

Erich Fromm

Psychoanalyse und Ethik

Bausteine zu einer
humanistischen Charakterologie

Deutsche Verlags-Anstalt

Die amerikanische Originalausgabe erschien 1947 bei
Rinehart and Winston, New York, unter dem Titel
»Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics.«
© 1947 by Erich Fromm
© der ersten deutschen Ausgabe 1954 by Diana Verlag, Zürich

Aus dem Amerikanischen von Paul Stapf und Ignaz Mühsam
Überarbeitet von Rainer Funk

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Fromm, Erich:

Psychoanalyse und Ethik: Bausteine zu e.
humanist. Charakterologie / Erich Fromm.
[Aus d. Amerikan. von Paul Stapf u. Ignaz
Mühsam. Überarb. von Rainer Funk] Stuttgart:
Deutsche Verlags-Anstalt, 1982.

Einheitssacht.: Man for himself <dt.>

ISBN 3-421-06074-6

NE: Funk, Rainer [Bearb.]

© der deutschen Ausgabe 1982
Deutsche Verlags-Anstalt GmbH, Stuttgart
Verantwortlicher Lektor: Ursel Locke
Satz: IBV Lichtsatz KG, Berlin
Druck und Bindearbeit: F. Pustet, Regensburg

INHALT

Seid euer eignes Licht.
Seid eure eigne Zuversicht.
Haltet euch an die Wahrheit in euch selbst als das einzige Licht.

Buddha

Wahre Worte erscheinen immer widersinnig,
doch sind sie durch keine andere Lehrweise zu ersetzen.

Laotse

Wer sind die wahren Philosophen?
Die das Bild der Wahrheit lieben.

Platon

Mein Volk ist dahin, darum daß es nicht lernen will.
Denn du verwirfst Gottes Wort,
darum will ich dich auch verwerfen.

Hosea

Wenn nun auch der Weg, der, wie ich gezeigt habe, hierhin führt, äußerst schwierig zu sein scheint, läßt er sich doch finden.
Schwierig freilich muß sein, was so selten erreicht wird.
Denn wie wäre es möglich, wenn das Heil so zur Hand wäre und ohne große Anstrengung gefunden werden könnte,
daß fast alle es unbeachtet lassen?
Nein, alles Erhabene ist ebenso schwer wie selten.

Spinoza

VORWORT

Das vorliegende Buch ist in mancher Hinsicht eine Fortsetzung von *Escape from Freedom* (E. Fromm, 1941a). Wollte ich dort die Furcht des modernen Menschen vor sich selbst und vor der Freiheit analysieren, so erörtere ich hier das Problem der Ethik, der Normen und jener Werte, die dem Menschen zur Verwirklichung seines Selbst und seiner Möglichkeiten verhelfen sollen. Es ist unvermeidbar, daß einige Gedankengänge wiederkehren, die ich bereits in *Escape from Freedom* entwickelt habe. Wiederholungen suchte ich so weit wie möglich zu verkürzen, ganz umgehen ließen sie sich nicht. In dem Kapitel *Die Natur des Menschen und sein Charakter* behandle ich charakterologische Fragen allgemeiner Art, die in dem vorhergehenden Buch noch nicht berührt wurden, und ich beziehe mich nur kurz auf die dort erörterten Probleme. Der Leser, der von meiner Charakterologie einen umfassenden Eindruck gewinnen will, müßte zweckmäßigerweise beide Bücher kennen. Unbedingt notwendig ist dies zum Verständnis der vorliegenden Arbeit jedoch nicht.

Daß ein Psychoanalytiker sich mit Problemen der Ethik beschäftigt, wird manchen überraschen. Noch überraschender ist sein Standpunkt, die Psychologie habe nicht nur die Pflicht, falsche ethische Urteile zu demaskieren, sondern sie könne auch bei der Aufstellung objektiver und gültiger Normen der Lebensführung als Grundlage dienen. Eine solche Auffassung steht im Widerspruch zur derzeit vorherrschenden Psychologie, die mehr auf »Anpassung« ausgerichtet ist als auf die Frage nach dem »Guten« und die deshalb zum ethischen Relativismus neigt. Die Erfahrungen meiner psychoanalytischen Praxis haben mich darin bestärkt, daß Probleme der Ethik bei der Erforschung der Persönlichkeit nicht ausgeschlossen werden dürfen. Das ist weder theoretisch noch bei der therapeutischen Behandlung möglich. Denn Werturteile, die wir fällen, bestimmen unsere Handlungen. Von ihrer Gültigkeit hängen Glück und seelische Gesundheit ab. Betrachten wir dagegen Werturteile nur als Rationalisierungen unserer unbewußten, irrationalen Wünsche – das können sie auch sein –, so würde dies unser Bild von der Gesamtpersönlichkeit einengen und verzerren. Letzten Endes ist die Neurose als solche Symptom eines moralischen Versagens (obwohl »Anpassung« keinesfalls schon ein Zeichen für moralische Leistung ist). In vielen Fällen ist ein neurotisches Symptom die spezifische Erscheinungsform eines moralischen Konflikts. Der Erfolg der therapeutischen Bemühung hängt davon ab, ob das moralische Problem erkannt und gelöst wird.

Die Trennung von Psychologie und Ethik ist vergleichsweise jung. Die großen humanistischen Ethiker der Vergangenheit, auf deren Werke sich dieses Buch stützt, waren Philosophen *und* Psychologen zugleich. Nach ihrer Auffassung ist ein Verstehen der menschlichen Natur und der für das menschliche Leben gültigen Werte und Normen unlösbar miteinander verbunden. Obwohl Freud und seine Schule für den Fortschritt des ethischen Denkens einen unschätzbaren Beitrag leisteten, indem sie irrationale Werturteile demaskierten, nahmen sie doch den Werten gegenüber einen realitivistischen Standpunkt ein, was nicht nur für die Entwicklung der ethischen Theorie, sondern auch für den Fortschritt der Psychologie selbst einen negativen Effekt hatte.

Die wichtigste Ausnahme innerhalb dieses Trends der Psychoanalyse war C. G. Jung. Er erkannte die enge Verwandtschaft von Psychologie und Psychotherapie mit den philosophischen und ethischen Problemen des Menschen. Aber so wichtig Jungs Erkenntnis auch ist, so führte seine philosophische Orientierung doch nur zu einer Reaktion gegen Freud, nicht zu einer philosophisch orientierten Psychologie, die über Freud hinausgeht. Für Jung wurden das »Unbewußte« und der Mythos zu neuen Quellen der Offenbarung, die ihres irrationalen Ursprungs wegen angeblich dem rationalen Denken überlegen sein sollen. Die Stärke der monotheistischen westlichen Religionen wie die der großen Religionen Indiens und Chinas beruhte darauf, daß sie die Wahrheit suchten und gleichzeitig den Anspruch erhoben,

im Besitz des wahren Glaubens zu sein. Verursachte diese Überzeugung oft auch fanatische Intoleranz gegen andere Religionen, so flößte sie zugleich Anhängern wie Gegnern gleichermaßen Ehrfurcht vor der Wahrheit ein. In seiner eklektischen Bewunderung für jede Religion hat Jung diese Suche nach der Wahrheit in seiner Theorie aufgegeben. Jedes System, vorausgesetzt, es ist nicht-rational, jeder Mythos oder jedes Symbol ist ihm gleichwertig. Hinsichtlich der Religion ist er ein Relativist. Er bekämpft nicht den Relativismus als solchen, er negiert einen *rationalen* Relativismus. Dieser Irrationalismus ist kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt, gleichgültig, ob er sich in psychologische, philosophische, rassische oder politische Begriffe kleidet. Der Rationalismus des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts versagte ja nicht wegen seines Vernunftglaubens, sondern wegen der Enge seiner Vorstellungen. Nicht weniger, sondern mehr Vernunft und ein unermüdliches Suchen nach der Wahrheit kann die Irrtümer eines einseitigen Rationalismus korrigieren, nicht aber ein pseudo-religiöser Obskurantismus.

Die Psychologie kann weder von der Philosophie und der Ethik noch von der Soziologie und den Wirtschaftswissenschaften getrennt werden. Die Tatsache, daß ich in diesem Buch die philosophischen Probleme der Psychologie betone, bedeutet nicht, daß ich zu der Überzeugung gekommen bin, die sozio-ökonomischen Faktoren seien weniger wichtig. Dieses einseitige Gewicht erklärt sich aus Gründen der Darstellung, und ich hoffe, einen weiteren Band zur Sozialpsychologie zu veröffentlichen, der sich mit der Wechselwirkung zwischen psychischen und sozio-ökonomischen Faktoren beschäftigen wird.

Es könnte den Anschein haben, als ob der Psychoanalytiker, der die Zähigkeit und Hartnäckigkeit irrationaler Strebungen beobachtet, pessimistisch sein müßte hinsichtlich der Fähigkeit des Menschen, sein eigener Herr zu sein und sich selbst aus den Fesseln irrationaler Leidenschaften zu befreien. Ich muß gestehen, daß ich im Verlauf meiner analytischen Arbeit in immer stärkerem Maße vom Gegenteil beeindruckt wurde, nämlich von der Stärke des Strebens nach Glück und nach Gesundheit, das zur Natur des Menschen gehört. »Heilen« bedeutet nichts anderes, als die Widerstände aus dem Weg zu räumen, die verhindern, daß diese Strebungen wirksam werden können. In Wirklichkeit sollte man sich weniger darüber wundern, daß es so viele neurotische Menschen gibt, als über die Tatsache, daß die meisten Menschen trotz ungünstiger Einflüsse relativ gesund sind.

Eine Warnung scheint angebracht zu sein. Viele Menschen erwarten heute, in einem Buch über Psychologie Rezepte zu finden, wie man »Glück« oder »Seelenfrieden« erreichen könne. Dieses Buch enthält keine derartigen Anweisungen. Es ist ein theoretischer Versuch, das Problem von Ethik und Psychologie zu klären. Sein Ziel ist, den Leser in Frage zu stellen, nicht aber ihn zu beruhigen.

Wie sehr ich mich allen Freunden, Kollegen und Studenten verpflichtet fühle, die dieses Buch durch Ermunterung und Anregungen förderten, kann ich nur unvollkommen ausdrücken. Ich möchte denen meinen besonderen Dank aussprechen, die unmittelbar zur Vollendung dieses Buches beigetragen haben. Von unschätzbarem Wert war Patrick Mullahys Mitwirkung. Im Zusammenhang mit den hier erörterten philosophischen Fragen steuerten er und Dr. Alfred Seidemann wertvolle Anregungen und kritische Einwände bei. Professor David Rieseman fühle ich mich für manche konstruktiven Vorschläge zutiefst verpflichtet, ebenso Donald Slesinger, der die Lesbarkeit des Manuskripts wesentlich verbesserte. Am meisten danke ich meiner Frau. Sie half bei der Durchsicht des Manuskripts und gab wichtige Hinweise für die Gliederung und den Inhalt des Buches; die Konzeption der positiven und negativen Aspekte der nicht-produktiven Orientierung verdankt viel ihren Anregungen.

1 DIE FRAGESTELLUNG

Denn die Seele nährt sich doch wohl von Kenntnissen, sprach ich. Daß also nur nicht der Sophist uns betrüge, was er verkauft uns anpreisend, wie Kaufleute und Krämer mit den Nahrungsmitteln für den Körper tun. Denn auch diese verstehen selbst nicht, was wohl von den Waren, welche sie führen, dem Körper heilsam oder schädlich ist, loben aber alles, wenn sie es feil haben; noch auch verstehen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht einer etwa ein Arzt ist oder ein Vorsteher der Leibesübungen. Ebenso auch die, welche mit Kenntnissen in den Städten umherziehn und jedem, der Lust hat, davon verkaufen und verhökern, loben freilich alles, was sie feil haben; vielleicht aber, mein Bester, mag auch unter ihnen so mancher nicht wissen, was wohl von seinen Waren heilsam oder schädlich ist für die Seele, und ebensowenig wissen es die, welche von ihnen kaufen, wenn nicht etwa einer darunter in Beziehung auf die Seele ein Heilkundiger ist. Verstehst du dich nun darauf, was hievon heilsam oder schädlich ist, so kannst du unbedenklich Kenntnisse kaufen vom Protagoras sowohl als von jedem andern; wo aber nicht, so sieh wohl zu, du Guter, daß du nicht um dein Teuerstes würfelnd ein gefährliches Spiel machst. Denn überdies ist noch weit größere Gefahr beim Einkauf der Kenntnisse als bei dem der Speisen.

(Platon, Protagoras,
übersetzt von Friedrich Schleiermacher)

Stolz und Optimismus kennzeichnen den Geist der westlichen Zivilisation in den letzten Jahrhunderten: Es ist der Stolz auf die Vernunft als das Instrument, mit dessen Hilfe der Mensch die Natur versteht und beherrscht; es ist der Optimismus, das größtmögliche Glück für die größtmögliche Anzahl zu finden und damit die kühnsten Hoffnungen der Menschheit zu erfüllen.

Dieser Stolz des Menschen ist berechtigt. Kraft seiner Vernunft hat er eine materielle Welt aufgebaut, deren Wirklichkeit sogar die Träume und Visionen von Märchen und Utopien übersteigt. Er weiß Kräfte und Natur zu nutzen, die es der Menschheit ermöglichen, die für ein würdiges und produktives Dasein unerlässlichen materiellen Voraussetzungen zu schaffen. Wenn von seinen Zielen auch viele noch nicht erreicht sind, so kann doch kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß sie realisierbar sind und daß das Problem der Produktion – das Problem der Vergangenheit – im Prinzip gelöst ist. Zum ersten Mal in seiner Geschichte vermag der Mensch jetzt wahrzunehmen, daß die Idee von der Einheit der menschlichen Rasse und der Eroberung der Natur im Dienste des Menschen nicht mehr länger ein Traum, sondern reale Möglichkeit ist. Hat er nicht allen Grund, darauf stolz zu sein und zu sich selbst und zur Zukunft der Menschheit Vertrauen zu haben?

Und doch fühlt sich der heutige Mensch unwohl und verunsichert. Er arbeitet und müht sich ab und verspürt doch ein Gefühl der Sinnlosigkeit bei all seinem Tun. Während seine Macht über die Materie immer größer wird, fühlt er sich in seinem individuellen Leben und in der Gesellschaft ohnmächtig. Während er neue und bessere *Mittel* zur Beherrschung der Natur erfindet, hat er sich in das Netz dieser Mittel verstrickt und den Blick auf das Ziel verloren, das allein diesen Mitteln Sinn geben kann: den Menschen. Aber während der Mensch sich zum Herrn der Natur machte, wurde er zum Sklave der von ihm selbst geschaffenen Maschine. Trotz all seines Wissens um die Materie ist er in den wichtigsten und grundlegenden Fragen der menschlichen Existenz unwissend: was der Mensch ist, wie er leben soll und wie er die in ihm schlummernden gewaltigen Kräfte freilegen und produktiv einsetzen kann.

Die gegenwärtige Krise der Menschheit hat zu einer Abkehr von den Hoffnungen und Ideen der Aufklärung geführt, unter deren Schirmherrschaft unser politischer und ökonomischer

Fortschritt begann. Der Fortschrittsgedanke selbst wird als kindische Illusion abgetan. Statt dessen predigt man »Realismus«, doch dies ist nur ein neues Wort dafür, daß jeglicher Glaube an den Menschen fehlt. Die Idee von der Würde und der Macht des Menschen, die ihm die Kraft und den Mut zu den gewaltigen Errungenschaften der letzten Jahrhunderte gab, ist durch die Annahme in Frage gestellt worden, daß der Mensch sich wieder damit abfinden müsse, im letzten doch ohnmächtig und bedeutungslos zu sein. Dieser Gedanke droht sogar die Wurzeln zu zerstören, aus denen unsere Kultur gewachsen ist.

Die Ideen der Aufklärung lehrten den Menschen, daß er seiner eigenen Vernunft als Führer vertrauen könne, wenn er gültige ethische Normen aufstelle, und daß er sich auf sich selbst verlassen könne und weder einer Offenbarung noch der Autorität der Kirche bedürfe, wenn er wissen wolle, was gut und was böse sei. Das Motto der Aufklärung, *sapere aude*, was soviel heißt wie »habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen« (Kant), wurde zur treibenden Kraft für alle Anstrengungen und Errungenschaften des modernen Menschen. Der wachsende Zweifel an der menschlichen Vernunft und Autonomie schuf jedoch einen Zustand moralischer Verwirrung, in dem der Mensch sowohl der Führung durch die Offenbarung als auch der Führung durch die Vernunft beraubt ist. Das Ergebnis ist die Einnahme eines relativistischen Standpunktes. Man behauptet, Werturteile und ethische Normen seien ausschließlich Angelegenheit des Geschmacks oder willkürliche Bevorzugungen, und deshalb könne man keine objektiv gültigen Aussagen machen. Doch ohne Werte und Normen vermag der Mensch nicht zu leben und fällt durch einen solchen Relativismus leicht irrationalen Wertsystemen zum Opfer. Er wird auf einen Ausgangspunkt zurückgeworfen, den die griechische Aufklärung, das Christentum, die Renaissance und die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts bereits überwunden hatten. Die Forderungen des Staates, die Begeisterung für magische Eigenschaften mächtiger Führer, gewaltige Maschinen sowie materieller Erfolg sind die Quellen, aus denen der Mensch seine Normen und Werturteile schöpft. Sollen wir es dabei bewenden lassen? Sollen wir anerkennen, daß es nur diese eine Alternative zwischen Religion und Relativismus gibt? Sollen wir die Abdankung der Vernunft in Fragen der Ethik akzeptieren? Müssen wir glauben, die Entscheidung zwischen Freiheit und Sklaverei, Liebe und Haß, Wahrheit und Lüge, Integrität und Opportunismus, Leben und Tod sei nichts anderes als das Ergebnis irgendwelcher subjektiver Bevorzugungen?

Es gibt eine Alternative. Gültige ethische Normen können von der menschlichen Vernunft, und zwar von ihr allein, aufgestellt werden. Der Mensch hat die Fähigkeit zu unterscheiden und Werturteile zu entwickeln, die genauso gültig sind wie alle anderen Urteile, die sich aus der Vernunft herleiten. Die große Tradition des humanistischen ethischen Denkens hat die Grundlage für Wertsysteme geschaffen, die auf der menschlichen Autonomie und Vernunft beruhen. Alle diese Systeme gingen von der Voraussetzung aus, man müsse die Natur des Menschen kennen, um zu wissen, was für ihn gut oder schlecht sei. Sie waren deshalb grundsätzlich auch psychologische Untersuchungen.

Wenn die humanistische Ethik auf der Erkenntnis der Natur des Menschen aufbaut, dann hätte die moderne Psychologie, insbesondere die Psychoanalyse, zu einem der stärksten Antriebe für die Entwicklung der humanistischen Ethik werden müssen. Während die Psychoanalyse zwar unser Wissen vom Menschen gewaltig bereicherte, hat sie dennoch unser Wissen darüber, wie wir leben und was wir tun sollen, um keinen Schritt weitergebracht. Ihre hauptsächliche Aufgabe bestand in der »Entlarvung«, im Aufweis, daß Werturteile und ethische Normen Rationalisierungen von irrationalen – und oft unbewußten – Wünschen und Ängsten sind, und daß sie deshalb keine objektive Gültigkeit beanspruchen können. War diese Desillusionierung an sich recht wertvoll, so wurde sie doch immer unfruchtbarer, je weniger es gelang, über die reine Kritik hinauszugehen.

Bei dem Versuch, Psychologie in eine Naturwissenschaft umzuwandeln, beging die Psychoanalyse den Fehler, die Psychologie von den Problemen der Philosophie und der Ethik

loszulösen. Sie ignorierte die Tatsache, daß die Persönlichkeit des Menschen nicht verstanden werden kann, es sei denn, wir betrachten den Menschen in seiner Totalität, und dies bedeutet, daß er eine Antwort auf die Sinnfrage seiner Existenz braucht und daß er Normen entdecken muß, denen gemäß er leben soll. Freuds *homo psychologicus* ist eine ebenso wirklichkeitsfremde Konstruktion wie der *homo oeconomicus* der klassischen Nationalökonomie. Es ist unmöglich, den Menschen mit all seinen emotionalen und psychischen Störungen zu verstehen, wenn man sich nicht über das Wesen von Werten und moralischen Konflikten im klaren ist. Der Fortschritt der Psychologie ist nicht in der Trennung eines vermeintlichen natürlichen Bereichs von einem vermeintlichen geistigen Bereich zu suchen, auch nicht in der Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf den ersteren, sondern in der Rückkehr zu der großen Tradition der humanistischen Ethik. Diese betrachtet den Menschen in seiner physisch-geistigen Totalität und vertritt die Auffassung, es sei die Bestimmung des Menschen, *er selbst zu sein*, und die Voraussetzung dafür sei, daß der Mensch *Selbstzweck* sein kann (*man for himself*).

Ich habe dieses Buch in der Absicht geschrieben, die Gültigkeit der humanistischen Ethik erneut unter Beweis zu stellen, indem ich zeige, daß unsere Kenntnis der Natur des Menschen nicht zu einem ethischen Relativismus führt, sondern im Gegenteil zu der Überzeugung, daß die Quellen der Normen für eine sittliche Lebensführung in der Natur des Menschen selbst zu finden sind. Ich versuche aufzuzeigen, daß ethische Normen in Qualitäten gründen, die dem Menschen innewohnen, und daß ihre Verletzung psychische und emotionale Desintegration zur Folge hat. Ich werde zu zeigen versuchen, daß die Charakterstruktur der reifen und integrierten Persönlichkeit, der produktive Charakter, der Ursprung und die Grundlage der »*Tugend*« ist und daß »*Laster*« letztlich Gleichgültigkeit gegen das eigene Selbst und deshalb Selbst-Verstümmelung ist. Die höchsten Werte der humanistischen Ethik sind nicht Selbstaufgabe oder Selbstsucht, sondern Selbst-Liebe, nicht die Verleugnung des individuellen Selbst, sondern die Bejahung des wahrhaft menschlichen Selbst. Soll der Mensch Vertrauen in Werte haben, dann muß er sich selbst und die Fähigkeit seiner Natur zum Guten und zur Produktivität kennen.

2 HUMANISTISCHE ETHIK ALS ANGEWANDTE WISSENSCHAFT DER KUNST DES LEBENS

Sussja betete einst zu Gott: »Herr, ich liebe dich so sehr, und ich fürchte dich nicht genug! Herr, ich liebe dich so sehr, und ich fürchte dich nicht genug! Mache, daß ich dich fürchte wie einer deiner Engel, die dein furchtbarer Name durchfährt!«

Als bald erhörte Gott das Gebet, und der Name durchfuhr dem Sussja das verborgene Herz, wie es den Engeln geschieht. Da kroch Sussja unter das Bett wie ein Hündchen, und die Angst des Tieres erschütterte ihn, bis er aufheulte: »Herr, laß mich dich wieder lieben wie Sussja!«

Und Gott erhörte ihn zum andernmal.

(Chassidische Legende, in: N. N. Glatzer, 1946, S. 62)

a) Humanistische Ethik im Gegensatz zu autoritärer Ethik

Wenn wir nicht wie der ethische Relativismus darauf verzichten wollen, nach objektiv gültigen Normen der Lebensführung zu suchen, welche Kriterien können wir dann für derartige Normen finden? Die Art der Kriterien hängt vom Typus des ethischen Systems ab, dessen Normen wir untersuchen. Notwendigerweise sind die Kriterien in einer autoritären Ethik grundsätzlich verschieden von denen in einer humanistischen Ethik. In einer autoritären Ethik bestimmt eine Autorität, was für den Menschen gut ist, und stellt die Gesetze und Normen der Lebensführung auf; in einer humanistischen Ethik gibt sich der Mensch seine Norm selbst und unterwirft sich ihr aus eigenem Willen. Er ist Ursache, Gestalter und Gegenstand der Norm.

Die Verwendung des Ausdrucks »autoritär« fordert eine Klärung des Begriffes Autorität. In bezug auf diesen Begriff herrscht eine derartige Verwirrung, daß weithin die Auffassung gilt, es existiere nur die Alternative zwischen diktatorischer, irrationaler Autorität und dem völligen Fehlen jeglicher Autorität. Diese Alternative ist jedoch falsch. Das eigentliche Problem besteht darin, von welcher *Art* die Autorität ist. Wenn wir von Autorität sprechen, meinen wir dann rationale oder irrationale Autorität? *Rationale Autorität* hat ihren Ursprung in *Kompetenz*. Der Mensch, dessen Autorität respektiert wird, handelt kompetent in dem ihm zugewiesenen Bereich, den ihm andere anvertraut haben. Er braucht weder einzuschüchtern, noch muß er durch magische Eigenschaften Bewunderung erregen. Solange und in dem Maße, in dem er kompetente Hilfe leistet anstatt auszubeuten, beruht seine Autorität auf rationalen Grundlagen und braucht keinerlei irrationale Furcht. Rationale Autorität läßt nicht nur ständige Prüfung und Kritik seitens derer zu, die ihr unterworfen sind, sondern fordert diese geradezu heraus.

Rationale Autorität ist immer zeitlich begrenzt. Ihre Anerkennung ist davon abhängig, wie die Aufgabe erfüllt wird. *Irrationale Autorität* dagegen hat ihren Ursprung stets in der Macht über Menschen. Diese Macht kann eine physische oder eine psychische sein, sie kann tatsächlich vorhanden sein oder aber in der Angst und Hilflosigkeit des Menschen, der sich dieser Autorität unterwirft, ihren Grund haben. Macht auf der einen, Furcht auf der anderen Seite, das sind stets die Stützen irrationaler Autorität. Kritik an dieser Art von Autorität ist nicht nur nicht erwünscht, sondern verboten. Rationale Autorität beruht auf der Gleichheit desjenigen, der die Autorität besitzt und dessen, der sich ihr unterstellt. Beide unterscheiden sich lediglich im Grad des Wissens oder in der Befähigung auf einem bestimmten Gebiet. Irrationale Autorität beruht ihrer Natur nach auf Ungleichheit und das heißt gleichzeitig, auf einem Wertunterschied. Der Begriff »autoritäre Ethik« bezieht sich immer auf irrationale Autorität, gemäß dem herkömmlichen Sprachgebrauch des Wortes »autoritär« als einem Synonym für

totalitär und antidemokratisch. Der Leser wird bald erkennen, daß humanistische Ethik und rationale Autorität durchaus vereinbar sind.

Autoritäre Ethik unterscheidet sich von humanistischer Ethik durch zwei Kennzeichen, ein formales und ein materiales. In formaler Hinsicht leugnet autoritäre Ethik die Fähigkeit des Menschen, zu wissen, was gut und was böse ist. Der Normgeber ist stets eine Autorität, die das Individuum transzendiert. Ein solches System gründet nicht in Vernunft und Wissen, sondern in der Furcht vor der Autorität und in dem Gefühl der Schwäche und der Abhängigkeit des Untergebenen. Die magische Kraft der Autorität bewirkt, daß man es ihr überläßt, Entscheidungen zu treffen. Ihre Entscheidungen können und dürfen nicht in Frage gestellt werden. In materialer oder inhaltlicher Hinsicht beantwortet autoritäre Ethik die Frage nach Gut und Böse primär vom Standpunkt der Interessen der Autorität und nicht der Interessen des Individuums.

Sie beutet immer aus, auch dann, wenn der Untergebene beträchtlichen psychischen oder materiellen Gewinn aus ihr zu ziehen vermag.

Sowohl die formalen wie die materialen Kennzeichen der autoritären Ethik treten in der Genese ethischer Werturteile beim Kinde und unreflektierter Werturteile des durchschnittlichen Erwachsenen in Erscheinung. Die Grundlagen unserer Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, werden im Kindesalter geschaffen. Dies gilt zunächst hinsichtlich physiologischer Funktionen, dann aber auch in bezug auf komplexere Fragen des Verhaltens. Das Kind erwirbt bereits ein Unterscheidungsvermögen zwischen Gut und Böse, noch ehe es mit Hilfe der Vernunft zu unterscheiden lernt. Seine Werturteile sind das Ergebnis freundlicher oder unfreundlicher Reaktionen jener Menschen, die für sein Leben bedeutungsvoll sind. In Anbetracht seiner völligen Abhängigkeit von der Fürsorge und Liebe der Erwachsenen kann es nicht überraschen, daß schon ein Ausdruck der Billigung oder Mißbilligung im Gesicht der Mutter genügt, dem Kind den Unterschied zwischen Gut und Böse beizubringen. In der Schule und in der Gesellschaft wirken ähnliche Faktoren. »Gut« ist das, wofür man gelobt wird, »böse« ist das, wofür man von gesellschaftlichen Autoritäten oder von der Mehrzahl seiner Mitmenschen mißbilligend angesehen oder auch getadelt wird. In der Tat scheint es so zu sein, daß die Furcht vor Tadel und der Wunsch nach Anerkennung die mächtigste und beinahe ausschließliche Motivierung für ethisches Urteilen ist. Dieser intensive emotionale Druck hindert das Kind, später auch den Erwachsenen, kritisch zu fragen, ob »gut« etwas Gutes für ihn selbst oder für die Autorität bedeutet. Diese Unterscheidung wird deutlich, wenn wir Werturteile in bezug auf Dinge betrachten. Sage ich, ein Auto sei »besser« als ein anderes, dann ist selbstverständlich, daß ich das eine Auto darum als »besser« bezeichne, weil es mir mehr nützt als das andere. Gut oder schlecht bezieht sich hier auf den *Gebrauchswert*, den ein Gegenstand für *mich* hat. Hält der Besitzer eines Hundes seinen Hund für »gut«, dann bezieht er sich auf bestimmte Eigenschaften des Hundes, die für ihn von Nutzen sind, zum Beispiel, daß er den Ansprüchen des Besitzers an einen Wachhund, Jagdhund oder an ein anhängliches Schoßhündchen entspricht. *Ein Ding wird dann als gut bezeichnet, wenn es für die Person gut ist, die es gebraucht.* Das gleiche Wertkriterium läßt sich auch auf den Menschen anwenden. Der Arbeitgeber bezeichnet einen Arbeitnehmer als »gut«, wenn dieser ihm von Nutzen ist. Der Lehrer wird einen Schüler vermutlich dann »gut« nennen, wenn er gehorsam ist, den Unterricht nicht stört und ihm alle Ehre macht. Ein Kind wird man gleichfalls »gut« nennen, wenn es lernwillig und gehorsam ist. Das »gute Kind« ist vielleicht eingeschüchtert und unsicher und hat nur das Bestreben, seinen Eltern zu gefallen, indem es sich ihrem Willen unterwirft, während das »böse Kind« seinen eigenen Willen und eigene Interessen hat, die jedoch den Eltern mißfallen.

Die formalen und materialen Aspekte der autoritären Ethik sind offensichtlich nicht voneinander zu trennen. Wenn die Autorität den ihr Unterworfenen nicht ausbeuten wollte, hätte sie keine Veranlassung, ihn durch Furcht und emotionale Unterwürfigkeit zu

beherrschen. Sie könnte jedes vernunftmäßige Urteil und jede Kritik fördern, müßte dann aber das Risiko eingehen, als nicht kompetent befunden zu werden. Da jedoch ihre eigenen Interessen auf dem Spiel stehen, gilt für die Autorität das Gesetz, daß *Gehorsam die höchste Tugend und Ungehorsam die Kardinalsünde* ist. Rebellion ist in der autoritären Ethik eine unverzeihliche Sünde. Sie stellt das Recht der Autorität in Frage, Normen aufzustellen; und sie stellt ihr Axiom in Frage, daß die von ihr aufgestellten Normen den Interessen der ihr Unterworfenen am besten dienen. Ein Sünder wird dadurch, daß er die Strafe hinnimmt und sich schuldig fühlt, wieder ein »guter Mensch«, denn er beweist damit, daß er die Überlegenheit der Autorität anerkennt.

In den Erzählungen über die Anfänge der menschlichen Geschichte gibt das Alte Testament eine Illustration dessen, was autoritäre Ethik ist. Die Sünde von Adam und Eva wird nicht durch die Tat als solche erklärt. Vom Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen war nicht an sich schlecht; tatsächlich stimmen sowohl die jüdische wie die christliche Religion darin überein, daß die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, eine Grundtugend ist. Die Sünde bestand im Ungehorsam, in der Herausforderung der göttlichen Autorität. Gott fürchtete deshalb: »Seht, der Mensch ist geworden wie wir; er erkennt Gut und Böse.

Daß er jetzt nicht die Hand ausstreckt, auch vom Baum des Lebens nimmt, davon ißt und ewig lebt!« (Gen 3,22)

Die *humanistische* Ethik kann ebenso wie die autoritäre Ethik mittels formaler und materialer Kriterien erfaßt werden. In *formaler* Hinsicht beruht sie auf dem Prinzip, daß nur der Mensch selbst das Kriterium für Tugend und Sünde bestimmen kann, niemals aber eine Autorität, die ihn transzendiert. *Materialiter* basiert sie auf dem Prinzip: »Gut« ist das, was für den Menschen gut ist, »böse« ist das, was ihm schadet. Das Wohl des Menschen ist das einzige Kriterium für ein ethisches Werturteil.

Der Unterschied zwischen humanistischer und autoritärer Ethik zeigt sich in den verschiedenen Bedeutungen, die das Wort »Tugend« hat. Aristoteles gebraucht »Tugend«, um eine »Vortrefflichkeit« zu bezeichnen, nämlich die Vortrefflichkeit, die dem Menschen eigenen Möglichkeiten zu realisieren. Paracelsus zum Beispiel gebraucht das Wort »Tugend« als Synonym für die individuellen Eigentümlichkeiten eines jeden Dinges, das heißt also, für seine Besonderheit. Ein Stein oder eine Blume, jedes hat seine Tugend, seine spezifischen Eigenschaften. So besteht auch die »Tugend« des Menschen in jenen Eigenschaften, die für die Spezies Mensch charakteristisch sind, während die Tugend jedes einzelnen in seiner einmaligen Individualität besteht.

Der Mensch ist »tugendhaft«, wenn er seine »Tugend« zur Entfaltung bringt. Im Gegensatz hierzu ist »Tugend« im heutigen Sinn ein Begriff der autoritären Ethik. Tugendhaft zu sein bedeutet hier Selbstverleugnung und Gehorsam, Unterdrückung der Individualität und nicht deren völlige Entfaltung.

Humanistische Ethik ist anthropozentrisch, freilich nicht in dem Sinne, daß der Mensch der Mittelpunkt des Universums ist, vielmehr in dem Sinne, daß seine Werturteile, wie alle anderen Urteile und Wahrnehmungen, in der Besonderheit seiner Existenz ihren Ursprung haben und nur in Beziehung zu dieser sinnvoll sind. Der Mensch ist tatsächlich »das Maß aller Dinge«. Vom humanistischen Standpunkt aus gibt es nichts Höheres und nichts Erhabeneres als die menschliche Existenz. Gegen diese Auffassung wurde eingewandt, daß es gerade im Wesen des ethischen Verhaltens liege, daß es auf etwas bezogen sei, was den Menschen transzendierte und daß deshalb ein System, das nur den Menschen und sein Interesse anerkenne, nicht wirklich ethisch sein könne, denn es könne lediglich das isolierte egoistische Individuum zum Gegenstand haben.

Dieses Argument beruht auf einem Fehlschluß. Es wird gewöhnlich vorgebracht, um die Fähigkeit des Menschen – und sein Recht – zu widerlegen, die für sein Leben gültigen

Normen selbst erstellen und beurteilen zu können. Denn der Grundsatz, gut ist, was für den Menschen gut ist, bedeutet nicht, daß für ihn von Natur aus Egoismus und Isolierung gut sind. Folglich kann es auch nicht heißen, daß der Sinn des menschlichen Daseins in der Beziehungslosigkeit zur Welt außerhalb des eigenen Ich erfüllt werden kann. Wie schon viele Verfechter der humanistischen Ethik dargelegt haben, besteht in der Tat eines der Charakteristika der menschlichen Natur darin, daß der Mensch Erfüllung und Glück nur in der Bezogenheit auf seine Mitmenschen und in der Solidarität mit ihnen findet. Seinen Nächsten zu lieben, ist jedoch kein Phänomen, das den Menschen *transzendiert*. Es ist vielmehr etwas, das ihm innewohnt und von ihm seinen Ausgang nimmt. Liebe ist keine höhere Macht, die von oben zum Menschen hinuntersteigt. Sie ist auch keine Pflicht, die ihm auferlegt wird. Sie ist eine dem Menschen eigene Kraft, durch die er sich zur Welt in Beziehung setzt und durch die er die Welt zu seiner Welt macht.

b) Subjektivistische Ethik im Gegensatz zu objektivistischer Ethik

Wenn wir vom Prinzip einer humanistischen Ethik ausgehen, was können wir dann jenen antworten, die dem Menschen die Fähigkeit abstreiten, zu normativen Grundsätzen zu gelangen, die *objektiv* gültig sind? Eine Richtung innerhalb der humanistischen Ethik läßt diesen Einwand tatsächlich gelten. Sie anerkennt, daß Werturteile keinerlei objektive Gültigkeit beanspruchen können, da sich in ihnen nur willkürliche Neigungen und Abneigungen des einzelnen ausdrücken. So gesehen umschreibt beispielsweise der Satz »Freiheit ist besser als Sklaverei« nur einen Unterschied in der persönlichen Bevorzugung. Objektive Gültigkeit kommt ihm jedoch nicht zu. In diesem Sinne wird der Wert als »irgendein gewünschtes Gutes« definiert. Der Wunsch rechtfertigt den Wert, nicht aber der Wert den Wunsch. Ein so radikaler Subjektivismus ist seinem Wesen nach absolut unvereinbar mit dem Gedanken, daß ethische Normen universal gültig und auf jeden anwendbar sein sollten. Wäre dieser Subjektivismus die einzige Möglichkeit humanistischer Ethik, dann bliebe uns tatsächlich nur die Wahl zwischen einem autoritären ethischen Denken und dem Verzicht auf jeglichen Anspruch auf allgemein gültige Normen.

Ethischer Hedonismus ist das erste Zugeständnis, das dem Prinzip der Objektivität gemacht wird. Geht man von der Annahme aus, daß Lust für den Menschen gut und Unlust böse ist, dann setzt dies ein Prinzip voraus, nach dem Wünsche bemessen werden können. Es sind dann solche Wünsche wertvoll, deren Erfüllung Lust verursacht, andere nicht. Aber trotz Herbert Spencers Behauptung, die Lust habe im biologischen Entwicklungsprozeß eine objektive Funktion, kann Lust dennoch kein Wertkriterium sein. Denn es gibt Menschen, die an der Unterwerfung und nicht an der Freiheit Lust empfinden, für die nicht Liebe, sondern Haß, nicht produktive Arbeit, sondern Ausbeutung Lust bedeutet. Ein derartiges Lustgefühl an dem, was objektiv schädlich ist, kennzeichnet den neurotischen Charakter. Dieser ist von der Psychoanalyse gründlich erforscht worden. Bei unserer Erörterung der Charakterstruktur werden wir auf dieses Problem zurückkommen, ebenso in dem Kapitel über Glück und Lust.

Den entscheidenden Schritt zu einem objektiveren Wertkriterium hat Epikur mit einer Modifikation des ethischen Prinzips gemacht. Er versuchte die Schwierigkeit dadurch zu meistern, daß er zwischen »höheren« und »niederen« Freuden unterschied. Wenn damit die eigentliche Schwäche des Hedonismus auch erkannt wurde, so blieb der Versuch in seinem Ergebnis doch abstrakt und dogmatisch. Nichtsdestoweniger kann der Hedonismus ein großes Verdienst für sich beanspruchen. Da er nämlich das eigene Lust- und Glücksempfinden des Menschen zum einzigen Wertkriterium machte, schloß er von vornherein alle Versuche aus, eine Autorität einzuführen, die von sich aus bestimmt, was das Beste für den Menschen ist, ohne dem Menschen die Möglichkeit einer eigenen Entscheidung

zu belassen, ob er das als das Beste empfindet, was ihm als das angeblich Beste vorgestellt wird. Daher kann die Tatsache nicht überraschen, daß eine hedonistische Ethik von fortschrittlichen Denkern, die ehrlich und leidenschaftlich für das Glück des Menschen eintraten, sowohl in Griechenland und Rom als auch in den modernen europäischen und amerikanischen Kulturen vertreten wurde.

Trotz seiner Verdienste konnte der Hedonismus jedoch keine Grundlage für objektiv gültige ethische Urteile schaffen. Müssen wir deshalb auf den Anspruch der Objektivität verzichten, wenn wir uns für den Humanismus entscheiden? Oder ist es möglich, Verhaltensnormen und Werturteile zu finden, die für alle Menschen gültig sind und die doch vom Menschen selbst und nicht von einer ihn transzendierenden Autorität aufgestellt werden? Ich glaube, daß dies möglich ist, und werde nun versuchen, eine solche Möglichkeit darzulegen.

Zunächst dürfen wir nicht vergessen, daß »objektiv gültig« nicht mit »absolut« identisch ist. Eine Behauptung über Wahrscheinlichkeit oder annähernde Gültigkeit irgendeiner Hypothese kann beispielsweise gültig und zugleich »relativ« sein, und zwar in dem Sinn, daß sie aufgrund begrenzt gültiger Evidenz aufgestellt wurde und späteren Berichtigungen unterworfen ist, sofern Tatsachen oder Verfahrensweisen dies erforderlich machen. Die ganze Vorstellung von »relativ« und »absolut« wurzelt im theologischen Denken, in dem ein göttlicher Bereich als das »Absolute« von dem unvollkommenen menschlichen Bereich unterschieden wird. Von diesem theologischen Zusammenhang abgesehen, ist der Begriff »absolut« bedeutungslos. In der Ethik wie im allgemeinen wissenschaftlichen Denken ist für ihn kein Raum.

Aber selbst dann, wenn wir in diesem Punkt einig sind, muß der Haupteinwand gegen die Möglichkeit objektiv gültiger Urteile in der Ethik noch geklärt werden: der Einwand nämlich, daß »Tatsachen« deutlich von Werten unterschieden werden müßten. Seit Kant ist es eine weitverbreitete Auffassung, daß objektiv gültige Urteile nur über Tatsachen und nicht über Werte selbst gefällt werden könnten und daß der Ausschluß von Werturteilen ein Beweis für wissenschaftliches Denken sei.

Im Bereich der Künste (»Kunst« hier im alten Wortsinne, wie etwa Schmiedekunst, Heilkunst verstanden) haben wir uns daran gewöhnt, objektiv gültige Normen aufzustellen, die mit Hilfe wissenschaftlicher Prinzipien abgeleitet wurden, welche ihrerseits aufgrund der Beobachtung der Wirklichkeit und/oder in umfassenden mathematisch-deduktiven Verfahren gefunden wurden. Die reinen oder »theoretischen« Wissenschaften befassen sich mit der Entdeckung von Tatsachen und Prinzipien, obwohl sogar in die Physik oder in die Biologie ein normatives Element eintritt, das ihre Objektivität jedoch nicht beeinträchtigt. Die angewandten Wissenschaften befassen sich primär mit praktischen Normen, aufgrund derer etwas *getan* werden soll – wobei das »Sollen« durch wissenschaftliche Erkenntnis von Tatsachen und Prinzipien bestimmt wird. Sich in einer der Künste zu betätigen, setzt bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten voraus. Während einige Künste nur »Kenntnisse« erfordern, über die ein gesunder Menschenverstand verfügt, erfordern andere, wie etwa die Kunst des Ingenieurs oder die Heilkunst ein umfassendes theoretisches Wissen. Wer zum Beispiel eine Eisenbahnlinie bauen möchte, muß sie so anlegen, daß die Bauweise mit bestimmten physikalischen Grundgesetzen übereinstimmt. *In allen »Künsten« bildet ein System objektiv gültiger Normen die theoretische Grundlage für die Praxis (der angewandten Wissenschaft). Dieses System gründet sich seinerseits auf die theoretischen Wissenschaften.* Mag es auch verschiedene Wege geben, um in irgendeiner Kunst Hervorragendes zu leisten, so sind doch die Normen keineswegs willkürlich. Ihre Mißachtung zeitigt schlechte Resultate oder sogar einen absoluten Mißerfolg auf dem Weg zum angestrebten Ziel.

Aber nicht nur Medizin, Technik und Malerei sind Künste; *das Leben selbst ist eine Kunst*¹ – in Wirklichkeit die wichtigste und zugleich schwierigste und vielfältigste Kunst, die der Mensch ausüben kann. Ihr Gegenstand ist nicht diese oder jene spezielle Verrichtung, sondern die »Verrichtung« des Lebens selbst, der Entwicklungsprozeß auf das hin, was der Mensch potentiell ist. Bei der Kunst des Lebens *ist der Mensch sowohl der Künstler als auch der Gegenstand seiner Kunst*. Er ist der Bildhauer und der Stein, der Arzt und der Patient.

Für die humanistische Ethik ist »gut« gleichbedeutend mit »gut für den Menschen« und »böse« gleichbedeutend mit »schlecht für den Menschen«. Um zu wissen, was für den Menschen gut ist, müssen wir seine Natur kennen. *Humanistische Ethik ist die angewandte Wissenschaft von der »Kunst des Lebens«*. Sie beruht auf der theoretischen »Wissenschaft vom Menschen«. Hier wie in anderen »Künsten« gilt: Das Maß an Vortrefflichkeit der Bemühungen eines Menschen (»Tugend«) verhält sich proportional zu seinen Kenntnissen in der Wissenschaft vom Menschen und zu seinem Können und Tun.

Man kann jedoch nur dann Normen von Theorien ableiten, wenn man eine bestimmte Tätigkeit gewählt hat und ein bestimmtes Ziel angestrebt wird. Die Voraussetzung der Medizin ist der Wunsch, Krankheit zu heilen und Leben zu verlängern. Wäre dies nicht so, dann wären alle Regeln der Medizin ohne Bedeutung. Jede angewandte Wissenschaft gründet sich auf ein Axiom, das die Folge einer Entscheidung ist: daß der Zweck des Tuns wünschenswert ist. Ein Unterschied besteht allerdings zwischen dem Axiom, das der Ethik zugrunde liegt, und dem anderer »Künste«. Hypothetisch können wir uns eine Kultur vorstellen, in der die Menschen keinen Wunsch nach Gemälden oder Brücken haben, wir können uns jedoch keine vorstellen, in der die Menschen nicht gerne leben. Der Trieb zu leben wohnt jedem Organismus inne. Der Mensch kann daher gar nicht anders entscheiden als leben zu wollen, unabhängig davon, was für Gedanken er sich über das Leben selbst macht. (Der Suizid als pathologisches Phänomen widerspricht diesem allgemeinen Prinzip nicht.) Die Wahl zwischen Leben und Tod ist eher ein scheinbares Problem als ein reales. Des Menschen wirkliche Wahl ist die zwischen einem guten Leben und einem schlechten.

Es ist interessant, hier die Frage zu stellen, warum unsere Zeit die Auffassung vom *Leben* als einer *Kunst* verloren hat. Der moderne Mensch scheint zu glauben, Lesen und Schreiben seien Künste, die man erlernen müsse. Es bedürfe zwar umfassender Studien, um Architektur, Ingenieur oder gelernter Arbeiter zu werden, das Leben selbst jedoch sei etwas so Einfaches, daß keine besondere Anstrengung nötig sei, um es zu erlernen. Weil jeder auf irgendeine Weise »lebt«, sieht man das Leben als etwas an, das jeden berechtigt, sich als Lebenskünstler zu bezeichnen. Doch nicht deswegen, weil der Mensch die Kunst des Lebens in hohem Maße beherrscht, ging ihm das Gespür für ihre Schwierigkeit verloren. Das häufige Fehlen von echter Freude und echtem Glück im Vollzug des Lebens schließt offensichtlich eine solche Erklärung aus. Die moderne Gesellschaft hat den Menschen trotz aller Betonung von Glück, Individualität und Selbstinteresse gelehrt, sich bewußt zu werden, daß nicht sein Glück (oder um den theologischen Terminus zu gebrauchen, sein Heil) das Ziel des Lebens sei, sondern die Erfüllung seiner Pflicht zu arbeiten oder sein Erfolg. Geld, Prestige und Macht sind Triebfedern und Daseinszweck geworden. Der Mensch handelt in der Illusion, seine Handlungen nützen seinem Selbstinteresse, obgleich er in Wirklichkeit allem anderen dient, nur nicht seinen eigenen wahren Interessen. Alles ist ihm wichtig, nur nicht das eigene Leben und die Kunst des Lebens. Für alles ist er zu haben, nur nicht für sich selbst.

Wenn die Ethik die Normen aufstellt, die uns befähigen, Vortreffliches in der Kunst des Lebens zu erreichen, dann müssen sich ihre allgemeinsten Prinzipien aus der Natur des Lebens im allgemeinen und aus der menschlichen Existenz im besonderen herleiten. Allgemein gesprochen: Die Natur alles Lebendigen ist die Erhaltung und Bejahung der eigenen Existenz.

¹Dieser Gebrauch von »Kunst« ist freilich anders als der Begriffsgebrauch des Aristoteles, der zwischen »Herstellen« (*poiesis*) und »Tun« (*praxis*) unterscheidet.

Allen Organismen wohnt die Tendenz inne, ihre Existenz zu erhalten. Von dieser Tatsache ausgehend, haben die Psychologen einen Selbsterhaltungstrieb angenommen. Danach besteht die erste »Pflicht« eines Organismus darin, lebendig zu sein.

»Lebendig sein« ist eine dynamische, keine statische Größe. *Die Existenz und die Entfaltung der spezifischen Kräfte eines Organismus sind ein und dasselbe.* Allen Organismen wohnt die Tendenz inne, die ihnen eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen. Demzufolge muß man das *Ziel des menschlichen Lebens in der Entfaltung der menschlichen Kräfte entsprechend den Gesetzen der Natur des Menschen sehen.*

Allerdings existiert der Mensch nicht »im allgemeinen«. Wenn er auch den Kern der menschlichen Eigenschaften mit allen Mitgliedern seiner Spezies gemeinsam hat, so ist er doch stets ein Individuum, ein einmaliges Wesen, das sich von jedem anderen Individuum unterscheidet. Er unterscheidet sich ebenso durch die besondere Mischung von Charakter, Temperament, Talenten, Dispositionen, wie durch die Form seiner Finger. Die ihm eigentümlichen menschlichen Möglichkeiten kann er nur verwirklichen, wenn er seine Individualität verwirklicht. Die Aufgabe, lebendig zu sein, ist identisch mit der Aufgabe, er selbst zu werden, sich zu dem Individuum zu entwickeln, das er potentiell ist.

Fassen wir zusammen: *Gut im Sinne der humanistischen Ethik bedeutet Bejahung des Lebens. Entfaltung der menschlichen Kräfte; Tugend heißt, sich der eigenen Existenz gegenüber verantwortlich zu fühlen. Das Böse führt zur Lähmung der menschlichen Kräfte; Laster ist Verantwortungslosigkeit sich selbst gegenüber.*

Dies sind die ersten Prinzipien einer objektiven humanistischen Ethik. Wir können sie hier nicht näher erläutern und werden daher im vierten Kapitel nochmals darauf zurückkommen.

Zuvor müssen wir allerdings die Frage aufwerfen, ob eine »Wissenschaft vom Menschen«, und zwar als theoretische Grundlage der angewandten Wissenschaft Ethik, überhaupt möglich ist.

c) Die Wissenschaft vom Menschen²

Der Begriff einer Wissenschaft vom Menschen setzt voraus, daß ihr Gegenstand, der Mensch, existiert und daß es so etwas wie eine menschliche Natur gibt, die für die menschliche Spezies charakteristisch ist. In dieser Frage zeigt die Geschichte des Denkens ihre besondere Ironie und enthält eigenartige Widersprüche. Autoritäre Denker haben es sich leichtgemacht, indem sie die Existenz einer nach ihrer Meinung starren und unveränderlichen menschlichen Natur voraussetzten. Diese Annahme sollte beweisen, daß die auf dieser vorausgesetzten Natur des Menschen beruhenden ethischen Systeme und gesellschaftlichen Institutionen notwendig und unwandelbar seien. Ihre Ansicht über die menschliche Natur war jedoch nur die Widerspiegelung ihrer Normen – und Interessen –, nicht jedoch das Ergebnis objektiver Forschung. So ist es denn auch begreiflich, daß fortschrittliche Denker jene Forschungsergebnisse der Anthropologie und Psychologie begrüßten, welche im Gegensatz dazu die unbegrenzte Formbarkeit der menschlichen Natur nachzuweisen schienen. Denn Formbarkeit sollte bedeuten, daß Normen und Institutionen, die eher eine vorausgesetzte Ursache der menschlichen Natur als deren Wirkung sind, ebenfalls formbar sein können. Während sie so der irrigen Annahme entgegentraten, daß bestimmte geschichtlich gewachsene Verhaltensmuster der Ausdruck einer starren und ewigen menschlichen Natur seien, kamen dennoch die Verfechter einer Theorie der unbegrenzten Formbarkeit der menschlichen Natur zu einer ebenso unhaltbaren Position. Zunächst einmal führt die Auffassung der unbegrenzten Formbarkeit der menschlichen Natur leicht zu Folgerungen, die

²Ich verstehe den Begriff »Wissenschaft vom Menschen« in einem weiteren Sinn als dies der übliche Begriff (philosophische) »Anthropologie« einschließt. R. Linton (1945) gebraucht ihn ähnlich umfassend wie ich.

genauso wenig befriedigen wie jene Auffassung, die eine starre und unveränderliche Natur des Menschen annimmt. Wäre der Mensch nämlich unbegrenzt formbar, dann könnte er tatsächlich durch Normen und Institutionen, die seinem Wohlergehen entgegenstehen, für immer geformt werden, ohne daß es eine Möglichkeit gäbe, die der menschlichen Natur innewohnenden Kräfte zu mobilisieren, um eine Veränderung der Verhältnisse zu erreichen. In diesem Falle wäre der Mensch nur eine Marionette irgendwelcher gesellschaftlicher Zustände und nicht – wie er im Laufe der Geschichte unter Beweis gestellt hat – ein tätiges Wesen, dessen innere Eigenschaften heftig reagieren, wenn sie durch ungünstige gesellschaftliche und kulturelle Bedingungen unter Druck gesetzt werden. Wäre der Mensch nichts anderes als eine Widerspiegelung kultureller Verhältnisse, dann könnte keine Gesellschaftsordnung vom Standpunkt des menschlichen Wohlergehens aus kritisiert und beurteilt werden, weil es keine Vorstellungen vom Wesen »Mensch« gäbe.

Ebenso wichtig wie die politischen und moralischen Rückwirkungen der Theorie von der Formbarkeit sind theoretische Folgerungen. Wenn wir annehmen, es gäbe keine andere menschliche Natur (als die in Begriffen grundlegender physiologischer Bedürfnisse definierte), dann wäre die einzig vertretbare Psychologie ein radikaler Behaviorismus, der lediglich unzählige Verhaltensweisen *beschreibt*, oder eine Psychologie, die nur quantitative Aspekte menschlichen Verhaltens *mißt*. Psychologie und Anthropologie hätten keine andere Aufgabe, als die verschiedenen Arten zu beschreiben, in welcher gesellschaftliche Institutionen und kulturelle Verhältnisse den Menschen formen. Die besonderen Erscheinungsformen des Menschlichen wären nichts anderes als der Ausdruck davon, wie die gesellschaftlichen Verhältnisse auf den Menschen eingewirkt haben. In diesem Falle könnte es nur noch eine einzige Wissenschaft vom Menschen geben, nämlich die vergleichende Soziologie. Wollen jedoch Psychologie und Anthropologie gültige Behauptungen über die Gesetze aufstellen, die das menschliche Verhalten bestimmen, dann müssen sie auch von der Voraussetzung ausgehen, daß etwas, nennen wir es X, *auf Einflüsse seiner Umgebung in einer feststellbaren Weise reagiert, die sich aus der Eigenart von X herleitet*. Da die Natur des Menschen nicht starr ist, kann auch die Kultur nicht als das Ergebnis unwandelbarer menschlicher Instinkte verstanden werden. Ebenso wenig ist die Kultur etwas Feststehendes, dem sich die menschliche Natur passiv und in vollem Umfang anpaßt. Zwar kann sich der Mensch unzulänglichen Verhältnissen anpassen, aber in diesem Prozeß entwickelt er bestimmte seelische und emotionale Reaktionen, die aus den besonderen Eigenheiten seiner Natur heraus entstehen.

Der Mensch kann sich der Sklaverei anpassen, doch reagiert er darauf mit dem Nachlassen seiner intellektuellen und moralischen Fähigkeiten. Ebenso kann er sich einer Kultur anpassen, die von gegenseitigem Mißtrauen und Feindseligkeit erfüllt ist, aber seine Reaktion auf diese Anpassung besteht darin, daß er schwach und unschöpferisch wird. Der Mensch kann sich auch kulturellen Verhältnissen anpassen, die von ihm die Verdrängung seiner Sexualität verlangen, aber seine Anpassung hat die Entstehung neurotischer Symptome zur Folge, wie Freud aufgewiesen hat. Der Mensch kann sich fast allen kulturellen Verhältnissen anpassen; stehen diese aber im Widerspruch zu seiner Natur, dann stellen sich seelische und emotionale Störungen ein, die ihn allmählich zwingen, diese Verhältnisse zu ändern, da er seine Natur nicht ändern kann.

Der Mensch ist kein unbeschriebenes Blatt, auf das erst die Kultur ihren Text schreibt. Er ist ein Wesen, das mit Energien ausgestattet und in besonderer Weise strukturiert ist. Er paßt sich an und reagiert dabei in spezifischer und feststellbarer Weise auf äußere Bedingungen. Hätte sich der Mensch, wie es das Tier tut, durch eine Veränderung seiner eigenen Natur, gleichsam autoplastisch, äußeren Bedingungen angepaßt, und könnte er ausschließlich unter solchen spezifischen Bedingungen leben, für die er eine besondere Anpassungsfähigkeit entwickelt hat, dann wäre er in die Sackgasse jener Spezialisierung geraten, die das Schicksal

jeder Tiergattung ist, und eine geschichtliche Entwicklung wäre ausgeschlossen. Wenn sich der Mensch andererseits allen Bedingungen anpassen könnte, ohne daß er gegen solche ankämpfen müßte, die seiner Natur nicht entsprechen, dann hätte es ebenfalls keine Geschichte gegeben. Die Evolution des Menschen setzt seine Anpassungsfähigkeit, gleichzeitig aber auch bestimmte unzerstörbare Eigenschaften seiner Natur voraus, die ihn zwingen, unablässig solche Bedingungen zu suchen, die den allein ihm eigenen Bedürfnissen besser entsprechen.

Der Gegenstand der Wissenschaft vom Menschen ist die menschliche Natur. Diese Wissenschaft geht aber nicht von einem vollständigen und adäquaten Bild dessen, was die menschliche Natur ist, aus. Eine befriedigende Definition ihres Gegenstandes ist ihr Ziel, nicht ihr Ausgangspunkt. Ihre Methode besteht darin, die Reaktionen des Menschen auf verschiedene individuelle und gesellschaftliche Bedingungen zu beobachten, um dann aus der Beobachtung eben dieser Reaktionen zu Schlußfolgerungen über die Natur des Menschen zu kommen. Geschichte und Kulturanthropologie erforschen die Reaktionen des Menschen auf solche kulturelle und gesellschaftliche Bedingungen, die sich von den unseren unterscheiden. Die Sozialpsychologie hingegen erforscht die Reaktionen der Menschen in verschiedenen gesellschaftlichen Konstellationen innerhalb unserer eigenen Kultur. Die Entwicklungspsychologie erforscht die Reaktionen des heranwachsenden Kindes auf verschiedene Situationen. Die Psychopathologie versucht, Aufschluß über die menschliche Natur zu finden, indem sie ihre Verzerrungen aufgrund von pathogenen Bedingungen untersucht. Man kann nicht die menschliche Natur als solche beobachten, sondern nur ihre spezifischen Manifestationen in spezifischen Situationen. Die menschliche Natur ist eine theoretische Konstruktion, die aufgrund der empirischen Erforschung des menschlichen Verhaltens erschlossen werden kann. In ihrem Bemühen, ein »Modell der menschlichen Natur« zu konstruieren, unterscheidet sich die Wissenschaft vom Menschen in nichts von anderen Wissenschaften, die ebenso mit bestimmten Hypothesen operieren, welche nicht unmittelbar selbst beobachtet werden können, sondern sich aus beobachtbaren Daten erschließen lassen und sich an diesen bewahrheiten müssen. Trotz des umfangreichen Tatsachenmaterials, das Psychologie und Anthropologie liefern, haben wir nur ein unvollständiges und vorläufiges Bild von der Natur des Menschen. Wenn wir empirisch und objektiv feststellen wollen, was die menschliche Natur ausmacht, können wir noch immer von Shylock lernen und das im erweiterten Sinne für die ganze Menschheit gelten lassen, was er über Juden und Christen sagt: »Ich bin ein Jude. Hat nicht ein Jude Augen? Hat nicht ein Jude Hände, Gliedmaßen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen, Leidenschaften? mit derselben Speise genährt, mit denselben Waffen verletzt, denselben Krankheiten unterworfen, mit denselben Mitteln geheilt, gewärmt und gekältet von eben dem Winter und Sommer als ein Christ? Wenn ihr uns stecht, bluten wir nicht? Wenn ihr uns kitzelt, lachen wir nicht? Wenn ihr uns vergiftet, sterben wir nicht? Und wenn ihr uns beleidigt, sollen wir uns nicht rächen? Sind wir euch in Dingen ähnlich, so wollen wir's euch auch darin gleich tun.«

(William Shakespeare, *Der Kaufmann von Venedig*, 3. Akt, I. Szene.)

d) Die Tradition der humanistischen Ethik

In der Tradition der humanistischen Ethik herrscht die Ansicht vor, die Kenntnis des Menschen sei die Voraussetzung dafür, Normen und Werte aufstellen zu können. Die ethischen Abhandlungen von Aristoteles, Spinoza und Dewey – Denker, deren Ansichten wir in diesem Kapitel skizzieren wollen – sind deshalb gleichzeitig Abhandlungen zur Psychologie. Ich will im folgenden keinen Überblick über die Geschichte der humanistischen Ethik geben, sondern

lediglich eine Veranschaulichung ihrer Grundsätze, wie sie bei einigen ihrer bedeutendsten Vertreter zu finden sind.

Aristoteles baut seine Ethik auf der Wissenschaft vom Menschen auf. Seine Psychologie untersucht die Natur des Menschen; die Ethik ist demzufolge angewandte Psychologie. Wie der Staatsmann, so muß auch der Ethiker »in gewissem Umfang vom Seelischen Kenntnis haben, genauso wie der Arzt, der die Augen heilen will, den Körper als Ganzes kennen soll ... In den Reihen der Ärzte bemühen sich übrigens häufig gerade die geistig hochstehenden um theoretische Kenntnis des Leibes« (*Aristoteles, Nikomachische Ethik*, 1102a). Von der Natur des Menschen deduziert *Aristoteles* die Norm, daß Tugend (Trefflichkeit) ein Tätigsein ist, womit er die Übung der Bestimmung und der Fähigkeit meint, die nur dem Menschen eigen ist. Glück, das Ziel des Menschen, ist die Folge von »Tätigsein« und »Handeln« und kein stiller Besitz oder ein Seelenzustand. Um seinen Begriff von Tätigsein zu erklären, gebraucht er die Olympischen Spiele als Analogie. »Wie bei den Festspielen von Olympia nicht die den Siegeskranz erringen, die am schönsten und stärksten aussehen, sondern die Kämpfer – denn aus ihren Reihen treten die Sieger –, so gelangen auch zu den Siegespreisen des Lebens nur die Menschen, die richtig handeln« (a.a.O., 1099a). Der freie, vernünftige und tätige (»kontemplative«) Mensch ist der gute und deshalb auch der glückliche Mensch. Wir haben hier also objektive Wertsätze, die auf den Menschen zentriert und humanistisch sind, und die gleichzeitig vom Verstehen der Natur und der Bestimmung des Menschen abgeleitet sind.

Wie *Aristoteles* so fragt auch *Spinoza* nach der besonderen Bestimmung des Menschen. Er beginnt damit, daß er die Bestimmung und das Ziel von *allem, was in der Natur ist*, betrachtet und kommt zu dem Schluß: »Ein jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren« (*Ethik*, Teil III, 6. Lehrsatz). Die Bestimmung und das Ziel des Menschen können keine anderen sein als diejenigen eines jeglichen anderen Dinges, nämlich sich selbst und sein Leben zu erhalten. »Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns, als nach Anleitung der Vernunft handeln, leben, sein Sein erhalten – diese drei Ausdrücke bedeuten dasselbe –, und zwar aus dem Grunde des Suchens nach dem eigenen Nutzen« (*Spinoza, Ethik*, Teil IV, 24. Lehrsatz).

In seinem Sein zu beharren, bedeutet für *Spinoza*, *das zu werden, was man potentiell ist*. Das gilt für alle Dinge. »Ein Pferd«, sagte *Spinoza*, »hört auf, ein Pferd zu sein, ob es sich nun in einen Menschen oder in ein Insekt verwandelte« (*Ethik*, Teil IV, Vorwort). In Übereinstimmung mit *Spinoza* könnten wir hinzufügen: Ein Mensch würde aufhören, ein Mensch zu sein, wenn er zu einem Engel oder zu einem Pferd werden würde. Tugend bedeutet die Entfaltung der spezifischen Möglichkeiten eines Organismus. Für den Menschen ist dies jener Zustand, in dem er ganz menschlich ist. Unter gut versteht *Spinoza* konsequenterweise das, »wovon wir sicher wissen, daß es ein Mittel ist, sich dem Modell der menschlichen Natur, das wir uns vorsetzen, mehr und mehr zu nähern. Unter *schlecht* dagegen (verstehe ich) dasjenige, wovon wir sicher wissen, daß es uns hindert, diesem Modell zu entsprechen« (a.a.O.). Tugend ist demzufolge identisch mit der Realisierung der menschlichen Natur; die Wissenschaft vom Menschen ist jene theoretische Wissenschaft, auf die sich die Ethik gründet.

Die Vernunft zeigt dem Menschen, was er zu tun hat, um wahrhaft er selbst zu sein. Sie lehrt ihn, was gut ist. Die Tugend selbst kann der Mensch nur durch den tätigen Gebrauch seiner Kräfte erlangen. Stärke (*potency*) ist daher gleichbedeutend mit Tugend, Ohnmacht (*impotence*) mit Laster. Glück ist kein Selbstzweck, sondern geht einher mit der Erfahrung des Wachsens der eigenen Kräfte, während Ohnmacht mit Niedergeschlagenheit einhergeht. Stärke und Ohnmacht beziehen sich auf alle Kräfte, die dem Menschen eigen sind. Werturteile sind deshalb nur auf den Menschen und auf seine Interessen anwendbar. Trotzdem sind solche Werturteile nicht bloß Behauptungen über die Neigungen oder Abneigungen einzelner

Individuen, denn die Eigentümlichkeiten des Menschen sind der ganzen Gattung und folglich allen Menschen eigen. Die Objektivität von Spinozas Ethik beruht auf der Objektivität seines Modells der menschlichen Natur, das in seinem Kern, obwohl es mannigfaltige individuelle Abwandlungen zuläßt, für alle Menschen dasselbe ist. Spinoza ist ein radikaler Gegner der autoritären Ethik. Für ihn ist der Mensch Selbstzweck und nicht Mittel zum Zweck einer ihn transzendierenden Autorität. Ein Wert kann nur in Beziehung zu den wahren Interessen des Menschen bestimmt werden, das heißt in bezug auf seine Freiheit und auf den produktiven Gebrauch seiner Kräfte.³

Der hervorragendste zeitgenössische Vertreter einer wissenschaftlichen Ethik ist *John Dewey*, dessen Ansichten im Gegensatz zu einer autoritären und zu einer relativistischen Ethik stehen. Hinsichtlich der autoritären Ethik kommt er zu dem Ergebnis, das gemeinsame Merkmal jeder Berufung auf Offenbarung, auf gottgewollte Gesetze, auf Anordnungen des Staates, auf Konvention, Tradition usw. sei »die Voraussetzung einer Autorität, die jede Nachprüfung ausschließt« (J. Dewey and J. H. Tufts, 1932, S. 364). In bezug auf den Relativismus vertritt Dewey die Auffassung, allein die Tatsache, an etwas Freude zu empfinden, enthalte noch »kein *Urteil* über den Wert dessen, woran man sich erfreut« (J. Dewey, 1946, S. 254). Die Freude ist etwas fundamental Gegebenes, aber sie muß »durch evidenten Tatsachen verifiziert« werden (a.a.O., S. 254). Wie Spinoza postuliert er, daß objektiv gültige Wertsetzungen kraft menschlicher Vernunft erlangt werden können. Auch für ihn ist das Ziel des menschlichen Lebens Wachstum und Entfaltung des Menschen *gemäß seiner Natur* und aufgrund seiner Konstitution.

Die Ablehnung aller festgelegten Zwecke führt ihn jedoch dazu, Spinozas wichtige Setzung eines »Modells der menschlichen Natur« als einer wissenschaftlichen Vorstellung preiszugeben. In Deweys Lehre liegt der Hauptakzent auf der Beziehung zwischen Mitteln und Zwecken (oder Folgen) als Erfahrungsgrundlage für die Gültigkeit von Normen. Nach ihm findet eine Bewertung »nur dann statt, wenn es sich um etwas Bedeutsames handelt; wenn also eine Störung abgestellt, ein Bedürfnis befriedigt, ein Mangel behoben, eine Entbehrung beseitigt oder ein bestimmter Konflikt zwischen Neigungen mittels einer Veränderung der bestehenden Bedingungen gelöst werden muß. Damit wurde bewiesen, daß hier ein in Frage kommender Faktor immer gemeint ist, wenn es sich um eine solche Bewertung handelt. Der vorschwebende Zweck wird in Aussicht genommen und gestaltet, sofern man so handelt, daß ein bestehendes Bedürfnis befriedigt oder ein Mangel behoben, bzw. ein vorhandener Konflikt gelöst wird« (J. Dewey, 1939, S. 34).

Für Dewey ist der Zweck »nur eine Folge von Handlungen, betrachtet im späteren Stadium; das Mittel ist nur eine Folge, betrachtet im vorausgegangenen Stadium. Die Unterscheidung von Mitteln und Zwecken erfolgt durch Betrachtung des *Verlaufs* einer angenommenen *Tätigkeitskurve* in Zusammenhängen der Zeitfolge. Der »Zweck« ist der letzte in Aussicht

³Marx hat eine ähnliche Auffassung wie Spinoza. So sagt er im *Kapital*: »Wenn man zum Beispiel wissen will, was ist einem Hunde nützlich?, so muß man die Hundenatur erkunden. Diese Natur selbst ist nicht aus dem »Nützlichkeitsprinzip« zu konstruieren. Auf den Menschen angewandt, wenn man alle menschliche Tat, Bewegung, Verhältnisse usw. nach dem Nützlichkeitsprinzip beurteilen will, handelt es sich erst um die menschliche Natur im allgemeinen und dann um die in jeder Epoche historisch modifizierte Menschennatur. Bentham macht kein Federlesen. Mit der naivsten Trockenheit unterstellt er den modernen Spießbürger, speziell den englischen Spießbürger, als den Normalbürger« (K. Marx, 1971a, Band 1, S. 637, Anm. 63).

Trotz bemerkenswerter philosophischer Unterschiede geht *Spencers* Auffassung zur Ethik dahin, daß auch für ihn »gut« und »böse« der besonderen Konstitution des Menschen entsprechen und daß sich die Sittenlehre auf unserer Kenntnis vom Menschen gründet. In einem Brief an J. S. Mill schreibt Spencer: »Die Ansicht, für die ich eintrete, ist die, daß Moral, genauer die Wissenschaft von der echten sittlichen Lebensführung, die Bestimmung zum Gegenstand hat, *wie* und *warum* bestimmte Weisen der Lebensführung schädlich und andere wiederum nützlich sind. Diese guten und schlechten Ergebnisse können nicht zufällig sein. Sie sind notwendige Folgen der Konstitution der Dinge« (H. Spencer, 1902, S. 57).

genommene Akt; die Mittel sind Tätigkeiten, die zeitlich vor diesem auszuführen sind ... Mittel und Zwecke sind zwei Benennungen für die gleiche Wirklichkeit. Bezeichnet ist damit keine in der Wirklichkeit vollziehbare Trennung, sondern eine Unterscheidung im Urteil« (J. Dewey, 1930, S. 34f.).

Zweifellos ist Deweys Betonung der Wechselbeziehung zwischen Mitteln und Zwecken ein bedeutsamer Schritt für die Entwicklung der Theorie einer rationalen Ethik. Das gilt insbesondere für seine Warnung vor solchen Theorien, die Zwecke von Mitteln trennen und somit nutzlos werden. Und doch ist es allem Anschein nach unrichtig, daß wir »nicht wissen können, was wir in Wirklichkeit sind, ehe ein *Tätigkeitsverlauf* verstandesmäßig erfaßt ist« (a.a.O., S. 36).

Zwecke können durch empirische Analyse des Gesamtphänomens »Mensch« auch dann ermittelt werden, wenn wir die Mittel noch nicht kennen, um diese zu erreichen. Es gibt Zwecke, über die gültige Behauptungen aufgestellt werden können, obwohl ihnen im Moment alles zu ihrer Verwirklichung fehlt. Die Wissenschaft vom Menschen ist in der Lage, uns einen Begriff vom »Modell der menschlichen Natur« zu geben, von dem Zwecke abgeleitet werden können, noch bevor die Mittel gefunden worden sind, um diese Zwecke zu erreichen.⁴

e) Ethik und Psychoanalyse

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich meiner Meinung nach eindeutig genug, daß die Entwicklung einer objektiven humanistischen Ethik als einer angewandten Wissenschaft von der Entwicklung der Psychologie als einer theoretischen Wissenschaft abhängt. Der Fortschritt von der aristotelischen Ethik zur Ethik Spinozas beruht weitgehend auf der Überlegenheit der dynamischen Psychologie Spinozas gegenüber der statischen des Aristoteles. Spinoza entdeckte die unbewußte Motivation, die Assoziationsgesetze und die Nachwirkung von Kindheitserfahrungen auf das ganze Leben. Sein Begriff der »Begierde« ist ein dynamischer, und als solcher ist er dem aristotelischen Begriff der »Gewöhnung« überlegen. Wie jede andere Psychologie bis zum neunzehnten Jahrhundert blieb auch Spinozas Psychologie abstrakt. Sie entwickelte keine Methode, um ihre Theorien durch empirische Untersuchungen und Entdeckungen neuer Aussagen über den Menschen zu überprüfen.

In Deweys Ethik und Psychologie ist die empirische Forschung ein Schlüsselbegriff. Er anerkennt die unbewußte Motivation, und sein Begriff »*habit*« unterscheidet sich von dem deskriptiven Habitus-Begriff des traditionellen Behaviorismus. Seine Behauptung, die moderne klinische Psychologie sei »wirklichkeitsnah, weil sie die tiefe Bedeutung unbewußter Kräfte betont, die nicht nur das sichtbare Verhalten bestimmen, sondern auch Wünsche und Urteile, den Glauben und die Entstehung von Ideen und Idealen« (J. Dewey, 1930, S. 86), beweist, welche Bedeutung er allen unbewußten Faktoren beimißt, obwohl er in seiner ethischen Theorie noch längst nicht alle Möglichkeiten dieser neuen Methode ausschöpft.

Bisher sind nur wenige Versuche von philosophischer und psychologischer Seite unternommen worden, um die Ergebnisse der Psychoanalyse für die Ergebnisse einer ethischen Theorie auszuwerten.⁵ Dies überrascht um so mehr, als gerade die

⁴Utopien sind Visionen von Zwecken, obwohl die Mittel zu ihnen noch nicht vorhanden sind. Trotzdem sind sie nicht bedeutungslos; im Gegenteil, einige von ihnen haben wesentlich zum Fortschritt des Denkens beigetragen, ganz zu schweigen von dem, was sie zur Stärkung des Glaubens an die Zukunft der Menschheit leisteten.

⁵Einen kurzen, aber bezeichnenden Beitrag zum Wertproblem vom psychoanalytischen Standpunkt aus gibt P. Mullahy, 1943. Während der Korrekturarbeiten zu diesem Buch erschien J. C. Flugel, 1945. Diese Arbeit ist der erste systematische und ernstzunehmende Versuch eines Psychoanalytikers, die Ergebnisse der Psychoanalyse

psychoanalytische Theorie Beiträge geliefert hat, die besonders für eine ethische Theorie relevant sind.

Als Wichtigstes muß wohl die Tatsache betrachtet werden, daß die Psychoanalyse als erstes modernes psychologisches System nicht voneinander isolierte Aspekte des Menschen, sondern seine ganze Persönlichkeit zum Gegenstand hat. Im Gegensatz zur Methode der herkömmlichen Psychologie, welche sich nur auf die Untersuchung solcher Phänomene beschränkt, die zu Zwecken der experimentellen Beobachtung hinlänglich voneinander isoliert werden können, entdeckte Freud eine neue Methode. Durch sie wurde es möglich, die Persönlichkeit als Ganzes zu erforschen. Gleichzeitig kann man verstehen, weshalb ein Mensch so und nicht anders handelt. Diese Methode, die Analyse von freien Assoziationen, von Träumen, Fehlleistungen und von Übertragungserscheinungen ist eine Beobachtungsweise, durch welche »private« Daten, die nur der Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis zugänglich sind, in der Kommunikation zwischen Analysand und Analytiker »öffentlich« gemacht und aufgewiesen werden können. Die psychoanalytische Methode hat hierdurch den Zugang zu solchen Phänomenen erschlossen, die bisher der Beobachtung unzugänglich waren. Zugleich enthüllte sie eine Fülle seelischer Inhalte, die nicht einmal durch Selbstbeobachtung erkannt werden konnten, weil sie verdrängt und vom Bewußtsein abgespalten waren. (Vgl. J. Dewey, 1946, S. 250–272, sowie Ph. B. Rice, 1935, S. 5–14 und 533–543.)

Während der Anfänge seiner Forschungen interessierte sich Freud hauptsächlich für neurotische *Symptome*. Je mehr die Psychoanalyse sich jedoch entwickelte, desto offensichtlicher wurde, daß ein neurotisches Symptom nur dann verstanden werden kann, wenn die Charakterstruktur, in die es eingebettet ist, verstanden wird. Statt des Symptoms wurde der neurotische *Charakter* zum wichtigsten Gegenstand der psychoanalytischen Theorie und Therapie. Im Verlauf der Erforschung des neurotischen Charakters schuf Freud die Basis für eine Wissenschaft vom Charakter (Charakterologie), die bis dahin jahrhundertlang von der Psychologie vernachlässigt und den Romanschriftstellern und Bühnenautoren überlassen worden war.

Obwohl die psychoanalytische Charakterologie noch in ihren Anfängen steckt, ist sie für die Entwicklung einer ethischen Theorie unentbehrlich. Die Begriffsbestimmung aller Tugenden und Laster muß in der herkömmlichen Ethik zweideutig bleiben, weil häufig genug mit dem gleichen Ausdruck verschiedene, ja zum Teil sogar gegensätzliche menschliche Haltungen bezeichnet werden. Ihre Zweideutigkeit verlieren diese Begriffe erst dann, wenn sie mit der Charakterstruktur derjenigen Person in Zusammenhang gebracht werden, der eine Tugend oder ein Laster zugeschrieben wird. Eine aus dem Zusammenhang mit dem Charakter herausgelöste »Tugend« kann sich als etwas Nicht-Wertvolles herausstellen (so zum Beispiel »Demut«, wenn sie in Furcht oder in der Kompensierung unterdrückter Arroganz ihren Grund hat); ebenso kann auch ein »Laster« in einem anderen Licht erscheinen, wenn es im Zusammenhang mit dem gesamten Charakter verstanden wird (so zum Beispiel »Arroganz« als Ausdruck von Unsicherheit und Selbstunterschätzung). Für die Ethik ist eine solche Betrachtungsweise äußerst aufschlußreich. Es genügt nicht und es ist irreführend, wenn man sich mit isolierten Tugenden und Lastern als Charakterzügen, die für sich betrachtet werden könnten, beschäftigt. Gegenstand der Ethik ist der Charakter, und nur in bezug auf die Charakterstruktur als ganze können Wertsetzungen über einzelne Charakterzüge oder Handlungen gemacht werden. *Weit mehr als einzelne Tugenden oder Laster ist der tugendhafte oder lasterhafte Charakter der eigentliche Gegenstand der ethischen Forschung.*

Nicht weniger aufschlußreich für die Ethik ist der psychoanalytische Begriff einer *unbewußten* Motivation. Dieser Begriff geht in seiner allgemeinen Form auf Leibniz und Spinoza zurück,

auf die Ethik anzuwenden. Eine äußerst wertvolle Darstellung und gründliche Kritik der psychoanalytischen Auffassung findet sich in M. J. Adler, 1937.

doch Freud hat als erster die unbewußten Strebungen empirisch und bis ins einzelne untersucht. Er schuf damit die Grundlagen für eine Theorie der menschlichen Motivationen. Der Fortschritt des ethischen Denkens liegt in der Tatsache, daß nunmehr Werturteile über menschliche Verhaltensweisen hinsichtlich der Motivationen, die einer Handlung zugrunde liegen, gefällt werden konnten und nicht so sehr über die Handlung selbst. Das Verständnis für die unbewußte Motivation erschließt einen neuen Bereich der ethischen Forschung. Wie Freud bemerkt: »Nicht nur das Tiefste, auch das Höchste am Ich kann unbewußt sein« (S. Freud, 1923b, S. 255) und zum ausschlaggebenden Motiv einer Handlung werden. Die ethische Forschung kann es sich nicht leisten, diese Tatsache zu übersehen.

Trotz vieler Möglichkeiten, welche die Psychoanalyse für die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Werten bietet, haben Freud und seine Schule diese Methode für die Erforschung ethischer Probleme nicht genutzt; vielmehr trugen sie noch wesentlich zur Verwirrung in ethischen Fragen bei. Diese Verwirrung hat ihren Ursprung in Freuds relativistischer Einstellung, derzufolge uns die Psychologie zwar helfen könne, die *Motivation* für Werturteile zu begreifen, doch sei sie außerstande, die *Gültigkeit* der Werturteile selbst zu begründen.

Freuds Relativismus zeigt sich am deutlichsten in seiner Lehre vom Über-Ich (Gewissen). Entsprechend seiner Lehre kann alles zum Inhalt des Gewissens werden, sofern es zufällig dem System von Verboten und Geboten angehört, die im väterlichen Über-Ich und in der kulturellen Überlieferung enthalten sind. *In solcher Sicht ist das Gewissen nichts anderes als internalisierte Autorität.* Freuds Analyse des Über-Ichs ist lediglich eine Analyse des »autoritären Gewissens« (vgl. unten das Kapitel »Gewissen«).

Eine gute Illustration für eine solche relativistische Betrachtungsweise ist der Aufsatz *Haltung eines amoralischen Psychologen* von T. Schroeder (1944). Der Verfasser kommt zu dem Schluß, jede moralische Wertung sei »das Produkt einer emotionalen Morbidität, also starker sich widersprechender Impulse, die auf frühere emotionale Erfahrungen zurückgehen«. Zum anderen will der amoralische Psychiater »moralische Maßstäbe, Werte und Urteile durch eine psychiatrische und psycho-evolutionäre Klassifizierung der Impulse und der intellektuellen Methoden des moralisch Wertenden ersetzen«. Der Autor stellt schließlich die konfuse Behauptung auf, »amoralisch evolutionäre Psychologen haben keine *absoluten oder ewigen Regeln* für das, was recht oder unrecht sei«. Es könnte danach den Anschein haben, als ob die Wissenschaft »absolute und ewig gültige« Behauptungen aufstellen wollte.

Seine Auffassung, Moral sei im wesentlichen eine Reaktionsbildung gegen das dem Menschen innewohnende Böse, unterscheidet sich kaum von Freuds Theorie des Über-Ichs. Freud behauptete, das Sexualstreben des Kindes sei dem Elternteil zugewandt, der dem anderen Geschlecht angehöre. Demzufolge hasse das Kind den gleichgeschlechtlichen elterlichen Rivalen, und Feindseligkeit, Angst und Schuldgefühl entstünden daher *notwendig* schon in dieser frühen Phase (Ödipus-Komplex). Diese Theorie ist die säkularisierte Version der Erbsündenlehre. Freud folgerte: Da diese inzestuösen und mörderischen Impulse integrierende Bestandteile der menschlichen Natur seien, müßte der Mensch ethische Normen entwickeln, um überhaupt ein gesellschaftliches Leben möglich zu machen. Der Mensch stelle Normen für sein soziales Verhalten auf, um den einzelnen und die Gruppe vor den Gefahren solcher Triebe zu schützen. Der Mensch tue dies zunächst in einem System von Tabus, später in komplizierten ethischen Systemen.

Freuds Auffassung ist jedoch keineswegs durchgehend relativistisch. Er glaubt leidenschaftlich an die Wahrheit. Sie ist das Ziel, dem der Mensch zustreben muß. Der Mensch besitze die Fähigkeiten hierzu, weil er von Natur aus vernunftbegabt sei. Diese anti-relativistische Einstellung zeigt sich deutlich in Freuds Ausführungen zur Frage der »Weltanschauung« (S. Freud, 1933a, S. 188–192). Er tritt hier jener Theorie entgegen, wonach Wahrheit »nur das Produkt unserer eigenen Bedürfnisse, wie sie sich unter den wechselnden äußeren Bedingungen äußern müssen«, sei (a.a.O., S. 190). Eine solche »anarchistische«

Theorie »versagt beim ersten Schritt ins praktische Leben« (a.a.O., S. 191). Sein Glaube an die Kraft der Vernunft und ihre Fähigkeit, die Menschheit zu einen und aus den Fesseln des Aberglaubens zu befreien, ist von dem gleichen Pathos getragen wie die Philosophie der Aufklärung. Dieser Glaube an die Wahrheit liegt auch der Auffassung seiner psychoanalytischen Heilmethode zugrunde. Danach ist Psychoanalyse der Versuch, die Wahrheit über sich selbst aufzudecken. So gesehen, setzt Freud jene Tradition des Denkens fort, die seit Buddha und Sokrates an die Wahrheit als diejenige Kraft glaubt, die den Menschen tugendhaft und frei oder – um in Freuds Terminologie zu sprechen – »gesund« macht. Das Ziel der analytischen Behandlung ist, das Irrationale (das Es) durch Vernunft (das Ich) zu ersetzen. Unter solchen Voraussetzungen kann die analytische Situation als eine Situation definiert werden, in der zwei Personen, nämlich der Analytiker und der Patient, die Wahrheit erforschen wollen. Ziel der Behandlung ist die Wiederherstellung der Gesundheit, die Heilmittel sind Wahrheit und Vernunft. Eine Situation gefordert zu haben, die auf radikaler Ehrlichkeit basiert, ist in einer Kultur, in der solche Offenheit Seltenheitswert hat, vielleicht das bedeutendste Zeugnis für Freuds Größe.

Auch in seiner Charakterologie vertritt Freud, wenn auch nicht ausdrücklich, eine nicht-relativistische Position. Er nimmt an, daß sich die Libido vom oralen über das anale zum genitalen Stadium entwickelt und daß im gesunden Menschen die genitale Orientierung dominant wird. Obwohl sich Freud nicht ausdrücklich auf ethische Werte bezieht, gibt es doch eine indirekte Verbindung: die prägenitalen Orientierungen, für die eine abhängige, gierige und geizige Einstellung charakteristisch sind, sind gegenüber dem genitalen, das heißt dem produktiven, reifen Charakter ethisch minderwertig. Damit ist angedeutet, daß »Tugend« das natürliche Ziel der menschlichen Entwicklung ist. Diese Entwicklung kann durch besondere, meist äußere Umstände blockiert werden, so daß es zur Bildung des neurotischen Charakters kommt. Unter normalen Bedingungen entwickelt sich jedoch der reife, unabhängige und produktive Charakter, der zu Liebe und Arbeit fähig ist: Letzten Endes sind Tugend und Gesundheit für Freud ein und dasselbe.

Dieser Zusammenhang von Charakter und Ethik ist jedoch bei Freud nicht deutlich ausgesprochen. Er mußte unklar bleiben, zum Teil wegen des Widerspruchs zwischen Freuds Relativismus und der stillschweigenden Anerkennung humanistischer ethischer Werte, zum Teil auch deshalb, weil Freud sich hauptsächlich mit dem neurotischen Charakter beschäftigte und der Analyse und Beschreibung des genitalen und reifen Charakters kaum Beachtung schenkte.

Das folgende Kapitel zielt nach einer kritischen Betrachtung der »Situation des Menschen« und deren Bedeutung für die Charakterbildung auf eine detaillierte Analyse dessen, was dem genitalen Charakter bei Freud entspricht: die »produktive Orientierung«.

3 DIE NATUR DES MENSCHEN UND SEIN CHARAKTER

Daß ich ein Mensch bin,
teile ich mit andern Menschen.
Daß ich sehe und höre,
daß ich esse und trinke,
haben alle Tiere mit mir gemein.
Aber daß ich bin, ist nur mir eigen
und gehört nur mir
und niemandem sonst;
keinem anderen Menschen,
keinem Engel und auch nicht Gott –
außer insofern,
als ich eins bin mit Ihm.

(Meister Eckhart, *Fragmente*)

a) Die Situation des Menschen

Der einzelne Mensch repräsentiert die ganze Menschheit. Er ist ein spezifisches Exemplar der Gattung Mensch. Er ist »er«, er ist aber auch »alle«. Er ist ein Individuum mit seinen Besonderheiten und in diesem Sinne einmalig. Zugleich repräsentiert er alle Eigenarten der Menschheit. Seine individuelle Persönlichkeit wird zwangsläufig durch jene Eigentümlichkeiten der menschlichen Existenz bestimmt, die allen Menschen gemeinsam sind. Aus diesem Grunde muß die Erörterung der Situation des Menschen der Erörterung seiner Persönlichkeit vorausgehen.

I. Die biologische Schwäche des Menschen

Was das menschliche Dasein vom tierischen unterscheidet, ist zunächst etwas Negatives: Die instinktive Regulation beim Prozeß der Anpassung an die ihn umgebende Welt ist beim Menschen relativ schwach. Die Art und Weise, in der sich das Tier seiner Umwelt anpaßt, bleibt stets gleich. Reicht das, was es an Instinkt hat, nicht aus, um sich der wechselnden Umwelt gegenüber zu behaupten, so stirbt die Gattung aus. Das Tier kann sich wechselnden Bedingungen anpassen, indem es sich selbst ändert, also auf autoplastische Weise; es kann sich aber nicht anpassen, indem es seine Umwelt verändert, also auf alloplastische Weise. Es lebt harmonisch, aber nicht in dem Sinn, daß es keinen Kampf kennt, sondern in dem Sinn, daß die angeborene Ausstattung es zu einem festen, unveränderlichen Teil der Welt macht. Es paßt sich an, oder es stirbt aus.

Je unvollständiger und schwächer die instinktive Ausstattung des Tieres ist, desto entwickelter ist das Gehirn und demzufolge auch die Lernfähigkeit. Der Mensch tritt an der Stelle im Evolutionsprozeß auf, an der das instinktive Anpassungsvermögen sein Minimum erreichte. Aber der Mensch erscheint mit neuen Eigenschaften, die ihn vom Tier unterscheiden. Er ist sich seiner selbst als eines eigenständigen Wesens bewußt, er hat die Fähigkeit, sich an Vergangenes zu erinnern und kann sich Zukünftiges vorstellen; er kann Gegenstände und Handlungen mit Symbolen belegen, seine Vernunft kann die Welt erfassen und verstehen, und mit seinem Vorstellungsvermögen kann er die Grenze seiner Sinne überschreiten. Der Mensch ist das hilfloseste aller Tiere. Diese biologische Schwäche ist aber zugleich die Basis

für seine Stärke, denn sie ist primär die Ursache für die Ausbildung seiner spezifischen menschlichen Qualitäten.

2. Die existentiellen und historischen Dichotomien im Menschen

Bewußtsein seiner selbst, Vernunftbegabung und Vorstellungsvermögen haben jene »Harmonie« zerrissen, die für das tierische Dasein charakteristisch ist. Ihr Auftreten hat den Menschen zu einer Abnormität gemacht, zu einer Laune des Universums. Er ist ein Teil der Natur, ist ihren physikalischen Gesetzen unterworfen und kann diese Gesetze nicht ändern; dennoch transzendiert er die übrige Natur. Er ist von der Natur abgeteilt, und zugleich ein Teil von ihr; er ist heimatlos und ist trotzdem an die gleiche Heimat gebunden, die er mit allen Geschöpfen gemeinsam hat. An einem zufälligen Ort und zu einem zufälligen Zeitpunkt wird er in die Welt geworfen, ebenso zufällig wird er aus ihr vertrieben. Wenn er sich seiner selbst bewußt wird, erkennt er die eigene Ohnmacht und die Grenzen seiner Existenz. Er sieht sein Ende voraus: den Tod. Nie kann er sich von der Dichotomie der eigenen Existenz frei machen. Er kann sich nicht von seiner Geistigkeit befreien, auch wenn er es wollte; er kann nicht von seinem Körper frei werden, solange er lebt – und sein Körper veranlaßt ihn, leben zu wollen.

Die Vernunftbegabung, des Menschen Segen, ist auch sein Fluch. Sie zwingt ihn, sich unablässig mit der Lösung seiner an sich unlösbaren Dichotomie zu beschäftigen. Darin unterscheidet sich die menschliche Existenz von der aller übrigen Organismen. Sie befindet sich in einem Zustand ständiger und unvermeidlicher Unausgeglichenheit. Das Leben des Menschen kann nicht gelebt werden, indem die Verhaltensmuster der Gattung einfach nur wiederholt werden; jeder einzelne muß es selbst leben. Der Mensch ist das einzige Lebewesen, das sich *langweilt, unzufrieden* ist und sich aus dem Paradies ausgeschlossen glaubt. Die eigene Existenz ist ihm zu einem Problem geworden, das er lösen muß und dem er nicht entfliehen kann. Er kann nicht auf einen vormaligen Zustand der Harmonie mit der Natur regredieren; er muß vorwärtsschreitend seine Vernunft entwickeln, bis er selbst zum Herrn über die Natur und zum Herrn über sich selbst geworden ist.

Das Aufkommen der Vernunftbegabung hat eine Dichotomie im Menschen geschaffen, die ihn zwingt, unablässig nach neuen Lösungen zu suchen. Die Dynamik seiner Geschichte ist mit der Existenz der Vernunft unlösbar verknüpft. Sie veranlaßt ihn, sich zu entwickeln und dadurch die ihm eigene Welt zu schaffen, in der er sich mit sich selbst und seinen Mitmenschen zu Hause fühlen kann. Jede Stufe, die er erreicht, läßt ihn unbefriedigt und verwirrt ihn. Und diese Verwirrung zwingt ihn, neue Lösungen anzustreben. Einen angeborenen »Fortschrittstrieb« gibt es beim Menschen nicht. Es ist der Widerspruch der eigenen Existenz, der den Menschen auf der begonnenen Bahn fortschreiten läßt. Da er das Paradies – die Einheit mit der Natur – verloren hat, wurde er zum ewigen Wanderer (Odysseus, Ödipus, Abraham, Faust). Er ist gezwungen, vorwärtszugehen und muß mit andauernder Anstrengung das Unbekannte zu erkennen suchen, indem er die Lücken seines Wissens mit Antworten ausfüllt. Über sich und den Sinn der eigenen Existenz muß er sich selbst Rechenschaft geben. Um diesen inneren Zwiespalt zu überwinden, drängt es ihn – getrieben von einem Willen nach »Absolutheit« – eine andere Art von Harmonie zu finden, die den Fluch von ihm nimmt, durch den er von der Natur, seinen Mitmenschen und sich selbst getrennt wurde.

Diese Spaltung in der Natur des Menschen führt zu Dichotomien, die ich »existentielle«⁶ nenne, weil sie in der Existenz des Menschen selbst wurzeln. Es sind Widersprüche, die der Mensch nicht aufheben, auf die er aber entsprechend seinem Charakter und seiner Kultur verschieden reagieren kann.

Der grundlegende existentielle Widerspruch ist der von Leben und Tod. Die Tatsache, daß wir sterben müssen, ist unabwendbar. Der Mensch ist sich dessen bewußt, und dieses Bewußtsein beeinflußt sein Leben entscheidend. Der Tod aber ist der absolute Gegensatz zum Leben. Er ist etwas ihm grundsätzlich Fremdes, das sich mit keiner Erfahrung von Leben vereinen läßt.

Gleichgültig, was wir *über* den Tod wissen, es ändert nichts an der Tatsache, daß der Tod für das Leben selbst keine Bedeutung hat und daß uns nichts anderes übrigbleibt, als ihn als Tatsache anzunehmen, und das heißt – aus der Sicht des Lebens – als Niederlage. Für sein Leben gibt der Mensch alles, was er hat. »Der freie Mensch denkt über nichts weniger nach als über den Tod« (Spinoza, *Ethik*, Teil IV, 67. Lehrsatz). Der Mensch hat immer wieder versucht, diese Dichotomie mit Hilfe von Ideologien zu leugnen. Wenn das Christentum eine unsterbliche Seele fordert, dann leugnet es die tragische Tatsache, daß des Menschen Leben mit dem Tod endet.

Aus der Tatsache, daß der Mensch sterblich ist, folgt ein weiterer Widerspruch. Zwar trägt jedes menschliche Wesen die Fülle der menschlichen Möglichkeiten in sich, jedoch erlaubt seine kurze Lebensspanne auch unter den günstigsten Bedingungen nicht ihre volle Verwirklichung. Erst dann, wenn die Lebensspanne des einzelnen mit derjenigen der Menschheit identisch wäre, könnte er auch an der menschlichen Entwicklung teilhaben, die sich im Gesamtprozeß der Geschichte vollzieht. Da das Leben eines Menschen an einem zufälligen Punkt im Entwicklungsprozeß der Menschheit beginnt und endet, gerät es in einen tragischen Konflikt mit dem Anspruch jedes einzelnen, all seine Möglichkeiten verwirklichen zu können. Was ein Mensch verwirklichen *könnte*, und was er tatsächlich verwirklicht – diesen Widerspruch ahnt er zumindest. Aber auch hier versuchen Ideologien, den Widerspruch aufzulösen oder zu verleugnen, indem sie behaupten, die Erfüllung des Lebens erfolge erst nach dem Tod, oder aber die eigene geschichtliche Periode sei die letzte und der krönende Abschluß der Menschheitsentwicklung. Eine andere Ideologie sieht den Sinn des Lebens nicht in seiner vollsten Entfaltung, sondern im Dienst an der Gesellschaft und in gesellschaftlichen Pflichten. Entwicklung, Freiheit und Glück des einzelnen sind hier untergeordnet oder werden als bedeutungslos betrachtet im Vergleich mit dem Wohl des Staates, der Gemeinschaft oder wie auch immer diese ewige Macht symbolisiert wird, die das Individuum transzendiert.

Der Mensch ist allein und zugleich steht er in Beziehung. Er ist insofern allein, als er ein einmaliges Wesen ist, das mit keinem anderen identisch ist und das sich seiner selbst als einer selbständigen Größe bewußt ist. Er muß allein sein, wenn er ausschließlich kraft seiner Vernunft Urteile fällen oder Entscheidungen treffen soll. Und doch kann er es nicht ertragen, allein zu sein und ohne Beziehung zu seinen Nächsten. Sein Glück hängt von der Solidarität ab, die er mit seinen Mitmenschen, mit vergangenen und zukünftigen Generationen empfindet.

Existentielle Widersprüche unterscheiden sich grundsätzlich von den vielen *historischen Widersprüchen* im Leben des einzelnen und der Gesellschaft. Historische Dichotomien gehören nicht notwendig zur menschlichen Existenz. Der Mensch hat sie geschaffen, er kann sie sogleich oder zu einem späteren Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte lösen. So ist auch

⁶Ich habe diesen Begriff ohne jede Beziehung zur Terminologie des Existentialismus gewählt. Während der Durchsicht des Manuskriptes wurde ich mit Jean-Paul Sartres *Les Mouches* (1942) und mit seiner Schrift *L'existentialisme est un humanisme* (1946) bekannt. Ich glaube nicht, daß ich etwas ändern oder ergänzen müßte. Trotz gewisser Übereinstimmungen kann ich nicht beurteilen, wie weit diese reichen, da mir das philosophische Hauptwerk Sartres bisher nicht zugänglich war.

der gegenwärtige Widerspruch zwischen dem Überfluß technischer Möglichkeiten zur Befriedigung materieller Bedürfnisse und der Unfähigkeit, diese Möglichkeiten ausschließlich für friedliche Zwecke und zum Wohle der Menschen zu nutzen, lösbar. Es ist kein notwendiger Widerspruch; vielmehr ist er auf einen Mangel an Mut und Einsicht zurückzuführen. Ein weiteres Beispiel für einen scheinbar unlösbaren Widerspruch ist die Einrichtung der Sklaverei im alten Griechenland. Ihre Abschaffung wurde erst zu dem geschichtlichen Zeitpunkt möglich, als die materielle Basis für die Gleichberechtigung aller Menschen erreicht war.

Die Unterscheidung zwischen existentiellen und historischen Widersprüchen ist äußerst wichtig, da ihre Verwechslung weitreichende Folgen hat. Diejenigen, die am Fortbestehen historischer Widersprüche interessiert waren, suchten zu beweisen, daß es sich hier um existentielle und demzufolge um unabänderliche Widersprüche handle. Sie wollten die Menschen überzeugen, daß das, »was nicht sein darf, auch nicht sein kann«; folglich müsse sich der Mensch mit seinem tragischen Schicksal abfinden. Aber trotz der Vermischung dieser beiden Arten von Widersprüchen suchte der Mensch für beide eine Lösung. Es ist eine der seltsamen Eigenschaften des menschlichen Geistes, daß er sich nicht passiv verhalten kann, sobald er einem Widerspruch gegenübersteht. Er will jeden Widerspruch überwinden. Dieser Tatsache entspringt der gesamte menschliche Fortschritt. Will man den Menschen daran hindern, handelnd auf das Wahrnehmen von Widersprüchen zu reagieren, so muß das Vorhandensein der Widersprüche selbst bestritten werden. Widersprüche zu harmonisieren und auf diese Weise zu leugnen, ist die Funktion der Rationalisierungen im Leben des einzelnen und die Funktion der Ideologien (der gesellschaftlich geformten Rationalisierungen) im Leben der Gesellschaft. Wenn jedoch der menschliche Geist nur durch rationale Antworten, nur durch die Wahrheit allein befriedigt werden könnte, so würden diese Ideologien wirkungslos bleiben. Aber es gehört zu seinen Eigentümlichkeiten, das als Wahrheit hinzunehmen, was in seinem Kulturkreis von der Mehrheit gedacht oder von mächtigen Autoritäten gefordert wird. Sobald die harmonisierenden Ideologien durch den Konsens einer Mehrheit oder durch eine Autorität gestützt werden, wird der menschliche Geist zwar beschwichtigt, jedoch der Mensch selbst ist nicht vollkommen zufrieden.

Der Mensch kann auf historische Widersprüche reagieren, indem er sie durch sein eigenes Handeln auflöst. Existentielle Dichotomien dagegen kann er nicht auflösen, sondern nur in verschiedener Weise auf sie reagieren. Er kann sie durch beruhigende und beschönigende Ideologien beschwichtigen. Er kann seiner Ruhelosigkeit durch rastlosen Aktivismus, sei es in Vergnügungen oder in der Arbeit, zu entfliehen suchen. Er kann seine Freiheit aufzugeben suchen, indem er sich zu einem Instrument außer ihm liegender Mächte macht und sein Selbst in diesen aufgehen läßt.

Trotzdem bleibt er unzufrieden, angsterfüllt und ruhelos. Es gibt nur eine Lösung: der Wahrheit ins Auge zu sehen und sein fundamentales Alleinsein und seine Einsamkeit in einem Universum, das dem menschlichen Schicksal gegenüber gleichgültig ist, anzuerkennen und zu erkennen, daß es keine den Menschen transzendierende Macht gibt, die sein Problem für ihn lösen kann. Der Mensch muß die Verantwortung für sich selbst akzeptieren und sich damit abfinden, daß er seinem Leben nur durch die Entfaltung seiner eigenen Kräfte Sinn geben kann. Aber dieser Sinn bedeutet nicht Gewißheit; das Suchen nach einem Sinn wird durch den Wunsch nach Gewißheit sogar erschwert. Ungewißheit ist gerade die Bedingung, die den Menschen zur Entfaltung seiner Kräfte zwingt. Sieht er der Wahrheit furchtlos ins Auge, dann erfaßt er, daß *sein Leben nur den Sinn hat, den er selbst ihm gibt, indem er seine Kräfte entfaltet: indem er produktiv lebt*. Nicht nur ständige Wachsamkeit, Tätigsein und unermüdliches Bemühen bewahren uns davor, in der wesentlichen Aufgabe zu versagen: in der Aufgabe, unsere Kräfte innerhalb der Grenzen, die durch die Gesetze unserer Existenz gezogen sind, voll zu entwickeln. Der Mensch wird nie aufhören, immer wieder verwirrt zu sein, sich zu wundern und neue Fragen zu stellen. Nur wenn er die Situation des Menschen,

die seiner Existenz innewohnenden Widersprüche und seine Fähigkeit zur Entfaltung seiner Kräfte erfaßt, kann er seine Aufgabe lösen: er selbst und um seiner selbst willen zu sein und glücklich zu werden durch die volle Verwirklichung der ihm eigenen Möglichkeiten – seiner Vernunft, seiner Liebe und produktiver Arbeit.

Nachdem wir die Widersprüche erörtert haben, die der menschlichen Existenz innewohnen, können wir uns der am Anfang dieses Kapitels aufgestellten Behauptung zuwenden, die Erörterung der Situation des Menschen müsse der Erörterung seiner Persönlichkeit vorangehen. Der genauere Sinn dieser Behauptung kann mit der Aussage verdeutlicht werden, daß sich die Psychologie auf eine philosophisch-anthropologische Anschauung der menschlichen Existenz gründen muß.

Das Erstaunlichste am menschlichen Verhalten ist die ungeheure Intensität der Leidenschaften und Strebungen. Freud erkannte dies schärfer als andere und versuchte es mit den Begriffen des mechanistisch-naturalistischen Denkens seiner Zeit zu erklären. Er nahm an, daß auch jene Leidenschaften, die nicht direkt als Ausdruck des Selbsterhaltungstriebes und des Sexualtriebes (später formulierte er: des Eros und des Todestriebes) zu erkennen wären, doch nur indirekte und verwickelte Manifestationen dieser instinktiven biologischen Triebe seien. So bestechend seine Annahmen auch waren, so überzeugen sie jedoch nicht, wenn die Tatsache geleugnet wird, daß ein großer Teil der leidenschaftlichen Strebungen des Menschen nicht mit der Kraft seiner Triebe erklärt werden kann. Selbst wenn Hunger, Durst und Sexualtrieb vollkommen befriedigt sind, so ist doch der Mensch selbst nicht befriedigt. Im Gegensatz zum Tier sind seine dringendsten Probleme dann noch nicht gelöst, sondern sie beginnen erst. Er strebt nach Macht oder nach Liebe oder nach Zerstörung, er setzt sein Leben für religiöse, politische, humanistische Ideale ein, und diese Bestrebungen begründen und charakterisieren das Besondere des menschlichen Lebens. Der Mensch lebt tatsächlich »nicht vom Brot allein«.

Im Unterschied zu Freuds mechanistisch-naturalistischer Erklärung wurde diese Tatsache auch in dem Sinn interpretiert, daß der Mensch ein ihm innewohnendes religiöses Bedürfnis habe, das nicht durch seine natürliche Existenz bedingt sei, sondern durch etwas, das ihn transzendiere und das von übernatürlichen Mächten herrühre. Letztere Annahme ist jedoch unnötig, da das volle Verständnis der Situation des Menschen genügt, um dieses Phänomen zu erklären.

Die Disharmonie der Existenz des Menschen erzeugt Bedürfnisse, die weit über jene hinausgehen, die in seinem animalischen Ursprung begründet liegen. Diese Bedürfnisse bewirken einen drängenden Wunsch, die Einheit und das Gleichgewicht zwischen sich und der übrigen Natur wiederherzustellen. Der Mensch macht den Versuch, diese Einheit und dieses Gleichgewicht vor allem gedanklich wieder zu erreichen. Er konstruiert ein umfassendes Weltbild, das ihm als Bezugsrahmen dient, von dem er eine Antwort auf die Fragen nach seinem Platz in der Welt und seinen Aufgaben ableiten kann.

Derartige Gedankensysteme sind jedoch nicht ausreichend. Wenn der Mensch nur körperloser Intellekt wäre, könnte er sein Ziel durch ein umfassendes Gedankensystem erreichen. Da er aber ein Wesen ist, das sowohl Körper wie Geist besitzt, muß er auf die Widersprüche seiner Existenz nicht nur denkend reagieren, sondern auch im Lebensvollzug, in seinem Fühlen und Handeln. Er muß danach streben, Einheit und Einssein auf allen Ebenen seines Seins zu erfahren, um so ein neues Gleichgewicht zu finden. Deshalb erfordert ein befriedigendes Orientierungssystem nicht nur intellektuelle Elemente, sondern auch solche des Gespürs und des Gefühls, die in allen Bereichen des menschlichen Lebens aktiv zu verwirklichen sind. Die Hingabe an ein Ziel, an eine Idee oder an eine Macht, die den Menschen transzendiert, wie zum Beispiel Gott, ist der Ausdruck dieses Bedürfnisses nach Ganzheit im Lebensvollzug.

Die Antworten auf das menschliche Bedürfnis nach einer Orientierung und nach Hingabe unterscheiden sich dem Inhalt und der Form nach weitgehend. Es gibt primitive Systeme, wie etwa den Animismus und Totemismus, bei denen Naturgegenstände und Ahnen die Antworten für den nach Sinn Suchenden sind. Es gibt nicht-theistische Systeme, wie den Buddhismus, die zumeist als religiös bezeichnet werden, obwohl ihre ursprüngliche Form keinen Gottesbegriff enthält. Es gibt philosophische Systeme wie die Stoa, und es gibt monotheistische Religionen, die sich auf eine Gottesvorstellung berufen. Die Untersuchung dieser verschiedenen Systeme wird durch eine terminologische Schwierigkeit behindert. Man könnte alle diese Systeme als »religiös« bezeichnen, wenn dieses Wort nicht aus historischen Gründen mit einem theistischen System gleichgesetzt würde, einem System, das Gott zum Mittelpunkt hat. Es gibt in unserer Sprache kein Wort, um das Gemeinsame der theistischen und der nicht-theistischen Systeme zu bezeichnen – das Gemeinsame aller Denksysteme, die auf die menschliche Frage nach Sinn und auf den menschlichen Versuch, dem Leben Sinn zu geben, antworten wollen. In Ermangelung eines besseren Wortes nenne ich solche Systeme hier »Rahmen der Orientierung und Hingabe«.

Vor allem möchte ich betonen, daß es noch viele andere Strebungen gibt, die zwar als völlig weltlich angesehen werden, nichtsdestoweniger aber in dem gleichen Bedürfnis wurzeln, aus dem religiöse und philosophische Systeme erwachsen. Betrachten wir unsere gegenwärtige Zeit: Es gibt in unserem eigenen Kulturraum Millionen Menschen, die sich dem Streben nach Erfolg und Prestige hingegeben haben. In anderen Kulturräumen sahen und sehen wir eine fanatische Hingabe an diktatorische Systeme, die auf Eroberung und Beherrschung hinzielen. Erstaunlich ist die Intensität dieser Leidenschaften, die oft sogar stärker ist als der Selbsterhaltungstrieb. Oft täuschen die *weltlichen* Inhalte dieser Ziele, so daß wir sie als Folgen sexueller oder anderer quasi-biologischer Strebungen erklären. Ist es jedoch nicht auffällig, daß diese weltlichen Ziele mit der gleichen Intensität und dem gleichen Fanatismus verfolgt werden, wie wir es in den Religionen beobachten können; daß also zwar die Inhalte dieser weltlichen Systeme der Orientierung und Hingabe verschieden sind, nicht aber das ihnen zugrunde liegende Bedürfnis, auf das sie Antwort zu geben versuchen? In unserem Kulturraum täuscht das Bild besonders, weil die meisten Menschen sich zum Monotheismus »bekennen«, während ihre tatsächliche Hingabe Systemen gilt, die dem Totemismus oder der Götzenanbetung näherstehen als irgendeiner Form des Christentums.

Aber wir müssen noch einen Schritt weitergehen. Das Verständnis der »religiösen« Natur dieser kulturell bedingten weltlichen Strebungen ist der Schlüssel zum Verständnis der Neurosen und irrationaler Strebungen. Die letzteren haben wir als Antworten – individuelle Antworten – auf das menschliche Suchen nach Orientierung und Hingabe zu betrachten. Ein Mensch, dessen Erfahrung durch seine Fixierung an seine Familie bestimmt ist, huldigt in Wahrheit einem primitiven Ahnenkult. Der einzige Unterschied zwischen ihm und Millionen von Ahnenanbetern besteht darin, daß sein System privaten Charakter hat und nicht kulturell bedingt ist. Freud erkannte den Zusammenhang zwischen Religion und Neurose und erklärte die Religion als eine Form der Neurose. Demgegenüber folgern wir, daß eine Neurose als eine besondere Form der Religion erklärt werden kann, die sich von dieser vor allem dadurch unterscheidet, daß sie individuell ist und keine vorgeprägten Merkmale hat. Wir kommen daher in bezug auf das allgemeine Problem der menschlichen Motivation zu dem Ergebnis, daß zwar das Bedürfnis nach einem System der Orientierung und Hingabe allen Menschen gemeinsam ist, daß aber die Inhalte der Systeme, welche diesem Bedürfnis entgegenkommen, verschieden sind. Diese Unterschiede sind Unterschiede im Wert. Der reife, produktive, vernünftige Mensch wird sich für ein System entscheiden, das ihm erlaubt, reif, produktiv und vernünftig zu sein. Der in seiner Entwicklung Gehemmte muß auf primitive und irrationale Systeme zurückgreifen, die seine Abhängigkeit und Irrationalität verfestigen. Er

bleibt auf einer Stufe stehen, die die besten Repräsentanten bereits vor Tausenden von Jahren überwunden hatten.

Da das Bedürfnis nach einem System der Orientierung und Hingabe einen wesentlichen Bestandteil des menschlichen Daseins ausmacht, ist die Intensität dieses Bedürfnisses zu verstehen. Tatsächlich gibt es keine stärkere Energiequelle im Menschen. Der Mensch kann nicht frei entscheiden, ob er »Ideale« haben will oder nicht, aber er hat die freie Wahl zwischen verschiedenen Arten von Idealen, zwischen der Möglichkeit, Macht und Destruktion zu verehren oder sich Vernunft und Liebe hinzugeben. Alle Menschen sind »Idealisten« und suchen etwas, das über die Befriedigung des rein Körperlichen hinausgeht. Sie unterscheiden sich nur in den Idealen, an die sie glauben. Sowohl die höchsten wie auch die ganz teuflischen Manifestationen des menschlichen Geistes sind nicht Ausdruck des Fleisches, sondern des Geistes, das heißt, dieses »Idealismus«. Gefährlich und irreführend ist deshalb die relativistische Auffassung, das bloße Vorhandensein eines Ideals oder eines religiösen Gefühls sei an sich schon wertvoll. Wir müssen alle Ideale, einschließlich derjenigen, die in weltlichen Ideologien in Erscheinung treten, als Ausdruck desselben menschlichen Bedürfnisses betrachten und sie danach beurteilen, wieviel Wahrheit sie enthalten, in welchem Maße sie der Entfaltung menschlicher Kräfte dienen und bis zu welchem Grade sie dem menschlichen Bedürfnis nach Ausgeglichenheit und Harmonie in seiner Welt tatsächlich entgegenkommen. Abschließend sei wiederholt, daß die Beweggründe menschlichen Handelns nur aus der Situation des Menschen verstanden werden können.

b) Die Persönlichkeit

Alle Menschen sind gleich, da sie alle in der gleichen »menschlichen Situation« mit den ihr innewohnenden existentiellen Dichotomien stehen. Jeder unterscheidet sich vom anderen durch die Art und Weise, in der er sein menschliches Problem löst. Charakteristisch für die menschliche Existenz ist die unbegrenzte Verschiedenheit der Persönlichkeiten.

Unter Persönlichkeit verstehe ich die Totalität ererbter und erworbener psychischer Eigenschaften, die den einzelnen charakterisieren und das Einmalige dieses einzelnen ausmachen. Der Unterschied zwischen ererbten und erworbenen Eigenschaften entspricht im großen und ganzen dem Unterschied zwischen Temperament, Begabung und allen konstitutionellen psychischen Eigenschaften einerseits und dem Charakter andererseits. Während Temperamentsunterschiede für die Ethik bedeutungslos sind, bilden Charakterunterschiede das eigentliche Problem der Ethik. Sie zeigen den Grad an, bis zu welchem der einzelne in der Kunst des Lebens erfolgreich war. Um Mißverständnisse hinsichtlich des Begriffs »Temperament« und »Charakter« auszuschließen, beginnen wir einleitend mit einer Erörterung des Begriffs »Temperament«.

1. Das Temperament

Hippokrates unterschied vier Temperamente: das cholerische, sanguinische, melancholische und phlegmatische. Das sanguinische und das cholerische Temperament sind Reaktionsweisen, die durch leichte Erregbarkeit und schnellen Interessenwandel gekennzeichnet sind. Das Interesse ist beim Sanguiniker schwach, beim Choleriker stark. Im Gegensatz hierzu zeichnet sich das phlegmatische und das melancholische Temperament durch eine zwar beharrliche, jedoch langsame Erregbarkeit des Interesses aus; es ist beim Phlegmatiker schwach, beim Melancholiker stark.⁷ Hippokrates sah diese verschiedenen Reaktionsweisen

⁷Die vier Temperamente wurden durch die vier Elemente symbolisiert:

als Ausdruck verschiedener somatischer Quellen. (Interessanterweise haben sich im populären Gebrauch nur die negativen Aspekte dieser Temperamente erhalten: Cholerisch heißt soviel wie leicht verärgert, melancholisch soviel wie niedergeschlagen, sanguinisch soviel wie leichtsinnig und phlegmatisch soviel wie träge.) Diese Einteilung der Temperamente wurde bis zur Zeit von Wundt von den meisten Erforschern der Temperamente übernommen. Die wichtigsten modernen Darstellungen der verschiedenen Temperamente sind jene von Jung, Kretschmer und Sheldon (vgl. auch Charles William Morris' Anwendung der Temperamente auf kulturelle Größen in Ch. W. Morris, 1942).

Über die Wichtigkeit weiterer Forschungen auf diesem Gebiet kann kein Zweifel bestehen, insbesondere hinsichtlich der Wechselbeziehung zwischen Temperament und somatischen Prozessen. Unbedingt notwendig ist jedoch eine klare Unterscheidung zwischen Charakter und Temperament, denn die Verwechslung der beiden Begriffe hat sowohl auf dem Gebiet der Charakterologie als auch auf dem der Temperamentforschung weitere Erkenntnisse verhindert.

Das Temperament bezieht sich auf die *Art und Weise* einer Reaktion; es ist konstitutionell und nicht änderbar. Der Charakter dagegen ist wesentlich durch die Erfahrungen geprägt, besonders durch solche aus der Kindheit; er ist bis zu einem gewissen Grade durch neue Einsichten und neue Arten von Erfahrungen änderbar. Hat jemand zum Beispiel ein cholerisches Temperament, dann wird die Art und Weise seiner Reaktion »schnell und stark« sein. *Auf was* er jedoch schnell und stark reagiert, hängt von seiner Art der Bezogenheit, von seinem Charakter ab. Ist er ein produktiver, gerechter, liebender Mensch, dann wird er schnell und stark reagieren, wenn er liebt, wenn er durch eine Ungerechtigkeit erzürnt oder wenn er von einer neuen Idee beeindruckt wird. Ist er aber ein destruktiver oder sadistischer Charakter, wird er in seiner Destruktivität oder in seiner Grausamkeit schnell und stark reagieren.

Die Verwechslung von Temperament und Charakter hat für die ethische Theorie schwerwiegende Folgen. Die Vorliebe für ein bestimmtes Temperament ist eine Frage des Geschmacks, der Charakter hingegen ist ethisch gesehen von größter Wichtigkeit. Ein Beispiel mag helfen, dies zu klären: Göring und Himmler waren Menschen verschiedenen Temperaments; Göring war zylothym, Himmler schizothym. Vom Standpunkt des persönlichen Geschmacks mochte jemand, der sich durch ein zylothymes Temperament angezogen fühlte, Göring »sympathischer« finden als Himmler und umgekehrt. Vom Charakter her beurteilt hatten beide Männer eine Eigenschaft gemeinsam: sie waren ehrgeizige Sadisten. Deshalb waren beide ethisch gesehen gleich böse. Umgekehrt könnte jemand unter Menschen mit produktiven Charakteren ein cholerisches Temperament dem sanguinischen vorziehen; aber ein solches Urteil könnte kein Werturteil über diese beiden Menschen sein.⁸

cholerisch = Feuer = warm und trocken. schnell und stark;
sanguinisch = Luft = warm und feucht. schnell und schwach;
phlegmatisch = Wasser = kalt und feucht, langsam und schwach;
melancholisch = Erde = kalt und trocken, langsam und stark.

⁸Die Verwechslung von Temperament und Charakter deutet sich darin an, daß *Kretschmer*, der die Temperamentsbegriffe im allgemeinen richtig anwendet, seinem Buch den Titel *Körperbau und Charakter* (1921) statt *Temperament und Körperbau* gab. *Sheldon*, der sein Buch *Verschiedenheiten des Temperaments* (W. H. Sheldon, 1942) betitelt hat, ist bei der klinischen Anwendung seines Temperamentsbegriffs ungenau. Seine »Temperamente« enthalten reine Temperamentszüge gemischt mit Charakterzügen, wie sie sich bei Personen eines bestimmten Temperaments zeigen. Wenn die Mehrheit dieser Personen nicht die volle emotionale Reife erreicht hat, werden bestimmte Temperament-Typen auch gewisse Charakterzüge zeigen, die eine Affinität zu diesem Temperament haben. Charakteristisch hierfür ist die wahllose Soziabilität, die Sheldon unter den Charakteristika des viscerotonischen Temperaments anführt. Trotzdem wird nur der unreife, nicht-produktive Viscerotoniker eine wahllose Soziabilität zeigen. Der produktive Viscerotoniker

Bei der Anwendung von C. G. Jungs Temperamentsbegriffen des »Introvertierten« und »Extrovertierten« beobachten wir häufig die gleiche Verwechslung. Diejenigen, die dem Extrovertierten den Vorzug geben, beschreiben den Introvertierten als gehemmt und neurotisch; die anderen, die den Introvertierten vorziehen, beschreiben den Extrovertierten als oberflächlich, flach und unstetig. Der Fehler liegt darin, daß man einen »guten« Menschen des einen Temperaments mit einem »schlechten« des anderen vergleicht und den Wertunterschied dem Temperamentsunterschied zuschreibt.

Es ist offensichtlich, daß die Verwechslung von Temperament und Charakter die Ethik beeinflussen mußte. Sie verdammt ganze Rassen, deren Temperament sich von dem unsrigen unterscheidet; sie hat andererseits den Relativismus gefördert, indem sie annahm, daß der Charakter ebenso Geschmackssache sei wie das Temperament.

Bevor wir die ethische Theorie erörtern, wollen wir uns dem Charakterbegriff zuwenden. Er ist zugleich Gegenstand der ethischen Beurteilung wie auch der ethischen Entwicklung des Menschen. Wir müssen uns aber auch hier erst von althergebrachten Verwechslungen freimachen, die sich in diesem Falle auf die Unterschiede zwischen einem dynamischen und einem behavioristischen Charakterbegriff konzentrieren.

2. Der Charakter

Der dynamische Charakterbegriff

Charakterzüge wurden und werden von behavioristisch orientierten Psychologen so angesehen, als seien sie dasselbe wie Verhaltensweisen. Charakter wird folglich definiert als »die Art und Weise des Verhaltens, die ein bestimmtes Individuum charakterisiert« (L. E. Hinsie und J. Shatzky, 1940), während andere Autoren, wie W. McDougall, R. G. Gordon und E. Kretschmer, den Akzent auf das dynamische und zielstrebige Element der Charakterzüge legen.

Freud entwickelte nicht nur die erste, sondern auch die konsequenteste und umfassendste Charaktertheorie. Für ihn ist Charakter ein System von Strebungen, die das Verhalten bestimmen, mit ihm jedoch nicht identisch sind. Um Freuds dynamischen Charakterbegriff zu würdigen, ist ein Vergleich zwischen Verhaltensweisen und Charakterzügen hilfreich. Verhaltensweisen sind Handlungen, die von einem Dritten beobachtet werden können. So wurde beispielsweise die Verhaltensweise »Mutigsein« als ein Verhalten definiert, das auf ein Ziel gerichtet ist, dies erreichen will und sich nicht durch Gefahren abschrecken läßt, die der eigenen Bequemlichkeit, der Freiheit oder auch dem eigenen Leben erwachsen könnten. Sparsamkeit – ein weiteres Beispiel – wurde als Verhaltensweise definiert, die darauf hinzielt, Geld oder andere materielle Werte zu sparen. Fragt man jedoch nach der Motivation, insbesondere nach der unbewußten Motivation solcher Verhaltensweisen, so kommt man zu dem Schluß, daß einer bestimmten Verhaltensweise zahlreiche und von Grund auf verschiedene Charakterzüge zugrunde liegen können. Mutiges Verhalten kann durch Ehrgeiz motiviert sein, so daß jemand in bestimmten Situationen sein Leben aufs Spiel setzt, nur um sein Verlangen nach Bewunderung zu befriedigen. Mutiges Verhalten kann durch selbstmörderische Impulse ausgelöst werden, die jemanden dazu bringen, sich einer Gefahr auszusetzen, weil ihm bewußt oder unbewußt nichts an seinem Leben liegt und er sich selbst zerstören will. Ferner kann das völlige Fehlen von Einschätzungsfähigkeit die eigentliche

dagegen wird eine unterscheidende Soziabilität erkennen lassen. Bei beiden handelt es sich nicht um einen Temperamentszug, sondern um einen Charakterzug, der häufig in Verbindung mit einem bestimmten Temperament und einer bestimmten Konstitution vorkommt, vorausgesetzt, beide haben denselben Reifegrad. Da Sheldons Methode ausschließlich auf statistischer Erfassung der Wechselwirkung von »Zügen« und Konstitution beruht, und zwar ohne jede theoretische Analyse des Syndroms von Zügen, war ein Fehlschluß kaum vermeidbar.

Ursache sein, so daß einer mutig handelt, weil er sich die Gefahren nicht vorstellen kann, die ihn erwarten. Und schließlich kann Mutigsein ein Verhalten sein, das auf einer tiefen Hingabe an eine Idee oder ein Ziel beruht, für die sich ein Mensch einsetzt. Diese Motivation wird meistens als Grund eines mutigen Verhaltens angenommen. Oberflächlich betrachtet ist das Verhalten trotz der Verschiedenartigkeit der Motivationen in allen Fällen das gleiche. Wie gesagt, nur »oberflächlich«! Wer das Verhalten genauer beobachtet, wird feststellen, daß der Unterschied in der Motivation auch feine Unterschiede im Verhalten bedingt. Ein Offizier z. B. wird in der Schlacht anders handeln, je nachdem sein Mut durch die Hingabe an eine Idee oder durch seinen Ehrgeiz motiviert ist. Im ersteren Fall würde er nicht angreifen, wenn das Risiko in keinem Verhältnis zum erreichbaren taktischen Ziel steht. Ist er aber von Ehrgeiz getrieben, dann kann ihn diese Leidenschaft allen Gefahren gegenüber blind machen, die ihm und seinen Soldaten drohen. In diesem Fall hätte sein mutiges Verhalten offensichtlich etwas recht Zweideutiges an sich. Als zweites Beispiel nannte ich »Sparsamkeit«. Jemand kann sparsam sein, weil seine wirtschaftlichen Verhältnisse es erfordern; oder er kann sparsam sein, weil er einen geizigen Charakter hat, wobei dann das Sparen ungeachtet seiner Notwendigkeit zum Selbstzweck wird. Auch hier würde die Motivation verschiedene Verhaltensweisen bewirken. Im ersten Fall wäre der Betreffende durchaus fähig, eine Situation, in der Sparen notwendig ist, von einer anderen zu unterscheiden, in der es klüger ist, Geld auszugeben; im letzteren wird er ungeachtet der objektiven Notwendigkeit sparen. Ein weiterer Faktor, der durch die Verschiedenheit der Motivation bestimmt wird, zeigt sich in der Möglichkeit, ein Verhalten vorauszusagen. Von einem »mutigen« Soldaten, der ehrgeizig ist, können wir annehmen, daß er nur dann mutig sein wird, wenn sein Mut Anerkennung finden wird. Von einem Soldaten, der aus Hingabe an eine Sache mutig ist, können wir voraussagen, daß die Frage, ob sein Mut anerkannt wird oder nicht, sein Verhalten kaum beeinflußt.

Mit dem Freudschen Begriff der unbewußten Motivation eng verwandt ist seine Lehre von der triebhaften Natur der Charakterzüge. Freud sah, was große Romanciers und Dramatiker seit jeher wußten: daß man es nämlich – wie Balzac es formulierte – bei der Erforschung des Charakters »mit Kräften zu tun hat, die für den Menschen bestimmend sind«. Die Art und Weise, wie jemand denkt, fühlt und handelt, ist nicht nur das Ergebnis vernunftbestimmter Antworten auf die Realität, sondern wird weitgehend durch die Eigenart seines Charakters bestimmt: »Des Menschen Schicksal ist sein Charakter.« Freud erkannte die dynamische Qualität der Charakterzüge, und daß die Charakterstruktur eines Menschen die besondere Richtung anzeigt, in die seine Energie im Vollzug des Lebens gelenkt wird.

Diese dynamische Eigenart der Charakterzüge sucht Freud zu erklären, indem er seine Charakterologie mit seiner Libidotheorie verband. Die in den Naturwissenschaften des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts vorherrschende materialistische Denkweise setzte voraus, daß bei Natur- und psychischen Phänomenen die Energie als eine Substanz und nicht als eine Beziehungsgröße aufzufassen sei. Im Einklang mit dieser Auffassung hielt Freud den Sexualtrieb für die Energiequelle des Charakters. Die verschiedenen Charakterzüge erklärte er mit Hilfe einiger komplizierter und geistreicher Hypothesen als »Sublimierungen« des Sexualtriebs, oder als »Reaktionsbildungen« gegen die verschiedenen Formen des Sexualtriebs. Er interpretierte die *dynamische Natur* der Charakterzüge als Ausdruck ihrer *libidinösen Quelle*. Entsprechend der neuen Erkenntnisse der Natur- und Sozialwissenschaften kam die Psychoanalyse zu einer Auffassung, die nicht mehr von der Vorstellung eines primär isolierten Individuums ausging, sondern von der Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen, zur Natur und zu sich selbst. Man nahm an, daß gerade diese Beziehung die Energien lenkt und leitet, die sich in den leidenschaftlichen Strebungen des Menschen manifestieren. H. S. Sullivan, einer der Pioniere dieser neuen Sicht, definierte die Psychoanalyse dementsprechend als »Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehungen«.

Die auf den folgenden Seiten entwickelte Theorie folgt Freuds Charakterologie in wesentlichen Punkten. Zunächst in der Annahme, daß jedem Verhalten Charakterzüge zugrunde liegen, die aus eben diesem Verhalten gefolgert werden müssen. Ferner, daß dies Kräfte sind, deren sich der Betreffende – seien sie auch noch so stark – nicht bewußt zu sein braucht. Meine Theorie folgt Freud auch darin, daß nicht der einzelne Charakterzug das ist, was den Charakter bestimmt, sondern die gesamte Charakterorganisation, von der die einzelnen Charakterzüge sich herleiten lassen. Diese Charakterzüge müssen als ein Syndrom aufgefaßt werden, das aus einer spezifischen Organisation oder, wie ich es nenne, aus einer spezifischen Orientierung des Charakters folgt. Ich werde mich nur mit einigen wenigen Charakterzügen beschäftigen, die sich unmittelbar aus der ihnen zugrunde liegenden Orientierung herleiten lassen. Andere Charakterzüge könnte man ähnlich behandeln. Es würde sich zeigen, daß auch sie unmittelbar Ergebnisse von Grundorientierungen oder von Mischungen solcher primärer Charakterzüge mit Zügen des Temperaments sind. Bei vielen anderen, die man gemeinhin ebenfalls als Charakterzüge bezeichnet, würde sich jedoch zeigen, daß sie keine Charakterzüge in unserem Sinne sind, sondern reine Temperamentszüge oder bloße Verhaltensweisen.

Der Hauptunterschied zwischen der hier vorgetragenen und der Freudschen Theorie besteht darin, daß die eigentliche Basis des Charakters nicht in den verschiedenen Formen der Libidoorganisation gesehen wird, sondern in den verschiedenen Arten, in denen sich ein Mensch zur Welt in Beziehung setzt. Im Vollzug des Lebens bezieht sich der Mensch auf folgende Weisen zur Welt: (1) durch Aneignung und Assimilierung der Dinge und (2) indem er sich zu den Menschen (und zu sich selbst) in Beziehung setzt. Ersteres nenne ich den Assimilierungsprozeß, letzteres den Sozialisationsprozeß. Beide Formen des Bezogenseins sind »offen« und nicht wie beim Tier instinktiv determiniert. Der Mensch kann Dinge erwerben, indem er sie von einer außerhalb seiner selbst liegenden Quelle erhält oder sie sich von dort nimmt oder indem er sie durch eigene Anstrengung hervorbringt. Wie immer er sich zu der Welt in Beziehung setzt, er muß es in irgendeiner Weise tun, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Der Mensch kann nicht allein und ohne Beziehung zu anderen leben. Er muß sich mit anderen zusammenschließen, um sich zu verteidigen, um arbeiten zu können, zum Zwecke der sexuellen Befriedigung, um zu spielen, um Kinder aufzuziehen und um sein Wissen und seinen materiellen Besitz weitergeben zu können. Aber außerdem ist es für ihn lebensnotwendig, mit anderen in Beziehung zu stehen, mit ihnen eins zu sein, als Teil einer Gruppe. Absolute Isolation ist unerträglich und unvereinbar mit seelischer Gesundheit. Auch in dieser Hinsicht kann sich der Mensch in verschiedenen Weisen zu anderen in Beziehung setzen. Er kann lieben oder hassen, wetteifern oder kooperieren; er kann ein gesellschaftliches System aufbauen, das auf Gleichheit oder auf Autorität, auf Freiheit oder auf Unterdrückung beruht. In irgendeiner Weise muß er sich jedoch in Beziehung setzen, und sein Charakter drückt die besondere Form seiner Bezogenheit aus.

Diese Orientierungen, in denen sich der einzelne zu seiner Umwelt in Beziehung setzt, bilden den Kern seines Charakters. Charakter kann also definiert werden als die *(relativ) gleichbleibende Form, in die die menschliche Energie im Prozeß der Assimilierung und Sozialisation kanalisiert wird*. Diese Kanalisierung der psychischen Energie hat eine wichtige biologische Funktion. Da das Handeln des Menschen nicht durch angeborene instinktive Verhaltensmuster determiniert wird, wäre das Leben gefährdet, wenn der Mensch bei jeder Handlung und bei jedem Schritt von neuem eine freie Entscheidung fällen müßte. Im Gegenteil, er muß viele Handlungen schneller ausführen als es die bewußte Überlegung erlaubt. Wäre jedes Verhalten eine Folge freier und überlegter Entscheidungen, so würde so widerspruchsvoll gehandelt werden, daß nichts mehr richtig funktionieren könnte. Nach behavioristischer Auffassung lernt der Mensch halb-automatisch zu reagieren, indem er Handlungs- und Denkgewohnheiten entwickelt, die man als bedingte Reflexe auffassen kann.

Obwohl dies bis zu einem gewissen Grade stimmt, wird doch übersehen, daß die am tiefsten wurzelnden Gewohnheiten und Meinungen, die für einen Menschen charakteristisch sind und die sich jeder Veränderung gegenüber als resistent erweisen, aus seiner Charakterstruktur erwachsen: Sie sind der Ausdruck jener spezifischen Form, in die die Energie in der Charakterstruktur kanalisiert wurde. Das Charaktersystem kann als menschlicher Ersatz für den Instinktapparat des Tieres angesehen werden. Ist die Energie einmal in einer bestimmten Weise »kanalisiert«, dann vollzieht sich das Handeln »getreu dem Charakter«. Dieser oder jener Charakter mag vom moralischen Standpunkt aus unerwünscht sein, seinem Träger jedoch ermöglicht er ein folgerichtiges Handeln und befreit ihn von der Bürde, jedesmal eine neue und durchdachte Entscheidung treffen zu müssen. Er kann sein Leben so einrichten, wie es seinem Charakter entspricht, und kann dadurch einen gewissen Ausgleich zwischen der inneren und der äußeren Situation schaffen. Überdies hat der Charakter eine selektive Funktion in bezug auf die Ideen und Werte eines Menschen. Da viele sich einreden, ihre Ideen seien von ihren Gefühlen und Wünschen unabhängig und seien das Ergebnis logischer Deduktion, glauben sie, daß ihre Weltanschauung sich in ihren Ideen und Urteilen bestätigt, während diese in Wirklichkeit, ebenso wie ihre Handlungen, aus ihrem Charakter stammen. Diese Bestätigung stabilisiert ihrerseits wiederum die Charakterstruktur, da sie die Charakterstruktur als richtig und vernünftig erscheinen läßt.

Der Charakter hat jedoch nicht nur die Funktion, dem einzelnen ein konsistentes und »vernünftiges« Handeln zu ermöglichen. Er ist gleichzeitig die Basis für dessen Anpassung an die Gesellschaft. Der Charakter des Kindes wird durch den Charakter der Eltern geformt, denen entsprechend das Kind sich entwickelt. Der Charakter der Eltern und ihre Erziehungsmethoden werden ihrerseits durch die Gesellschaftsstruktur ihres Kulturraumes geprägt. Die durchschnittliche Familie ist die »psychologische Agentur der Gesellschaft«. Indem sich das Kind seiner Familie anpaßt, erwirbt es den Charakter, der es später zu seinen Aufgaben im gesellschaftlichen Leben befähigt. Das Kind eignet sich den Charakter an, durch den es das tun *will*, was es tun *muß* und dessen innersten Kern es mit den meisten Gliedern seiner gesellschaftlichen Klasse oder des Kulturbereichs teilt, in dem es lebt. Bis zu welchem Grade der Charakter durch gesellschaftliche oder kulturelle Vorbilder geformt wird, zeigt sich darin, daß die meisten Angehörigen einer gesellschaftlichen Klasse oder eines Kulturbereichs bestimmte Charakterelemente gemeinsam haben, so daß man von einem »Gesellschafts-Charakter« sprechen kann, der den Kern der Charakterstruktur repräsentiert, der den meisten Menschen in einer bestimmten Kultur gemeinsam ist. Vom Gesellschafts-Charakter getrennt müssen wir jedoch den individuellen Charakter betrachten, durch den sich innerhalb des gleichen Kulturkreises ein Mensch vom anderen unterscheidet. Diese Unterschiede gehen zum Teil auf die Unterschiede der Persönlichkeiten der Eltern zurück, zum anderen auf die psychischen und materiellen Unterschiede der besonderen sozialen Umwelt, in der das Kind aufwächst. Aber sie sind auch durch konstitutionelle Unterschiede des einzelnen bedingt, insbesondere durch solche des Temperaments. Genetisch wird die Formung des individuellen Charakters durch die Wirkung bestimmt, welche die aus dem individuellen und kulturellen Bereich erwachsenen Lebenserfahrungen auf das Temperament und die physische Konstitution ausüben. Die gleiche Umwelt ist für zwei Menschen nie dieselbe, weil beide diese Umwelt durch ihre verschiedene Konstitution mehr oder minder verschieden erleben. Bloße Gewohnheiten des Denkens und Handelns, die nur eine Folge der menschlichen Anpassung an kulturelle Vorbilder sind, aber nicht im Charakter wurzeln, können sich unter dem Einfluß neuer gesellschaftlicher Vorbilder leicht verändern. Wurzelt dagegen das Verhalten eines Menschen in seinem Charakter, so ist es mit Energie geladen und nur dann veränderlich, wenn ein Wandel in der Charakterstruktur selbst stattfindet.

In der folgenden Analyse wird der Unterschied zwischen *nicht-produktiven Orientierungen* und *produktiven Orientierungen* aufgezeigt (vgl. hierzu auch das Diagramm unten S. 59). Bei

diesen Begriffen handelt es sich um »Idealtypen«, nicht um die Beschreibung von Charakteren bestimmter Individuen. Aus didaktischen Gründen werden diese Idealtypen gesondert besprochen, obwohl der Charakter eines bestimmten Menschen meist eine Mischung aller oder einiger dieser Orientierungen ist, wobei allerdings eine dominiert. Ich möchte bemerken, daß bei der Beschreibung der nicht-produktiven Orientierungen nur deren negative Aspekte ausgeführt werden; ihre positiven Aspekte sollen ganz am Ende dieses Kapitels behandelt werden.⁹

Die nicht-produktiven Charakterorientierungen

Die rezeptive Orientierung

Bei der rezeptiven Orientierung hat der Mensch das Empfinden, daß die »Quelle alles Guten« außerhalb seiner selbst liegt. Er glaubt, das Erwünschte (gleichgültig, ob es sich um etwas Materielles handelt oder um Zuneigung, Liebe, Wissen, Vergnügen) nur von diesem außer ihm Liegenden empfangen zu können. Liebe ist für ihn fast ausschließlich eine Frage von »Geliebtwerden« und nicht von Lieben. Menschen solcher Art neigen hinsichtlich ihrer Liebesobjekte zur Wahllosigkeit. Von irgend jemandem geliebt zu werden, bedeutet für sie ein so überwältigendes Erlebnis, daß sie jedem »zufliegen«, der ihnen Liebe gibt oder doch etwas, das wie Liebe aussieht. Sie sind äußerst empfindlich, wenn die geliebte Person sich zurückzieht oder sie abweist. Ihr Denken zeigt dieselbe Orientierung. Sind sie intelligent, dann geben sie die besten Zuhörer ab, da sie selber keine Ideen haben, sondern nur welche aufnehmen wollen. Sobald sie sich selbst überlassen sind, fühlen sie sich gelähmt. Es ist bezeichnend, daß sie lieber auf jemanden warten, um eine nötige Information zu bekommen, als von sich aus die geringste Anstrengung zu unternehmen. Sofern sie religiös sind, haben sie ein Gottesbild, bei dem sie alles von Gott erwarten und nichts von ihrem eigenen Tätigsein. Sind sie nicht religiös, so ist ihr Verhalten Menschen oder Institutionen gegenüber ähnlich; sie sind stets auf der Suche nach einem »magischen Helfer«. Sie beweisen eine besondere Art von Treue, der die Dankbarkeit für die Hände, die sie versorgen, und die Angst, sie für immer zu verlieren, zugrunde liegt. Die Anhänglichkeit müssen sie vielen bezeugen, da sie viele brauchen, um das Gefühl der Sicherheit zu haben. Sie können schwer nein sagen und geraten leicht in Konflikte zwischen verschiedenen Treueverpflichtungen und -versprechen. Da sie nicht nein sagen können, sagen sie zu allem und jedem ja, und die daraus resultierende Lähmung ihrer kritischen Fähigkeiten bringt sie in ein immer stärker werdendes Abhängigkeitsverhältnis zu anderen.

Sie sind nicht nur von Autoritäten, die mehr wissen als sie und ihnen helfen können, abhängig, sondern überhaupt von Menschen, die in irgendeiner Weise als Stütze dienen können. Da sie ohne fremde Hilfe nicht imstande sind, etwas zu tun, fühlen sie sich verloren, sobald sie allein sind. Diese Hilflosigkeit ist von besonderer Bedeutung in den Angelegenheiten, die jeder Mensch nur allein erledigen kann, wie zum Beispiel das Treffen von Entscheidungen und das Übernehmen von Verantwortung. In ihrem persönlichen Leben suchen sie oft Rat gerade bei den Menschen, in bezug auf die sie selbständig entscheiden sollten.

Der rezeptive Mensch liebt Essen und Trinken. Er neigt dazu, Angst und Niedergeschlagenheit auf diese Weise zu überbrücken. Der Mund ist bei diesen Menschen besonders auffällig, häufig sogar am ausdrucksvollsten; die Lippen sind offen, als ob sie ständig auf Fütterung warteten. Gefüttert zu werden ist in ihren Träumen ein häufiges Symbol

⁹Die folgende Beschreibung der nicht-produktiven Orientierungen hält sich an das von Freud und anderen gegebene Bild des prägenitalen Charakters. Hiervon ausgenommen ist lediglich die sogenannte Marketing-Orientierung. Der theoretische Unterschied zu Freud wird bei der Erörterung des hortenden Charakters deutlich.

für Geliebtwerden; ausgehungert zu werden ist Sinnbild für Frustrationen und Enttäuschungen.

Im allgemeinen sind Menschen dieser rezeptiven Orientierung optimistisch und freundlich. Sie haben Vertrauen zum Leben und zu dessen Gaben, werden aber ängstlich und erregt, wenn ihrer »Versorgungsquelle« Gefahr droht. Oft besitzen sie echte Wärme und möchten anderen helfen, wobei allerdings ihre Hilfsbereitschaft für andere auch den Zweck hat, sich deren Wohlwollen zu sichern.

Die ausbeuterische Orientierung

Die ausbeuterische Orientierung setzt wie die rezeptive voraus, die Quelle alles Guten liege außerhalb des eigenen Ichs, und daß deshalb alles, was jemand wünscht, von dorthin kommen muß, da man nichts aus sich selbst erschaffen kann. Der Unterschied zwischen beiden Orientierungen besteht jedoch darin, daß der ausbeuterische Mensch nicht erwartet, etwas geschenkt zu bekommen. Er nimmt es sich mit List oder Gewalt. Diese Orientierung erstreckt sich auf alle Ebenen des Tätigseins.

Auf dem Gebiet der Liebe und Zuneigung besteht bei diesen Menschen die Tendenz, an sich zu reißen und zu stehlen. Sie fühlen sich nur zu Menschen hingezogen, die sie einem anderen wegnehmen können. Sie finden deshalb einen anderen nur dann attraktiv, wenn dieser schon an jemanden gebunden ist. Selten verlieben sie sich in einen Menschen, der ungebunden ist. Die gleiche Haltung finden wir im Denken und im intellektuellen Bereich. Sie stehlen Ideen, schaffen aber keine. Das ist in der Form des Plagiats möglich, oder, weniger auffallend, indem Ideen, die von anderen ausgesprochen wurden, in abgewandelter Form wiederkehren und als neue und eigene ausgegeben werden. Erstaunlich ist der hohe Prozentsatz intelligenter Menschen, die diesen Weg wählen, obgleich sie selbst schöpferisch sein könnten, wenn sie sich nur auf ihre eigenen Fähigkeiten einließen. Der Mangel an eigenen Ideen oder selbständiger Produktion bei sonst fähigen Menschen erklärt sich oft nur aus dieser Charakterorientierung, nicht aber aus einem angeborenen Mangel an Originalität. Dasselbe trifft bei materiellen Dingen zu. Was sie dem anderen wegnehmen können, verlockt mehr als alles, was sie sich selbst schaffen könnten. Sie nutzen und beuten aus, wo immer nur irgend jemand und irgend etwas sich ausnutzen und ausbeuten läßt. »Gestohlene Früchte sind die süßesten« ist ihr Motto. Und da sie ausnutzen und ausbeuten wollen, »lieben« sie auch nur den, bei dem die Möglichkeit des Ausbeutens gegeben ist, oder werden derjenigen »überdrüssig«, bei denen nichts mehr zu holen ist. Ein extremes Beispiel ist der Kleptomane, der sich nur dann eines Gegenstandes erfreut, wenn er ihn stehlen kann, obgleich er das Geld zum Kauf hat.

Für Menschen dieser Orientierung ist oft ein bissiger Gesichtsausdruck typisch. Es ist nicht nur ein Wortspiel, darauf hinzuweisen, daß sie oft »bissige« Bemerkungen über andere machen. Ihre Haltung ist eine Mischung von offen zur Schau getragener Feindschaft und geschickten Umgangsformen. Jeder ist Objekt ihrer Ausbeutung und wird nur nach seiner Brauchbarkeit hierfür eingeschätzt. Statt Vertrauen und Optimismus, die den rezeptiven Menschen kennzeichnen, findet man Mißtrauen und Zynismus, Neid und Eifersucht. Da ihnen nur Dinge Freude machen, die sie anderen wegnehmen können, überschätzen sie fremden Besitz und unterschätzen den eigenen.

Die hortende Orientierung

Rezeptive und ausbeuterische Orientierung ähneln sich insofern, als beide von der außer ihnen liegenden Welt etwas erhalten wollen. Anders die hortende Orientierung. Menschen dieses Typs haben weniger Vertrauen in etwas Neues, das sie von der Außenwelt bekommen könnten. Sie schaffen sich ein Gefühl der Sicherheit, indem sie etwas horten und

aufbewahren, empfinden es aber als Bedrohung, wenn sie etwas hergeben sollen. So umpanzern sie sich mit einem Schutzwall, hinter dessen Befestigung so viel wie möglich gestapelt und so wenig wie möglich herausgegeben wird. Sie geizen mit Geld und materiellen Werten ebenso wie mit Gefühlen und Gedanken. Sie geben keine Liebe, sondern versuchen, Liebe zu bekommen, indem sie die geliebte Person in Besitz nehmen. Eine eigenartige Treue zeigt der hortende Charakter gegenüber seinen Mitmenschen, oft auch gegenüber Erinnerungen. Seine Sentimentalität läßt die Vergangenheit in einem goldenen Licht erscheinen; er klammert sich an sie und schwelgt in der Erinnerung an einstige Gefühle und Erlebnisse. Er weiß alles, obgleich er selbst unschöpferisch und keines produktiven Gedankens fähig ist.

Auch diese Menschen sind an ihrem Gesichtsausdruck und an bestimmten Gesten zu erkennen. Ihre Lippen sind verkniffen, die Gesten sind charakteristisch für ihr Bestreben, sich Menschen oder Dingen zu entziehen. Während die Gesten des rezeptiven Charakters einladend und abgerundet sind, die des ausbeuterischen aggressiv und spitz, sind die des hortenden Charakters steif, so als wollte er ausdrücklich auf die Grenzlinie hinweisen, die zwischen ihm und der äußeren Welt besteht. Ein anderes für diese Orientierung ebenso bezeichnendes Merkmal ist eine pedantische Ordnungsliebe. Dinge, Gedanken, Gefühle – alles muß »in Ordnung sein«, aber diese Ordnungsliebe ist ebenso unfruchtbar und starr wie das Gedächtnis dieser Menschen. Sie können es nicht ertragen, wenn Dinge nicht an ihrem Platz liegen, und werden ganz automatisch versuchen, sie wieder an ihren Platz zu bringen. Für den hortenden Charakter droht die äußere Welt in seine gefestigte Bastion einzubrechen; seine Ordentlichkeit zeigt an, daß er die äußere Welt dadurch beherrschen will, daß er ihr einen bestimmten Platz zuweist und sie dort festhält, um jede Gefahr des Eindringens zu vermeiden. Seine zwanghafte Reinlichkeit ist ein anderer Ausdruck für sein Bedürfnis, jeden Kontakt mit der äußeren Welt ungeschehen zu machen. Dinge, die jenseits seiner eigenen Grenzen liegen, werden als gefährlich und »unrein« empfunden. Den bedrohlichen Kontakt hebt er durch seinen Waschzwang auf; sein Verhalten erinnert an religiöse Waschungen, die vom Ritus nach der Berührung unreiner Dinge oder Menschen vorgeschrieben sind. Dinge brauchen jedoch nicht nur ihren eigenen Ort, sondern auch ihre eigene Zeit. Deshalb ist für den hortenden Charakter eine zwanghafte Pünktlichkeit charakteristisch. Sie ist eine weitere Form, die äußere Welt zu beherrschen. Wenn die Außenwelt als Bedrohung der eigenen gefestigten Bastion erlebt wird, dann ist Eigensinn eine logische Reaktion. Ein permanentes »Nein« ist eine beinahe automatische Verteidigung gegen jede Einmischung. Wie angewachsen festzusitzen ist die Antwort auf die Gefahr, von seinem Platz verdrängt zu werden. Solche Menschen neigen dazu zu glauben, sie besäßen nur ein bestimmtes Quantum an Kraft, Energie und seelischem Leistungsvermögen, und dieser Bestand vermindere oder erschöpfe sich bei Gebrauch und könne nie mehr ergänzt werden. Sie begreifen nicht, daß jede lebendige Substanz sich selbsttätig wieder ergänzt und daß Tätigsein und der Gebrauch der eigenen Kräfte die eigene Stärke mehrt, während Stagnation sie lähmt. Tod und Zerstörung ist für sie etwas Wirklicheres als Leben und Wachstum. Der schöpferische Akt ist ein Wunder, von dem sie hören, ohne daran glauben zu können. Ihre höchsten Werte heißen »Ordnung« und »Sicherheit«. »Es gibt nichts Neues unter der Sonne«, das ist ihr Wahlspruch. In ihrer Beziehung zu anderen Menschen betrachten sie ein intimeres Verhältnis als Bedrohung. Nur Unnahbarkeit oder aber der Besitz eines anderen gibt ihnen das Gefühl von Sicherheit. Sie sind argwöhnisch und haben einen ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit, der im Endeffekt darauf hinausläuft: »Mein ist mein und dein ist dein«.

Die Marketing-Orientierung

Die Marketing-Orientierung entwickelt sich erst in der Gegenwart zu einer dominanten Orientierung. Um ihre Eigenart zu verstehen, muß man die ökonomische Funktion sehen, die

der Markt für die moderne Gesellschaft hat. Sie ist nicht nur dieser Charakterorientierung analog, sondern die Basis und die entscheidende Voraussetzung für deren jetzige Entwicklung.

Der Tausch ist einer der ältesten Mechanismen der Wirtschaft. Der herkömmlich an einen bestimmten Ort gebundene Markt unterscheidet sich wesentlich vom Markt, wie er sich im modernen Kapitalismus herausgebildet hat. Der an einen bestimmten Ort gebundene Tauschhandel bot die Möglichkeit, sich zum Zwecke des Warenaustausches zu treffen. Produzenten und Verbraucher lernten sich dabei kennen. Beide waren verhältnismäßig kleine Gruppen. Der Bedarf war mehr oder weniger bekannt, so daß der Produzent entsprechend dem gegebenen Markt produzieren konnte.

Der moderne Markt stellt keinen Treffpunkt mehr dar, sondern ist ein Mechanismus, bei dem die Frage des Bedarfs unabhängig vom Menschen gelöst wird (zur Geschichte und Funktion des modernen Marktes vgl. K. Polanyi, 1944). Man produziert für diesen Markt, nicht aber für einen bekannten Kreis von Verbrauchern. Die Entscheidung hängt von Angebot und Nachfrage ab. Danach richtet es sich, ob und zu welchem Preis eine Ware verkauft werden kann. Es ist belanglos, welchen *Gebrauchswert* beispielsweise ein Paar Schuhe hat; wenn das Angebot größer ist als die Nachfrage, wird ein Teil der Schuhe wirtschaftlich gesehen wertlos. Sie hätten genausogut auch nicht produziert werden können. Solange der *Tauschwert* für den Wert einer Ware ausschlaggebend ist, ist der Markttag zugleich auch der »Tag des Gerichts«.

Der Leser mag einwenden, daß eine solche Beschreibung des Marktes die Dinge allzu sehr vereinfacht. Der Produzent versuche ja, den Bedarf im voraus richtig zu schätzen, wozu ihm unter den Bedingungen des Monopols sogar gewisse Kontrollmöglichkeiten gegeben sind. Dennoch war und ist noch immer die regulative Funktion des Marktes dominant genug, um einen tiefen Einfluß auf die Charakterbildung des städtischen Bürgertums und – durch den gesellschaftlichen und kulturellen Einfluß – der gesamten Bevölkerung auszuüben. Der Begriff des Marktwertes, bei dem der Tauschwert einer Ware wichtiger ist als ihr Gebrauchswert, führte zu einer ähnlichen Wertauffassung bezüglich des Menschen und besonders der eigenen Person. Die Charakterorientierung, die in der Erfahrung wurzelt, daß man selbst eine Ware ist und einen Tauschwert hat, nenne ich Marketing-Orientierung.

In unserer Zeit wuchs die Marketing-Orientierung rapide an, und zwar zusammen mit der Entwicklung eines neuen Marktes, der sich in den letzten Jahrzehnten herausgebildet hat: der Personalmarkt. Angestellte und Vertreter, Geschäftsführer und Ärzte, Anwälte und Künstler, alle treten auf diesem Markt in Erscheinung. Ihr legaler Status und ihre wirtschaftliche Position sind zwar verschieden: die einen sind Freischaffende, die sich ihre Dienstleistung bezahlen lassen, die anderen sind Arbeitnehmer und als solche Lohn- und Gehaltsempfänger. Aber für alle ist der materielle Erfolg davon abhängig, ob sie persönlich von denen anerkannt werden, die ihre Dienste in Anspruch nehmen oder sie beschäftigen.

Das Prinzip für die Bewertung ist auf beiden Märkten, dem Personal- und dem Warenmarkt, dasselbe. Dort wird die Person angeboten, hier die Ware. Der Wert entspricht beide Male dem Tauschwert, für dessen Festsetzung der Gebrauchswert eine zwar notwendige, doch keineswegs hinreichende Bedingung ist. Tatsächlich könnte unser Wirtschaftssystem nicht funktionieren, wenn die Menschen, statt Fachkenntnisse zu besitzen, nur liebenswürdig wären. Selbst das taktvollste Benehmen und das eleganteste Konsultationszimmer an der Park Avenue würde keinem New Yorker Arzt zum Erfolg verhelfen, wenn er nicht ein Minimum an medizinischen Kenntnissen und Erfahrungen mitbrächte. Der größte Charme würde keine Sekretärin vor dem Verlust ihrer Stelle schützen, wenn sie nicht einigermaßen schreiben könnte. Wenn wir jedoch untersuchen, welches Gewicht das Können und welches die Persönlichkeit als Erfolgsbedingung hat, dann zeigt sich, daß Erfolg nur in Ausnahmefällen vorwiegend auf fachlichem Können und auf gewissen menschlichen Werten wie Ehrlichkeit,

Anstand und Integrität beruht. Obwohl hinsichtlich der Erfolgsaussichten das Verhältnis zwischen Können und menschlichen Qualitäten einerseits und der »Persönlichkeit« andererseits variiert, spielt doch der »Persönlichkeitsfaktor« immer eine entscheidende Rolle. Erfolg hängt weitgehend davon ab, wie gut sich jemand auf dem Markt verkauft, wie gut er seine Persönlichkeit einbringt, sich in netter »Aufmachung« präsentiert; ob er freundlich, tüchtig, aggressiv, zuverlässig, ehrgeizig ist, welche Familie hinter ihm steht, welchen Clubs er angehört und ob er mit den richtigen Leuten bekannt ist. Der jeweils geforderte Typ ist bis zu einem gewissen Grad von dem speziellen Bereich abhängig, in dem jemand arbeitet. Ein Börsenmakler, ein Vertreter, ein Sekretär, ein Bahnbeamter, ein Universitätsprofessor oder ein Hoteldirektor, jeder von ihnen muß eine andere Art von Persönlichkeit anzubieten haben. Ungeachtet dieser Unterschiede müssen aber alle die eine Bedingung erfüllen: Sie müssen gefragt sein.

Die Tatsache, daß die Fähigkeiten für eine bestimmte Aufgabe noch nicht als Erfolgsaussicht genügen, sondern daß man auch imstande sein muß, seine Persönlichkeit im Konkurrenzkampf gegen viele andere »durchzusetzen«, diese Tatsache wirkt auf die Haltung ein, die man sich selbst gegenüber einnimmt. Dürfte man sich nur auf das verlassen, was man weiß und kann, so stünde die eigene Bewertung im proportionalen Verhältnis zu den eigenen Fähigkeiten, das heißt zum eigenen Gebrauchswert. Da Erfolg aber weitgehend davon abhängt, wie man die eigene Persönlichkeit verkauft, erlebt man sich selbst als Ware. Oder, genauer gesagt, zugleich als Verkäufer *und* als Ware. Der Mensch ist mehr an seiner Verkäuflichkeit als an seinem Leben oder seinem Glück interessiert. Dieses Gefühl könnte man mit einer Ware, zum Beispiel mit einigen auf dem Ladentisch liegenden Handtaschen vergleichen, sofern diese fühlen und denken könnten. Um Kunden anzulocken, würde jede Handtasche sich so »attraktiv« wie möglich machen, und um einen höheren Preis als die Rivalinnen zu erzielen, so »kostbar« wie möglich geben. Die zum höchsten Preis verkaufte Handtasche wäre stolz, weil sie die »wertvollste« ist; die nichtverkaufte wäre traurig und von der eigenen Wertlosigkeit überzeugt. So könnte es einer Handtasche ergehen, die gut aussähe und praktisch wäre, doch unmodern geworden ist, weil die Mode sich geändert hat.

Auch auf dem »Personal-Markt« muß man in Mode sein, und um in Mode zu sein, muß man wissen, nach welcher Art Persönlichkeit die größte Nachfrage besteht. Diese Kenntnis wird dem Menschen in allgemeinen Zügen schon während des gesamten Erziehungsprozesses beigebracht, beginnend im Kindergarten und endend auf der Universität. Die Familie vervollständigt sie. Das im Jugendalter erworbene Wissen ist noch unzureichend, denn es weist lediglich auf einige allgemeine Qualitäten hin, zum Beispiel Anpassungsvermögen, Ehrgeiz, Fingerspitzengefühl, die den wechselnden Erwartungen anderer Menschen entsprechen sollen. Ein detailliertes Bild des Erfolgsmenschen wird anderenorts vermittelt. Magazine, Zeitungen und Wochenschaun bringen in mannigfachen Variationen Bilder und Lebensgeschichten der Erfolgreichen. Bildinsete haben die gleiche Wirkung. Der erfolgreiche Geschäftsmann, der im Inserat eines Konfektionshauses abgebildet ist, demonstriert, wie man sich geben und wie man aussehen muß, um auf dem derzeitigen Personalmarkt *big money* zu machen.

Das wichtigste Medium, das dem Durchschnittsmenschen einen Begriff gibt, wie die erfolgreiche Persönlichkeit auszusehen hat, ist der Film. Das junge Mädchen sucht Gesichtsausdruck, Frisur und Gesten des hochbezahlten Stars zu imitieren, weil das anscheinend den größten Erfolg verspricht. Der junge Mann will so aussehen und sich so aufführen wie das Modell auf der Leinwand. Der Durchschnittsmensch hat nur selten Kontakt mit den Erfolgreichsten. Anders dagegen sein Verhältnis zum Filmstar. Zwar hat er auch mit ihm keinen Kontakt, aber er kann ihn, sooft er will, auf der Leinwand sehen, kann ihm schreiben und Photographien mit Autogramm von ihm erhalten. Früher wurde der Schauspieler gesellschaftlich nicht anerkannt, aber er war der Vermittler aller großen dramatischen Werke.

Die heutigen Filmstars vermitteln keine großen Werke und keine großen Ideen, aber dafür sind sie das Bindeglied zwischen dem Durchschnittsmenschen und der Welt »der Großen«. Das ist ihre eigentliche Funktion. Auch wenn der Durchschnittsmensch nicht damit rechnen kann, den gleichen Erfolg zu erreichen, wie diese »Großen«, so kann er wenigstens versuchen, sie nachzuahmen. Für ihn sind sie Heilige, und da sie Erfolg haben, verkörpern sie die Lebensnormen.

Da der moderne Mensch sich gleichzeitig als Ware auf einem Markt und als Verkäufer dieser Ware empfindet, ist seine Selbstachtung von Voraussetzungen abhängig, die sich seiner Kontrolle entziehen. Hat er Erfolg, dann ist er wertvoll, wenn nicht, ist er wertlos. Das hieraus entstehende Gefühl der Unsicherheit kann kaum überschätzt werden. Wenn man glaubt, der eigene Wert sei nicht von eigenen menschlichen Qualitäten abhängig, sondern von dem Erfolg bei ständig wechselnden Marktbedingungen, dann muß die Selbstachtung unsicher werden und ein ständiges Bedürfnis nach Bestätigung durch andere entwickeln. Man jagt unablässig dem Erfolg nach, weil jedes Zurückgesetztwerden eine schwere Belastung für die Selbstachtung ist. Hilflosigkeit, Unsicherheit und Minderwertigkeitsgefühle sind das Ergebnis. Mißt man den eigenen Wert an den Wechselfällen des Marktes, so geht jegliches Empfinden für Würde und Stolz verloren.

Das alles ist jedoch nicht nur ein Problem der Selbst-Beurteilung und der Selbstachtung, sondern es handelt sich darum, ob man sich als unabhängiges Wesen erlebt – ob man mit sich selbst identisch ist. Wie wir noch sehen werden, leitet der reife und produktive Mensch das Gefühl seiner Identität davon her, daß er sich als ein Handelnder erlebt, der im Tun mit seinen Kräften eins ist. »*Ich bin, was ich tue*«, das ist, kurz gesagt, der Inhalt dieses Selbstgefühls. Bei der Marketing-Orientierung aber steht der Mensch seinen eigenen Kräften als einer ihm fremden Ware gegenüber. Er ist nicht mit ihnen eins, vielmehr treten sie ihm gegenüber in einer Rolle auf; denn es kommt nicht mehr auf seine Selbstverwirklichung durch ihren Gebrauch an, sondern auf seinen Erfolg bei ihrem Verkauf. Beides, die Kräfte und das, was sie hervorbringen, sind nichts Eigenes mehr, sondern etwas, das andere beurteilen und gebrauchen können. Daher wird das Identitätsgefühl ebenso schwankend wie die Selbstachtung; es wird durch die Summe der Rollen bestimmt, die ein Mensch spielen kann: »*Ich bin so, wie ihr mich wünscht.*«

Ibsen hat diese Art der Selbstachtung symbolisch im *Peer Gynt* dargestellt. Peer sucht sich zu erkennen und muß feststellen, daß er einer Zwiebel gleicht. Eine Schicht löst sich nach der anderen, der Kern ist unauffindbar. Da der Mensch nicht leben kann, wenn er an der eigenen Identität zweifelt, muß er in der Marketing-Orientierung die Gewißheit der eigenen Identität nicht in sich oder in seinen Kräften suchen, sondern in dem, was andere über ihn denken. Prestige, Stellung, Erfolg und die Tatsache, daß er anderen als eine bestimmte Person bekannt ist, sind der Ersatz für das echte Identitätsgefühl. In dieser Situation wird er gänzlich davon abhängig, wie andere ihn einschätzen und sehen. Das zwingt ihn, die gleiche Rolle weiterzuspielen, mit der er einmal Erfolg hatte. Wenn ich und meine Kräfte zweierlei sind, dann bestimmt sich mein Selbst von dem Preis her, den ich erzielen kann.

Das Erlebnis anderer und die Art, wie man sie einschätzt und wertet, unterscheiden sich in nichts von dem, wie man sich selbst erlebt und einschätzt.¹⁰ So wie man sich selbst als Ware sieht, so sieht man auch die anderen als Ware. Auch sie stellen *nicht sich selbst* dar, sondern nur den Teil, den sie verkaufen. Die Menschen unterscheiden sich nur noch quantitativ voneinander, also darin, ob sie *mehr oder weniger* Erfolg haben und attraktiv sind und dementsprechend mehr oder weniger wertvoll sind. Diese Bewertung ist dieselbe, die für Waren auf dem Markt gilt. Sowohl ein Gemälde wie ein Paar Schuhe können nach ihrem Tauschwert beurteilt werden; das ist der Preis, auf den ihr Wert reduziert wird. Soundso viele

¹⁰Die wechselseitigen Beziehungen, die das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zu anderen bestimmen, untersuchen wir im vierten Kapitel.

Paar Schuhe »entsprechen« dem Wert eines Gemäldes. In gleicher Weise werden Menschen gewertet: Ihr Wert wird auf den Nenner reduziert, der für jeden gilt, auf seinen Markt-Wert. Die Individualität, das Besondere und Einmalige, ist wertlos, ein unnötiger Ballast. Höchst bezeichnend hierfür ist die Bedeutung, die das Wort *besonders* angenommen hat. Es bezeichnet nicht mehr die größtmögliche Leistung eines Menschen, die Entwicklung und Entfaltung seiner Individualität, sondern ist fast schon zu einem Synonym für *sonderbar* oder *seltensam* geworden. Auch das Wort *Gleichheit* hat eine andere Bedeutung angenommen. Die Idee, alle Menschen seien gleich geschaffen, bedeutete, daß alle Menschen das gleiche fundamentale Recht haben, als Selbstzweck und nicht als Mittel angesehen zu werden. Heute bedeutet Gleichheit soviel wie *Austausch- oder Auswechselbarkeit* und ist damit gerade die Negierung der Individualität. Gleichheit sollte die Voraussetzung sein, daß der einzelne sich in seiner Eigenart entfalten kann. Statt dessen heißt Gleichheit heute soviel wie »Auslöschung der Individualität«, womit jene für die Marketing-Orientierung typische »Selbst-Losigkeit« gemeint ist. Die Begriffe »Gleichheit« und »Verschiedenheit« standen einst in einem ursächlichen Zusammenhang. Heute ist »Gleichheit« synonym mit »Indifferenz«, »Unterschieds-Losigkeit«, und diese Indifferenz oder Gleichgültigkeit, sich vom anderen nicht zu unterscheiden, charakterisiert das Verhältnis des modernen Menschen zu sich und zu anderen.

Dieser Umstand wirkt sich zwangsläufig auf alle menschlichen Beziehungen aus. Wird das Selbst der einzelnen mißachtet, dann müssen auch die Beziehungen der Menschen untereinander oberflächlich werden. Sie stehen nicht mehr als Einzelpersonlichkeit, sondern als austauschbare Ware miteinander in Beziehung und sind weder gewillt noch imstande, das Einmalige und Besondere des anderen zu erfassen. Der Markt schafft jedoch eine Kameradschaft eigener Prägung. Jeder steht im gleichen Konkurrenzkampf und strebt in gleicher Weise nach Erfolg. Alle unterliegen den gleichen Marktbedingungen (oder glauben es wenigstens), und da alle im gleichen Boot sitzen, weiß jeder, was der andere fühlt und empfindet: Er ist nur auf sich gestellt, lebt in ständiger Angst zu versagen und möchte vor allem gefallen. Ein »Pardon« wird in diesem Kampf nicht gegeben und nicht erwartet.

Die Oberflächlichkeit menschlicher Beziehungen verleitet manchen zu der Hoffnung, er werde ein tieferes und intensiveres Gefühl in der individuellen Liebe finden. Aber die Liebe zu einem einzelnen Menschen ist mit der Liebe zu den Nächsten untrennbar verknüpft; in jedem Kulturkreis drücken die Liebesbeziehungen nur in deutlicherer Form aus, welche allgemein menschlichen Beziehungen vorherrschen. Die Annahme, die in der Marketing-Orientierung wurzelnde Einsamkeit eines Menschen könne durch individuelle Liebe geheilt werden, ist daher eine Illusion.

Die Marketing-Orientierung beeinflußt Denken und Fühlen. Das Denken bekommt die Funktion, Dinge rasch zu begreifen, um sie mit Erfolg verwenden zu können. Wird diese Einstellung durch umfassende und wirksame Erziehungsmethoden gefördert, so führt sie zu einem hohen Intelligenzquotienten, nicht aber zu Vernunft. (Zum Unterschied zwischen »Intelligenz« und »Vernunft« siehe unten beim Abschnitt über »produktives Denken«.) Für bloße Verwendungszwecke genügt es, die Außenseite, die Oberfläche der Dinge zu kennen. Die Wahrheit, die sich nur enthüllt, wenn man zum Wesen einer Erscheinung vordringt, gerät als Begriff in Vergessenheit. Hiermit ist weniger die »absolute« Wahrheit im vorwissenschaftlichen Sinn gemeint, die ohne Bezug auf Erfahrungstatsachen dogmatisch verfochten wird, sondern die Wahrheit, die ein Mensch findet und die für Revisionen offen ist, indem er seine Vernunft auf seine Beobachtungen anwendet. Die meisten Intelligenztests sind auf die oben genannte Denkweise abgestimmt. Sie messen nicht so sehr die Fähigkeiten, die ein Mensch in bezug auf Vernunft und Verstehenkönnen besitzt, als vielmehr sein rasches Anpassungsvermögen an eine gegebene Situation; »geistige Anpassungstests« wäre die zutreffende Bezeichnung. (Vgl. E. Schachtel, 1937.) Als wesentlich betrachtet diese Denkart

die Anwendung von Vergleichskategorien und quantitativen Maßstäben, nicht die gründliche Analyse eines gegebenen Phänomens und seiner Qualität. Sämtliche Probleme sind gleichermaßen »interessant«; Unterschiede in ihrer tatsächlichen Bedeutung werden kaum beachtet. Das Wissen selbst wird zur Ware. Auch hier ist der Mensch seinen eigenen Kräften entfremdet; Denken und Wissen empfindet er nur als Werkzeuge für irgendwelche Zwecke. Sogar das Wissen über den Menschen, die Psychologie, die in der großen Tradition westlichen Denkens immer als Voraussetzung galt, um den Weg zur Tugend, zum rechten Leben und zum Glück zu finden, ist zu einem bloßen Instrument entartet, mit dem man zum Zwecke der Marktforschung, der politischen Propaganda, der Reklame usw. sich selbst und andere besser manipulieren kann.

Dieses Denken hat ohne Zweifel großen Einfluß auf unser Erziehungssystem. Von der Grundschule bis zur Universität wird mit dem Lernen nur der Zweck verfolgt, so viele Informationen wie möglich zu sammeln, die sich für Marktzwecke als brauchbar erweisen können. Die Schüler sollen so vielerlei lernen, daß ihnen kaum noch Zeit und Kraft zum *Denken* bleibt. Der Grund, daß man eine bessere und umfassendere Erziehung fordert, ist nicht das Interesse am Lehrstoff, am Wissen oder an der Erkenntnis als solcher, sondern der höhere Tauschwert, den das Wissen vermittelt. Erziehung und Wissen gelten heute sehr viel. Gleichzeitig beobachtet man tiefe Skepsis und Mißachtung einem Denken gegenüber, das sich »nur« um die Erkenntnis der Wahrheit bemüht. Ein solches Denken wird als unpraktisch und nutzlos bezeichnet, weil es für den Markt keinen Tauschwert repräsentiert.

Ich habe die Marketing-Orientierung als eine der nicht-produktiven Orientierungen dargestellt. Sie unterscheidet sich jedoch von diesen in so vieler Hinsicht, daß sie eigentlich in eine eigene Kategorie gehört. Die rezeptive, die ausbeuterische und die hortende Orientierung haben eines gemeinsam: Jede stellt eine Form der menschlichen Bezogenheit dar, die, sofern sie vorherrschend ist, einen Menschen charakterisiert. (Ganz zum Schluß dieses Kapitels werde ich zeigen, daß diese vier Orientierungen nicht unbedingt die bisher aufgezeigten negativen Eigenschaften haben müssen.) Die Marketing-Orientierung aber entwickelt nichts, was in einem Menschen potentiell vorhanden ist (es sei denn, wir würden die absurde Behauptung aufstellen, daß auch »Nichts« zur menschlichen Ausstattung gehöre). Ihr wirkliches Wesen besteht darin, daß keine spezifische und dauerhafte Form der Bezogenheit entwickelt wird; die Auswechselbarkeit der Haltungen ist das einzig Beständige einer solchen Orientierung. Es werden nur diejenigen Eigenschaften entwickelt, die sich am besten verkaufen lassen. Dominant ist keine besondere Haltung, sondern das Vakuum, das sich am schnellsten mit der jeweils gewünschten Eigenschaft ausfüllen läßt. Dies ist jedoch nicht mehr eine Eigenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes. Es ist höchstens eine Rolle oder die Vorspiegelung einer Eigenschaft, die in dem Augenblick ausgewechselt wird, in dem größerer Bedarf nach einer anderen besteht. So ist zum Beispiel Ehrbarkeit zuweilen erwünscht. Vertreter gewisser Branchen sollen das Publikum durch Zuverlässigkeit, Besonnenheit und Ehrbarkeit beeindrucken, also durch Eigenschaften, die bei manchem Geschäftsmann des neunzehnten Jahrhunderts echt waren. Heute dagegen sucht man einen Vertreter, der Vertrauen einflößt, weil er so *aussieht*, als ob er diese Eigenschaften besäße. Was der Betreffende auf dem Personalmarkt verkauft, ist seine Befähigung, diese Rolle zu spielen. Welcher Mensch dahintersteht, ist unwichtig und uninteressant; auch er selbst interessiert sich nicht für seine Ehrlichkeit, sondern nur für ihren Marktwert. Voraussetzung für die Marketing-Orientierung ist innere Leere, das Fehlen jeder spezifischen Qualität, die unauswechselbar wäre, denn jeder bestimmte Charakterzug könnte eines Tages mit den Anforderungen des Marktes in Widerspruch geraten. Der Betreffende wird feststellen, daß einige Rollen nicht zu seinen Eigenheiten passen. Also muß er sie ablegen, das heißt, nicht die Rollen, sondern seine Eigenheiten. Denn die Marketing-Persönlichkeit muß frei sein, frei von jeglicher Individualität.

Die bisher beschriebenen Charaktereigenschaften treten keineswegs so getrennt auf, wie es nach dieser Skizzierung scheinen könnte. Beispielsweise mag die rezeptive Orientierung bei jemandem dominieren, doch meistens ist sie mit einer oder mit allen anderen Orientierungen gemischt. Während ich die verschiedenen Mischungen später darstellen werde, möchte ich an dieser Stelle betonen, daß alle Orientierungen zur Anlage des Menschen gehören. Das Vorherrschen einer besonderen Orientierung hängt weitgehend von den Besonderheiten der Kultur ab, in der das Individuum lebt. Obwohl eine eingehende Analyse der Beziehung zwischen den verschiedenen Orientierungen und den gesellschaftlichen Vorbildern nur in einer Studie möglich ist, die sich vor allem mit Problemen der Sozialpsychologie beschäftigt, möchte ich doch hypothetisch andeuten, inwiefern gesellschaftliche Bedingungen eine der vier nicht-produktiven Orientierungen dominant werden lassen. Das Studium des Zusammenhanges zwischen Charakterorientierung und Gesellschaftsstruktur ist nicht nur deshalb von Bedeutung, weil es uns einige der entscheidendsten Triebkräfte der Charakterbildung erkennen läßt, sondern auch deshalb, weil spezifische Orientierungen – soweit diese den meisten Gliedern einer kulturellen Gruppe oder einer sozialen Klasse gemein sind – gewaltige Gefühlskräfte sind, deren Wirkung man kennen muß, um das Funktionieren der Gesellschaft zu verstehen. Hinsichtlich der zur Zeit vorherrschenden Überbewertung des kulturellen Einflusses auf die Einzelpersönlichkeit möchte ich feststellen, daß das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Individuum nicht einfach so verstanden werden darf, als ob kulturelle und gesellschaftliche Vorbilder das Individuum »beeinflußten«. Die Wechselwirkung geht tiefer. Die Gesamtpersönlichkeit des durchschnittlichen Individuums wird durch die Art der Beziehungen geformt, die zwischen den einzelnen Menschen bestehen. Sie wird außerdem bis zu einem solchen Grad durch die politische und sozio-ökonomische Struktur der Gesellschaft bestimmt, daß man prinzipiell von der Analyse eines einzelnen auf die Totalität der Gesellschaftsstruktur, in der dieser lebt, schließen kann.

Die rezeptive Orientierung ist häufig in Gesellschaften anzutreffen, in denen eine Gruppe das Recht hat, eine andere auszubeuten. Da die ausgebeutete Gruppe keine Möglichkeiten besitzt, ihre Situation zu ändern, vielleicht auch gar nicht an eine Änderung denkt, wird diese Gruppe dahin tendieren, in den Ausbeutern die Ernährer zu sehen, von denen sie alles erhält, was das Leben bieten kann. Wie wenig es auch sein mag, was der Sklave bekommt: Er meint, daß er mit eigener Anstrengung noch weniger erreichen würde, da ihn die Struktur seiner Gesellschaft darin überzeugt, daß er unfähig ist, sie mitzubestimmen und er sich nicht auf seine eigene Kraft und Vernunft verlassen könne. Im heutigen Amerika will es auf den ersten Blick scheinen, als gäbe es hier die rezeptive Haltung überhaupt nicht. Unsere Kultur, ihre Ideen und deren praktische Anwendung wirken auf diese Orientierung entmutigend. Weist man doch immer wieder darauf hin, daß jeder für sich einstehen müsse, jeder für sich selbst verantwortlich sei und daß es nur von der eigenen Initiative abhängen würde, wenn man zu etwas kommen wolle. Aber auch bei uns gibt es die rezeptive Orientierung. Die Notwendigkeit sich anzupassen und zu gefallen, die im vorhergehenden erörtert wurde, schafft ein Gefühl der Hilflosigkeit. Für den modernen Menschen ist dieses Gefühl die Wurzel einer verdeckten Rezeptivität. Sie tritt besonders in der Einstellung gegenüber »Experten« und der »öffentlichen Meinung« in Erscheinung. Heute will man auf jedem Gebiet einen Experten haben, der jedem sagen kann, wie sich irgend etwas verhält oder wie etwas getan werden muß. Die eigene Aufgabe besteht nur noch darin, dem Experten zuzuhören und sich das Gesagte einzuverleiben. Es gibt wissenschaftliche Experten oder Experten für die Frage, wie man glücklich wird. Schriftsteller werden zu Experten für die »Kunst des Lebens«, weil sie die Autoren von Bestsellern sind. Durch die Reklamemethoden begünstigt, äußert sich diese verdeckte, aber weit verbreitete Rezeptivität in der modernen »Folklore« oft in grotesker Weise. Jeder weiß zwar, daß alle Schemata, wie man schnell reich werden kann, in Wirklichkeit nicht stimmen, aber trotzdem verbreitet sich der Tagtraum von einem Leben ohne

Anstrengung. Zum Teil drückt er sich im Gebrauch praktischer Erfindungen aus: ein Auto, bei dem man nicht zu schalten braucht, eine Füllfeder, bei der kein Abnehmen der Kappe nötig ist – um nur wahllos zwei Beispiele zu nennen. Vor allem aber dominiert dieser Traum in den Schemata, die sich auf »Glück« beziehen. Folgendes Zitat ist besonders charakteristisch: »Dieses Buch«, schreibt der Autor, »sagt Ihnen, wie Sie viel mehr werden können, als Sie jemals waren. Glücklich, gesund, energiegeladen, voller Selbstvertrauen, tüchtig und sorgenfrei. Sie brauchen kein Programm zu befolgen, das Sie körperlich oder geistig anstrengt. Es ist viel einfacher... Der hier beschriebene Weg zum Erfolg erscheint nur deshalb merkwürdig, weil wenige sich vorstellen können, daß man auch *müheles alles erhält* ... Aber es ist so, Sie werden es selbst sehen« (H. Falvey, 1946).

Der ausbeuterische Charakter mit seiner Lebensregel »nimm, was du brauchst«, geht bis auf den Feudalismus und die Raubritterzeit zurück und führt von da zu den Räuberbaronen des neunzehnten Jahrhunderts, welche die Rohstoffquellen unserer Kontinente ausbeuteten. Der »Paria« und »Abenteurer«-Kapitalist – um Max Webers Begriffe zu gebrauchen – sind Männer dieses Schlags. Sie zogen in der Welt umher, um Profit zu machen. Sie wollten billig erwerben und teuer verkaufen und jagten erbarmungslos nach Macht und Reichtum. Der freie Markt, wie er sich im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert nach den Regeln des freien Wettbewerbs entwickelte, züchtete solche Typen. Wir selbst haben die Wiedergeburt dieses brutalen Ausbeutertums in den autoritären Systemen erlebt. Sie beuteten nicht einmal so sehr die Menschen- und Rohstoffreservoirs ihrer eigenen Länder aus, als vielmehr die aller anderen Länder, für deren Invasion sie stark genug waren. Sie proklamierten das Recht des Stärkeren und rationalisierten dies damit, daß sie auf Naturgesetze hinwiesen, wonach der Stärkere den Schwächeren überlebt. Liebe und Anstand galten als Schwäche; das Denken wurde als Beschäftigung für Feiglinge und Degenerierte angesehen.

Neben der ausbeuterischen Orientierung gab es im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert auch die hortende Orientierung. Der hortende Typ war konservativ und interessierte sich weniger für das rücksichtslose Verdienen als für Geschäfte, die sinnvoll und wirtschaftlich aufgebaut waren. Die Geschäftsprinzipien mußten gesund sein, denn das einmal Erworbene sollte erhalten werden. Sein Besitz war für ihn das Symbol seiner Persönlichkeit, die Verteidigung seines Besitzes von höchster Bedeutung. Diese Orientierung gab ihm große Sicherheit; Vermögen und Familie, geschützt durch die relativ stabilen Verhältnisse des neunzehnten Jahrhunderts, stellten seine Welt dar. Sie war sicher und konnte von ihm gelenkt werden. Eine puritanische Ethik, für die Erfolg und Arbeit als Beweis für Tugend galt, stützte dieses Gefühl der Sicherheit und gab dem Leben einen Sinn und die religiöse Gewißheit seiner Erfüllung. Diese Verbindung von gesicherter Welt, gesichertem Besitz und gesicherter Sittlichkeit gab dem Bürgertum das Bewußtsein von Wohlstand, Selbstvertrauen und Stolz.

Die Marketing-Orientierung gab es im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert noch nicht. Sie ist zweifellos ein Ergebnis unserer Zeit. Es liegt noch gar nicht lange zurück, daß Verpackung, Etikettierung und Qualitätsbezeichnung sowohl für Menschen wie für Waren wichtig wurden. Das Evangelium der Arbeit verlor an Wert, das Evangelium des Verkaufs nahm den obersten Rang ein. Im Feudalismus hatte der einzelne noch wenig Spielraum, um seine gesellschaftliche Position zu verändern, und er konnte zum Vorwärtskommen nicht seine Persönlichkeit verwerten. Dagegen war diese Möglichkeit zu Zeiten des freien Wettbewerbs relativ groß, vor allem in den Vereinigten Staaten. Wer seine Ware anbrachte, kam vorwärts. Heute sind die Möglichkeiten des einzelnen, sich allein ein Vermögen zu schaffen, wesentlich geringer. Wer jetzt vorwärtskommen will, muß sich einer großen Organisation einfügen, und seine Fähigkeit, die erwartete Rolle zu spielen, ist einer seiner wichtigsten Vorzüge.

Die Entpersönlichung, die Leere, die Bedeutungslosigkeit des Lebens, die Automatisierung des Individuums bewirken eine ständig wachsende Unzufriedenheit und auch das immer

stärker werdende Bedürfnis nach einer dem Menschen angemesseneren Lebensweise. Der Mensch sucht nach Normen, die es ihm möglich machen sollen, dieses Ziel zu erreichen. Die produktive Orientierung, die ich im folgenden behandeln will, zeigt uns den Charakter, der das Reifen und Entfalten aller seiner Möglichkeiten zum Ziel hat und diesem Ziel alle anderen Tätigkeiten unterordnet.

Die produktiven Charakterorientierungen

Allgemeine Kennzeichen

In der klassischen und mittelalterlichen Literatur bis gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts wurde in vielen Darstellungen gezeigt, wie ein guter Mensch und eine gute Gesellschaft aussehen sollten. Ihre Form war die des philosophischen und theologischen Traktats oder der Utopie. Im zwanzigsten Jahrhundert gibt es auffälligerweise keine derartigen visionären Darstellungen. Die Betonung liegt auf der kritischen Analyse des Menschen und der Gesellschaft. Was der Mensch sein sollte, wird in ihr höchstens angedeutet. Solche kritischen Untersuchungen sind zweifellos von größter Wichtigkeit und bilden auch die Voraussetzung für jede Verbesserung der Gesellschaft; aber das Fehlen von Visionen einer »besseren« Gesellschaft und eines »besseren« Menschen hatte zur Folge, daß es den Glauben des Menschen an sich selbst und an seine Zukunft lähmte (gleichzeitig ist dieses Fehlen von Visionen auch die Folge der Lähmung).

Die heutige Psychologie, insbesondere die Psychoanalyse, macht in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Freud und seine Schüler gaben eine glänzende Analyse des neurotischen Charakters. Ihre klinische Beschreibung des nicht-produktiven (oder um mit Freud zu sprechen: des prägenitalen) Charakters ist erschöpfend und präzise – obwohl die von ihnen gebrauchten theoretischen Begriffe einer Revision bedürfen. Aber der Charakter der normalen, reifen und gesunden Persönlichkeit wurde kaum beachtet. Dieser Charakter, von Freud als genitaler Charakter bezeichnet, blieb ein vages und abstraktes Gebilde. Freud definiert ihn als diejenige Charakterstruktur, bei der die orale und die anale Libido ihre dominierende Stellung und Funktion zugunsten der genitalen Libido eingebüßt haben, die auf die geschlechtliche Verbindung mit einem Angehörigen des entgegengesetzten Geschlechtes ausgeht. Die Freudsche Beschreibung des genitalen Charakters bietet kaum mehr als die Feststellung, daß es sich um die Charakterstruktur eines Menschen handle, der sich sexuell und gesellschaftlich normal verhalte.

In meiner Untersuchung des *produktiven Charakters* wage ich mich über eine bloß kritische Analyse hinaus. Ich will das Wesen des vollentwickelten Charakters untersuchen, der das Ziel jeder menschlichen Entwicklung ist und zugleich dem Ideal der humanistischen Ethik entspricht. Vorerst mag es genügen, den Zusammenhang zwischen meinem Begriff der produktiven Orientierung und Freuds genitalem Charakter darzulegen. Wenn wir Freuds Begriff, wie er ihn in seiner Lehre von der Libido gebraucht, nicht wörtlich, sondern *symbolisch* nehmen, dann ist damit schon ziemlich genau umschrieben, was ich unter Produktivität verstehe. Die geschlechtliche Reife befähigt den Menschen zur natürlichen Zeugung. Durch die Vereinigung von Sperma und Ei wird ein neues Leben geschaffen. Diese Art der »Produktion« haben Mensch und Tier gemeinsam. Die Fähigkeit zur Produktion materieller Werte ist dagegen eine Besonderheit des Menschen. Der Mensch ist nicht nur ein vernunftbegabtes und soziales Lebewesen. Er kann auch als produzierendes Lebewesen begriffen werden, das dank seiner Vernunftbegabung und seines Vorstellungsvermögens Stoffe umformen kann. Er *kann* nicht nur produzieren, er *muß* produzieren, um überhaupt leben zu können. Die materielle Produktion ist jedoch nur das häufigste Kennzeichen für Produktivität als einem

Aspekt des Charakters.¹¹ Die produktive Orientierung bezieht sich auf eine fundamentale Haltung, nämlich auf die *Form der Bezogenheit* in allen Bereichen menschlicher Erfahrung. Sie betrifft geistige, gefühlsmäßige und sensorische Antworten auf Menschen, Gegenstände und auf sich selbst. Produktivität ist die Fähigkeit des Menschen, seine Kräfte zu gebrauchen und die in ihm liegenden Möglichkeiten zu verwirklichen. Wenn wir sagen, der Mensch muß *seine* Fähigkeiten gebrauchen, so heißt dies, daß er frei sein muß und von niemandem abhängen darf, der ihn und seine Kräfte beherrscht. Es bedeutet ferner, daß er von Vernunft geleitet ist, da er seine Kräfte nur dann gebrauchen kann, wenn er weiß, worin sie bestehen, wie sie gebraucht werden müssen und wofür sie dienen sollen. Produktivität bedeutet, daß der Mensch sich selbst als Verkörperung seiner Kräfte und als Handelnder erlebt; daß er sich mit seinen Kräften eins fühlt und daß sie nicht vor ihm verborgen und ihm entfremdet sind. Um Mißverständnissen vorzubeugen, zu denen das Wort »Produktivität« verleiten könnte, mag es angebracht sein, kurz auf das einzugehen, was *nicht* unter Produktivität verstanden wird.

Allgemein verbindet sich das Wort »Produktivität« mit Kreativität, ins besondere mit künstlerischer Kreativität. Der echte Künstler ist tatsächlich der überzeugendste Repräsentant von Produktivität. Doch nicht alle Künstler sind produktiv. Ein konventionelles Gemälde kann z. B. nichts anderes als die technische Fähigkeit zum Ausdruck bringen, auf ein Stück Leinwand die Ähnlichkeit eines Menschen in der Art einer Photographie zu reproduzieren. Ein Mensch kann aber auch produktiv erleben, sehen, fühlen und denken, ohne deshalb die Gabe zu besitzen, etwas Sichtbares oder Mitteilbares zu schaffen. *Produktivität ist eine Haltung, zu der jeder Mensch fähig ist, sofern er nicht geistig oder seelisch verkrüppelt ist.*

Der Ausdruck »produktiv« wird leicht mit »aktiv« verwechselt, ebenso »Produktivität« mit »Aktivität«. Beide Worte können synonym gebraucht werden (z. B. bei Aristoteles). Im modernen Sprachgebrauch bezeichnet »Aktivität« jedoch häufig das strikte Gegenteil von »Produktivität«. Gemeinhin wird »Aktivität« als eine Verhaltensweise definiert, die mittels eines Energieaufwandes eine bestehende Situation verändert. Im Gegensatz hierzu wird ein Mensch als passiv bezeichnet, der eine bestehende Situation nicht ändern oder sichtbar beeinflussen kann, sondern durch außer ihm liegende Kräfte beeinflußt oder geschoben wird. Dieser geläufige Begriff der Aktivität zieht lediglich den tatsächlichen Energieverbrauch und die hierdurch bewerkstelligte Veränderung in Betracht. Ein Unterschied zwischen den vorhandenen psychischen Umständen, die diese Aktivität bestimmen, wird nicht gemacht.

Ein, wenn auch etwas abwegiges, Beispiel nicht-produktiver Aktivität ist die Aktivität eines unter Hypnose stehenden Menschen. Ein solcher kann im Trancezustand die Augen offenhalten, er kann gehen, reden und handeln: er »ist aktiv«. Auf ihn würde die allgemeine Definition des Begriffes »Aktivität« zutreffen, denn er verbraucht Energie, und eine Veränderung wird ebenfalls herbeigeführt. Betrachten wir jedoch den besonderen Charakter und die Art dieser Aktivität, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß nicht der Hypnotisierte der eigentliche Akteur ist, sondern der Hypnotiseur, der mit Hilfe der Suggestion durch ihn aktiv ist. Die hypnotische Trance ist zwar ein künstlicher Zustand, aber sie bietet trotz ihrer Außergewöhnlichkeit ein gutes Beispiel für eine Situation, in der ein Mensch aktiv ist, ohne in Wirklichkeit der Akteur zu sein. Seine Aktivität wird durch Kräfte hervorgerufen, die sich seiner Kontrolle entziehen.

Ein häufiger Fall nicht-produktiver Aktivität ist die Reaktion auf eine akute oder chronische, bewußte oder unbewußte Angst, die oft die Ursache der wilden Geschäftigkeit des heutigen Menschen ist. Im Unterschied zu dieser durch Angst motivierten Aktivität gibt es, wenn auch oft mit ihr vermischt, eine andere Form der Aktivität, die auf Unterwerfung unter eine Autorität oder auf Abhängigkeit von einer Autorität beruht. Diese Autorität kann gefürchtet, bewundert

¹¹Der hier verwendete Begriff »Produktivität« stellt eine Erweiterung der Begriffe »Spontaneität« und »spontanes Tätigsein« dar, wie ich sie in *Escape from Freedom* (E. Fromm 1941a) gebraucht und beschrieben habe.

oder »geliebt« werden (meist trifft das eine wie das andere zu); die eigentliche Ursache der Aktivität aber ist formal wie inhaltlich der Befehl der Autorität. Der Mensch ist aktiv, weil es die Autorität von ihm fordert, und er tut, was die Autorität ihm zu tun befiehlt. Diese Aktivität findet man beim autoritären Charakter. Für ihn heißt Aktivität, im Auftrage eines anderen zu handeln, der mehr als er selbst ist. Das kann im Namen Gottes, der Vergangenheit, der Pflicht geschehen, aber nie in seinem eigenen Namen. Den Antrieb zum Handeln erhält er von einer höheren Macht, die weder angreifbar noch änderbar ist; daher kann er keine spontanen Impulse aus seinem eigenen Innern beachten.¹²

Der unterwürfigen Aktivität ähnelt die Automaten-Aktivität. Man findet hier zwar kein Abhängigkeitsverhältnis von einer äußeren Autorität, dafür aber von einer anonymen Autorität, wie etwa der öffentlichen Meinung, kulturellen Verhaltensmustern, dem gesunden Menschenverstand oder der Wissenschaft. Der Mensch fühlt oder tut, was er tun und fühlen soll. Seiner Aktivität fehlt es an Spontaneität, und zwar insofern, als diese Aktivität ihren Ursprung nicht in seiner eigenen geistigen und seelischen Erfahrung hat, sondern von einer außerhalb von ihm liegenden Quelle herrührt.

Eine der stärksten Quellen der Aktivität sind irrationale Leidenschaften. Der Mensch, der von Geiz, Masochismus, Neid, Eifersucht oder anderen Formen der Gier getrieben wird, handelt unter Zwang. Sein Handeln ist weder frei noch vernünftig, es steht vielmehr im Widerspruch zur Vernunft und zu den Interessen, die er als menschliches Wesen hat. Ein Mensch, der von solchen Trieben besessen ist, wiederholt sich selbst; sein Verhalten wird mehr und mehr starr und stereotyp. Er ist zwar aktiv, aber doch nicht produktiv.

Obwohl der Ursprung dieser Aktivität irrational ist und die Handelnden in ihrem Tun weder frei noch vernünftig sind, führt ihr Handeln doch oft zu wichtigen praktischen Ergebnissen, sogar zu materiellen Erfolgen. Bei dem Begriff »Produktivität« haben wir es nicht mit Aktivität zu tun, die unbedingt zu praktischen Ergebnissen führen muß, sondern mit einer Haltung, einer Reaktions- und Orientierungsweise der Welt und sich selbst gegenüber im Prozeß des Lebens. Wir beschäftigen uns also mit dem *Charakter des Menschen, nicht mit seinem Erfolg*.¹³

Produktivität ist die Realisierung der dem Menschen eigenen Möglichkeiten, also der Gebrauch der *eigenen Kräfte*. Doch was ist »Kraft« (*power*)? Es wirkt wie Ironie, daß dieses Wort zwei sich widersprechende Bedeutungen hat: *Kraft zu etwas* = Fähigkeit (*capacity*) und *Kraft über etwas* = Beherrschung (*domination*). Dieser Widerspruch ist jedoch besonderer Art. »Kraft« = »Beherrschung« resultiert aus der Lähmung von »Kraft« = »Fähigkeit«. »*Kraft über etwas*« ist die *Verkehrung (perversion)* von »*Kraft zu etwas*«. Die Befähigung des Menschen, seine Kräfte produktiv zu gebrauchen, ist seine Stärke (*potency*), die Unfähigkeit hierzu seine Ohnmacht (*impotence*). Seine Verstandeskraft kann das Außen der Erscheinungen durchdringen und ihr Wesen begreifen. Seine Liebeskraft kann die Wand einreißen, die den einen Menschen vom anderen trennt. Seine Kraft zur Imagination kann Dinge schauen, die noch nicht existieren; er kann planen und damit zu schaffen beginnen. Wo diese Stärke fehlt, verkehrt sich die Bezogenheit des Menschen zur Welt in den Wunsch, sie zu beherrschen, über andere Macht zu haben, als ob sie Gegenstände wären. Beherrschung ist mit Tod verbunden; Stärke mit Leben. Beherrschung hat ihren Ursprung in Ohnmacht und verstärkt

¹²Der autoritäre Charakter will sich jedoch nicht nur unterwerfen, sondern er will auch über andere herrschen. Immer sind beide Seiten vorhanden, die sadistische und die masochistische. Sie unterscheiden sich lediglich durch den jeweiligen Grad ihrer Stärke oder Verdrängung. Vergleiche hierzu auch meine Ausführungen über den autoritären Charakter in E. Fromm, 1941a.

¹³Eine zwar interessante, doch leider unvollkommene Analyse des produktiven Denkens ist Max Wertheimers posthum veröffentlichtes Werk *Productive Thinking* (1945). Einige Aspekte der Produktivität werden von Münsterberg, Natorp, Bergson und James behandelt, ferner in Brentanos und Husserls Analyse des seelischen Aktes, in Diltheys Analyse des künstlerischen Schaffens und in O. Schwarz, 1929. In allen diesen Werken wird das Problem allerdings nicht auf den Charakter bezogen.

diese; denn wenn ein Mensch einen anderen zu Dienstleistungen zwingen kann, wird sein eigener Antrieb zur Produktivität immer noch mehr gelähmt.

Wie setzt sich der Mensch zur Welt in Beziehung, wenn er seine Kräfte produktiv gebraucht? Der Mensch kann das außerhalb des eigenen Ich Liegende auf zweierlei Art erleben: *reproduktiv*, indem er die Wirklichkeit so wahrnimmt, wie es der Film tut, der eine genaue Reproduktion der photographierten Wirklichkeit zeigt (allerdings erfordert auch eine rein reproduktive Wahrnehmung die aktive Teilnahme des Geistes); *generativ*, indem er die Wirklichkeit aufnimmt, belebt und durch die spontane Tätigkeit der eigenen Geistes- und Gefühlskräfte neu erschafft. Jeder Mensch reagiert bis zu einem gewissen Grade sowohl auf die eine wie auf die andere Weise, aber es bestehen große Unterschiede in bezug auf das Gewichtsverhältnis der beiden Erfahrungsweisen. Manchmal ist eine der beiden verkümmert; das Studium derart extremer Fälle, bei denen entweder die reproduktive oder die generative Art kaum vorhanden ist, bietet die beste Möglichkeit, jedes der beiden Phänomene für sich zu verstehen.

Die relative Verkümmern der generativen Art ist in unserer Kultur häufig. Ein Mensch kann durchaus befähigt sein, Dinge zu erkennen, wie sie sind oder wie sie seiner Kultur entsprechend angeblich sind, aber nicht imstande sein, seine Wahrnehmung von innen heraus neu zu beleben. Das ist der perfekte »Realist«. Er sieht alles, was an der Oberfläche zu erkennen ist, ist aber unfähig, zum Wesentlichen vorzudringen und kann sich nichts vorstellen, was noch nicht offensichtlich ist. Er sieht das Einzelne, nicht aber das Ganze; sieht die Bäume, nicht aber den Wald. Realität ist für ihn lediglich die Summe dessen, was sich schon vergegenständlicht hat. Einem solchen Menschen fehlt es nicht an Einbildungskraft, aber seine Einbildungskraft ist berechnend, weil sie alle bekannten und existierenden Faktoren zusammenfaßt und daraus die zukünftige Auswirkung folgert.

Dagegen ist ein Mensch geistesgestört, der nicht mehr fähig ist, die Wirklichkeit zu sehen. Der psychotische Mensch baut sich eine innere Wirklichkeit, in die er volles Vertrauen zu haben scheint. Er lebt in dieser eigenen Welt, und die üblichen Wirklichkeitsfaktoren, die von allen Menschen wahrgenommen werden, sind für ihn unwirklich. Wenn ein Mensch Dinge sieht, die in der Wirklichkeit nicht existieren, sondern ausschließlich das Produkt seiner Einbildungskraft sind, hat er Halluzinationen; er legt die Ereignisse entsprechend seinen eigenen Gefühlen aus, ohne Bezug oder wenigstens ohne eigentliches Verhältnis zu dem, was in Wirklichkeit vor sich geht. Ein Paranoiker kann sich verfolgt glauben und in einer zufälligen Bemerkung die Absicht hören, daß er gedemütigt oder beseitigt werden soll. Das Fehlen eindeutiger Bekundungen dieser Absicht bedeutet für ihn keinen Gegenbeweis; er ist fest davon überzeugt, daß der wahre Sinn der Bemerkung klar ersichtlich sei, wenn man näher hinsehe, obwohl ihre Oberfläche harmlos erscheinen mag. Für den psychotischen Menschen ist die tatsächliche Wirklichkeit ausgelöscht und eine innere Wirklichkeit ist an ihre Stelle getreten.

Der »Realist« sieht nur die Oberfläche der Dinge; er sieht die äußere Welt, kann sie geistig mit photographischer Genauigkeit reproduzieren und kann handeln, indem er Menschen und Dinge so behandelt, wie sie auf dieser Reproduktion abgebildet sind. Der Geisteskranke aber ist unfähig, die Realität wirklichkeitsgemäß zu sehen; er nimmt die Wirklichkeit nur als Symbol und Widerspiegelung seiner inneren Welt wahr. Beide Menschen sind krank. Die Krankheit des Psychotikers, der den Kontakt mit der Realität verloren hat, ist der Art, daß er für die Gesellschaft untauglich wird. Die Krankheit des »Realisten« läßt ihn als menschliches Wesen verarmen. Zwar wird er in seinen gesellschaftlichen Funktionen nicht beeinträchtigt; aber da seiner Auffassung der Wirklichkeit jede Tiefe und Perspektive fehlt, ist sie derart entstellend, daß er irren muß, wenn es sich um mehr handelt, als um das Fertigwerden mit unmittelbar gegebenen Tatsachen und naheliegenden Zielen. *»Realismus« scheint das gerade Gegenteil von Geistesgestörtheit zu sein, und doch ist er nur dessen Komplementärscheinung.*

Das wirkliche Gegenteil von »Realismus« und Geistesgestörtheit ist Produktivität. Der normale Mensch kann sich zur Welt in Beziehung setzen, indem er sie so wahrnimmt, wie sie ist, und sie zugleich dank seiner eigenen Kräfte belebt und bereichert. Ist eine dieser beiden Fähigkeiten verkümmert, so ist der Betreffende krank. Der normale Mensch aber hat beide, wobei allerdings die eine oder die andere überwiegen kann. Das Vorhandensein beider Fähigkeiten, der reproduktiven und der generativen, ist eine Voraussetzung für »Produktivität«; es sind die beiden Pole, deren dynamische Wechselwirkung die Quelle der Produktivität ist. Mit dieser Feststellung möchte ich darauf hinweisen, daß Produktivität nicht die Summe oder Kombination beider Fähigkeiten ist, sondern etwas Neues, das aus dieser Wechselwirkung entsteht.

Im vorhergehenden habe ich Produktivität als eine besondere Weise der Bezogenheit zur Welt beschrieben. Nun erhebt sich die Frage, ob es etwas gibt, was der produktive Mensch *produziert*. Wenn ja, was? Der Mensch kann zwar dank seiner Produktivität materielle Dinge, Kunstwerke und Gedankensysteme erzeugen, aber *der wichtigste Gegenstand der Produktivität ist der Mensch selbst*.

Die Geburt ist nur ein bestimmter Punkt innerhalb eines Kontinuums, das mit der Empfängnis einsetzt und mit dem Tode endet. Was sich dazwischen abspielt, ist ein Prozeß, in dem die eigenen Möglichkeiten geboren werden, in dem alles, was in den beiden Zellen potentiell gegeben ist, zum Leben erweckt wird. Während das physische Wachstum selbsttätig abläuft, sofern die entsprechenden Bedingungen bestehen, entwickelt sich das Geistig-Seelische nicht selbsttätig. Damit die emotionalen und intellektuellen Möglichkeiten des Menschen zum Leben kommen und sein Selbst geboren wird, ist produktives Tätigsein erforderlich. Daß die Entwicklung des Selbst niemals endet, gehört zur Tragödie der Situation des Menschen. Selbst unter günstigsten Bedingungen wird immer nur ein Teil der vorhandenen Möglichkeiten realisiert. Jeder Mensch stirbt, bevor er ganz geboren ist.

Ich will keine Geschichte des Begriffs »Produktivität« geben, aber ich möchte einige besonders charakteristische Beispiele anführen, weil sie zur Klärung des Begriffes beitragen können. Produktivität ist einer der zentralen Begriffe der Aristotelischen Ethik. Man kann Tugend bestimmen, sagt *Aristoteles*, indem man die Funktion des Menschen bestimmt. Wie man bei einem Flötenspieler, einem Bildhauer oder einem anderen Künstler voraussetzt, das Gute beruhe in der spezifischen Funktion, die diesen Menschen von einem anderen unterscheidet und ihn zu dem macht, der er ist, so beruht beim Menschen das Gute in seiner spezifischen Funktion, die ihn von anderen Gattungen unterscheidet und ihn zu dem macht, der er ist. Eine solche Funktion ist »ein Tätigsein der Seele gemäß dem rationalen Element oder jedenfalls nicht ohne dieses« (*Aristoteles, Nikomachische Ethik, 1098a*). »Der Unterschied ist gewiß nicht klein: ob man das oberste Gut im Besitzen oder Benützen, in einem Zustand oder in aktiver Verwirklichung erkennt. Denn ein Zustand kann vorhanden sein, ohne daß etwas Wertvolles dabei herauskommt, z. B. bei einem Menschen, der schläft oder sonstwie in völliger Dumpfheit dahinvegetiert. Beim aktiven Verwirklichen dagegen kann das nicht vorkommen, denn dies heißt: mit Notwendigkeit handeln, wertvoll handeln« (a.a.O. 1098b–1099a). Für Aristoteles ist der gute Mensch derjenige, der durch sein vernunftgemäßes Tätigsein den spezifisch menschlichen Möglichkeiten zum Leben verhilft.

»Unter Tugend und Kraft verstehe ich ein und dasselbe«, sagt Spinoza (*Ethik, Teil IV, Definition 8*). Freiheit und Glück beruhen darauf, daß der Mensch sich selbst begreift, um das zu werden, was er potentiell ist. Er kann sich »dem Modell der menschlichen Natur ... mehr und mehr ... nähern« (a.a.O., Vorwort). Spinoza versteht Tugend in dem Sinne, daß der Mensch seine Kräfte gebraucht; Laster ist die Unfähigkeit, sich dieser Kräfte zu bedienen. Das Wesen des Bösen besteht für Spinoza in der Ohnmacht (vgl. a.a.O., Definition 20).

In dichterischer Form fand das, was produktives Tätigsein ist, bei Goethe und Ibsen den schönsten Ausdruck. *Faust* ist ein Symbol für das ewige Suchen des Menschen nach dem

Sinn des Lebens. Weder Wissenschaft, Lust, Macht, ja nicht einmal die Schönheit kann Fausts Frage beantworten. Goethe sagt, die einzige Antwort sei jenes produktive Tätigsein, das identisch mit dem Guten ist.

Im *Prolog im Himmel* sagt der Herr, es wäre nicht der Irrtum und das Irren, das den Menschen behindert, sondern seine Nicht-Aktivität:

Des Menschen Tätigkeit kann allzu leicht erschaffen,
Er liebt sich bald die unbedingte Ruh;
Dum geb ich gern ihm den Gesellen zu,
Der reizt und wirkt und muß als Teufel schaffen.
Doch ihr, die echten Göttersöhne,
Erfreut euch der lebendig reichen Schöne!
Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfass' euch mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken!

Am Schluß des zweiten Teiles hat Faust seine Wette mit Mephistopheles gewonnen. Er hat geirrt und ist sündig geworden. Die eigentliche Sünde aber hat er nicht begangen: die der Nicht-Produktivität. Fausts letzte Worte drücken diesen Gedanken deutlich aus und versinnbildlichen ihn durch das fruchtbare Land, das er dem Meere abringen will:

Eröffn' ich Räume vielen Millionen,
Nicht sicher zwar, doch tätig-frei zu wohnen.
Grün das Gefilde, fruchtbar. Mensch und Herde
Sogleich behaglich auf der neusten Erde,
Gleich angesiedelt an des Hügels Kraft,
Den aufgewälzt kühn-emsige Völkerschaft.
Im Innern hier ein paradiesisch Land:
Da rase draußen Flut bis auf zum Rand!
Und wie sie nascht, gewaltsam einzuschließen,
Gemeindrang eilt, die Lücke zu verschließen.
Ja! diesem Sinne bin ich ganz ergeben,
Das ist der Weisheit letzter Schluß:
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben,
Der täglich sie erobern muß!
Und so verbringt, umrungen von Gefahr,
Hier Kindheit, Mann und Greis sein tüchtig Jahr.
Solch ein Gewimmel möcht ich sehn,
Auf freiem Grund mit freiem Volke stehn!
Zum Augenblicke dürft ich sagen:
»Verweile doch, du bist so schön!
Es kann die Spur von meinen Erdentagen
Nicht in Äonen untergehn.«
Im Vorgefühl von solchem hohen Glück
Genieß ich jetzt den höchsten Augenblick.

Während Goethes Faust von jenem Glauben an den Menschen getragen ist, der für die fortschrittlichen Denker des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts charakteristisch war, gibt Ibsens *Peer Gynt*, der in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts geschrieben

wurde, schon eine kritische Analyse des modernen Menschen und seiner Nicht-Produktivität. »Der moderne Mensch auf der Suche nach seinem Ich«, so etwa könnte der Untertitel des Dramas lauten. Peer glaubt zugunsten seines Ichs zu handeln, wenn er sich dafür einsetzt, Geld zu verdienen und Erfolg zu haben. »Sei du dir genug«, nach diesem Prinzip (dargestellt durch die Trolle) lebt er. Er lebt aber nicht nach dem menschlichen Prinzip: »Sei dir selber treu«. Am Ende seines Lebens muß er entdecken, daß sein Suchen und sein Eigennutz ihn gehindert haben, er selbst zu werden. Alle Möglichkeiten, die er nicht realisiert hat, treten auf und klagen ihn seiner Sünde an. Sie zeigen ihm den wirklichen Grund seines menschlichen Versagens – seinen Mangel an Produktivität.

Die Knäuel (am Boden)

Wir sind Gedanken;
Hast Du gedacht uns,
Tanzen auf schlanken
Füßen gemacht uns?
Wir hätten sollen
Wie Vögel ins Blaue, –
Statt hier zu rollen
Als Garnknäuel, graue.

Welke Blätter

Wir sind eine Losung;
Hast Du gesprochen uns? –
Des Staubs Liebkosung
Hat kläglich gebrochen uns.
Der Wurm zerfraß uns.
Bis zu Skeletten;
Dein Geiz vergaß, uns
Um die Früchte zu betten.

Sausen in den Lüften

Wir sind Lieder.
Hast Du gesungen uns? –
Tausendmal nieder
Hast Du gezwungen uns.
In Deiner Seele
Lagen und harrten wir; –
Nimmer nun warten wir.
Gift in Deine Kehle!

Tautropfen

Wir sind Zähren; –
Hast Du vergossen uns?
Winter zu wehren,
War einst erschlossen uns.
Dein Herz rief leise; –
Du bliebest achtlos.
Nun starrt's von Eise, –
Und wir sind machtlos.

Gebrochene Halme
Wir sind Taten; –
Hast Du bestellt uns?
Weh, nur verraten,
Geknickt und zerspellt uns!
Am Jüngsten Tage
Kommen wir allzusamt
Und führen Klage, –
So wirst Du verdammt.
(5. Akt, 6. Szene)

Bisher haben wir uns den allgemeinen Charakteristika der produktiven Orientierung gewidmet. Nun wollen wir untersuchen, wie sich Produktivität in den einzelnen Formen des Tätigseins bekundet, da man das Allgemeine nur durch die Erforschung des Konkreten und Besonderen ganz verstehen kann.

Produktive Liebe und produktives Denken

Die menschliche Existenz ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch allein und von der Welt getrennt ist. Da er die Trennung nicht ertragen kann, muß er nach Bezogenheit und Einssein streben. Das kann auf mannigfaltige Weise geschehen. Es gibt aber nur eine Möglichkeit, bei der er als einmaliges Wesen unangetastet bleibt, nur eine, bei der sich die eigenen Kräfte im Vollzug des Bezogenseins entfalten. Es ist das Paradoxe der menschlichen Existenz, daß der Mensch zugleich Nähe und Unabhängigkeit suchen muß, zugleich das Einssein mit anderen und das Bewahren seiner Einmaligkeit und Besonderheit.¹⁴ Wie wir gezeigt haben, ist *Produktivität* die Antwort auf dieses Paradox – und auf die moralische Frage des Menschen.

Man kann produktiv zur Welt bezogen sein durch Tätigsein und Verstehen. Der Mensch *produziert Dinge*, und im Prozeß der Erschaffung wendet er seine Kräfte auf die Materie an. Durch Liebe und durch seine Vernunft *begreift er die Welt* geistig und emotional. Seine Verstandeskräfte befähigen ihn, durch die Oberfläche zu dringen und das Wesen eines Gegenstandes zu verstehen, indem er sich tätig zu ihm in Beziehung setzt. Seine Liebeskräfte befähigen ihn, die Wand, die ihn von einem anderen Menschen trennt, einzureißen und ihn zu verstehen. Obwohl Liebe und Vernunft nur zwei verschiedene Formen der Möglichkeit sind, die Welt zu begreifen, und obwohl keine ohne die andere bestehen kann, sind sie doch Ausdruck verschiedener Kräfte (des Gefühls und des Denkens) und müssen daher gesondert untersucht werden.

Der Begriff der produktiven Liebe unterscheidet sich grundlegend von dem, was häufig Liebe genannt wird. Es gibt wohl kein Wort, das vieldeutiger und verwirrender ist als das Wort »Liebe«. Es bezeichnet fast jedes Gefühl, ausgenommen Haß und Ekel. Von der Liebe für Eiscreme bis zur Liebe für eine Symphonie, von der mildesten Sympathie bis zum stärksten Gefühl innerer Verbundenheit schließt der Begriff »Liebe« alles ein. Man glaubt zu lieben, wenn man sich in jemanden verliebt hat. Abhängigkeit bezeichnen die Menschen als Liebe; für ihre Gier, jemanden besitzen zu wollen, gebrauchen sie dasselbe Wort. Sie glauben, nichts sei einfacher und leichter als zu lieben, die einzige Schwierigkeit bestehe darin, das passende Objekt zu finden, und sie hätten in der Liebe nur deshalb kein Glück, weil ihnen der richtige Partner nicht begegnet sei. Aber im Gegensatz zu all diesen verwirrenden und wunschbedingten Vorstellungen ist Liebe ein durchaus spezifisches Gefühl, und obwohl jedes

¹⁴Diese Vorstellung von Bezogenheit als einer Synthese von Nähe und Einmaligkeit ähnelt dem Begriff »Losgelöstsein und Verbundenheit« in Ch. Morris, 1942. Ein Unterschied besteht allerdings: Bei Morris ist das Bezugssystem das Temperament, bei mir der Charakter.

menschliche Wesen zur Liebe fähig ist, ist ihre Verwirklichung eines der schwierigsten Ziele. Echte Liebe wurzelt in Produktivität. Sie kann daher auch als »produktive Liebe« bezeichnet werden. Ihrem Wesen nach bleibt sie sich immer gleich, ob es sich nun um die Liebe der Mutter zu ihrem Kind, um die Liebe zu einem anderen Menschen oder um das erotische Verhältnis zwischen zwei Partnern handelt.¹⁵ Die Gegenstände unserer Liebe differieren, demzufolge ändert sich auch die Intensität und Qualität. Gewisse Grundelemente aber sind für alle Formen produktiver Liebe charakteristisch. Es sind *Fürsorge für den andern, Verantwortungsgefühl für den andern, Achtung vor dem andern und Erkenntnis*.

Fürsorge und Verantwortungsgefühl zeigen an, daß Liebe Tätigsein bedeutet, nicht aber eine Leidenschaft, die den Menschen überwältigt, und ebensowenig ein Affekt, durch den man mitgerissen wird. Was Fürsorge und Verantwortungsgefühl heißt, ist im Buche Jona wunderbar beschrieben. Gott fordert Jona auf, nach Ninive zu gehen. Er soll die Einwohner dieser Stadt warnen. Sie würden bestraft werden, wenn sie das Böse nicht ließen. Jona aber flieht vor seiner Mission, weil er fürchtet, daß die Einwohner von Ninive bereuen könnten und Gott ihnen vergeben würde. Jona hat einen strengen Sinn für Recht und Ordnung; aber was Liebe ist, weiß er nicht. Er flieht und findet sich im Bauche eines Walfisches wieder. Das symbolisiert den Zustand der Isolierung und Gefangenschaft – heraufbeschworen, weil es ihm an Liebe und an Verständnis für seine Mitmenschen fehlte. Gott rettet ihn, und Jona geht nach Ninive. Er predigt den Einwohnern, wie Gott ihn geheißen. Was er befürchtete, tritt ein. Die Menschen von Ninive bereuen ihre Sünden, bessern sich, und Gott vergibt ihnen und beschließt, ihre Stadt nicht zu zerstören. Jona wird darüber zornig und ist enttäuscht. Er wollte Gerechtigkeit, nicht Gnade. Schließlich findet er Trost im Schatten eines Baumes, den Gott für ihn wachsen ließ, um ihn vor den sengenden Strahlen der Sonne zu schützen. Als Gott den Baum verdorren läßt, ist Jona betrübt. Er beklagt sich bei Gott, und Gott antwortet ihm: »Dir ist es leid um den Rizinusstrauch, für den du nicht gearbeitet und den du nicht großgezogen hast. Über Nacht war er da, über Nacht ist er eingegangen. Mir aber sollte es nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, in der mehr als 120 000 Menschen leben, die nicht einmal rechts und links unterscheiden können – und außerdem noch so viel Vieh?« (Jon 4,10f.). Gottes Antwort an Jona ist ebenfalls sinnbildlich gemeint. Gott erklärt ihm, das Wesen der Liebe bestehe darin, für etwas zu arbeiten, etwas großzuziehen – Liebe und Arbeit seien untrennbar miteinander verbunden. Man liebt das, wofür man arbeitet, und man arbeitet für das, was man liebt.

Die Geschichte von Jona bedeutet auch, daß Liebe nicht von Verantwortungsgefühl getrennt werden kann. Jona fühlt sich für das Leben seiner Brüder nicht verantwortlich. Er könnte wie Kain fragen: »Bin ich der Hüter meines Bruders?« (Gen 4,9). Verantwortungsgefühl ist keine Pflicht, die dem Menschen von außen aufgezwungen wird, sondern die Antwort auf etwas, von dem man fühlt, daß es einen angeht. Verantwortung und Antwort haben die gleiche Wurzel: Verantwortlich sein heißt zum Antworten bereit sein.

Mutterliebe ist das häufigste und am leichtesten verständliche Beispiel produktiver Liebe. Ihr eigentliches Wesen ist Fürsorge und Verantwortungsgefühl. Bis zur Geburt arbeitet der Körper der Mutter für das Kind, nach der Geburt besteht ihre Liebe in ihrem Bemühen, das Kind wachsen zu lassen. Mutterliebe ist an keine Bedingung geknüpft, die das Kind erfüllen muß, um geliebt zu werden. Sie ist unbeding und beruht lediglich auf der Forderung des Kindes und der Antwort der Mutter.¹⁶ Kein Wunder, daß Mutterliebe in Kunst und Religion zum

¹⁵Daß auch die Liebe zu anderen Menschen und die Liebe zu uns selbst das gleiche Phänomen ist, werden wir später erörtern.

¹⁶Vgl. Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1159a: Freundschaft »scheint sich aber mehr im Schenken als im Empfangen der Freundesliebe zu verwirklichen. Ein Zeichen dafür sind die Mütter, deren ganze Freude darin besteht, Liebe zu schenken. Manche lassen nämlich ihre Kinder von anderen aufziehen und wissen von ihnen und lieben sie; aber Erwidern ihrer Liebe verlangen sie nicht – falls beides zusammen nicht möglich ist –,

Symbol für die reinste Form der Liebe geworden ist. Das hebräische Wort, mit dem Gottes Liebe zu den Menschen und die Liebe des Menschen zu seinem Nächsten bezeichnet wird, heißt *rachamim*. Die Wortwurzel von *rachamim* ist *rechem* = Mutterschoß.

Nicht ganz so augenscheinlich ist der Zusammenhang von *Fürsorge* und *Verantwortungsgefühl* mit individueller Liebe. Man nimmt oft an, sich zu verlieben sei schon der Höhepunkt der Liebe. Tatsächlich ist es nur der Anfang, nur eine Gelegenheit, zur Liebe zu kommen. Auch glaubt man, Liebe sei das Ergebnis einer mysteriösen Anziehung zwischen zwei Menschen, ein Ereignis, das ohne Anstrengung eintritt. Die Verlassenheit des Menschen und sein Geschlechtstrieb machen es ihm tatsächlich leicht, sich zu verlieben; etwas Mysteriöses ist dabei nicht im Spiel. Aber der Gewinn verschwindet ebenso rasch wie er entstand. Man wird nicht zufällig geliebt. Die eigene Liebesfähigkeit erzeugt Liebe – so wie man auch interessant wird, indem man Interesse zeigt. Die Menschen beschäftigen sich mit der Frage, ob sie »anziehend« sind, und vergessen, daß ihre Anziehungskraft von ihrer eigenen Liebesfähigkeit abhängt. Einen Menschen produktiv lieben heißt, daß man für ihn sorgt und sich für sein Leben verantwortlich fühlt, nicht nur für seine physische Existenz, sondern auch für das Reifen und Wachsen aller seiner menschlichen Kräfte. Produktiv lieben ist unvereinbar damit, daß man sich passiv verhält und dem Leben des geliebten Menschen lediglich zuschaut; produktives Lieben schließt Arbeit, Fürsorge und Verantwortungsgefühl für sein Wachstum ein.

Trotz allem Universalismus der monotheistischen Religionen des Westens und der fortschrittlichen politischen Programme, die davon ausgehen, »daß alle Menschen zur Gleichheit geschaffen sind«, ist die Liebe zur Menschheit noch keine allen gemeinsame Erfahrung geworden. Die Liebe zur Menschheit wird als etwas betrachtet, das günstigstenfalls der Liebe zu einem Einzelwesen entspricht, oder als etwas Abstraktes, das sich erst in der Zukunft verwirklichen läßt. Aber die Liebe zur Menschheit ist untrennbar mit der Liebe zum Einzelwesen verbunden. Einen Menschen produktiv lieben heißt, mit seinem menschlichen Kern, mit ihm, sofern er die Menschheit repräsentiert, in Beziehung zu stehen. Die Liebe zum einzelnen muß zufällig und oberflächlich bleiben, wenn sie die Liebe zur Menschheit ausschließt. Diese Liebe zur Menschheit unterscheidet sich von der Mutterliebe insofern, als das Kind hilflos ist, der Erwachsene dagegen nicht. Aber auch dieser Unterschied ist nur relativ, denn jeder braucht Hilfe, und jeder ist vom anderen abhängig. Ein menschliches Zusammengehörigkeitsgefühl ist die notwendige Voraussetzung für die Entfaltung der Individualität.

Fürsorge und Verantwortung sind zwar wesentliche Elemente der Liebe, aber ohne *Achtung* (*respect*) für den geliebten Menschen und ohne *Erkenntnis* artet Liebe in Herrschsucht und Besitzgier aus. Achtung bedeutet nicht Furcht oder Ehrfurcht. Entsprechend seiner Wurzel (*respicere* = hinschauen) bedeutet »Respekt« die Fähigkeit, einen Menschen so zu sehen, wie er ist, sich seiner Individualität und Einzigartigkeit bewußt zu werden. Man kann einen Menschen nicht respektieren, ohne ihn zu kennen. Fürsorge und Verantwortungsgefühl wären blind, wenn die Erkenntnis der Individualität des anderen sie nicht leiten würde.

Und nun zum Begriff des produktiven Denkens, dem wir uns annähern wollen, indem wir den Unterschied zwischen Vernunft (*reason*) und Intelligenz (*intelligence*) untersuchen.

Die Intelligenz ist ein Werkzeug des Menschen für praktische Ziele; sie hat den Zweck, die Aspekte einer Sache zu erforschen, die zu deren Gebrauch bekannt sein müssen. Die Ziele selbst, oder, was dasselbe ist, die Prämissen, auf die sich das »intelligente« Denken bezieht, werden nicht in Frage gestellt, sondern als erwiesen angenommen, sie können rational sein oder nicht. Diese besondere Eigenschaft der Intelligenz läßt sich an einem extremen Beispiel verdeutlichen, nämlich am paranoiden Menschen. Seine Voraussetzung, alle seien gegen ihn

sondern offenbar genügt es ihnen zu sehen, daß es den Kindern gutgeht; und sie lassen es ihrerseits an Liebe nicht fehlen, auch wenn die Kinder, aus Unkenntnis, nichts von dem geben, worauf eine Mutter Anspruch hätte.«

verschworen, ist irrational und unzutreffend, aber seine Denkprozesse, die auf dieser Voraussetzung aufgebaut sind, können ein beachtliches Maß an Intelligenz zeigen. Um die Richtigkeit seiner paranoiden These zu beweisen, verknüpft der Kranke Beobachtungen und führt logische Konstruktionen aus, die oft so überzeugend sind, daß sich die Irrationalität seiner Voraussetzung schwer aufdecken läßt. Natürlich beschränkt sich die Anwendung der Intelligenz nicht nur auf pathologische Phänomene. Meistens und notwendigerweise befaßt sich unser Denken mit dem Erreichen irgendwelcher praktischer Ergebnisse, mit den quantitativen und Oberflächenaspekten der Phänomene, nicht aber mit der Gültigkeit der dazugehörigen Zwecke und Prämissen oder dem Versuch, die Natur und die jeweilige Qualität der Phänomene zu verstehen.

Vernunft schließt eine dritte Dimension ein, die Tiefendimension, die zum Wesen der Dinge und Prozesse hinführt. Die Vernunft ist zwar nicht von praktischen Lebenszwecken abgetrennt (ich werde im folgenden darlegen, in welchem Sinne dies gilt), ist aber doch kein bloßes Werkzeug für sofortiges Handeln. Sie hat die Aufgabe, etwas zu wissen, zu verstehen, zu erfassen und den Menschen durch dieses Begreifen zu den Dingen in Beziehung zu setzen. Die Vernunft durchdringt das Außen der Dinge, um deren Wesen zu entdecken, ihre verdeckten Zusammenhänge, ihren tieferen Sinn, ihre »Vernunft«. Sie ist – um mit Nietzsche zu sprechen – nicht zweidimensional, sondern »perspektivisch«, das heißt, sie erfaßt alle vorstellbaren Perspektiven und Dimensionen, nicht nur die praktisch relevanten. Sich mit dem Wesen der Dinge zu beschäftigen, bedeutet nicht, sich mit etwas zu befassen, das »hinter« den Dingen liegt, sondern vielmehr, sich mit den der Gattung immanenten, universellen, allgemeinsten und alles durchdringenden Eigenschaften der Phänomene zu beschäftigen, losgelöst von deren nur oberflächlichen und zufälligen (logisch irrelevanten) Aspekten.

Gehen wir dazu über, einige spezifischere Charakteristika des produktiven Denkens zu untersuchen. Im produktiven Denken ist das Subjekt dem Objekt gegenüber nicht gleichgültig. Das Objekt wirkt auf das Subjekt, und das Subjekt befaßt sich mit ihm. Das Objekt wird nicht als etwas Totes verstanden, als etwas, das von einem selbst und vom eigenen Leben losgelöst ist, oder als etwas, über das man nachdenkt, indem man es von sich selbst isoliert. Im Gegenteil, das Subjekt ist an seinem Objekt interessiert, und je enger die Bindung, desto fruchtbarer das Denken. Diese Beziehung zwischen Subjekt und Objekt regt sein Denken vor allem an. Ein Mensch oder ein beliebiges anderes Phänomen wird deswegen zum Objekt des Denkens, weil er Gegenstand des Interesses ist und weil er für das individuelle Leben und das der menschlichen Existenz bedeutungsvoll ist. Die Erzählung von Buddhas Entdeckung der »vierfachen Wahrheit« illustriert das sehr schön. Buddha sah einen toten, einen kranken und einen alten Mann. Er, der junge Mann, war tief vom unentrinnbaren menschlichen Schicksal betroffen. Er reagierte auf diese Beobachtung, indem er darüber nachdachte. Die Lehre von der Natur, dem Leben und den Wegen zur menschlichen Erlösung war das Ergebnis seines Denkens. Sicherlich war die Art und Weise, in der er reagierte, nicht die einzig mögliche. In der gleichen Situation würde vielleicht ein moderner Arzt darüber nachdenken, wie man am wirksamsten Alter, Krankheit und Tod bekämpfen könne, aber sein Denken wäre ebenfalls durch seine umfassende Reaktion auf sein Objekt bestimmt.

Im Vollzug produktiven Denkens wird der Nachdenkende durch sein Interesse für das Objekt angeregt. Er ist von ihm betroffen und reagiert darauf; er nimmt teil und antwortet. Aber auch Objektivität charakterisiert das produktive Denken: der Respekt des Denkenden für sein Objekt, und die Fähigkeit, das Objekt so zu sehen, wie es ist, und nicht so, wie es nach seinem Wunschbilde sein sollte. Diese Polarität zwischen Objektivität und Subjektivität ist für das produktive Denken ebenso charakteristisch wie für Produktivität schlechthin.

Objektiv können wir nur dann sein, wenn wir die Dinge, die wir beobachten, auch respektieren: wenn wir imstande sind, sie in ihrer Einmaligkeit und in ihrer gegenseitigen Verbindung zu sehen. Dieser Respekt unterscheidet sich nicht wesentlich von der Achtung, über die wir im

Zusammenhang mit der Liebe sprachen. Wenn ich etwas verstehen will, muß ich fähig sein, es so zu sehen, wie es seiner eigenen Natur gemäß existiert. Obgleich dies für alle Denkbjekte gilt, ist es ein besonderes Problem bei der Erforschung der menschlichen Natur.

Für das produktive Denken über lebende und nichtlebende Gegenstände muß ein anderer Aspekt von Objektivität gegenwärtig sein: Man muß eine Erscheinung in ihrer Totalität sehen. Wenn der Beobachtende einen Aspekt des Objekts isoliert, ohne das Ganze zu sehen, wird er nicht einmal diesen einen Aspekt richtig verstehen. Dieses Charakteristikum ist von *Max Wertheimer* als wichtigstes Element des produktiven Denkens bezeichnet worden. »Produktive Prozesse«, schreibt er, »haben häufig folgende Eigenschaften: um etwas wirklich zu verstehen, fragt und untersucht man immer wieder aufs neue. Schließlich konzentriert man sich auf einen bestimmten Punkt innerhalb eines bestimmten Bereiches; aber er wird dadurch nicht etwa isoliert. Es entwickelt sich vielmehr eine neue und tiefere strukturelle Sicht des Gesamten, die Veränderungen im funktionellen Sinne, in der Gruppierung der Einzelheiten usw. einbezieht. Indem man sich also in bezug auf einen bestimmten Bereich davon leiten läßt, was die Struktur einer Situation fordert, kommt man zu einer vernunftgemäßen Vorhersage, die – ebenso wie die anderen Teile der Struktur – direkt oder indirekt verifiziert werden muß. Zweierlei ist notwendig: einerseits ein zusammenhängendes Bild zu erlangen, andererseits das zu sehen, was die Gesamtstruktur für die einzelnen Teile erfordert« (M. Wertheimer, 1945, S. 167; vgl. auch S. 192).

Objektivität verlangt nicht nur, daß man das Objekt so sieht, wie es ist, sondern auch, daß man sich selbst so sieht, wie man ist: daß man sich der besonderen Konstellation bewußt wird, in der man als Beobachtender dem Objekt gegenübersteht. Produktives Denken wird somit durch die Natur des Objekts wie auch durch die Natur des Subjekts bestimmt, das sich während des Denkvorganges zu seinem Objekt in Beziehung setzt. Objektivität gründet sich auf diese zweifache Determination. Im Gegensatz hierzu steht die falsche Subjektivität, bei der das Denken nicht vom Objekt kontrolliert wird und daher zu Vorurteilen, Wunschvorstellungen und Phantasien entartet. Aber Objektivität ist auch nicht, wie oft fälschlicherweise der »wissenschaftlichen« Objektivität unterstellt wird, synonym mit Gleichgültigkeit, Abwesenheit von Interesse und Fürsorge. Wie sollte man das verhüllende Außen der Dinge durchdringen und ihre Ursachen und Beziehungen erforschen können, wenn kein vitales Interesse den Antrieb zu einer so schwierigen Aufgabe böte? Wie könnten die Forschungsziele bestimmt werden, wenn nicht in bezug auf die Interessen des Menschen? *Objektivität heißt nicht Gleichgültigkeit, sondern Achtung.* Sie ist die Fähigkeit, Menschen, Dinge und sich selbst nicht zu entstellen und zu verfälschen. Sind aber die subjektiven Elemente im Beobachtenden, seine Interessen, nicht so stark, daß sie sein Denken entstellen müssen, um zum gewünschten Resultat zu kommen? Ist nicht das Fehlen jeden persönlichen Interesses eine Voraussetzung wissenschaftlicher Forschung? Die Auffassung, daß kein Interesse vorhanden sein dürfe, damit die Wahrheit erkannt werden könne, ist falsch. (Vgl. auch K. Mannheim, 1929.) Es hat kaum jemals eine bedeutsame Entdeckung oder Erkenntnis gegeben, für die das Interesse des Forschenden nicht der unmittelbare Anlaß gewesen wäre. Jedes Denken, dem ein solches Interesse fehlt, ist zur Unfruchtbarkeit und Geistlosigkeit verurteilt. Und doch kommt es nicht nur darauf an, ob ein Interesse schlechthin besteht oder nicht. Wichtig ist, *welcher Art* das Interesse ist und in welchem Verhältnis es zur Wahrheit steht. Anlaß jedes produktiven Denkens ist das Interesse des Beobachtenden. Ideen werden niemals durch ein Interesse an sich entstellt, sondern nur durch solche Interessen, die der Wahrheit entgegenstehen, und mit der Entdeckung der Eigenart des Objekts unvereinbar ist. Unsere Feststellung, Produktivität sei eine im Menschen angelegte Fähigkeit, widerlegt die Annahme, der Mensch sei von Natur aus faul und müsse zur Aktivität gezwungen werden. Diese Auffassung ist uralte. Als Moses den Pharao bat, er möge das jüdische Volk ziehen lassen, damit es Gott in der Wüste diene, war seine Antwort: »Faul seid ihr, faul! Nur deshalb

sagt ihr: Wir wollen gehen und Jahwe Schlachtopfer darbringen« (Ex 5,17). Wie ein Sklave arbeiten, war für den Pharao dasselbe wie »etwas tun«, Gott verehren dasselbe wie »faul sein«. Alle, die von der Arbeit anderer leben wollten, teilten diese Auffassung mit ihm. Eine Produktivität, die sich nicht ausbeuten ließ, war für sie wertlos.

Unsere heutige Kultur scheint das Gegenteil zu beweisen. Der abendländische Mensch war in den letzten Jahrhunderten besessen von der Idee der Arbeit, von dem Verlangen nach ständiger Aktivität. Kaum einen Augenblick kann er untätig bleiben. Dieser Gegensatz ist jedoch nur ein scheinbarer. Faulheit und zwanghafter Aktivismus sind nicht Gegensätze, sondern zwei Symptome, die auf Störungen der menschlichen Funktionen hinweisen. Das wichtigste Symptom bei Neurotikern ist oft seine Arbeitsunfähigkeit; beim sogenannten Angepaßten besteht es darin, daß er keine Freude in Entspannung und Ruhe finden kann. Zwanghafter Aktivismus ist nicht das Gegenteil von Faulheit, sondern deren Komplementärscheinung; das Gegenteil von beiden ist Produktivität. Die Verkümmern der produktiven Aktivität (produktives Tätigsein) führt zu Inaktivität oder zu Überaktivität. Hunger und Gewalt können niemals Voraussetzung zu produktivem Tätigsein sein. Dagegen sind Freiheit, wirtschaftliche Sicherheit und eine Gesellschaftsorganisation, in der Arbeit zum sinnvollen Ausdruck menschlicher Fähigkeiten wird, diejenigen Faktoren, die entscheidend dazu beitragen, daß der Mensch seinen natürlichen Neigungen folgt, indem er seine Kräfte produktiv gebraucht. Produktives Tätigsein drückt sich im rhythmischen Wechsel von Aktivität und Entspannung aus. Produktive Arbeit, produktive Liebe und produktives Denken sind nur dann möglich, wenn der Mensch auch ruhig und mit sich allein sein kann. Auch sich selbst hören zu können, ist eine Vorbedingung dafür, daß man auf andere hören kann; bei sich selbst zu Hause zu sein ist die notwendige Voraussetzung, damit man sich zu anderen in Beziehung setzen kann.

Orientierungen im Sozialisationsprozeß

Wie zu Beginn dieses Kapitels dargelegt wurde, gibt es im Vollzug des Lebens zwei Formen der Bezogenheit zur Welt: die der Assimilierung und die der Sozialisation. Die erstere wurde bereits eingehend erörtert, einschließlich der Liebe, die im Zusammenhang mit den anderen Manifestationen der Produktivität behandelt wurde, um das Wesen der Produktivität umfassender zu beschreiben; die letztere habe ich ausführlich in meinem Buch *Escape from Freedom* (1941a) behandelt. Ich werde deshalb an dieser Stelle nur eine kurze Zusammenfassung geben.

Wir unterscheiden folgende Arten zwischenmenschlicher Bezogenheit: *die symbiotische Bezogenheit, die destruktive Bezogenheit, die Rückzug und Distanz beinhaltet, und die liebende Bezogenheit.*

Bei der *symbiotischen* Bezogenheit verbindet sich der Mensch mit anderen, verliert aber seine Unabhängigkeit oder erreicht sie niemals. Um der Gefahr des Alleinseins auszuweichen, wird er zum Bestandteil eines anderen, von dem er sich »verschlingen« läßt, oder den er selber »verschlingt«. Das erstere ist die Wurzel dessen, was man klinisch als *Masochismus* bezeichnet. Masochismus ist der Versuch, sein individuelles Selbst loszuwerden. Man läuft vor der Freiheit davon und sucht Sicherheit, indem man sich einem anderen anhängt. Die Formen eines solchen Abhängigkeitsverhältnisses sind mannigfaltig. Der Betreffende kann sie rational als Opfer, Pflicht oder Liebe erklären, besonders dann, wenn kulturelle Vorbilder eine solche Rationalisierung legitimieren. Manchmal mischt sich Masochismus mit sexuellen Trieben und Lustgefühlen (masochistische Perversion). Oft auch geraten die masochistischen Triebe so stark in Konflikt mit den anderen Teilen der Persönlichkeit, die Freiheit und Unabhängigkeit anstreben, daß sie als quälend empfunden werden.

Der Trieb, andere verschlingen zu wollen, die *sadistische*, aktive Form der symbiotischen Bezogenheit, wird in verschiedenster Weise rationalisiert: als »Liebe«, Überbehütung, als »gerechtfertigte« Beherrschung oder »gerechtfertigte« Rache usw. Mit Sexualtrieben vermischt, tritt sie als sexueller Sadismus auf. Alle Formen des sadistischen Triebes beruhen auf dem Wunsch, einen anderen Menschen vollständig zu beherrschen, ihn zu »verschlingen« und ihn zum hilflosen Objekt des eigenen Willens zu machen. Totale Beherrschung eines ohnmächtigen Menschen ist das Wesen der aktiven symbiotischen Bezogenheit. Die beherrschte Person wird als *Ding* betrachtet und behandelt, das man benützen und ausbeuten kann, nicht als ein menschliches Wesen und um seiner selbst willen. Je mehr sich diese Sucht mit Destruktivität vermischt, um so grausamer ist sie; aber auch die wohlwollende Herrschsucht, die sich oft als »Liebe« maskiert, ist eine Form von Sadismus. Der wohlwollende Sadist wünscht, daß sein Objekt reich und mächtig wird und Erfolg hat, eines aber will er mit allen Mitteln verhindern: das Objekt darf nicht frei und unabhängig werden, weil es dann nicht mehr dem Beherrscher gehören würde.

In den *Verlorenen Illusionen* gibt Balzac ein bezeichnendes Beispiel von wohlwollendem Sadismus. Er beschreibt das Verhältnis zwischen dem jungen Lucien und dem Bagnosträfling, der sich als Abbé ausgibt. Kurz nachdem er dem jungen Lucien begegnet ist, der Selbstmord begehen wollte, sagt der Abbé zu ihm: »Ich habe Sie aufgefischt, ich habe Ihnen das Leben zurückgegeben, und Sie gehören mir, wie das Geschöpf dem Schöpfer gehört, wie im Märchen Ifrit dem Geist, Itschoglan dem Sultan gehört, wie der Körper der Seele gehört! Ich werde Sie mit mächtiger Hand auf dem Weg der Macht halten, und ich verspreche Ihnen nichtsdestoweniger ein Leben der Vergnügen, der Ehren und ständigen Feste ... Nie wird es Ihnen an Geld fehlen ... Sie werden glänzen und paradieren, während ich, über den Schlamm der Grundmauern gebeugt, den strahlenden Bau Ihres Glücks sichern werde. Ich liebe die Macht um der Macht willen! Ich werde stets glücklich sein über Ihre Freuden, die mir versagt sind. Kurzum, ich werde durch Sie leben!« ... »Ich will mein Geschöpf lieben, es bilden und für meinen Umgang formen, um es zu lieben, wie ein Vater ein Kind liebt. Ich werde in Ihrem Tilbury fahren, mein Junge, ich werde mich über Ihre Erfolge bei den Frauen freuen, ich werde sagen: Dieser schöne junge Mann bin ich.« (H. de Balzac, 1965, S. 701f., 707).

Die symbiotische Bezogenheit beruht auf *Nähe* zum Objekt und auf Intimität mit dem Objekt, allerdings auf Kosten der Freiheit und Integrität. Das ist die eine Möglichkeit; eine zweite zeichnet sich durch *Distanz*, *Sich-Zurückziehen* und *Destruktivität* aus. Das Gefühl individueller Machtlosigkeit kann überwunden werden, indem man sich von denen zurückzieht, die man als Bedrohung empfindet. In begrenztem Umfang gehört das Sich-Zurückziehen zum normalen Rhythmus in der Verbindung eines Menschen mit der Welt. Es ermöglicht Kontemplation, das Studium von Material, Gedanken und Haltungen. Bei dem hier beschriebenen Phänomen wird das Sich-Zurückziehen jedoch die vorherrschende Form der Bezogenheit, eine negative Bezogenheit. Der ihm entsprechende Gefühlswert ist Gleichgültigkeit den anderen gegenüber, oft begleitet und kompensiert durch ein Überheblichkeitsgefühl. Das kann, braucht aber nicht bewußt zu sein, ja es wird in unserem Kulturkreis häufig durch oberflächliche Geselligkeit verdeckt.

Die *aktive* Form des Sich-Zurückziehens ist Destruktivität: der Impuls, andere zu vernichten, aus Furcht, von ihnen vernichtet zu werden. Da das Sich-Zurückziehen und die Destruktivität die passive und aktive Form der gleichen Bezogenheit zur Umwelt sind, treten sie oft in verschiedenen Proportionen vermischt auf. Ihr Unterschied ist jedoch größer als der zwischen der aktiven und der passiven Form der symbiotischen Bezogenheit. Destruktivität entsteht durch eine stärkere und vollständigere Blockierung der Produktivität als das Sich-Zurückziehen. Sie ist die Perversion des Willens zum Leben. Es ist die Energie *ungelebten Lebens*, die sich in eine Energie umwandelt, die auf Zerstörung des Lebens ausgeht.

Liebe ist die produktive Form der Bezogenheit zu anderen und zu sich selbst. Sie zeichnet sich aus durch Verantwortungsgefühl, Fürsorge, Achtung und Erkenntnis und den Wunsch, daß der andere Mensch wachsen und sich entfalten möge. Sie ist der Ausdruck von Vertrautheit zwischen zwei Menschen unter der Voraussetzung, daß die Persönlichkeit beider unangetastet bleibt.

Aus dem Dargelegten ergibt sich, daß im Assimilierungs- und Sozialisationsprozeß eine gewisse Verwandtschaft zwischen den verschiedenen Formen der Orientierungen bestehen muß. Die folgende Tabelle veranschaulicht die bisher behandelten Orientierungen und ihre Affinität. (Die Bedeutung der in Klammern gesetzten Begriffe wird im folgenden erläutert.)

Nicht-produktive Orientierungen

Im Assimilierungsprozeß	im Sozialisationsprozeß		
-rezeptive Orientierung (empfangen)	masochistische Orientierung (Treue)	} Symbiose
-ausbeuterische Orientierung (nehmen)		sadistische Orientierung (Autorität)	
-hortende Orientierung (aufbewahren)	destruktive Orientierung (Selbstbehauptung)	} Sich-Zurückziehen
-Marketing-Orientierung (tauschen)	indifferente Orientierung (Fairneß)	

Produktive Orientierung

Arbeiten . . . Liebe, vernunftgemäßes Denken

Nur wenige Erläuterungen sind notwendig. Die rezeptive und die ausbeuterische Orientierung schließen zwischenmenschliche Beziehungen anderer Art ein als die hortende Orientierung. Die rezeptive und die ausbeuterische Haltung bewirkt eine Art Intimität und Nähe mit jenen, von denen man auf friedliche oder aggressive Weise erhalten will, was man braucht. Bei der rezeptiven Einstellung dominiert das Unterwürfige, das Masochistische: Der Stärkere wird mir alles geben, wenn ich mich ihm unterwerfe. Der andere wird zur Quelle alles Guten, und in der symbiotischen Verbindung wird er mir alles geben, was ich brauche. Die ausbeuterische Orientierung dagegen führt meist zu einer sadistischen Art der Bezogenheit. Nehme ich das, was ich brauche, dem anderen mit Gewalt, dann muß ich ihn beherrschen und ihn zum machtlosen Objekt meiner Beherrschung machen.

Im Gegensatz zur rezeptiven und zur ausbeuterischen Orientierung bedingt die hortende Orientierung, sich von anderen fernzuhalten. Sie beruht nicht auf der Erwartung, von einer außerhalb liegenden Quelle alles zu bekommen, sondern darauf, daß man etwas besitzt, indem man es hortet und nicht verbraucht. Ein vertrautes Verhältnis zur Umwelt wäre eine Bedrohung dieses autarken Sicherheitssystems. Der hortende Charakter neigt dazu, sich von den anderen zurückzuziehen oder – falls er sie als zu bedrohlich empfindet – sie zu vernichten.

Für die Marketing-Orientierung ist dieses distanzierende Verhalten ebenfalls charakteristisch, aber Im Gegensatz zur hortenden Orientierung ist es eher von einer freundlichen als von einer destruktiven Art. Das Prinzip der Marketing-Orientierung verlangt umgängliche Formen,

oberflächliches Kontaktnehmen und bedeutet nur in tieferer seelischer Hinsicht Beziehungslosigkeit.

Mischungen der verschiedenen Orientierungen

Bisher haben wir die verschiedenen Formen der nicht-produktiven Orientierungen und der produktiven Orientierung so behandelt, als wären es getrennte und deutlich voneinander unterschiedene Größen. Eine solche Verfahrensweise scheint aus methodischen Gründen gerechtfertigt, denn wir müssen das Wesen jeder einzelnen Orientierung verstehen, ehe wir zu ihren Mischungen übergehen können. Da ein Charakter jedoch niemals ausschließlich eine der nicht-produktiven oder die produktive Orientierung repräsentiert, haben wir es in Wirklichkeit stets mit Mischungen zu tun.

Bei den für die verschiedenen Orientierungen möglichen Kombinationen müssen wir unterscheiden zwischen einer Mischung nicht-produktiver Orientierungen untereinander und zwischen der Mischung einer nicht-produktiven mit einer produktiven Orientierung. Einige der nicht-produktiven Orientierungen zeigen gewisse Affinitäten zueinander. So mischt sich zum Beispiel die rezeptive Orientierung öfter mit der ausbeuterischen als mit der hortenden Orientierung. Der rezeptiven und der ausbeuterischen Orientierung ist die Nähe zum Objekt gemeinsam. Im Gegensatz hierzu steht die hortende Orientierung, die sich vom Objekt distanziert. Aber sogar eine Mischung zwischen Orientierungen geringerer Affinität ist häufig zu beobachten. Will man einen Menschen charakterisieren, so muß dies meist mit den Begriffen der in ihm dominanten Orientierung geschehen.

Die Mischung zwischen der nicht-produktiven und der produktiven Orientierung erfordert eine eingehendere Untersuchung. Es gibt keinen Menschen, dessen Orientierung rein produktiv wäre, und keinen, dem jede Produktivität abgeht. Ob jedoch die produktive oder die nicht-produktive Orientierung in der Charakterstruktur des einzelnen überwiegt, ist unterschiedlich und für die *Qualität* der nicht-produktiven Orientierungen ausschlaggebend. Unsere bisherige Darstellung der nicht-produktiven Orientierungen ging von der Annahme aus, daß diese Orientierungen in einer Charakterstruktur *dominant* sind. Wir müssen unsere Beschreibung nun erweitern, indem wir die Qualitäten der nicht-produktiven Orientierungen einer Charakterstruktur betrachten, bei der die *produktive* Orientierung *dominiert*. In einem solchen Fall haben die nicht-produktiven Orientierungen keineswegs die negative Bedeutung, die sie haben, wenn sie in einer Charakterstruktur dominant sind, sondern sie nehmen hier eine andere, konstruktive Qualität an. Tatsächlich muß unsere bisherige Beschreibung der nicht-produktiven Orientierungen als eine Entstellung von Orientierungen angesehen werden, die an sich normal und notwendig sind. Um überhaupt leben zu können, muß jeder von anderen Menschen auch etwas *empfangen* können, *nehmen* können, *aufbewahren* und *tauschen* können. Auch muß er einer *Autorität folgen*, *andere leiten*, *allein sein* und *sich behaupten* können. Erst dann, wenn die Art des Bezugs zu den Dingen und die Beziehung zu Menschen vorwiegend nicht-produktiv ist, verwandelt sich die Fähigkeit, etwas zu empfangen, zu nehmen, aufzubewahren oder zu tauschen in die Gier, etwas erhalten zu wollen, auszubeuten, zu horten oder sich den Gesetzen des Marktes zu unterwerfen. Die nicht-produktiven Formen sozialen Bezogenseins bei einem vorwiegend produktiven Menschen – also Treue, Autorität, Selbstbehauptung und Fairneß – verwandeln sich bei einem vorwiegend nicht-produktiven Menschen in Unterwürfigkeit, Herrschsucht, Sich-Zurückziehen und Destruktivität.

Jede der nicht-produktiven Orientierungen hat demnach einen positiven und einen negativen Aspekt, entsprechend dem Grad der Produktivität innerhalb der gesamten Charakterstruktur.

REZEPTIVE ORIENTIERUNG (EMPFANGEN)

Positiver Aspekt Negativer Aspekt

annahmefähig.	passiv, ohne Initiative
empfindlich.	ohne eigene Meinung, charakterlos
hingegen.	unterwürfig
bescheiden.	selbstverachtend
charmant, liebenswert.	parasitär
anpassungsfähig	prinzipienlos
sozial angepaßt.	servil, ohne Selbstvertrauen
idealistisch.	wirklichkeitsfremd
empfindsam.	erbärmlich
höflich.	rückgratlos
optimistisch.	von Wunschvorstellungen bestimmtes Denken
vertrauensvoll.	leichtgläubig
liebepoll.	sentimental

AUSBEUTERISCHE ORIENTIERUNG (NEHMEN)

Positiver Aspekt Negativer Aspekt

aktiv.	ausbeuterisch
initiativ.	aggressiv
selbstbehauptend	egozentrisch
stolz.	eingebildet
impulsiv.	unbesonnen
selbstsicher.	arrogant
gewinnend.	verführerisch

HORTENDE ORIENTIERUNG (AUFBEWAHREN)

Positiver Aspekt Negativer Aspekt

praktisch.	phantasielos
ökonomisch denkend	geizig
besonnen.	mißtrauisch
reserviert.	kalt
geduldig.	lethargisch
vorsichtig.	ängstlich
standhaft, zäh.	eigensinnig
gelassen.	träge
gefaßt.	schwerfällig
ordentlich.	pedantisch
methodisch.	zwanghaft
treu.	vereinnahmend

MARKETING-ORIENTIERUNG (TAUSCHEN)

Positiver Aspekt Negativer Aspekt

zielbewußt.	opportunistisch
wandlungsfähig.	unbeständig
jugendlich.	kindisch
zuversichtlich.	zukunfts- und vergangenheitslos
aufgeschlossen.	grundsatzlos, ohne Gefühl für Werte
gesellig.	zum Alleinsein unfähig
experimentierend	ziellos
undogmatisch.	relativistisch
tüchtig.	geschäftig
wißbegierig.	neugierig
intelligent.	intellektualistisch
anpassungsfähig.	wahllos
tolerant.	gleichgültig
witzig.	töricht
großzügig.	verschwenderisch

Die positiven und negativen Aspekte sind nicht voneinander getrennte Gruppen. *Entsprechend der jeweils vorherrschenden produktiven Orientierung* kann jeder dieser Charakterzüge als Punkt innerhalb eines Kontinuums beschrieben werden. Ist die Produktivität groß, wird man – um nur ein Beispiel anzuführen – eine vernünftige und systematische Ordnungsliebe finden; bei abnehmender Produktivität entartet diese mehr und mehr zu unvernünftiger, pedantischer und zwanghafter »Ordnungsliebe«, die ihren eigentlichen Zweck verfehlt. Dasselbe gilt für den Wechsel von jugendlich zu kindisch, von Stolz zu Überheblichkeit usw. Schon jede Grundorientierung läßt in jedem Menschen die vielfältigen Möglichkeiten erkennen, die durch folgende Faktoren entstehen:

1. Die nicht-produktiven Orientierungen mischen sich entsprechend der Stärke jeder einzelnen Orientierung auf verschiedene Weise.
2. Jede Qualität ändert sich entsprechend dem Grade der gegebenen Produktivität.
3. Die verschiedenen Orientierungen können sich im materiellen, emotionalen oder intellektuellen Bereich des Tätigseins jeweils verschieden auswirken.

Berücksichtigt man außerdem die verschiedenen Temperamente und Begabungen, so ist leicht ersichtlich, daß die Konfiguration dieser Grundelemente unzählige Variationsmöglichkeiten der Persönlichkeit zuläßt.

4 PROBLEME DER HUMANISTISCHEN ETHIK

Gegen den Grundsatz der humanistischen Ethik – wonach Tugend identisch ist mit der Erfüllung der Verbindlichkeiten, die der Mensch sich selbst gegenüber hat, und Laster dasselbe wie Selbstverstümmelung bedeutet – gegen diesen Grundsatz kann als nächstliegendes Argument eingewendet werden, daß wir den Egoismus oder die Selbstsucht zur Norm der Lebensführung machen, während das Ziel der Ethik darin bestehen sollte, ihn zu bekämpfen; ferner, daß wir die angeborene Bosheit des Menschen übersehen, die nur durch Angst vor Strafe und Ehrfurcht vor Autoritäten gezügelt werden könne. Andere mögen behaupten, der Mensch sei zwar von Natur aus nicht böse, aber vergnügungssüchtig, und das Vergnügen selbst widerspreche schon den ethischen Prinzipien oder stehe ihnen zumindest gleichgültig gegenüber. Ist nicht das Gewissen so lautet der Einwand – die einzige Kraft im Menschen, die ihn zu tugendhaftem Handeln veranlaßt, und hat nicht das Gewissen seinen Platz in der humanistischen Ethik eingebüßt? Auch der Glaube hat offenbar keinen Platz mehr; ist aber nicht der Glaube die nötige Grundlage jedes sittlichen Verhaltens?

Derartige Fragestellungen enthalten bestimmte Auffassungen über die menschliche Natur und fordern den Psychologen zur Auseinandersetzung heraus, wenn ihm daran liegt zu erfahren, wie der Mensch Glück und Entfaltung finden kann und welche moralischen Normen zu diesem Ziel führen. Ich werde in diesem Kapitel versuchen, diese Probleme im Lichte der psychoanalytischen Daten zu behandeln, für die bereits im Kapitel »Die Natur des Menschen und sein Charakter« die theoretische Grundlage geschaffen wurde.

a) Selbstsucht, Selbstliebe, Selbstinteresse

Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.
(Lev 19,18)

Selbstsucht ist heute tabu. Man lehrt, daß Selbstsucht eine Sünde sei und Nächstenliebe eine Tugend. Die Lehre steht allerdings in krassem Widerspruch zur Praxis der heutigen Gesellschaft, von der die »Selbstsucht« als mächtigster und durchaus zu Recht bestehender Trieb anerkannt wird: der einzelne, der diesem Trieb nachgibt, leiste den besten Beitrag zum Gemeinwohl.

Aber auch die Lehre, welche die Selbstsucht als Grundübel und die Liebe als höchste Tugend erklärt, besitzt noch immer eine gewaltige Wirkungskraft. Selbstsucht wird hier fast als Synonym für Selbstliebe gebraucht. Die Alternative besteht darin, daß man entweder andere lieben könne, was eine Tugend sei, oder sich selbst, was Sünde sei.

Dieses Prinzip fand seine klassische Prägung in der Calvinischen Theologie, für die der Mensch ein von Grund auf böses und ohnmächtiges Wesen ist. Aufgrund eigener Kraft und eigenen Verdienstes kann der Mensch absolut nichts erreichen, was gut ist. »Wir sind nicht unsere eigenen Herren«, sagt Calvin, »also darf bei unseren Plänen und Taten weder unsere Vernunft noch unser Wille die Herrschaft führen. Wir sind nicht unsere eigenen Herren – also dürfen wir uns nicht das Ziel setzen, danach zu suchen, was uns nach dem Fleische nütze! Wir sind nicht unsere eigenen Herren – also sollen wir uns und alles, was wir haben, soweit irgend möglich, vergessen! Wir sind Gottes Eigentum – also sollen wir ihm leben und sterben! Denn die schädlichste Pestilenz, die die Menschen nur zugrunderichten kann, herrscht da, wo der Mensch sich selber gehorcht und der einzige Hafen des Heils liegt dementsprechend darin, daß wir von uns aus nichts denken, von uns aus nichts wollen, sondern einzig dem Herrn folgen, wie er uns vorangeht!« (J. Calvin, 1955, S. 446).

Der Mensch soll nicht nur von seiner absoluten Nichtigkeit überzeugt sein, er soll alles tun, um sich selbst zu demütigen. »Denn ich nenne es nicht Demut, wenn wir meinen, uns bliebe noch etwas übrig ... Wir können aber nicht die rechte Meinung von uns haben, ohne daß alles zerschmettert wird, was an uns rühmend erscheint ... Die hier geforderte Demut ist die ungeheuchelte Niedrigkeit unseres Herzens, das vor dem ernstesten Empfinden seines Elends und seiner Armut erschrocken ist« (a.a.O., S. 446).

Dieser ausdrückliche Hinweis auf die Nichtigkeit und das Elend des einzelnen besagt, daß es nichts gibt, was der Mensch an sich lieben und achten sollte. Selbstverachtung und Selbsthaß sind die Wurzeln einer solchen Doktrin. Calvin spricht das sehr deutlich aus: Er nennt die Eigenliebe »eine Pestilenz«. Wenn der Mensch etwas entdeckt, durch das er an sich selbst Gefallen findet, kommt seine sündige Selbstliebe an den Tag. Diese Verliebtheit wird ihn verführen, über andere zu richten und sie zu verachten. Es ist daher eine der größten Sünden, in sich selbst verliebt zu sein oder irgend etwas an sich selber zu lieben. Nach Calvin schließt das die Liebe zu anderen aus¹⁷ und ist identisch mit Selbstsucht.¹⁸

Diese von Calvin und Luther vertretene Auffassung hatte einen ungeheuren Einfluß auf die Entwicklung der modernen westlichen Gesellschaft. Sie gaben damit die Grundlagen für eine Einstellung, die das Glück des Menschen nicht als Lebenszweck betrachtet. Der Mensch wird zum Mittel und zum Gehilfen von Zwecken, die jenseits seiner selbst liegen: eines allmächtigen Gottes oder nicht weniger mächtiger verweltlichter Autoritäten und Normen, wie Staat, Wirtschaft, Erfolg. Kant, der in bezug auf seine Auffassung, daß der Mensch Selbstzweck sei und niemals nur Mittel sein dürfe, vielleicht der einflußreichste ethische Denker der Aufklärung war, verdammt trotzdem die Selbstliebe in gleicher Weise wie Luther und Calvin. Für ihn heißt Tugend, anderen Glück zu wünschen; sich selbst Glück zu wünschen, sei vom ethischen Standpunkt aus belanglos, weil der Mensch von Natur aus danach strebe; ein naturbedingtes Streben könne jedoch keinen positiven ethischen Wert haben. (Vgl. I. Kant, 1908, S. 83–85.)

Nach Kants Auffassung soll der Mensch seinen Anspruch auf Glück zwar nicht aufgeben; unter gewissen Umständen könne das Streben nach Glück sogar zur Pflicht werden: einmal, weil Gesundheit, Reichtum und dergleichen unerläßliche Mittel zur Erfüllung der Pflichten sein können; zum anderen, weil das Fehlen von Glück – also Armut – jemandem von der Erfüllung seiner Pflicht abhalten kann. Doch Liebe zu sich selbst, Streben nach eigenem Glück, könne niemals *tugendhaft* sein. Als sittliches Prinzip ist das Streben nach eigener Glückseligkeit »am meisten verwerflich, nicht bloß deswegen, weil es falsch ist ..., sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten ...« (I. Kant, 1933, S. 69).

Kant unterscheidet bei der Selbstsucht (*solipsismus*) die Glückseligkeit »der *Selbstliebe*, eines über alles gehenden *Wohlwollens* gegen sich selbst (*philautia*)«, und die Glückseligkeit »des *Wohlgefallens* an sich selbst (*arrogantia*). Jene heißt besonders *Eigenliebe*, diese *Eigendünkel*« (I. Kant, 1908, S. 73). Aber sogar die »vernünftige Selbstliebe« (a.a.O.) muß durch das Sittengesetz eingeschränkt, das Gefallen an sich selbst muß ausgelöscht werden und der einzelne muß sich gedemütigt fühlen, wenn er sich an den unabdingbaren göttlichen Gesetzen mißt. Sein höchstes Glück soll der Mensch in der Erfüllung seiner Pflicht finden. Die Verwirklichung des sittlichen Prinzips (und demzufolge auch des individuellen Glücks) ist nur im allgemeinen Ganzen möglich, sei es der Nation oder des Staates. In der Vereinigung der

¹⁷Selbst die Nächstenliebe, eine der Grundlehren des Neuen Testaments, hat bei Calvin kein entsprechendes Gewicht. In himmelschreiendem Widerspruch zum Neuen Testament sagt er: »Denn was die Schulmänner vorbringen über den Vorrang der Liebe vor dem Glauben und der Hoffnung, so sind das nichts als Traumgespinste einer wirren Phantasie ...«

¹⁸Luther spricht zwar von der Freiheit des einzelnen. Aber seine Theologie, so sehr sie sich von der Calvinischen unterscheidet, ist ebenfalls von der gleichen Überzeugung bestimmt, daß der Mensch grundsätzlich ohnmächtig und nichtig ist.

drei Staatsgewalten »besteht das Heil des Staats (*salus reipublicae suprema lex est*); worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß« (I. Kant, 1907a, S. 318).

Obgleich Kant die Integrität des einzelnen stärker respektiert als Calvin und Luther, so bestreitet er dem Individuum doch das Recht, sich auch unter der größten Tyrannei auflehnen zu dürfen. »Der geringste Versuch hierzu ist Hochverrat, und der Verräter dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht, nicht minder als mit dem Tode bestraft werden« (a.a.O., S. 320). »Der Mensch ist von Natur böse« (I. Kant, 1907, S. 32). Damit er nicht zur Bestie wird und die menschliche Gesellschaft nicht in Anarchie endet, muß dieses Böse unterdrückt werden. Der Mensch kann es, indem er dem Sittengesetz, dem kategorischen Imperativ, folgt.

Andere Repräsentanten der Aufklärungsphilosophie, beispielsweise Helvétius, betonen das Recht des einzelnen auf Glück weit stärker als Kant. In der modernen Philosophie sind Stirner und Nietzsche die radikalsten Verfechter dieses Rechtes.¹⁹ Während sie jedoch in der Bewertung der Selbstsucht im Widerspruch zu Kant und Calvin stehen, stimmen sie darin mit ihnen überein, daß Nächstenliebe und Selbstliebe als Alternative zu betrachten sei. Nächstenliebe stellen sie als Schwäche und Selbstaufgabe dar; Egoismus, Selbstsucht und Selbstliebe dagegen bedeute eine Tugend. Ihre Fragestellung ist insofern unklar, als sie zwischen den beiden letztgenannten nicht eindeutig genug differenzieren. Stirner schreibt: »Hier muß der Egoismus, der Eigennutz entscheiden, nicht das Prinzip der Liebe, nicht die Liebesmotive, wie Barmherzigkeit, Mildtätigkeit, Gutmütigkeit oder selbst Gerechtigkeit und Billigkeit (denn auch die *iustitia* ist ein Phänomen der – Liebe, ein Liebesprodukt): die Liebe kennt nur Opfer und fordert ›Aufopferung‹« (M. Stirner, 1893, S. 300).

Die Liebe, von der Stirner spricht, ist jene masochistische Abhängigkeit, durch die das Individuum sich zum Mittel macht, um etwas Bestimmtes von irgend jemandem oder von irgend etwas zu erreichen, das außerhalb des eigenen Ichs liegt. In der Ablehnung dieses Begriffes von Liebe wählte Stirner eine polemische Formulierung, die übertrieben war. Das positive Prinzip, das er meinte²⁰, richtete sich gegen die Haltung, welche die christliche Theologie seit Jahrhunderten einnahm und die auch im deutschen Idealismus seiner Zeit vorherrschte: nämlich die Auffassung, der einzelne habe sich einer Macht oder einem Prinzip außerhalb seiner selbst zu beugen und dort sein Zentrum zu finden. Stirner war zwar kein Philosoph vom Range eines Kant oder Hegel, aber er hatte den Mut, sich radikal gegen jenen Idealismus aufzulehnen, für den es kein wirklich existierendes Einzelwesen gab und der also den absolutistischen Staat darin unterstützte, das Einzelwesen zu unterdrücken und zu erniedrigen.

Trotz vieler Unterschiede ähneln sich die Auffassungen Nietzsches und Stirners in dieser Hinsicht weitgehend. Auch für Nietzsche ist Liebe und Altruismus ein Ausdruck von Schwäche und Selbstverneinung. Den Wunsch nach Liebe betrachtet er als typisch für Sklavennaturen, die nicht imstande sind, für das, was sie haben möchten, zu kämpfen, und es deshalb durch

¹⁹Um das Kapitel nicht unnötig auszudehnen, behandle ich hier nur die Gegenwartsphilosophie. Wer sich in der Philosophie auskennt, weiß, daß Aristoteles und Spinoza in ihrer Ethik Selbstliebe als Tugend und nicht als Laster annehmen. Sie stehen damit in offensichtlichem Gegensatz zu Calvin.

²⁰Eine seiner positiven Formulierungen lautet: »Wie aber nutzt man das Leben? Indem man's verbraucht, gleich dem Lichte, das man nutzt, indem man's verbrennt. Man nutzt das Leben und mithin sich, den Lebendigen, indem man es und sich verzehrt. Lebensgenuß ist Verbrauch des Lebens« (M. Stirner, 1893, S. 375). Friedrich Engels erkannte die Einseitigkeit der Stirnerschen Formulierung. Er bemühte sich, die falsche Alternative zwischen Liebe zu sich und Liebe zu anderen zu überwinden. In einem Brief an Karl Marx, in dem er Stirners Buch erörtert, schreibt Engels: »Wenn aber das leibhaftige Individuum die wahre Basis, der wahre Ausgangspunkt ist für unseren ›Menschen‹, so ist auch selbstredend der Egoismus – natürlich nicht der Stirnersche Verstandesegoismus allein, sondern auch der Egoismus des Herzens – der Ausgangspunkt für unsere Menschenliebe ...« (Brief vom 19. 11. 1844, in: MEGA III, 1, S. 7).

Liebe zu bekommen suchen. Altruismus und Menschenliebe sind daher Degenerationserscheinungen. (Vgl. F. Nietzsche, 1911, Nr. 246, 326, 369, 373 und 728.) Eine gute und gesunde Aristokratie ist für Nietzsche dadurch gekennzeichnet, daß sie ihren Interessen Unzählige opfert, ohne ein Schuldgefühl zu empfinden. Die Gesellschaft soll das Fundament und das Gerüst sein, an dem eine Elite zu ihren höheren Pflichten und ganz allgemein zu einer höheren Existenz heranwachsen kann. Für diese Menschenverachtung und diesen Egoismus könnten noch viele Stellen angeführt werden. Diese Ideen wurden oft für die eigentliche Philosophie Nietzsches gehalten. Sie sind jedoch nicht der wahre Kern seiner Philosophie. (Vgl. G. A. Morgan. 1943.)

Nietzsche äußerte sich aus verschiedenen Gründen in dem angedeuteten Sinne. Erstens ist seine Philosophie, ebenso wie die Stirners, eine Reaktion und Auflehnung gegen jene philosophische Tradition, wonach sich das Einzelwesen Mächten und Prinzipien zu unterwerfen hatte, die außerhalb seiner selbst lagen. Seine Neigung zu Übertreibungen deutet auf diese reaktive Eigenart seiner Philosophie hin. Zweitens zeigt sich in Nietzsches Persönlichkeit eine gewisse Unsicherheit und Ängstlichkeit. Seine Betonung des »starken« Menschen ist eine Reaktion darauf. Drittens war Nietzsche von der Evolutionstheorie beeindruckt, die das »Überleben des Stärkeren« betonte. Diese Interpretation ändert nichts an der Tatsache, daß Nietzsche von dem Widerspruch zwischen der Liebe zu anderen und der Liebe zu sich selbst überzeugt war; seine Ansichten enthalten jedoch den Kern, von dem aus dieser vermeintliche Widerspruch gelöst werden kann. Die »Liebe«, gegen die Nietzsche sich wendet, wurzelt nicht in der eigenen Stärke, sondern in der eigenen Schwäche. »Eure Nächstenliebe ist eure schlechte Liebe zu euch selber. Ihr flüchtet zum Nächsten vor euch selber und möchtet euch daraus eine Tugend machen: aber ich durchschaue euer ›Selbstloses‹«. Ausdrücklich stellt er fest: »Ihr haltet es mit euch selber nicht aus und liebt euch nicht genug« (F. Nietzsche, 1910, S. 88). Für Nietzsche hat das Individuum eine »ungeheuer große Bedeutung« (F. Nietzsche, 1911, S. 216). Den »vornehmen Menschen« schildert er als folgenden »Typus: Die wahre Güte, Vornehmheit, Größe der Seele, die aus dem Reichtum heraus: welche nicht gibt um zu nehmen, welche sich nicht damit erheben will, daß sie gütig ist; die Verschwendung als Typus der wahren Güte, der Reichtum an Person als Voraussetzung« (F. Nietzsche, 1911 [Nr. 935], S. 326). Den gleichen Gedanken äußert Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* (F. Nietzsche, 1910, S. 89): »Der Eine geht zum Nächsten, weil er sich sucht, und der Andere, weil er sich verlieren möchte.«

Das Entscheidende an dieser Auffassung ist: Liebe ist ein Zeichen des Überflusses. Ihre Voraussetzung ist die Kraft des einzelnen, der verschenken kann. Liebe ist Bejahung und Produktivität, »denn sie will das Geliebte schaffen!« Einen anderen lieben, ist nur dann eine Tugend, wenn es dieser inneren Kraft entspringt. Es ist aber ein Laster, wenn der Mensch nicht er selbst sein kann. (Vgl. F. Nietzsche, 1906, S. 142f.; F. Nietzsche, 1911a, S. 16.) Dennoch bleibt das Verhältnis zwischen Selbstliebe und Nächstenliebe für Nietzsche eine unlösbare Antinomie.

Die Doktrin, Selbstsucht sei ein Grundübel, und die Liebe zu sich selbst schließe die Liebe zu anderen aus, beschränkt sich nicht nur auf Theologie und Philosophie. Sie wurde eine der Ideen, die man in der Familie und in der Schule, im Film und in Büchern immer wieder verkündete, überall dort, wo eine gesellschaftliche Beeinflussung denkbar war. »Du darfst nicht selbstsüchtig sein« ist ein Satz, der Millionen von Kindern von Generation zu Generation eingehämmert wurde. Seine Bedeutung ist vage. Die meisten Leute würden ihn damit erklären: Sei nicht egoistisch, nicht rücksichtslos. In Wirklichkeit aber besagt er mehr. »Sei nicht selbstsüchtig« schließt ein: Tu nicht, was du selbst möchtest, gib deinen eigenen Willen zugunsten einer Autorität auf. Im letzten hat der Satz »sei nicht selbstsüchtig« den gleichen Doppelsinn, den er schon im Calvinismus besaß. Von seinem offenkundigen Sinn abgesehen, bedeutet er »liebe dich nicht«, »sei nicht du selbst«, sondern unterwirf dich einem Etwas, das

wichtiger ist als du selbst, unterwirf dich einer außer dir liegenden Macht oder ihrem inneren Gegenstück, der »Pflicht«. Der Satz »sei nicht selbstsüchtig« wird zu einem der mächtigsten ideologischen Werkzeuge, um die Spontaneität und die freie Entwicklung der Persönlichkeit zu unterdrücken. Man wird damit zu jedem Opfer und zur absoluten Unterwerfung aufgefordert: Nur jene Handlungen gelten als »selbstlos«, die nicht dem Handelnden nützen, sondern jemandem oder irgend etwas außerhalb seiner selbst.

Wie gesagt, dieses Bild ist in gewissem Sinn einseitig. Denn neben der Doktrin, man solle nicht selbstsüchtig sein, wird in der heutigen Gesellschaft auch deren Gegenteil propagiert: sei auf deinen Vorteil bedacht und handle so, wie es für dich am besten ist; tust du das, dann handelst du auch zum Vorteil aller anderen. Dieser Gedanke, Egoismus sei die Basis des Allgemeinwohls, ist das Prinzip, auf dem die Wettbewerbsgesellschaft aufbaut. Es ist erstaunlich, daß zwei sich anscheinend derart widersprechende Prinzipien in einem einzigen Kulturbereich nebeneinander bestehen können, aber die Tatsache ist nicht anzuzweifeln. Eine Folge dieses Widerspruchs ist Verwirrung im einzelnen Menschen. Er wird zwischen zwei Doktrinen hin und her gerissen und in seiner Entwicklung zu einem Ganzen ernstlich gehindert. Diese Verwirrung ist eine der wichtigsten Ursachen der Verwirrung und Hilflosigkeit des heutigen Menschen. (Vgl. hierzu bes. K. Horney, 1937; ebenso R. S. Lynd, 1939.)

»Liebe zu sich selbst« sei identisch mit Selbstsucht und bilde die Alternative zur »Liebe für andere«: Diese Auffassung hat sich in der Theologie, Philosophie und auch im populären Denken eingeknistert. In Freuds Narzißmustheorie wird sie wissenschaftlich ausgedrückt. Freud setzt ein bestimmtes Maß an Libido voraus. Beim Kind ist das Objekt der gesamten Libido die Person des Kindes selbst. Freud bezeichnet dieses Stadium als »primären Narzißmus«. Im Laufe seiner Entwicklung überträgt das Ich die Libido von der eigenen Person auf andere Objekte. Sofern nun ein Mensch in seiner Objektbeziehung blockiert ist, wendet er die Libido wieder vom Objekt ab und der eigenen Person zu. Dieses Stadium bezeichnet Freud als »sekundären Narzißmus«. Nach Freud verhält es sich so: Je mehr Liebe ich der äußeren Welt zuwende, desto weniger bleibt für mich, und umgekehrt. Auf diese Weise erklärt er das Phänomen »Liebe« als Schwächung der Selbsthilfe, weil sich die gesamte Libido einem Objekt zuwendet, das außerhalb der eigenen Person liegt.

Folgende Fragen ergeben sich: Bestätigt die psychologische Beobachtung die These, nach der grundsätzlich ein gegenseitig sich ausschließendes Auftreten von »Liebe zu sich« und »Liebe zu anderen« besteht? Ist »Liebe zu sich« dasselbe wie Selbstsucht, oder sind es Gegensätze? Ist die Selbstsucht des heutigen Menschen etwas, das *wirklich ihn* als Einzelwesen mit seinen intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Möglichkeiten betrifft? Ist er nicht ein Zubehör seiner sozial-ökonomischen Rolle geworden? *Ist Selbstsucht identisch mit Selbstliebe, oder ist vielmehr der Mangel an Selbstliebe die eigentliche Ursache der Selbstsucht?*

Ehe wir uns mit den psychologischen Gesichtspunkten des Problems »Selbstsucht« und »Selbstliebe« auseinandersetzen, muß auf den logischen Fehlschluß hingewiesen werden, daß »Liebe zu anderen« und »Liebe zu sich« einander ausschließen. Ist es eine Tugend, wenn ich meinen Nächsten als ein menschliches Wesen liebe, so muß es auch eine Tugend, nicht aber ein Laster sein, wenn ich mich selbst liebe, da auch ich ein menschliches Wesen bin. Es gibt keinen Begriff des »Menschen«, der mich selbst nicht einschließt. Eine Doktrin, die mich ausschließen würde, beweist, daß sie in sich widersprüchlich ist. Der Gedanke »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, wie er in der Bibel steht (Lev 19,18), bedeutet nichts anderes, als daß Achtung vor der eigenen Integrität und Einmaligkeit, Liebe zu sich selbst und ein Begreifen der eigenen Person nicht trennbar sind von der Achtung vor dem anderen, der Liebe zum anderen und dem Begreifen des anderen. Die Liebe zu mir selbst ist untrennbar mit der Liebe zu jedem anderen Menschen verbunden.

Somit sind wir zu der grundlegenden psychologischen Voraussetzung gekommen, auf der die Schlußfolgerung unserer Beweisführung aufgebaut ist. Ganz allgemein ist es folgende Voraussetzung: Nicht nur die anderen, sondern auch wir selbst sind das »Objekt« unserer Gefühle und Haltungen. Zwischen der Einstellung zu uns selbst und der Einstellung anderen gegenüber besteht kein Widerspruch, sondern ein fundamentaler *Zusammenhang*. In bezug auf unser Problem heißt das: Liebe zu anderen und Liebe zu uns selbst ist keine Alternative. Vielmehr wird man eine sich selbst gegenüber liebevolle Haltung bei denjenigen feststellen, die zur Liebe zu anderen fähig sind. Im Prinzip *ist Liebe unteilbar, soweit es den Zusammenhang zwischen anderen »Objekten« und dem eigenen Ich betrifft*. Echte Liebe ist Ausdruck von Produktivität und bedeutet Fürsorge, Achtung, Verantwortungsgefühl und Erkenntnis. Liebe ist kein »Affekt« in dem Sinne, daß man von jemandem »angetan« ist. Sie ist ein tätiges Streben, das in der eigenen Liebesfähigkeit wurzelt und auf die Entfaltung und das Glück der geliebten Person bedacht ist.

Liebe ist somit ein Ausdruck der eigenen Liebesfähigkeit, und die Liebe zu jemandem ist die Verwirklichung und Konzentration dieser Fähigkeit in bezug auf eine Person. Die romantische Vorstellung ist unrichtig, daß es auf der ganzen Welt nur einen einzigen Menschen gebe, den man lieben könnte, und daß es die große Chance im Leben sei, diesem einen zu begegnen. Unrichtig ist auch die Annahme, die Liebe zu diesem einen Menschen müßte dann zur Folge haben, daß man die Liebe von den anderen Menschen abziehe. Eine Liebe, die nur in bezug auf einen einzigen Menschen erlebt werden kann, beweist sich gerade durch diese Tatsache nicht als Liebe, sondern als symbiotische Beziehung. Die in der Liebe enthaltene Bejahung gilt dem geliebten Menschen als einer Inkarnation wesentlich menschlicher Eigenschaften. Die Liebe zu einem einzigen bedeutet Liebe zum Menschen an sich. Die »Arbeitsteilung« – wie William James es nennt – bei der man die eigene Familie liebt, für »Fremde« aber nichts übrig hat, ist das Kennzeichen für eine fundamentale Liebesunfähigkeit. Die Liebe zur Menschheit ist nicht, wie man häufig annimmt, eine Abstraktion, die auf die Liebe zu einem bestimmten Menschen folgt, sondern sie ist deren Voraussetzung, obwohl sie – genetisch betrachtet – durch die Liebe zu bestimmten Individuen erworben wird. Daraus folgt, daß ich selbst prinzipiell ebenso Objekt meiner Liebe sein muß wie ein anderer Mensch. *Die Bejahung des eigenen Lebens, des Glückes, des Wachstums und der Freiheit wurzelt in meiner eigenen Liebesfähigkeit*: in meiner Fürsorge, meiner Achtung, meinem Verantwortungsgefühl und meiner Erkenntnis. Ein Mensch, der produktiv lieben kann, liebt auch sich selbst. Kann er nur andere lieben, so kann er überhaupt nicht lieben. Vorausgesetzt, daß Liebe zu sich selbst und Liebe zu anderen prinzipiell zusammengehören, wie erklärt sich dann das Phänomen »Selbstsucht«, das ja offensichtlich jedes echte Interesse am anderen ausschließt? Der *Selbstsüchtige* ist nur an sich interessiert, will alles für sich und hat nur am Nehmen Freude, nicht aber am Geben. Seine Umwelt betrachtet er nur daraufhin, was sich aus ihr herausholen läßt. Die Bedürfnisse der anderen interessieren nicht, es fehlt ihm an Achtung vor der Würde des Menschen und seiner Integrität. Er sieht nur sich selbst; alles und jedes beurteilt er nach dem Nutzen, den er für sich hat. Er ist zutiefst liebesunfähig. Beweist dies nicht, daß Interesse für andere und Interesse für sich selbst eine unumgängliche Alternative ist? Es träfe zu, wenn Selbstsucht und Selbstliebe identisch wären. Aber gerade darin besteht der Fehlschluß, der hinsichtlich unseres Problems zu so vielen falschen Folgerungen führen müßte. *Selbstsucht und Selbstliebe sind nicht identisch, sondern sind in Wirklichkeit Gegensätze*. Sich selbst liebt der Selbstsüchtige nicht etwa zu sehr, sondern zu wenig; tatsächlich haßt er sich selber. Dieser Mangel an Liebe und Fürsorge für sich selbst, der nur ein Ausdruck seines Mangels an Produktivität ist, macht ihn leer und unbefriedigt. Er ist zwangsläufig unglücklich und ängstlich darauf bedacht, dem Leben die Befriedigung zu entreißen, die er nicht aus sich selbst erreichen kann. Scheinbar ist er zu sehr um sich selbst besorgt, aber in Wahrheit versucht er damit nur auf erfolglose Weise zu bemänteln und zu kompensieren, daß er unfähig ist, wirklich

für sich zu sorgen. Nach Freud ist der Selbstsüchtige narzißtisch, weil er seine Liebe von anderen weggezogen und sie auf sich selber konzentriert hat. *Richtig ist, daß selbstsüchtige Menschen niemanden lieben können, aber auch sich selbst gegenüber sind sie keiner Liebe fähig.*

Selbstsucht wird klarer verständlich, wenn man sie mit der besitzergreifenden Fürsorge vergleicht, die wir zum Beispiel bei einer überbesorgten, herrschsüchtigen Mutter finden. Während sie bewußt glaubt, daß sie ihr Kind ganz besonders liebe, fühlt sie unbewußt eine verdrängte Feindseligkeit gegen das Objekt der Fürsorge. Sie ist nicht deshalb überbesorgt, weil sie ihr Kind zu sehr liebt, sondern weil sie ihre Liebesunfähigkeit zu kompensieren sucht. Diese Theorie über die Natur der Selbstsucht ergibt sich aus psychoanalytischen Erfahrungen mit neurotischer »Selbstlosigkeit«: Dieses Neurosesymptom wird an zahlreichen Menschen beobachtet, die zwar meistens nicht an dem Symptom selbst leiden, sondern an anderen, damit zusammenhängenden Symptomen, wie Depression, Müdigkeit, Arbeitsunlust, Mißerfolg in Liebesbeziehungen usw. Die Selbstlosigkeit wird nicht als »Symptom« empfunden; häufig ist sie sogar der einzige schöne Charakterzug, auf den der Patient besonders stolz ist. Der »Selbstlose« will nichts für sich; er lebt »nur für andere« und bildet sich etwas darauf ein, daß er sich selbst nicht wichtig nimmt. Nur kann er nicht verstehen, warum er trotz aller Selbstlosigkeit unglücklich ist und warum ihn das Verhältnis zu seinen Nächsten nicht befriedigt. Er möchte die Beschwerden loswerden, die er als Symptome ansieht – aber nicht seine Selbstlosigkeit. Die Analyse zeigt, daß seine Selbstlosigkeit nicht für sich steht, sondern zu den anderen Symptomen gehört, oft sogar das wichtigste von allen ist; daß seine Fähigkeit, Liebe oder Freude zu empfinden, gelähmt ist; daß er von Feindseligkeit gegen das Leben erfüllt ist und daß sich hinter der Fassade von Selbstlosigkeit eine subtile, aber darum nicht weniger intensive Ich-Bezogenheit verbirgt. Der Betreffende wird nur geheilt, wenn seine Selbstlosigkeit ebenfalls als Symptom aufgedeckt wird, so daß sein Mangel an Produktivität, der sowohl seiner Selbstlosigkeit wie seinen übrigen Beschwerden zugrunde liegt, korrigiert werden kann.

Besonders deutlich wird die Natur der Selbstlosigkeit durch ihre Wirkung auf andere, zum Beispiel – was in unserer Kultur am häufigsten ist – durch die Wirkung, die eine »selbstlose« Mutter auf ihre Kinder ausübt. Sie bildet sich ein, die Kinder müßten an ihrer Selbstlosigkeit erleben, was Geliebtwerden heißt, und müßten daraus ihrerseits lernen, was Lieben heißt. Das Resultat entspricht jedoch keineswegs den mütterlichen Erwartungen. Die Kinder wirken nicht wie glückliche Menschen, die davon überzeugt sind, daß sie geliebt werden; sie sind ängstlich und gespannt, fürchten den Tadel ihrer Mutter und sind ängstlich darauf bedacht, ihre Erwartungen zu erfüllen. Meist stehen sie unter dem Einfluß der heimlichen Lebensfeindlichkeit ihrer Mutter, die sie eher spüren als erkennen und von der sie allmählich selbst durchdrungen werden. Im ganzen besteht kein großer Unterschied zwischen der Wirkung einer »selbstlosen« und der Wirkung einer selbstsüchtigen Mutter; tatsächlich ist die Selbstlosigkeit oft weit schlimmer, weil sie verhindert, daß die Kinder an ihrer Mutter Kritik üben. Sie stehen unter der Verpflichtung, die Mutter nicht zu enttäuschen; unter einer tugendhaften Maske wird ihnen Abneigung gegen das Leben beigebracht. Wer die Wirkung einer von echter Selbstliebe erfüllten Mutter beobachten kann, wird feststellen, daß es für ein Kind keine günstigeren Bedingungen gibt, um zu erfahren, was Liebe, Freude und Glück ist, als wenn es von einer Mutter geliebt wird, die sich selbst liebt.

Nach der Analyse der »Selbstsucht« und »Selbstliebe« können wir den Begriff »Selbstinteresse« (*self-interest*) behandeln, der für die heutige Gesellschaft ein Schlüsselbegriff geworden ist. Er ist noch zweideutiger als die Begriffe »Selbstsucht« und »Selbstliebe«. Diese Zweideutigkeit wird nur dann ganz verständlich, wenn wir die geschichtliche Entwicklung des Begriffs »Selbstinteresse« berücksichtigen. Die Frage lautet: Worin besteht das »Selbstinteresse« und wie kann man es definieren?

Zwei von Grund auf verschiedene Betrachtungsweisen sind möglich. Die eine kann man als »objektivistisch« bezeichnen und sie wurde von Spinoza äußerst klar formuliert. Für ihn ist Selbstinteresse – oder das Interesse, »das dem Menschen Nützliche zu suchen« – identisch mit Tugend. »Je mehr irgend jemand danach strebt und dazu imstande ist, das ihm Nützliche zu suchen, daß heißt sein Sein zu erhalten, desto mehr ist er mit Tugend (Tüchtigkeit) ausgestattet; und umgekehrt, sofern jemand es unterläßt, das ihm Nützliche, das heißt sein Sein, zu erhalten, insofern ist er untüchtig« (Spinoza, *Ethik*, Teil IV, 20. Lehrsatz). Nach Spinoza ist der Mensch an der Erhaltung seines Daseins interessiert und – was damit identisch ist – an der Verwirklichung der ihm gegebenen Möglichkeiten. Dieser Begriff von »Selbstinteresse« ist insofern »objektivistisch«, als er nicht berührt, was ein Mensch subjektiv an Interesse empfindet, sondern was objektiv das Wesen des Menschen ausmacht. Der Mensch hat nur ein einziges wirkliches Interesse: die vollkommene Entfaltung der Möglichkeiten, die ihm als menschlichem Wesen gegeben sind. So wie man einen anderen Menschen und seine wahren Bedürfnisse kennen muß, um ihn zu lieben, so muß man auch sich selbst kennen, um zu verstehen, wo die eigenen Interessen liegen und wie ihnen gedient werden kann. Daher wird man sich über seine wahren Interessen täuschen, wenn man sich selbst und seine wirklichen Bedürfnisse nicht kennt. Die Wissenschaft vom Menschen ist also die Basis, um bestimmen zu können, worin dieses Selbstinteresse besteht.

Der Begriff »Selbstinteresse« wurde im Laufe der letzten drei Jahrhunderte so eingeengt, daß er heute fast das Gegenteil von dem bedeutet, was Spinoza darunter verstand. Selbstinteresse wurde identisch mit Selbstsucht, mit Interesse an materiellen Gewinnen, an Macht und Erfolg. Es galt nicht mehr als Synonym für Tugend; im Gegenteil, seine Überwindung wurde zum sittlichen Gebot.

Möglich wurde eine solche Erwartung nur, weil die objektivistische durch eine falsche subjektivistische Betrachtungsweise verdrängt wurde. Man leitete Selbstinteresse nicht mehr vom Wesen des Menschen und seinen Bedürfnissen ab – und demzufolge wurde auch nicht mehr in Erwägung gezogen, daß man sich in der Auslegung des Begriffs irren könnte. Statt dessen bürgerte sich die Auffassung ein, daß dasjenige, was ein Mensch als sein Interesse *empfindet*, tatsächlich auch seinem wahren Selbstinteresse entspreche.

Diese moderne Auffassung ist eine höchst merkwürdige Mischung zweier sich widersprechender Begriffe: der Calvinischen und der Lutherischen Definition einerseits, und andererseits der Definition, die von allen fortschrittlichen Denkern seit Spinoza angewendet wurde. Calvin und Luther lehren, der Mensch müsse seinen »Eigennutz« unterdrücken und sich nur als Werkzeug Gottes empfinden. Fortschrittliche Denker dagegen lehren, der Mensch dürfe seine Bestimmung nur in sich suchen und dürfe sich nicht als Mittel einer ihn transzendierenden Macht ansehen. Folgendes geschah: Man akzeptierte den Inhalt der Calvinischen Doktrin, ließ aber deren religiöse Formulierung fallen. Der Mensch machte sich zwar nicht zum Instrument Gottes, aber zu einem Instrument der Wirtschaft oder des Staates. Er fand sich mit der Rolle eines Werkzeugs ab, nicht für Gott, sondern für den industriellen Fortschritt; er arbeitete und häufte Geld an, aber gerade nicht, um es auszugeben und sich des Lebens zu erfreuen, sondern um es zu sparen, zu investieren und erfolgreich zu sein. An die Stelle einer mönchischen Askese trat, wie Max Weber es bezeichnete, eine *innerweltliche Askese*, die Freude und persönliches Glück nicht mehr als Lebensziel betrachtete. Diese Haltung entfernte sich jedoch mehr und mehr von der Calvinischen und vermischte sich mit dem fortschrittlichen Begriff von Selbstinteresse, wonach der Mensch das Recht und die Verpflichtung hat, die Verfolgung seines Selbstinteresses zur höchsten Norm seines Lebens zu machen. Die Folge ist, daß der heutige Mensch nach den Prinzipien der Selbstverleugnung *lebt*, aber in den Begriffen des Selbstinteresses *denkt*. Er glaubt in *seinem* Interesse zu handeln, wenn er in Wirklichkeit nur Geld und Erfolg anstrebt. Er täuscht sich über die

Tatsache hinweg, daß seine wichtigsten menschlichen Möglichkeiten unverwirklicht bleiben und daß er sich selbst verliert, während er das angeblich Beste sucht.

Dieser Bedeutungswandel des Begriffes »Selbstinteresse« ist eng mit dem Wandel der Vorstellung von sich selbst verknüpft. Der mittelalterliche Mensch sah sich als Glied der sozialen und religiösen Gemeinschaft; in Verbindung mit ihr empfand er sich als er selbst, solange er sich als Individuum noch nicht ganz aus dieser Gruppe gelöst hatte. Mit Beginn der Neuzeit sah sich der Mensch vor die Aufgabe gestellt, sich selbst als ein unabhängiges Wesen erleben zu müssen; damit wurde die eigene Identität zum Problem. Im Laufe des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts wurde das Verständnis von sich selbst mehr und mehr eingengt. Man nahm an, daß man sich durch den Besitz, den man habe, definiere. Die Definition lautete nicht mehr »Ich bin, was ich denke«, sondern »Ich bin, was ich habe«. Und das hieß: »Ich bin, was ich besitze.«²¹

Unter dem immer stärker werdenden Einfluß des Marktes wandelte sich das Selbstverständnis des Menschen in den letzten Generationen von der Vorstellung »Ich bin, was ich besitze« zur Vorstellung »Ich bin, wie ihr mich wünscht«.²² Derjenige, der in einem marktwirtschaftlichen System lebt, empfindet sich selber als Ware. Er ist von sich abgetrennt, ähnlich wie der Verkäufer von der Ware, die er an den Mann bringen will. Gewiß ist er an sich selber interessiert, ja in höchstem Maße an seinem Markt-Erfolg interessiert, aber »er« ist es nur als Manager, Auftraggeber, Verkäufer und – Ware. Sein Selbstinteresse ist das Interesse, das er sich selbst als einem Gegenstand entgegenbringt: Er stellt sich selbst an und gebraucht sich selbst als eine Ware, die den höchstmöglichen Preis auf dem »Personal-Markt« erzielen soll. Nirgends ist dieser Fehlbegriff von Selbstinteresse im modernen Menschen klarer ausgesprochen als in Ibsens *Peer Gynt*. Peer glaubt, daß er sein ganzes Leben den Interessen seines Ichs widme. Er beschreibt dieses Ich als:

Das Gyntsche Ich – das ist das Heer
Von Wünschen, Lüsten und Begehr –
Das Gyntsche Ich, das ist der Reihn
Von Forderungen, Phantasein –
Kurz alles, was just meine Brust hebt
Und macht, daß Gynt als solcher just lebt.
(4. Akt, 1. Szene)

²¹William James formulierte das äußerst klar: »Um ein Ich zu haben, für das ich sorgen kann, muß die Natur mir zunächst ein genügend interessantes Objekt geben, so daß der instinktive Wunsch in mir entsteht, es mir um seiner selbst willen anzueignen ... Mein eigener Leib und was seinen Bedürfnissen dient, sind demgemäß die ursprünglichen und instinktmäßig terminierten Objekte meines egoistischen Wollens. Andere Objekte mögen als Folge davon interessant werden, und zwar durch Assoziation mit einem dieser Dinge, sei es nun als Mittel oder als normaler Begleitzustand; und so mag sich auf tausenderlei Art das ursprüngliche Feld der egoistischen Gefühle verbreitern und seine Grenze verändern. Ein solches Interesse ist es, welches mit dem Worte *mein* gemeint ist. Was damit bezeichnet wird, ist *eo ipso* ein Teil von mir« (1896, Vol. I, S. 319, 324). Weiter schreibt James: »Es ist offensichtlich, daß zwischen dem, was ein Mensch *Ich* nennt, und dem, was er einfach *Mein* nennt, nur schwer eine Linie zu ziehen ist. Bei bestimmten Dingen, die uns gehören, fühlen und handeln wir genauso, wie wir fühlen und handeln würden, wenn es um uns selber ginge. Unser guter Name, unsere Kinder, das Werk unserer Hände ist uns ebenso wertvoll wie unser Leib. Sie lösen die gleichen Empfindungen und die gleichen Reaktionen aus, wenn sie betroffen werden ... Im weitesten Sinne ist das Ich eines Menschen die totale Summe all dessen, was er sein eigen nennt. Dazu gehören nicht nur sein Körper, sondern auch Haus, Weib, Kinder, seine Vorfahren und Freunde, sein Ruf, sein Werk, sein Land, seine Pferde, seine Yacht, sein Bankkonto. Das alles weckt in ihm gleiche Empfindungen. Mehrt es sich, hat er ein Gefühl des Triumphes; wird es weniger, ist er deprimiert. Das gilt allerdings nicht für alles im gleichen Grade, doch für alles auf gleiche Weise« (a.a.O., S. 291f.).

²²In seinen Dramen hat Pirandello dieses »Ich« und den aus dieser Haltung resultierenden Zweifel an sich selber dargestellt.

Am Ende seines Lebens erkennt er, daß er sich selbst betrogen hat: daß er, während er dem Grundsatz des »Selbstinteresses« folgte, die Interessen seines wahren Ichs nicht erkannte und damit das Ich verlor, das er hatte bewahren wollen. Er war niemals er selbst und wird nun wie ein Rohstoff in den Schmelztiegel zurückgeworfen. Er entdeckt, daß er gemäß dem Grundsatz der Trolle gelebt hat: »Sei du dir genug«, was das Gegenteil des menschlichen Prinzips »Sei dir selber treu« ist. Es packt ihn das Entsetzen vor der Nichtigkeit, dem er, da er nicht er selbst ist, verfallen muß, sobald ihm Erfolg und Besitz, die dieses Pseudo-Ich stützen, genommen und ernsthaft in Frage gestellt werden. Er ist gezwungen zu erkennen, daß er bei dem Versuch, den ganzen Reichtum der Welt zu gewinnen und unablässig das zu verfolgen, was er als sein Interesse ansah, seine Seele verlor – oder wie ich es lieber ausdrücken würde – sein Selbst (*self*).

Der entstellte Begriff des Selbstinteresses drang in die heutige Gesellschaft ein und hatte zur Folge, daß die Demokratie von den verschiedensten Formen totalitärer Ideologien angegriffen wurde. Sie bezeichnen den Kapitalismus als *unmoralisch*, weil er vom Prinzip der Selbstsucht beherrscht sei; dagegen betonen sie die moralische Überlegenheit des eigenen Systems, da es die selbstlose Unterwerfung des einzelnen unter die »höheren« Zwecke des Staates, der Rasse oder des »sozialistischen Vaterlandes« verlange. Viele werden von dieser Kritik beeindruckt, denn sie fühlen, daß selbstsüchtige Interessen kein Glück bringen, und sind – wenn auch vage – von dem Wunsch nach stärkerer Solidarität und gegenseitigem Verantwortungsgefühl unter den Menschen beseelt.

Wir brauchen nicht viel Zeit zu verlieren, um diese totalitären Behauptungen zu widerlegen. Erstens sind sie unaufrichtig, da sie die krasseste Selbstsucht einer »Elite« verdecken wollen, die die Macht über die Majorität der Bevölkerung erobern und sichern will. Ihre Ideologie hat nur den Zweck, diejenigen zu täuschen, die der Kontrolle dieser Elite unterstellt sind, um damit ihre Ausbeutung und Ausnutzung zu erleichtern. Außerdem tun die totalitären Ideologien so, als ob sie die Verkörperung der Selbstlosigkeit wären, wenn sie in Wirklichkeit den Grundsatz rücksichtsloser Selbstsucht auf die Gesamtheit des Staates übertragen. Jeder hat sich dem Allgemeinwohl unterzuordnen, aber dem Staat ist es erlaubt, seine Interessen ohne Rücksicht auf das Wohl anderer Völker durchzusetzen. Doch ganz abgesehen davon, daß der Totalitarismus mit seinen Doktrinen nur die extremste eigene Selbstsucht verheimlichen will, stellen diese – in weltlicher Form – ein Wiederaufleben der religiösen Idee dar, die den Menschen von seiner eigenen Machtlosigkeit und seinem Unvermögen überzeugte und daraus folgend sein Bedürfnis nach Unterwerfung hervorrief: eine Idee, deren Überwindung der Kern des modernen politischen und geistigen Fortschritts war. Die autoritären Ideologien bedrohen jedoch nicht nur die kostbarsten Errungenschaften des Abendlandes, die Achtung vor der Einmaligkeit und Würde des Individuums; sie verbauen auch den Weg zu konstruktiver Kritik an der modernen Gesellschaft und damit den Weg zu nötigen Veränderungen. Das Versagen unserer Kultur liegt nicht im Individualismus und nicht in dem Glauben, daß moralische Tugend und das Verfolgen des Selbstinteresses identisch sind, sondern in der Entstellung dessen, was Selbstinteresse bedeutet; nicht darin, daß sich die Menschen *zu sehr mit ihren Selbstinteressen beschäftigen, sondern daß sie sich nicht genug mit den Interessen ihres wahren Ichs beschäftigen; nicht darin, daß sie zu selbstsüchtig sind, sondern daß sie sich selbst nicht genug lieben.*

Wurzeln die Gründe dafür, daß einer unrichtigen Auffassung von Selbstinteresse nachgelebt wird, tatsächlich so tief in der heutigen Gesellschaft, wie wir es hier andeuteten, dann würden nur sehr geringe Aussichten auf eine Veränderung der Bedeutung des Begriffes Selbstinteresse bestehen – wenn man nicht auf besondere Faktoren hinweisen könnte, die auf eine Veränderung hinwirken.

Der vielleicht wichtigste Faktor ist die innere Unzufriedenheit, die der heutige Mensch in bezug auf die Resultate seines »Selbstinteresses« empfindet. Die Religion des Erfolges bricht zusammen und wird zur bloßen Fassade. Der soziale Spielraum wird immer begrenzter. Die gescheiterten Hoffnungen auf eine bessere Welt nach dem Ersten Weltkrieg, die Wirtschaftskrise gegen Ende der zwanziger Jahre, die kurz nach dem Zweiten Weltkrieg auftauchende Drohung eines neuen vernichtenden Krieges und die aus dieser Bedrohung entstehende tiefe Unsicherheit erschüttern das Vertrauen in die bisherige Form des Selbstinteresses. Auch abgesehen von diesen Faktoren vermochte die Vergötterung des Erfolgs das unausrottbare Streben des Menschen nicht zu befriedigen, das ihn danach suchen läßt, er selbst zu sein. Wie so viele Phantasien und Tagträume erfüllte der Erfolg seine Funktion nur so lange, als sein Reiz stark genug war, um den Menschen vom Nachdenken abzuhalten. Immer größer wird die Zahl derjenigen, denen alles, was sie tun, sinnlos erscheint. Noch stehen sie unter dem Zauber der Schlagworte, die den Glauben an ein irdisches Paradies von Glanz und Erfolg verkünden. Aber der Zweifel, diese fruchtbare Voraussetzung für jeden Fortschritt, hat sie zu quälen begonnen und in ihnen die Frage geweckt, worin das wahre Selbstinteresse des Menschen besteht.

Diese innere Desillusionierung und die Bereitschaft zu einer Neubewertung des Selbstinteresses könnte sich kaum auswirken, wenn die wirtschaftlichen Bedingungen unseres Kulturraums es nicht begünstigten. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Konzentration aller menschlichen Energien auf Arbeit und Erfolg eine der notwendigen Voraussetzungen für die enormen Leistungen des modernen Kapitalismus war; jetzt ist ein Stadium erreicht, wo das Problem der *Produktion* im wesentlichen gelöst und die *Organisation* des gesellschaftlichen Lebens zur wichtigsten Aufgabe der Menschheit geworden ist. Der Mensch hat solche mechanischen Energien erschlossen, die ihn von der Notwendigkeit befreien, seine ganzen menschlichen Energien für die materiellen Lebensbedingungen einzusetzen. Einen großen Teil seiner Energien könnte er jetzt der Aufgabe des Lebens selbst widmen.

Erst wenn diese beiden Voraussetzungen – die subjektive Enttäuschung über ein kulturell bedingtes Ziel und die sozio-ökonomische Basis für dessen Änderung – vorhanden sind, kann vernünftige Einsicht als dritter entscheidender Faktor wirksam werden. Dies gilt für gesellschaftliche und psychologische Veränderungen im allgemeinen und für den Bedeutungswandel des Begriffes Selbstinteresse im besonderen. Die Zeit ist reif, das narkotisierte Streben nach den wirklichen Interessen des Menschen erwacht wieder zum Leben. Sobald der Mensch erfaßt, was sein Selbstinteresse ist, hat er den ersten und schwierigsten Schritt zur Verwirklichung getan.

b) Das Gewissen – der Ruf des Menschen zu sich selbst

Wer ein Übel, das er getan hat, immerzu beredet und besinnt, hört nicht auf, das Gemeine, das er tat, zu denken, und was man denkt, darin liegt man, mit der Seele liegt man ganz und gar darin, was man denkt – so liegt er doch in der Gemeinheit: der wird gewiß nicht umkehren können, denn sein Geist wird grob und sein Herz stockig werden, und es mag noch die Schwermut über ihn kommen. Was willst du? Rühr' her den Kot, rühr' hin den Kot, bleibt's doch immer Kot. Ja gesündigt, nicht gesündigt, was hat man im Himmel davon? In der Zeit, wo ich darüber grüble, kann ich doch Perlen reihen, dem Himmel zur Freude. Darum heißt es: »Weiche vom Bösen und tue das Gute« – wende dich vom Bösen ganz weg, sinne ihm nicht nach und tue das Gute. Unrechtes hast du getan? Tue Rechtes ihm entgegen.

(Jizchak Meir von Ger, zit. nach M. Buber, 1949, S. 826f.)

Kein stolzeres Bekenntnis gibt es für einen Menschen, als wenn er sagt: »Ich handle so, wie mein Gewissen es von mir verlangt.« Wie die Geschichte lehrt, gab es seit jeher Menschen, die gegen jeden Zwang, der ihnen auferlegt wurde, damit sie ihr Wissen und ihren Glauben aufgaben, die Grundsätze der Gerechtigkeit, Liebe und Wahrheit verteidigten. Die Propheten, die den Untergang ihres Landes vorhersagten, weil Korruption und Rechtlosigkeit herrschten, handelten ihrem Gewissen gemäß. Sokrates zog den Tod einem Zustand vor, in dem er durch einen Kompromiß mit der Wahrheit sein Gewissen verraten hätte. Gäbe es kein Gewissen, so wäre die Menschheit auf ihrem gefährlichen Weg schon längst im Schlamm versunken.

Aber auch andere behaupten, ihr Tun werde durch das Gebot ihres Gewissens bestimmt: die Männer der Inquisition, die gewissenstreue Menschen auf dem Scheiterhaufen verbrannten; oder die räuberischen Kriegsstifter, die im Namen ihres Gewissens zu handeln vorgaben, wenn sie rücksichtslos ihrer Machtgier folgten. Es gibt wohl kaum eine Grausamkeit oder Gleichgültigkeit gegen andere oder sich selbst, die nicht als Gebot des Gewissens rationalisiert wurde – woraus hervorgeht, wie gebieterisch das Gewissen beruhigt zu werden verlangt.

Das Gewissen ist in der Vielzahl seiner empirischen Manifestationen tatsächlich etwas Verwirrendes. Sind diese verschiedenen Arten des Gewissens immer ein und dasselbe Gewissen, das sich lediglich seinem *Gehalt* nach unterscheidet? Sind es verschiedene Phänomene, denen nur die Bezeichnung »Gewissen« gemeinsam ist? Oder sollte die Annahme, es gäbe ein Gewissen, sich als unrichtig erweisen, wenn wir das Phänomen empirisch als ein Problem der menschlichen Motivation untersuchen?

Die philosophische Literatur gibt uns für die Beantwortung dieser Fragen manchen Anhaltspunkt. Cicero und Seneca sprechen vom Gewissen als einer inneren Stimme, die unser Verhalten in bezug auf dessen ethischen Wert anklagt oder verteidigt. Die Stoa verbindet es mit der Selbsterhaltung (auf sich selber achten), und bei Chrysipp ist es als Bewußtwerdung der Harmonie mit sich selbst beschrieben. Die Scholastik wiederum betrachtete das Gewissen (*conscientia*) als Vernunftgesetz (*lex rationis*), das dem Menschen letztlich von Gott gegeben ist. Es wird von der *synderesis* unterschieden: Während letztere als allgemeines Wertbewußtsein einen *habitus naturalis* bezeichnet, mit dem der Mensch fähig wird, etwas zu beurteilen und das Rechte zu wollen, bedeutet *conscientia* die Anwendung des allgemeinen Wertbewußtseins auf die einzelne menschliche Handlung. Der Begriff *synderesis* wurde zwar von neueren Schriftstellern fallengelassen, aber der Ausdruck »Gewissen« wurde häufig im Sinne der scholastischen *synderesis* gebraucht, nämlich als das innere Gewahrwerden moralischer Prinzipien. Englische Schriftsteller betonten den starken Anteil, den das Gefühl bei diesem Gewahrwerden hat. Shaftesbury zum Beispiel setzte beim Menschen einen »moralischen Sinn« voraus, einen Sinn für Recht und Unrecht; diese gefühlsmäßige Reaktion beruhe auf der Tatsache, daß der menschliche Geist mit der kosmischen Ordnung harmonisch verbunden sei. Butler behauptete, moralische Grundsätze seien ein Bestandteil der menschlichen Konstitution, und erklärte das Gewissen als den dem Menschen innewohnenden Willen zu guten Taten. Nach Adam Smith sind die Gefühle, die wir für andere empfinden, und unsere Reaktion auf deren Billigung oder Mißbilligung der Kern des Gewissens. Kant abstrahierte das Gewissen von allen spezifischen Inhalten und setzte es mit dem Pflichtgefühl als solchem gleich. Nietzsche, ein bissiger Kritiker des religiösen »schlechten Gewissens«, sah das echte Gewissen in der Selbstbejahung, in der Fähigkeit, »zu sich selber Ja zu sagen«. Max Scheler hielt das Gewissen für ein Merkmal vernunftgemäßen Urteilens, jedoch eines gefühls- und nicht eines verstandesbedingten Urteilens.

Wichtige Probleme bleiben trotz dieser Antworten unberührt: Probleme der Motivation, für die uns die Fakten psychoanalytischer Untersuchung einige Erklärungsmöglichkeiten geben könnten. Im folgenden werden wir zwischen »autoritärem« und »humanistischem« Gewissen

unterscheiden, eine Differenzierung, die der Unterscheidung zwischen autoritärer und humanistischer Ethik folgt.

I. Das autoritäre Gewissen

Das autoritäre Gewissen ist die Stimme einer nach innen verlegten äußeren Autorität, also der Eltern, des Staates oder was immer in einer bestimmten Kultur als Autorität gelten mag. Solange das Verhältnis des Menschen zur Autorität äußerlich bleibt und keine moralische Sanktionen daraus abgeleitet werden, kann man kaum von einem Gewissen sprechen. Ein solches Verhalten wird nur von Nützlichkeitsabwägungen, von der Furcht vor Strafe oder der Hoffnung auf Belohnung bestimmt und ist immer von der unmittelbaren Gegenwart dieser Autoritäten abhängig: davon, daß diese Autoritäten wissen, was man tut, und daß sie die vermeintliche oder wirkliche Macht haben zu strafen oder zu belohnen. Was die Menschen als ein dem Gewissen entstammendes Schuldgefühl empfinden, ist oft nur Furcht vor der Autorität. Sie fühlen im Grunde nicht *Schuld*, sondern *Angst*. Bei der Bildung des Gewissens werden jedoch Autoritäten wie Eltern, Kirche, Staat, öffentliche Meinung bewußt oder unbewußt als ethische und moralische Gesetzgeber angesehen, deren Gesetze und Sanktionen man annimmt und sie damit internalisiert. So werden die Gesetze und Sanktionen der äußeren Autorität zu einem Teil des Menschen selber. Man fühlt sich nicht mehr verantwortlich gegenüber etwas, das außerhalb liegt, sondern gegenüber etwas, das in einem selbst ist: gegenüber seinem *Gewissen*. Das Gewissen ist ein wirksamerer Regulator des Verhaltens als alle Furcht vor äußeren Autoritäten. Denn vor der äußeren Autorität kann man davonlaufen, vor sich selbst jedoch nicht und daher auch nicht vor einer nach innen verlegten Autorität, die zu einem Teil des Selbst geworden ist. Das autoritäre Gewissen entspricht dem, was Freud als Über-Ich beschrieben hat. Wie ich noch zeigen werde, ist dies aber nur *eine* Form des Gewissens, möglicherweise sogar nur eine Vorstufe in der Entwicklung des Gewissens.

Während das autoritäre Gewissen sich von der bloßen Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Belohnung unterscheidet, da das Verhältnis zur Autorität nach innen verlegt wurde, ist der Unterschied in anderen wesentlichen Punkten nicht sehr groß. Die wichtigste Gemeinsamkeit besteht darin, daß auch die Vorschriften des autoritären Gewissens nicht durch eigene *Werturteile* bestimmt werden, sondern ausschließlich dadurch, daß seine Forderungen und Tabus durch die Autorität selbst ausgesprochen werden. Sind diese Vorschriften zufällig gut, so wird das Gewissen das Tun des Menschen zum Guten lenken. Diese Vorschriften wurden aber nicht deswegen Gewissensvorschriften, weil sie *gut* sind, sondern weil es Vorschriften sind, die von der Autorität gesetzt wurden. Sie würden auch dann vom Gewissen aufgenommen, wenn sie schlecht wären. Jemand, der beispielsweise an Hitler glaubte, bildete sich ein, nach seinem eigenen Gewissen zu handeln, wenn er menschenunwürdige Taten beging.

Aber auch wenn die Beziehung zur Autorität internalisiert wurde, darf man sich dies nicht so vorstellen, als ob damit das Gewissen vollständig von der äußeren Autorität getrennt wäre. Eine vollständige Trennung, wie wir sie bei Zwangsneurosen beobachten, ist eher die Ausnahme als die Regel. Normalerweise fühlt sich ein Mensch mit autoritärem Gewissen sowohl an die äußere Autorität als auch an ihr inneres Echo gebunden. Es besteht also eine ständige Wechselwirkung zwischen beiden. Die Gegenwart einer äußeren Autorität, die einem Menschen Furcht einflößt, ist die Quelle, aus der die nach innen verlagerte Autorität, das Gewissen, ständig gespeist wird. Wenn die Autorität nicht wirklich existierte, das heißt, wenn der Mensch sie nicht zu fürchten brauchte, würde das autoritäre Gewissen schwächer werden und an Macht verlieren. Zugleich aber beeinflusst das Gewissen auch die Vorstellung, die sich der Mensch von der äußeren Autorität macht. Denn ein solches Gewissen wird stets von dem

Bedürfnis gefärbt, etwas zu bewundern, ein Ideal zu haben (diese Seite hat Freud besonders in seiner frühen Auffassung vom »Ich-Ideal« betont), nach etwas Vollkommenem zu streben, und diese Vorstellung der Vollkommenheit wird auf die äußeren Autoritäten übertragen. So wird das Bild dieser Autoritäten umgekehrt durch den Aspekt des »Ideals« beim Gewissen gefärbt. Das ist von großer Bedeutung, weil die Vorstellung, die ein Mensch von den Eigenschaften der Autorität hat, von deren tatsächlichen Eigenschaften abweicht; sie wird mehr und mehr idealisiert und infolgedessen immer geeigneter, wieder nach innen zurückverlegt zu werden. (Vgl. die detaillierte Analyse der Beziehung zwischen Gewissen und Autorität in E. Fromm, 1936a.) Sehr oft hat diese Wechselwirkung von Internalisierung und Projektion einen unerschütterlichen Glauben an den Idealcharakter der Autorität zur Folge, eine Überzeugung, die gegen jeden ihr widersprechenden empirischen Beweis immun ist.

Die Inhalte des autoritären Gewissens werden aus Geboten und Tabus der Autorität abgeleitet. Seine Stärke wurzelt in Angstgefühlen vor der Autorität und in Bewunderung für sie. *Ein gutes Gewissen ist das Bewußtsein, der (äußeren und internalisierten) Autorität zu gefallen, ein schlechtes Gewissen, ihr zu mißfallen.* Das gute (autoritäre) Gewissen ruft ein Gefühl des Wohlbehagens und der Sicherheit hervor, denn es bedeutet die Zustimmung seitens der Autorität und eine nähere Verbindung zu ihr. Das schlechte Gewissen ruft Furcht und Unsicherheit hervor, weil ein Handeln gegen den Willen der Autorität die Gefahr einschließt, bestraft oder – was weit schlimmer ist – von der Autorität verlassen zu werden.

Um diese Feststellung in ihrer ganzen Tragweite zu verstehen, müssen wir uns nochmals die Charakterstruktur des autoritären Menschen vergegenwärtigen. Innere Sicherheit fand er, indem er symbiotisch zum Teil einer Autorität wurde, die er als größer und stärker empfand als sich selbst. Solange er – auf Kosten der eigenen Integrität – ein Teil dieser Autorität ist, glaubt er, an ihrer Stärke teilzuhaben. Sein Gefühl der Sicherheit und Identität hängt von dieser Symbiose ab. Von der Autorität verstoßen zu werden, ist dasselbe wie ins Leere gestoßen zu werden und dem Schrecken des Nichts ins Auge zu sehen. Alles erscheint ihm besser als diese Verlassenheit. Gewiß bedeutet ihm die Liebe und Zustimmung der Autorität die größte Befriedigung, aber selbst Strafe ist besser, als verstoßen zu sein, denn auch die strafende Autorität hält noch zu ihm. Hat er »gesündigt«, so ist die Bestrafung doch wenigstens ein Beweis, daß die Autorität sich noch immer um ihn kümmert. Die Sünde wird getilgt, indem er die Strafe hinnimmt, und die Sicherheit des Zugehörigkeitsgefühls ist wieder hergestellt.

Die biblische Erzählung von Kains Verbrechen und Bestrafung ist eine klassische Schilderung der Tatsache, daß der Mensch das Verstoßen werden mehr fürchtet als die Strafe. Gott nahm Abels Opfer an, nicht aber Kains Opfer. Ohne daß Gott einen Grund angab, fügte er Kain das Schlimmste zu, was es für einen Menschen gibt, der ohne das Wohlwollen einer Autorität nicht leben kann. Gott schlug Kains Opfer aus und verstieß ihn damit. Kain konnte das nicht ertragen. So tötete er den Rivalen, der ihm das Unentbehrliche genommen hatte. Worin bestand Kains Strafe? Er wurde nicht getötet, ihm widerfuhr kein Leid, vielmehr verbot Gott jedermann, ihn zu töten (das Kainsmal sollte ihn schützen). Er wurde ausgestoßen. Das war seine Strafe, und nachdem Gott ihn verstoßen hatte, wurde er auch von seinen Mitmenschen verstoßen. Und Kain sagt: »Zu groß ist meine Schuld, als daß man sie wegnehmen könnte« (Gen 4,13).

Bisher habe ich mich mit der formalen Struktur des autoritären Gewissens beschäftigt. Ich habe dargelegt, daß das gute Gewissen das Bewußtsein bedeutet, den (äußeren und verinnerlichten) Autoritäten zu gefallen; das schlechte Gewissen ist das Bewußtsein, ihnen zu mißfallen. Worin bestehen nun die *Inhalte* des guten oder schlechten autoritären Gewissens? Es ist augenscheinlich, daß jede Übertretung einer von der Autorität gegebenen Vorschrift Ungehorsam und demzufolge auch Schuld ist, ob diese Vorschriften nun gut oder schlecht sind; aber es gibt auch Vergehen, die für die autoritäre Situation selbst eigentümlich sind.

Das schlimmste Vergehen in der autoritären Situation ist Auflehnung gegen die Herrschaft der Autorität. Ungehorsam wird zur »Kardinalsünde«, Gehorsam zur Kardinaltugend. Gehorsam schließt die Anerkennung der überlegenen Macht und Weisheit der Autorität ein, ihr Recht, entsprechend ihren Machtansprüchen zu befehlen, zu belohnen oder zu strafen. Die Autorität fordert Unterwerfung, und zwar nicht nur aus Furcht vor ihrer Macht, sondern auch aus der Überzeugung ihrer moralischen Überlegenheit und ihres Rechtes. Der Respekt, den man der Autorität schuldet, schließt jeden Zweifel an ihr aus. Die Autorität mag sich zu Erklärungen ihrer Befehle und Verbote, ihrer Belohnungen und Strafen herablassen oder von Erklärungen absehen – aber das Individuum hat niemals das *Recht*, eine Frage zu stellen oder Kritik zu üben. Sollte eine Kritik an der Autorität begründet erscheinen, so kann der Fehler nur bei dem der Autorität unterstellten Individuum liegen, und die bloße Tatsache, daß dieses Individuum Kritik zu üben wagt, ist *eo ipso* der Beweis seiner Schuld.

Die Pflicht, eine Überlegenheit der Autorität anzuerkennen, schließt eine Reihe von Verboten ein. Das umfassendste ist das Tabu, sich der Autorität gegenüber als *gleichwertig* zu empfinden oder das Gefühl zu haben, daß man es werden könnte, denn das widerspräche ihrer unvergleichlichen Überlegenheit und Einmaligkeit. Adam und Evas Sünde bestand darin, daß sie Gott gleichzuwerden versuchten. Für diese Herausforderung wurden sie bestraft, und zugleich sollte die Strafe vor einer Wiederholung abschrecken: Deshalb wurden sie aus dem Garten Eden verbannt.²³ In allen autoritären Systemen wird die Autorität als etwas dargestellt, das sich von den Untergebenen von Grund auf unterscheidet. Sie hat Kräfte, die kein anderer besitzt: Magie, Weisheit, Stärke. Die ihr Unterworfenen besitzen nichts Gleichwertiges. Gleichgültig, welche Vorrechte die Autorität besitzt, ob sie der Beherrscher des Universums oder ein vom Schicksal gesandter einzigartiger Führer ist, die prinzipielle Ungleichheit zwischen ihr und dem Menschen ist die wichtigste Grundlage des autoritären Gewissens. Ein besonderes Kennzeichen ihrer Einmaligkeit besteht in dem Privileg, die einzige Instanz zu sein, die keinem anderen Willen zu folgen braucht. Sie hat ihren eigenen Willen; sie ist nicht Mittel, sondern Selbstzweck; sie schafft, wird aber nicht geschaffen. Für die autoritäre Orientierung ist die Kraft, zu wollen und zu schaffen, das Privileg der Autorität. Die Untertanen sind Mittel zu den Zwecken der Autorität, sind folglich deren Eigentum und können entsprechend benützt werden. Die Überlegenheit der Autorität wird in Frage gestellt, sobald das Geschöpf nicht mehr nur Gegenstand der Schöpfung sein, sondern selber Schöpfer werden will.

Aber der Mensch wollte von jeher produktiv und schöpferisch sein, weil Produktivität die Quelle seiner Stärke, seiner Freiheit und seines Glückes ist. In dem Maße jedoch, als er sich von den ihn transzendierenden Mächten als abhängig empfindet, ruft seine Produktivität, der Ausdruck seines Willens, Schuldgefühl in ihm hervor. Die Menschen von Babel wurden bestraft, weil sie mit der Kraft einer vereinigten Menschheit eine Stadt bauen wollten, die bis an den Himmel reichte. Prometheus wurde an den Felsen geschmiedet, weil er den Menschen das Geheimnis des Feuers verriet: Das Feuer symbolisiert Produktivität. Der Stolz auf die Macht und Stärke des Menschen wurde von Luther und Calvin als sündiger Hochmut gegeißelt; politische Diktatoren verdammten ihn als verbrecherischen Individualismus. Der Mensch suchte die Götter für das Verbrechen seiner Produktivität durch Opfer zu versöhnen. Er gab ihnen das Beste der Ernte oder der Herde. Auch die Beschneidung ist ein solcher Versöhnungsversuch; ein Teil des Phallus, der das Symbol der männlichen Schöpferkraft ist, wird Gott geopfert, damit der Mensch das Recht behält, sich seiner zu bedienen. Außer den Opfern, mit denen der Mensch – wenn auch nur symbolisch – das Monopol der Götter über die Produktivität anerkennt, zügelt er seine eigenen Kräfte durch Schuldgefühle. Sie wurzeln

²³Der Gedanke, daß der Mensch als »Ebenbild Gottes« geschaffen wurde, übersteigt den autoritären Grundzug dieses Teils des Alten Testaments. Er ist tatsächlich der andere Pol, um den sich die jüdisch-christliche Religion entwickelt hat, besonders bei ihren mystischen Vertretern.

in der autoritären Überzeugung, daß ein eigener Wille und der Gebrauch der eigenen schöpferischen Kraft einer Rebellion gegen die Vorrechte der Autorität gleichkommt, die als einzige das Recht hat, Schöpfer zu sein, während die Pflicht des Untertanen darin besteht, »Geschöpf« zu sein. Ein solches Schuldgefühl schwächt den Menschen, vermindert seine Kraft und verstärkt den Wunsch nach Unterwerfung, um damit zu sühnen, daß er sein »eigener Schöpfer und Bildner« sein wollte.

Paradoxerweise geht das autoritäre *schlechte* Gewissen auf das Gefühl der Stärke, der Unabhängigkeit, der Produktivität und des Stolzes zurück, während das autoritäre *gute* Gewissen dem Gefühl des Gehorsams, der Abhängigkeit, der Ohnmacht und Sündhaftigkeit entspringt. Der Apostel Paulus, Augustinus, Luther und Calvin haben dieses gute Gewissen in nicht mißzuverstehender Weise beschrieben. Sich der eigenen Ohnmacht bewußt zu sein, sich zu verachten, das Gefühl der eigenen Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit auf sich lasten zu fühlen, sind Zeichen der Tugend. Um tugendhaft zu sein, muß man daher ein schlechtes Gewissen haben, denn das schlechte Gewissen ist ein Symptom, daß der Mensch die Autorität fürchtet und vor ihr erzittert. Das paradoxe Resultat ist also, daß das (autoritäre) *schlechte Gewissen zur Vorbedingung des »guten«* Gewissens wird, während das gute Gewissen, falls man ein solches hätte, *ein Schuldgefühl auslösen müßte*.

Die Internalisierung der Autorität schließt zweierlei ein. Einmal, daß der Mensch sich der Autorität unterwirft, wie gerade aufgezeigt wurde; zum anderen, daß er die Rolle der Autorität selbst übernimmt, indem er sich mit der gleichen Strenge und Grausamkeit behandelt. Der Mensch wird also nicht nur zum gehorsamen Sklaven, sondern auch zum strengen Zuchtmeister, der sich wie seinen eigenen Sklaven behandelt. Die letzte Folgerung ist für das Verständnis des psychologischen Mechanismus des autoritären Gewissens äußerst wichtig. Der in seiner Produktivität mehr oder weniger gehemmte autoritäre Charakter entwickelt ein bestimmtes Maß an Sadismus und Destruktivität. (Vgl. F. Nietzsche, 1910a, S. 378–381.) Diese destruktiven Energien werden entladen, indem man die Rolle der Autorität übernimmt und sich selbst als Sklaven beherrscht. In seiner Analyse des Über-Ichs gab Freud eine Beschreibung dieser destruktiven Komponenten. Sie wurde durch klinische Beobachtungen, die von anderen gemacht wurden, hinlänglich bestätigt. Es ist unwichtig, ob man nun annimmt (wie Freud das in seinen früheren Schriften tat), der Ursprung der Aggression sei in einem unbefriedigten Triebleben zu suchen, oder – wie er später annahm – im »Todestrieb«. Wichtig aber ist, daß das autoritäre Gewissen von Destruktivität gegen die eigene Person genährt wird; destruktive Tendenzen können sich daher unter der Maske der Tugend auswirken. Die psychoanalytische Forschung – insbesondere die Forschung über den Zwangscharakter – vermittelte entscheidende Einblicke, welche Grausamkeit und Destruktivität vom Gewissen ausgehen kann und wie es einem Menschen ermöglicht, verdrängte Haßgefühle auszuleben, indem er sie gegen sich selbst richtet. Freud wies überzeugend die Richtigkeit der Behauptung von Nietzsche nach, Freiheitsberaubung führe dazu, daß die menschlichen Triebe »sich rückwärts, sich gegen den Menschen selbst« wendeten. »Die Feindschaft, die Grausamkeit, die Lust an der Verfolgung, am Überfall, am Wechsel, an der Zerstörung – Alles das gegen die Inhaber solcher Instinkte sich wendend: das ist der Ursprung des »schlechten Gewissens«« (F. Nietzsche, 1910a, S. 380).

Die meisten politischen und religiösen Systeme, die es in der Geschichte der Menschheit gegeben hat, könnten als Illustrationen des autoritären Gewissens dienen. Da ich in meinem Buche *Escape from Freedom* den Protestantismus und Faschismus bereits unter diesem Gesichtspunkt analysiert habe, werde ich hier keine historischen Beispiele anführen, sondern mich auf die Untersuchung einiger Aspekte des autoritären Gewissens beschränken, die man in unserer Kultur im Eltern-Kind-Verhältnis beobachten kann.

Hinsichtlich unserer eigenen Kultur mag die Anwendung des Begriffs »autoritäres Gewissen« den Leser überraschen, denn wir haben uns an die Auffassung gewöhnt, daß eine autoritäre

Haltung lediglich autoritäre, nicht-demokratische Kulturen charakterisiere. Eine solche Ansicht unterschätzt jedoch die Stärke autoritärer Elemente, insbesondere die Rolle, welche die anonyme Autorität in unserer heutigen Familie und im gesellschaftlichen Leben spielt. (Vgl. hierzu bes. E. Fromm, 1941a, Kapitel 5.)

Das psychoanalytische Interview bietet die beste Gelegenheit zur Erforschung des Problems des autoritären Gewissens, wie es sich im städtischen Mittelstand äußert. Die elterliche Autorität und die Art und Weise, in der die Kinder mit ihr fertigwerden, wird als das entscheidende Problem der Neurose enthüllt. Der Analytiker stellt fest, daß viele Patienten überhaupt nicht imstande sind, ihre Eltern zu kritisieren. Ferner gibt es solche, die ihre Eltern zwar kritisieren, doch halten sie plötzlich inne, wenn es sich um solche Eigenschaften handelt, unter denen sie selber leiden. Wieder andere fühlen sich schuldig und sind verängstigt, wenn sie begründete Kritik oder auch Wut gegen einen der Elternteile äußern. Oft ist eine umfangreiche analytische Arbeit notwendig, um einen Menschen überhaupt zu bewegen, sich derjenigen Vorfälle zu erinnern, die ihn zu Kritik und Wut veranlaßten.²⁴

Subtiler und noch verborgener sind jene Schuldgefühle, die von dem Erlebnis herrühren, daß das Mißfallen der Eltern erregt wurde. Manchmal steht das Schuldgefühl des Kindes damit in Zusammenhang, daß es seine Eltern nicht genug liebt, vor allem dann, wenn die Eltern erwarten, der Mittelpunkt der kindlichen Gefühlswelt zu sein. Gelegentlich hat ein solches Schuldgefühl seinen Ursprung auch in der Furcht, die elterlichen Erwartungen enttäuscht zu haben. Letzteres ist besonders wichtig, weil es auf eines der für die elterliche Einstellung in der autoritären Familie entscheidendsten Momente hinweist. Trotz des großen Unterschieds zwischen dem römischen *pater familias*, dessen Familie sein Besitz war, und dem heutigen Vater, ist noch immer das Gefühl weit verbreitet, daß Kinder in die Welt gesetzt werden, um den Eltern Befriedigung zu geben und ihnen einen Ausgleich für die Enttäuschungen des eigenen Lebens zu schaffen. Diese Einstellung fand ihren klassischen Ausdruck in Sophokles' *Antigone*, und zwar in Kreons berühmter Rede über die elterliche Autorität:

Wohl Sohn. So auch muß in der Brust es seyn,
Daß väterlicher Meinung alles nachgeht.
Darum auch wünschete zuerst der Mann
Ein fromm Geschlecht, und häuslich zu gewöhnen,
Daß es mit Schaden fern hält einen Feind,
Den Freund hingegen ehrt, so wie den Vater.
Wenn aber untaugliche Kinder einer zeugt,
Von dem sprichst du auch wohl nichts anderes.
Als daß er Mühe nur sich selbst, und viel
Gelächter für die Feinde sich gezeuget.

(Sophokles, 1952.)

Sogar in unserer nicht-autoritären Kultur kommt es vor, daß Eltern für das, was ihnen im Leben entging, von ihren Kindern gleichsam als Ersatz erwarten, sie müßten ihnen »tauglich sein«. Sind die Eltern nicht erfolgreich, dann sollen es die Kinder werden, um ihnen den Ersatz für das eigene Versagen zu schaffen. Fühlen sie sich nicht geliebt (besonders wenn die Eltern einander nicht lieben), dann sollen die Kinder dafür aufkommen; falls sie sich im gesellschaftlichen Leben machtlos fühlen, wollen sie die Genugtuung haben, ihre eigenen Kinder beherrschen zu können. Aber selbst wenn die Kinder diese Erwartungen erfüllen, haben sie noch Schuldgefühle, weil sie nicht genug zu tun glauben und ihre Eltern zu enttäuschen fürchten.

²⁴Franz Kafkas Brief an seinen Vater, in dem er zu erklären sucht, weshalb er sich ständig vor ihm fürchtete, ist in dieser Hinsicht ein klassisches Dokument (vgl. F. Kafka, 1976 [Band 6, S. 119-163]).

Eine besonders heikle Form des Gefühls, die Eltern zu enttäuschen, ist das Gefühl der *Andersartigkeit*. Herrschaftsüchtige Eltern verlangen, daß ihre Kinder ihnen in Temperament und Charakter gleichen. Der choleriche Vater zum Beispiel hat keinerlei Sympathie für einen phlegmatischen Sohn. Der Vater, der an praktischen Leistungen interessiert ist, wird über einen Sohn enttäuscht sein, dessen Interesse dem reinen Denken und theoretischen Untersuchungen gilt, und umgekehrt. Ist der Vater auf Besitz bedacht, interpretiert er die Andersartigkeit seines Sohnes als Minderwertigkeit. Auch der Sohn selbst fühlt sich wegen seiner Andersartigkeit schuldig und minderwertig und versucht, sich zu dem zu machen, der er nach dem Willen des Vaters sein sollte; aber er kann es nur dahin bringen, daß er seine eigene Entfaltung lähmt und zu einer höchst unvollkommenen Kopie des Vaters wird. Da er in dem Glauben lebt, er müßte so wie der Vater sein, verursacht ihm sein Versagen ein schlechtes Gewissen. Wenn er sich von diesen Verpflichtungsgefühlen freizumachen und er selbst zu werden versucht, wird der Sohn häufig durch dieses »Verbrechen« wie von einer schweren Bürde niedergedrückt, so daß er am Wege liegen bleibt, noch ehe er das Ziel der Freiheit erreicht. Diese Bürde ist so schwer, weil er sich ja nicht nur mit den Eltern auseinandersetzen muß, mit ihren Enttäuschungen, Anschuldigungen und Bitten, sondern auch mit der ganzen Kultur, in der es etwas Selbstverständliches ist, daß Kinder ihre Eltern »lieben«. Obwohl sie auf die autoritäre Familie paßt, scheint die vorhergehende Beschreibung nicht korrekt zu sein, was die heutige amerikanische, insbesondere die städtische Familie betrifft, in der offene Autorität nur selten zu finden ist. Das Bild, das ich gezeichnet habe, trifft jedoch auch hier in wesentlichen Punkten zu. Statt einer offenen finden wir eine anonyme Autorität, die sich zwar nicht in ausdrücklichen Befehlen äußert, aber in stark gefühlsbetonten Erwartungen. Außerdem empfinden die Eltern sich selbst nicht als Autorität; trotzdem repräsentieren sie die anonyme Autorität des Marktes. Sie erwarten, daß ihre Kinder sich gewissen Anforderungen anpassen, denen sich beide – Eltern und Kinder – unterwerfen. Schuldgefühle sind nicht nur eine Folge der Abhängigkeit von einer irrationalen Autorität und von dem Pflichtgefühl, dieser Autorität zu gefallen, sondern das Schuldgefühl verstärkt auch seinerseits wieder die Abhängigkeit. Schuldgefühle haben sich als wirksames Mittel erwiesen, um Abhängigkeit zu schaffen und zu stärken. Darin liegt eine der gesellschaftlichen Funktionen, welche die autoritäre Ethik im Lauf der Geschichte gehabt hat. Die Autorität als Gesetzgeber läßt ihre Untergebenen wegen ihrer vielen und unvermeidlichen Überschreitungen Schuldgefühle empfinden. Das Bedürfnis, Vergebung für unvermeidliche Überschreitungen zu erhalten, schafft eine endlose Kette von Vergehen, Schuldgefühl und Bedürfnis nach Absolution; sie hält den Untertan in Knechtschaft und macht ihn eher dankbar für die Vergebung als kritisch gegenüber den Forderungen der Autorität. Diese Wechselwirkung zwischen Schuldgefühl und Abhängigkeit fördert die Zuverlässigkeit und Stärke der autoritären Beziehung. Die Abhängigkeit von einer irrationalen Autorität führt zu einer Schwächung des Willens beim Abhängigen, und was den Willen schwächt, steigert zugleich die Abhängigkeit. Auf diese Weise bildet sich ein Teufelskreis.

Ein Schuldgefühl zu wecken, ist das wirkungsvollste Mittel, um den Willen des Kindes zu schwächen. Das geschieht schon in den ersten Jahren, indem man dem Kind zu verstehen gibt, daß seine sexuellen Strebungen und deren frühe Manifestationen »etwas Böses« sind. Da das Kind nicht umhin kann, sexuelle Strebungen zu haben, wird diese Methode, Schuldgefühle zu wecken, kaum fehlgehen. Ist es den Eltern (und der durch sie repräsentierten Gesellschaft) gelungen, die Verbindung von Sexualität und Schuld zu einer dauerhaften zu machen, entstehen im gleichen Maße und ebenso konstant Schuldgefühle, wie Sexualimpulse auftreten. Aber auch noch andere physische Funktionen werden durch »moralische« Erwägungen verdorben. Geht das Kind nicht in vorgeschriebener Weise auf die Toilette, ist es nicht so sauber, wie man erwartet, ißt es nicht das, was es essen sollte – dann ist es böse. Mit fünf oder sechs Jahren hat das Kind ein alles umfassendes Schuldgefühl

erworben, da der Konflikt zwischen seinen natürlichen Impulsen und deren moralischer Bewertung durch die Erzieher zu einer Quelle ständiger Schuldgefühle wird.

Liberale und »fortschrittliche« Erziehungssysteme haben diese Situation wider Erwarten nicht entscheidend verändert. Offene Autorität wurde durch anonyme ersetzt, offene Befehle durch »wissenschaftlich« begründete Formeln. Es heißt also nicht mehr »tu das nicht«, sondern »du tust das sicher nicht gern«. In Wirklichkeit dürfte diese anonyme Autorität in mancherlei Hinsicht einen weit stärkeren Druck ausüben als die offene. Das Kind merkt nicht, daß es geleitet wird (und die Eltern nicht, daß sie befehlen); es kann nicht zurückschlagen und dadurch ein Gefühl der Unabhängigkeit entwickeln. Im Namen der Wissenschaft, des gesunden Menschenverstandes und der Zusammenarbeit wird auf das Kind eingeredet und es überredet. Wer könnte sich gegen solche objektiven Prinzipien wehren?

Ist der Wille des Kindes erst einmal gebrochen, so wird sein Schuldgefühl noch auf andere Weise verstärkt. Dunkel wird es sich seiner Unterwerfung und Niederlage bewußt und muß einen Sinn darin suchen. Es braucht eine Erklärung, weil es sich mit einer verwirrenden und schmerzlichen Erfahrung nicht abfinden kann. Im Prinzip ist seine Erklärung in diesem Falle die gleiche wie die des unberührbaren Inders oder des leidenden Christen: Seine Niederlage und Schwäche wird als gerechte Strafe für seine Sünden »erklärt«. Der Freiheitsverlust wird als Beweis der Schuld angesehen, und diese Überzeugung steigert das durch kulturelle und elterliche Wertsysteme hervorgerufene Schuldgefühl.

Die natürliche Reaktion des Kindes auf den Druck der elterlichen Autorität ist die Rebellion, die das Kernproblem von Freuds »Ödipuskomplex« bildet. Freud nahm an, daß der kleine Junge wegen seiner sexuellen Regungen, die er der Mutter gegenüber empfindet, zum Rivalen des Vaters wird und daß die neurotische Entwicklung in dem Unvermögen besteht, mit der Angst, die in dieser Rivalität ihren Ursprung hat, fertigzuwerden. Mit dem Hinweis auf diesen Konflikt zwischen Kind und elterlicher Autorität und dem Unvermögen des Kindes, diesen Konflikt zufriedenstellend zu lösen, rührte Freud an die eigentlichen Wurzeln der Neurose. Nach meiner Auffassung wird dieser Konflikt allerdings nicht in erster Linie durch die geschlechtliche Rivalität verursacht, sondern erfolgt aus der Reaktion des Kindes gegen den Druck der elterlichen Autorität, die als solche ein wesentlicher Bestandteil der patriarchalischen Gesellschaft ist.

Insofern gesellschaftliche und elterliche Autorität den Willen, die Spontaneität und das Unabhängigkeitsbestreben des Kindes zu brechen suchen, wird sich das Kind gegen die durch seine Eltern repräsentierte Autorität zur Wehr setzen. Denn es ist nicht auf die Welt gekommen, um sich brechen zu lassen. Es kämpft nicht nur um seine Befreiung *vom Druck*, sondern auch für seine Freiheit, es selbst zu sein. Es will ein vollkommen selbständiges menschliches Wesen sein und kein Automat. Für manche Kinder ist dieser Kampf um die Freiheit erfolgreicher als für andere, aber nur wenige können sich vollständig durchsetzen. Die Narben, welche die Niederlage des Kindes im Kampf gegen irrationale Autorität zurückläßt, sind auf dem Grund jeder Neurose zu finden. Sie bilden ein Syndrom, dessen wichtigste Merkmale folgende sind: Schwächung oder Lähmung der Originalität und Spontaneität; die Schwächung des Selbst und die Einsetzung eines Pseudo-Selbst, in welchem das Gefühl des »Ich bin« abgestumpft und durch die Erfahrung ersetzt wird, die Totalsumme dessen zu sein, was andere erwarten; ferner die Ersetzung der Autonomie durch Heteronomie, die Undurchsichtigkeit oder – um H. S. Sullivans Ausdruck zu gebrauchen – die parataktische Entstellung aller zwischenmenschlichen Erfahrungen. Das wichtigste Symptom der Niederlage im Kampf um das eigene Ich ist das schlechte Gewissen. War der Versuch, dem autoritären Netz zu entschlüpfen, erfolglos, dann ist dieser erfolglose Fluchtversuch ein Beweis der Schuld. Das gute Gewissen kann nur durch abermalige Unterwerfung wiedergewonnen werden.

2. Das humanistische Gewissen

Das humanistische Gewissen ist nicht die nach innen verlegte Stimme einer Autorität, der wir gefallen wollen und der zu mißfallen wir fürchten; es ist die eigene Stimme, die in jedem Menschen gegenwärtig ist und die von keinen äußeren Strafen und Belohnungen abhängt. Worin besteht das Wesen dieser Stimme? Weshalb hören wir sie, und weshalb können wir gegen sie taub werden?

Das humanistische Gewissen ist die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit auf deren richtiges oder gestörtes Funktionieren. Es ist keine Reaktion auf das Funktionieren dieser oder jener Fähigkeit, sondern auf die Totalität der Fähigkeiten, die unsere menschliche und individuelle Existenz ausmacht. Das Gewissen beurteilt, ob wir als menschliche Wesen »funktionieren«. Gewissen ist (wie die Wortwurzel *con-scientia* anzeigt) die *Kenntnis über uns selbst*, die Kenntnis über den Erfolg oder über das Versagen in der Kunst des Lebens. Obgleich Gewissen zwar *Kenntnis* ist, so ist es doch mehr als ein bloßes Wissen des abstrakten Denkens. Es hat eine affektive Qualität, da es die Reaktion unserer Gesamtpersönlichkeit und nicht nur die unseres Geistes ist. Es braucht uns gar nicht zum Bewußtsein zu kommen, was das Gewissen uns sagt, um von ihm beeinflusst zu werden.

Handlungen, Gedanken und Gefühle, die ein richtiges Funktionieren und die Entfaltung unserer Gesamtpersönlichkeit fördern, rufen ein Gefühl der inneren Zustimmung, der Richtigkeit hervor. Dieses ist charakteristisch für das humanistische »gute Gewissen«. Andererseits rufen Handlungen, Gedanken und Gefühle, die für unsere Gesamtpersönlichkeit schädlich sind, ein Gefühl der inneren Unruhe und des Unbehagens hervor. Dieses ist charakteristisch für das »schlechte Gewissen«. *Gewissen ist also die Re-Aktion unseres Selbst auf uns selbst*. Es ist die Stimme unseres wahren Selbst, die uns auf uns selbst zurückruft, produktiv zu leben, uns ganz und harmonisch zu entwickeln – das heißt *zu dem zu werden, was wir unserer Möglichkeit nach sind*. Es ist der Wächter unserer Integrität; es bedeutet »für sich gut sagen dürfen und mit Stolz, also auch zu sich Ja sagen dürfen« (F. Nietzsche, 1910a, S. 347). Wenn Liebe als Bejahung der Möglichkeiten des geliebten Menschen, als Fürsorge und als Achtung vor seiner Einmaligkeit definiert werden kann, dann kann mit Recht auch das humanistische Gewissen als die *Stimme unserer liebenden Fürsorge für uns selbst* bezeichnet werden.

Das humanistische Gewissen ist nicht nur der Ausdruck unseres wahren Selbst, es ist gleichzeitig der Ausdruck unserer entscheidenden moralischen Erfahrungen im Leben. In unserem Gewissen zeigt sich die Kenntnis unseres Lebenszieles und der Prinzipien, durch die wir es erreichen; sowohl der Prinzipien, die wir selbst entdeckt haben, als auch solcher, die wir von anderen gelernt und als wahr befunden haben.

Das humanistische Gewissen ist ein Ausdruck des Selbstinteresses des Menschen an sich und seiner Integrität. Das autoritäre Gewissen dagegen beschränkt sich auf den Gehorsam des Menschen, auf seine Selbstaufopferung, seine Pflicht oder gesellschaftliche Anpassung. Das Ziel des humanistischen Gewissens ist Produktivität und demzufolge Glück, denn Glück ist eine sichere Begleiterscheinung produktiven Lebens. Sich selber zu verkrüppeln, indem man sich zum Werkzeug anderer macht – gleichgültig, wie sehr sie dessen würdig erscheinen mögen – »selbstlos«, unglücklich, resigniert, entmutigt zu sein, widerspricht den Forderungen des Gewissens. Jede Verletzung der Integrität und des richtigen Funktionierens unserer Persönlichkeit ist gegen unser Gewissen, ob es sich nun um unser Denken oder unsere Taten, ja sogar um Vorliebe und Abneigung im Essen oder um das sexuelle Verhalten handelt.

Aber wird unsere Analyse des Gewissens nicht durch die Tatsache widerlegt, daß bei vielen Menschen die Stimme des Gewissens zu schwach ist, um gehört zu werden und das Handeln bestimmen zu können? Tatsächlich liegt hier die Ursache der moralischen Unsicherheit des Menschen. Spräche das Gewissen stets laut und vernehmlich genug, so würden nur wenige

von ihrem moralischen Ziel abgelenkt werden. Eine der Antworten ergibt sich aus der Natur des Gewissens selbst: Da es die Funktion hat, der Hüter des wahren menschlichen Selbstinteresses zu sein, ist das Gewissen in dem Maße lebendig, wie der Mensch sich nicht ganz verloren hat und das Opfer seiner eigenen Gleichgültigkeit und seiner Destruktivität geworden ist. Das Verhältnis zwischen Produktivität und Gewissen ist ein wechselseitiges. Je produktiver der Mensch lebt, desto stärker ist das Gewissen und desto mehr fördert es die Produktivität. Je weniger produktiv der Mensch lebt, desto schwächer wird das Gewissen. Das Paradoxe und Tragische der menschlichen Situation liegt darin, daß das Gewissen dann am schwächsten ist, wenn der Mensch seiner am meisten bedarf.

Ein weiterer Grund, weshalb das Gewissen relativ unwirksam ist, ist folgender: Wir wollen nicht darauf hören oder – was sogar noch mehr Gewicht hat – wir wissen nicht, wie wir darauf hören sollen. Oft leben die Menschen in der Illusion, daß ihr Gewissen mit lauter Stimme sprechen und daß seine Aussage klar und bestimmt sein werde. Sie warten auf seine Stimme und hören nichts. Wenn aber die Stimme des Gewissens schwach ist, dann ist sie undeutlich; man muß lernen, auf sie zu hören und ihre Mitteilung zu verstehen, um entsprechend handeln zu können.

Die Sprache des Gewissens zu verstehen, ist jedoch keineswegs leicht, und dies vor allem aus zwei Gründen. Wir müssen, um die Stimme unseres Gewissens zu hören, auf uns selbst hören können, und gerade das bereitet den meisten Menschen in unserer Kultur Schwierigkeiten. Wir hören auf jede Stimme und auf jeden, wer es auch sein mag, nur nicht auf uns selbst. Wir sind in jedem Augenblick dem Getöse der Meinungen und Gedanken ausgeliefert, die aus allen Ecken auf uns einhämmern: Filme, Zeitungen, Radio, müßiges Geschwätz. Wenn wir uns absichtlich daran hindern wollten, jemals auf uns selbst zu hören, so könnten wir kaum wirksamer vorgehen.

Auf sich zu hören, ist schwierig, weil diese Kunst noch eine andere Gabe voraussetzt, die beim heutigen Menschen selten geworden ist: mit sich allein sein zu können. Wir haben tatsächlich eine Angst vor dem Alleinsein entwickelt; die trivialste, ja anstößigste Gesellschaft und die sinnlosesten Beschäftigungen ziehen wir dem Alleinsein vor; der Gedanke, uns selber ins Gesicht sehen zu müssen, scheint uns Schrecken einzujagen. Ist es deshalb, weil wir uns selbst für eine so schlechte Gesellschaft halten? Ich glaube, die Furcht vor dem Alleinsein entspringt der Verwirrung, die sich oft bis zum Entsetzen steigert, daß wir uns selbst so altbekannt und zugleich so fremd sind; vor dieser Begegnung fürchten wir uns und suchen ihr zu entfliehen. Damit versäumen wir die Gelegenheit, auf uns selbst zu hören, und ignorieren auch weiterhin unser Gewissen.

Die schwache, undeutliche Stimme unseres Gewissens zu hören, ist auch deswegen schwierig, weil diese Stimme nicht direkt, sondern nur indirekt zu uns spricht und weil wir uns oft nicht darüber klar sind, daß es unser Gewissen ist, das uns keine Ruhe gibt. Wir fühlen uns vielleicht nur bedrückt (oder sogar krank) und erklären es mit Ursachen, die in keinem offensichtlichen Zusammenhang mit dem Gewissen stehen. Eine der häufigsten indirekten Reaktionen des vernachlässigten Gewissens ist ein unbestimmtes Schuldgefühl, ein Unbehagen oder einfach nur Müdigkeit oder Unlust. Manchmal deutet man sich solche Empfindungen als Schuldgefühl, weil man dieses oder jenes nicht getan habe, obwohl die Versäumnisse, deretwegen man sich schuldig fühlt, in Wirklichkeit keine echten moralischen Probleme sind. Ist aber das echte, wenn auch unbewußte Schuldgefühl zu stark geworden, so daß es nicht mehr durch oberflächliche Rationalisierungen zum Schweigen gebracht werden kann, dann findet es seinen Ausdruck in tieferen und intensiveren Ängsten und sogar in körperlicher oder geistiger Erkrankung.

Eine der Formen, die eine solche Angst annehmen kann, ist die Furcht vor dem Tode. Nicht die normale Furcht vor dem Sterbenmüssen, die jeder Mensch im Gedanken an den Tod erlebt, sondern ein Schrecken vor dem Sterben, der manche Menschen ständig verfolgt. Das

Gefühl, nicht gelebt zu haben, ist die Ursache dieser irrationalen Furcht vor dem Tode. Sie ist der Ausdruck unseres schlechten Gewissens, daß wir das Leben vergeudet und die Gelegenheit versäumt haben, von unseren Fähigkeiten produktiven Gebrauch zu machen. Das Sterben ist bitter, doch der Gedanke, sterben zu müssen, ohne gelebt zu haben, ist nicht zu ertragen. Mit dieser irrationalen Furcht vor dem Tode hängt auch die Furcht vor dem Altern zusammen, von der eine noch weit größere Anzahl von Menschen in unserer Kultur verfolgt wird. Auch hier wieder gibt es eine durchaus vernünftige und normale Abneigung gegen das Altern, die sich jedoch wesentlich in Qualität und Intensität von dem alptraumartigen Grauen »zu alt zu sein« unterscheidet. Häufig können wir, besonders in der Analyse, Menschen beobachten, die schon in jungen Jahren von der Furcht vor dem Alter besessen sind; sie sind überzeugt, das Nachlassen der physischen Kräfte bedeute eine Schwächung ihrer Gesamtpersönlichkeit, ihrer Gefühls- und Verstandeskräfte. Diese Vorstellung ist kaum mehr als ein Aberglaube, der sich trotz aller Gegenbeweise behauptet. Sie gedeiht in unserer Kultur durch den Umstand, daß auf sogenannte jugendliche Eigenschaften wie Beweglichkeit, Anpassungsfähigkeit und physische Kraft so großer Wert gelegt wird: auf Eigenschaften, die man in einer Welt braucht, in der es mehr auf Erfolg im Wettbewerb ankommt als auf die Entwicklung des eigenen Charakters. An vielen Beispielen läßt sich jedoch nachweisen, daß ein Mensch, der vor dem Altwerden produktiv lebt, durchaus nicht nachläßt; die geistigen und emotionalen Kräfte, die er im Laufe eines produktiven Lebens entwickelte, wachsen sogar trotz des Abnehmens der physischen Kräfte weiter. Der nicht-produktive Mensch aber verfällt tatsächlich in seiner Gesamtpersönlichkeit, sobald seine physische Kraft, die seiner Aktivität zugrunde lag, abnimmt. Der Verfall der Persönlichkeit im Alter ist ein Symptom dafür, daß dieser Mensch nicht produktiv lebte. Die Furcht vor dem Altern ist ein – häufig unbewußter – Ausdruck des Gefühls, unproduktiv zu leben; es ist die Reaktion unseres Gewissens auf unsere Selbstverstümmelung. In manchen Kulturen besteht ein größeres Bedürfnis nach den besonderen Werten des Alters – zum Beispiel Weisheit und Lebenserfahrung – und daher auch ein größerer Respekt davor. In solchen Kulturen können wir eine Haltung finden, wie sie so schön in der nachfolgenden Äußerung des japanischen Malers Hokusai formuliert ist:

»Als Fünfjähriger hatte ich bereits eine leidenschaftliche Neigung, die Dinge in ihrer Gestalt zu zeichnen. Mit fünfzig Jahren hatte ich unzählige Bilder veröffentlicht, aber nichts von allem, was ich vor meinem siebzigsten Jahr leistete, war der Rede wert. Im Alter von dreiundsiebzig Jahren habe ich das wirkliche Wesen der Natur, der Tiere, Pflanzen, Vögel, Fische und Insekten ein wenig besser erfassen gelernt. Daher werde ich, wenn ich achtzig bin, weitere Fortschritte gemacht haben; mit neunzig werde ich in das Geheimnis der Dinge eindringen; mit hundert werde ich sicherlich eine wunderbare Stufe erreichen; und wenn ich hundertzehn Jahre alt bin, wird alles, was ich tue, auch nur ein Punkt oder ein Strich, lebendig sein. Geschrieben im Alter von fünfundsiebzig Jahren von mir, einstmals Hokusai, heute Gwakio Rojin, dem alten Mann, der aufs Zeichnen versessen ist« (Zit. nach La Farge, 1896).

Die Angst vor Mißbilligung ist, wenn auch nicht so dramatisch wie die irrationale Furcht vor dem Tode und dem Alter, doch ein kaum weniger bezeichnender Ausdruck eines unbewußten Schuldgefühls. Auch in diesem Falle haben wir es mit der irrationalen Entstellung einer an sich normalen Einstellung zu tun: Jeder Mensch hat natürlicherweise den Wunsch, von seinen Mitmenschen akzeptiert zu werden. Der heutige Mensch aber will von jedem akzeptiert werden und fürchtet sich deshalb davor, in seinem Denken, Fühlen und Handeln vom kulturellen Vorbild abzuweichen. Der Grund dieser irrationalen Furcht vor Mißbilligung ist unter anderem ein unbewußtes Schuldgefühl. Wenn der Mensch sich selbst nicht billigen kann, weil er in der Erfüllung eines produktiven Lebens versagt, dann muß die Zustimmung anderer an die Stelle der eigenen treten. Dieses Verlangen, die Zustimmung anderer zu erhalten, kann

nur verstanden werden, sofern man es als moralisches Problem begreift, als Ausdruck eines alles durchdringenden, wenn auch unbewußten Schuldgefühls.

Fast sieht es so aus, als ob der Mensch sich mit Erfolg dagegen verschließen könne, die Stimme seines Gewissens zu hören. Aber es gibt einen Zustand, in dem dieser Versuch scheitert: im Schlaf. Hier ist der Mensch von allem Lärm abgeschlossen, der am Tage auf ihn einhämmert. Er ist nur noch für seine innere Erfahrung aufnahmefähig, die sich sowohl aus vielen irrationalen Tendenzen als auch aus Werturteilen und Einsichten bildet. Oft ist der Schlaf die einzige Gelegenheit, bei der der Mensch sein Gewissen nicht zum Schweigen bringen kann. Das Tragische ist, daß wir im Schlaf unser Gewissen zwar reden hören, doch nicht handeln können, und wenn wir wieder handeln können, dann haben wir vergessen, was wir im Traum wußten.

Der folgende Traum mag als Beispiel dienen. Einem bekannten Schriftsteller wurde eine Stellung angeboten, bei der er seine Integrität als Schriftsteller gegen viel Geld und Ruhm veräußert hätte. Während er noch darüber nachdachte, ob er dieses Angebot annehmen solle oder nicht, hatte er folgenden Traum: Am Fuße eines Berges sieht er zwei äußerst erfolgreiche Männer, die er ihrer opportunistischen Haltung wegen verachtet. Die beiden fordern ihn auf, die schmale Straße zum Berggipfel hinaufzufahren. Er befolgt ihren Rat, und als er beinahe beim Gipfel angekommen ist, stürzt sein Wagen über den Straßenrand hinunter. Er kommt dabei um. Die Botschaft dieses Traumes bedarf keiner Erläuterung. Der Schriftsteller erfuhr im Schlaf, daß die Übernahme der angebotenen Stellung seine Vernichtung bedeuten würde; natürlich nicht seinen physischen Tod, wie es die Symbolsprache des Traumes ausdrückt, sondern seine Vernichtung als integriertes und produktives menschliches Wesen.

Ich habe das autoritäre und das humanistische Gewissen getrennt behandelt, um ihre charakteristischen Eigenschaften aufzeigen zu können, aber in Wirklichkeit sind sie natürlich nicht voneinander geschieden und schließen sich in einer einzigen Person nicht gegenseitig aus. Vielmehr hat jeder Mensch tatsächlich beide »Gewissen«. Das Problem besteht darin, ihr Kräfteverhältnis und ihre Wechselwirkung zu ermitteln. Oft werden Schuldgefühle bewußt in Begriffen des autoritären Gewissens ausgedrückt, obgleich sie ihrer Dynamik nach im humanistischen Gewissen wurzeln. Das autoritäre Gewissen ist in diesem Falle sozusagen eine Rationalisierung des humanistischen Gewissens. Jemand kann sich bewußt schuldig fühlen, weil er der Autorität mißfällt, während er sich unbewußt schuldig fühlt, weil er nicht so lebt, wie er es von sich erwartet. Ein Beispiel: Ein Mann wäre gern Musiker geworden und wurde statt dessen Kaufmann, um den Wünschen seines Vaters gerecht zu werden. In geschäftlichen Dingen ist er ziemlich erfolglos, und der Vater äußert seine Enttäuschung über den Mißerfolg des Sohnes. Der Sohn ist depressiv, fühlt sich außerstande, etwas zu leisten, und entschließt sich, die Hilfe eines Psychoanalytikers in Anspruch zu nehmen. In der Analyse spricht er zunächst ausführlich über sein Versagen und über seine Depressionen. Bald erkennt er jedoch, daß seine Depressionen auf die Schuldgefühle zurückgehen, die er wegen der Enttäuschung seines Vaters empfindet. Als der Analytiker die Echtheit dieser Schuldgefühle bezweifelt, wird der Patient ärgerlich. Bald danach sieht er sich im Traum als äußerst erfolgreichen Geschäftsmann, der von seinem Vater gelobt wird. Er sieht also etwas, das sich im wirklichen Leben nie ereignet. An dieser Stelle des Traumes erfaßt den Träumer plötzlich eine Panik und ein Impuls, sich das Leben zu nehmen, und er erwacht. Er ist über seinen Traum erschrocken und überlegt, ob er sich vielleicht nicht doch über die wirklichen Ursachen seiner Schuldgefühle getäuscht hat. So entdeckt er, daß die eigentliche Ursache seiner Schuldgefühle nicht darin zu suchen ist, daß er seinen Vater nicht zufriedenstellte, sondern in seinem Gehorsam und in seinem Unvermögen, sich selbst zu genügen. Sein Schuldgefühl ist soweit als Ausdruck seines autoritären Gewissens durchaus echt, aber es verdeckt die Schuldgefühle, die er gegenüber sich selbst empfindet und deren er sich nicht

bewußt war. Die Ursachen dieser Verdrängung sind nicht schwer zu erkennen, da die Vorbilder unserer Kultur einer solchen Verdrängung Vorschub leisten: Es ist sinnvoll, sich schuldig zu fühlen, weil man seinen Vater enttäuscht, aber es ist unvorstellbar, sich schuldig zu fühlen, weil man sein Selbst vernachlässigt. Ein weiterer Grund ist die Furcht, man könnte durch die Erkenntnis der wirklichen Schuld gezwungen werden, sich zu emanzipieren und sein *eigenes* Leben ernst zu nehmen, anstatt weiterhin zwischen der Angst vor dem verärgerten Vater und den Versuchen, ihn zufriedenzustellen, hin und her zu pendeln.

Ein weiteres Bezugsverhältnis zwischen autoritärem und humanistischem Gewissen besteht darin, daß zwar die Inhalte der Normen identisch sind, daß sie aber aus verschiedenen Motiven anerkannt werden. So sind zum Beispiel die Gebote, nicht zu töten, nicht zu hassen, nicht neidisch zu sein und seinen Nächsten zu lieben, Normen sowohl der autoritären als auch der humanistischen Ethik. Man darf es wohl so formulieren, daß auf der ersten Entwicklungsstufe des Gewissens eine Autorität diese Gebote gibt, die dann später nicht aus Unterwerfung unter den Willen der Autorität befolgt werden, sondern aus dem Verantwortungsbewußtsein sich selbst gegenüber. Julian Huxley wies nach, daß der Erwerb des autoritären Gewissens eine notwendige Phase in der Evolution der Menschheit war, ehe Vernunft und Freiheit so weit entwickelt waren, daß ein humanistisches Gewissen möglich wurde. Andere haben den gleichen Gedankengang auf die Entwicklung des Kindes übertragen. Obgleich Huxleys historische Analyse richtig war, bin ich nicht der Ansicht, daß bei dem in einer nicht-autoritären Gesellschaft lebenden Kinde das autoritäre Gewissen als unumgängliche Voraussetzung für die Bildung des humanistischen Gewissens vorhanden sein muß, aber erst die zukünftige Entwicklung der Menschheit wird die Gültigkeit dieser Annahme beweisen oder verwerfen.

Wenn das Gewissen in einer strengen und unerschütterlichen irrationalen Autorität gründet, kann die Entwicklung des humanistischen Gewissens nahezu gänzlich unterbunden werden. Der Mensch lebt dann in vollkommener Abhängigkeit von Mächten, die außerhalb seiner selbst liegen, und hört auf, sich um sein eigenes Dasein zu sorgen oder sich dafür verantwortlich zu fühlen. Es interessiert ihn nur noch die Billigung oder Mißbilligung dieser Mächte, die durch den Staat, einen Führer oder die nicht weniger mächtige öffentliche Meinung repräsentiert werden. Selbst ein im humanistischen Sinne unmoralisches Verhalten kann im autoritären Sinne als »Pflicht« empfunden werden. Das beiden gemeinsame Gefühl, »etwas tun zu müssen«, ist ein trügerischer Faktor, weil er sich sowohl auf das Schlimmste wie auf das Beste im Menschen beziehen kann.

Ein großartiges Beispiel dieser Wechselbeziehung zwischen autoritärem und humanistischem Gewissen bietet Kafkas *Prozeß*. Der Held des Buches, K., befindet sich wegen eines ihm nicht bewußten Verbrechens »eines Morgens in Haft«. Das Jahr, das ihm noch zum Leben bleibt, wird er im Zustand des Nicht-Wissens leben. K. versucht, seine Sache vor einem geheimnisvollen Gerichtshof zu vertreten, dessen Gesetze und Verfahren er nicht kennt. Er bemüht sich verzweifelt, die Unterstützung schlauer Anwälte zu bekommen, die Hilfe von Frauen, die zum Gerichtshof Beziehungen haben, oder irgendeines beliebigen Menschen – aber umsonst. Er wird schließlich zum Tode verurteilt und hingerichtet.

Die Sprache des Romans ist traumhaft symbolisch. Alle Ereignisse sind konkret und scheinbar realistisch, obwohl sie sich in Wirklichkeit auf innere Erfahrungen beziehen, die durch äußere Geschehnisse symbolisiert werden. Die Erzählung beschreibt das Schuldbewußtsein eines Menschen, der sich von ihm unbekanntem Autoritäten angeklagt glaubt und sich schuldig fühlt, weil er ihnen nicht genehm ist; aber diese Autoritäten sind ihm so unerreichbar, daß er nicht einmal erfahren kann, weswegen sie ihn anklagen oder wie er sich verteidigen könnte. Aus dieser Perspektive betrachtet, vertritt der Roman einen der Theologie Calvins äußerst ähnlichen Standpunkt. Der Mensch wird verurteilt oder gerettet, ohne die Gründe zu begreifen. Zu zittern und sich Gottes Barmherzigkeit anzuvertrauen, ist alles, was er tun kann. Der in dieser

Interpretation angedeutete theologische Standpunkt entspricht dem Calvinischen Schuldbegriff, der den extremen Typus des autoritären Gewissens repräsentiert. In einem Punkte allerdings unterscheiden sich die Autoritäten im *Prozeß* fundamental von dem Gott Calvins. Statt herrlich und majestätisch sind sie korrupt und schmutzig. Symbolisiert ist das in K.s Widerspenstigkeit diesen Autoritäten gegenüber. Er glaubt sich durch sie zermalmt und fühlt sich schuldig, aber zugleich haßt er sie und spürt, daß sie keinerlei moralisches Prinzip vertreten. Diese Mischung von Unterwerfung und Rebellion ist charakteristisch für viele Menschen, die sich Autoritäten, besonders der verinnerlichten Autorität ihres Gewissens, unterwerfen und sich dann wieder gegen sie auflehnen.

K.s Schuldgefühl ist zugleich eine Reaktion seines humanistischen Gewissens. Er entdeckt, daß er »verhaftet« worden ist: Dies bedeutet, daß er in seinem eigenen Wachstum und in seiner Entwicklung gehindert wurde. Er empfindet seine Leere und Sterilität. In wenigen Sätzen beschreibt Kafka meisterhaft die Nicht-Produktivität von K.s Leben. So lebt er:

»In diesem Frühjahr pflegte K. die Abende in der Weise zu verbringen, daß er nach der Arbeit, wenn dies noch möglich war – er saß meistens bis neun Uhr im Büro –, einen kleinen Spaziergang allein oder mit Beamten machte und dann in eine Bierstube ging, wo er an einem Stammtisch mit meist älteren Herren gewöhnlich bis elf Uhr beisammensaß. Es gab aber auch Ausnahmen von dieser Einteilung, wenn K. zum Beispiel vom Bankdirektor, der seine Arbeitskraft und Vertrauenswürdigkeit sehr schätzte, zu einer Autofahrt oder zu einem Abendessen in seiner Villa eingeladen wurde. Außerdem ging K. einmal in der Woche zu einem Mädchen namens Elsa, die während der Nacht bis in den späten Morgen als Kellnerin in einer Weinstube bediente und während des Tages nur vom Bett aus Besuche empfing« (F. Kafka, 1965, S. 272).

K. fühlt sich schuldig, ohne zu wissen warum. Er läuft vor sich selber davon und bemüht sich um den Beistand anderer, während nur das Begreifen der wirklichen Ursache seines Schuldgefühls und die Entfaltung seiner eigenen Produktivität ihn retten könnte. Dem Aufseher, der ihn verhaftete, stellt er alle möglichen Fragen über den Gerichtshof und seine Aussichten im Prozeß. Er erhält den einzigen Rat, der in einer solchen Situation überhaupt gegeben werden kann. Der Aufseher sagt: »Wenn ich nun aber auch Ihre Fragen nicht beantworte, so kann ich Ihnen doch raten, denken Sie weniger an uns und an das, was mit Ihnen geschehen wird, denken Sie lieber mehr an sich.«

Bei anderer Gelegenheit wird sein Gewissen durch den Gefängniskaplan repräsentiert, der ihm zeigt, daß er sich über sich selbst Rechenschaft ablegen muß und daß weder Bestechung noch Mitleid sein moralisches Problem lösen können. K. aber kann im Geistlichen nur eine weitere Autorität sehen, die sich für ihn verwenden könnte, und es beschäftigt ihn nur, ob dieser unwillig über ihn ist oder nicht. Als er den Geistlichen zu beschwichtigen sucht, schreit dieser von der Kanzel herunter: »Siehst Du denn nicht zwei Schritte weit?« Es war im Zorn geschrien, aber gleichzeitig wie von einem, der jemanden fallen sieht und, weil er selbst erschrocken ist, unvorsichtig, ohne Willen schreit.« Aber auch dieser Schrei rüttelt K. nicht auf. Er fühlt sich noch schuldiger, weil er den Kaplan in Zorn versetzt zu haben glaubt. Der Geistliche beendet die Zwiesprache mit den Worten: »Warum sollte ich also etwas von dir wollen. Das Gericht will nichts von dir. Es nimmt dich auf, wenn du kommst, und es entläßt dich, wenn du gehst.« Dieser Satz bezeichnet das Wesentliche des humanistischen Gewissens. Keine den Menschen transzendierende Macht kann sittliche Forderungen an ihn stellen. Der Mensch ist vor sich selber dafür verantwortlich, ob er sein Leben gewinnt oder verliert. Zurückkehren zu sich kann er nur, wenn er die Stimme seines Gewissens versteht. Kann er das nicht, so muß er untergehen; niemand kann ihm helfen, nur er sich selbst. K. muß sterben, weil er die Stimme des Gewissens nicht versteht. Im Augenblick der Hinrichtung ahnt

er zum erstenmal, wo sein wirkliches Problem liegt. Er empfindet seine eigene Nicht-Produktivität, seinen Mangel an Liebe und Glauben.

»Seine Blicke fielen auf das letzte Stockwerk des an den Steinbruch angrenzenden Hauses. Wie ein Licht aufzuckt, so fuhren die Fensterflügel eines Fensters auseinander, ein Mensch, schwach und dünn in der Ferne und Höhe, beugte sich mit einem Ruck weit vor und streckte die Arme noch weiter aus. Wer war es? Ein Freund? Ein guter Mensch? Einer, der teilnahm? Einer, der helfen wollte? War es ein einzelner? Waren es alle? War noch Hilfe? Gab es noch Einwände, die man vergessen hatte? Gewiß gab es solche. – *Logik ist zwar unerschütterlich, aber einem Menschen, der leben will, widersteht sie nicht.* Wo war der Richter, den er nie gesehen hatte? Wo war das hohe Gericht, bis zu dem er nie gekommen war? Er hob die Hände und spreizte alle Finger« (a.a.O., S. 444; Hervorhebung E. F.).

Zum erstenmal sieht K. im Geiste die Zusammengehörigkeit der Menschen, die Möglichkeit der Freundschaft und die Verpflichtung, die der einzelne sich selbst gegenüber hat. Er stellt die Frage, worüber dieser Gerichtshof eigentlich zu Gericht saß. Der Gerichtshof aber, nach dem er jetzt fragt, ist nicht die irrationale Autorität, an die er glaubte, sondern das Gericht seines Gewissens. Dieses Gewissen ist der eigentliche Ankläger, den er bisher nicht erkannte. K. war sich nur seines autoritären Gewissens bewußt und versuchte sich mit den Autoritäten auseinanderzusetzen, die es repräsentiert. Er war so sehr mit der Selbstverteidigung gegen ein ihn transzendierendes Wesen beschäftigt, daß er sein wirkliches moralisches Problem vollständig aus den Augen verloren hatte. Bewußt fühlt er sich schuldig, weil er von Autoritäten angeklagt wird, doch schuldig *ist er*, weil er sein Leben vergeudete und sich nicht ändern konnte, da er seine Schuld nicht begriff. Das Tragische ist, daß er erst in dem Augenblick, als es bereits zu spät ist, die Vision dessen hat, was hätte sein können.

Ich möchte betonen: Der Unterschied zwischen dem humanistischen und dem autoritären Gewissen besteht nicht darin, daß letzteres durch die kulturelle Überlieferung geformt wird, während das erstere sich selbsttätig entwickelt. Vielmehr gleicht das Gewissen in dieser Hinsicht unseren Sprach- und Denkfähigkeiten, die sich ebenfalls nur im gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhang entwickeln, obwohl sie dem Menschen als Möglichkeiten innewohnen. Die menschliche Rasse hat in den letzten fünf- oder sechstausend Jahren ihrer kulturellen Entwicklung in religiösen und philosophischen Systemen Sittengesetze aufgestellt, an denen sich das Gewissen jedes einzelnen orientieren muß, wenn er nicht wieder von vorne anfangen will. Da aber hinter jedem System bestimmte Interessen stehen, neigten deren Repräsentanten dazu, den Unterschied der einzelnen Systeme stärker hervorzuheben als den allen gemeinsamen Kern. Vom menschlichen Standpunkt aus sind jedoch die gemeinsamen Elemente dieser Lehren wichtiger als ihre Unterschiede. Begreifen wir das Einschränkende und Verzerrende dieser Lehren als Ergebnis der besonderen historischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Situation ihrer Entstehungszeit, so werden wir verblüffende Übereinstimmungen bei allen Denkern finden, denen die Entwicklung und das Glück des Menschen am Herzen lag.

c) Lust und Glück

Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend,
sondern die Tugend selbst.

Wir erfreuen uns ihrer nicht deshalb,
weil wir die Lüste hemmen, sondern umgekehrt,
weil wir uns jener erfreuen,

deshalb können wir unsere Lüste hemmen.
(Spinoza, *Ethik*, Teil V, 42. Lehrsatz)

1. Lust als Wertmaßstab

Einfachheit ist der Vorzug der autoritären Ethik. Ihre Kriterien für Gut und Böse sind die Gebote der Autorität, und die Tugend des Menschen besteht darin, ihnen zu gehorchen. Die humanistische Ethik hat sich mit den Schwierigkeiten auseinanderzusetzen, die ich im vorhergehenden bereits dargelegt habe: Da nur der Mensch selbst über Werte zu richten hat, wird der Anschein erweckt, als ob Lust (*pleasure*) oder Schmerz zum letzten Schiedsrichter über Gut und Böse werden. Wäre dies die einzige Alternative, dann könnte das humanistische Prinzip tatsächlich keine Grundlage für ethische Normen abgeben. Denn wir sehen, daß manche Menschen Lust gewinnen, wenn sie sich betrinken, Reichtümer sammeln, berühmt werden und jemandem Leid zufügen können, während es anderen Lust bereitet, wenn sie lieben, ihren Besitz mit Freunden teilen, nachdenken oder malen können. Gibt es für unser Leben einen Beweggrund, durch den Tier und Mensch, der Gute und Schlechte, der Gesunde und Kranke in gleicher Weise bewegt werden? Selbst dann, wenn wir das Prinzip der Lust auf jene beschränken, die den rechtmäßigen Interessen anderer nicht schaden, dürfte dieses Prinzip kaum als Maxime des Handelns geeignet sein.

Die Alternative zwischen Unterwerfung unter die Autorität und Bejahung der Lust als Leitprinzip ist jedoch ein Trugschluß. Ich will aufgrund einer empirischen Analyse der Lust, der inneren Befriedigung, des Glücks und der Freude zu erklären suchen, daß es sich hierbei um verschiedene, zum Teil sogar sich widersprechende Phänomene handelt. Diese Analyse zeigt, daß Glück und Freude, obgleich in gewissem Sinne *subjektive* Erfahrungen, doch das Ergebnis von Wechselwirkungen mit *objektiven* Voraussetzungen sind, von denen sie abhängen. Sie dürfen also nicht mit einer nur subjektiven Lusterfahrung verwechselt werden. Diese objektiven Voraussetzungen können wir summarisch als Produktivität bezeichnen.

Die Bedeutung der qualitativen Analyse der Lust wurde schon in den frühesten Anfängen des humanistischen ethischen Denkens erkannt. Das Problem konnte allerdings nicht gelöst werden, weil man die unbewußte Dynamik der Lusterfahrung nicht erkannte. Die psychoanalytische Forschung hat neue Fakten aufgedeckt und kann neue Antworten zu diesem alten Problem der humanistischen Ethik geben. Zum besseren Verständnis dieser Erkenntnis und deren Anwendung auf die ethische Theorie scheint ein kurzer Überblick über einige der bedeutendsten ethischen Theorien in bezug auf Lust und Glück angebracht.

Der Hedonismus behauptet, faktisch wie auch normativ sei die Lust für alle menschlichen Handlungen das leitende Prinzip. Aristipp, der erste Vertreter der hedonistischen Schule, nahm an, das Erlangen von Lust und das Vermeiden von Schmerz sei das Ziel des Lebens und sei gleichzeitig das Kriterium der Tugend. Unter Lust verstand Aristipp die Lust des Augenblicks.

Dieser radikale – und naive – hedonistische Standpunkt hatte den Vorzug, daß er kompromißlos auf den Wert der Einzelpersonlichkeit und auf deren konkretes Verständnis der Lust hinwies, indem er Glück und unmittelbare Erfahrung gleichsetzte. (Vgl. H. Marcuse, 1938.) Aber diese Auffassung war mit der schon erwähnten Schwierigkeit belastet, die die Hedonisten nicht befriedigend lösen konnten, nämlich damit, daß sie ein gänzlich subjektivistisches Prinzip vertraten. Der erste Versuch, den hedonistischen Standpunkt zu revidieren, und zwar durch Einführung *objektiver* Kriterien für das Verständnis von Lust, geschah durch *Epikur*. Dieser hielt zwar daran fest, daß Lust das Ziel des Lebens sei, kam aber gleichzeitig zu der Feststellung, daß wohl jede Lust in sich gut, nicht aber jede Lust erstrebenswert sei, denn es gäbe Lust, die später mehr Ärger bereite als der augenblickliche Lustgewinn wert sei. Nur die *richtige* Lust könne zu einem weisen und rechtschaffenen Leben

beitragen. »Wahre« Lust bestehe in der Gelassenheit der Seele und im Freisein von Furcht und könne nur von dem Menschen erreicht werden, der Klugheit und Voraussicht besitze und daher bereit sei, auf die Lust des Augenblicks um einer beständigen und ruhigen Befriedigung willen zu verzichten. Epikur will zeigen, daß sein Verständnis von Lust als des eigentlichen Lebensziels zusammenhängt mit der Tugend des Maßhaltens, des Mutes, der Gerechtigkeit und der Freundschaft. Da aber für Epikur »das Gefühl die Regel ist, an der wir alles Gute messen«, kann er doch nicht über jene grundsätzliche theoretische Schwierigkeit hinweg, die subjektive Erfahrung der Lust mit dem objektiven Kriterium von »rechter« und »falscher« Lust in Einklang zu bringen. Sein Bemühen, eine Harmonie zwischen subjektiven und objektiven Kriterien zu schaffen, ging nicht über die *Behauptung* hinaus, daß eine solche Übereinstimmung existiere.

Nicht-hedonistische humanistische Philosophen setzten sich mit dem gleichen Problem auseinander, indem sie die Kriterien »Wahrheit« und »Universalität« beizubehalten suchten, ohne das Glück des einzelnen als letztes Lebensziel aus dem Auge zu verlieren.

Der erste, der die Kriterien »Wahrheit« und »Falschheit« auf Begierden und die Lust bezog, war Platon. Wie das Denken, so kann auch die Lust *echt* oder *falsch* sein. Platon leugnet nicht die Tatsache des subjektiven Lustgefühls, aber er weist darauf hin, daß die Empfindung der Lust »täuschen« kann, weil Lust ebenso wie das Denken eine Funktion des Erkennens ist. Platon begründet diese Auffassung mit der Theorie, daß die Lust ihren Ursprung nicht nur in einem isolierten sinnlichen Teil des Menschen habe, sondern in der Gesamtpersönlichkeit. Er folgert, daß *gute Menschen wahre Lust empfinden, schlechte Menschen dagegen falsche*.

Aristoteles hält wie Platon daran fest, daß die subjektive Erfahrung von Lust kein Kriterium für ein tugendhaftes Handeln und damit auch kein Kriterium für seinen Wert sein könne. Er betont: »Wenn sie (die ekelhaften Formen der Lust) nämlich für verderbte Menschen eine Lust bedeuten, so muß man deswegen noch nicht annehmen, daß sie das – von diesen abgesehen – auch sonst noch sind, wie ja auch die Dinge, die für kranke Menschen heilsam, süß oder bitter sind (dies nicht auch für andere sind), und wie auch kein anderer das als weiß ansieht, was einem Augenleidenden so vorkommt« (*Nikomachische Ethik*, 1173b). Ekelhafte Formen der Lust sind keine echte Lust, »ausgenommen dem verderbten Geschmack«, während Lust, die objektiv diesem Begriff entspricht, eine Begleiterscheinung jener »Tätigkeiten ist, die dem Menschen ziemen« (a.a.O.). Für *Aristoteles* gibt es zwei rechtmäßige Arten der Lust: jene, die mit dem bei der Erfüllung unserer Bedürfnisse und der Verwirklichung unserer Kräfte sich abspielenden Vorgang, und jene, die mit der Ausübung der von uns erworbenen Kräfte verknüpft ist. Letztere ist die höhere Art der Lust. Lust ist eine für den natürlichen Zustand unseres Daseins typische Lebendigkeit (*energeia*). Die befriedigendste und vollkommenste Lust ist eine Qualität, die dem tätigen Gebrauch erworbener oder verwirklichter Kräfte zukommt. Sie schließt Freude und Spontaneität, eine durch nichts behinderte Aktivität ein, wobei »durch nichts behindert« gleichbedeutend ist mit »nicht gehemmt« oder »durch nichts beschränkt«. Somit vervollkommenet Lust unser Tätigsein und demzufolge auch das Leben. Lust und Leben sind einander verbunden, keines ist ohne das andere denkbar. Die größte und dauerndste Glückseligkeit ist eine Folge höchster menschlicher Betätigung, die dem Göttlichen verwandt ist: die Betätigung der Vernunft. So weit der Mensch etwas Göttliches in sich trägt, wird er dementsprechend handeln. *Aristoteles* kommt zu einem Begriff der *wahren* Lust, der mit dem subjektiven Lusterlebnis des gesunden und reifen Menschen identisch ist.

Spinozas Theorie der Lust ähnelt in gewisser Hinsicht der platonischen und der aristotelischen, geht allerdings noch weit darüber hinaus. Auch er glaubte, Freude sei die Folge eines rechten und tugendhaften Lebens, nicht aber ein Zeichen von Sündhaftigkeit, wie die gegen die Lust eingestellten Schulen behaupten. Er erweitert diese Theorie, indem er eine mehr auf Erfahrung beruhende und das Wesentliche kennzeichnende Definition des Begriffs

»Freude« gibt, die auf seiner anthropologischen Gesamtkonzeption basierte. Spinozas Begriff der Freude steht in Beziehung zum Begriff der Potenz (Kraft). »Freude (Lust) ist Übergang des Menschen von geringerer zu größerer Vollkommenheit; Traurigkeit (Unlust) ist Übergang des Menschen von größerer zu geringerer Vollkommenheit« (*Ethik*, Teil III, Def. der Affekte 2 und 3). Größere oder geringere Vollkommenheit ist dasselbe wie größeres oder geringeres Vermögen, die eigenen Fähigkeiten zu verwirklichen und sich dem »Modell der menschlichen Natur« weiter anzunähern. Lust ist nicht das *Ziel* des Lebens, begleitet aber unfehlbar das produktive Tätigsein des Menschen. »Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst« (a.a.O., Teil V, 42. Lehrsatz). Das Entscheidende an Spinozas Auffassung der Glückseligkeit liegt in seinem dynamischen Verständnis der Kraft. Goethe, Guyau, Nietzsche, um nur einige bedeutende Namen zu nennen, bauten ihre ethischen Theorien auf dem gleichen Grundgedanken auf – daß Lust kein primäres Handlungsmotiv sei, sondern eine Begleiterscheinung produktiven Tätigseins.

In der Ethik *Spencers* finden wir eine sehr umfassende und systematische Untersuchung des Lustprinzips, die für unsere weiteren Erörterungen einen vortrefflichen Ausgangspunkt bieten. Der Schlüssel zu Spencers Lust-Schmerz-Prinzip ist sein Evolutionsbegriff. Er behauptet, Lust und Schmerz hätten die biologische Funktion, den Menschen anzuregen, das zu tun, was sowohl ihm als Einzelwesen wie auch der menschlichen Rasse zuträglich sei; sie seien daher unerläßliche Faktoren im Evolutionsprozeß. »Schmerzen sind die Korrelate von Handlungen, die dem Organismus schädlich sind, während Lust die Korrelate von Handlungen sind, die sein Wohlbefinden fördern« (H. Spencer, 1902, Band I, S. 79). »Das Individuum oder die Gattung werden am Leben erhalten, indem sie das Angenehme suchen oder das Unangenehme meiden« (a.a.O., S. 82). Obgleich Lust ein subjektives Erlebnis sei, dürfe sie doch nicht nur nach dem Verhältnis ihrer subjektiven Elemente beurteilt werden; sie habe auch einen objektiven Aspekt, nämlich den des physischen und geistigen Wohlbefindens des Menschen. Spencer gibt zu, daß in unserer heutigen Kultur viele Fälle »pervertierter« Lust- und Schmerzerlebnisse vorkommen, und erklärt dieses Phänomen aus den Widersprüchen und Unvollkommenheiten der Gesellschaft. Ferner behauptet er, »mit der vollkommenen Anpassung der Menschheit an das gesellschaftliche Niveau wird auch die Erkenntnis der Wahrheit Hand in Hand gehen, daß Handlungen nur dann vollkommen richtig sein können, wenn sie abgesehen davon, daß sie im besonderen und allgemeinen einem künftigen Glück förderlich sind, auch unmittelbar als angenehm empfunden werden; umgekehrt ist das unmittelbar, nicht mittelbar empfundene Unangenehme ein Begleitumstand unrichtiger Handlungen« (a.a.O., S. 99). Er sagt, daß diejenigen, die dem Schmerz eine günstige, beziehungsweise der Lust eine nachteilige Wirkung zuschreiben, sich einer Verdrehung schuldig machen, welche die Ausnahme als Regel erscheinen lasse.

Spencers Lehre der biologischen Funktion der Freude entspricht seiner soziologischen Theorie. »Eine Umbildung der menschlichen Natur für die Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens müßte *alle* notwendigen Betätigungen lustvoll machen, während sie Betätigungen, die im Widerspruch zu diesen Anforderungen stehen, unlustvoll macht« (a.a.O., S. 183).

Und weiterhin, »daß die Lust, die bei der Erreichung eines Zweckes mitwirkt, selbst zum Zweck wird« (a.a.O., S. 159).

Die Auffassungen von Platon, Aristoteles, Spinoza und Spencer haben folgendes gemeinsam:

1. das subjektive Erlebnis der Lust ist an sich kein ausreichender Wertmaßstab;
2. das Glück und das Gute stehen miteinander in Beziehung;
3. ein objektives Kriterium für die Wertbestimmung der Lust ist möglich.

Als Kriterium für die rechte Lust wies Platon auf den »guten Menschen« hin; Aristoteles auf die Bestimmung des Menschen: Spinoza, wie Aristoteles, auf die Verwirklichung der

menschlichen Natur durch Gebrauch der dem Menschen innewohnenden Kräfte; Spencer auf die biologische und gesellschaftliche Evolution des Menschen.

Die bisher erwähnten Theorien über die Lust und ihre Funktion in der Ethik hatten den Mangel, daß sie nicht auf ausreichend gesicherte Daten auf der Grundlage genauer Beobachtungs- und Forschungstechniken aufbauten. Die Psychoanalyse mit ihrer minutiösen Erforschung der unbewußten Motive und der Dynamik des Charakters schuf die Grundlage für solche präzisierten Studien und Beobachtungen und ermöglichte es, die Untersuchung der Lust als einer Lebensnorm über den traditionellen Rahmen hinaus zu ergänzen.

Die Psychoanalyse bestätigt die von den Gegnern der hedonistischen Ethik vertretene Auffassung, daß ein subjektives Befriedigungsgefühl an sich täuschen kann und kein gültiger Wertmaßstab ist. Die Einblicke der Psychoanalyse in das Wesen der masochistischen Strebungen beweisen die Richtigkeit der antihedonistischen Position. Alle masochistischen Wünsche können beschrieben werden als *Begierde nach dem, was der Gesamtpersönlichkeit schädlich ist*. In seinen ausgeprägteren Formen ist Masochismus der Wunsch nach physischem Schmerz und der durch diesen Schmerz entstehenden Lust. Als Perversion ist Masochismus mit sexueller Erregung und Befriedigung verbunden, wobei der Wunsch nach Schmerz bewußt ist. »Moralischer Masochismus« besteht in dem Wunsch, psychisch verletzt, erniedrigt und beherrscht zu werden. Meist ist dieser Wunsch nicht bewußt, er wird vielmehr als Treue, Liebe oder Selbstverleugnung oder auch als Bejahung der Naturgesetze, des Schicksals oder anderer den Menschen transzendierender Mächte gedeutet. Die Psychoanalyse zeigt, wie tief masochistische Strebungen verdrängt und wie gut sie rationalisiert werden können.

Masochistische Phänomene sind jedoch nur ein besonders auffallendes Beispiel für unbewußte, objektiv schädliche Wünsche; alle Neurosen können als die Folge unbewußter Strebungen angesehen werden, die einen Menschen schädigen und seine Entwicklung hemmen. Das Verlangen nach etwas Schädlichem ist das Wesen psychischer Krankheit. Jede Neurose bestätigt daher, daß die Lust zu den wirklichen Interessen des Menschen im Widerspruch stehen kann.

Die Lust an der Befriedigung eines neurotischen Verlangens ist oft – aber durchaus nicht notwendig – unbewußt. Die masochistische Perversion ist ein Beispiel bewußter Lust an neurotischem Verlangen. Der Sadist, dem es Befriedigung gibt, andere zu demütigen, oder der Geizige, der sich am gehorteten Geld erfreut, können bewußt oder unbewußt Freude an der Befriedigung ihres Verlangens empfinden. Ob eine solche Lust bewußt empfunden oder verdrängt wird, hängt von zwei Faktoren ab: erstens von den Kräften im Menschen, die sich seinen irrationalen Strebungen widersetzen; zweitens davon, in welchem Maße der Sittenkodex der Gesellschaft das Gefallen an solcher Lust billigt oder ächtet. Die Verdrängung der Lust kann zweierlei bedeuten. Die oberflächlichere und häufigere Form der Verdrängung ist diejenige, bei der zwar bewußt Lust empfunden wird, doch nicht im Zusammenhang mit dem irrationalen Streben als solchem, sondern eher mit einem rational gefärbten Ausdruck desselben. Der Geizige zum Beispiel glaubt deshalb Befriedigung zu empfinden, weil er umsichtig für seine Familie gesorgt hat; der Sadist hält die Ursache seiner Lust für sittliche Entrüstung. Die radikalere Form der Verdrängung dagegen läßt keine bewußte Lust zu. Viele Sadisten werden aufrichtig bestreiten, daß es ihnen Lust bereitet, andere gedemütigt zu sehen. Aber die Analyse ihrer Träume und freien Assoziationen deckt das Vorhandensein einer unbewußten Lust auf.

Schmerz und Unglück können ebenfalls unbewußt sein, und ihre Verdrängung kann die gleichen Formen annehmen, die soeben in bezug auf die Lust geschildert wurden. Ein Mensch fühlt sich unglücklich, weil er nicht den Erfolg hat, den er wünscht, oder weil seine Gesundheit geschwächt ist, oder infolge irgendwelcher anderer Lebensumstände; die zugrunde liegende Ursache kann jedoch die ihm fehlende Produktivität sein, die

Inhaltslosigkeit seines Lebens, seine Liebesunfähigkeit oder irgendwelche anderen *inneren* Defekte. Er rationalisiert sein Unglück und empfindet es daher nicht im Zusammenhang mit den wirklichen Ursachen. Aber auch hier findet eine tiefgreifende Verdrängung des Unglücks dadurch statt, daß das Unglück überhaupt nicht bewußt wird und man sich für vollkommen glücklich hält.

Gegen die Annahme von unbewußtem Glück und Unglück kann der wichtige Einwand erhoben werden, daß Glück und Unglück mit unserem bewußten Gefühl identisch seien; Lust oder Schmerz zu empfinden, ohne es zu wissen, sei dasselbe, wie wenn man keine Lust oder keinen Schmerz empfinde. Diesem Einwand kommt mehr als eine nur theoretische Bedeutung zu. Er ist durch die sich daraus ergebenden gesellschaftlichen und ethischen Folgerungen von größter Wichtigkeit. Wenn Sklaven sich keines Schmerzes über ihr Schicksal bewußt werden, wie könnte dann ein Außenstehender im Namen des menschlichen Glücks gegen die Sklaverei sein? Wenn der moderne Mensch so glücklich ist, wie er vorgibt, beweist dies dann nicht, daß wir die bestmögliche aller Welten eingerichtet haben? Genügt die Illusion des Glücks nicht, oder, besser gesagt, ist die »Illusion des Glücks« nicht ein in sich widersprüchlicher Begriff?

Diese Einwände übergangen die Tatsache, daß sowohl Glück wie Unglück mehr sind als nur ein Geisteszustand. Glück und Unglück drücken in Wirklichkeit die Verfassung des gesamten Organismus, der Gesamtpersönlichkeit aus. Glück ist mit einer Zunahme an Vitalität, an Intensität des Fühlens und Denkens und an Produktivität verbunden. Unglück bedeutet eine Abnahme dieser Fähigkeiten und Funktionen. Glück und Unglück sind so sehr ein Zustand unserer Gesamtpersönlichkeit, daß körperliche Reaktionen oft mehr darüber verraten als bewußte Gefühle. Das angespannte Gesicht eines Menschen, Gleichgültigkeit, Müdigkeit oder physische Symptome wie Kopfschmerz, ja sogar schwerere Krankheitserscheinungen, sind häufiger Ausdruck von Unglück, so wie physisches Wohlbefinden ein »Glücks-Symptom« sein kann. Unser Körper läßt sich über den Stand unseres Glücks nicht so leicht täuschen wie unser Geist, und man darf den Gedanken nicht von der Hand weisen, daß vielleicht eines Tages das Vorhandensein und Ausmaß von Glück oder Unglück durch eine Untersuchung der chemischen Prozesse im Körper ermittelt werden kann. In gleicher Weise steht auch die Funktion unserer seelisch-geistigen und emotionalen Fähigkeiten unter dem Einfluß unseres Glücks oder Unglücks. Die Klarheit unserer Vernunft und die Intensität unseres Fühlens sind davon abhängig. Unglück schwächt die psychischen Funktionen oder lähmt sie sogar. Glück stärkt sie. Das subjektive Glücksempfinden, sofern es nicht das gesamte Wohl-Sein des Menschen einschließt, ist lediglich ein illusorischer Gedanke *über* ein Gefühl und hat mit echtem Glück nichts zu tun.

Lust oder Glück, die nur im Kopfe eines Menschen existieren und nicht die Verfassung seiner Gesamtpersönlichkeit prägen, möchte ich Pseudo-Lust oder Pseudo-Glück nennen. Ein Beispiel: Jemand verreist und ist bewußt glücklich. Dieses Gefühl hat er vielleicht nur deshalb, weil Glück das ist, was er von einer Vergnügungsreise erwartet; in Wirklichkeit kann er unbewußt enttäuscht und unglücklich sein. Ein Traum mag ihm die Wahrheit enthüllen, vielleicht erkennt er auch später, daß sein Glück nicht echt war. Pseudo-Schmerz kann man in vielen Situationen beobachten, in denen konventionellerweise Trauer oder Unglück erwartet und deshalb auch gefühlt wird. Pseudo-Lust und Pseudo-Schmerz sind in Wirklichkeit nur vorgegebene Gefühle. Es sind eher *Gedanken über Gefühle* als echte emotionale Erfahrungen.

2. Formen der Lust

Eine Analyse des qualitativen Unterschieds zwischen den verschiedenen Arten der Lust gibt uns, wie bereits angedeutet, den Schlüssel für das Problem des Verhältnisses zwischen Lust und sittlichen Werten.²⁵

Eine Art der Lust, die von Freud und anderen für das Wesentliche jeder Lust gehalten wurde, ist das Gefühl, das die *Befreiung von einer schmerzhaften Spannung* begleitet. Hunger, Durst und das Bedürfnis nach sexueller Befriedigung, Schlafbedürfnis und der Wunsch nach körperlicher Bewegung haben ihren Ursprung in dem nach physikalisch-chemischen Gesetzen geregelten Organismus. Die objektive physiologische Notwendigkeit diese Ansprüche zu befriedigen, wird subjektiv als Verlangen empfunden. Sofern diese Bedürfnisse längere Zeit unbefriedigt bleiben, macht sich eine schmerzhaft Spannung bemerkbar. Ist diese Spannung behoben, so wird die Befreiung als Lust empfunden, oder, wie ich es nennen möchte, als *Befriedigung (satisfaction)*. (Das englische Wort *satisfaction* kommt von *satis-facere* = zufriedenstellen und erscheint für die Bezeichnung dieser Art von Lust höchst angemessen.) Es gehört zum Wesen aller physiologisch bedingten Bedürfnisse, daß mit ihrer Befriedigung auch die Spannung endet, die auf den im Organismus vor sich gehenden physiologischen Veränderungen beruht. Wenn wir hungrig sind und essen, dann haben unser Organismus – und wir – bei einem gewissen Punkt genug und würden weitere Nahrungsaufnahme als schmerzvoll empfinden. Die Befriedigung über die Lösung der schmerzhaften Spannung ist die allgemeinste und psychologisch am leichtesten zu erlangende Lust. Sie kann auch zu einem der intensivsten Lustgefühle werden, wenn die Spannung lange angehalten hat und dadurch intensiv geworden ist. Die Bedeutung dieser Art von Lust steht außer Zweifel, und ebenso die Tatsache, daß sie im Leben vieler Menschen nahezu die einzige Form der Lust ist, die sie erleben.

Eine andere Art Lust, die sich zwar von der beschriebenen Art unterscheidet, doch gleichfalls durch Lösung einer Spannung verursacht wird, hat ihren Ursprung in psychischer Spannung. Ein Mensch kann das Empfinden haben, ein Wunsch entspringe einem Verlangen seines Körpers, während in Wirklichkeit dieser Wunsch durch irrationale psychische Bedürfnisse bestimmt wird. Er kann großen Hunger haben, der nicht durch die normalen, physiologisch bedingten Bedürfnisse seines Organismus, sondern durch *psychische* Bedürfnisse hervorgerufen wird: Er will damit ein Gefühl der Angst oder Depression beschwichtigen (obgleich dies auch ein begleitender Umstand abnormer physikalisch-chemischer Prozesse sein kann). Es ist allgemein bekannt, daß ein Bedürfnis zu trinken oft gar nichts mit Durst zu tun hat, sondern psychisch bedingt ist.

Die Ursache eines starken sexuellen Bedürfnisses braucht ebenfalls nicht immer physiologisch, sondern kann auch psychisch sein. Ein unsicherer Mensch, der sich selber seinen Wert beweisen muß, der anderen seine Unwiderstehlichkeit zeigen oder sie, indem er in ihnen sexuelle Wünsche erweckt, beherrschen will, wird leicht ein starkes sexuelles Verlangen verspüren und daher eine schmerzhaft Spannung, falls seine Wünsche nicht befriedigt werden. Er wird annehmen, daß die Intensität seiner Wünsche einem Verlangen seines Körpers entspreche, während in Wirklichkeit dieses Verlangen durch seine psychischen Bedürfnisse ausgelöst wird. Neurotische Schläfrigkeit ist ein weiteres Beispiel für ein Bedürfnis, bei dem man das Empfinden hat, es werde wie normale Müdigkeit durch körperliche Bedingungen hervorgerufen, obgleich es psychischen Bedingungen, wie verdrängter Angst, Furcht oder Zorn, entspringt.

²⁵Heutzutage dürfte es sich wohl erübrigen, auf Benthams Fehlschluß hinzuweisen, daß alle Lustgefühle qualitativ gleich, doch quantitativ verschieden seien. Es gibt wohl kaum einen Psychologen, der diese Auffassung noch vertritt, obgleich die populäre Vorstellung von »sich amüsieren« stets einschließt, daß alle Lustgefühle die gleiche Qualität haben.

Diese Wünsche gleichen den normalen, physiologisch bedingten Bedürfnissen insofern, als beide auf einen Mangel oder auf eine Unzulänglichkeit zurückzuführen sind. In dem einen Fall beruht die Unzulänglichkeit auf normalen chemischen Prozessen innerhalb des Organismus; im anderen ist sie das Ergebnis einer gestörten psychischen Funktion. In beiden Fällen verursacht die Unzulänglichkeit Spannungen, und die Lösung dieser Spannungen bringt Lust. Alle anderen irrationalen Wünsche, die sich nicht in Form von körperlichen Bedürfnissen äußern (wie leidenschaftliches Verlangen nach Ruhm, Herrschsucht, der Wunsch, sich jemandem zu unterwerfen, oder Neid und Eifersucht), wurzeln gleichfalls in der Charakterstruktur eines Menschen und sind die Folge einer Lähmung oder Verzerrung der Persönlichkeit. Die in der Befriedigung dieser Leidenschaften empfundene Lust wird ebenso wie im Falle der neurotisch bedingten körperlichen Wünsche durch die Lösung einer psychischen Spannung verursacht.

Obwohl die Lust an der Befriedigung echter physiologischer und irrationaler psychischer Bedürfnisse darauf beruht, daß eine Spannung sich löst, bestehen doch wesentliche qualitative Unterschiede. Physiologisch bedingte Wünsche, wie Hunger, Durst usw., sind gestillt, sobald die physiologisch bedingte Spannung behoben ist, und treten erst wieder auf, wenn die physiologischen Bedürfnisse sich von neuem einstellen; ihrem Wesen nach sind sie also einem bestimmten Rhythmus unterworfen. Die irrationalen Wünsche dagegen sind unersättlich. Das Bedürfnis des neidischen, habgierigen oder sadistischen Menschen verschwindet auch dann nicht – oder höchstens nur vorübergehend –, wenn es befriedigt ist. Es liegt im Wesen dieser irrationalen Wünsche, daß sie nicht befriedigt werden können. Sie entstehen aus einem Unbefriedigtsein im Menschen selbst. Der Mangel an Produktivität und die daraus resultierende Kraftlosigkeit und Angst sind die Wurzel dieser leidenschaftlichen Süchte und irrationalen Wünsche. Selbst dann, wenn ein Mensch seine Machtgier und seinen Zerstörungstrieb befriedigen könnte, würde es nichts an seiner Angst und an seiner Verlassenheit ändern, und daher würde die Spannung weiter bestehen. Der Segen der Phantasie wird zum Fluch. Da der Betreffende sich von seinen Ängsten nicht erlöst sieht, stellt er sich vor, daß noch stärkere Befriedigungen seine Gier heilen und sein inneres Gleichgewicht wieder herstellen würden. Aber die Gier ist ein Faß ohne Boden, und der Gedanke, durch ihre Befriedigung von ihr erlöst zu werden, ist eine Fata Morgana. Gier hat ihre Wurzeln nicht, wie so häufig angenommen wird, in der animalischen Natur des Menschen, sondern in seinem Geistig-Seelischen und in seinem Vorstellungsvermögen.

Wir haben gesehen, daß Lust, die in der Erfüllung physiologischer Bedürfnisse und neurotischer Wünsche begründet ist, durch Beseitigung einer schmerzhaften Spannung entsteht. Während jedoch die der ersten Kategorie wirklich befriedigend wirkt, also normal und als solche eine Voraussetzung des Glücks ist, bringt letztere höchstens vorübergehend Linderung, was auf eine pathologische Funktion und auf ein fundamentales Unglücklichsein hinweist. Im Gegensatz zu der »Befriedigung«, welche die Erfüllung normaler physiologischer Wünsche ist, möchte ich daher Lust, die ihre Ursache in der Erfüllung irrationaler Wünsche hat, »irrationale Lust« nennen.

Für die Ethik ist der Unterschied zwischen irrationaler Lust und Glück um vieles wichtiger als derjenige zwischen irrationaler Lust und Befriedigung. Um diese Unterscheidungen zu verstehen, mag es angebracht sein, wenn wir hier den Begriff des psychologischen *Mangels* im Gegensatz zum *Überfluß* einführen.

Unerfüllte körperliche Bedürfnisse erzeugen eine Spannung, deren Lösung Befriedigung schafft. Der Mangel ist also die Basis dieser Befriedigung. In anderem Sinn wurzeln auch irrationale Wünsche in einem Mangel: in der Unsicherheit und Angst eines Menschen, die ihn dazu zwingen, andere zu hassen, zu beneiden oder sich ihnen zu unterwerfen; die Lust an der Erfüllung dieser Begierden beruht auf dem fundamentalen Mangel an Produktivität. Beide,

sowohl die physiologischen wie die irrationalen psychischen Bedürfnisse, sind Teilerscheinungen eines Mangelsystems.

Außer dem Mangel gibt es aber auch *Überfluß*. Obwohl sogar im Tier überschüssige Energie vorhanden ist, die sich im Spiel ausdrückt (vgl. hierzu bes. G. Bally, 1945), ist Überfluß doch im wesentlichen ein menschliches Phänomen. Es ist der Bereich der Produktivität, der inneren Aktivität. Dieser Bereich kann nur in dem Maß vorhanden sein, wie der Mensch nicht für seinen bloßen Unterhalt arbeiten und dafür den größten Teil seiner Energien aufbrauchen muß. Die Evolution der menschlichen Rasse ist durch die Ausdehnung des Überflusses charakterisiert, jener überschüssigen Energien, welche für Zwecke zur Verfügung stehen, die über die bloßen Bedürfnisse hinausreichen. Alle spezifisch *menschlichen* Errungenschaften entspringen dem Überfluß.

In jedem Tätigkeitsbereich gibt es den Unterschied zwischen Mangel und Überfluß und demzufolge auch zwischen Befriedigung und Glück, sogar hinsichtlich elementarer Funktionen wie Hunger und Sexualität. Die Befriedigung physiologischer Bedürfnisse, wie etwa großen Hungers, ist lustvoll, denn sie löst eine Spannung. Die Lust, welche durch Befriedigung des Hungers entsteht, ist eine andere als die, welche von der Befriedigung des Appetits herrührt. Appetit ist das Vorgefühl einer genußreichen Erfahrung des Geschmacks. Im Unterschied zum Hunger verursacht er keine Spannung. Geschmack in diesem Sinne ist ein Ergebnis der kulturellen Entwicklung und Verfeinerung, wie etwa musikalischer oder künstlerischer Geschmack, und kann sich nur dank einer Situation des Überflusses entwickeln. Das gilt sowohl im kulturellen wie auch im psychologischen Sinne des Wortes. Hunger ist eine Mangelerscheinung; seine Befriedigung ist eine Notwendigkeit. Appetit ist eine Erscheinung des Überflusses; seine Befriedigung ist keine Notwendigkeit, sondern ein Ausdruck von Freiheit und Produktivität. Die damit verbundene Lust kann als Freude bezeichnet werden.²⁶

Hinsichtlich der Sexualität kann man ähnlich wie zwischen Hunger und Appetit unterscheiden. Freuds Sexualitätsbegriff geht davon aus, daß es sich um ein Bedürfnis handelt, das ausschließlich auf eine physiologisch bedingte Spannung zurückgeht und das, wie auch der Hunger, durch Befriedigung gestillt wird. Freud übersieht jedoch, daß es sexuelle Wünsche und Lust gibt, die dem Appetit entsprechen, also lediglich im Bereich des Überflusses existieren und somit ein ausschließlich menschliches Phänomen sind. Der sexuell »hungrige« Mensch ist nach Beseitigung der Spannung befriedigt, wobei es gleichgültig ist, ob diese physiologischer oder psychischer Natur ist, und diese Befriedigung bewirkt seine Lust.²⁷ Sexuelle Lust aber, die wir Freude nennen, hat ihren Ursprung im Überfluß und in der Freiheit und ist ein Ausdruck sensueller und emotionaler Produktivität.

Man nimmt weiterhin an, daß Freude und Glück mit jenem Glück identisch seien, das mit der Liebe im Zusammenhang steht. Viele halten die Liebe für die einzige Quelle allen Glücks. Wir müssen aber auch bei der Liebe, wie bei allen anderen menschlichen Tätigkeiten, zwischen der produktiven und der nicht-produktiven Form unterscheiden. Nicht-produktive oder irrationale Liebe kann, wie ich bereits gezeigt habe, irgendeine Art masochistischer oder sadistischer Symbiose sein, bei der sich das Verhältnis zwischen den Partnern nicht auf gegenseitige Achtung und Integrität aufbaut, sondern wo beide voneinander abhängen, weil sie nicht in sich selbst ruhen können. Diese Liebe geht wie alle anderen irrationalen

²⁶Da ich hier lediglich den Unterschied zwischen der auf Mangel beruhenden Lust und der auf Überfluß beruhenden Lust darlegen will, brauche ich auf weitere Einzelheiten des Hunger-Appetit-Problems nicht einzugehen. Es genügt der Hinweis, daß echter Hunger auch zum Appetit gehört. Die physiologische Basis der Essensfunktion berührt uns in der Weise, daß ein Nichtvorhandensein von Hunger auch den Appetit auf ein Minimum reduzieren würde. Worauf es jedoch ankommt, ist die Akzentuierung der Motivation.

²⁷Der klassische Ausspruch »*Omne animal triste post coitum*« (»Alle Lebewesen sind nach dem Geschlechtsverkehr traurig«), ist, soweit es sich auf menschliche Wesen bezieht, eine adäquate Beschreibung der sexuellen Befriedigung im Sinne der Mangelerscheinung.

Strebungen auf einen Mangel zurück, auf den Mangel an Produktivität und innerer Sicherheit. Produktive Liebe – das engste Verhältnis zwischen zwei Menschen, in dem zugleich die Integrität jedes einzelnen gewahrt wird – ist ein Phänomen des Überflusses. Die Fähigkeit dazu ist ein Zeugnis menschlicher Reife. Freude und Glück sind die Begleiterscheinungen der produktiven Liebe.

In allen Tätigkeitsbereichen bestimmt der Unterschied zwischen Mangel und Überfluß die Qualität des Lust-Erlebnisses. Jeder Mensch erlebt Befriedigungen, irrationale Lust und Freuden. Die Menschen unterscheiden sich jedoch durch den Raum, den jedes dieser Lustgefühle in ihrem Leben einnimmt. Befriedigung und irrationale Lust erfordern keine emotionale Anstrengung; sie setzen lediglich die Fähigkeit voraus, die Bedingungen für die Lösung dieser Spannungen zu schaffen. Echte Freude ist eine Leistung; sie setzt eine innere Anstrengung voraus, nämlich die des produktiven Tätigseins.

Glück ist eine aus der inneren Produktivität des Menschen entstehende Leistung, kein Geschenk der Götter. Glück und Freude ist nicht die Befriedigung eines auf physiologischem oder psychologischem Mangel beruhenden Bedürfnisses; nicht die Beseitigung einer Spannung, sondern die Begleiterscheinung allen produktiven Tätigseins im Denken, Fühlen und Handeln. Freude und Glück unterscheiden sich nicht in der Qualität, sondern nur insofern, als Freude sich auf einen einzelnen Akt bezieht, während man vom Glück sagen kann, es sei eine stetige oder integrierte Erfahrung von Freude. Wir können von »Freuden« in der Mehrzahl sprechen, von »Glück« jedoch nur in der Einzahl.

Glück deutet darauf hin, daß der Mensch die Lösung des Problems der menschlichen Existenz gefunden hat: die produktive Verwirklichung seiner Möglichkeiten und somit zugleich das Einssein mit der Welt und das Bewahren der Integrität seines Selbst. Indem er seine Energie produktiv gebraucht, steigert er seine Kräfte: Er »brennt, ohne verzehrt zu werden« (Ex 3,2).

Glück ist das Kriterium der Tüchtigkeit in der Kunst des Lebens, also der Tugend im Sinne der humanistischen Ethik. Oft wird Glück als logisches Gegenteil von Kummer oder Schmerz bezeichnet. Physische oder seelische Leiden sind ein Bestandteil des menschlichen Daseins; daß man sie erlebt, ist unvermeidlich. Sich um jeden Preis vor Schmerz zu schützen, kann nur mit vollständiger Absonderung erkaufte werden, wodurch auch die Möglichkeit, Glück zu erleben, ausgeschlossen wird. Das Gegenteil von Glück ist also nicht Kummer oder Schmerz, sondern die Depression, die aus innerer Sterilität und Unproduktivität entsteht.

Bisher haben wir uns mit den Formen des Lust-Erlebens beschäftigt, welche die engste Beziehung zur Ethik haben: Befriedigung, irrationale Lust, Freude und Glück. In aller Kürze möchte ich noch zwei weitere, weniger komplexe Formen der Lust betrachten. Bei der einen handelt es sich um die Lust, die bei der Bewältigung irgendeiner übernommenen Aufgabe erlebt wird. Ich schlage hierfür den Ausdruck »Genugtuung« vor. Etwas zu erreichen, das man sich vorgenommen hat, schafft Genugtuung, auch wenn die Aktivität selbst nicht unbedingt produktiv ist; es beweist die eigene Kraft und die Fähigkeit, sich erfolgreich mit der Außenwelt auseinanderzusetzen. Genugtuung hängt kaum von einer besonderen Tätigkeit ab. Ein Mensch kann ebensoviel Genugtuung in einer guten Tennispartie wie in geschäftlichen Erfolgen finden. Wesentlich ist nur, daß die Aufgabe, die er durchführen will, eine gewisse Schwierigkeit bietet und daß er ein befriedigendes Ergebnis erreicht.

Die andere noch zu erörternde Form der Freude basiert nicht auf Anstrengung, sondern auf Entspannung; sie begleitet mühelose, doch angenehme Beschäftigungen. Die wichtige biologische Funktion der Entspannung besteht darin, daß sie den Rhythmus des Organismus, der ja nicht ständig aktiv sein kann, reguliert. Das Wort »Vergnügen« ohne jede weitere Qualifikation ist eine sehr treffende Bezeichnung für diese sich aus Entspannung ergebende Art des Wohlgefühls.

In unserer Untersuchung gingen wir vom problematischen Charakter der hedonistischen Ethik aus, die behauptet, Lust sei das *Ziel* des Lebens und daher etwas in sich Gutes. Durch unsere Analyse der verschiedenen Formen der Lust sind wir in der Lage, unsere Auffassung über die ethische Bedeutung der Lust zu formulieren. »Befriedigung« als Lösung einer physiologisch bedingten Spannung ist weder gut noch schlecht. Soweit es die ethische Bewertung betrifft, ist sie ebenso neutral wie »Genugtuung« und »Vergnügen«. »Irrationale Lust« und »Glück« (Freude) sind Erfahrungen von ethischer Bedeutung. Irrationale Lust ist ein Zeichen von Gier, ein Zeichen des Versagens bei der Lösung der menschlichen Lebensprobleme. Glück (Freude) dagegen beweist einen partiellen oder totalen Erfolg in der »Kunst des Lebens«. »Glück« ist die größte Leistung des Menschen; es ist die Antwort seiner Gesamtpersönlichkeit auf eine produktive Orientierung sich selbst und der Außenwelt gegenüber.

Der Hedonismus war nicht imstande, das Wesen der Lust erschöpfend zu analysieren; er erweckte daher den Anschein, als ob das, was im Leben am leichtesten ist – nämlich irgendeine Art der Lust zu empfinden – zugleich auch das Wertvollste wäre. Etwas Wertvolles aber ist niemals leicht. Dank dieses hedonistischen Irrtums lag es nahe, gegen Freiheit und Glück zu argumentieren und zu behaupten, daß gerade der Verzicht auf Lust ein Beweis für Rechtschaffenheit sei. Die humanistische Ethik kann Glück und Freude durchaus als wichtigste Tugenden annehmen, aber damit stellt sie dem Menschen nicht die leichteste, sondern die *schwerste Aufgabe*: *Sie fordert die volle Entfaltung seiner Produktivität.*

3. Das Problem von Mittel und Zweck

Lust als Zweck oder Lust als Mittel – dieses Problem ist von besonderer Bedeutung für unsere heutige Gesellschaft, die über der zwanghaften Beschäftigung mit den Mitteln oft den Zweck vergißt.

Das Problem »Zweck und Mittel« wurde von Spencer äußerst klar erfaßt. Er setzte voraus, daß Lust, die mit einem Zweck verbunden sei, *notwendigerweise* auch die Mittel, die zu diesem Zweck hinführen, lustvoll mache. Spencer nimmt an, daß in einem Stadium, in dem die Menschheit sich den sozialen Verhältnissen vollkommen angepaßt habe, »Handlungen nur dann vollkommen richtig sein können, wenn sie, abgesehen davon, daß sie im allgemeinen oder im besonderen einem zukünftigen Glück dienen, auch unmittelbar lustvoll sind; umgekehrt ist Schmerz, und zwar nicht nur der mittelbare, sondern der unmittelbare, eine Begleiterscheinung von unrichtigen Handlungen« (H. Spencer, 1902, Band I, S. 99).

Im ersten Augenblick klingt Spencers Annahme plausibel. Plant jemand beispielsweise eine Vergnügungsreise, so sind die Vorbereitungen hierfür vermutlich lustvoller Art. Aber dies trifft nicht immer zu, denn es gibt auch viele vorbereitende Handlungen zu einem erstrebten Zweck, die nicht lustvoll sind. Muß ein Kranker sich einer schmerzhaften Behandlung unterziehen, so macht der Endzweck, nämlich seine Gesundheit, die Behandlung als solche nicht lustvoll; ebensowenig lustvoll sind die Schmerzen einer Niederkunft. Um einen erstrebten Zweck zu erreichen, nehmen wir manches Unerfreuliche auf uns, nur weil die *Vernunft* uns sagt, daß wir es tun müssen. Bestenfalls darf man behaupten, daß die Unannehmlichkeit durch die Aussicht auf die daraus entstehende Lust mehr oder weniger verringert wird; diese Vorwegnahme des lustvollen Endzwecks kann die mit den Mitteln verbundene Unannehmlichkeit sogar aufwiegen.

Aber das Problem Mittel und Zweck ist damit noch nicht erschöpft. Wichtiger sind andere Aspekte dieses Problems, die nur verstanden werden können, wenn man auch unbewußte Motivierungen berücksichtigt.

Ein Beispiel für die Beziehung zwischen Mittel und Zweck, das Spencer gibt, kann uns gute Dienste leisten. Er beschreibt die Lust, die ein Geschäftsmann empfindet, wenn seine Bücher beim Abschluß bis auf den Penny stimmen. »Würde man ihn fragen«, sagt Spencer, »warum

dieses ganze umständliche Verfahren sein müsse, das mit dem eigentlichen Geldverdienen nichts zu tun habe und noch weniger mit Freude am Leben, so wird seine Antwort lauten, daß eine korrekte Buchführung den Sinn habe, eine Voraussetzung zum Zwecke des Geldverdienens zu erfüllen; die Voraussetzung werde in sich selbst zum unmittelbaren Zweck, zu einer Pflicht, die man tun müsse, damit auch die weitere Pflicht erfüllt werden könne, ein Einkommen zu erzielen, und somit auch die Pflicht, sich selbst und seine Familie zu erhalten« (a.a.O., S. 161). Nach Spencer ergibt sich die Lust an den Mitteln (in unserem Beispiele also an der Buchhaltung) aus der Lust am Zweck: Lebensfreude oder »Pflicht«. Spencer erkannte zweierlei Probleme nicht. Das augenfälligere ist, daß der *bewußt* wahrgenommene Zweck etwas anderes sein kann als der *unbewußt* wahrgenommene. Ein Mensch kann *meinen*, sein Ziel (oder sein Motiv) sei Lebensfreude oder die Pflichterfüllung seiner Familie gegenüber, während sein reales, wenn auch unbewußtes Ziel die Macht ist, die er mittels des Geldes erreicht, oder die Lust, die er aus dem Horten desselben gewinnt.

Das zweite – und wichtigere – Problem folgt aus der Annahme, daß die Lust, die in Beziehung zu den Mitteln steht, notwendigerweise auf der Lust beruht, die in Beziehung zum Zweck steht. Natürlich ist es *möglich*, daß die Lust am Zweck, also die zukünftige Verwendung des Geldes, auch die zu diesem Zweck führenden Mittel (die Buchhaltung) lustvoll macht, wie Spencer annimmt. Die Lust an der Buchhaltung kann aber auch ganz andere Gründe haben, so daß es eine Beziehung zum angenommenen Zweck vielleicht gar nicht gibt. Ein Beispiel hierfür wäre ein Geschäftsmann, der seine Buchhaltertätigkeit wie ein Besessener genießt und höchst beglückt ist, wenn seine Konten bis auf den Penny stimmen. Untersuchen wir seine Lust, so werden wir feststellen, daß er ein von Ängsten und Zweifeln erfüllter Mensch ist; an der Buchhaltung empfindet er nur deshalb Freude, weil er dabei »aktiv« ist, ohne Entscheidungen treffen oder Risiken auf sich nehmen zu müssen. Stimmt die Bilanz, dann freut er sich, weil die Richtigkeit der Zahlen eine symbolische Antwort auf seine Zweifel ist, die er sich selbst und dem Leben gegenüber hegt. Für ihn hat die Buchhaltung dieselbe Funktion wie für einen andern das Patiencespiel oder für einen dritten das Abzählen der Fenster an einem Haus. *Die Mittel sind vom Ziel unabhängig.* Sie haben die Rolle des Zwecks an sich genommen. *Das angebliche Ziel existiert nur noch in der Einbildung.*

Das im Hinblick auf Spencers Erläuterung beste Beispiel für ein Mittel, das sich selbständig machte und zu einer Lust wurde (nicht wegen der Lust am Zweck, sondern wegen bestimmter Faktoren, die nichts mit dem Zweck zu tun haben), ist die Bedeutung der Arbeit, wie sie sich, besonders unter dem Einfluß des Calvinismus, in den Jahrhunderten nach der Reformation herausbildete.

Das anstehende Problem berührt einen wunden Punkt der heutigen Gesellschaft. Ein sehr charakteristisches psychologisches Merkmal des modernen Lebens ist die Tatsache, daß Tätigkeiten, die eigentlich Mittel zum Zweck sind, mehr und mehr zu Zwecken werden, während die ursprünglichen Zwecke nur noch ein unwirkliches Schattendasein führen. Die Menschen arbeiten, um Geld zu verdienen; sie verdienen Geld, um es für erfreuliche Dinge zu verwenden. Die Arbeit ist das Mittel, die Freude der Zweck. Aber was geschieht in Wirklichkeit? Die Menschen arbeiten, um mehr Geld zu verdienen; sie verwenden dieses Geld, um noch mehr Geld zu verdienen, und der Zweck – die Freude am Leben – wird aus dem Auge verloren. Die Menschen sind immer in Eile und erfinden alles mögliche, um mehr Zeit zu gewinnen. Dann benutzen sie die eingesparte Zeit, um weiter herumzuhetzen und noch mehr Zeit zu sparen, bis sie schließlich so erschöpft sind, daß sie mit der eingesparten Zeit nichts mehr anfangen können. Wir sind in einem Netz von Mitteln gefangen und haben die Zwecke aus den Augen verloren. Wir haben den Rundfunk, der jedem das Beste an Musik und Literatur bringen könnte. Was wir statt dessen hören, ist zum größten Teil Kitsch auf dem Niveau der Regenbogenpresse oder Reklame, die unsere Intelligenz und unseren Geschmack beleidigen. Wir besitzen das wunderbarste Instrumentarium von Mitteln, das der Mensch je

hatte, aber wir halten nicht inne, um uns zu fragen, *wofür es da ist*. (Vgl. die Beschreibung dieses Phänomens in Saint-Exupéry's *Der Kleine Prinz*, 1956.)

Die Überbetonung der Zwecke bewirkt in mannigfacher Hinsicht eine Störung des harmonischen Gleichgewichtes zwischen Mittel und Zweck. Eine der Störungen besteht darin, daß nur noch der Zweck Gewicht hat und die Rolle der Mittel nicht genügend berücksichtigt wird. Die Folge dieser Störung ist, daß die Zwecke abstrakt und unwirklich werden und schließlich nur noch Luftschlösser sind. Auf diese Gefahr hat Dewey ausdrücklich hingewiesen. Die Isolierung der Zwecke kann auch neue gegenteilige Wirkung haben: der Zweck wird zwar ideologisch beibehalten, dient aber nur als Deckmantel, damit der Nachdruck auf diejenigen Tätigkeiten gelegt werden kann, die angeblich Mittel zu diesem Zweck sind. Dieser Mechanismus steht unter dem Leitsatz: »Der Zweck heiligt die Mittel.« Die Befürworter dieses Prinzips übersehen, daß die Anwendung destruktiver Mittel ihre eigenen Konsequenzen hat, die in Wirklichkeit den Zweck verändern, selbst wenn er ideologisch beibehalten wird.

Hinsichtlich des Problems Mittel–Zweck ist Spencers Grundgedanke über die gesellschaftliche Funktion lustvoller Tätigkeiten von großer *soziologischer* Bedeutung. Im Zusammenhang mit seiner Auffassung, das Lust-Erlebnis habe die biologische Funktion, Tätigkeiten, die dem menschlichen Wohlbefinden dienen, angenehm und somit auch anziehend zu machen, kommt er zu der Feststellung, daß »eine Umbildung der menschlichen Natur zwecks Eignung für die Anforderungen des gesellschaftlichen Lebens letztlich allen notwendigen Tätigkeiten lustvoll machen muß, während sie jede Tätigkeit, die diesen Anforderungen widerspricht, unlustvoll macht« (H. Spencer, 1902, Band I, S. 138). Er fährt fort: »Angenommen, sie stehe mit der Erhaltung des Lebens in Einklang, dann kann es keine Tätigkeit geben, die bei ihrer weiteren Ausübung nicht zu einer Quelle der Lust wird. Daher wird Lust jede Bewegung oder Handlung begleiten, für die eine gesellschaftliche Notwendigkeit besteht« (a.a.O., S. 186).

Spencer berührt hier einen der wichtigsten Mechanismen des gesellschaftlichen Lebens: Jede Gesellschaft tendiert dahin, die Charakterstruktur ihrer Glieder in der Weise zu formen, *daß sie das tun wollen, was sie zur Erfüllung ihrer gesellschaftlichen Funktion tun müssen*. Spencer übersieht allerdings, daß in einer Gesellschaft, deren Interesse dem wirklichen menschlichen Interesse ihrer Mitglieder abträglich ist, auch solche Tätigkeiten befriedigend werden können, die dem Menschen schaden, doch der Funktion dieser besonderen Gesellschaft nützen. Sogar Sklaven haben es gelernt, mit ihrem Los zufrieden zu sein, ebenso Tyrannen, an der Grausamkeit Freude zu empfinden. Der Zusammenhalt jeder Gesellschaft beruht gerade darauf, daß es kaum eine Tätigkeit gibt, die nicht lustvoll gestaltet werden kann. Aus dieser Tatsache ergibt sich, daß das von Spencer beschriebene Phänomen sowohl zu einer Ursache für die Hemmung als auch für die Förderung des gesellschaftlichen Fortschritts werden kann. Es geht also darum, daß man die Bedeutung und die Funktion jeder besonderen Tätigkeit versteht, ebenso die von ihr hergeleitete Befriedigung, und zwar in Begriffen, die der Natur des Menschen und den geeigneten Lebensbedingungen entsprechen. Wie bereits ausgeführt wurde, besteht ein Unterschied zwischen der Befriedigung, die von irrationalen Trieben herrührt, und der Lust an Tätigkeiten, die dem Wohlbefinden des Menschen dienen. Eine solche Befriedigung ist kein Wertkriterium. Spencer hat recht mit seiner Behauptung, daß jedes gesellschaftlich nützliche Tun zur Quelle von Lust werden *kann*, aber er irrt in der Annahme, daß die mit solchen Tätigkeiten verbundene Lust ihren sittlichen Wert beweise. Objektiv gültige Gesetze, wie sie Spencer entdecken wollte, kann man nur finden, wenn man die Natur des Menschen analysiert und die Widersprüche aufdeckt, die zwischen seinen *wirklichen* Interessen und den Interessen bestehen, die ihm von einer gegebenen Gesellschaft *aufgezwungen* werden. Spencers Optimismus bezüglich seiner eigenen Gesellschaft und deren Zukunft, ferner das Fehlen einer Psychologie, die das Phänomen irrationaler Begierden und deren Befriedigung behandelt, hatten zur Folge, daß Spencer

unabsichtlich zum Wegbereiter jenes heute so populär gewordenen ethischen Relativismus wurde.

d) Glaube als Charakterzug

Glaube besteht darin, das anzunehmen,
wozu meine Seele »ja« sagt;
Unglaube, es zu verleugnen
(Ralph Waldo Emerson)

Glaube gehört nicht zu den Begriffen, die in das geistige Klima unserer heutigen Welt zu passen scheinen. Im Gegensatz zum rationalen und wissenschaftlichen Denken assoziiert man mit Glaube gewöhnlich Gott und religiöse Lehren. Beim rationalen und wissenschaftlichen Denken setzt man voraus, daß es sich auf den Tatsachenbereich beziehe, der sich von einem die Tatsachen transzendierenden Bereich unterscheidet, in dem für wissenschaftliches Denken kein Raum sei und nur der Glaube herrsche. Für viele ist diese Trennung unhaltbar. Kann der Glaube nicht mit dem rationalen Denken in Einklang gebracht werden, dann muß er als anachronistisches Überbleibsel früherer Kulturstufen ausgeschieden und durch Wissenschaft ersetzt werden, die sich mit einsichtigen und nachprüfbaren Tatsachen und Theorien befaßt.

Die moderne Einstellung zum Glauben verbreitete sich nach langem Kampf gegen die Autorität der Kirche und deren Anspruch, jedes Denken beherrschen zu wollen. So hängt der Skeptizismus in Glaubensfragen aufs engste mit dem Vormarsch der Vernunft zusammen. Dieses konstruktive Element des modernen Skeptizismus hat jedoch eine entgegengesetzte Seite, die nicht genügend beachtet wurde.

Unsere Einblicke in die Charakterstruktur des modernen Menschen und in die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse führen zu der Erkenntnis, daß der allgemeine Mangel an Glauben nicht mehr den fortschrittlichen Aspekt hat wie in früheren Generationen. Damals war der Kampf gegen den Glauben ein Kampf für die Befreiung aus entwürdigenden geistigen Fesseln. Es war ein Kampf gegen den irrationalen Glauben, ein Ausdruck des Vertrauens in die Vernunft und die Fähigkeit des Menschen, eine von den Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit bestimmte gesellschaftliche Ordnung zu errichten. Heute dagegen ist das Fehlen des Glaubens der Ausdruck tiefer Verwirrung und Verzweiflung. Für die Entwicklung des Denkens waren Skeptizismus und Rationalismus einst fortschrittliche Kräfte, heute sind es Rationalisierungen für Relativismus und Ungewißheit. Die Annahme, das Sammeln immer neuer Tatsachen müsse zur Erkenntnis der Wahrheit führen, ist zu einem Aberglauben geworden. Die Wahrheit selbst wurde für gewisse Kreise zu einem metaphysischen Begriff und die Aufgabe der Wissenschaft zu einer Funktion, die sich auf das Zusammentragen von Informationen zu beschränken hat. Hinter einer Fassade angeblicher rationaler Gewißheiten steht eine tiefe Ungewißheit, welche die Menschen geneigt macht, jede Philosophie, mit der man auf sie einwirken will, anzunehmen oder mit ihr Kompromisse einzugehen.

Kann der Mensch ohne Glauben leben? Muß nicht schon der Säugling »Glauben an die Brust seiner Mutter« haben? Müssen wir nicht alle Glauben an unsere Mitmenschen haben, an jene, die wir lieben, und an uns selbst? Können wir leben, ohne an die für unser Leben gültigen Normen zu glauben? Ohne Glauben wird der Mensch steril, hoffnungslos und bis ins Innerste seines Seins verängstigt.

War also der Kampf gegen den Glauben vergeblich, blieben die Errungenschaften der Vernunft unwirksam? Müssen wir uns wieder der Religion zuwenden, oder müssen wir uns damit abfinden, ohne Glauben zu leben? Ist Glaube notwendigerweise eine Sache des

Glaubens an Gott oder an religiöse Lehren? Steht er in so engem Zusammenhang mit der Religion, daß er deren Schicksal teilen muß? Steht Glaube zwangsläufig im Gegensatz zu rationalem Denken oder ist er von diesem zu trennen? Ich werde nachzuweisen suchen, daß diese Fragen beantwortet werden können, indem man Glauben als eine *Grundhaltung* des Menschen betrachtet, als einen Charakterzug, der seine sämtlichen Erfahrungen durchdringt und ihn befähigt, der Wirklichkeit illusionslos ins Gesicht zu sehen und trotzdem in seinem Glauben zu leben. Es ist schwierig, Glauben nicht primär als Glauben *an* etwas aufzufassen, sondern als Glauben im Sinne einer inneren Haltung, deren spezifischer Inhalt von sekundärer Bedeutung ist. Vielleicht erleichtert es das Verständnis, wenn man daran erinnert, daß der Terminus »Glaube«, wie er im Alten Testament gebraucht wird, *emunah* = »Standhaftigkeit« bedeutet. Er bezeichnet somit eine bestimmte Eigenschaft des menschlichen Erlebens, also mehr einen Charakterzug als den Inhalt eines Glaubens an etwas.

Das Problem wird klarer, wenn man zuvor das Problem des Zweifels erörtert. Auch unter Zweifel versteht man gewöhnlich Zweifel oder Verwirrung hinsichtlich dieser oder jener Annahme, dieser oder jener Idee, diesem oder jenem Menschen. Zweifel kann aber ebenfalls als *Haltung* beschrieben werden, die einen Menschen so vollkommen durchdringt, daß der besondere Gegenstand, auf den sich der Zweifel richtet, von sekundärer Bedeutung ist. Um das Phänomen Zweifel zu erfassen, muß man zwischen *rationalem* und *irrationalem* Zweifel differenzieren. Ich werde später hinsichtlich des Phänomens »Glaube« im gleichen Sinne unterscheiden.

Irrationaler Zweifel ist keine verstandesmäßige Reaktion auf eine falsche oder mißverstandene Annahme, sondern vielmehr ein Zweifel, der das Leben eines Menschen gefühlsmäßig und intellektuell prägt. Für ihn gibt es in keiner Lebenssphäre eine Erfahrung, die ihm Gewißheit bedeutet; alles erscheint zweifelhaft, nichts gewiß.

Die extremste Form des irrationalen Zweifels ist die neurotische Zweifelsucht. Der Mensch, der davon besessen ist, wird zwanghaft getrieben, alles zu bezweifeln, worüber er nachdenkt, oder von allem verwirrt zu werden, was er tut. Der Zweifel bezieht sich häufig auf die wichtigsten Fragen und Lebensentscheidungen. Oft tritt er jedoch auch bei ganz nebensächlichen Entscheidungen auf, etwa bei der Frage, welcher Anzug getragen oder ob eine Einladung angenommen werden soll. Irrationaler Zweifel ist immer quälend und ermüdend, ganz gleich, worauf er sich bezieht oder ob es sich um nebensächliche oder wichtige Dinge handelt.

Die psychoanalytische Erforschung des Mechanismus zwanghaften Zweifels zeigt, daß es sich hierbei um Rationalisierungen unbewußter Gefühlskonflikte handelt, die aus einem Mangel an Integration der Gesamtpersönlichkeit und aus einem intensiven Gefühl der Ohnmacht und Hilflosigkeit entstehen. Nur dann, wenn man die Ursachen des Zweifels erkennt, kann man die Willenslähmung überwinden, die aus der inneren Erfahrung der Ohnmacht hervorgeht. Wird eine solche Einsicht nicht erreicht, so schafft sich der Betreffende Ersatzlösungen, die zwar unbefriedigend sind, aber wenigstens die quälenden manifesten Zweifel beseitigen. Eine dieser Ersatzlösungen ist zwanghafte Geschäftigkeit, die zeitweilig Erleichterung bringt. Eine weitere besteht in der Annahme irgendeines »Glaubens«, in dem der Mensch sozusagen mit seinen Zweifeln untertaucht.

Die typische Form des heute herrschenden Zweifels ist jedoch nicht die eben beschriebene aktive Haltung, sondern eher eine Haltung der Gleichgültigkeit, bei der *alles möglich* und *nichts gewiß* ist. Es gibt immer mehr Menschen, die in bezug auf alles – sei es Politik, Arbeit, Moral – Verwirrung fühlen und die, was weit schlimmer ist, diese Verwirrung für einen normalen Zustand halten. Sie fühlen sich isoliert, ratlos und ohnmächtig. Das Leben erfahren sie nicht in ihrem eigenen Denken, Fühlen und Wahrnehmen, sondern in solchen Erfahrungen, die man von ihnen erwartet. Während in diesen automatisierten Menschen der

aktive Zweifel verschwunden ist, sind Gleichgültigkeit und Relativismus an seine Stelle getreten.

Im Gegensatz zum irrationalen Zweifel stellt der *rationale Zweifel* alle Voraussetzungen in Frage, deren Gültigkeit vom Glauben an eine Autorität, nicht aber von der eigenen Erfahrung abhängt. Dieser Zweifel ist ein wichtiger Faktor in der Persönlichkeitsentwicklung. Das Kind nimmt zunächst alle Ideen seiner Eltern an, weil es deren Autorität nicht bezweifelt. Es entwickelt ein kritisches Bewußtsein, sobald es sich von ihrer Autorität emanzipiert und sein eigenes Selbst entwickelt. Im Heranwachsen beginnt das Kind den Wahrheitsgehalt der Märchen anzuzweifeln, die es vorher, ohne zu fragen, hingenommen hatte. Seine kritischen Fähigkeiten nehmen im gleichen Maße zu, wie es sich von der elterlichen Autorität freimacht und erwachsen wird.

Historisch gesehen, ist der rationale Zweifel eine der entscheidendsten Triebkräfte des modernen Denkens. Von ihm hat die moderne Philosophie, wie auch die Wissenschaft, ihre fruchtbarsten Anregungen erhalten. Auch hier, wie in der Entwicklung des einzelnen, ist das Aufkommen des rationalen Zweifels mit der wachsenden Emanzipation von der Autorität verknüpft, sei es der Kirche oder des Staates.

Hinsichtlich des *Glaubens* möchte ich im gleichen Sinne differenzieren, wie es hinsichtlich des Zweifels geschehen ist: also zwischen irrationalem und rationalem Glauben. Unter irrationalem Glauben verstehe ich den Glauben an einen Menschen, eine Idee oder ein Symbol, der auf keiner eigenen Denk- oder Gefühlserfahrung beruht, sondern die gefühlsmäßige Unterwerfung unter eine irrationale Autorität zur Grundlage hat.

Ehe wir weitergehen, muß auf den Zusammenhang zwischen Unterwerfung und intellektuellen beziehungsweise emotionalen Prozessen näher eingegangen werden. Es ist hinreichend bewiesen, daß ein Mensch, der seine innere Unabhängigkeit aufgegeben und sich einer Autorität unterworfen hat, dahin tendiert, die Erfahrung der Autorität an die Stelle der eigenen zu setzen. Das einleuchtendste Beispiel hierfür ist die hypnotische Situation. Ein Mensch unterwirft sich der Autorität eines anderen, und im Zustand des hypnotischen Schlafes ist er bereit, das zu denken und zu fühlen, was der Hypnotiseur ihn denken und fühlen »macht«. Sogar nach dem hypnotischen Schlaf wird er den Suggestionen des Hypnotiseurs folgen, obwohl er überzeugt ist, aus eigenem Urteil und aus eigener Initiative heraus zu handeln. Suggestiert der Hypnotiseur zum Beispiel jemandem, daß er zu einer festgesetzten Stunde frieren wird und einen Mantel anziehen soll, so wird der Betreffende dieses suggerierte Gefühl auch in der nachhypnotischen Situation empfinden und entsprechend handeln. Er wird dabei überzeugt sein, daß seine Gefühle und Handlungen nur durch die Wirklichkeit und seine eigene Willensentscheidung veranlaßt werden.

Die hypnotische Situation ist zwar das überzeugendste Experiment, an dem man das wechselseitige Verhältnis zwischen Unterwerfung unter eine Autorität und Denkvorgängen demonstrieren kann, doch davon abgesehen gibt es genügend relativ alltägliche Situationen, in denen sich der gleiche Mechanismus kundtut. Die Art, wie Menschen auf einen Führer reagieren, der über eine starke Suggestivkraft verfügt, mag als Beispiel einer halbhypnotischen Situation gelten. Auch hier beruht das bedingungslose Hinnehmen seiner Ideen nicht auf einer Überzeugung der Zuhörer, die sich aufgrund eigenen Nachdenkens oder eigener kritischer Erwägungen hinsichtlich der vorgetragenen Ideen gebildet hat. Die eigentliche Ursache ist ihre gefühlsmäßige Unterwerfung unter den Redner. Sie haben die Illusion, daß sie verstandesgemäß mit seinen Ideen übereinstimmen und ihm deshalb Gefolgschaft leisten. Sie fühlen, daß sie ihn akzeptieren, weil sie mit seinen Ideen übereinstimmen. In Wirklichkeit ist die Reihenfolge umgekehrt: Sie pflichten seinen Ideen bei, weil sie sich auf halbhypnotische Weise seiner Autorität unterworfen haben. In seinen Hinweisen auf die Zweckmäßigkeit abendlicher Propagandaveranstaltungen gab Hitler eine ausgezeichnete Beschreibung dieses Vorgangs. Er sagte: »Der überragenden Redekunst

einer beherrschenden Apostelnatur wird es nun (am Abend) leichter gelingen, Menschen dem neuen Wollen zu gewinnen, die selbst bereits eine Schwächung ihrer Widerstandskraft in natürlicher Weise erfahren haben, als solche, die noch im Vollbesitz ihrer geistigen und willensmäßigen Spannkraft sind« (A. Hitler, 1933, S. 531).

Für den irrationalen Glauben hat der Satz: »*Credo quia absurdum est*« (»Ich glaube, weil es absurd ist« – eine etwas entstellte Fassung eines Satzes von Tertullian) seine psychologische Gültigkeit. Macht jemand eine Feststellung, die rational begründet ist, dann tut er etwas, das im Prinzip auch jeder andere tun könnte. Wagt er jedoch, eine rational absurde Feststellung zu machen, dann beweist er damit, daß er die Möglichkeiten des gesunden Menschenverstandes überschritten hat und eine magische Kraft besitzt, die ihn über den Durchschnittsmenschen erhebt.

In der Fülle historischer Beispiele für einen irrationalen Glauben ist vielleicht der biblische Bericht über die Befreiung der Hebräer vom ägyptischen Joch einer der markantesten Beiträge zum Glaubensproblem. Im ganzen Bericht werden die Hebräer als Menschen beschrieben, die zwar unter der Versklavung leiden, sich aber vor einer Rebellion fürchten und die Sicherheit ihres Sklavendaseins nicht aufgeben wollen. Sie verstehen nur die Sprache der Macht. Diese Macht fürchten sie, unterwerfen sich ihr jedoch. Gegen Gottes Auftrag, sich selber als Vertreter Gottes auszugeben, wendet Moses ein, die Hebräer würden nicht an einen Gott glauben, dessen Namen sie nicht einmal kennen. Obwohl er keinen Namen annehmen will, erklärt Gott sich bereit, den Wunsch der Hebräer nach Gewißheit zu erfüllen. Moses besteht darauf, daß auch ein Name noch keine ausreichende Sicherheit biete, um die Hebräer zu bewegen, an Gott zu glauben. Gott macht eine weitere Konzession: Er lehrt Moses, Wunder zu vollbringen. »So sollen sie dir glauben, daß dir Jahwe erschienen ist, der Gott ihrer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs« (Ex 4,5). Die tiefe Ironie dieses Satzes ist nicht zu überhören. Hätten die Hebräer den Glauben gehabt, den Gott von ihnen erwartete, dann wäre dieser Glaube in ihrer eigenen Erfahrungswelt oder in der Geschichte ihres Volkes verwurzelt gewesen. Sie waren aber zu Sklaven geworden, ihr Glaube war ein Sklavenglaube. Er beruhte auf Unterwerfung unter eine Macht, die ihre Stärke durch Magie bewies. Sie konnten also nur durch andere Magie beeinflußt werden, die sich in nichts von der Magie unterschied, die von den Ägyptern gebraucht wurde, sondern nur stärker war als diese.

Die stärkste heutige Erscheinungsform des irrationalen Glaubens ist der Glaube an Diktatoren. Seine Verfechter bemühen sich, die Echtheit dieses Glaubens durch die Betonung der Tatsache zu beweisen, daß Millionen bereit sind, dafür zu sterben. Wenn Glaube als blinde Anhängerschaft an einen Menschen oder an eine Sache definiert werden kann und wenn er an der Bereitschaft gemessen werden kann, dafür zu sterben, dann ist allerdings der Glaube der Propheten an Gerechtigkeit und Liebe und der Glaube ihrer Gegner an die Macht grundsätzlich das gleiche Phänomen; es unterscheidet sich lediglich hinsichtlich des Objektes. Dann besteht zwischen dem Glauben der Freiheitskämpfer und demjenigen der Unterdrücker nur insofern ein Unterschied, als es ein Glaube an verschiedene Ideen ist.

Irrationaler Glaube ist die fanatische Überzeugung, die man von einer Person oder Sache hat. Sie wurzelt in der Unterwerfung unter eine persönliche oder unpersönliche irrationale Autorität. Rationaler Glaube dagegen ist eine feste Überzeugung, die auf produktivem Tätigsein des Verstandes und des Gefühls beruht. Für das rationale Denken, in dem der Glaube angeblich keinen Raum hat, ist der rationale Glaube eine wichtige Komponente. Wie kommt beispielsweise der Wissenschaftler zu einer neuen Entdeckung? Beginnt er damit, daß er ein Experiment nach dem anderen macht, Tatsache auf Tatsache zusammenträgt, ohne eine Vorstellung von dem zu haben, was er finden will? Selten ist eine wichtige Entdeckung auf irgendeinem Gebiet in dieser Weise gemacht worden. Ebenso selten sind die Menschen zu wichtigen Folgerungen gelangt, wenn sie nur Phantasiegebilden nachjagten. Auf jedem

Gebiete menschlichen Strebens beginnt der schöpferische Denkvorgang oftmals mit dem, was man als »rationale Vision« bezeichnen kann. Auch eine solche Vision ist wiederum das Resultat vorangegangener Forschungen, Überlegungen und Beobachtungen. Wenn es dem Wissenschaftler gelingt, ausreichende Fakten zu sammeln oder eine mathematische Formel auszuarbeiten (oder beides), um seine ursprüngliche Vision plausibel zu machen, dann darf man sagen, daß er eine Versuchs-Hypothese erreicht hat. In einer sorgfältigen Analyse der Hypothese werden die daraus sich ergebenden Folgerungen und die sie stützenden Erfahrungstatsachen beurteilt. Das führt zu einer adäquaten Hypothese, eventuell sogar zu ihrer Einbeziehung in eine weitreichende Theorie.

Die Geschichte der Wissenschaft kennt viele Beispiele eines Glaubens an die Vernunft und einer Vision der Wahrheit. Kopernikus, Kepler, Galilei und Newton, sie alle waren von einem unerschütterlichen Glauben an die Vernunft erfüllt. Seines Glaubens wegen wurde Giordano Bruno verbrannt und Spinoza exkommuniziert. Für jeden Schritt von einer rationalen Vision bis zur Formulierung einer Theorie ist der *Glaube* notwendig: der Glaube an die Vision als ein vernunftgemäßes Ziel, der Glaube an die Hypothese als eine wahrscheinliche und plausible Behauptung, und der Glaube an die gebildete Theorie, wenigstens bis eine allgemeine Zustimmung hinsichtlich ihrer Gültigkeit erzielt worden ist. Dieser Glaube beruht auf der eigenen Erfahrung, auf dem Vertrauen in die eigene Kraft des Denkens, der Beobachtung und der Urteilsfähigkeit. Während irrationaler Glaube bedeutet, daß etwas als wahr angenommen wird, nur *weil* es eine Autorität sei oder Majorität behauptet, stützt sich rationaler Glaube auf eine unabhängige Überzeugung, deren Grundlage das eigene produktive Beobachten und Denken ist.

Denken und Urteilen sind nicht die einzigen Erfahrungsbereiche, in denen rationaler Glaube sich bekundet. Auf der Ebene menschlicher Beziehungen ist er ein unerläßlicher Bestandteil jeder bedeutsamen Freundschaft oder Liebe. An einen Menschen glauben heißt, daß man der Zuverlässigkeit und Unwandelbarkeit seiner Grundhaltungen, des Kerns seiner Persönlichkeit gewiß ist. Ich meine damit nicht, daß ein Mensch seine Ansichten nicht ändern dürfe, sondern daß seine grundlegenden Motivationen gleichbleiben; daß zum Beispiel seine Fähigkeit zur Würde und seine Achtung vor der menschlichen Würde anderer ein Teil seiner selbst sind, der keiner Änderung unterworfen ist.

Im gleichen Sinne glauben wir an uns selbst. Wir sind uns der Existenz unseres Selbst bewußt. Das heißt, wir sind uns eines Kerns unserer Persönlichkeit bewußt, der unveränderlich ist und trotz wechselnder Verhältnisse und gewisser Meinungs- und Gefühlswandlungen unser ganzes Leben hindurch bleibt. Dieser Kern ist die Realität, die hinter dem Wort »Ich« steht und auf dem die Überzeugung von unserer eigenen Identität beruht. Haben wir nicht den Glauben an das Fortbestehen unseres Selbst, dann ist das Gefühl unserer Identität bedroht, und wir werden von anderen abhängig, deren Anerkennung zur Basis unseres Identitätsgefühls mit uns selbst wird. Nur wer an sich glaubt, kann anderen die Treue halten, denn nur er kann dessen gewiß sein, daß er auch zu einem späteren Zeitpunkt derselbe sein wird wie heute und daher so fühlen und handeln können wird, wie er es jetzt von sich annimmt. Der Glaube an uns selbst ist eine Voraussetzung unserer Fähigkeit, etwas zu versprechen, und da der Mensch – wie Nietzsche sagte – mit dieser Fähigkeit definiert werden kann, ist der Glaube eine Bedingung des menschlichen Daseins überhaupt.

Eine weitere Bedeutung des Glaubens an den Menschen bezieht sich auf unseren Glauben an die Möglichkeiten anderer, unserer selbst und der Menschheit. Die elementarste Form dieses Glaubens ist der Glaube der Mutter an ihr neugeborenes Kind: der Glaube, daß es leben, wachsen, gehen und sprechen wird. Die Entwicklung des Kindes verläuft allerdings in dieser Hinsicht in solcher Gesetzmäßigkeit, daß die Hoffnung auf Erfüllung keinen Glauben zu erfordern scheint. Anders verhält es sich mit Entwicklungsmöglichkeiten, die eventuell ausbleiben können: die Möglichkeiten des Kindes, zu lieben, glücklich zu sein, seine Vernunft

zu gebrauchen, und spezifischere Möglichkeiten, wie etwa künstlerische Begabungen. Diese Keime wachsen und werden sichtbar, sofern günstige Entwicklungsbedingungen gegeben sind; sie können erstickt werden, sofern die entsprechenden Bedingungen fehlen. Eine der wichtigsten dieser Bedingungen ist, daß die im Leben des Kindes entscheidenden Menschen an diese Möglichkeiten glauben. Das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines solchen Glaubens bestimmt den Unterschied zwischen Erziehung und Manipulation. Erziehung ist identisch mit der Hilfe, die man dem Kinde gibt, damit es seine Möglichkeiten verwirklichen kann.²⁸ Das Gegenteil von Erziehung ist Manipulation. Ihr fehlt der Glaube an das Reifen der kindlichen Möglichkeiten. Sie beruht auf der Überzeugung, daß aus einem Kinde nur etwas Rechtes werden kann, wenn die Erwachsenen ihm das aufpfropfen, was erwünscht ist, und ihm das abstutzen, was unerwünscht zu sein scheint. An einen Roboter braucht man nicht zu glauben, denn in ihm ist kein Leben.

Der Glaube an andere erreicht seine höchste Stufe im Glauben an die *Menschheit*. In der westlichen Welt sprach sich dieser Glaube in den religiösen Begriffen der jüdisch-christlichen Religion aus, in säkularer Sprache fand er seinen stärksten Ausdruck in den fortschrittlichen politischen und sozialen Ideen der letzten einhundertfünfzig Jahre. Ähnlich wie der Glaube an das Kind basiert auch dieser Glaube auf der Idee, die menschlichen Möglichkeiten seien derart, daß sie unter geeigneten Wachstumsbedingungen eine gesellschaftliche Ordnung herbeiführen können, die von den Prinzipien Gleichheit, Gerechtigkeit und Liebe bestimmt wird. Bisher hat der Mensch den Aufbau einer solchen Ordnung noch nicht zustande gebracht, und die Überzeugung, daß es ihm gelingen werde, erfordert daher einen festen Glauben. Wie jeder rationale Glaube, ist auch dieser kein Wunschdenken, sondern er stützt sich auf den Beweis der bisherigen Errungenschaften der Menschheit und auf die innere Erfahrung jedes Individuums, auf sein eigenes Erleben von Vernunft und Liebe.

Während also irrationaler Glaube in der Unterwerfung unter eine Macht wurzelt, die als überwältigend stark, allwissend und allmächtig empfunden wird, und deshalb in der Absage an die eigene Vernunft und Stärke, basiert rationaler Glaube auf der entgegengesetzten Erfahrung. Wir haben diesen Glauben an einen Gedanken, weil dieser Gedanke das Ergebnis unserer eigenen Beobachtung und unseres Denkens ist. Wir glauben an die Möglichkeiten der anderen, an die eigenen Möglichkeiten und an die Möglichkeiten der Menschheit, weil wir – jedoch nur in dem Maße, in dem wir es erlebt haben – das Reifen unserer eigenen Möglichkeiten erfahren haben, die Wirklichkeit des Reifens in uns selbst, die Stärke unserer eigenen Vernunft und Liebeskraft. *Die Basis des rationalen Glaubens ist Produktivität.* Im Glauben leben, heißt produktiv leben und die einzige Gewißheit haben, die existiert: die Gewißheit, die aus produktivem Tätigsein erwächst, die Gewißheit, daß jeder von uns tätiges Subjekt ist, dem diese Möglichkeiten eines tätigen Verhaltens eigen sind. Daraus folgt, daß der Glaube an die Macht (im Sinne von Beherrschung) und die Anwendung der Macht das Gegenteil des echten Glaubens ist. Der Glaube an eine bestehende Macht ist identisch mit dem Unglauben, daß bisher noch nicht verwirklichte Möglichkeiten reifen könnten. Er ist eine Vorhersage der Zukunft, die sich nur auf die manifeste Gegenwart stützt; aber er erweist sich als grobe Fehlrechnung, die in ihrer Einschätzung der menschlichen Möglichkeiten und des menschlichen Wachstums tief irrational ist. Es gibt keinen rationalen Glauben an die Macht. Es gibt nur eine Unterwerfung unter sie, und auf seiten der Machthaber den Willen, diese Macht zu erhalten. Vielen scheint Macht das Realste zu sein; die Geschichte der Menschheit aber hat bewiesen, daß sie die unbeständigste aller menschlichen Errungenschaften ist. Da Glaube und Macht einander ausschließen, werden alle Religionen und politischen Systeme,

²⁸Das lateinische Wort *educatio* zeigt das deutlich. Seine Wortwurzel ist *e-ducere*, wörtlich »herausführen« oder »etwas hervorbringen«, was potentiell vorhanden ist. Erziehung in diesem Sinne führt zur *Existenz*, was wörtlich »herausstehen« heißt, mit anderen Worten: sich aus dem Stadium der Möglichkeit in das Stadium der offenkundigen Wirklichkeit erhoben haben.

die ursprünglich auf rationalem Glauben aufgebaut waren, im Lauf der Zeit korrupt und büßen ihre Kraft ein, sofern sie sich auf Macht stützen oder sich mit ihr verbünden.

Ein weiterer Fehlbegriff von Glauben muß hier noch erwähnt werden. Es wird oft angenommen, Glaube sei ein Zustand, in dem man passiv auf die Verwirklichung eigener Hoffnungen warte. Wie sich aus unserer Darstellung ergibt, ist dies zwar charakteristisch für den irrationalen Glauben, trifft aber niemals auf den rationalen Glauben zu. In dem Maße, wie rationaler Glaube in unserer eigenen Produktivität begründet ist, drückt er nichts Passives aus, sondern eine echte innere Aktivität. Eine alte jüdische Legende erzählt das äußerst anschaulich. Als Moses seinen Stab in das Rote Meer warf, teilten sich ganz im Gegensatz zu dem erwarteten Wunder die Wasser nicht, um den Juden einen trockenen Durchgang zu schaffen. Erst als der erste in das Wasser sprang, da geschah das versprochene Wunder, und die Wogen wichen zurück.

Am Anfang dieser Untersuchung differenzierte ich zwischen Glauben als Haltung, das heißt als Charakterzug, und dem Glauben an bestimmte Ideen oder Menschen. Bisher haben wir uns nur mit dem Glauben im Sinne der ersten Kategorie beschäftigt. Es ergibt sich nunmehr die Frage, ob es ein Bezugsverhältnis gibt zwischen dem Glauben als Charakterzug und den Objekten, an die man glaubt. Aus unserer Analyse des rationalen Glaubens im Gegensatz zum irrationalen folgt, daß ein solcher Zusammenhang besteht. Da rationaler Glaube auf unserer eigenen produktiven Erfahrung beruht, kann seine Grundlage nicht etwas sein, das die menschliche Erfahrung *transzendiert*. Weiter folgt daraus, daß wir nicht von rationalem Glauben sprechen können, wenn ein Mensch nicht im Bewußtsein seiner eigenen Erfahrung, sondern nur deshalb, weil es ihm so beigebracht wurde, an die Ideen von Liebe, Vernunft und Gerechtigkeit glaubt. Religiöser Glaube kann beides sein. Einige Sekten vor allem, die an der Macht der Kirchen nicht teilhatten, und einige mystische Strömungen innerhalb der Religionen, die auf die menschliche Liebesfähigkeit und Gottähnlichkeit hinwiesen, erhielten und pflegten in der Form religiöser Symbolik die Haltung eines rationalen Glaubens. Was für die Religion gilt, ist auch für den Glauben in seinen weltlichen Formen gültig, insbesondere für den Glauben an politische und soziale Ideen. Die Ideen von Freiheit oder Demokratie entarten zu einem irrationalen Glauben, sobald sie nicht mehr die produktive Erfahrung des einzelnen zur Grundlage haben, sondern nur von Parteien oder Staaten repräsentiert werden, die den einzelnen zwingen, an diese Ideen zu glauben. Zwischen dem mystischen Glauben an Gott und einem atheistischen rationalen Glauben an die Menschheit besteht ein wesentlich geringerer Unterschied als zwischen dem Glauben des Mystikers und dem eines Calvinisten, dessen Gottglaube in der Überzeugung seiner eigenen Ohnmacht und seiner Furcht vor der Macht Gottes wurzelt.

Der Mensch kann nicht ohne Glauben leben. Die entscheidende Frage unserer eigenen und der kommenden Generationen ist, ob dieser Glaube ein irrationaler Glaube an Führer, Maschinen oder Erfolg sein wird oder der auf dem Erlebnis unseres eigenen produktiven Tätigseins beruhende rationale Glaube an den Menschen.

e) Die sittlichen Kräfte im Menschen

Der Wunder sind viele,
der Wunder größtes aber ist der Mensch.
(Sophokles, *Antigone*)

1. Ist der Mensch gut oder böse?

Der Mensch kann erkennen, was gut ist, und er kann aufgrund seiner natürlichen Fähigkeiten und seiner Vernunft demgemäß handeln. Diese Auffassung der humanistischen Ethik würde unhaltbar, wenn das Dogma von der angeborenen natürlichen Schlechtigkeit des Menschen richtig wäre. Die Gegner der humanistischen Ethik behaupten, die Natur des Menschen sei so, daß sie ihn geneigt mache, sich den Mitmenschen gegenüber feindlich, neidisch und eifersüchtig zu verhalten und sich der Faulheit hinzugeben, außer er werde durch Furcht gebändigt. Viele Vertreter der humanistischen Ethik widersprachen diesem Einwand, indem sie darauf bestanden, der Mensch sei seinem Wesen nach gut und die Destruktivität sei kein Bestandteil seiner Natur.

Die Kontroverse zwischen diesen beiden Auffassungen ist eines der Hauptthemen abendländischen Denkens. Für Sokrates war Unwissenheit, nicht aber die natürliche Veranlagung des Menschen die Quelle alles Bösen; Laster war in seinen Augen Irrtum. Das Alte Testament erzählt dagegen, daß die Geschichte des Menschen mit einem Akt der Sünde beginnt, und daß sein Streben von Kind an böse sei. Im frühen Mittelalter drehte sich der Kampf zwischen den beiden Auffassungen um die Frage, wie der biblische Mythos von Adams Fall interpretiert werden müsse. Augustinus lehrte, seit Adams Fall sei die Natur des Menschen verderbt; jede Generation komme mit dem Fluch zur Welt, der durch den ersten Ungehorsam des Menschen verursacht worden sei. Nur Gottes Gnade, durch die Kirche und ihre Sakramente vermittelt, könne den Menschen retten. Pelagius, Augustinus' großer Gegner, vertrat die Auffassung, Adams Sünde sei nur persönlich und habe niemanden außer ihn betroffen. Demzufolge komme jeder mit Kräften zur Welt, die so unverdorben seien wie Adams Kräfte vor dem Fall; die Sünde sei nur eine Folge von Versuchungen und schlechtem Beispiel. Augustinus gewann, und dieser Sieg sollte für Jahrhunderte den Geist des Menschen bestimmen – und verdunkeln.

Das späte Mittelalter bezeugte einen wachsenden Glauben an die Würde des Menschen, an seine Kräfte und an sein natürliches Gutsein. Die Denker der Renaissance, aber auch Theologen des 13. Jahrhunderts, wie Thomas von Aquin, bekundeten diesen Glauben, obwohl ihre Auffassungen über den Menschen in entscheidenden Punkten von einander abwichen und Thomas von Aquin nie in den Radikalismus der Pelagianischen »Häresie« verfiel. Die Gegenthese, also die Idee von der dem Menschen innewohnenden Schlechtigkeit, wurde in den Lehren Luthers und Calvins ausgesprochen, wodurch der Standpunkt des Augustinus von neuem belebt wurde. Einerseits bestanden sie auf der geistigen Freiheit des Menschen und auf dessen Recht und Pflicht, Gott unmittelbar und ohne Mittlerschaft eines Priesters ins Angesicht zu schauen, andererseits betonten sie die dem Menschen angeborene Schlechtigkeit und seine Ohnmacht. Nach ihrer Auffassung ist das größte Hindernis, das sich der Erlösung des Menschen entgegenstellt, sein Stolz; er kann diesen Stolz lediglich durch Schuldgefühl, Reue, bedingungslose Unterwerfung unter Gott und durch den Glauben an Gottes Barmherzigkeit überwinden.

Diese beiden Richtungen der Überzeugung durchzogen auch weiterhin das moderne Denken. Die Idee von der Würde des Menschen und seiner Kraft wurde von der Aufklärungsphilosophie gelehrt, ebenso von fortschrittlichen und liberalen Denkern des neunzehnten Jahrhunderts, am radikalsten von Nietzsche. Die Idee von der Wertlosigkeit und Nichtigkeit des Menschen fand einen neuen, diesmal vollkommen säkularisierten Ausdruck in jenen autoritären Systemen, die den Staat oder die »Gesellschaft« zum obersten Herrscher machten – das Individuum dagegen sollte seine eigene Bedeutungslosigkeit erkennen und seine Erfüllung im Gehorsam und in der Unterwerfung finden. Diese beiden Ideen werden in den demokratischen und autoritären Philosophien zwar klar von einander geschieden, aber ihre weniger extremen Formen vermischen sich im Denken und vor allem im Empfinden unserer Kultur. Wir sind heute Anhänger beider Auffassungen, der Augustinischen *und* der

Pelagianischen, der Lutherischen *und* der des Pico della Mirandola, der von Hobbes *und* der von Jefferson. Wir glauben bewußt an die Kräfte und an die Würde des Menschen, aber wir glauben auch – häufig unbewußt – an die Ohnmacht und Schlechtigkeit des Menschen, insbesondere an unsere eigene, die wir mit dem Hinweis auf die »Natur des Menschen« zu erklären suchen.²⁹

In Freuds Schriften haben die beiden entgegengesetzten Ideen in psychologischen Theorien ihren Niederschlag gefunden. Freud war in mancher Hinsicht ein typischer Vertreter des Geistes der Aufklärung. Er glaubte an die Vernunft und an das Recht des Menschen, seine natürlichen Ansprüche gegen gesellschaftliche Konventionen und gegen kulturellen Druck zu verteidigen. Zu gleicher Zeit vertrat er jedoch die Auffassung, daß der Mensch von Natur aus faul und zügellos sei und zu einer gesellschaftlich nützlichen Tätigkeit gezwungen werden müsse (vgl. S. Freud, 1927c). Die radikalste Forderung der dem Menschen angeborenen Destruktivität findet sich in Freuds Theorie des »Todestriebes«.

Freud war nach dem Ersten Weltkrieg von der Gewalt destruktiver Leidenschaften so beeindruckt, daß er seine ältere Theorie, nach der es zwei Triebe gab, den Geschlechts- und den Selbsterhaltungstrieb, revidierte und dem irrationalen Destruktionstrieb eine dominierende Funktion zuerkannte. Er betrachtete den Menschen als das Schlachtfeld, auf dem zwei gleich starke Kräfte aufeinandertreffen, der Lebenstrieb und der Todestrieb. Diese hielt er für biologische Kräfte, die in allen Organismen und also auch im Menschen anzutreffen seien. Richte sich der Todestrieb gegen Objekte außerhalb des Organismus, dann manifestiere er sich als Zerstörungstrieb; bleibe er innerhalb des Organismus, so ziele er auf Selbstzerstörung hin.

Freuds Theorie ist dualistisch. Er sieht den Menschen weder als gut noch als böse an, sondern als ein Wesen, das von zwei gleich starken gegensätzlichen Kräften getrieben wird. Derselbe dualistische Standpunkt war in vielen Religionen und philosophischen Systemen ausgesprochen worden. Leben und Tod, Liebe und Haß, Tag und Nacht, Weiß und Schwarz, Ormuzd und Ahriman sind nur einige der vielen symbolischen Formulierungen dieser Polarität. Eine solche dualistische Theorie hat für den Erforscher der menschlichen Natur in der Tat etwas Verlockendes. Sie läßt Raum für das Gute im Menschen, erklärt aber auch die gewaltige Fähigkeit des Menschen zur Destruktivität, die nur von einem oberflächlichen Wunschdenken übersehen werden kann. Die dualistische Auffassung ist jedoch nur der Ausgangspunkt, nicht aber die Antwort auf unser psychologisches und ethisches Problem. Sollen wir diesen Dualismus so verstehen, als seien Lebens- und Zerstörungstrieb gleich starke, dem Menschen angeborene Möglichkeiten? In diesem Falle sähe sich die humanistische Ethik dem Problem gegenübergestellt, wie es möglich wäre, das Destruktive der menschlichen Natur ohne Zwangsmaßnahmen und ohne autoritäre Befehle zu zügeln.

Oder können wir eine dem Prinzip der humanistischen Ethik besser entsprechende Antwort finden, und kann die Polarität zwischen dem Lebens- und Destruktionstrieb in anderem Sinne verstanden werden? Ob wir diese Fragen beantworten können, hängt von unserem Einblick in das Wesen der Feindseligkeit und der Destruktivität ab. Ehe wir darauf eingehen, ist es zweckmäßig, sich zunächst klarzumachen, welche Bedeutung diese Antwort für das eigentliche ethische Problem hat.

Die Wahl zwischen Leben und Tod ist in der Tat die fundamentale Alternative der Ethik. Es ist die Alternative zwischen Produktivität und Destruktivität, zwischen Potenz und Impotenz, zwischen Tugend und Laster. Vom Standpunkt der humanistischen Ethik richten sich alle bösen Triebe gegen das Leben, während alles Gute der Erhaltung und Entfaltung des Lebens dient.

²⁹R. Niebuhr, der Exponent der heutigen neo-orthodoxen Theologie, hat die Lutherische Auffassung erneut expliziert und paradoxerweise mit einer fortschrittlichen politischen Philosophie verknüpft.

Um dem Problem der Destruktivität näherzukommen, müssen wir zunächst zwischen zwei Arten des Hasses unterscheiden, dem rationalen, »reaktiven«, und dem irrationalen, »charakterbedingten« Haß. Der *reaktive, rationale* Haß ist die Reaktion eines Menschen auf die Bedrohung seiner eigenen Freiheit, seines Lebens oder seiner Ideen, oder der eines anderen Menschen. Seine Prämisse ist die Achtung vor dem Leben. Rationaler Haß hat eine wichtige biologische Funktion: Er ist das affektive Äquivalent einer Handlung, die dem Schutz des Lebens dient; er tritt als Reaktion auf vitale Bedrohungen zutage und verschwindet, sobald die Bedrohung beseitigt ist. *Er steht nicht im Gegensatz zum Lebenstrieb, sondern ist dessen Begleiterscheinung.*

Etwas anderes ist der charakterbedingte Haß. Er ist ein Charakterzug und bedeutet eine ständige Bereitschaft zu hassen. Er gehört zu einem Menschen, dessen Einstellung eher von vornherein feindselig ist, als daß er auf einen äußeren Anlaß mit Haß reagiert. Irrationaler Haß kann durch die gleiche tatsächliche Bedrohung ausgelöst werden, die auch den reaktiven Haß erregt; oft aber handelt es sich um einen grundlosen Haß, der sich bei jeder Gelegenheit ausdrückt und dann als reaktiver Haß rationalisiert wird. Der Hassende scheint dabei ein Gefühl der Erleichterung zu empfinden, als begrüße er die Gelegenheit, das in ihm schlummernde Gefühl der Feindseligkeit zum Ausdruck zu bringen. In seinem Gesicht kann man nahezu Lust an der Befriedigung seines Hasses lesen.

Die Ethik interessiert sich in erster Linie für das Problem des irrationalen Hasses, also jener Leidenschaft, die Leben zerstören oder lähmen will. Irrationaler Haß wurzelt im Charakter eines Menschen, das Objekt ist von sekundärer Bedeutung. Er richtet sich sowohl gegen andere wie gegen die eigene Person, obgleich man sich des Hasses gegen andere häufiger bewußt wird als des Hasses gegen sich selbst. Der Selbsthaß wird verstandesmäßig gewöhnlich als Aufopferung, Selbstlosigkeit oder Askese rationalisiert, auch als Selbstanklage und Minderwertigkeitsgefühl.

Reaktiver Haß tritt häufiger auf, als es scheint; denn oft reagiert ein Mensch mit Haß auf die Bedrohung seiner Integrität und Freiheit, wobei die Bedrohungen nicht immer offenkundig, sondern versteckt, oft sogar als Liebe und Schutz getarnt und ausgesprochen sind. Trotzdem bleibt der *charakterbedingte* Haß ein Phänomen von solcher Ausdehnung, daß die dualistische Theorie von Liebe und Haß als den beiden fundamentalen Kräften den Tatsachen zu entsprechen scheint. Muß ich also die Richtigkeit der dualistischen Theorie anerkennen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir das Wesen dieses Dualismus noch eingehender prüfen. Sind die guten und bösen Kräfte wirklich gleich stark? Gehören sie beide zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen, oder ist zwischen beiden noch eine andere Beziehung denkbar?

Nach Freud ist die Destruktivität allen menschlichen Wesen eigen; sie unterscheidet sich hauptsächlich im Hinblick auf das Objekt der Zerstörung – ob es andere oder wir selbst sind. Aus diesem Grundsatz müßte sich die Folgerung ergeben, daß die gegen die eigene Person gerichtete Destruktivität in umgekehrtem Verhältnis zu der Destruktivität steht, die sich gegen andere richtet. Diese Annahme wird jedoch durch die Tatsache widerlegt, daß die Menschen sich nach dem Grad ihrer Destruktivität unterscheiden, gleichgültig, ob diese sich primär gegen sie selbst oder gegen andere richtet. Man findet keine starke Destruktivität gegen andere bei Menschen, die eine geringe Feindseligkeit gegen sich selbst haben; vielmehr können wir beobachten, daß Feindschaft gegen sich und gegen andere miteinander in Verbindung stehen. Ferner stellen wir fest, daß im Menschen die lebenszerstörenden Kräfte im entgegengesetzten Verhältnis zu den lebensfördernden stehen: je stärker die einen, desto schwächer die anderen und umgekehrt. Diese Tatsache bietet einen Schlüssel zum Verständnis der lebenszerstörenden Energie; allem Anschein nach verhält sich der Grad der Destruktivität proportional zu dem Ausmaß, in dem die Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten blockiert ist. Ich denke hier nicht an das gelegentliche Scheitern dieses oder

jenes Wunsches, sondern an die Blockade, die sensorischen, emotionalen, physischen und intellektuellen Fähigkeiten spontan ausdrücken zu können – also an das, was die produktiven Möglichkeiten vereitelt. Wird der Tendenz des Lebens, nämlich zu wachsen und zu leben, entgegengearbeitet, dann macht die gehemmte Energie einen *Umwandlungsprozeß* durch und bildet sich in lebenszerstörende Energie um. *Die Destruktivität ist die Folge ungelebten Lebens*. Die individuellen und gesellschaftlichen Bedingungen, die eine solche Blockierung der lebensfördernden Energie bewirken, bringen die Destruktivität hervor, die ihrerseits zur Quelle der verschiedensten Manifestationen des Bösen wird.

Trifft es zu, daß die Destruktivität sich als Folge gehemmter produktiver Energie entwickeln muß, dann darf sie wohl mit Recht als eine im Wesen des Menschen enthaltene Möglichkeit bezeichnet werden. Folgt nun daraus, daß beides, sowohl das Gute wie auch das Böse, gleich starke Möglichkeiten im Menschen sind? Zur Beantwortung dieser Frage muß untersucht werden, was Möglichkeit oder Potentialität bedeutet. Sage ich, etwas existiere »potentiell«, so bedeutet dies nicht nur, daß es in der Zukunft existieren wird, sondern daß dieses zukünftige Bestehen schon in der Gegenwart vorbereitet ist. Diese Beziehung zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Stadium der Entwicklung kann dadurch beschrieben werden, daß man sagt, die Zukunft existiere bereits virtuell in der Gegenwart. Heißt das nun, daß der zukünftige Status *zwangsläufig* entstehen muß, wenn der gegenwärtige existiert? Sicherlich nicht. Wenn wir sagen, der Baum sei potentiell im Keim vorhanden, so heißt das nicht, daß sich aus jedem Keim ein Baum entwickeln *muß*. Die Aktualisierung einer Potentialität hängt von dem Vorhandensein gewisser Bedingungen ab, im Fall des Keimes zum Beispiel von geeignetem Boden, Wasser und Sonne. Tatsächlich hat der Begriff »Potentialität« nur einen Sinn im Zusammenhang mit den spezifischen Bedingungen, die zur Verwirklichung erforderlich sind. Die Feststellung, daß der Baum potentiell schon im Keim vorhanden ist, muß also in dem Sinne spezifiziert werden, daß aus dem Keim ein Baum wächst, *vorausgesetzt*, daß die besonderen Bedingungen vorhanden sind, die der Keim zum Wachstum braucht. Fehlen diese Bedingungen, ist also zum Beispiel der Boden zu feucht und für das Wachstum des Keimes ungeeignet, dann wird sich der Keim nicht zum Baum entwickeln, sondern verfaulen. Fehlt einem Tier die Nahrung, dann wird es seine Wachstumsmöglichkeit nicht verwirklichen, sondern eingehen. Man darf also behaupten, daß es für den Keim oder auch das Tier zwei Arten von Potentialität gibt; aus jeder von beiden folgen in einem späteren Entwicklungsstadium bestimmte Resultate. Die eine ist die *primäre Potentialität*. Sie verwirklicht sich, falls die entsprechenden Bedingungen gegeben sind. Die andere ist eine *sekundäre Potentialität*. Sie verwirklicht sich, sofern die Bedingungen im Gegensatz zu den existentiellen Bedürfnissen stehen. Sowohl die primäre wie auch die sekundäre Potentialität gehört zum Wesen eines Organismus. Die sekundäre Potentialität manifestiert sich mit derselben Notwendigkeit wie die primäre. Wir gebrauchen die Begriffe »primär« und »sekundär«, um darauf hinzuweisen, daß die Entfaltung der als »primär« bezeichneten Potentialität unter normalen Bedingungen eintritt, und daß die als »sekundär« bezeichnete Potentialität nur im Fall anomaler, pathologischer Bedingungen in Erscheinung tritt.

Vorausgesetzt, unsere Annahme ist richtig, daß die Destruktivität eine sekundäre Potentialität im Menschen ist, die nur dann in Erscheinung tritt, wenn ihm die Verwirklichung seiner primären Potentialität nicht gelingt, dann ist damit erst einer der Einwände gegen die humanistische Ethik beantwortet. Wir haben dargelegt, daß der Mensch nicht notwendig böse ist, sondern nur dann böse wird, wenn die für sein Wachstum und seine Entwicklung geeigneten Bedingungen fehlen. Das Böse existiert nicht unabhängig und für sich; es ist das Nichtvorhandensein des Guten, das Scheitern des Versuchs zu leben.

Wir haben uns nun mit einem weiteren Einwand gegen die humanistische Ethik zu beschäftigen: mit der Behauptung, daß die für die Entfaltung des Guten geeigneten Bedingun

gen auch Lohn und Strafe einschließen müßten, weil der Mensch von sich aus keinen Antrieb zur Entfaltung seiner Kräfte besitze. Ich will im folgenden zu zeigen suchen, daß jedes normale Individuum von sich aus die Neigung hat, sich zu entwickeln, zu wachsen und produktiv zu sein, und daß die Lähmung dieser Tendenz an sich schon Symptom einer psychischen Erkrankung ist. Psychische Gesundheit ist wie physische Gesundheit kein Ziel, zu dem der einzelne von außen gezwungen werden muß, sondern der Antrieb dazu ist im Individuum vorhanden, und für seine Unterdrückung sind starke Umweltkräfte nötig, die ihm entgegenwirken. (Diese Auffassung ist vor allem von K. Goldstein, H. S. Sullivan und K. Horney herausgearbeitet worden.)

Die Annahme, der Mensch besitze ein angeborenes Streben nach Wachstum und Integration, bedeutet nicht, daß es sich hierbei um einen abstrakten Trieb nach Vervollkommnung handelt, um eine besondere Gabe, mit der die Menschen ausgestattet sind. Vielmehr ergibt es sich aus seiner Natur selbst, aus dem Prinzip, *daß die Fähigkeit zu handeln auch das Bedürfnis schafft, diese Fähigkeit zu nutzen, und daß Funktionsstörung und Unglück entstehen, wenn die Fähigkeit nicht genutzt wird.* In bezug auf physiologische Funktionen des Menschen ist die Richtigkeit dieses Prinzips leicht erkennbar. Der Mensch hat die Fähigkeit zu gehen und sich zu bewegen; wird er an der Nutzung dieser Fähigkeit verhindert, so sind schwere körperliche Schäden oder Krankheit die Folge. Frauen haben die Fähigkeit, Kinder zu gebären und zu stillen; wenn eine Frau nicht Mutter wird, wenn sie ihre Fähigkeit, ein Kind zu gebären und zu lieben, nicht betätigen kann, so erfährt sie eine Frustration, die nur durch eine gesteigerte Realisierung ihrer Fähigkeiten in anderen Lebensbereichen ausgeglichen werden kann. Freud hat auf ein weiteres Fehlen an Verwirklichung hingewiesen, das zu Krankheitserscheinungen führen kann. So erkannte er, daß eine Blockierung der sexuellen Energie oft die Ursache neurotischer Störungen ist. Obwohl Freud die Bedeutung der sexuellen Befriedigung überschätzte, so ist seine Theorie doch ein tiefer *symbolischer* Ausdruck der Tatsache, daß der Mensch krank und unglücklich wird, wenn er seine Möglichkeiten nicht realisieren kann. Sowohl hinsichtlich der physischen wie der psychischen Kräfte des Menschen erweist sich die Richtigkeit dieses Prinzips. Der Mensch hat die Gabe, sprechen und denken zu können. Würden diese Fähigkeiten blockiert, so wäre der Betreffende schwer geschädigt. Der Mensch hat die Gabe zu lieben, und wenn er von dieser Gabe keinen Gebrauch machen kann, wenn er liebesunfähig ist, so leidet er unter diesem Unglück, obwohl er mit allen Arten der Rationalisierung versuchen mag, sein Leiden zu ignorieren, oder die von der Gesellschaft gebotenen Fluchtmöglichkeiten benutzt.

Der Grund dafür, daß der Mensch unglücklich wird, wenn er seine Kräfte nicht nutzt, ist in den Bedingungen der menschlichen Existenz selbst zu suchen. Das Leben des Menschen ist durch existentielle Dichotomien gekennzeichnet, die ich in einem früheren Kapitel bereits behandelt habe. Um mit der Welt eins zu sein und sich zugleich mit sich selber eins zu fühlen, um zu den anderen in Beziehung zu treten und zugleich seine Integrität als ein einmaliges Ganzes zu bewahren, hat der Mensch keine andere Möglichkeit, als von seinen Kräften produktiven Gebrauch zu machen. Versagt er darin, so kann er nicht zu innerer Harmonie und Integration kommen. Er wird hin und her gerissen, ist zwiespältig und will vor sich selbst, vor dem Gefühl seiner eigenen Ohnmacht, Langeweile und Impotenz fliehen, vor dem zwangsläufigen Ergebnis seines Versagens. Da der Mensch lebt, kann er sich nicht anders entscheiden als leben zu wollen, und der einzige Weg, auf dem ihm dies gelingen kann, ist der, daß er seine Kräfte benutzt und das ausschöpft, was er hat.

Es gibt vielleicht ein Phänomen, das deutlicher als die Neurose zeigt, was aus dem Menschen wird, wenn er darin versagt, produktiv und in Übereinstimmung mit sich selbst zu leben. Jede Neurose ist die Folge eines Konfliktes zwischen den angeborenen Fähigkeiten und jenen Kräften, die ihre Entwicklung hemmen. Wie die Symptome einer physischen Erkrankung, so sind auch neurotische Symptome ein Ausdruck des Kampfes, den der gesunde Teil der

Persönlichkeit gegen jene schädigenden Einflüsse aufnimmt, die gegen seine Entfaltung gerichtet sind.

Der Mangel an Integration und Produktivität führt jedoch nicht immer zu Neurosen. Wäre dies der Fall, dann müßten wir die Mehrzahl aller Menschen als Neurotiker ansehen. Worin bestehen also die besonderen Voraussetzungen, die zu einer Neurose führen? Einige Bedingungen will ich kurz erwähnen: Zum Beispiel kann ein Kind strenger gehalten werden als andere, so daß der Konflikt zwischen seiner Angst und seinen fundamentalen menschlichen Wünschen schärfer und unerträglicher wird; oder ein Kind kann einen überdurchschnittlichen Sinn für Freiheit und Originalität entwickelt haben, so daß seine Niederlage dadurch unannehmbarer wird.

Statt einer Aufzählung weiterer Bedingungen, die zur Neurose führen können, möchte ich die Fragestellung jedoch lieber umkehren: Auf welchen Voraussetzungen beruht die Tatsache, daß so viele Menschen nicht neurotisch werden, obwohl sie nicht produktiv und mit sich eins leben? Es scheint hier zweckmäßig, zwischen zwei Begriffen zu differenzieren, nämlich zwischen Defekt und Neurose. Erreicht jemand seine Reife, Spontaneität und eine echte Selbsterfahrung nicht, so kann man annehmen, daß er einen schweren Defekt hat. Vorausgesetzt wird dabei allerdings die Annahme, Freiheit und Spontaneität seien die objektiven Ziele, die jeder Mensch erreichen sollte. Wenn ein solches Ziel von der Mehrzahl in einer bestimmten Gesellschaft nicht erreicht wird, so haben wir es mit dem Phänomen eines *gesellschaftlich vorgebildeten Defektes* zu tun. Der einzelne ist mit vielen anderen davon betroffen; er erkennt ihn nicht als Defekt, und seine Sicherheit wird nicht durch die Erfahrung bedroht, daß er anders als die übrigen oder sozusagen ausgestoßen ist. Was er an Reichtum und echtem Glücksgefühl einbüßen mag, wird durch die von ihm empfundene Sicherheit aufgewogen, daß er zum Rest der Menschheit – so wie er sie kennt – paßt. Sein Defekt kann in seinem Kulturraum sogar als Vorzug gelten, so daß er ein gesteigertes Gefühl von Leistung hat. Ein Beispiel sind die Schuld- und Angstgefühle, die Calvins Lehre im Menschen weckte. Man kann sagen, daß ein Mensch, der von dem Gefühl seiner Ohnmacht und Wertlosigkeit und von dem ständigen Zweifel durchdrungen ist, ob er erlöst oder zur ewigen Verdammnis verurteilt wird, der kaum einer echten Freude fähig ist und sich zum Rädchen einer Maschine macht, – daß ein solcher Mensch tatsächlich einen schweren Defekt hat. Und doch wurde dieser schwere Defekt zu einer kulturellen Schablone; man betrachtete ihn als besonders wertvoll, und der einzelne war damit vor einer Neurose geschützt, die er in einem Kulturraum entwickelt hätte, in dem dieser Defekt ein Gefühl großer Unzulänglichkeit und Isolierung bewirken würde.

Spinoza hat das Problem eines gesellschaftlich vorgebildeten Defektes klar ausgedrückt. Er sagt: »Es gibt viele Menschen, denen ein und derselbe Affekt hartnäckig anhaftet. Denn wir sehen, wie Menschen manchmal von einem einzigen Gegenstand so in Erregung versetzt werden, daß sie denselben vor sich zu haben glauben, trotzdem er nicht gegenwärtig ist; geschieht dies einem Menschen in wachem Zustand, so sagen wir, er sei wahnsinnig oder verrückt ... Wenn jedoch der Habsüchtige an nichts anderes denkt als an Gewinn oder Geld, der Ehrgeizige an Ruhm usw., so werden diese für nicht wahnsinnig gehalten, da sie lästig zu sein pflegen und für hassenswert gelten. In Wahrheit aber sind Habsucht, Ehrgeiz, Geschlechtsbegierde usw. Arten des Wahnsinns, mögen sie auch nicht zu den Krankheiten gezählt werden« (Spinoza, *Ethik*, Teil IV, 44. Lehrsatz, Erläuterung). Diese Worte wurden vor ein paar Jahrhunderten geschrieben; sie haben immer noch ihre Gültigkeit, obwohl der Defekt heute in einem solchen Ausmaß zum Kulturdefekt geworden ist, daß er im allgemeinen nicht mehr als verächtlich, sogar nicht einmal als lästig empfunden wird. Wir treffen heute Menschen, die wie Automaten handeln und fühlen. Sie erleben nie etwas, das wirklich ihre eigene Erfahrung ist; auch sich selbst erleben sie nur als die Person, die sie nach der Meinung anderer sein sollten; Lächeln hat das Lachen ersetzt, bedeutungsloses Geschwätz

eine mitteilbare Unterhaltung, und stumpfe Verzweiflung ist an die Stelle echter Trauer getreten. Von solchen Menschen kann zweierlei festgestellt werden: Sie leiden an fehlender Spontaneität und Individualität, was beides unheilbar scheint; zugleich kann man sagen, daß sie sich von tausend anderen, die sich in der gleichen Lage befinden, nicht wesentlich unterscheiden. Die *meisten* werden dank der kulturellen Verhältnisse, die den Defekt verdecken, vor dem Ausbruch einer Neurose bewahrt. Bei *einigen* wirkt dieser kulturell gegebene Schutz nicht, so daß der Defekt als mehr oder weniger schwere Neurose auftritt. Daß in diesen Fällen die kulturelle Schablone nicht genügt, um den Ausbruch einer offenkundigen Neurose zu verhindern, hat seine Ursache entweder in einer größeren Intensität der pathologischen Kräfte oder in stärker entwickelten gesunden Kräften, die den Kampf aufnehmen, obgleich die kulturelle Schablone sie nicht daran hindern würde, sich ruhig zu verhalten.

Keine Situation bietet eine bessere Möglichkeit, die Kraft und Zähigkeit der nach Gesundheit strebenden Kräfte zu beobachten, als die psychoanalytische Therapie. Natürlich begegnet der Psychoanalytiker zunächst der Stärke jener Kräfte, die der Selbstverwirklichung und dem Glück des Menschen entgegenwirken. Kann er aber die Macht der – besonders in der Kindheit vorhandenen – Einflüsse überblicken, die zur Verkümmern der Produktivität führten, dann ist er immer wieder davon beeindruckt, daß die meisten seiner Patienten den Kampf schon längst hätten aufgeben müssen, wenn sie nicht von einem Impuls getrieben worden wären, psychische Gesundheit und Glück erreichen zu wollen. Dieser Impuls ist die notwendige Voraussetzung für eine Behandlung der Neurose. Das psychoanalytische Verfahren sucht zwar eine tiefere Einsicht in die dissoziierten Teile der Gefühls- und Gedankenwelt zu vermitteln, doch genügt intellektuelle Einsicht als solche nicht, um eine Änderung zu bewirken. Diese Form von Einsicht ermöglicht einem Menschen, die Sackgassen zu erkennen, in die er sich verirrt hat. Er begreift, weshalb die Versuche, mit denen er sein Problem lösen wollte, zum Scheitern verurteilt waren. Damit wird aber lediglich der Weg für die nach psychischer Gesundheit und nach Glück strebenden Kräfte freigelegt, so daß sie den Kampf aufnehmen und wirksam werden können. Eine nur intellektuelle Einsicht reicht tatsächlich nicht aus; die therapeutisch wirksame Einsicht muß eine Einsicht aus Erfahrung sein, bei der die Kenntnis von sich selbst nicht nur intellektueller Art ist, sondern auch affektiver. Eine solche als Erfahrung fortschreitende Einsicht hängt von der Stärke des dem Menschen angeborenen Strebens nach Gesundheit und Glück ab.

Das Problem der psychischen Gesundheit und Neurose ist mit dem Problem der Ethik untrennbar verbunden. Man kann sagen, daß jede Neurose ein moralisches Problem darstellt. Reife und Integration der Gesamtpersönlichkeit nicht zu erreichen, ist im Sinne der humanistischen Ethik ein moralisches Versagen. Auch in spezifischerem Sinne sind viele Neurosen ein Ausdruck moralischer Probleme, und neurotische Symptome sind eine Folge ungelöster moralischer Konflikte. Ein Mensch kann zum Beispiel an Schwindelanfällen leiden, für die keine organische Ursache vorhanden ist. Bei der Schilderung seines Symptoms teilt er dem Psychoanalytiker nebenbei mit, daß er mit gewissen beruflichen Schwierigkeiten zu kämpfen habe. Er ist ein erfolgreicher Lehrer, der Auffassungen vortragen muß, die seinen eigenen Überzeugungen widersprechen. Er glaubt jedoch, daß er das Problem gelöst habe, einerseits erfolgreich zu sein und andererseits seine moralische Integrität zu wahren. Die Richtigkeit dieses Glaubens beweist er sich mit einer Vielzahl komplizierter Rationalisierungen. Die Andeutung des Analytikers, sein Symptom könne mit seinem moralischen Problem zusammenhängen, empört ihn. Die Analyse ergibt jedoch, daß er sich täuschte und daß seine Schwindelanfälle die Reaktion seines besseren Selbst waren, die Reaktion seiner im Grunde moralischen Persönlichkeit auf eine Lebensform, die ihn gezwungen hat, seine Integrität zu verletzen und seine Spontaneität zu lähmen.

Sogar wenn ein Mensch nur anderen gegenüber destruktiv zu sein scheint, verletzt er das Lebensprinzip in sich selbst ebenso wie in anderen. In religiöser Sprache wurde dieses Prinzip so ausgedrückt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei und jede Verletzung des Menschen eine Sünde gegen Gott bedeute. In säkularer Sprache würden wir sagen, daß wir alles, was wir einem anderen antun – es mag gut oder böse sein – auch uns selbst antun. »Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andern zu«, lautet eines der grundlegenden Prinzipien der Ethik. Aber mit gleicher Berechtigung kann man sagen: *Was du andern antust, das tust du auch dir selber an*. In irgendeinem menschlichen Wesen die Kräfte zu verletzen, die auf das Leben gerichtet sind, schlägt unfehlbar auf uns selbst zurück. Unser eigenes Wachstum, unser Glück und unsere Stärke beruhen auf der Achtung vor diesen Kräften, und es ist nicht möglich, sie in anderen zu verletzen und zugleich selber unberührt zu bleiben. Die Achtung vor dem Leben, dem fremden wie dem eigenen, gehört zum Lebensvollzug selbst und ist eine Bedingung für die psychische Gesundheit. In gewisser Hinsicht stellt die gegen andere gerichtete Destruktivität ein pathologisches Phänomen dar, vergleichbar mit selbstmörderischen Impulsen. Wenn es einem Menschen gelingt, diese destruktiven Impulse zu ignorieren oder mit Rationalisierungen zu verdecken, so kann er doch nicht verhindern, daß er – das heißt sein Organismus – darauf reagiert und durch Handlungen in Mitleidenschaft gezogen wird, die gerade dem Prinzip widersprechen, durch das sein Leben und jedes Leben erhalten wird. Der destruktive Mensch ist auch dann unglücklich, wenn er die Ziele seiner Destruktivität erreicht, die seine eigene Existenz untergräbt. Umgekehrt aber kann kein gesunder Mensch umhin, Beweise von Ehrbarkeit, Liebe und Mut zu bewundern und von ihnen bewegt zu werden, denn auf diesen Kräften fußt sein eigenes Leben.

2. Verdrängung und Produktivität

Geht man davon aus, daß der Mensch im Grunde destruktiv und selbstsüchtig sei, so führt dies zu einer Auffassung, wonach ein moralisches Verhalten in der Unterdrückung jener bösen Triebe besteht, denen der Mensch ohne ständige Selbstkontrolle nachgeben würde. Gemäß diesem Prinzip müßte der Mensch sein eigener Wachhund sein. Er müßte zunächst einmal erkennen, daß er seiner Natur nach böse ist, und daraufhin müßte er seine Willenskraft einsetzen, um die ihm angeborenen bösen Tendenzen zu bekämpfen. Das Böse zu unterdrücken oder ihm nachzugeben, wäre dann also seine Alternative.

Die psychoanalytische Forschung bietet ein reiches Datenmaterial in bezug auf das Wesen der Unterdrückung, ihrer verschiedenen Formen und deren Folgen. Wir können differenzieren zwischen

1. der Unterdrückung der *Ausführung* eines bösen Impulses,
2. der Unterdrückung des *Sich-Bewußtwerdens* dieses Impulses und
3. dem direkten Kampf gegen diesen Impuls.

Bei der ersten Art wird nicht der Impuls selbst unterdrückt, sondern die Handlung, die sich aus ihm ergeben würde. Ein Beispiel hierfür ist ein Mensch mit starken sadistischen Trieben, der befriedigt ist und daran Gefallen findet, wenn er anderen Leiden zufügen oder sie beherrschen kann. Nehmen wir an, seine Furcht vor Mißbilligung oder die von ihm anerkannten Moralbegriffe warnten ihn davor, seinem Impuls nachzugeben; dann unterließe er eine solche Handlung und würde nicht ausführen, was er tun möchte. Obwohl man nicht leugnen kann, daß diesem Menschen ein Sieg über sich selbst gelungen wäre, hätte er sich doch nicht wirklich verändert; sein Charakter wäre der gleiche geblieben, und das einzige, was wir an ihm bewundern können, wäre seine »Willenskraft«. Aber ganz abgesehen von der moralischen Bewertung eines solchen Verhaltens ist es ein unzulängliches Schutzmittel gegen destruktive

Tendenzen. Ein außergewöhnliches Maß an »Willenskraft« oder Furcht vor schweren Strafen wären erforderlich, um einen solchen Menschen daran zu hindern, seinen Impulsen entsprechend zu handeln. Da jede Entscheidung das Resultat eines inneren Kampfes gegen starke entgegenstrebende Kräfte wäre, würden die Chancen für einen Triumph des Guten so fragwürdig sein, daß vom Standpunkt des gesellschaftlichen Interesses diese Form der Unterdrückung zu unzuverlässig wäre.

Eine weit wirksamere Maßnahme gegen böse Strebungen scheint darin zu bestehen, daß ihr Bewußtwerden verhindert und damit eine bewußte Versuchung ausgeschlossen wird. Diese Art der Unterdrückung bezeichnete Freud als »Verdrängung«. Verdrängung heißt, daß es dem Impuls, obgleich er existiert, nicht erlaubt wird, in den Bewußtseinsbereich einzudringen, oder daß er schnell wieder daraus entfernt wird. Der Sadist ist sich also – um bei dem gleichen Beispiel zu bleiben – seines Wunsches zu zerstören oder zu beherrschen nicht bewußt; es gibt keine Versuchung und keinen Kampf.

Die Verdrängung böser Strebungen ist diejenige Art der Unterdrückung, auf die sich die autoritäre Ethik implizit oder explizit als den sichersten Weg zur Tugend verläßt. Aber wenn es auch zutrifft, daß die Verdrängung ein Schutz gegen bestimmte Handlungen ist, so ist sie doch weit weniger wirksam, als ihre Verfechter annehmen.

Die Verdrängung entfernt einen Impuls aus dem Bewußtsein, hebt jedoch nicht seine Existenz auf. Freud hat nachgewiesen, daß der verdrängte Impuls weiterhin wirksam bleibt und einen tiefen Einfluß auf den Menschen ausübt, wenn auch der Betreffende sich seiner nicht bewußt ist. Die Wirkung eines verdrängten Impulses auf den Menschen ist nicht etwa geringer als die eines bewußten; der Hauptunterschied besteht nur darin, daß er sich nicht offen, sondern versteckt auswirkt, so daß der Handelnde nicht erkennt, was er tut. Wenn sich zum Beispiel unser Sadist seines Sadismus nicht bewußt ist, so kann er das Gefühl haben, daß er andere nur deswegen beherrscht, weil ihm an dem liegt, was nach seiner Meinung das Beste für sie ist, oder auch aus seinem starken Pflichtgefühl heraus.

Aber, wie Freud ebenfalls nachwies, wirken sich die verdrängten Strebungen nicht nur in Form von derartigen Rationalisierungen aus. Es kann sich zum Beispiel eine Reaktionsbildung entwickeln, in der sich genau das Gegenteil der verdrängten Strebung manifestiert, zum Beispiel Überbesorgtheit oder Überfreundlichkeit. Die Kraft der verdrängten Strebung tritt dann indirekt in Erscheinung, ein Phänomen, das Freud als »die Rückkehr des Verdrängten« bezeichnete. In diesem Falle wird ein Mensch, dessen Überbesorgtheit sich als Reaktionsbildung gegen seinen Sadismus entwickelte, sich dieser »Tugend« mit der gleichen Wirkung bedienen, die sein offenkundiger Sadismus gehabt hätte: andere zu beherrschen und zu kontrollieren. Während er selbst sich dabei tugendhaft und überlegen vorkommt, ist jedoch seine Wirkung auf andere oft noch verhängnisvoller, da es schwer ist, sich gegen zuviel »Tugend« zu verteidigen.

Vollkommen verschieden von Verdrängung und Unterdrückung ist eine dritte gegen destruktive Impulse gerichtete Reaktionsweise. Bei der Unterdrückung bleibt der Impuls lebendig, verhindert wird nur das Handeln; bei der Verdrängung wird der Impuls selbst aus dem Bewußtsein entfernt, so daß (bis zu einem gewissen Grade) in versteckter Form ihm entsprechend gehandelt wird; bei der dritten Reaktionsweise kämpfen die lebensfördernden Kräfte eines Menschen gegen die destruktiven und bösen Impulse. Je stärker ein Mensch sich dieser Impulse bewußt ist, desto stärker kann er darauf reagieren. Nicht nur sein Wille und seine Vernunft beteiligen sich, sondern auch die emotionalen Kräfte in ihm, die von seiner Destruktivität herausgefordert werden. In einem sadistischen Menschen zum Beispiel wird ein solcher Kampf gegen den Sadismus eine echte Güte entwickeln, die zu einem Bestandteil seines Charakters wird und ihn von der Aufgabe befreit, sein eigener Wachhund zu sein und seine Willenskraft ständig auf die »Selbstkontrolle« zu richten. Bei dieser Reaktion liegt der Nachdruck nicht auf dem Gefühl von Schlechtigkeit und Reue, sondern auf dem Vorhanden

sein und dem Einsatz der dem Menschen eigenen produktiven Kräfte. Als Ergebnis des produktiven Konfliktes zwischen Gut und Böse wird also das Böse selbst zur Quelle der Tugend.

Vom Standpunkt der humanistischen Ethik folgt daraus, daß die ethische Alternative nicht zwischen Unterdrückung des Bösen oder Nachgeben besteht. Beides – Verdrängung und Nachgeben – sind lediglich zwei Aspekte derselben Bindung an das Böse. Die wirkliche ethische Alternative besteht zwischen Verdrängung und Nachgeben auf der einen und Produktivität auf der anderen Seite. Ziel der humanistischen Ethik ist nicht die Verdrängung des Bösen im Menschen (das von der schädigenden Wirkung der autoritären Gesinnung begünstigt wird), sondern der produktive Gebrauch der dem Menschen angeborenen primären Möglichkeiten. Tugend ist proportional zum Grad der Produktivität, den ein Mensch erreicht hat. Wenn einer Gesellschaft daran gelegen ist, die Menschen tugendhaft zu machen, dann muß ihr daran gelegen sein, die Menschen produktiv zu machen, und infolgedessen auch daran, die Voraussetzungen für die Entfaltung der Produktivität zu schaffen. Die erste und wichtigste dieser Voraussetzungen besteht darin, daß jede soziale und politische Aktivität die Entfaltung und das Wachstum des einzelnen Menschen zum Ziel haben muß, daß der Mensch der einzige Zweck und das einzige Ziel ist und nicht ein Mittel für irgend jemanden oder irgend etwas – außer für sich selbst.

Die produktive Orientierung ist die Grundlage für Freiheit, Tugend und Glück. Wachsamkeit ist der Preis der Tugend, aber nicht die Wachsamkeit des Aufsehers, der den bösen Gefangenen einsperren muß, vielmehr die Wachsamkeit des vernunftbegabten Wesens, das die Voraussetzungen seiner Produktivität erkennen und schaffen und jene Faktoren beseitigen muß, die es hemmen und so das Böse schaffen. Wenn dieses Böse einmal erwacht ist, kann es nur mit Hilfe äußerer oder innerer Gewalt daran gehindert werden, sich zu manifestieren.

Die autoritäre Ethik impfte den Menschen die Vorstellung ein, es bedürfe einer gewaltigen und unermüdlichen Anstrengung, um gut zu sein; der Mensch müsse sich ständig bekämpfen, und jeder falsche Schritt könne verhängnisvoll werden. Diese Auffassung ergibt sich aus der autoritären Prämisse. Wäre der Mensch ein so böses Wesen und wäre Tugend nur der Sieg über sich selbst, dann könnte diese Aufgabe tatsächlich als abschreckend schwierig erscheinen. Ist Tugend aber dasselbe wie Produktivität, dann ist es durchaus kein so mühsames und schwieriges – wenn auch nicht einfaches – Unterfangen, sie zu erreichen. Wie wir zeigten, ist der Wunsch, seine Kräfte produktiv zu gebrauchen, dem Menschen angeboren, und seine Anstrengungen richten sich vor allem darauf, die in ihm und seiner Umwelt vorhandenen Hindernisse aus dem Wege zu räumen, die ihn daran hindern, seiner Neigung zu folgen. So wie der steril und destruktiv gewordene Mensch in zunehmendem Maße gelähmt und sozusagen in einem *circulus vitiosus* (Teufelskreis) gefangen ist, so gewinnt ein Mensch, der sich seiner eigenen Kräfte bewußt ist und sie produktiv verwendet, an Stärke, Glauben und Glück. Er ist immer weniger in Gefahr, von sich selbst entfremdet zu werden. Er hat einen *circulus »virtuosus«* (Tugendkreis) geschaffen. Das Erlebnis von Freude und Glück ist nicht nur, wie wir nachgewiesen haben, das *Ergebnis* eines produktiven Lebens, sondern auch dessen Stimulus. Aus dem Geist der Selbstkasteiung und des Klagens mag die Verdrängung des Bösen erwachsen, aber es gibt nichts, was dem Gutsein im humanistischen Sinne förderlicher wäre als eben das Erlebnis von Freude und Glück, das jedes produktive Tätigsein begleitet. Jede Steigerung der Freude, die eine Kultur bieten kann, wird mehr zur sittlichen Erziehung ihrer einzelnen Glieder beitragen als alle Strafandrohungen und Tugendpredigten.

3. Charakter und moralische Beurteilung

Das Problem der moralischen Beurteilung wird häufig mit dem Problem der Willensfreiheit im Gegensatz zum Determinismus in Zusammenhang gebracht. Für die eine Richtung ist der Mensch vollständig durch Umstände bestimmt, die sich seiner Kontrolle entziehen, und die Idee, der Mensch sei in seinen Entscheidungen frei, gilt als Illusion. Von dieser Prämisse aus wird gefolgert, daß man den Menschen nicht nach seinen Taten richten dürfe, da er seine Entschlüsse nicht frei treffen könne. Die entgegengesetzte Richtung vertritt die Auffassung, der Mensch verfüge über einen freien Willen, den er ungeachtet aller psychologischen oder äußeren Bedingungen und Umstände gebrauchen könne; er sei daher für seine Handlungen verantwortlich und könne danach beurteilt werden. Es könnte nun den Anschein haben, als ob der Psychologe gezwungen wäre, den Determinismus anzuerkennen. Das Studium der Charakterentwicklung zeigt ihm, daß das Kind sein Leben in einem moralisch indifferenten Zustand beginnt und daß sein Charakter durch äußere Einflüsse geformt wird, die in den ersten Jahren seines Lebens am stärksten sind, solange es weder das Wissen noch die Kraft besitzt, die Verhältnisse, die seinen Charakter bestimmen, zu ändern. In dem Alter, in dem es versuchen könnte, die Bedingungen zu ändern, unter denen es lebt, ist sein Charakter bereits geformt und es fehlt ihm der Antrieb, diese Bedingungen zu untersuchen und sie nötigenfalls zu ändern. Wenn wir davon ausgehen, daß die moralischen Qualitäten eines Menschen in seinem Charakter wurzeln, müssen wir dann nicht zugeben, daß kein Urteil über ihn möglich ist, da er ja nicht die Freiheit hat, seinen Charakter zu formen? Muß uns die Auffassung, daß kein Mensch moralisch beurteilt werden könne, nicht um so unanfechtbarer erscheinen, je mehr Einblick wir in die Bedingungen haben, die auf die Bildung des Charakters und seine Dynamik einwirken?

Vielleicht läßt sich diese Alternative zwischen psychologischem Verstehen und moralischer Beurteilung durch einen Kompromiß umgehen, auf den die Anhänger der Theorie der Willensfreiheit gelegentlich hinweisen. Unbestritten ist, daß es im Leben mancher Menschen Umstände gibt, welche die Ausübung ihrer Willensfreiheit unmöglich machen und somit auch eine moralische Beurteilung ausschließen. Das moderne Strafrecht zum Beispiel hat diese Auffassung übernommen und betrachtet einen Geisteskranken nicht als verantwortlich für seine Taten. Die Vertreter einer modifizierten Theorie der Willensfreiheit gehen noch einen Schritt weiter. Sie wollen gelten lassen, daß ein Mensch, der zwar nicht geisteskrank, jedoch neurotisch ist und somit unter dem Einfluß unkontrollierbarer Impulse steht, für seine Handlungen ebenfalls nicht verurteilt werden kann. Sie behaupten jedoch, die meisten Menschen besäßen – wenn sie wollen – die Freiheit, gut zu handeln; sie seien daher moralisch verantwortlich.

Eine genaue Untersuchung zeigt jedoch, daß sogar diese Auffassung unhaltbar ist. Wir neigen zu dem Glauben, daß wir frei handeln, weil wir uns, wie schon Spinoza andeutete, zwar unserer Wünsche bewußt sind, nicht aber ihrer Motivationen. Unsere Motive sind das Ergebnis der in unserem Charakter sich auswirkenden besonderen Kräftemischung. Jede unserer Entscheidungen wird durch die jeweils vorherrschenden guten oder bösen Kräfte bestimmt. Bei einigen Menschen dominiert eine bestimmte Kraft so stark, daß jeder, der ihren Charakter und die vorherrschenden Wertmaßstäbe kennt, vorhersagen kann, wie sie sich entscheiden werden (obgleich sie selber der Illusion unterworfen sein können, sich »frei« entschieden zu haben). Bei anderen sind destruktive und konstruktive Kräfte so ausgeglichen, daß ihre Entscheidungen nicht empirisch voraussagbar sind. Wenn wir sagen, jemand könnte auch anders gehandelt haben, so beziehen wir uns auf den letztgenannten Fall. Aber diese Äußerung, er könnte auch anders gehandelt haben, bedeutet lediglich, daß wir seine Handlungen nicht voraussagen konnten. Seine Entscheidung zeigt jedoch, daß die eine Kräftegruppe stärker war als die andere, und daß also auch in seinem Fall die Entscheidung durch seinen Charakter bestimmt wurde. Wäre daher sein Charakter anders gewesen, so

würde er anders gehandelt haben, aber auch dann wieder seiner Charakterstruktur entsprechend. Der Wille ist keine abstrakte Kraft, die der Mensch neben seinem Charakter besitzt. Vielmehr ist der Wille nichts anderes als der Ausdruck seines Charakters. Der produktive Mensch, der seiner Vernunft vertraut und sowohl andere wie auch sich selbst lieben kann, hat den Willen zu tugendhaftem Handeln. Dem nicht-produktiven Menschen, der diese Eigenschaften nicht ausgebildet hat und ein Sklave seiner irrationalen Leidenschaften ist, fehlt dieser Wille.

Die Auffassung, daß unser Charakter unsere Entscheidungen bestimmt, ist keineswegs fatalistisch. Ist auch der Mensch wie alle anderen Geschöpfe Kräften unterworfen, die ihn bestimmen, so ist er doch das einzige vernunftbegabte Geschöpf. Er ist das einzige Wesen, das eben jene Kräfte begreift, denen es unterworfen ist, und das dank seines Verstehens aktiven Anteil an seinem eigenen Geschick nehmen und jene Elemente festigen kann, die zum Guten hinstreben. Er ist das einzige Geschöpf, das ein Gewissen hat. Sein Gewissen ist die Stimme, die ihn zu sich selbst zurückruft. Sie teilt ihm mit, was er tun sollte, um er selbst zu werden, und hilft ihm, sich seiner Lebensziele und der für die Erreichung dieser Ziele unumgänglichen Normen bewußt zu bleiben. Wir sind daher keine hilflosen Opfer unserer Verhältnisse; wir sind tatsächlich imstande, Kräfte in uns und außerhalb von uns selbst zu ändern und zu lenken und, zumindest bis zu einem gewissen Grade, die Bedingungen zu beeinflussen, die auf uns einwirken. Wir können auch jene Bedingungen begünstigen und verbessern, die das Streben nach dem Guten entwickeln und dessen Verwirklichung herbeiführen. Aber während wir zwar Vernunft und Gewissen haben, die uns befähigen, aktiv an unserem Leben mitzuarbeiten, sind Vernunft und Gewissen selbst doch unlösbar mit unserem Charakter verbunden. Beherrschen destruktive Kräfte und irrationale Leidenschaften unseren Charakter, so werden unsere Vernunft und unser Gewissen davon betroffen und können ihre Funktion nicht mehr richtig ausüben. Die letzteren sind tatsächlich unsere kostbarsten Fähigkeiten, und wir haben die Aufgabe, sie zu entwickeln und zu gebrauchen; aber sie sind nicht frei und undeterminiert und existieren nicht unabhängig von uns. Es sind Kräfte innerhalb der Struktur unserer Gesamtpersönlichkeit; sie werden – wie jeder Teil einer Struktur – von der Struktur als ganzer bestimmt und bestimmen diese zugleich ihrerseits.

Hinge unser moralisches Urteil über einen Menschen von der Entscheidung ab, ob er auch anders hätte wollen können, dann wäre jede moralische Beurteilung ausgeschlossen. Wie können wir zum Beispiel die Stärke der einem Menschen eigenen Vitalität kennen, die ihm ermöglichte, den in seiner Kindheit und auch später auf ihn einwirkenden Umweltkräften Widerstand zu leisten? Oder den Mangel an Vitalität, der es mit sich bringt, daß ein anderer Mensch genau denselben Kräften erliegt? Wie können wir wissen, ob im Leben eines Menschen ein zufälliges Ereignis – wie etwa die Begegnung mit einem guten, liebevollen Menschen – seine Charakterentwicklung nicht in einer bestimmten Richtung beeinflußt haben könnte, während das Ausbleiben eines solchen Erlebnisses den Charakter in entgegengesetzter Richtung beeinflußt haben mag? Das können wir tatsächlich nicht wissen. Selbst wenn wir unsere moralische Beurteilung auf der Prämisse aufbauen würden, daß ein Mensch anders gehandelt haben könnte, sind doch konstitutionelle und Umweltfaktoren, die an der Entwicklung eines Charakters mitwirken, so zahlreich und komplex, daß es praktisch unmöglich ist, abschließend darüber zu urteilen, ob der Betreffende sich anders hätte entwickeln können. Wir können lediglich annehmen, daß die gegebenen Umstände zu der Entwicklung führten, die sich offensichtlich vollzog. Hinge die Möglichkeit, einen Menschen zu beurteilen, von unserem Wissen ab, daß er auch anders gehandelt haben könnte, dann müßten wir uns auf dem Gebiet der Charakterforschung geschlagen geben, soweit es um eine ethische Beurteilung geht.

Diese Schlußfolgerung ist jedoch fragwürdig, denn sie beruht auf falschen Prämissen und auf der Unklarheit darüber, was ein »Urteil« ist. Urteilen kann Verschiedenes bedeuten: einmal,

daß man die geistigen Funktionen ausübt, aufgrund deren man etwas behauptet oder voraussagt; zum andern bedeutet es jedoch, daß man die Funktion eines »Richters« ausübt, der freizusprechen und zu verurteilen hat.

Die letztgenannte Art des moralischen Urteilens geht auf die Vorstellung einer den Menschen transzendierenden und ein Urteil über ihn fällenden Autorität zurück. Diese Autorität hat das Privileg, freizusprechen oder zu verurteilen und zu strafen. Ihr Urteilspruch ist absolut, weil sie über dem Menschen steht und mit einer für ihn unerreichbaren Weisheit und Kraft ausgestattet ist. Sogar in der Rolle des Richters, der in einer demokratischen Gesellschaft gewählt wird und theoretisch nicht über seinen Mitmenschen steht, findet sich noch ein Schimmer der alten Vorstellung vom richtenden Gott. Verfügt er als Person auch über keine übermenschlichen Kräfte, so doch als Amtsperson. (Der einem Richter gegenüber geforderte Respekt ist ein Überrest des Respekts vor einer übermenschlichen Autorität; Mißachtung des Gerichts ist psychologisch nah verwandt mit Majestätsbeleidigung.) Viele aber, die nicht das Amt eines Richters innehaben, maßen sich die Rolle eines Richters an und sind geneigt, moralisch zu verurteilen oder freizusprechen, wenn sie moralische Urteile fällen. Häufig enthält ihre Haltung ein gut Teil Sadismus und Destruktivität. Es gibt wohl kein Phänomen, das so viel destruktive Elemente enthält wie die »moralische Entrüstung«, die Neid und Haßgefühlen erlaubt, sich unter der Maske der Tugend auszutoben. (S. Ranulfs Buch *Moral Indignation and the Middle Class* [1964] gibt eine ausgezeichnete Illustration dieses Sachverhalts. Der Titel des Buches könnte ebensogut lauten »Der Sadismus und der Mittelstand«.) Die »entrüstete« Person hat die Genugtuung, einen Menschen zu verachten und als »minderwertig« zu behandeln und zugleich das Gefühl ihrer eigenen Überlegenheit und Rechtschaffenheit damit zu verbinden.

Die humanistische Beurteilung moralischer Werte hat denselben logischen Charakter wie eine rationale Beurteilung im allgemeinen. Indem man Werturteile abgibt, beurteilt man lediglich Tatsachen und fühlt sich nicht gottähnlich, überlegen und dazu berechtigt, andere zu verurteilen oder ihnen zu vergeben. Ein Urteil darüber, ob jemand destruktiv, gierig, eifersüchtig oder neidisch ist, unterscheidet sich von der Feststellung eines Arztes über eine gestörte Funktion des Herzens oder der Lunge. Nehmen wir an, wir hätten ein Urteil über einen Mörder zu fällen, von dem wir wissen, daß es sich bei ihm um einen pathologischen Fall handelt. Könnten wir alles über seine Erbanlage und über seine frühere und spätere Umwelt erfahren, so kämen wir höchstwahrscheinlich zu dem Schluß, daß er gänzlich dem Einfluß von Bedingungen unterworfen war, über die er keine Macht hatte; das trifft auf ihn tatsächlich in weit höherem Maße zu als auf einen kleinen Dieb; sein Verhalten ist verständlicher als das des letztgenannten. Das heißt jedoch nicht, daß wir seine Schlechtigkeit nicht beurteilen sollten. Wir können verstehen, *wie* und *warum* er zu dem wurde, der er ist, aber wir können auch beurteilen, *was* er ist. Wir können sogar annehmen, daß wir wie er geworden wären, falls wir unter den gleichen Umständen gelebt hätten. Derartige Überlegungen bewahren uns davor, uns eine gottähnliche Rolle anzumaßen, doch hindern sie uns nicht an einer moralischen Beurteilung. Das Problem, ob ich einen Charakter verstehen und ihn zugleich beurteilen kann, unterscheidet sich in nichts von dem Verstehen und Beurteilen jedes anderen menschlichen Tuns. Wenn ich den Wert von einem Paar Schuhe oder den eines Gemäldes zu beurteilen habe, so tue ich dies aufgrund gewisser objektiver Maßstäbe, die zu diesen Gegenständen gehören. Angenommen, die Schuhe oder das Gemälde sind von schlechter Qualität und jemand wiese darauf hin, daß der Schuhmacher oder der Maler sich zwar Mühe gegeben habe, doch sei wegen bestimmter Umstände ein besseres Resultat unmöglich gewesen, so werde ich deshalb mein Urteil über das Produkt nicht ändern. Ich kann Sympathie oder Mitleid für den Schuhmacher oder Maler empfinden, vielleicht möchte ich ihm auch helfen, aber ich werde nicht sagen, daß ich sein Werk nicht beurteilen könne, weil ich begreife, *weshalb* es so schlecht ist.

Die wichtigste Lebensaufgabe des Menschen besteht darin, sich selbst zur Geburt zu verhelfen und das zu werden, was er potentiell ist. Das wichtigste Ergebnis seines Bemühens ist die eigene Persönlichkeit. Man kann objektiv beurteilen, in welchem Grade dem einzelnen diese Aufgabe gelungen ist, bis zu welchem Grade er seine Möglichkeiten verwirklicht hat. Versagte er in seiner Aufgabe, so kann man dieses Versagen erkennen und es als das bezeichnen, was es ist – als sein moralisches Versagen. Dieses Urteil ändert sich selbst dann nicht, wenn man weiß, daß der Betreffende mit erdrückenden Schwierigkeiten zu kämpfen hatte und daß jeder andere ebenfalls versagt hätte. Wenn man alle Umstände versteht, die ihn zu dem machen, der er ist, kann man Mitleid für ihn empfinden; aber dieses Mitleid verändert nicht die Gültigkeit des Urteils. Einen Menschen verstehen, bedeutet kein Gutheißen, sondern lediglich, daß man nicht anklagt, als wäre man Gott oder ein Richter über ihn.

f) Absolute Ethik im Gegensatz zur relativen Ethik, universale Ethik im Gegensatz zur gesellschaftsimmanenten Ethik

Denn wir sehen, wie Menschen manchmal von einem einzigen Gegenstande so in Erregung versetzt werden, daß sie denselben vor sich zu haben glauben, trotzdem er nicht gegenwärtig ist; geschieht dies einem Menschen in wachem Zustande, so sagen wir, er sei wahnsinnig oder verrückt. Nicht minder werden die für verrückt gehalten, die in Liebe brennen und Tag und Nacht nur von der Geliebten oder Buhlerin träumen; sie pflegen zum Lachen zu reizen. Wenn jedoch der Habsüchtige an nichts anderes denkt als an Gewinn oder Geld, der Ehrgeizige an Ruhm usw., so werden diese nicht für wahnsinnig gehalten, da sie lästig zu sein pflegen und für hassenswert gelten. In Wahrheit aber sind Habsucht, Ehrgeiz, Geschlechtsbegierde usw. Arten des Wahnsinns, mögen sie auch nicht zu den Krankheiten gezählt werden.

(Spinoza, *Ethik*, Teil IV, 44. Lehrsatz)

Die Auseinandersetzung über absolute Ethik im Gegensatz zur relativen Ethik ist durch den unkritischen Gebrauch der Worte »absolut« und »relativ« unnötig verwirrt worden. In diesem Kapitel soll nun der Versuch unternommen werden, ihre Begriffsinhalte zu differenzieren und ihre verschiedenen Bedeutungen getrennt zu behandeln.

Der Begriff »absolute« Ethik wird zunächst in dem Sinne gebraucht, daß ethische Behauptungen unanzweifelbar und ewig gültig seien und eine Revision weder zulassen noch erfordern. Diese Auffassung von absoluter Ethik findet man in autoritären Systemen, und aus der Prämisse folgt logischerweise, daß die unanzweifelbar überlegene und allwissende Macht der Autorität das Kriterium ihrer Gültigkeit ist. Das Wesentliche dieses Anspruchs auf Überlegenheit ist, daß die Autorität nicht irren kann und ihre Gebote und Verbote ewig wahr sind. Der Gedanke, daß sittliche Normen absolut sein müßten, um gültig zu sein, kann in aller Kürze widerlegt werden. Diese Auffassung, die auf der theistischen Voraussetzung der Existenz einer »absoluten« = vollkommenen Macht beruht, mit der verglichen die Menschen notwendig »relativ« = unvollkommen sein müssen, wurde auf allen Gebieten wissenschaftlichen Denkens verdrängt, wo generell anerkannt wird, daß es zwar keine absolute Wahrheit gibt, jedoch objektiv gültige Gesetze und Prinzipien. Wie bereits dargelegt wurde, zeichnet sich eine wissenschaftlich oder rational gültige Feststellung dadurch aus, daß die Vernunft sämtliche zur Verfügung stehenden Beobachtungsergebnisse berücksichtigt, ohne eines davon zugunsten eines erwünschten Resultats zu übergehen oder zu verfälschen. Die Geschichte der Wissenschaft ist eine Geschichte inadäquater und lückenhafter Behauptungen; jede neue Einsicht läßt die Unzulänglichkeit früherer Behauptungen erkennen und bietet den Boden für eine adäquatere Formulierung. Die Geschichte des Denkens ist die

Geschichte einer stetigen Annäherung an die Wahrheit. Wissenschaftliche Erkenntnisse sind nicht absolut, sondern »optimal«; sie enthalten das Optimum der in einer bestimmten geschichtlichen Epoche erreichbaren Wahrheit. Die verschiedenen Kulturen haben verschiedene Aspekte der Wahrheit erfaßt, und je mehr sich die Menschheit kulturell zusammenschließt, desto mehr werden sich diese verschiedenen Aspekte zu einem Gesamtbild ergänzen.

Auch in einem anderen Sinn können ethische Normen nicht absolut sein: Sie werden nicht nur, wie alle anderen wissenschaftlichen Behauptungen, Revisionen unterzogen, sondern es gibt bestimmte Situationen, die ihrer Natur nach unlösbar sind und eine Wahl ausschließen, die als die einzig richtige gelten könnte. Spencer gibt in seiner Untersuchung der relativen Ethik im Gegensatz zur absoluten ein Beispiel eines solchen Konflikts (H. Spencer, 1902, S. 258ff.). Er spricht von einem Gutspächter, der bei den allgemeinen Wahlen abstimmen möchte. Er weiß, daß sein Gutsherr ein Konservativer ist und daß er Gefahr läuft, die Pacht zu verlieren, wenn er seiner eigenen Überzeugung entsprechend liberal wählt. Spencer vertritt nun die Auffassung, daß der Konflikt darin besteht, ob dem Staat oder der Familie geschadet werden soll. Er kommt zu dem Schluß, daß hier wie »in zahllosen anderen Fällen niemand entscheiden kann, auf welchem der beiden Wege das kleinere Unrecht getan wird« (a.a.O., S. 267). Die Alternative scheint von Spencer in diesem Falle nicht richtig gestellt zu sein. Es würde sich auch dann um einen moralischen Konflikt handeln, wenn die Familie nicht mitbetroffen würde, sondern lediglich das eigene Glück und die eigene Sicherheit gefährdet wäre. Andererseits steht nicht nur das Interesse des Staates auf dem Spiel, sondern auch die eigene Integrität. In Wirklichkeit steht der Pächter also vor der Wahl zwischen seinem physischen und (in gewisser Hinsicht) seinem geistigen Wohlbefinden einerseits und seiner Integrität andererseits. Was immer er entscheidet, ist richtig und falsch zugleich. Er kann keine absolut richtige Wahl treffen, weil das Problem seinem Wesen nach unlösbar ist. Solche Situationen unlösbarer ethischer Konflikte entstehen unvermeidlich im Zusammenhang mit existentiellen Dichotomien. In diesem Fall haben wir es allerdings mit keinem in der menschlichen Situation enthaltenen existentiellen Widerspruch zu tun, sondern mit einer historischen Dichotomie, die sich aufheben läßt. Der Gutspächter befindet sich nur deshalb in einem unlösbaren Konflikt, weil die Ordnung ihn in eine Situation stellt, in der keine befriedigende Lösung möglich ist. Ändert sich die gesellschaftliche Konstellation, dann verschwindet der moralische Konflikt. Doch solange diese Bedingungen vorhanden sind, muß jede Entscheidung des Pächters richtig und falsch zugleich sein, obwohl die Entscheidung zugunsten seiner Integrität als moralisch wertvoller angesehen werden kann als eine Entscheidung zugunsten seines Lebens. Für den letzten und wichtigsten Sinn, in dem die Begriffe »absolute« und »relative« Ethik verwendet werden, wäre es angebrachter, von einem Unterschied zwischen *universaler* und *gesellschaftsimmanenter Ethik zu sprechen*. Unter »universaler« Ethik verstehe ich solche Normen der Lebensführung, deren Ziel das Wachstum und die Entfaltung des Menschen ist; unter »gesellschaftsimmanenter« Ethik verstehe ich solche Normen, die für das Funktionieren und Weiterbestehen einer bestimmten Gesellschaftsform und der in dieser Gesellschaft lebenden Menschen notwendig sind. Ein Beispiel für universale Ethik kann man in solchen Normen finden wie »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« oder »Du sollst nicht töten«. Tatsächlich zeigen die ethischen Systeme aller großen Kulturen eine erstaunliche Ähnlichkeit in allem, was für die Entwicklung des Menschen als notwendig erachtet wird, also jener Normen, die sich aus der Natur des Menschen und den für sein Wachstum nötigen Bedingungen ergeben.

Bei der »gesellschaftsimmanenten« Ethik beziehe ich mich auf die in den Normen eines Kulturraums enthaltenen Verbote und Gebote, die lediglich für das Funktionieren und Weiterbestehen dieser besonderen Gesellschaft notwendig sind. Für das Weiterbestehen jeder Gesellschaft ist es unerlässlich, daß ihre einzelnen Glieder sich den Gesetzen unter

ordnen, die für ihre besondere Produktions- und Lebensweise wesentlich sind. Die Gruppe muß die Charakterstruktur ihrer einzelnen Glieder in der Weise zu formen suchen, daß *sie von sich aus tun wollen, was sie unter den bestehenden Verhältnissen tun müssen*.

So werden zum Beispiel Mut und Initiative wichtige Tugenden in einer kriegerischen Gesellschaftsordnung, und Geduld und Hilfsbereitschaft werden für eine Gesellschaft zu Tugenden, in der die landwirtschaftliche Zusammenarbeit eine Hauptrolle spielt. In der modernen Gesellschaft ist Fleiß zu einer der höchsten Tugenden erhoben worden, weil das moderne Industriesystem den Arbeitswillen als eine seiner wichtigsten Produktionskräfte nötig hat. Diejenigen Qualitäten, die für das Gedeihen einer bestimmten Gesellschaft einen hohen Rang einnehmen, werden ihrem ethischen System einverleibt. Für jede Gesellschaft ist es von lebenswichtigem Interesse, daß ihre Gebote befolgt und ihre »Tugenden« angestrebt werden, da ihr Weiterbestehen davon abhängt.

Außer den Normen, die im Interesse einer Gesellschaft als ganzer liegen, gibt es andere ethische Normen, die von Klasse zu Klasse verschieden sind. Ein deutliches Beispiel ist die Betonung von Bescheidenheit und Gehorsam als Tugenden für die unteren Klassen und von Ehrgeiz und Aggressivität für die oberen Klassen. Je starrer und satzungsmäßig ausgeprägter die Klassenstruktur ist, desto stärker werden verschiedene Normgruppen ausdrücklich auf die verschiedenen Klassen bezogen, beispielsweise Normen für Freie oder für Leibeigene in einer Feudalwelt, oder für Weiße und Neger in den Südstaaten der USA. In modernen demokratischen Gesellschaften, wo die Klassenunterschiede satzungsmäßig keinen Niederschlag gefunden haben, werden die verschiedenen Normgruppen nebeneinander gelehrt, zum Beispiel die Ethik des Neuen Testaments neben den Normen, die zur Führung eines erfolgreichen Geschäftsbetriebes nützlich sind. Entsprechend seiner gesellschaftlichen Stellung und seinem Talent wird der einzelne sich für die Normgruppe entscheiden, die er brauchen kann, wobei er vielleicht mit einem Lippenbekenntnis der entgegengesetzten Gruppe treu bleibt. Erziehungsunterschiede in Schule und Familie (wie zum Beispiel in den englischen Public Schools und bestimmten Privatschulen in den Vereinigten Staaten) betonen meist die besonderen Wertsetzungen, die zur gesellschaftlichen Stellung der oberen Klasse passen, ohne die anderen direkt zu negieren. Die Funktion des ethischen Systems, gleichgültig in welcher Gesellschaft, besteht darin, das Leben dieser besonderen Gesellschaft zu erhalten. Eine solche gesellschaftsimmanente Ethik liegt aber auch im Interesse des einzelnen: Da die Gesellschaft eine bestimmte Struktur hat, die der einzelne nicht ändern kann, ist sein individuelles Selbstinteresse mit dem der Gesellschaft verknüpft. Gleichzeitig kann die Gesellschaft jedoch so organisiert sein, daß die für ihr Fortbestehen notwendigen Normen zu den universalen, für die volle Entwicklung ihrer Glieder notwendigen Normen in Widerspruch stehen. Dies trifft besonders in Gesellschaften zu, in denen privilegierte Gruppen die anderen beherrschen oder ausbeuten. Die Interessen der Privilegierten widersprechen dem Interesse der Mehrheit, doch insofern, als die Gesellschaft auf der Basis einer solchen Klassenstruktur funktioniert, sind die von den Privilegierten allen anderen auferlegten Normen für das Überleben jedes einzelnen notwendig, solange die Gesellschaftsstruktur nicht von Grund auf verändert wird.

Die in einer solchen Kultur vorherrschenden Ideologien werden dahin tendieren, das Bestehen irgendeines Widerspruchs zu leugnen. Sie werden vor allem behaupten, daß die ethischen Normen dieser Gesellschaft für alle ihre Glieder dieselbe Bedeutung haben; außerdem werden sie betonen, daß jene Normen, welche die bestehende Gesellschaftsstruktur erhalten sollen, universale Normen sind, die sich aus der Notwendigkeit des menschlichen Daseins ergeben. Bei dem Verbot des Diebstahls zum Beispiel versucht man häufig den Eindruck zu erwecken, als entspränge es der gleichen »menschlichen« Notwendigkeit wie das Verbot, jemanden zu töten. So verleiht man Gesetzen, die lediglich im Interesse des Fortbestandes einer bestimmten Gesellschaftsform liegen, die Würde universaler Normen, die zum

menschlichen Dasein gehören und daher universell anwendbar sind. Solange eine bestimmte gesellschaftliche Organisation historisch unverzichtbar ist, bleibt dem einzelnen keine andere Wahl, als deren ethische Normen als bindend anzunehmen. Behält eine Gesellschaft aber eine Struktur bei, die sich gegen die Interessen der Mehrheit auswirkt, obgleich die Basis für eine Änderung gegeben wäre, so wird es für die Förderung jener Tendenzen, welche die gesellschaftliche Ordnung ändern wollen, wichtig sein, daß der gesellschaftlich bedingte Charakter ihrer Normen erkannt wird. Derartige Versuche werden von den Vertretern der alten Ordnung meist als unmoralisch bezeichnet. Man nennt jene, die an ihr eigenes Glück denken, »selbstüchtig«, und jene, die an ihren Privilegien festhalten, »verantwortungsbewußt«. Dagegen wird Unterwürfigkeit als Tugend der »Selbstlosigkeit« und »Hingabe« glorifiziert.

Der Konflikt zwischen der gesellschaftsimmanenten und der universalen Ethik wurde zwar im Verlauf der Menschheitsentwicklung schwächer, aber er bleibt, solange nicht die Interessen der »Gesellschaft« mit den Interessen aller ihrer Glieder identisch geworden sind. Solange dies in der menschlichen Entwicklung nicht erreicht wird, befinden sich die historisch bedingten gesellschaftlichen Notwendigkeiten im Widerstreit mit den universalen existentiellen Notwendigkeiten des einzelnen. Wenn der einzelne fünfhundert oder tausend Jahre lebte, wurde dieser Widerstreit vielleicht gar nicht oder doch wenigstens in weit geringerem Ausmaß bestehen. Der einzelne könnte dann mit Freuden ernten, was er mit Schmerzen säte; die Leiden einer historischen Epoche, die erst in der nächsten ihre Früchte tragen werden, könnten dann auch für ihn Frucht bringen. Der Mensch lebt aber nur sechzig oder siebenzig Jahre und hat vielleicht keinen Anteil mehr an der Ernte. Und doch ist er als einmaliges Wesen geboren und trägt alle Möglichkeiten in sich, deren Verwirklichung die Aufgabe der Menschheit ist. Wer sich mit der Wissenschaft vom Menschen beschäftigt, darf keine »harmonischen« Lösungen suchen und über diesen Widerspruch hinweggehen. Er muß ihn klar erkennen. Es ist die Aufgabe des ethischen Denkers, die Stimme des menschlichen Gewissens zu unterstützen und zu stärken; zu erkennen, was für den *Menschen* gut oder schlecht ist, ohne Rücksicht darauf, ob es für die Gesellschaft in einem bestimmten Augenblick ihrer Entwicklung gut oder schlecht ist. Vielleicht ist er damit ein »Rufer in der Wüste«, aber nur wenn diese Stimme lebendig und unbeirrbar bleibt, wird die Wildnis zum fruchtbaren Land werden. Der Widerspruch zwischen gesellschaftsimmanenter und universaler Ethik wird in dem Maße abnehmen und verschwinden, wie die Gesellschaft wirklich human wird: das heißt, wie die Gesellschaft lernt, auf die volle menschliche Entwicklung aller ihrer Glieder zu achten.

5 DAS ETHISCHE PROBLEM DER GEGENWART

Wenn nicht die Philosophen Könige werden oder die Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammentrifft, die Staatsgewalt und die Philosophie, und jene Leute, die sich jeder von beiden getrennt zuwenden, unerbittlich ausgeschlossen werden, so gibt es kein Ende des Unheils für die Staaten, ja ich glaube für das Menschengeschlecht; und diese Staatsverfassung wird niemals vorher ins Leben treten und das Licht der Sonne schauen.
(Platon, *Der Staat*, 473d)

Gibt es ein besonderes ethisches Problem der Gegenwart? Ist das ethische Problem nicht zu allen Zeiten und für alle Menschen dasselbe? Das ist es tatsächlich, und doch hat jede Kultur ihre besonderen ethischen Probleme, die aus ihrer besonderen Struktur erwachsen, obwohl diese besonderen Probleme lediglich verschiedene Seiten der ethischen Probleme des Menschen sind. Jede dieser Seiten kann nur im Zusammenhang mit den grundlegenden und allgemeinen Problemen des *Menschen* verstanden werden. In diesem abschließenden Kapitel möchte ich auf einen besonderen Aspekt des allgemeinen ethischen Problems hinweisen; einmal, weil ihm vom psychologischen Standpunkt aus große Bedeutung zukommt, und zum anderen, weil wir geneigt sind, ihm auszuweichen, indem wir uns der Illusion hingeben, daß wir dieses Problem schon gelöst hätten: die *Haltung des Menschen gegenüber Gewalt und Macht*.

Die Haltung des Menschen der Gewalt gegenüber ergibt sich vor allem aus den Bedingungen seiner Existenz selbst. Als physische Wesen sind wir der Macht unterworfen – der Macht der Natur und der Macht des Menschen. Physische Gewalt kann uns der Freiheit berauben und uns töten. Ob wir ihr widerstehen oder sie überwinden können, hängt von den zufälligen Faktoren unserer eigenen physischen Stärke und der Stärke unserer Waffen ab. Unser Geist dagegen ist nicht unmittelbar der Macht unterworfen. Die Wahrheit, die wir erkannt haben, die Ideen, an die wir glauben, werden nicht durch Gewalt entkräftet. Macht und Vernunft existieren auf verschiedenen Ebenen, und die Wahrheit wird niemals durch Gewalt widerlegt.

Heißt dies, daß der Mensch auch dann frei ist, wenn er in Ketten geboren wird? Heißt dies, wie Paulus und Luther behaupteten, der Geist eines Sklaven könne ebenso frei sein wie der seines Herrn? Wenn das zuträfe, würde das Problem des menschlichen Daseins ungeheuer vereinfacht. Aber diese Behauptung übersieht die Tatsache, daß Wahrheit und Ideen nicht außerhalb des Menschen und nicht unabhängig von ihm existieren, und daß der Geist des Menschen durch seinen Körper, seine geistige Verfassung durch seine körperliche und gesellschaftliche Existenz beeinflusst wird. Der Mensch kann die Wahrheit erkennen und kann lieben; wird er aber – nicht nur körperlich, sondern in seiner Totalität – durch eine ihm überlegene Gewalt bedroht, wird er also hilflos und verängstigt, dann ist auch sein Geist, dessen Funktion gestört und gelähmt wird, davon betroffen. Die lähmende Wirkung der Macht beruht nicht nur auf der Furcht, die sie erweckt, sondern gleichermaßen auf einem von ihr ausgehenden Versprechen: dem Versprechen, daß die Machthaber auch in der Lage seien, die »Schwachen«, die sich unterordnen, zu schützen und für sie zu sorgen; daß sie dem Menschen die Bürde der Ungewißheit und der Verantwortung für sich selbst abnehmen können, indem sie die Ordnung garantieren und dem einzelnen einen Platz innerhalb dieser Ordnung zuweisen, der ihm ein Gefühl der Sicherheit gibt.

Die Unterwerfung des Menschen unter diese Kombination von Drohung und Versprechen ist sein eigentlicher »Sündenfall«. Indem er sich der Macht (= Beherrschung) unterwirft, verliert er *seine* Macht. (= Potenz). Er verliert die Kraft, alle seine Fähigkeiten zu gebrauchen, die aus ihm erst wirklich einen Menschen machen. Seine Vernunft arbeitet nicht mehr; er kann intelligent und durchaus fähig sein, mit den Dingen und mit sich selbst umzugehen, aber er

nimmt als Wahrheit an, was diejenigen, die über ihn Macht haben, als Wahrheit bezeichnen. Er verliert seine Liebesfähigkeit, da seine Gefühle an die gebunden sind, von denen er abhängig ist. Er verliert sein moralisches Empfinden, da sein Unvermögen, die Machthaber anzuzweifeln und zu kritisieren, sein moralisches Urteil in jeder Hinsicht trübt. Er wird die Beute von Vorurteilen und Aberglauben, da er die Gültigkeit der Voraussetzungen nicht nachprüfen kann, auf die sich ein solcher falscher Glaube stützt. Seine eigene Stimme kann ihn nicht auf sich selbst zurückrufen; er hört sie nicht, da er nur noch auf diejenigen hört, die über ihn Macht haben. Freiheit ist tatsächlich die unerläßliche Voraussetzung für das Glück und für die Tugend; nicht die Freiheit im Sinne einer Möglichkeit, sich willkürlich zu entscheiden, und auch nicht das Freisein von Notwendigkeiten, sondern die Freiheit, die uns erlaubt, was wir potentiell sind, zu verwirklichen, und die wahre Natur des Menschen entsprechend den Gesetzen seiner Existenz zu erfüllen. Wenn Freiheit – also die Fähigkeit, die Integrität gegen Machteinflüsse zu behaupten – die grundlegende Bedingung für Sittlichkeit ist, hat dann der abendländische Mensch sein ethisches Problem nicht schon gelöst? Ist es nicht nur ein Problem von Menschen, die unter einer autoritären Diktatur ihrer persönlichen und politischen Freiheit beraubt werden? Die in den modernen Demokratien erreichte Freiheit enthält tatsächlich ein Versprechen für die Entwicklung des Menschen, das in jeder Diktatur fehlt, gleichgültig ob sie behaupten, im Interesse des Menschen zu handeln oder nicht. Es ist aber erst ein Versprechen, noch keine Erfüllung. Wir verdecken unsere eigenen ethischen Probleme vor uns selbst, wenn wir die Aufmerksamkeit darauf richten, unsere Kultur mit Lebensformen zu vergleichen, die eine Verleugnung der besten Erzungenschaften der Menschheit sind. Wir übergehen damit die Tatsache, daß auch wir uns einer Macht beugen, zwar nicht der Macht eines Diktators und einer mit ihm verbündeten politischen Bürokratie, aber der anonymen Macht des Marktes, des Erfolges, der öffentlichen Meinung, des »gesunden Menschenverstandes« (*common sense*), vielmehr des »allgemeinen Unverstandes« (*common nonsense*), und der Maschine, deren Knechte wir geworden sind.

Unser ethisches Problem ist die Gleichgültigkeit des Menschen sich selbst gegenüber. Wir haben den Sinn für die Bedeutung und Einzigartigkeit des Individuums verloren und haben uns zu Werkzeugen für Zwecke gemacht, die außerhalb von uns selbst liegen. Wir erleben und behandeln uns als Ware und wurden unseren eigenen Kräften entfremdet. Wir sind zu Dingen geworden, und auch unsere Mitmenschen sind für uns Dinge. Infolgedessen fühlen wir uns machtlos und verachten uns wegen unserer eigenen Impotenz. Da wir unseren eigenen Kräften nicht vertrauen, haben wir keinen Glauben an den Menschen, keinen Glauben an uns oder an das, was unsere Kräfte schaffen können. Wir haben kein Gewissen im humanistischen Sinn, denn wir wagen nicht, uns auf unsere eigene Urteilsfähigkeit zu verlassen. Wir sind eine Herde: wir glauben, daß der Weg, dem wir folgen, zu einem Ziele führen müsse, weil wir alle anderen denselben Weg gehen sehen. Wir tasten im Dunkeln und bleiben nur deshalb mutig, weil wir auch alle andern pfeifen hören.

Dostojewski sagte: »Wenn Gott tot ist, dann ist alles erlaubt.« Tatsächlich ist dies die Ansicht der meisten Leute; sie unterscheiden sich nur darin, daß einige folgern, Gott und die Kirche müßten am Leben bleiben, um die moralische Ordnung zu erhalten, während andere der Auffassung huldigen, alles sei erlaubt, gültige ethische Grundsätze gebe es nicht, Zweckmäßigkeit sei das einzige regulative Lebensprinzip.

Die humanistische Ethik vertritt den entgegengesetzten Standpunkt: *Wenn der Mensch lebendig ist, dann weiß er, was erlaubt ist.* Lebendig sein, heißt produktiv sein und die Kräfte nicht für einen den Menschen transzendierenden Zweck, sondern für sich selbst einsetzen, dem Dasein einen Sinn geben, Mensch sein. Solange jemand glaubt, sein Ideal und sein Daseinszweck liege außerhalb seiner selbst, sei es über den Wolken, in der Vergangenheit oder in der Zukunft, lebt er außerhalb seiner selbst und wird dort Erfüllung suchen, wo sie nie

gefunden werden kann. Er wird überall Lösungen und Antworten suchen, nur nicht dort, wo sie gefunden werden können – in ihm selbst.

Die »Realisten« versichern uns, das Problem der Ethik sei ein Überbleibsel aus der Vergangenheit. Die psychologische und soziologische Analyse zeige, daß alle Werte sich nur auf eine bestimmte Kultur bezögen. Unsere persönliche und gesellschaftliche Zukunft werde ausschließlich durch unsere materielle Leistung gewährleistet. Diese »Realisten« ignorieren jedoch einige entscheidende Tatsachen. Sie sehen nicht, daß die Leere und Planlosigkeit des individuellen Lebens, der Mangel an Produktivität und der daraus folgende Mangel an Glauben an sich selbst und an die Menschheit im weiteren Verlauf zu Störungen des Fühlens und Denkens führen muß, die dem Menschen sogar die Erreichung seiner materiellen Ziele unmöglich machen würden.

Untergangsprophezeiungen hört man heute immer häufiger. Sie haben zwar die wichtige Funktion, auf die möglichen Gefahren unserer gegenwärtigen Situation hinzuweisen, aber sie lassen die Verheißung außer acht, die in den Errungenschaften auf den Gebieten der Naturwissenschaften, Psychologie, Medizin und Kunst liegt. Diese Errungenschaften beweisen in aller Deutlichkeit das Vorhandensein starker produktiver Kräfte, die mit dem Bilde eines Kulturverfalls unvereinbar sind. Unsere Epoche ist eine Epoche des Übergangs. Das Mittelalter endete nicht im 15. Jahrhundert, und die Neuzeit begann nicht unmittelbar darauf. Ende und Anfang schließen eine Entwicklung ein, die über vierhundert Jahre dauerte – eine sehr kurze Zeit, wenn wir sie nach historischen Begriffen und nicht an unserer eigenen Lebensspanne messen. Unsere Epoche ist ein Ende und ein Beginn. Sie trägt alle Möglichkeiten in sich.

Wenn ich jetzt die Frage wiederhole, die ich schon am Anfang des Buches stellte, ob wir stolz und zuversichtlich sein dürfen, so ist die Antwort wiederum bejahend, aber mit der einen, sich aus unserer Untersuchung ergebenden Einschränkung: Weder ein gutes noch ein schlechtes Ergebnis stellt sich automatisch oder in vorbestimmter Weise ein. Die Entscheidung liegt beim Menschen selbst. Sie hängt davon ab, ob er die Fähigkeit hat, sich selbst, sein Leben und sein Glück ernstzunehmen; ob er gewillt ist, sich mit seinem eigenen ethischen Problem und dem seiner Gesellschaft auseinanderzusetzen. Sie hängt von seinem Mut ab, er selbst und um seiner selbst willen zu sein (*to be himself and to be for himself*).

LITERATURVERZEICHNIS

- Adler, M. J. 1937: *What Man Has Made of Man*, New York 1937 (Longmans, Green & Co.).
- Aristoteles, 1969: *Nikomachische Ethik*, Übers. u. Nachw. v. F. Dirlmeier, Anm. v. E. A. Schmidt, Stuttgart 1969.
- Bally, G., 1945: *Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit*, Basel 1945 (B. Schwabe Co.).
- Balzac, H. de, 1965: *Verlorene Illusionen*, München 1965 (Winkler-Verlag).
- Buber, M., 1949: *Die Erzählungen der Chassidim*, Zürich 1949 (Manesse Verlag).
- Calvin, J., 1955: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis*, übersetzt und bearbeitet von Otto Weber, Neukirchen 1955 (Verlag der Buchhandlung des Erziehungs-Vereins).
- Dewey, J., 1930: *Human Nature and Conduct*, New York 1930 (The Modern Library, Random House).
- , 1939: *Theory of Valuation*, in: Internationale Encyclopedia of Unified Science Bd XI. Nr. 4, Chicago 1939 (The University of Chicago Press).
- , 1946: *Problems of Men*, New York 1946 (Philosophical Library).
- Dewey, J. und Tufts, J. H., 1932: *Ethics*, revised edition, New York 1932 (Henry Holt and Company).
- Falvey, H., 1946: *Ten Seconds That Will Change Your Life*, Chicago 1946 (Wilcox and Follet).
- Flugel, J. C., 1945: *Man, Morals and Society*, New York 1945 (Int. University Press).
- Freud, S.: *Gesammelte Werke* (G. W.), Bände 1–17 London 1940–1952 (Imago Publishing Co.) und Frankfurt 1960 (S. Fischer Verlag);
- , 1923b: *Das Ich und das Es*, G. W. Band 13, S. 235–289
- , 1927c: *Die Zukunft einer Illusion*, G. W. Band 14, S. 323–380
- , 1933a: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, G. W. Band 15.
- Fromm, E., 1941a: *Escape from Freedom*, New York 1941 (Farrar & Rinehart);
- *Die Furcht vor der Freiheit*, Zürich 1945 (Steinberg); Frankfurt/Köln 1966 (Europäische Verlagsanstalt).
- Glatzer, N. N., 1931: *Sendung und Schicksal*. Aus dem Schrifttum des nachbiblischen Judentums, mitgeteilt von Nahum Norbert Glatzer und Ludwig Strauß, Berlin 1931; vgl.: *Sendung und Schicksal des Judentums. Aus nachbiblischen Quellen*, Köln 1969 (Hegner).
- , 1946: *Time and Eternity*, hrsg. von N. N. Glatzer, New York (Schocken Books).
- Goethe, J. W. von, 1893: *Goethes Werke*, herausgegeben im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Weimar 1893 (Hermann Böhlau).
- Hinsie, L. E., und Shatzky, J., 1940: *Psychiatric Dictionary*, New York 1940 (Oxford University Press).
- Hitler, A., 1933: *Mein Kampf*, Zwei Bände in einem Band, 65. Auflage (1. Auflage 1925/1927), München 1933 (Verlag Franz Eher Nachfolger).
- Horney, K., 1937: *The Neurotic Personality of Our Time*, New York 1937 (W. W. Norton & Co.); deutsch: *Der neurotische Mensch unserer Zeit*, Stuttgart 1951 (J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf.).

Ibsen, H., o. J.: *Peer Gynt*, in: Sämtliche Werke in deutscher Sprache, Band 4, übersetzt von Christian Morgenstern, Berlin o. J. (S. Fischer Verlag).

James, W., 1896: *Principles of Psychology*, 2 Bd., New York 1896 (Holt, Rinehart & Winston).

Kafka, F., 1965: *Der Prozeß*, Frankfurt 1965 (S. Fischer Verlag).

-, 1976: *Brief an den Vater*, In: Gesammelte Werke Band 6, S. 119–163, hrsg. von Max Brod, Frankfurt 1976 (Fischer Verlag).

Kant, I., 1907: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: ders., Kants Werke, Band VI, Berlin 1907 (Georg Reimer Verlag).

-, 1907a: *Der Rechtslehre Zweiter Teil. Das öffentliche Recht*, in: ders., Kants Werke, Band VI, Berlin 1907 (Georg Reimer Verlag).

-, 1908: *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., Kants Werke, Band V, Berlin 1908 (Georg Reimer Verlag).

-, 1933: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. von Karl Vorländer, Leipzig 1933 (Verlag Felix Meiner).

Kretschmer, E., 1921: *Körperbau und Charakter*, Berlin 1921 (Springer Verlag).

La Farge, J., 1896: *A Talk About Hokusai, the Japanese Painter at the Century Club. March 28, 1896*, New York 1896 (W. C. Martin).

Linton, R., 1945: *The Science of Man in the World Crisis*, hrsg. von Ralph Linton, New York 1945 (Columbia University Press).

Lynd, R. S., 1939: *Knowledge for What?*, Princeton 1939 (Princeton University Press).

Mannheim, K., 1929: *Ideologie und Utopie*, Bonn 1929 (F. Cohen Verlag); englisch: *Ideology and Utopia*, New York 1936 (Harcourt, Brace and Company).

Marcuse, H., 1938: *Zur Kritik des Hedonismus*, in: Zeitschrift für Sozialforschung, Paris 7 (1939) S. 55–89 (Félix Alcan).

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

1. Abteilung: Sämtliche Werke und Schriften mit Ausnahme des Kapitals, 6 Bände, zitiert: I, 1 bis 6

2. Abteilung: Das »Kapital« mit Vorarbeiten

3. Abteilung: Briefwechsel

4. Abteilung: Generalregister

Berlin 1932.

-, 1971a: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I–III, Berlin 1971–1972 (Dietz Verlag).

Morgan, G. A., 1943: *What Nietzsche Means*, Cambridge 1943 (Harvard University Press).

Morris, Ch. W., 1942: *Paths of Life*, New York 1942 (Harper and Brothers).

Mullahy, P., 1943: *Values, Scientific Method, and Psychoanalysis*, in: Psychiatry, Washington 6 (1943) S. 139–146 (The William Alanson White Psychiatric Foundation).

Nietzsche, F., 1906: *Götzen-Dämmerung*, in: ders., Nietzsches Werke, 1. Abteilung, Band VIII, Leipzig 1906 (A. Kröner Verlag).

-, 1910: *Also sprach Zarathustra*, in: ders., Nietzsches Werk, I. Abteilung, Band VI, 1, Leipzig 1910 (A. Kröner Verlag).

-, 1910a: *Zur Genealogie der Moral*, in: ders., Nietzsches Werke, 1. Abteilung, Band VII, Leipzig 1910 (A. Kröner Verlag).

- , 1911: *Der Wille zur Macht*, in: ders., Nietzsche Werke, 2. Abteilung, Band XV und XVI, Leipzig 1911 (A. Kröner Verlag).
- , 1911a: *Ecce homo*, in: ders., Nietzsche Werke, 2. Abteilung, Band XV, Leipzig 1911 (A. Kröner Verlag).
- Platon: *Der Staat*, zitiert nach der Stephanus-Numerierung, verschiedene Übersetzungen.
- Polanyi, K., 1944: *The Great Transformation*, New York 1944 (Rinehart & Co.); deutsch: *The Great Transformation*, Wien 1977 (Europa Verlag).
- Ranulf, S., 1964: *Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study*, New York 1964 (Schocken Books).
- Rice, Ph. B., 1934: *Objectivity of Value Judgement and Types of Value Judgement*, in: *Journal of Philosophy*, New York 15 (1934) S. 5–14 und 533–543.
- Saint-Exupéry, A. de, 1956: *Der kleine Prinz*, Düsseldorf 1956 (Karl Rauch Verlag).
- Sartre, J.-P., 1942: *Les Mouches*, Paris 1942 (Gallimard); deutsch: *Die Fliegen*, in: ders., *Die Dramen*, Stuttgart 1948 (Rowohlt).
- , 1946: *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946 (Les Editions Nagel); deutsch: *Ist der Existentialismus ein Humanismus?*, Zürich 1947 (Europa Verlag).
- Schachtel, E., 1937: *Zum Begriff und zur Diagnose der Persönlichkeit in den »Personality-Tests«*, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Paris 6 (1938) S. 597–624.
- Schroeder, T., 1944: *Attitude of One Amoral Psychologist*, in: *the Psychoanalytic Review*, New York 31 (1944) S. 329–335.
- Schwarz, O., 1929: *Medizinische Anthropologie*. Leipzig 1929 (Hirzel Verlag).
- Sheldon, W. H., 1942: *The Varieties of Temperament*, New York/London 1942 (Harper and Brothers).
- Sophokles, 1952: *Antigone*, übersetzt von Friedrich Hölderlin, in: F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Band 5, Stuttgart 1952 (Kohlhammer Verlag).
- Spencer, H., 1902: *The Principles of Ethics*, 2 Bände, New York 1902 (D. Appleton Co.); deutsch: *Die Prinzipien der Ethik*, in: *System der synthetischen Philosophie*, Band 10 und 11, übersetzt von B. Vetter, Stuttgart 1879/1895.
- Spinoza, Baruch de: *Die Ethik. Schriften und Briefe*, herausgegeben von Friedrich Bülow, Stuttgart 1966 (Alfred Kröner Verlag).
- Stirner, M., 1893: *Der Einzige und sein Eigentum*, Leipzig 1893 (Philipp Reclam jun.).
- Wertheimer, M., 1945: *Productive Thinking*, New York 1945 (Harper & Brothers); deutsch: *Produktives Denken*, Frankfurt 1957 (Kramer Verlag).

Register

- Abel* 137
Abraham 48, 185
absolut 215f.
Achtung 96, 99–101, 107 122f., 147, 172, 195
Adam 23, 138, 192
Adler, Mortimer Jerome 39
Ahriman 194
Aktivismus 51, 86f., 103 f., 182
Aktivität 85f., 103 171
Altruismus 118
Angst 20f., 168f., 201
– vor dem Tod 149–151
Anpassung 31–33, 46, 65, 77, 147
Anthropologie (s. a. Natur des Menschen) 30f., 33
Antigone 142
Arbeit 44, 82, 97, 103, 177
– produktive 25, 51, 99, 104, 107
Aristipp 160
Aristoteles 23, 28, 34, 39, 85, 91, 98, 117, 161–164
Askese 126f., 196
Assimilierung 62 f., 104
Aufklärung 14f., 43, 115–117, 194
Augustinus 139, 192f.
Ausbeutung 21f., 25
Autonomie 15f., 146
autoritär 20
Autorität 15, 19f., 23, 37, 50, 110, 120, 134, 137, 154
– anonyme 87, 141, 143f., 155, 223
– äußere 134f.
– und Familie 141–143, 145
– und Gewissen (s. a. Über-Ich) 135–137, 140–144
– und Glauben 183–187
– irrationale 20f., 143f., 146, 157, 183f., 186
– offene 143f.
– rationale 20f.
- Bally, Gustav* 171
Balzac, Honoré de 61, 105f.
Bedürfnisse 31, 33, 52
– und Charakter 62
– nach Entfaltung 199
– existentielle 198
– nach Ganzheit 53
– materielle 49
– nach Orientierung und Hingabe 53–55
– physiologische 168–170
– psychische 168–170
– religiöse 52f.

- sexuelle 168 f.
- Befriedigung 168–174, 179
- Behaviorismus 31, 39, 59, 63
- Beherrschung 88, 105, 108, 140, 142, 222
- Bentham, Jeremy* 36, 167
- Bergson, Henri* 87
- Beurteilung, moralische (s. a. Werturteil) 209–214
- Bewußtsein seiner selbst 46f.
- Bezogenheit 104f.
- und Charakter 62f., 78, 104f.
- Böse (s. a. gut und böse) 197f., 205, 207–209
- Brentano, Franz* 87
- Bruno, Giordano* 187
- Buber, Martin* 132
- Buddha* 7, 43, 101
- Bürgertum 71, 82
- Butler, J. R. M.* 133

- Calvin, Johannes* 114–117, 126, 139, 155, 193, 201
- Charakter (s. a. Orientierung) 29, 143, 212
 - ausbeuterischer 67f., 78, 81f., 107, 109f.
 - autoritärer 86, 140
 - und Bedürfnisse 62
 - und Bezogenheit 62f., 78, 104f.
 - Definition 63
 - destruktiver 107
 - dynamischer 59–61, 164
 - und Erziehung 64, 77f., 218f.
 - und Ethik 40f., 43f., 56, 218–220
 - genitaler 84
 - und Gesellschaft (s. a. Gesellschafts-Charakter) 64, 79–83, 178f., 218f.
 - und Gewissen 136f., 211
 - Glaube als– 180–191
 - hortender 65, 68–70, 78, 82f., 107–111
 - individueller 64f.
 - und Instinkt 46, 63f.
 - und Liebe 66f., 69, 77f., 107
 - Marketing– s. Marketing-Charakter
 - masochistischer 86f., 107
 - Mischung des– 79, 108–110
 - und Natur des Menschen 45 f.
 - neurotischer 25, 40, 44, 83
 - nicht-produktiver 66–83, 107–110
 - prägenitaler 83
 - produktiver 17, 44, 83–104, 107–110
 - rezeptiver 66f., 78, 80f., 107 bis 110
 - sadistischer 86, 105, 107
 - und Temperament 56–58
 - und Verhalten 59–62, 65
 - und Werturteil 209–213
 - und Wille 209f.

Charakterologie 9, 40f., 43f., 56–112
 – und Libidotheorie 61f., 84
 Charakterorientierung (s. a. Orientierung) 52, 66–108
 Charakterstruktur 61, 65, 109, 169
 Charakterzug 59–62, 79, 112, 124, 207
Chrysipp 133
Cicero 133

 Defekt 201
 – und Neurose 201
 Demut 41, 115
 Denken
 – produktives 77, 95, 99–104, 107, 187
 – rationales 180f.
 Depression 124, 153f., 168, 173
 Destruktivität 106f., 110, 140, 148, 192, 194–197, 207, 213
 – und Natur des Menschen (s. a. Verderbtheit) 192–205
 Determinismus 209
Dewey, John 34, 36–40, 178
 Dichotomie 46f.
 – existentielle 48–50, 56, 217
 – historische 49f. 217
Dilthey, Wilhelm 87
 Dominanz 109–112
Dostojewski, Fedor Michailowitsch 224
 Dualismus 194, 196

Eckhart, Meister 45
 Egoismus 24, 113, 117f., 120
 Eigenliebe (s. a. Selbstliebe) 115
 Eigennutz (s. a. Selbstinteresse) 93, 117, 126
 Einsamkeit 51
Emerson Ralph Waldo 180
Engels, Friedrich 117
 Entfaltung 29f., 35, 37, 90, 113, 122, 125, 195, 197, 199, 208, 217
 Entrüstung, moralische (s. a. Werturteil) 165, 213
Epikur 25, 160
 Erfahrung 88 f.
 Erfolg 71, 73–76, 82, 93, 115, 126, 129f., 165, 223
 Erkenntnis 96, 99f., 107, 122f.
 Erziehung 144f., 188, 209
 – und Charakter 64, 77f., 218f.
 Ethik 9, 15f., 27
 – absolute 26, 215–217
 – aristotelische 34f., 39, 91
 – autoritäre 19–24, 36f., 134, 143f., 158, 206, 208
 – und Charakter 40f., 43f., 56, 218–220
 – gesellschaftsimmanente 215, 217–220
 – und Gesundheit 203f.
 – und Glück 10, 29, 113, 166f., 170 173f.

- hedonistische 26, 164, 174
 - humanistische 10, 16f., 20–44, 84, 113, 134, 158f., 173, 192, 195, 198, 207
 - und Natur des Menschen 15–17, 28, 31, 36, 179, 192f.
 - objektivistische 24–30
 - und Psychoanalyse 38–44, 164
 - und Psychologie 9–12, 16, 28, 34
 - relativistische 9f., 15–17, 19, 37, 42f., 179, 215–217
 - puritanische 82
 - rationale 38
 - subjektivistische 24–30
 - und Unbewußtes 40
 - universale 26, 215, 217
- Eva* 23, 138

Falvey, H. 81

Familie 73, 82, 119, 122, 141f., 216

– und Autorität 141–143, 145

– und Gesellschaft 64

Faulheit 103f., 192, 194

Faust (bei Goethe) 48, 90

Flugel, John Carl 39

Fortschrittstrieb 47

Freiheit 9, 15, 91, 104, 106, 138, 154, 191, 193, 201, 208, 223

Freud, Sigmund 10, 16, 32, 40–44, 52, 54, 59, 61f., 65, 83f., 120f., 123, 134f., 140, 145, 167, 171f., 193f., 196, 199, 206

Freude 25, 29, 104, 124f., 127, 159, 161–163, 168, 171–177, 201, 209

Fromm, Erich 9, 85, 87, 104, 136, 141

Fromm, Henny 12

Frustration 199

Fürsorge 96–99, 102, 107, 122f., 147

Galilei, Galileo 187

Gebrauchswert 71–73

Gehorsam 22, 137, 153, 218

Gesellschaft

– und Charakter (s. a. Gesellschafts-Charakter) 64, 79–83, 178f., 218f.

– und Familie 64

– und Individuum 80

– patriarchalische 145

Gesellschafts-Charakter 64f., 80–83

– und Norm 218–220

Gesundheit

– und Ethik 203f.

– seelische 10f., 44, 63, 116, 199–204

Gewalt 221–223

Gewissen 42, 113, 131–158, 211, 224

– autoritäres (s. a. Über-Ich) 134–147, 152, 154–158

– und Autorität 135–137, 140–144

– und Charakter 136f., 211

– humanistisches 134, 146–158

– Sprache des– 148–157

Gewissensinhalte 136f., 139, 147, 153 f.
 Gier 169f.
Glatzer, Nahum N. 19
 Glaube 208, 224
 – und Autorität 183–187
 – als Charakterzug 180–191
 – als Haltung 181f., 190
 – irrationaler 180, 183–186, 189–191
 – rationaler 183, 196–191
 – religiöser 191
 Gleichgültigkeit 103, 106, 148, 166, 183, 223
 Gleichheit 76, 189
 Glück 10–12, 24f., 35f., 49, 78, 81, 91, 115, 117 122, 125, 138, 147, 158f., 167 171–175, 203, 208f.
 – und Ethik 10, 29, 113, 166f., 170, 173f.
 Glückseligkeit 158, 162
Goethe, Johann Wolfgang von 91, 93, 162
Goldstein, Kurt 199
Gordon, R. G. 59
Göring, Hermann 57
 Grausamkeit (s. a. Sadismus) 140
 gut und böse (s. a. Wertmaßstab) 21–23, 28, 30, 35f., 91f., 158f., 192–204, 207
Guyau, Jean-Marie 162

 Haltung (s. a. Charakter, Tugend) 84, 87, 107, 122
 – Glaube als– 181f., 190
 Haß 140, 153, 170, 195, 213
 – charakterbedingter 196
 – irrationaler 195f.
 – reaktiver 196
 Hedonismus 25, 159f., 174f.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 118
 Helfer, magischer 66
Helvetius 117
Himmler, Heinrich 57
Hinsie, Leland E. 59
Hippokrates 56
Hitler, Adolf 135, 184
Hobbes, Thomas 193
Hokusai 150f.
Horney, Karen 120, 199
Hosea 7
 Humanismus 14f., 26
Husserl, Edmund 87
Huxley, Julian 154
 Hypnose 86, 184
 Hypothese 186f.

Ibsen, Henrik 75, 91, 93, 128
 Ich 128 130, 187
 Ich-Ideal 135

Identität 74f., 187
 Ideologie 129f., 219
 Individualismus 130, 139
 Individualität 29, 76, 79, 99, 202
 Individuum 29, 119
 – und Gesellschaft 80
 Information 78
 Instinkt und Charakter 46, 63f.
 Integrität 106, 116, 121, 123, 136, 147, 172, 196, 217, 223
 Intelligenz und Vernunft 77, 99f.
 Intelligenztest 77
 Interesse (s. a. Selbstinteresse) 98, 101f., 125–127 131, 179
Isaak 185

James, William 87, 122, 127f.
Jefferson, Thomas 193
Jizchak Meir von Ger 132
Jona 96f.
Jung, Carl Gustav 10, 57f.

Kafka, Franz 141, 154–158
Kain 97, 136f.
Kant, Immanuel 15, 26, 115–118, 133
 Kapitalismus 70, 129, 131
Kepler, Johannes 187
 Konflikt, ethischer 216f.
 Konstitution 56, 58, 65, 212
Kopernikus, Nikolaus 187
 Kraft, Kräfte (s. a. Stärke) 222
 – eigene (s. a. Produktivität; Vernunft und Liebe) 36, 51, 55, 70, 74f., 77, 80, 85, 87f., 90, 95, 104, 139, 164, 173 f., 187, 200, 203, 206, 208, 224
 – menschliche 29f., 98
 – pathologische 202
 – psychische 199 f.
 – unbewußte 39, 62
 Krankheit, seelische 165, 199–204
 Kreativität 85
Kreon 142
Kretschmer, Ernst 57–59
 Kritik 20–22, 141
 Kultur und Natur 32f.
 Kunst 27f.
 Künstler 85

La Farge, J. 151
Laotse 7
 Laster 17, 30, 36, 40f., 113, 121, 192, 195
 Leben, Ziel des– 29, 35, 127, 147, 160, 162, 174, 211
 Leere, innere 79, 83, 155, 165, 224
Leibniz, Gottfried Wilhelm 41
 Leidenschaft 52, 54, 169, 194

- irrationale 11, 87, 211
- Libidotheorie und Charakterologie 61f., 84
- Liebe (s. a. Nächstenliebe; Selbstliebe) 24, 44, 51, 96–100, 105, 117, 119, 124f., 172
 - und Charakter 66f., 69, 77f., 107
 - Definition 96
 - produktive 95–100, 104, 107, 172
 - und Vernunft 51, 55, 95, 189, 191
- Liebesfähigkeit 122f., 223
- Linton, Ralph* 30
- Lucien* (bei Balzac) 105
- Lust 25, 158–165, 168–172, 175–177
 - als Wertmaßstab 158–164, 167, 170, 174, 179
- Lustprinzip 159, 162
 - und Masochismus 164f.
- Luther, Martin* 115f., 126, 139, 192, 222
- Lynd, Robert S.* 120

- Macht (s. a. Autorität) 189f., 221f.
- Mangel und Überfluß 170–173
- Mannheim, Karl* 103
- Marcuse, Herbert* 160
- Marketing-Charakter 65, 70–78, 82f., 107f., 111
- Markt 70f., 74, 76, 128, 223
 - freier 81
- Marktwert 71f., 79
- Marx, Karl* 36, 117
- Masochismus 105
 - und Lustprinzip 164f.
 - moralischer 164
- McDougall, William* 59
- Meinung, öffentliche 81, 87, 134, 154, 223
- Mensch 14
 - und Menschheit 45, 122
 - und Natur 14, 46–48
 - Natur des– s. Natur des Menschen
 - als Selbstzweck 17, 36, 76, 115, 138, 208
 - und Tier 32, 45f.
 - Verderbtheit des– 113f., 117, 139, 192, 205, 208
 - Würde des– 192f.
- Menschenverstand, gesunder 87, 145, 185, 223
- Menschheit 14, 38, 99, 189, 191
 - und Mensch 45 122
- Mephistopheles* 92
- Mill, John Stuart* 37
- Mischung des Charakters 79, 108–110
- Mittel und Zweck (s. a. Selbstzweck) 36–38, 76, 115, 175–179
- Modell der Natur des Menschen 33, 35–39, 91, 162
- Morgan, G. A.* 118
- Morris, Charles William* 57, 95
- Moses* 103, 185, 190
- Motivation, unbewußte 39, 41, 59f., 164, 176, 210

Müdigkeit 149, 166, 169
Mullahy, Patrick 12, 39
Münsterberg, Hugo 87
Mutterliebe 97–99, 124f.
Mystik 191
Mythos 10

Nächstenliebe 77, 96, 98, 114f., 119, 122, 153, 217
– und Selbstliebe 117, 119, 121

Narzißmus (s. a. Selbstsucht) 120f., 123

Natorp, Paul 87

Natur

– und Kultur 32f.

– und Mensch 14, 46–48

Natur des Menschen 10, 16f., 30, 32 34, 36, 192, 205

– und Charakter 45 f.

– und Destruktivität 192–205

– und Ethik 15–17, 28, 31, 36, 179, 192f.

– Modell der– 33, 35–38, 91, 162

Neurose 10, 54, 141, 145, 165, 200–204

– und Defekt 201

– und Produktivität 200f.

– und Religion 54

Newton, Isaac 187

Niebuhr, Reinhold 193

Nietzsche, Friedrich 100, 117–119, 140, 147, 162, 188, 193

Norm 10, 16, 27, 42f., 83, 153, 211, 215, 218

– und Gesellschafts-Charakter 218–220

– objektiv-gültige 9, 15 f., 25–27, 179, 215f.

– universale 219f.

Objektivität 101f.

Ödipus 48

Ödipus-Komplex 42, 145

Odysseus 48

Offenbarung 10, 15, 37

Ohnmacht 88, 91, 106, 130, 139, 182, 191, 200f.

Opfer 105, 117, 120, 137, 139, 196

Orientierung (s. a. Charakter; Charakterorientierung)

– ausbeuterische 67f., 78, 81f., 107, 109 f.

– destruktive 107

– genitale 43 f.

– hortende 68–70, 78, 82f., 107–111

– indifferente 107

– am Markt s. Marketing-Charakter

– masochistische 86f., 105, 107

– nicht-produktive 12, 64, 66–83, 107–110, 112

– prägenitale 44, 65

– produktive 64, 83–104, 107–110, 175

– rezeptive 66f., 78, 80f., 107–110

– sadistische 105, 107

Ormuzd 194

Paracelsus 23

Paulus 139, 222

Peer Gynt 75, 93, 128

Pelagius 192f.

Personalmarkt 71–73, 79, 128

Persönlichkeit (s. a. Charakter) 40, 45, 51, 56–112, 147f., 214

Pflicht 29, 97, 105, 120, 133, 143, 147, 154, 176, 206

Philosophie 10f., 16, 119, 181, 221

Pico della Mirandola 193

Platon 7, 13, 161, 163f., 221

Polanyi, Karl 71

Potentialität 197f., 207

Prestige 75

Produktion 84, 131

Produktivität (s. a. Kräfte, eigene) 17 84f., 90f., 95f., 101, 103f., 107, 110, 112, 123f., 147f., 155, 159, 165, 169, 171–173, 175, 189f., 195, 224f.

– und Neurose 200f.

– und Tugend 207f.

– und Verdrängung 205–209

Prometheus 139

Protagoras 13

Pseudo-Selbst 146

Psychoanalyse 11, 16, 61, 83, 164

– und Ethik 38–44, 164

Psychologie 31, 33, 38f., 77, 83

– und Ethik 9–12, 16, 28, 34

Psychose 89f.

Psychotherapie 202f.

Ranulf, Svend 213

Rationalisierung 10, 16, 50, 105, 132, 149, 152, 164f., 181f., 200, 204, 206

Reaktionsbildung 206

Realismus 15, 89f.

Relativismus 181, 183

– ethischer 9f., 15, 17, 19, 37, 42f., 179, 215–217

– rationaler 11

Religion 10, 15, 53f., 181, 191

– und Neurose 54

Rice, Philipp B. 40

Riesman, David 12

Rojin, Gwakio 151

Roman 155–158

Sadismus 105, 140, 165, 206, 213

Saint-Exupéry, Antoine 178

Sartre, Jean Paul 48

Schachtel, Ernest 77

Scheler, Max 133

Schlaf 151f.

Schleiermacher, Friedrich 13
 Schmerz 159, 162–166, 173, 175
Schroeder, T. 42
 Schuld 137, 145f., 153
 – und Sexualität 144
 Schuldgefühl 118, 134, 139, 141, 143–145, 149, 152, 155–158, 201
 – unbewußtes 149, 151, 153
Schwarz, O. 87
Seidemann, Alfred 12
 Selbst (s. a. Identität) 9, 17, 75f., 90, 105, 129, 153, 173, 187
 – besseres 204
 – wahres 147
 Selbsterhaltungstrieb 29, 52, 54, 125, 194
 Selbsthaß 115, 123, 196
 Selbstinteresse 29, 114, 125–131, 147, 219
 Selbst-Liebe 17, 96, 114–131
 – und Nächstenliebe 117, 119, 121
 Selbstlosigkeit 76, 119f., 124, 129, 147, 196, 220
 Selbstsucht (s. a. Narzißmus) 17, 113–131
 Selbstverachtung 115
 Selbstverleugnung 23, 127
 Selbstzweck (s. a. Mittel) 176–178
 – Mensch als– 17, 36, 76, 115, 138, 208
Seneca 133
 Sexualität 171f., 199
 – und Schuld 144
 Sexualtrieb 52, 61
Shaftesbury, Anthony A. C. 133
Shakespeare, William 34
Shatzky, Jacob 59
Sheldon, William Herbert 57f.
Shylock 34
 Situation des Menschen 44–55
Slesinger, Donald 12
Smith, Adam 133
Sokrates 43, 132, 192
 Solidarität 24, 49, 129
Sophokles 142, 191
 Sozialisation 62f., 104
 Sozialpsychologie 11, 33, 79
Spencer, Herbert 25, 37, 162–164, 175f., 178f., 216
Spinoza, Baruch de 7, 34–37, 39, 41, 48, 91, 117, 125f., 158, 162–164, 187, 201, 210, 215
 Spontaneität 85, 87, 120, 145, 161, 201f., 204
 Sprache des Gewissens 148–157
 Stärke 36, 88, 119, 136, 138, 208
Stirner, Max 117f.
 Strafe 136f., 145, 198, 205, 209, 213
 Strafrecht 210
 Subjektivismus 25
 Subjektivität 102f.

Sucht 169
 Suizid 28
Sullivan, Harry Stack 61, 146, 199
 Sünde 22f., 92f., 114, 136, 145, 204
 Sündenfall 23, 222
 Symbiose 104–107, 122, 136, 172
 Symbol 11, 46, 89
 Symptom 124, 166, 200
 Syndrom 62

 Tätigsein, produktives 35, 51, 85, 88, 91f., 95, 104, 112, 162, 173, 186, 189, 191, 209
 Tatsache 26
 Tauschwert 71f., 75, 78
 Temperament 29, 56–59, 65, 112, 143
 – und Charakter 56–58
Tertullian 185
 Theorie, ethische s. Ethik
Thomas von Aquin 193
 Tier und Mensch 32, 45f.
 Tod 47f.
 – Angst vor– 149–151
 Todestrieb 194
 Transzendenz 24, 157, 191
 Traum 152, 165, 167
Tufts, J. H. 37
 Tugend 17, 22f., 28, 30, 34–36, 40f., 44, 78, 82, 91, 113–117, 119, 121, 125f., 130, 139, 158, 160, 162, 173, 175, 195, 206–208, 218
 – und Produktivität 207 f.

 Überfluß und Mangel 170–173
 Über-Ich 42, 134, 140
 Unabhängigkeit 95, 104f., 139, 145, 184
 Unbehagen 147, 149
 Unbewußte 10
 – und Ethik 40
 Ungehorsam 22 f., 137
 Unsterblichkeit 48f.
 Unterdrückung 205, 207
 Unterwerfung 22, 25, 108, 110, 120, 130, 145f., 155, 183f., 220
 Urteil, ethisches s. Werturteil
 Utopie 38, 83

 Verantwortlichkeit 209–214
 Verantwortungsgefühl 96–99, 107, 122f., 129
 Verderbtheit des Menschen 113 f., 117, 139, 192, 205, 208
 Verdrängung 154, 165, 206f.
 – und Produktivität 205–209
 Vergnügen 113, 174
 Verhalten und Charakter 59–62, 65
 Verhaltensmuster 31, 47, 63, 87
 Verliebtheit 96, 98

Vernunft 11, 14–16, 21, 35–37, 43, 51, 77, 87, 154, 162, 181, 194, 207, 211, 222
– und Intelligenz 77, 99f.
– und Liebe 51, 55, 95, 189, 191
Vernunftbegabung 46 f., 84
Vision 186f.
Vitalität 212
Vorstellungsvermögen 46f., 84, 89

Wahrheit 77f., 103, 181, 216, 222
Ware 71, 74–76, 82, 128, 224
Warenmarkt 72
Weber, Max 81, 127
Wert, Werte 10, 25f., 41, 64, 179, 224
– höchster 17
Wertheimer, Max 87, 102
Wertmaßstab (s. a. gut und böse) 25, 158, 160, 173, 210
– Lust als– 158–164, 167, 170, 174, 179
Werturteil 9f., 15f., 21, 23, 26, 41f., 135, 151, 205, 212–214
– und Charakter 209–214
Wille 205, 207, 209
– und Charakter 209f.
Willensfreiheit 209–211
Wirklichkeit 89 f.
Wirtschaftssystem 72
Wissen 77f.
Wissenschaft 87, 145, 180, 187, 216
– angewandte 27f., 30, 38
Wissenschaft vom Menschen 28, 30–34, 36, 38, 126, 220
Wohlsein 166
Wundt, Wilhelm 57
Wünsche, irrationale 10
Würde des Menschen 192f.
Wut 141

Ziel des Lebens 29, 35, 127, 147, 160, 162, 174, 211
Zweck und Mittel (s. a. Selbstzweck) 36–38, 76, 115, 175–179
Zweifel 182f.