben; Mut, sich von den anderen zu unterscheiden und die Isolierung zu ertragen; Mut, wie es in der Bibel in der Geschichte Abrahams heißt, sein Vaterland und seine Familie zu verlassen und in ein noch unbekanntes Land zu gehen; Mut, sich um nichts zu kümmern als um die Wahrheit, und zwar um die Wahrheit nicht nur in Bezug auf das eigene Denken, sondern auch in Bezug auf das eigene Fühlen.

Dieser Mut ist nur auf der Grundlage des Glaubens möglich, jedoch nicht eines Glaubens, wie man ihn heute gern versteht, als Glaube an eine Idee, die man wissenschaftlich oder verstandesmäßig nicht beweisen kann, sondern eines Glaubens wie im Alten Testament, wo das Wort für Glauben (emuna) soviel wie Gewißheit bedeutet. Der Realität des eigenen Erlebens im Denken und Fühlen sicher sein, darauf vertrauen und sich darauf verlassen können, das ist Glaube.

Der kreative Mensch, S. 406–407

*

[Der am Sein orientierte Glaube will nicht, daß der Mensch zu Gott wird, sondern als Mensch ganz zur Geburt kommt.] Die Vergöttlichung des Menschen ist in Wirklichkeit das, was mit der Entwicklung des modernen Industrialismus einherging, und zwar in den letzten Jahrzehnten mit wachsender Geschwindigkeit. Seit der Mensch die Geheimnisse der Natur kennt, fühlt er, allwissend zu werden; und mit der Beherrschung der Natur will er allmächtig werden. Der Erschaffung der Natur durch Gott folgt eine Erschaffung der zweiten Natur durch den Menschen. Die Ablehnung Gottes hat die Erhöhung des Menschen zur Folge, mit der er die Rolle Gottes übernimmt. Dieser Vorgang ist als solcher nicht bewußt. Er hätte auch gar nicht bewußt werden können, weil die für die bürgerliche Gesellschaft tragende Moral noch immer in religiöse Vorstellungen eingebettet war.

Was würde denn mit der zivilen Gesellschaft geschehen, wenn alles erlaubt wäre? Der überbrachte religiöse Deckmantel mußte erhalten werden, um die Wirksamkeit von Werten wie Pflicht, Loyalität, Patriotismus, Achtung des Gesetzes zu garantieren. Unterhalb dieses bewußten Deckmantels jedoch wurde der technisch fortgeschrittene Mensch von der neuen Vision, selbst Gott zu sein, angefeuert und in Gang gehalten. Dieses neue Heidentum, in dem der Mensch zu einem Götzen wurde, beinhaltet die tiefste psychologische Motivation für jene Energie und Fähigkeit, die für die Errichtung der modernen Welt der Technik unerlässlich war. Getrieben durch diese Vision, oder besser gesagt: trunken von ihr, realisierte der Mensch die Wunder der Technik, von denen er in früheren Zeiten geträumt hatte bzw. von denen er nie geträumt hätte. Hat ihn die Raumfahrt nicht zum Schöpfer des Universums gemacht? Hat er nicht die Grenzen des Raums gesprengt? Hat er nicht das Zeug dazu, die Struktur des Gehirns zu ändern und jene Reaktionsmuster zu ändern, die mit der Erschaffung des Menschen durch Gott fixiert zu sein schienen? Sind nicht die Geheimdienste, die die privatesten Ereignisse in Bild und Ton festhalten können, genauso allwissend, wie man dies einst von Gott annahm?

Der Mensch ist in der Tat auf dem Weg, Gott zu werden. Dies ist seine Antwort auf die religiöse Tradition und die Grundlage für die vollständige Aufhebung der Ethik. Allerdings muß der Mensch, um Gott werden zu können, unmenschlich werden. Auf lange Sicht muß sich der Mensch deshalb selbst zerstören, indem er sich selbst auf dem Altar des wahren Gottes, auf den der Mensch-Gott schließlich verzichten muß, der Technik nämlich, opfert.

Humanismus als reale Utopie, 5., 193–195

*

[Die Vergöttlichung des Menschen in den Werken seiner Schöpfung führt dazu, daß] der Mensch zu einem solch passiven, leeren, entfremdeten *homo consumens* reduziert wird, daß er all seine innere Lebendigkeit verloren hat. Die Frage ist heute in Wirklichkeit nicht, ob Gott tot ist, sondern ob der Mensch tot ist.

Probleme des Überflusses, S. 327

*

Mir scheint, daß es das gemeinsame Anliegen der christlichen wie der nicht-christlichen Religiosität ist, darüber zu sprechen, was das Wesentliche der religiösen „Gestimmtheit“ ist, wie es sich in einer Sprache, die die unter ihrer Entfremdung leidenden Menschen verstehen können, beschreiben läßt; was sich über die Mindestanforderung an Geduld, Selbstdisziplin, Praxis als Bedingung auch nur für die ersten Schritte sagen läßt; ferner darüber, wie man Echtes vom Unechten, Wahrheit von Schwindel unterscheiden lernt, und wie man einen Menschen nicht in erster Linie danach beurteilt, was er sagt, sondern wie er ist.

Religion und Religiosität, S. 297–298

Der Dialog zwischen den religiösen Theisten und den religiösen Nicht-Theisten ist in der etwas schwierigeren Lage, keine rechte Sprache zu haben, weil alle Begriffe seit 2000 Jahren auf die westlichen Religionen, speziell auf das Christentum hin orientiert worden sind. Deshalb ist zum Beispiel das Studium des Buddhismus von so großem Interesse:

Er ist eine Religion, die nicht-theistisch ist, die keinen Gott kennt, und die dennoch im wesentlichen sehr eng übereinstimmt mit der christlichen und jüdischen Mystik. Der Vergleich eines Mystikers wie Meister Eckhart mit bestimmten buddhistischen Texten zeigt eine fast vollständige Übereinstimmung. Ich glaube in der Tat, daß zwischen den theistisch-religiösen und den nicht-theistisch-religiösen Menschen kein Streit besteht und kein Streit bestehen sollte und daß sie beide nach dem Prinzip handeln sollten, den anderen Menschen besser zu verstehen, als er sich selbst versteht. Statt die schwachen Punkte des andern herauszugreifen, sollte man im Gegenteil zuerst einmal die eigenen schwachen Punkte sehen.

Gewiß haben beide religiöse Traditionen, die theistische wie die nicht-theistische, in ihrer Entwicklung und ihrem Denken Punkte, über die man streiten kann. Dennoch haben beide Gruppen im wesentlichen dieselbe grundsätzliche Position, die jedoch unvereinbar ist mit der Position des Götzendienstes, die die Position der großen Mehrheit ist, und zwar sowohl innerhalb wie außerhalb der Religion.

Götzen (Idole) sind unlebendige Dinge, sie sind das Werk der Hände des Menschen, und der Mensch beugt sich vor seinem eigenen Werk. Er nimmt ein Stück Holz, mit einem Teil macht er ein Feuer, auf dem er seinen Kuchen backt, und mit dem anderen Teil macht er sich ein Götzenbild, das er anbetet. Es ist vielleicht nirgendwo der Begriff der Entfremdung so tief geschildert worden wie gerade in der prophetischen Literatur.

Probleme des Überflusses, S. 327–328

*

Götzendienst ist die Verdinglichung und Entfremdung des lebendigen Menschen. Gott ist der Namenlose, Lebendige; Götzen sind tote Dinge, und ihre Anbeter werden zu toten Dingen. Götzendienst ist Selbstverneinung des Menschen als eines lebendigen Wesens. Die Idole des modernen habsüchtigen, gierigen, entfremdeten Menschen sind Produktion, Konsum, Technik, Eroberung der Natur. Sein Glaube ist die Erwartung des Heils von der totalen Eroberung der Natur; er glaubt, daß er am Ende selbst Gott wird, denn er wiederholt die Schöpfung, nur besser, weil wissenschaftlich. Je reicher seine Idole, desto ärmer der Mensch. Statt Freude sucht er Vergnügung

und Erregung; statt Wachstum Besitz und Macht, statt Sein sucht er Haben und Benutzen; statt des Lebendigen wählt er das Tote.

Während radikalen Christen und Nicht-Christen zwar die „Theologie“ nicht gemeinsam ist, teilen sie doch die Überzeugung vom Wesen und dem Übel der Idolatrie, ob sie nun diesen Ausdruck oder den gleichbedeutenden der „Entfremdung“ wählen. Darum gibt es eine gemeinsame Aufgabe: Die Idologie als Kritik der Idolatrie. Idologie, die „Wissenschaft von den Idolen“, ist möglich und notwendig. Idologie ist möglich, weil Idole Dinge sind, die man machen und deshalb kennen kann; sie ist notwendig, weil die Idole sich nicht als solche zu erkennen geben. Sie heißen nicht mehr Baal und Astarte, gehören nicht zu einer bestimmten fremden „Religion“; ganz im Gegenteil, sie tragen respektable Namen wie „Ehre“ oder „Souveränität des Staates“; sie sind angeblich ganz rational wie Technik; oder sie sind Objekte eines angeblich in der menschlichen „Natur“ verwurzelten Strebens wie Konsum; endlich wird Gott selbst zum Idol, in dessen Namen alle Götzen gesegnet werden.

Die radikale Kritik der Gesellschaft und der Religion hat eine religiöse Funktion, sie ist die Entlarvung der Idole und damit die Bedingung echter Religiosität. Die Aufdeckung der Idole und ihre Bekämpfung ist das gemeinsame Band, das christliche und nicht-theistische religiöse Menschen vereint, oder, wie ich meine, vereinen sollte. *Religion und Religiosität, S. 298–299*

Todesverleugnung (als Ausdruck von Angst vor dem Tod) oder Liebe zum Leben

Es mag einem vielleicht möglich erscheinen, sich nicht an Besitztümer zu hängen und daher auch keine Angst vor ihrem Verlust zu haben. Aber gilt das auch in bezug auf die Angst, das Leben zu verlieren, die Angst vor dem Sterben? Haben alle Menschen Angst vor dem Sterben? Oder nur Alte und Kranke? Oder belastet das Wissen, daß wir sterben müssen, unser ganzes Leben und wird die Angst vor dem Sterben nur intensiver und bewußter, je näher wir durch Alter und Krankheit an die Grenzen des Lebens gelangen? *Haben oder Sein, S. 125*

*

Es ist ein Unterschied, ob ein Mensch den starken Wunsch zu leben oder ob er schreckliche Angst vor dem Sterben hat. Die Angst vor dem Tod wächst mit dem Gefühl, nicht richtig lebendig gewesen zu sein, das heißt, ein Leben geführt zu haben, das ohne Freude und Sinn war. Ein Mensch, der wirklich lebendig ist, hat keine Angst vor dem Tod, weil er seine Identität in seinem Sein und seiner inneren Aktivität findet. Dagegen orientieren sich all jene, die sich wie die meisten in unserer Kultur mit dem, was sie haben, identifizieren (mit ihrem materiellen Besitz, ihrer gesellschaftlichen Stellung, ihrem Prestige, ihrer Macht usw.) an der Devise: „Ich bin, was ich habe.“ Ihr Selbst ist die Summe dessen, was sie haben, und ihr kostbarster Besitz ist ihr Ich, ihre Person. Die Angst vor dem Tode ist bei ihnen nicht so sehr die Angst, nicht mehr am Leben zu sein, als die Angst vor dem Verlust des Kostbarsten, was sie haben, ihrer Person.

Es gilt, sowohl bewußte als auch unbewußte Manifestationen der Angst vor Tod und Sterben in Betracht zu ziehen. [Zu den Manifestationen abgewehrter Angst vor dem Tod gehören unter anderem die Verleugnung des Todes, die Illusion der Unsterblichkeit und die nekrophile Todessehnsucht.]

Viele Menschen haben zwar große Angst vor dem Tod, doch ist für sie ihr eigener Tod tabu. Darum haben sie Angst davor, ihr Testament zu machen. Aus eben diesem Grunde rationalisiert man eine solche krankhafte Einstellung oft bewußt damit, daß man „das Schicksal nicht herausfordern sollte“. In Wirklichkeit steckt in dieser Einstellung ein gut Teil Aberglauben: Gewisse schreckliche Dinge dürfen nicht erwähnt werden, weil schon ihre Erwähnung bewirken könnten, daß sie sich wirklich ereignen. Es gibt Fälle, wo Menschen Selbstmord begehen, weil sie eine so große Angst vor dem Sterben haben. *Der Wille zum Leben, S. 395–396*

*

[Auch die Todessehnsucht kann als Manifestation der Angst vor dem Tod auf Grund des versäumten Lebens verstanden werden.] Es gibt viele Menschen, die sich besonders für Beerdigungen, Todesfälle und Krankheiten interessieren und deren Lieblingsthema ihre eigenen Krankheiten sind. Daß dies bei älteren Menschen noch häufiger geschieht als bei jungen, hängt damit zusammen, daß ältere Menschen ihre Vorliebe leichter rationalisieren können.

Spürt ein nekrophiler Mensch, daß er nur noch 10 oder 15 Jahre zu leben hat und daß der Tod seinem Herzen sehr nahe kommt, dann hat er das Gefühl, daß er jetzt seine nekrophilen Neigungen nicht mehr zu verdrängen braucht. Er kann sich jetzt offen mit Krankheit und Tod beschäftigen, und er wird nicht nur zu einem unausstehlichen Menschen, sondern auch zu einer wirklichen Gefahr für alle in seiner Umgebung, weil er unbeschwert eine Atmosphäre des Trübsinns verbreitet. Für ihn selbst handelt es sich natürlich nicht um Trübsinn; für ihn ist es das Aufregendste, was es nur gibt, über Krankheit und Tod nachzudenken, aber für die Menschen, die das Leben lieben, ist das schrecklich. Wenn man nicht weiß, daß man es im weitesten Sinn mit einer Krankheit zu tun hat, könnte man leicht selbst in diese Atmosphäre des Trübsinns verfallen, besonders wenn man mit dem Betreffenden, der nicht aufhören kann, von seinen Krankheiten zu sprechen, Mitleid hat.

Wem alte Menschen am Herzen liegen, der sollte sich darüber klarwerden, daß die besondere Beschäftigung mit Krankheiten, Tod und Beerdigungen keineswegs eine natürliche Folge des Alters ist. Zumeist handelt es sich um den freimütigen Ausdruck oder die unverhüllte Manifestation einer Neigung, die bei solchen Menschen meist das ganze Leben über vorhanden war.

Probleme des Alterns, S. 431–432



Die Tatsache, daß Menschen das Angebot einer medizinischen Untersuchung nicht wahrnehmen, die ihnen zu einer Früherkennung von Krebs oder anderen Krankheiten verhelfen und vor schwerer Erkrankung oder vorzeitigem Tod bewahren könnte, [führt zu einer weiteren, für die Habenorientierung typischen Manifestation verleugneter Angst vor dem Tod]: zur „Illusion der Unsterblichkeit“. Der einzelne glaubt tatsächlich nicht, er könnte sterben, und bemüht sich daher nicht genügend, durch sein Verhalten die Gefahr seines Todes abzuwenden.

Wir alle wissen, daß wir den Tod verschleiern und zu etwas Unwirklichem machen. Der Leichnam wird schön gemacht; das Begräbnis wird von einem professionellen Leichenbestatter in die Hand genommen und zu einem gesellschaftlichen Ereignis gemacht, bei dem Gefühle der Trauer weitgehend unterdrückt werden müssen. Meines Erachtens hängt diese Verleugnung des Todes tief mit einer unsere gesamte Kultur durchdringenden Einstellung zusammen: mit der Entfremdung von der Natur. Seit der Renaissance ist die Natur Gegenstand unserer Beherrschung. Der Mensch setzt seinen ganzen Stolz darein, die Natur völlig zu erobern und eine neue vom Menschen bestimmte Welt zu erschaffen und (durch Naturwissenschaft und Technik) wie Gott allwissend und allmächtig zu werden.

Nun ist aber der Tod tatsächlich das einzige Phänomen, das unseren Mythos von der Naturbeherrschung Lügen straft. Er zeigt uns die Grenze unserer Technik, und nichts liegt näher, als daß wir mit diesem unerträglichen Tatbestand dadurch fertig zu werden versuchen, daß wir ihn einfach leugnen, zwar nicht im wissenschaftlichen Sinn, aber im alltäglichen Leben. Sterben und Tod sind sozusagen aus der Sprache und dem Gefühlsleben verbannt. Das Phänomen der Verleugnung wird noch viel offensichtlicher, wenn wir unsere Haltung mit der der meisten früheren Kulturen vergleichen, in denen der Mensch ein Teil der Natur blieb, anstatt sie zu beherrschen.

Der Wille zum Leben, S. 393–394



Es gibt nur einen Weg, diese Angst wirklich zu überwinden. Buddha, Jesus, die Stoiker, Meister Eckhart haben ihn uns gelehrt: sich nicht an das Leben zu klammern, es nicht als einen Besitz zu betrachten.

Die Angst vor dem Tod und dem Sterben ist eigentlich nicht das, als was sie erscheint: Angst, nicht weiterzuleben. Freilich kann man sich vor dem Leiden und den Schmerzen fürchten, die dem Sterben vorausgehen können – aber das ist etwas anderes als die Angst vor dem Sterben. In Wirklichkeit hat man nicht vor dem Sterben Angst, sondern davor, zu verlieren, was man hat: seinen Körper, sein Ego, seine Besitztümer und seine Identität, die Angst, in den Abgrund der Nichtidentität zu blicken, „verloren“ zu sein.

In dem Maße, in dem wir in der Existenzweise des Habens leben, müssen wir das Sterben fürchten, und keine rationale Erklärung wird uns von dieser Angst befreien. Aber sie kann selbst noch in der Stunde des Todes gemildert werden – durch Bekräftigung der Liebe zum Leben, durch Erwidern der Liebe anderer, die unsere eigene Liebe entfachen kann. Aber die Bekämpfung der Angst vor dem Sterben sollte nicht als Vorbereitung auf den Tod beginnen, sondern ein Teil des ständigen Bemühens sein, das Haben zu verringern und im Sein zu wachsen. „Über den Tod denkt der freie Mensch am wenigsten nach; seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod, sondern über das Leben“, sagt Spinoza (Ethik, Teil IV, 67. Lehrsatz). Die Anleitung zum Sterben ist in der Tat dieselbe wie die Anleitung zum Leben. Je mehr man sich des Verlangens nach Besitz in allen seinen Formen und besonders seiner Ichgebundenheit entledigt, um so geringer ist die Angst vor dem Sterben, da man nichts zu verlieren hat.

Haben oder Sein, S. 126–127

*

Wenn ich behaupte, daß das Leben mit dem Tod ende, dann werden Christen und Juden, die an ein Leben nach dem Tod glauben, nicht mit mir übereinstimmen. Sie werden mir aber in einem Punkt Recht geben: Selbst wenn man an ein Leben nach dem Tod glaubt, dann ist dies gewiß keine im voraus bezahlte Reise in ein fremdes Land. Es ist keine Vergnügungsreise. Ein Leben nach dem Tod gibt es nur, wenn hier in unserem Leben bereits etwas geschieht, das es uns ermöglicht, an jenem Leben teilzuhaben, das die verschiedenen Religionen beschreiben. Im Grunde kommt es auch kaum darauf an, ob wir an bestimmte religiöse Behauptungen oder Dogmen über ein Leben nach dem Tode glauben oder nicht, denn wir werden das Problem des Todes auf jeden Fall ernst nehmen müssen und dürfen nicht versuchen, es zu verschleiern oder vor ihm davonzulaufen.

Probleme des Alterns, S. 428

Schritte zum Sein

Der Wille zur Veränderung des Charakters

Eine Gesellschaft, die auf den Prinzipien Erwerb – Profit – Eigentum basiert, bringt einen am Haben orientierten Gesellschafts-Charakter hervor, und sobald das vorherrschende Verhaltensmuster etabliert ist, will niemand ein Außenseiter oder gar ein Ausgestoßener sein. Um diesem Risiko zu entgehen, paßt sich jeder der Mehrheit an, die durch nichts anderes miteinander verbunden ist als durch ihren gegenseitigen Antagonismus [Gegensatz, Widerspruch, Feindschaft].

Auf Grund der Dominanz der Selbstsucht meinen die Machthaber unserer Gesellschaft, man könne die Menschen nur durch materielle Vorteile, das heißt durch Belohnungen, motivieren, und Appelle an die Solidarität und Opferbereitschaft würden kein Gehör finden. Deshalb erfolgen solche Aufrufe außer in Kriegszeiten selten und man läßt sich die Chance entgehen, sich durch die möglichen Ergebnisse eines Besseren belehren zu lassen.

Nur eine von Grund auf veränderte sozio-ökonomische Struktur und ein völlig anderes Bild der menschlichen Natur können zeigen, daß Bestechung nicht die einzige (oder die beste) Möglichkeit ist, um Menschen zu beeinflussen.

Wenn die Voraussetzung richtig ist, daß uns nur ein fundamentaler Wandel der menschlichen Charakterstruktur, ein Zurückdrängen der Orientierung am Haben zugunsten der am Sein, vor einer psychischen und ökonomischen Katastrophe retten kann, so stellt sich die Frage: Sind tiefgreifende charakterologische Veränderungen möglich, und wie kann man sie herbeiführen?

Haben oder Sein, S. 108; 167.



Das Problem der Änderung des menschlichen Charakters war bisher immer nur ein religiöses und moralisches Problem. Zum ersten Mal in der Geschichte gibt es heute Wissenschaftler wie die des „Club of Rome“, die sagen: Uns interessiert hier nicht das moralische und religiöse Problem; wichtig ist die Alternative: Wenn ihr überleben wollt, dann müßt ihr euch menschlich ändern; und zwar im Sinne des Aufgebens der Habensstruktur, des Aufgebens der Luxussucht, des Konsumerismus.

Abgesehen von moralischen und religiösen Werten, hängt das physische Überleben der Menschheit von einer grundsätzlichen Änderung unseres Charakters ab. Wir wissen noch sehr wenig darüber, unter welchen Bedingungen dies geschieht, tiefgreifende ökonomische und soziale Veränderungen spielen sicher eine entscheidende Rolle, aber sie allein erklären noch nicht alles.

Interview Reif 1977, S. 62–63



Was ist Charakter? Bekanntlich wird das Wort „Charakter“ sehr verschieden gebraucht. Wenn man von einem Menschen sagt, er sei charaktervoll, dann meint man etwas Positives; man umschreibt damit, daß sich der Betreffende von irgendwelchen Prinzipien leiten läßt, daß er einheitlich handelt, daß seine Art zu reagieren sich vor allem durch Stabilität auszeichnet. Natürlich fließen in diese Interpretation auch bestimmte Moralvorstellungen mit ein, denn es wird wohl niemand einen Verbrecher, der seine verbrecherischen Handlungen mit einem erheblichen Aufwand an Stabilität begangen hat, als „charaktervoll“ im oben genannten Sinne bezeichnen wollen.

Das Wort Charakter, wie ich es hier gebrauche, hat eine andere Bedeutung, die aus der Psychoanalyse stammt und speziell von Freud zum ersten Mal gebraucht worden ist, obwohl man bei Balzac oder Dostojewski Charakterbeschreibungen lesen kann, die an Reichtum jene von Freud sogar noch überbieten und die, theoretisch gesehen, genau dieselbe Bedeutung haben: Unter

Charakter versteht man ein System von Bestrebungen, das sich im Menschen zu einem gewissen Zeitpunkt seines Lebens formiert, das zwar nicht ganz unveränderlich ist, sich aber doch im allgemeinen wenig verändert, wenn es einmal ausgebildet ist; es bestimmt, wie ein Mensch handelt, wie er fühlt, wie er denkt.

Nun hat Freud zum ersten Mal in wissenschaftlicher Form gezeigt, daß der Charakter des Menschen ein System von Energien ist, die in eine ganz bestimmte Richtung wirken. Das heißt, die vitale menschliche Energie ist nichts Ungeformtes, sie existiert nicht im allgemeinen Sinn, sondern hat immer eine Richtung, eine besondere Qualität. Beim analen Charakter zum Beispiel ist sie auf das Ziel des Hortens, des Sparens, des Zurückhaltens gerichtet. Übrigens beschränkt sie sich keineswegs nur auf rein materielle Dinge. Auch gibt es genügend reiche Leute mit einem analen, also vom Geiz geprägten Charakter. In der Hauptsache bezieht sich ihr Geiz jedoch auf das Seelische. Es sind Menschen, die sparsam sind mit Gefühlen, mit Worten, mit Gesten, die in ihrem ganzen Wesen unbezogen, kalt und „ungebend“ sind.

Interview Reif 1974, 5. 33–34; 37–38

*

Bei der Frage nach der Bedeutung des Charakters geht es nicht nur um den individuellen Charakter und die Frage, wer ich bin und wer die anderen sind, sondern vor allem um das, was ich den „sozialen Charakter“ [oder den „Gesellschafts-Charakter“] genannt habe. Das muß ich etwas näher erklären, denn es ist ganz wesentlich für den Begriff des Charakters und auch für den Begriff der Motivation des einzelnen.

Der Mensch unterscheidet sich vom Tier ganz wesentlich dadurch, daß sein Handeln kaum noch von Instinkten determiniert wird. Wenn ich sage vom Tier, dann muß ich hinzufügen, daß in der Evolution des Menschen, je weiter hinauf wir kommen bis hin zum Primaten, die instinktive Determination immer schwächer ist. Beim Menschen selbst ist sie außerordentlich gering. Gewiß gibt es einige instinktive Dinge, die aber auch schon sehr vermischt sind mit Lern- und Umweltfaktoren: der Hunger, der Durst, das Schlafbedürfnis, die Aggression als defensive Aggression, bis zu einem gewissen Grad Sexualität, bis zu einem gewissen Grade vielleicht das, was man Mutterliebe nennt, aber das ist schon sehr fraglich. Damit kann man doch nicht leben!

Ein Mensch, der nur von diesen Motiven getrieben wird, der weiß ja nicht, wie er sich in einer bestimmten Gesellschaft das Leben erhalten soll. So betrachtet, wäre der Mensch das hilfloseste aller Tiere, der überhaupt nicht wüßte, was er tun und wie er sich verhalten soll. Er braucht also einen Ersatz für die fehlenden Instinkte; er braucht gewissermaßen eine „zweite Natur“. Er braucht etwas, was ihn in die Lage versetzt, unter den gegebenen Lebensumständen, ohne zu zögern und ohne nachzudenken, zu handeln. Das wird ermöglicht durch den Charakter.

Im Unterschied zum Charakter, der von den Umweltbedingungen abhängig ist, spricht man vom Instinkt, wenn im Gehirn eine ganz bestimmte Reaktionsweise eingebaut ist, die nicht vollkommen unabhängig von äußeren Umständen ist, die aber doch im wesentlichen autonom funktioniert, von sich selbst aus reagiert und zu gewissen Motivationen führt. Ein Beispiel ist die Sexualität. Von ihr kann man sagen, daß sie ein Instinkt ist. Von ihr kann man nicht sagen, daß bei der einen Gruppe von Menschen sexuelle Wünsche vorhanden sind, während sie bei einer anderen einfach ausfallen. Sexualität ist einfach vorhanden und wird im Einzelfall gesteigert oder manifestiert durch bestimmte Objekte. Fehlen diese Objekte, dann sind die sexuellen Wünsche und Phantasien trotzdem da.

Marx unterscheidet allgemeine, fixe Triebe, wie Hunger und Sexualität von jenen Trieben, die gesellschaftlich bedingt sind wie zum Beispiel die Habsucht. Die Habsucht entwickelt sich in bestimmten gesellschaftlichen Schichten, in anderen entwickelt sie sich nicht. Meine Theorie vom sozialen Charakter folgt in gewisser Weise der Marxschen Einteilung zwischen fixen und relativen Trieben, nur daß ich durch den Einbau des Begriffs des Charakters hier nicht nur von einzelnen Trieben spreche, sondern von einer Charakterstruktur.

Der Charakter ist das Substitut, der Ersatz des Instinktes unter menschlichen Bedingungen, in denen der Instinkt als neurophysiologisch und biologisch gegebener Faktor nur noch ganz schwach entwickelt ist. Aber wie entwickelt sich der Charakter?

Im historisch-biologischen Sinn entwickelt sich der Charakter der Menschen so, daß sie in einer bestimmten Gesellschaft das tun wollen, was sie tun müssen, das heißt, daß sie vom Charakter her getrieben werden, so zu denken, sich so zu verhalten, so zu reagieren, wie das unter den gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen für die Erhaltung der Gesellschaft als ganzer – und nicht nur für die Erhaltung der Spezies – notwendig ist. Zum Beispiel muß der Mensch in einer Gesellschaft von Kriegern einen kriegerischen, aggressiven Charakter haben. Er muß gerne auf einen Feldzug gehen, er muß Vergnügen haben am Kämpfen und Töten usw. Derselbe Mensch wäre aber sehr unangepaßt in einer Gesellschaft von kooperativen Ackerbauern, dort wäre er kaum existenzfähig, denn für diese Qualitäten gibt es in einer solchen Gesellschaft keinen Platz. Dort muß er einen Charakter haben, der ihn dazu motiviert zu kooperieren, freundliche Beziehungen zu anderen zu unterhalten und mit ihnen zu teilen.

Der „moderne“ Mensch, der Mensch in der kybernetischen Gesellschaft, für den der Marketing-Charakter typisch ist, wird dazu getrieben, sich einer anonymen Autorität zu unterwerfen, das zu tun, was die Organisation verlangt, keine Gefühle zu haben, Leistung zu produzieren, genügend Ehrgeiz zu entwickeln, um voranzukommen, aber nur gerade so viel, wie das den gesellschaftlichen Anforderungen entspricht; für andere wiederum heißt es, mit dem zufrieden zu sein, was sie haben. Jede Gesellschaft produziert den Charakter, den sie benötigt.

Nun gibt es nicht einfachhin die Gesellschaft, es gibt nur spezifische Gesellschaften. Infolgedessen gibt es auch nur spezifische menschliche Strukturen von Energie und nicht den Menschen in dem Sinn, daß die Energie in bestimmter Weise strukturiert und geformt ist. Vom Standpunkt der Gesellschaft aus gesehen wirken alle Institutionen – die Erziehung, die Schule, die Werbung, die Zeitungen usw. – daraufhin, in jeder Hinsicht diesen Charakter zu erzeugen. Oder, um es noch anders zu sagen: die Gesellschaft kann menschliche Energien, die eine der ursprünglichen Produktivkräfte sind, nicht als allgemeine Energie benutzen. Sie muß diese Energie umformen in eine spezifische Energie, die für ihre gesellschaftlichen Zwecke notwendig ist. Beim sozialen Charakter handelt es sich also um die Transformation der allgemeinen Energie in spezifische Energie, die innerhalb eines bestimmten Gesellschaftssystems für die Gesellschaft erforderlich ist und von der Gesellschaft erzeugt werden will.

Natürlich hat das Verständnis des Charakters außerordentliche Bedeutung im praktischen Leben. Die Menschen fallen so oft auf andere Menschen herein, weil sie nur das Verhalten sehen und nicht den Charakter. Was würde es bedeuten, wenn die Menschen in einer Demokratie den Charakter eines politischen Führers erkennen würden, statt auf seine Reden oder seine Gesten hereinzufallen? Die Worte sind ja ganz uninteressant! Man weiß von einem Menschen viel mehr, wenn man auf seinen Mund sieht, als wenn man dem zuhört, was er mit seinem Mund spricht.

Die Charakterkunde beschäftigt sich damit, woran man den Charakter eines Menschen erkennt. Das sind oft kleine Details. Für gewöhnlich kommt es nicht darauf an, was ein Mensch denkt oder behauptet. Von seinen mehr oder weniger großen Ideen mag er selbst überzeugt sein oder nicht; sogar wenn er von ihnen überzeugt ist, sind es meistens auch nur Worte. Welchen Unterschied würde es nun nicht nur für die Politik, sondern auch für das Problem der Liebe und der Ehe bedeuten, wenn der Charakter rechtzeitig erkannt wird? Menschen verlieben sich ineinander oder glauben sich zu lieben, weil sie ihre Charaktere nicht richtig bewerten. Nach zehn Jahren finden sie heraus, warum sie nicht zusammen leben können. Das festzustellen, wäre ihnen aber schon nach drei Wochen möglich gewesen, wenn sie sich die Mühe gemacht hätten, den Charakter des anderen zu verstehen.

Wenn ich hier vom sozialen Charakter als dem für die jeweilige Gesellschaft notwendigen, nützlichen Charakter spreche, dann heißt das nicht, daß es der Gesellschaft gelingt, diesen Charakter bei allen Menschen zu erzeugen. Auf Grund individueller oder konstitutioneller Faktoren gibt es immer Menschen, die dem Charakter der Gesellschaft nicht entsprechen. Es gäbe gar keine geschichtliche Entwicklung, wenn nicht in jeder Gesellschaft Menschen existieren würden, die ge-

rade auf Grund der Tatsache, daß sie dem gesellschaftlichen Charakter nicht entsprechen, imstande sind, auf die Gesellschaft verändernd und revolutionär zu wirken.

Daß es zu solchen Charakteren kommt, kann individuelle Gründe haben, resultierend aus ganz bestimmten Familienereignissen, es können konstitutionelle Faktoren eine Rolle spielen, es kann aber auch sein, daß diese Charaktere sich entwickelt haben, weil sie ohnehin nicht aus dem Hauptstrom der Gesellschaft stammen. Die revolutionären Führer von 1917 zum Beispiel waren größtenteils Menschen, die aus der Mittel- oder Oberklasse hervorgegangen waren; das gilt bereits für die russischen Dekabristen. Hingegen waren die Führer, die aus der Arbeiterschaft oder aus dem Kleinbürgertum kamen, zum Teil nicht gerade die Verlässlichsten. Das heißt, die Erziehung, der Einfluß von Gedanken aus der großen Welt, der Einfluß von Weltliteratur, der Philosophie und von all dem, was ihnen zugänglich war, plus gewisser familiärer und persönlicher Eigenschaften – man braucht hier nur an Marx selbst zu denken – führte eben dazu, daß ihr Charakter dem Durchschnittscharakter der damaligen Gesellschaft nicht entsprach und daß sie deshalb zu Führern werden konnten, die die Umstände in einem Sinne verändern wollten, der nicht mehr dem traditionellen gesellschaftlichen Charakter entsprach. Diese Ausnahmen sind nicht nur faktisch gegeben, sie sind auch historisch ungeheuer wichtig, weil sie Mutationen präsentieren, die die gesellschaftlichen Veränderungen möglich machen, wenn gleichzeitig die allgemeinen politischen und sozialen Umstände einer solchen Veränderung günstig sind. Ist das nicht der Fall, dann werden diese Menschen wahrscheinlich am Rande bleiben, weil ihnen niemand zuhört, weil niemand von ihnen Notiz nimmt, weil sie einfach verrückt sind oder als verrückt gelten und manchmal sogar verrückt werden in ihrer vollkommenen Isoliertheit.

Interview Reif 1974, S. 49; 8587; S 1–53; 5758; 64–66; 54–56

*

Der Lebenswille ist eine so tief eingewurzelte, biologische Tendenz im Menschen, die sich nicht nur in seinem physiologischen Dasein äußert, sondern auch in seinem Gehirn. Alles im Menschen ist darauf eingestellt, das Leben zu erhalten und das Leben zu fördern. Ich kann mir nur schwer vorstellen, daß der Punkt kommen könnte, wo der Mensch seinen Lebenswillen aufgibt, es sei denn in einem Ausbruch allgemeinen Irre-Seins, das zur Selbstzerstörung führt.

Interview Jaenecke

*

Die Häufigkeit und Intensität des Wunsches, zu geben, zu teilen und zu opfern, ist nicht überraschend, wenn wir uns die Existenzbedingungen der Spezies Mensch vor Augen halten. Überraschend ist vielmehr, daß dieses menschliche Bedürfnis so stark verdrängt werden konnte, daß Akte der Selbstsucht in der Industriegesellschaft (und in vielen anderen Gesellschaften) schließlich zur Regel und Akte der Solidarität zur Ausnahme wurden.

Haben oder Sein, S. 108

*

Die Gewalt als solche schafft nie Neues. Das Neue muß schon da sein. Vor allem müssen die Gesellschaftsformen, die der Liebe im Wege stehen, durch solche ersetzt werden, die sie fördern. Es bleibt die Hoffnung, daß die Menschen ihr eigenes Leiden erkennen, das durch den Mangel an Liebe hervorgerufen wird. Aus diesem Leiden werden neue und starke Impulse zur Liebe erwachsen und damit auch zum Leben.

Eine Änderung ist nur möglich, wenn die Mehrzahl der Menschen eines Tages sieht, so geht es nicht weiter; wir geben uns Illusionen hin. Mit all dem, was wir ausgeben, mit unserem ganzen Lebensstil sind wir nicht froh, auch die Kinder sind nicht froh. Es ist nicht unmöglich, daß sich dann Menschen finden, die diese Wahrheit in einer überzeugungskräftigen Art verkünden werden.

Interview Jaenecke

*

Meiner persönlichen Einschätzung nach handelt es sich bei den jungen (und zum Teil auch älteren) Menschen, die heute ernsthaft bemüht sind, vom Haben zum Sein überzugehen, nicht bloß

um einige versprengte Individuen. Ich glaube, daß sich eine ziemlich große Zahl von Gruppen und Einzelnen in diese Richtung bewegt und daß ihnen historische Bedeutung zukommt. Sie repräsentieren einen neuen Trend, der die Habenorientierung der Mehrheit transzendiert. Es wäre nicht das erste Mal in der Geschichte, daß eine Minorität den Kurs anzeigt, den die historische Entwicklung nehmen wird, und das Vorhandensein dieser Minorität ist einer der Faktoren, die hoffen lassen, daß es zu einer allgemeinen Abkehr von der heute vorherrschenden Einstellung am Haben kommen könnte.

Diese Hoffnung ist um so realer, als es sich bei einigen der Faktoren, die diese neue Orientierung begünstigten, um historische Veränderungen handelt, die kaum reversibel erscheinen: der Zusammenbruch der patriarchalischen Herrschaft über die Frauen und der Herrschaft der Eltern über die Kinder. Während die politische Revolution des 20. Jahrhunderts, die Russische Revolution, als gescheitert gelten muß, sind die siegreichen Revolutionen unseres Jahrhunderts, obwohl sie sich erst im Anfangsstadium befinden, die der Frauen und der Kinder sowie die sexuelle Revolution. Ihre Forderungen wurden bereits vom Bewußtsein der Mehrheit akzeptiert, und die alten Ideologien werden mit jedem Tag lächerlicher. *Haben oder Sein, S. 79–80; 167*

Veränderungen der Lebenspraxis

Grundsätzlich kann man feststellen: es gibt keine Phase der Vergangenheit, die uns als Modell dienen kann, denn jede Epoche steht vor neuen Problemen. Wird die Frage weiträumiger gefaßt, so meine ich schon, daß zum Beispiel das 13. Jahrhundert in vieler Hinsicht eine Geschichtsepoch war, die uns zwar nicht ein Modell sein könnte, aber an die wir wieder anknüpfen könnten. Im 13. Jahrhundert – und darauf hat der Historiker Carl L. Becker (1932) deutlich hingewiesen – begann Westeuropa, eine relativ undogmatische religiöse Haltung zu entwickeln, zum großen Teil in Form eines radikalen Humanismus; zur gleichen Zeit vollzog sich eine ungeheure Explosion des rationalen Denkens.

Das rationale Denken ist heute zum instrumentellen Denken geworden. Die Vernunft ist degradiert worden zur manipulierenden Intelligenz; der religiöse Glaube ist wie alles Gefühl verschwunden und hat einer Art allgemeiner Schizophrenie Platz gemacht, in der nur das Gehirn und nicht mehr das Herz tätig ist. Im 13. Jahrhundert, auch noch im 14. und 15. Jahrhundert, war die Welt noch nicht zerrissen zwischen Vernunft und Glaube, ganz im Gegenteil. Es hatte sich eine Synthese zu entwickeln begonnen. Diese wurde dann aber zerstört durch die Entwicklung der modernen Industrie; der Mensch hörte mehr und mehr auf, das Wichtigste im Leben zu sein, und an seine Stelle traten die Ökonomie und damit die Maschine, der Profit und das Kapital. Die Konsumtion wurde das eigentliche Ziel, man kann sogar im weiten Sinne sagen: das „religiöse“ Ziel des modernen Menschen, während er bewußt noch immer glaubt, daß er Christ sei.

Für bestimmte Gesellschaften, die man heute gern als primitiv bezeichnet, war nicht die Wirtschaft der dominierende Zug des Lebens – das gilt sogar für das Mittelalter – sondern die Entwicklung des Menschen. Die mittelalterliche Kultur war eben eine religiöse Kultur. Dies war die einzige Zeit, in der Europa christianisiert, im echten Sinne bekehrt wurde und wo dieses Christentum zugleich ein humanistisches Christentum war. Vorher war es heidnisch, und seit dem Beginn des Industriezeitalters ist es wieder heidnisch geworden. *Interview Reif 1977, S. 5–7*



Wenn wir nicht wollen, daß eine Weltkatastrophe die Menschheitsgeschichte beenden wird, dann müssen wir wieder zu einer Gesellschaftsform kommen, die zwar nicht der Technik entbehrt, in der aber tatsächlich der Mensch wieder zum Maß aller Dinge wird, wo es auf den Menschen ankommt und nicht auf den Konsumenten, wo es darauf ankommt, den Menschen zu verstehen und nicht auf das Wissen, wie er am besten funktioniert. Es sieht zwar so aus, als ob das eine reine Utopie sei, vielleicht ist es auch so. Wenn wir aber nicht in einer Katastrophe enden wollen, muß der Mensch wieder zum Maß aller Dinge werden.

In einer neuorganisierten Welt, die um den Menschen zentriert ist, könnten sogar gewisse Branchen des Handwerks wiederbelebt werden. Damit will ich nicht für eine Wiederherstellung der

Handwerker plädieren, sondern zum Ausdruck bringen, daß man Dinge tut, weil sie wichtig sind – und zwar für den Menschen wichtig, statt daß der Mensch ein Anhängsel der Maschine ist. – Heute sehen wir zum ersten Mal, daß die Natur eine Grenze hat und daß sich die Haltung des Menschen gegenüber der Natur ändern muß. Die Natur ist nicht der Feind des Menschen, den es zu besiegen gilt.

Interview Lechleitner

*

Meint man es mit den ökonomischen Änderungen ernst, dann gibt es viele Wege, sie anzugehen. Ein Beispiel nur ist die Frage der Verbindung von Zentralisation mit Dezentralisation. Da gibt es auf der einen Seite anarchistische Tendenzen, die jede Verwaltung aus der Welt schaffen wollen. Auf der anderen Seite erklärt eine Majorität, unser gesamtes wirtschaftliches Leben sei ohne Zentralisation überhaupt nicht möglich. Beide Positionen sind Dogmen. In Wirklichkeit steht unsere Gesellschaft – will sie überleben – vor dem Problem, wie sich ein Optimum an Dezentralisation mit einem Minimum an Zentralisation vereinbaren läßt. Diese Frage läßt sich theoretisch und experimentell anhand von Modellen untersuchen. Würde man sich mehr damit beschäftigen, wäre das Ergebnis, daß sich das allgemeine Bewußtsein bereits im Zuge der Beschäftigung mit dieser Frage verändert.

Die heutigen Gesellschaftswissenschaften beschäftigen sich nur in ganz geringem Umfang wirklich mit den grundlegenden Problemen unserer Gesellschaft. Sie gehen von der Voraussetzung aus, die Gesellschaft ist nun einmal so, wie sie ist. Sie fragen kaum: Wie ist eine bessere Gesellschaft möglich? Und wenn gesellschaftliche Verbesserungsvorschläge gemacht werden, dann ist die Reaktion gewöhnlich: „Gewiß, aber es ist eben nicht möglich!“ Das ist genauso, wie wenn man einem Menschen vor 100 Jahren gesagt hätte, man könne auf den Mond fliegen. Der hätte auch gesagt: „Das ist völlig unmöglich!“ Hätte derjenige aber darauf bestanden, dann wäre er für verrückt erklärt worden.

Interview Reif 1977, S. 49–51

*

Wenn Wirtschaft und Politik der menschlichen Entwicklung untergeordnet werden sollen, dann muß das Modell der neuen Gesellschaft auf die Erfordernisse des nicht-entfremdeten, am Sein orientierten Individuums ausgerichtet werden. Das bedeutet, daß Menschen weder gezwungen sein sollen, in entwürdigender Armut zu leben – immer noch das Problem des größten Teils der Menschheit – noch durch die der kapitalistischen Wirtschaft innewohnenden Gesetze, die eine ständige Zunahme der Produktion und damit auch des Verbrauchs erfordern, zu einer Existenz als *homo consumens* verurteilt werden dürfen, wie dies heute für die kaufkräftigen Schichten der Industriestaaten zutrifft. Wenn die Menschen jemals frei werden, das heißt dem Zwang entrinnen sollen, die Industrie durch pathologisch übersteigerten Konsum auf Touren zu halten, dann ist eine radikale Änderung des Wirtschaftssystems vonnöten: dann müssen wir der gegenwärtigen Situation ein Ende machen, in der eine gesunde Wirtschaft nur um den Preis kranker Menschen möglich ist. Unsere Aufgabe ist es, eine gesunde Wirtschaft für gesunde Menschen zu schaffen.

Folgende Erfordernisse sind dabei unerlässlich:

- ☞ Der erste entscheidende Schritt auf dieses Ziel hin ist die Ausrichtung der Produktion auf einen „gesunden und vernünftigen Konsum“.
- ☞ Gesunder und vernünftiger Konsum ist nur möglich, wenn wir das Recht der Aktionäre und Konzernleitungen, über ihre Produktion ausschließlich vom Standpunkt des Profits und Wachstums zu entscheiden, drastisch einschränken.
- ☞ Um eine am Sein orientierte Gesellschaft aufzubauen, müssen alle ihre Mitglieder sowohl ihre ökonomischen als auch ihre politischen Funktionen aktiv wahrnehmen. Das heißt, daß wir uns von der Existenzweise des Habens nur befreien können, wenn es gelingt, die industrielle und politische Mitbestimmungsdemokratie voll zu verwirklichen.
- ☞ Die aktive Mitbestimmung im politischen Leben erfordert maximale Dezentralisierung von Wirtschaft und Politik.

- ☞ Aktive und verantwortungsvolle Mitbestimmung ist nur möglich, wenn das bürokratische durch ein humanistisches Management ersetzt wird.
- ☞ In der kommerziellen und politischen Werbung sind alle Methoden der Gehirnwäsche zu verbieten.
- ☞ Die Kluft zwischen den reichen und den armen Nationen muß geschlossen werden.
- ☞ Viele Übel der heutigen Gesellschaften wären durch die Garantie eines jährlichen Mindesteinkommens zu beseitigen.
- ☞ Die Frauen sind von der patriarchalischen Herrschaft zu befreien.
- ☞ Ein Oberster Kulturrat ist ins Leben zu rufen, der die Aufgabe hat, die Regierung, die Politiker und die Bürger in allen Angelegenheiten, die Wissen und Kenntnis erfordern, zu beraten.
- ☞ Ein wirksames System zur Verbreitung von objektiven Informationen ist zu etablieren.
- ☞ Die wissenschaftliche Grundlagenforschung ist von der Frage der industriellen und militärischen Anwendung zu trennen.
- ☞ Eine unabdingbare Voraussetzung einer neuen Gesellschaft ist die atomare Abrüstung.

Die Chancen sind gering, daß es zu den notwendigen menschlichen und gesellschaftlichen Veränderungen kommt. Unsere einzige Hoffnung ist die energispendende Kraft, die von einer neuen Vision ausgeht. Diese oder jene Reform vorzuschlagen, ohne das System von Grund auf zu erneuern, ist auf lange Sicht gesehen sinnlos, denn solchen Vorschlägen fehlt die mitreißende Kraft einer starken Motivation. Das „utopische“ Ziel ist realistischer als der „Realismus“ unserer heutigen Politiker. Die neue Gesellschaft und der neue Mensch werden nur Wirklichkeit werden, wenn die alten Motivationen – Profit und Macht – durch neue ersetzt werden: Sein, Teilen, Verstehen; wenn der Marketing-Charakter durch den produktiven, liebesfähigen Charakter abgelöst wird und an die Stelle der kybernetischen Religion ein neuer radikal-humanistischer Geist tritt.

Haben oder Sein, S. 174–194 passim; 199

Veränderungen des Menschen

Der am Haben orientierte Charakter läßt sich in der Tat ändern, wenn folgende vier Voraussetzungen gegeben sind:

1. Die erste Voraussetzung, um die Habenorientierung zu überwinden, beruht auf der Fähigkeit, sich ihrer gewahr zu sein. Dies ist leichter, als sich seines Narzißmus gewahr zu werden. Weil das eigene Urteil viel weniger entstellt ist, kann man Fakten besser erkennen und sie nicht so leicht verbergen. Selbstverständlich ist die Erkenntnis, egozentrisch zu sein, eine notwendige Voraussetzung für die Überwindung, aber sie ist keineswegs eine ausreichende.
2. Der zweite Schritt ist, sich der Wurzeln der Orientierung am Haben bewußt zu werden: des eigenen Gefühls der Ohnmacht, der Angst vor dem Ungewissen, der Angst vor dem Leben, des Mißtrauens gegenüber anderen Menschen sowie der vielen anderen Wurzeln, die so ineinander verwoben sind, daß es oft unmöglich ist, sie einzeln herauszulösen.
3. Die Erkenntnis dieser Wurzeln allein genügt noch nicht. Sie muß begleitet sein von praktischen Veränderungen. Zuerst muß man sich aus dem Griff der Habenorientierung zu befreien versuchen, indem man das, woran man sich festhält, loszulassen beginnt. Das bedeutet, Dinge aufzugeben, zu teilen beginnen und bereit zu sein, die Angst zu durchstehen, die diese ersten kleinen Schritte begleitet. Dann wird man die Angst spüren, sie selbst zu verlieren. Diese entwickelt sich, wenn man Dinge verliert, die als Krücken für das eigene Selbstgefühl gedient haben.
4. Es geht nicht nur darum, einige von seinen Besitztümern aufzugeben, sondern vielmehr um das Aufgeben von Haltungen, vertrauten Gedanken, der Identifikation mit dem eigenen Sta-

tus; es geht auch um das Aufgeben von gewohnten Phrasen sowie um den Verzicht auf das Bild, das andere von einem haben und das man anderen gegenüber von sich zeichnet. Es gilt, alles gewohnheitsmäßige Verhalten zu verändern, von den Gewohnheiten beim Frühstück bis hin zu den sexuellen Gewohnheiten. Durch diese Versuche werden Ängste mobilisiert. Wenn man ihnen nicht erliegt, wächst das Vertrauen, daß das scheinbar Unmögliche möglich wird, und dadurch nimmt auch die Lust zum Wagnis zu.

Dieser Prozeß muß vom Versuch begleitet sein, aus sich herauszugehen und sich anderen zuzuwenden. Er läßt sich mit Worten einfach beschreiben: unsere Aufmerksamkeit richtet sich auf andere aus, auf die Welt der Natur, der Ideen, der Kunst, auf gesellschaftliche und politische Ereignisse, so daß wir an der Welt außerhalb unseres Ego „interessiert“ sind. Wenn jemand den Willen und die feste Absicht hat, die Gefängnismauern des Narzißmus und der Selbstsucht zu überwinden, wenn er den Mut gefaßt hat, die dabei auftretenden Ängste durchzustehen, wird er bereits etwas von der Freude und Kraft erleben, die er einmal erlangt. Erst dann wird ein entscheidender neuer Faktor in die Dynamik des Prozesses treten. Diese neue Erfahrung wird zur entscheidenden Motivation, um auf dem begonnenen Weg weiterzugehen. Bis zu diesem Punkt reichen die eigene Unzufriedenheit und die vielfältigen rationalen Begründungen als Motivation aus. Sie werden ihre Kraft verlieren, wenn das neue Element nicht hinzukommt: ein neues Erleben von Wohl-Sein, wie flüchtig und klein es auch sein mag, das sich so sehr von allem bisher Erlebten unterscheidet, daß es zur stärksten Motivation für das weitere Voranschreiten wird. Zugleich wird die Motivation mit jedem Fortschritt im Erleben des gewachsenen Wohl-Seins noch verstärkt.

Gewahrwerden, Wille zur Veränderung, Übung, das Zulassen von Angst und neuen Erfahrungen sind vonnöten, wenn die Verwandlung des Individuums gelingen soll. An einem gewissen Punkt ändert sich die Energie und Richtung der inneren Kräfte derart, daß sich auch das eigene Identitätserleben ändert. Solange ich am Haben orientiert bin, heißt das Motto: „Ich bin, was ich habe.“ Nach dem Durchbruch heißt es: „Ich bin, was ich bewirke“ (im Sinne von nicht-entfremdetem Tätigsein) oder einfach: „Ich bin, was ich bin“.

Vom Haben zum Sein, S. 155–156

*

[Von den vielfältigen Möglichkeiten, die menschlichen Eigenkräfte zu entdecken und zu praktizieren, um selbst die Erfahrung des Seins zu machen, seien im Folgenden drei Aspekte beispielhaft ausgeführt: 1. Das Unbewußte als Quelle von Seinskräften. 2. Der Traum als Mittel der Selbsterkenntnis. 3. Die Zärtlichkeit als Beispiel für eine seinsorientierte Leidenschaft. – Weitere „Schritte zum Sein“ sind in dem Band *Vom Haben zum Sein* (E. Fromm, 1989a) ausgeführt.

1. Das Unbewußte als Quelle von Seinskräften

Die Psychoanalyse ist eine Methode, der es darum geht, das Unbewußte aufzudecken. Sie erreicht mit Hilfe der Durchdringung der Abwehrmechanismen und Widerstände des bewußten Denkens die unbewußte Wirklichkeit hinter der Abschirmung durch das Bewußtsein. Und sie erwartet, daß im Prozeß der Bewußtwerdung des Unbewußten neurotische Symptome und Charakterzüge geheilt werden können. Ohne in eine Erörterung über Neurosen und ihre Heilung eintreten zu wollen, kann gefragt werden:

In welchem Prozeß wird das Unbewußte bewußtgemacht? Zunächst ist festzustellen, daß es das Unbewußte als solches eigentlich gar nicht gibt. Tatsache ist nur, daß es in unserem Inneren Erfahrungen gibt, deren wir uns bewußt sind, und andere, deren wir uns nicht bewußt sind. Freud hat genau wie vor ihm Spinoza und Nietzsche geglaubt, daß das meiste von dem, was real ist, nicht bewußt ist, und daß das meiste von dem, dessen wir uns bewußt sind, nicht real, sondern eine Fiktion und ein Klischee ist.

Weshalb ist das so? Der Mensch lebt stets in einer spezifischen Art von Gesellschaft. Dabei kann es sich um eine Gesellschaft von Kopfjägern und aggressiven Kriegern, von friedlichen, zusammenarbeitenden Ackerbauern, von feudalen Leibeigenen und Handwerkern oder von modernen Industriearbeitern und Angestellten handeln. Er muß in einer Gesellschaft leben, wenn er über-

haupt leben will, und eine jede Gesellschaft muß die Energien der Menschen so formen und prägen, daß sie tun wollen, was sie tun müssen. Aber die Gesellschaft formt den Charakter nicht nur insofern, als sie gewisse Strebungen und Triebe fördert, sondern auch dadurch, daß sie alle jene Neigungen unterdrückt, die den gesellschaftlichen Verhaltensmustern widersprechen. In einem Stamm von Kriegerern etwa dürfte es einige geben, denen das Rauben und Töten zuwider ist. Aber sie werden sich ihrer Abscheu mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit nicht bewußt sein. Möglicherweise werden sie am Tag eines Angriffs gegen einen Nachbarstamm ein psychosomatisches Symptom entwickeln und sich erbrechen oder eine Armlähmung erleiden. Ihr Körper wird ihre Abscheu ausdrücken, aber ihr Bewußtsein wird sie nicht wahrnehmen.

Diese Verdrängung wirkt sich nicht nur hinsichtlich bestimmter, von der Gesellschaft tabuierter Strebungen aus, sondern insbesondere auch hinsichtlich folgender grundlegender Tatsache: Besteht in einer Gesellschaft ein Konflikt zwischen den humanen Interessen aller Individuen und dem Interesse der gegebenen Gesellschaft (und ihrer Elite), dann wird die Gesellschaft dafür sorgen, daß die Mehrheit der Bevölkerung sich dieser Diskrepanz nicht bewußt wird. Je größer die Diskrepanz zwischen dem spezifischen Interesse am Fortbestand der bestehenden Gesellschaftsordnung und dem menschlichen Interesse aller ihrer Mitglieder ist, desto stärker wird die betreffende Gesellschaft zur Verdrängung verleiten. Nur wenn das gesellschaftliche Interesse und das menschliche Interesse des einzelnen identisch sind, wird das Bedürfnis nach Verdrängung verschwinden.

Formal gesehen hängt das, was unbewußt und was bewußt ist (abgesehen von individuellen, durch die Familienverhältnisse bedingten Elementen und dem Einfluß des humanistischen Gewissens des Betreffenden), von der Gesellschaftsstruktur und von den Gefühls- und Denkmotiven ab, die diese hervorbringt. Was die Inhalte des Unbewußten betrifft, so sind Verallgemeinerungen nicht möglich, doch ist eines festzustellen: Das Unbewußte ist der ganze Mensch, ausgenommen jener Teil des Menschen, der seiner Gesellschaft entspricht. Das Bewußtsein repräsentiert den gesellschaftlichen Menschen, die zufälligen Grenzen, die durch die historische Situation gegeben sind, in die der einzelne hineingeschleudert wurde. Das Unbewußte repräsentiert den universalen Menschen, den ganzen Menschen, der im Kosmos verwurzelt ist. Es repräsentiert die Pflanze, das Tier und den Geist in ihm. Es repräsentiert die Vergangenheit bis zurück zur Morgendämmerung menschlicher Existenz, und es repräsentiert seine Zukunft bis hin zu dem Tag, an dem der Mensch ganz Mensch und an dem die Natur vermenschlicht ist, weil der Mensch „naturalisiert“ ist, im Einklang mit der Natur lebt.

Wer Unbewußtes erlebt, erkennt sich selbst als menschliches Wesen; er weiß, daß er alles Menschliche in sich trägt, so daß ihm nichts Menschliches mehr fremd ist. Er kennt den Fremden und liebt ihn, weil er sich selbst kein Fremder mehr ist. Das Erleben des eigenen Unbewußten ist gleichbedeutend mit dem Erlebnis der eigenen Menschlichkeit, die es einem möglich macht, zu jedem anderen menschlichen Wesen zu sagen: „Ich bin du. Ich kann dich in bezug auf alle deine grundlegenden Eigenschaften, in bezug auf deine guten und deine schlechten Seiten, ja sogar in bezug auf deine Verrücktheit verstehen, eben weil all das auch in mir ist.“

Humanismus und Psychoanalyse, S. 8–11



Wir verdrängen nicht in erster Linie das Schlechte in uns, sondern weigern uns, die Wahrheit zu sehen, die wir eigentlich alle kennen. Im Grunde genommen wissen wir alles. Dafür gibt es viele Belege. Wenn man einem Menschen die Wahrheit auf den Kopf zusagt, dann fällt es ihm sehr schwer, sie zu verleugnen. Gewöhnlich ist die Wahrheit mit viel Bitterkeit, Haß und Entstellungen verknüpft; teilt man aber einem Menschen in freundlicher Weise die Wahrheit über ihn mit, wie das zum Beispiel ein Psychoanalytiker tun sollte, dann wird der andere gewöhnlich gar nicht ärgerlich, sondern erlebt einen Schock, einen heilsamen und positiven Schock.

Leider ist das nur in Ausnahmefällen möglich. Würden die Menschen die Wahrheit sehen, müßten sie anders handeln; und würden sie anders handeln, dann könnten sie nicht so bleiben, wie sie sind, und gerieten in einen Konflikt mit der Gesellschaft, mit ihrem Erfolgsstreben, mit vielen,

vielen Dingen, die ihnen heilig sind. Deshalb ist es fast zwangsläufig, daß man zwar die Wahrheit weiß, aber gleichzeitig dieses Wissen von der Wahrheit verdrängt.

Ich bin im Laufe der Jahre zu der festen Überzeugung gekommen, daß wir zwar viel Schlimmes in uns verdrängen – aber wer will entscheiden, was wirklich schlimm ist. Was wir jedoch am meisten verdrängen, das ist die Wahrheit, weil die für unsere ganze Lebensweise das Gefährlichste ist.

Nicht nur das Schlechte, sondern auch das Gute verdrängen wir, weil es nicht zum Gesellschaftscharakter paßt. Ein ganz einfaches Beispiel mag dies verdeutlichen: Ein Kaufmann, selbständig, wohlhabend, versorgt seinen eigenen Laden noch im Alter. Es kommt ein junges Mädchen in den Laden, das zum ersten Ball geht. Es sieht ein Kleid und ist entzückt. Auch der Kaufmann sieht: Das ist das richtige Kleid für das Mädchen. Das Kleid kostet 150 Mark, doch sie hat nur 120 Mark. Da hat der Kaufmann den Impuls zu sagen: „Also, liebes Fräulein, nehmen Sie's für 120 Mark.“ Er kann sich's leisten, es macht ihm Freude, Freude zu machen. Er tut es aber doch nicht, weil er glaubt, daß er dann für dumm, kindisch oder romantisch gehalten wird; denn kein erwachsener Mann tut so etwas.

Es wäre echte Liebe, die ihn dazu motivieren würde, diese 30 Mark Profit nicht zu machen. Und er könnte sich freuen, diesem Mädchen seinen Lieblingswunsch zu erfüllen. Er unterdrückt beides, weil die Gesellschaft sagt, ein rationaler Mensch handelt nicht so. In der folgenden Nacht träumt er dann, daß er das Mädchen mit dem Auto überfahren hat, und es stirbt. Der Traum vergrößert hier natürlich ungeheuer, aber er zeigt ein tiefes Schuldgefühl, weil er diesem Mädchen gegenüber eigentlich grausam gewesen ist. Er hat nicht gewagt, die kleine Unkonventionalität zu begehen, nämlich das Kleid ohne Profit wegzugeben.

Eine Ursache der Schuldgefühle, die wir herumtragen, liegt darin, daß wir nicht nur das Schlechte, sondern auch das Beste in uns verdrängen, weil es nicht in die gesellschaftlich akzeptablen Normen paßt. Wir leben in einer Gesellschaft, die auf Erfolg und Profit aus ist, und nicht in einer, die auf Liebe aufgebaut ist. Daher schließt sich der, der im Sinne der Liebe handelt, vom gesellschaftlichen Denken selbst aus; er wird ein Outsider. Der Kaufmann in unserem Beispiel kann das kaum seiner Frau erzählen, weil diese ihn einen „Dummkopf“ nennen würde. Noch weniger kann er es seinen Kollegen sagen; er würde seinen Kredit verlieren und als halb geistesschwach gelten.

Das Undenkbare, S. 28–29; 24

2. Der Traum als Mittel der Selbsterkenntnis

Wenn wir träumen, dann sprechen wir eine Sprache, die auch den bedeutendsten kulturellen Zeugnissen zugrunde liegt: den Mythen, Märchen, der Kunst, ja sogar Romanen wie denen von Franz Kafka. Diese Sprache ist die einzige universale Sprache, die allen Völkern und Zeiten gemeinsam ist. Sie geht sowohl in die ältesten Mythen ein als auch in unsere alltäglichen Träume. Darüber hinaus drücken sich in ihr innere Erfahrungen, Wünsche, Ängste, Einsichten und Urteile mit größerer Genauigkeit und Intensität aus als in unserer gewöhnlichen Sprache. Doch die Symbolsprache ist eine vergessene Sprache, die von vielen als nicht sinnvoll oder als unwichtig angesehen wird. Diese Unkenntnis hindert uns nicht nur daran, die Weisheit der Mythen zu verstehen, sondern auch daran, mit einem wichtigen Teil unseres Selbst in Berührung zu kommen. „Ein ungedeuteter Traum gleicht einem ungelesenen Brief“ sagt der Talmud (Berachot 55 a), und diese Einsicht ist unzweifelhaft wahr.

Sicher stimmt, daß viele Träume die Erfüllung irrationaler, asozialer und unmoralischer Wünsche zum Ausdruck bringen, deren Verdrängung uns im Zustand des Wachens gelingt. Wenn wir im Schlaf liegen und unfähig zum Handeln sind, mögen wir uns ohne Gefahr der halluzinatorischen Befriedigung hingeben. Aber der Einfluß der Kultur ist keineswegs so ausschließlich positiv, wie Freud das annahm. Wir sind oft intelligenter, weiser und moralischer im Schlaf als im wachen Leben. Der Grund dafür liegt in dem zwiespältigen Charakter unserer sozialen Wirklichkeit. Beim Bewältigen dieser Wirklichkeit entwickeln wir unsere Fähigkeiten der Beobachtung, Intelligenz und Vernunft, aber wir verarmen zugleich infolge der unaufhörlichen Werbung, der Drohungen, der Ideologien und des ganzen „Lärms“ der Kultur, wodurch manche unserer wert-

vollsten geistigen und moralischen Fähigkeiten gelähmt werden. Tatsächlich ist so vieles von unserem Denken und Fühlen nur Reaktion auf diese hypnotischen Einflüsse, daß wir uns wohl fragen dürfen, in welchem Umfang unser waches Erleben überhaupt „unser“ ist. Im Schlaf hingegen, wenn wir dem Lärm der Kultur nicht länger ausgesetzt sind, erwachen wir zu dem, was wir wirklich fühlen und denken. Unser wahres Selbst kann reden; es ist oft intelligenter und anständiger als das Pseudo-Selbst, von dem wir im Wachen annehmen, das seien wirklich „wir“.

Hieraus ergibt sich meines Erachtens, daß wir erwarten dürfen, in unseren Träumen richtige Einsichten und wichtige Werturteile, aber andererseits auch unsere unmoralischen, irrationalen Wünsche ausgedrückt zu finden. Wir mögen sogar zuverlässige Voraussagen in ihnen finden, beruhend auf einer richtigen Einschätzung der Intensität und Richtung von Kräften, die in uns selbst und in anderen wirken.

In unserer Kulturwelt schämen sich die Menschen ihrer besten Regungen nicht weniger als ihrer schlimmsten. Großzügigkeit gilt als „töricht“, Aufrichtigkeit als „naiv“, Integrität als „realitätsfern“. Während die eine Tendenz in unserer komplizierten Kultur diese Eigenschaften als Tugenden darstellt, brandmarkt die andere sie als „idealistische Träume“. Infolgedessen führen Wünsche, die durch solche Tugenden motiviert sind, oft eine Art gemeinsamer Untergrundexistenz mit Wünschen, die in unseren Lastern wurzeln. Wenn man rationale Wünsche des Träumers fälschlich als Ausdruck irrationaler Strebungen deutet, macht man es ihm unmöglich, die positiven Ziele, die er sich selbst gesetzt hat, zu erkennen. Es ist allerdings nicht weniger irreführend, in jedem Traum ein Ideal oder ein tiefes religiöses Symbol zu sehen. Ob ein Traum als Ausdruck der rationalen oder irrationalen Seite unseres Wesens zu verstehen ist, kann nur auf Grund genauer Untersuchung des einzelnen Falles entschieden werden. Man muß den Charakter des Träumers erkennen, die Assoziationen, die durch die Elemente des Traumes in ihm ausgelöst werden, und die Probleme, mit denen er vor dem Einschlafen beschäftigt war.

Es ist die Eigenart der Träume, daß innere Erfahrungen so ausgedrückt werden, als wären sie Sinneserfahrungen, und subjektive Zustände so, als wären sie Handlungen, die sich mit der äußeren Wirklichkeit befassen. In diesem Wechselverhältnis zwischen den beiden Arten der Erfahrung besteht das eigentliche Wesen des Symbols, und besonders des Traumsymbols. Während der Körper untätig ist und die Sinne gleichsam stillgelegt sind, macht das innere Erleben Gebrauch von den schlummernden Kräften der Sinnesreaktion.

Ein sehr eindrucksvolles Beispiel der Symbolsprache des Traumes ist die Geschichte des Jona. Gott befiehlt dem Propheten, die Einwohner von Ninive zur Reue über ihre Sünden zu bringen und sie so zu retten. Aber Jona ist mehr ein Mann der strengen Gerechtigkeit als der Gnade; er lehnt es ab, sich für Sünder verantwortlich zu fühlen und versucht, sich seiner Mission zu entziehen. Er besteigt ein Schiff. Ein Sturm erhebt sich. Jona begibt sich in den Laderaum des Schiffes und verfällt in einen tiefen Schlaf. Die Schiffsleute glauben, Gott habe den Sturm Jonas wegen gesendet, und werfen ihn ins Meer. Er wird von einem Walfisch verschlungen und bleibt einige Tage im Innern des Tieres.

Das Hauptthema dieser symbolischen, traumartigen Geschichte ist das Verlangen des Jona nach völliger Zurückgezogenheit und Verantwortungslosigkeit – ein Zustand, der zunächst dazu dienen soll, ihm seine Mission zu ersparen, sich aber schließlich in eine unerträgliche, gefängnisartige Existenz verwandelt. Das Schiff, der Schlaf, das Meer, der Bauch des Walfisches – all dies sind verschiedene Symbole für diese bestimmte Art von Existenz. Sie folgen einander in Raum und Zeit, aber alle drücken die zunehmende Intensität eines Gefühls aus, des Gefühls der Zurückgezogenheit und Geborgenheit. Der Aufenthalt im Innern des Walfisches steigert dieses Erlebnis zuletzt zu solcher Intensität, daß Jona es nicht länger aushalten kann. Er wendet sich wieder zu Gott; er bittet, befreit zu werden, seine Mission zu erfüllen.

Das Wesen der Träume, S. 164–168

3. Die Zärtlichkeit als Beispiel für eine seinsorientierte Leidenschaft

Zärtlichkeit ist etwas grundsätzlich anderes als etwa Sexualität, Hunger oder Durst. Psychologisch gesehen sind Triebe wie Sexualität, Hunger und Durst durch eine sich selbst steuernde Dy-

namik gekennzeichnet: Sie werden immer intensiver, bis sie ziemlich plötzlich einen Höhepunkt erreichen, wo sie befriedigt werden und der Betreffende für den Augenblick nichts weiter will.

Die Zärtlichkeit gehört zu einer anderen Art von Begehren und Trieb. Zärtlichkeit erfolgt nicht selbsttätig, sie hat kein Ziel, sie hat keinen Höhepunkt und ist nicht plötzlich zu Ende. Sie findet ihre Befriedigung im Akt selbst, in der Freude, liebevoll und warm zu sein, den anderen wichtig zu nehmen, zu achten und ihn zu beglücken. Ich halte Zärtlichkeit für eines der freudvollsten und das Selbst am meisten bestätigenden Erlebnisse, die einem möglich sind. Die meisten Menschen sind auch zur Zärtlichkeit fähig und haben beileibe nicht das Gefühl, daß Zärtlichkeit etwas mit Selbstlosigkeit oder Sich-Aufopfern zu tun habe. Nur für den, der nicht zärtlich sein kann, ist Zärtlichkeit ein Opfer.

Ich habe den Eindruck, daß in unserer Kultur nur noch wenig Zärtlichkeit zu finden ist. Aber wie oft findet man in einem Film einmal wirkliche Zärtlichkeit zwischen den Geschlechtern oder zwischen Erwachsenen und Kindern oder zwischen menschlichen Wesen? Ich behaupte nicht, daß wir nicht die Fähigkeit zur Zärtlichkeit besitzen, sondern nur, daß uns unsere Kultur den Mut zur Zärtlichkeit nimmt. Das liegt teilweise auch daran, daß unsere Kultur zweckorientiert ist. Alles hat seinen Zweck, alles zielt auf etwas Bestimmtes ab, das es zu erreichen gilt.

Unser erster Impuls ist immer, etwas zu erreichen. Wir haben kaum noch ein Gefühl für den Lebensprozeß selbst, ohne irgend etwas erreichen zu wollen, nur zu leben, nur zu essen oder zu trinken oder zu schlafen oder zu denken oder etwas zu fühlen oder zu sehen. Wenn das Leben keinen Zweck verfolgt, sind wir unsicher: Wozu ist es dann da? Auch die Zärtlichkeit verfolgt keinen Zweck. Sie hat nicht den physiologischen Zweck, Entspannung oder eine plötzliche Befriedigung zu bewirken wie die Sexualität.

Die Zärtlichkeit hat keinen anderen Zweck, als sich an dem warmen, lustvollen, fürsorglichen Gefühl für einen anderen Menschen zu freuen. Deshalb scheuen wir die Zärtlichkeit. Die Menschen – besonders die Männer – fühlen sich unbehaglich, wenn sie Zärtlichkeit offen bekunden. Und die Frauen hindert der Versuch, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern zu leugnen, daran, all die Zärtlichkeit zu zeigen, deren sie im Besonderen fähig sind.

Mann und Frau, S. 395–396

*

Hat der Mensch einmal im Paradies vom Baum der Erkenntnis gegessen, dann kann er nicht mehr zur Unfreiheit zurückkehren. Das In-der-Welt-Sein ohne Bruch, ohne das Gefühl der Fremdheit – diese Einheit kann nie mehr wiedererlangt werden. Aber es gibt die Möglichkeit, daß der Mensch, wenn er seine Vernunft und seine Liebesfähigkeit entwickelt, zu einer ganz neuen Einheit mit der Welt kommen kann, die verschieden ist von der primitiven Einheit. Er kann zur Einheit gelangen, die durch den ganzen Prozeß der Individualisierung, der Entfremdung hindurchgegangen ist und darum auf einer neuen Ebene erlebt wird. Diese neue Einheit läßt die Verschiedenheit nie ganz vergessen und sie muß immer wieder von neuem errungen werden.

Interview Reif 1977, S. 37–38

Ende

LITERATURNACHWEISE

- Becker, C. L., 1932: *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven (Yale University Press) 1932; deutsch: *Der Gottesstaat der Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Würzburg (Ferdinand Schöningh) 1946.
- Fromm, E.: *Gesamtausgabe (GA)*, herausgegeben von Rainer Funk, Stuttgart 1980/81 (Deutsche Verlags-Anstalt); München 1989 (Deutscher Taschenbuch Verlag):
- 1947a: *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, GA II, S. 1–157,
 - 1964a: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und zum Bösen*, GA II, S. 159–268.
 - 1976a: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*, GA II.
 - 1989a: *Vom Haben zum Sein. Wege und Irrwege der Selbsterfahrung* (Schriften aus dem Nachlaß, herausgegeben von Rainer Funk, Band 1), Weinheim und Basel (Beltz Verlag) 1989.
 - 1991b: *Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen* (Schriften aus dem Nachlaß, hrsg. von Rainer Funk, Band 6), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1991.
 - 1992b: *Humanismus als reale Utopie. Der Glaube an den Menschen* (Schriften aus dem Nachlaß, hrsg. von Rainer Funk, Band 8), Weinheim/Basel (Beltz Verlag) 1992.
- Hebb, D. O., 1955: „Drives and the C. N. S. (Conceptual Nervous System)“, in: *Psychological Review*, Vol. 62, No. 4, S. 243–254.
- Marx, K.: *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, zit. I, 1–6, Berlin 1932; – *Thesen über Feuerbach*, MEGA I, 5.
- Spinoza, Baruch de: *Die Ethik*, Hamburg 1976 (Felix Meiner Verlag).