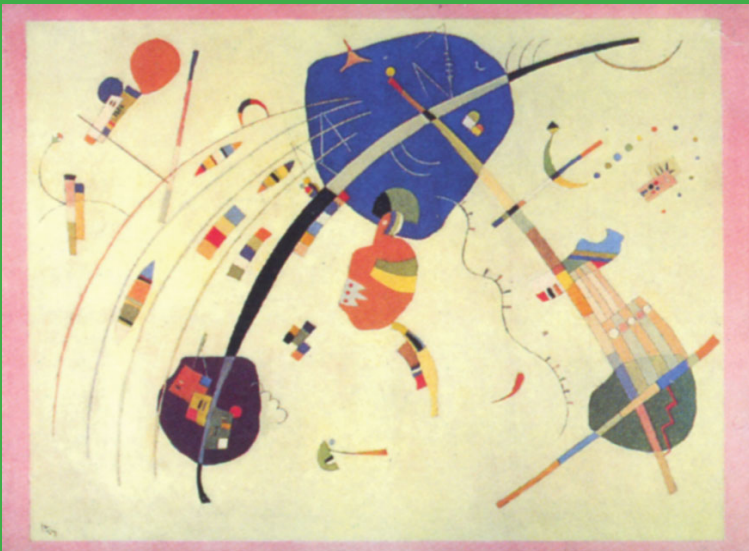


dtv

Erich Fromm

Die Furcht vor der
Freiheit



›Die Furcht vor der Freiheit‹ war die erste Monographie, mit der Erich Fromm 1941 an die Öffentlichkeit trat. Neben der ›Kunst des Liebens‹ und ›Haben oder Sein‹ nahm sie immer eine Vorrangstellung ein, da schon hier die wichtigsten Grundpositionen Fromms versammelt sind. Und angesichts der stetig wachsenden Technisierung der Umwelt und der Gefahren, die dem Fortbestand der Menschheit drohen, sind Fromms Ausführungen zur Bedeutung der Freiheit für den modernen Menschen aktueller denn je.

Erich Fromm, Psychoanalytiker und Sozialphilosoph, wurde am 23. März 1900 in Frankfurt am Main geboren. Nach seiner Promotion im Fach Soziologie 1922 in Heidelberg kam er mit der Psychoanalyse Freuds in Berührung und wurde Psychoanalytiker. Von 1930 bis 1939 gehörte er neben Marcuse, Löwenthal, Benjamin, Pollock und anderen jungen Gelehrten um Max Horkheimer zur Frankfurter Schule. 1933 emigrierte er in die USA, wo er an verschiedenen Instituten lehrte. Von 1950 bis 1974 lebte und lehrte er in Mexiko. Er starb 1980 in Locarno in der Schweiz.

Erich Fromm

Die Furcht vor der Freiheit

Aus dem Englischen von
Liselotte und Ernst Mickel

Deutscher Taschenbuch Verlag

Ungekürzte Ausgabe

Oktober 2000

Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, München

www.dtv.de

© 1941 Erich Fromm

Titel der amerikanischen Originalausgabe:

Escape from Freedom

Holt, Rinehart & Winston, New York 1941

© der deutschsprachigen Ausgabe:

1980 Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart

ISBN 3-421-06110-6

Die deutschsprachige Ausgabe erschien zuerst

beim Steinberg Verlag, Zürich 1945

Neuaufgabe Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, Köln 1966

1980 neue Übersetzung im Rahmen der zehnbändigen

Gesamtausgabe der Werke Erich Fromms,

Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart

Umschlagkonzept: Balk & Brumshagen

Umschlagbild: ›Vers le bleu‹ (1939) von Wassily Kandinsky

(© VG Bild-Kunst, Bonn 1996)

Gesamtherstellung: C. H. Beck'sche Buchdruckerei,

Nördlingen

Printed in Germany • ISBN 3-423-59048-3

Wenn nicht ich für mich bin, wer ist dann für mich?
Wenn ich nur für mich bin, was bin ich dann?
Wenn nicht jetzt – wann sonst?

Talmud

Nicht himmlisch, nicht irdisch, nicht sterblich und nicht unsterblich
haben wir dich erschaffen, auf daß du mögest frei sein,
deinem eigenen Willen und deiner Ehre gemäß,
auf daß du mögest dein eigener Schöpfer und Bildner sein.
Dir allein gab ich die Fähigkeit zu wachsen
und dich nach deinem eigenen freien Willen zu entfalten.
Du trügst in dir den Keim eines allumfassenden Lebens.

Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*

Nichts ist unveränderlich, nur die dem Menschen eigenen
und unveräußerlichen Rechte nicht.

Thomas Jefferson

Vorwort

Dieses Buch ist Teil einer umfassenden Untersuchung, welche die Charakterstruktur des modernen Menschen und die Probleme der Wechselwirkung zwischen psychologischen und soziologischen Faktoren behandelt, mit der ich mich seit mehreren Jahren beschäftige und die noch lange nicht abgeschlossen ist. Die gegenwärtigen politischen Entwicklungen und die Gefahren, die sie für die größte Leistung der modernen Kultur – für die Individualität und Einmaligkeit des Menschen – mit sich bringen, haben mich jedoch bewogen, meine Arbeit an einer umfassenderen Untersuchung zu unterbrechen und mich auf einen bestimmten Aspekt zu konzentrieren, der mir für die kulturelle und gesellschaftliche Krise unserer Tage besonders wichtig ist: die Bedeutung der Freiheit für den modernen Menschen. Es würde mir die Arbeit erleichtern, könnte ich in diesem Buch den Leser auf eine abgeschlossene Untersuchung der menschlichen Charakterstruktur hinweisen, weil man die Bedeutung der Freiheit nur wirklich verstehen kann, wenn man die gesamte Charakterstruktur des modernen Menschen analysiert. So muß ich mich immer wieder auf bestimmte Begriffe und Schlußfolgerungen beziehen, ohne sie so ausführlich erläutern zu können, wie ich es getan hätte, wäre die ganze Weite des Problems bereits erfaßt. Was andere, ebenfalls höchst wichtige Probleme betrifft, so konnte ich oft nur im Vorübergehen und manchmal überhaupt nicht auf sie eingehen. Aber ich habe das Gefühl, daß der Psychologe unverzüglich zum Verständnis der gegenwärtigen Krise alles beisteuern sollte, was er zu bieten hat, selbst unter Aufgabe seines Wunsches nach Vollständigkeit.

Wenn ich die Bedeutung psychologischer Erwägungen beim gegenwärtigen Stand der Dinge hervorhebe, so möchte ich damit die Psychologie nicht überbewerten. Die reale Grundlage des gesellschaftlichen Prozesses ist das Individuum, seine Wünsche und Ängste, seine Leidenschaften und seine Ver-

nunft, seine Neigung zum Guten und zum Bösen. Um die Dynamik des gesellschaftlichen Prozesses zu verstehen, müssen wir die Dynamik der psychologischen Prozesse begreifen, die sich im Individuum abspielen, genauso wie wir den einzelnen im Kontext der ihn formenden Kultur sehen müssen, wenn wir ihn verstehen wollen. Die These dieses Buches lautet, daß der moderne Mensch, nachdem er sich von den Fesseln der vorindividualistischen Gesellschaft befreite, die ihm gleichzeitig Sicherheit gab und ihm Grenzen setzte, sich noch nicht die Freiheit – verstanden als positive Verwirklichung seines individuellen Selbst – errungen hat; das heißt, daß er noch nicht gelernt hat, seine intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Möglichkeiten voll zum Ausdruck zu bringen. Die Freiheit hat ihm zwar Unabhängigkeit und Rationalität ermöglicht, aber sie hat ihn isoliert und dabei ängstlich und ohnmächtig gemacht. Diese Isolierung kann der Mensch nicht ertragen, und er sieht sich daher vor die Alternative gestellt, entweder der Last seiner Freiheit zu entfliehen und sich aufs neue in Abhängigkeit und Unterwerfung zu begeben oder voranzuschreiten zur vollen Verwirklichung jener positiven Freiheit, die sich auf die Einzigartigkeit und Individualität des Menschen gründet. Wenn gleich dieses Buch eher eine Diagnose als eine Prognose – eher eine Analyse als eine Lösung – bietet, kommt es doch zu Ergebnissen, die unser Handeln beeinflussen könnten, denn nur wenn wir die Gründe für die totalitäre Flucht vor der Freiheit erkennen, können wir uns so verhalten, daß wir die totalitären Kräfte besiegen.

Ich muß mir leider das Vergnügen versagen, allen meinen Freunden, Kollegen und Studenten zu danken, die mir durch Anregungen und konstruktive Kritik bei der Entwicklung meiner Ideen behilflich waren. Ich habe den Leser jeweils auf die Autoren hingewiesen, denen ich mich besonders verpflichtet fühle. Besonders möchte ich mich jedoch bei denen bedanken, die bei der Fertigstellung dieses Buches unmittelbar mitgeholfen haben. Das gilt vor allem für Elizabeth Brown, die mir durch ihre Vorschläge und ihre Kritik eine unschätzbare Hilfe

war. Außerdem bedanke ich mich besonders bei T. Woodhouse für seine Arbeiten am Manuskript und bei Dr. A. Seidemann für seine Beratung bei philosophischen Problemen.

E. F.

Freiheit – ein psychologisches Problem?

Im Mittelpunkt der modernen europäischen und amerikanischen Geschichte steht das Bemühen, sich von den politischen, wirtschaftlichen und geistigen Fesseln zu befreien, welche die Menschen gefangenhielten. Der Kampf um die Freiheit wurde von den Unterdrückten, die neue Freiheiten beanspruchten, gegen jene ausgefochten, die Privilegien zu verteidigen hatten. Immer wenn eine Klasse um ihre eigene Befreiung kämpfte, so tat sie das in dem Glauben, für die menschliche Freiheit als solche zu kämpfen, so daß sie an ein Ideal, an die Sehnsucht nach Freiheit bei allen Unterdrückten appellieren konnte. In diesem langen und praktisch noch immer andauernden Kampf um die Freiheit liefen jedoch Klassen, die gegen die Unterdrückung gekämpft hatten, in einem gewissen Stadium zu den Feinden der Freiheit über, nämlich dann, wenn der Sieg errungen war und es galt, neue Privilegien zu verteidigen.

Trotz vieler Rückschläge sind für die Freiheit manche Schlachten gewonnen worden. Viele sind in diesen Schlachten in der Überzeugung gestorben, es sei besser, im Kampf gegen die Unterdrückung zu sterben, als ohne Freiheit zu leben. Ein solcher Tod war für sie die höchste Bestätigung ihrer Individualität. Die Geschichte schien zu beweisen: Der Mensch kann sich selbst regieren, er kann selbst seine Entscheidungen treffen und denken und fühlen, was er für richtig hält. Die volle Entfaltung aller im Menschen schlummernden Möglichkeiten schien das Ziel zu sein, dem sich die gesellschaftliche Entwicklung mit raschen Schritten näherte. In den Grundsätzen des ökonomischen Liberalismus, der politischen Demokratie, der religiösen Autonomie und des Individualismus im persönlichen Leben kam die Sehnsucht nach Freiheit zum Ausdruck. Diese Prinzipien schienen die Menschheit der Verwirklichung dieser Sehnsucht näherzubringen. Eine Fessel nach der anderen wurde gesprengt. Der Mensch befreite sich aus seiner Beherr-

schung durch die Natur und machte sich zu ihrem Herrn; er beseitigte seine Beherrschung durch die Kirche und durch den absolutistischen Staat. Die *Abschaffung der äußeren Botmäßigkeit* schien die notwendige, aber auch hinreichende Vorbedingung für die Erreichung des ersehnten Ziels zu sein: der Freiheit des Individuums.

Viele sahen im Ersten Weltkrieg den Endkampf und in seinem Abschluß den endgültigen Sieg der Freiheit. Die bereits vorhandenen Demokratien schienen gestärkt daraus hervorzugehen, und neue Demokratien traten an die Stelle früherer Monarchien. Aber bereits nach wenigen Jahren tauchten neue Systeme auf, die alles verleugneten, was die Menschen in jahrhundertelangen Kämpfen errungen zu haben glaubten. Denn das Wesen dieser neuen Systeme, die sich des gesamten gesellschaftlichen und persönlichen Lebens der Bevölkerung bemächtigten, war die völlige Unterwerfung aller unter die Autorität einer Handvoll von Menschen, gegen die sie machtlos waren.

Zunächst trösteten sich viele mit dem Gedanken, der Sieg des autoritären Systems sei auf die Geistesverwirrung einiger weniger einzelner zurückzuführen, die von ihrem Wahnsinn schon rechtzeitig wieder abgebracht werden könnten. Andere wiegten sich im Glauben, die Italiener und die Deutschen besäßen nur noch nicht genügend Übung in Demokratie, und man könne daher ruhig zuwarten, bis sie die politische Reife der westlichen Demokratien erreicht hätten. Eine andere weitverbreitete Illusion – vielleicht die allergefährlichste – war die, daß Menschen wie Hitler allein durch ihre List und Tücke die Macht über den großen Staatsapparat errungen hätten, daß sie und ihre Gefolgsleute allein durch nackte Gewalt regierten und daß die Bevölkerung nur das willenlose Objekt von Betrug und Terror sei.

Inzwischen haben sich diese Ansichten als Irrtum herausgestellt. Wir mußten erkennen, daß Millionen von Deutschen ebenso bereitwillig ihre Freiheit aufgaben, wie ihre Väter für sie gekämpft hatten; daß sie, anstatt sich nach Freiheit zu

sehen, sich nach Möglichkeiten umsahen, ihr zu entfliehen; daß weitere Millionen gleichgültig waren und nicht glaubten, daß die Verteidigung der Freiheit es wert sei, für sie zu kämpfen und für sie zu sterben. Wir haben weiterhin erkannt, daß die Krise der Demokratie kein spezifisch italienisches oder deutsches Problem ist, sondern daß jeder moderne Staat sich damit auseinandersetzen hat. Auch macht es keinen Unterschied, welche Symbole sich die Feinde der menschlichen Freiheit wählen: Die Freiheit ist nicht weniger gefährdet, ob sie im Namen des Antifaschismus oder im Namen des Faschismus selbst angegriffen wird. (Unter Faschismus oder Autoritarismus verstehe ich ein diktatorisches System vom deutschen oder italienischen Typ. Wenn ich mich speziell auf das deutsche System beziehe, bezeichne ich es als »Nazismus«.) John Dewey hat dies so eindrucksvoll formuliert, daß ich ihn wörtlich zitieren möchte: »Die ernste Gefahr für unsere Demokratie besteht nicht in der Existenz totalitärer fremder Staaten. Sie besteht darin, daß in unseren eigenen persönlichen Einstellungen und in unseren eigenen Institutionen Bedingungen herrschen, die der Autorität von außen, der Disziplin, der Uniformität und Abhängigkeit vom Führer in diesen Ländern zum Sieg verhelfen. Demnach befindet sich das Schlachtfeld hier – in uns selbst und in unseren Institutionen« (J. Dewey, 1939). Wenn wir den Faschismus bekämpfen wollen, müssen wir ihn verstehen. Wunschdenken hilft uns dabei nicht weiter. Auch die Wiederholung optimistischer Devisen nützt so wenig wie das Ritual eines indianischen Regentanzes.

Neben den ökonomischen und gesellschaftlichen Bedingungen, die zum Faschismus geführt haben, gibt es ein den Menschen selbst betreffendes Problem, das wir verstehen müssen. Zweck dieses Buches ist es, jene dynamischen Faktoren in der Charakterstruktur des modernen Menschen zu analysieren, die in den faschistischen Ländern dazu geführt haben, die Freiheit aufzugeben, und die bei Millionen Menschen in unserem eigenen [amerikanischen] Volk ebenfalls stark verbreitet sind.

Wenn wir den menschlichen Aspekt der Freiheit, die Sehnsucht nach Unterwerfung und das Streben nach Macht ins Auge fassen, so stellen sich vor allem folgende Fragen: Was bedeutet Freiheit als menschliche Erfahrung? Ist das Verlangen nach Freiheit etwas, das der menschlichen Natur innewohnt? Handelt es sich bei Freiheit um die gleiche Erfahrung ohne Rücksicht auf die Art der Kultur, in der jemand lebt, oder ist sie jeweils etwas Verschiedenes entsprechend dem Grad des in einer bestimmten Gesellschaft bereits erreichten Individualismus? Bedeutet Freiheit nur die Abwesenheit äußeren Drucks, oder bedeutet Freiheit auch das *Vorhandensein* von etwas – und wenn ja, wovon? Welche gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Faktoren in der Gesellschaft fördern das Streben nach Freiheit? Kann Freiheit zu einer Last werden, die den Menschen so schwer bedrückt, daß er ihr zu entfliehen sucht? Woher kommt es dann, daß Freiheit für viele ein hochgeschätztes Ziel und für andere eine Bedrohung bedeutet?

Gibt es vielleicht außer dem angeborenen Wunsch nach Freiheit auch eine instinktive Sehnsucht nach Unterwerfung? Und wenn es diese nicht gibt, wie ist dann die Anziehungskraft zu erklären, welche die Unterwerfung unter einen Führer heute auf so viele ausübt? Unterwirft man sich nur einer offenen Autorität, oder gibt es auch eine Unterwerfung unter internalisierte Autoritäten, wie die Pflicht oder das Gewissen, unter innere Zwänge oder unter anonyme Autoritäten wie die öffentliche Meinung? Gewährt es eine geheime Befriedigung, sich zu unterwerfen, und was liegt ihr zugrunde?

Was erzeugt im Menschen eine unersättliche Gier nach Macht? Ist es die Stärke seiner Lebenskraft – oder ist es eine grundsätzliche Schwäche und Unfähigkeit, das Leben spontan und liebevoll zu erleben? Welches sind die psychologischen Bedingungen, die diese Strebungen so stark machen? Und welches sind die gesellschaftlichen Bedingungen, auf denen derartige psychologische Bedingungen ihrerseits beruhen?

Die Analyse des menschlichen Aspekts der Freiheit und des

Autoritarismus zwingt uns, uns mit einem allgemeinen Problem zu beschäftigen – mit der Rolle nämlich, welche psychologische Faktoren als aktive Kräfte im gesellschaftlichen Prozeß spielen; und dies führt uns schließlich zum Problem der Wechselwirkung von psychologischen, ökonomischen und ideologischen Faktoren im gesellschaftlichen Prozeß. Jeder Versuch, die Anziehungskraft zu begreifen, welche der Faschismus auf große Nationen ausübt, zwingt uns, uns mit der Rolle der psychologischen Faktoren zu beschäftigen. Denn wir haben es hier mit einem politischen System zu tun, das seinem Wesen nach nicht an die rationalen Kräfte des Selbstinteresses appelliert, sondern das im Menschen diabolische Kräfte weckt und mobilisiert, von deren Existenz wir nichts wußten oder von denen wir zumindest annahmen, sie seien schon lange ausgestorben. In den letzten Jahrhunderten pflegte man sich den Menschen als ein vernünftiges Wesen vorzustellen, das in seinem Handeln von seinem Selbstinteresse bestimmt wird. Selbst Schriftsteller wie Hobbes, der die Machtgier und Feindseligkeit als die treibenden Kräfte im Menschen ansah, erklärte, sie seien die logische Konsequenz des Selbstinteresses: Da die Menschen alle gleich und daher vom gleichen Wunsch nach Glück beseelt seien und da nicht genug Güter vorhanden seien, um sie alle gleichmäßig zufriedenzustellen, müßten sie notwendigerweise miteinander kämpfen und nach Macht streben, um sicherzustellen, daß sie auch in Zukunft genießen könnten, was sie gegenwärtig besäßen. Aber das Menschenbild von Hobbes traf bald nicht mehr zu. Je mehr es dem Bürgertum gelang, die Macht der früheren politischen und religiösen Herrscher zu brechen, je besser es den Menschen gelang, die Natur zu meistern und je mehr Millionen Menschen wirtschaftlich unabhängig wurden, um so mehr glaubte man an eine rationale Welt und an den Menschen als Vernunftwesen. Die finsternen, diabolischen Kräfte in der menschlichen Natur wurden ins Mittelalter oder in noch frühere Epochen verwiesen, und man erklärte sie mit dem Mangel an Wissen oder mit dem Ränkespiel betrügerischer Könige und Priester.

Man blickte auf diese Epochen zurück wie auf einen Vulkan, der seit langem erloschen ist und von dem keine Gefahr mehr droht. Man fühlte sich sicher und vertraute darauf, daß die Errungenschaften der modernen Demokratie alle finsternen Mächte verscheucht hätten; die Welt erschien so hell und sicher wie die gut beleuchteten Straßen einer modernen Großstadt. In den Kriegen sah man die letzten Relikte vergangener Zeiten und war der Ansicht, daß man nur noch einen einzigen, letzten Krieg brauche, um Krieg ein für allemal abzuschaffen. Wirtschaftskrisen betrachtete man als Pannen, auch wenn sie sich weiterhin mit einer gewissen Regelmäßigkeit einstellten.

Als der Faschismus an die Macht kam, waren die meisten weder theoretisch noch praktisch darauf vorbereitet. Sie konnten einfach nicht glauben, daß der Mensch einen solchen Hang zum Bösen, eine solche Machtgier, eine solche Mißachtung der Rechte der Schwachen und ein solches Verlangen nach Unterwerfung bekunden konnte. Nur wenige hatten das unterirdische Grollen vor dem Ausbruch des Vulkans bemerkt. Nietzsche hatte den selbstgefälligen Optimismus des 19. Jahrhunderts aufgestört; das gleiche hatte Marx, wenn auch auf andere Weise, getan. Eine weitere Warnung kam etwas später von Freud. Zwar hatten er und die meisten seiner Schüler nur eine sehr naive Auffassung davon, was in der Gesellschaft vor sich geht, und seine Versuche, die Psychologie auf gesellschaftliche Probleme anzuwenden, waren meist irreführende Konstruktionen. Aber dadurch, daß er sein Interesse den Erscheinungen individueller emotionaler und geistiger Störungen zuwandte, führte er uns auf den Gipfel des Vulkans und ließ uns in den kochenden Krater hinunterschauen.

Freud hat die Aufmerksamkeit mehr als jeder andere auf die Beobachtung und Analyse der irrationalen und unbewußten Kräfte gelenkt, die das Verhalten der Menschen mitbestimmen. Er und seine Schüler haben in der modernen Psychologie nicht nur den irrationalen und unbewußten Bereich der menschlichen Natur entdeckt, dessen Existenz der moderne Rationalismus übersehen hatte, Freud hat auch gezeigt, daß diese irra-

tionalen Phänomene bestimmten Gesetzen folgen und daher rational zu verstehen sind. Er hat uns gelehrt, die Sprache der Träume und der somatischen Symptome ebenso wie die Irrationalitäten im menschlichen Verhalten zu verstehen. Er hat entdeckt, daß sowohl das irrationale Verhalten eines Menschen als auch seine gesamte Charakterstruktur die Reaktion auf Einflüsse ist, welche die Außenwelt insbesondere während seiner frühen Kindheit auf ihn ausübte.

Aber Freud war so sehr vom Geist seiner Kultur durchtränkt, daß er über ihre Grenzen nicht hinwegkam. Eben diese Grenzen schränkten sein Verständnis für den kranken Menschen ein, und sie waren ein Hindernis für sein Verständnis des normalen Menschen und der irrationalen Phänomene im Leben der Gesellschaft.

Da dieses Buch die Rolle, welche die psychologischen Faktoren im gesellschaftlichen Gesamtprozeß spielen, in den Vordergrund stellt, und da sich diese Analyse auf einige der grundlegenden Entdeckungen Freuds gründet – besonders auf jene, welche das Wirken unbewußter Kräfte im Charakter des Menschen und ihre Abhängigkeit von äußeren Einflüssen betreffen –, halte ich es für angebracht, den Leser schon jetzt auf die allgemeinen Grundsätze der hier vertretenen Auffassung und auf die Hauptunterschiede zwischen dieser Auffassung und den klassischen Freudschen Vorstellungen hinzuweisen.¹

Freud übernahm die traditionelle Überzeugung von der grundsätzlichen Dichotomie zwischen Mensch und Gesellschaft und die Lehre, daß der Mensch von Natur aus böse sei. Für ihn ist der Mensch grundsätzlich antisozial. Die Gesellschaft muß ihn erst domestizieren. Sie muß zwar die direkte Befriedigung einiger biologischer und daher unausrottbarer

¹ Eine psychoanalytische Methode, die sich zwar auf die grundsätzlichen Errungenschaften der Freudschen Theorie gründet, sich jedoch in vielen wichtigen Aspekten von Freud unterscheidet, findet sich bei Karen Horney (1939) und bei Harry Stack Sullivan (1940). Obwohl diese beiden Autoren in vielen Punkten anders denken als ich, hat doch der hier vertretene Standpunkt mit ihren Auffassungen viel gemein.

Triebe zulassen, aber sie muß die meisten Basisimpulse im Menschen verfeinern und geschickt in Zaum halten. Infolge dieser Unterdrückung der natürlichen Impulse durch die Gesellschaft geschieht etwas Wunderbares: Die unterdrückten Triebe verwandeln sich in kulturell wertvolle Strebungen und werden so zur Grundlage der menschlichen Kultur. Freud hat diese merkwürdige Umwandlung des Unterdrückten in ein zivilisiertes Verhalten als Sublimierung bezeichnet. Wenn mehr unterdrückt werden muß als sublimiert werden kann, so wird der Betreffende neurotisch; dann muß man ihm erlauben, weniger zu unterdrücken. Im allgemeinen besteht jedoch ein umgekehrtes Verhältnis zwischen der Befriedigung der menschlichen Triebe und der Kultur: Je größer die Unterdrückung, um so mehr Kultur (und um so größer ist die Gefahr, daß es zu neurotischen Störungen kommt). Die Beziehung des einzelnen zur Gesellschaft ist nach Freuds Theorie ihrem Wesen nach statisch: Der einzelne bleibt sich praktisch immer gleich und ändert sich nur insoweit, als die Gesellschaft einen größeren Druck auf seine natürlichen Triebe ausübt (und so eine noch stärkere Sublimierung erzwingt) oder ihm mehr Befriedigung erlaubt (und dafür Kultur opfert).

Genau wie die früheren Psychologen die Existenz von Grundinstinkten annahmen, sah auch Freud die menschliche Natur im wesentlichen als eine Widerspiegelung der wichtigsten beim modernen Menschen zu beobachtenden Triebregungen. Für ihn repräsentiert der einzelne Vertreter seiner Kultur »den Menschen« schlechthin, und er sah in den für den Menschen der modernen Gesellschaft kennzeichnenden Leidenschaften und Ängsten ewige, in der biologischen Konstitution des Menschen wurzelnde Kräfte.

Wir könnten für diese Sicht Freuds viele Beispiele anführen (etwa die gesellschaftliche Ursache der heute so weit verbreiteten Feindseligkeit, den Ödipuskomplex oder auch den sogenannten Kastrationskomplex der Frau). Ich möchte mich jedoch auf ein Beispiel beschränken, das mir deshalb besonders wichtig erscheint, weil es die Gesamtauffassung vom Men-

schen als einem sozialen Wesen betrifft. Freud betrachtet den einzelnen stets in seinen Beziehungen zu anderen. Diese Beziehungen sind jedoch nach Freuds Ansicht annähernd gleichbedeutend mit den wirtschaftlichen Beziehungen, welche für den Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft charakteristisch sind. Ein jeder arbeitet für sich selbst, individualistisch auf sein eigenes Risiko und nicht in erster Linie in Zusammenarbeit mit anderen. Aber er ist auch kein Robinson Crusoe; er ist auf die anderen angewiesen als Kunden, als Arbeitnehmer oder als Arbeitgeber. Er muß kaufen und verkaufen, geben und nehmen. Der Markt reguliert diese Beziehungen, ob es sich nun um den Gebrauchsgütermarkt oder um den Arbeitsmarkt handelt. Daher ist der einzelne in erster Linie allein und selbstgenügsam. Knüpft er mit anderen wirtschaftliche Beziehungen an, so geschieht das nur zu dem einen Zweck: zu verkaufen und zu kaufen. Freuds Auffassung von den menschlichen Beziehungen entspricht im wesentlichen dieser Auffassung: Der einzelne ist mit biologischen Trieben ausgestattet, die unbedingt befriedigt werden müssen. Um sie zu befriedigen, tritt er mit anderen »Objekten« in Beziehung. So sind ihm die anderen Menschen stets Mittel zum Zweck, zum Zweck der Befriedigung von Strebungen, die im Individuum bereits vorhanden sind, bevor es mit anderen in Kontakt kommt. Der Bereich menschlicher Beziehungen im Sinne Freuds gleicht dem Markt: Es handelt sich dabei um einen Austausch von Befriedigungen biologisch bedingter Bedürfnisse, wobei die Beziehung zu anderen Personen stets ein Mittel zum Zweck und niemals Selbstzweck ist.

Im Gegensatz zu Freuds Standpunkt gründet sich meine Analyse in diesem Buch auf die Überzeugung, daß das Schlüsselproblem der Psychologie die spezifische Art der Bezogenheit des Individuums zur Welt und nicht die Befriedigung oder Nicht-Befriedigung dieses oder jenes triebhaften Bedürfnisses *an sich* ist. Außerdem gehe ich von der Annahme aus, daß die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft keine statische ist. Es ist nicht so, als ob es da einerseits einen Einzelmen-

schen gäbe, der von der Natur mit bestimmten Trieben ausgestattet wurde, und andererseits die Gesellschaft als etwas, das außerhalb von ihm existiert und diese angeborenen Strebungen entweder befriedigt oder unbefriedigt läßt. Wenn es auch gewisse allen Menschen gemeinsame Bedürfnisse gibt, wie etwa Hunger, Durst und Sexualität, sind jene Triebe, welche die *Unterschiede* im Charakter der Menschen bedingen – etwa Liebe und Haß, das Streben nach Macht und das Verlangen, sich zu unterwerfen, die Freude an sinnlichem Genuß und die Angst davor –, sämtlich Produkte des gesellschaftlichen Prozesses. Die schönsten wie auch die abscheulichsten Neigungen des Menschen sind kein festgelegter, biologisch gegebener Bestandteil seiner Natur, sondern das Resultat des gesellschaftlichen Prozesses, der den Menschen erzeugt. Die Gesellschaft hat also nicht nur die Funktion, etwas zu unterdrücken – obwohl sie auch diese Funktion hat –, sondern auch eine kreative Funktion. Die Natur des Menschen, seine Leidenschaften und seine Ängste, sind ein Produkt der Kultur. Tatsächlich ist der Mensch selbst die wichtigste Schöpfung und Errungenschaft des unaufhörlichen menschlichen Bemühens, die Dokumentation dessen, was wir Geschichte nennen.

Es ist die besondere Aufgabe des Sozialpsychologen, diesen Prozeß der Selbsterzeugung des Menschen in der Geschichte verstehen zu lernen. Wieso kommt es beim Übergang von einer historischen Epoche zur anderen zu bestimmten Veränderungen im menschlichen Charakter? Weshalb ist der Geist der Renaissance so anders als der des Mittelalters? Weshalb ist die Charakterstruktur des Menschen im Zeitalter des Monopolkapitalismus anders als die im 19. Jahrhundert? Aufgabe der Sozialpsychologie ist es zu erklären, wieso neue Fähigkeiten und neue Leidenschaften – schlechte oder gute – entstehen. So finden wir zum Beispiel, daß seit der Renaissance bis in unsere Tage der Mensch von einem brennenden Ehrgeiz nach Ruhm erfüllt ist, während dieses uns heute so selbstverständlich erscheinende Streben in der mittelalterlichen Gesellschaft kaum vorhanden war (vgl. J. Burckhardt,

1928, 3. Kap., 2. und 4. Abschnitt). In der Renaissance entwickelten die Menschen auch ein Gefühl für die Schönheit der Natur, das sie zuvor nicht besaßen. Dann aber erwarb der Mensch in den Ländern des Nordens seit dem 16. Jahrhundert ein zwanghaftes Streben zu arbeiten, wie es bis dahin bei freien Menschen nicht zu beobachten war.

Der Mensch wird jedoch nicht nur von der Geschichte geschaffen. Die Geschichte wird auch ihrerseits vom Menschen geschaffen. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs bildet das Aufgabenfeld der Sozialpsychologie.² Die Aufgabe besteht darin, nicht nur zu zeigen, wie die Leidenschaften, Wünsche und Ängste sich als *Resultat* des gesellschaftlichen Prozesses ändern und entwickeln, sondern auch wie die so in bestimmte Formen geprägten Energien des Menschen *ihrerseits zu Produktivkräften werden, welche den gesellschaftlichen Prozeß formen*. So sind zum Beispiel das Streben nach Ruhm und Erfolg und der Trieb zur Arbeit Kräfte, ohne die sich der moderne Kapitalismus nicht hätte entwickeln können. Ohne diese und eine Reihe anderer menschlicher Kräfte hätte dem Menschen der Antrieb gefehlt, sich den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Erfordernissen des modernen Wirtschafts- und Industriesystems entsprechend zu verhalten.

Hieraus folgt, daß der in diesem Buch vertretene Standpunkt sich von dem Freuds insofern unterscheidet, als ich seine Interpretation der Geschichte als Resultat psychologischer Kräfte, die ihrerseits nicht gesellschaftlich bedingt sind, nachdrücklich ablehne. Ebenso nachdrücklich lehne ich jene Theorien ab, die außer acht lassen, daß der Faktor »Mensch« eines der dynamischen Elemente im gesellschaftlichen Prozeß ist. Diese Kritik richtet sich nicht nur gegen soziologische Theorien, die – wie die von Durkheim und seiner Schule – psy-

² Vgl. die Beiträge der Soziologen J. Dollard und H. D. Lasswell; der Anthropologen R. Benedict, J. Hallowell, R. Linton, M. Mead und E. Sapir sowie A. Kardiners Anwendung psychoanalytischer Begriffe auf die Anthropologie.

chologische Probleme ausdrücklich aus der Soziologie heraushalten möchten, sondern auch gegen Theorien, die mehr oder weniger an einer behavioristischen Psychologie orientiert sind. Allen diesen Theorien ist die Annahme gemeinsam, daß die menschliche Natur keine eigene Dynamik besitzt, so daß psychologische Veränderungen nur als Entwicklung neuer Gewohnheiten, als Anpassung an neue kulturelle Muster aufzufassen sind. Diese Theorien reden zwar auch von dem psychologischen Faktor, doch reduzieren sie ihn zum bloßen Schatten kultureller Muster. Nur eine dynamische Psychologie, zu der Freud die Grundlagen gelegt hat, kann dem Faktor »Mensch« wirklich gerecht werden. Wenn es auch keine von vornherein festgelegte menschliche Natur gibt, so darf man sie doch auch nicht als etwas unbegrenzt Formbares ansehen, das sich an Bedingungen jeder Art anpassen könnte, ohne eine eigene psychologische Dynamik zu entwickeln. Wenngleich die menschliche Natur das Produkt der historischen Entwicklung ist, so besitzt sie doch bestimmte ihr innewohnende Mechanismen und Gesetze, deren Aufdeckung die Aufgabe der Psychologie ist. Hier scheint es mir zum vollen Verständnis des bereits Gesagten wie auch des noch Folgenden angebracht, auf den Begriff der *Anpassung* näher einzugehen. Diese Diskussion soll gleichzeitig veranschaulichen, was wir unter psychologischen Mechanismen und Gesetzen verstehen. Dabei scheint es mir angebracht, zwischen einer »statischen« und einer »dynamischen« Anpassung zu unterscheiden. Unter *statischer* Anpassung verstehe ich eine Anpassung an Verhaltensmuster, bei der die gesamte Charakterstruktur unverändert bleibt und bei der es nur darum geht, sich an eine neue Gewohnheit anzupassen. Ein Beispiel für diese Art der Anpassung ist ein Chinese, der sich an Stelle der eigenen Eßgewohnheiten an die Benutzung von Messer und Gabel gewöhnt. Ein Chinese, der nach Amerika kommt, wird sich zwar an diese für ihn neue Gewohnheit anpassen, doch wird diese Anpassung kaum einen Einfluß auf seine Persönlichkeit haben; sie erzeugt bei ihm keine neuen Triebe oder Charakterzüge.

Unter *dynamischer* Anpassung verstehe ich dagegen die Art von Anpassung, zu der es beispielsweise kommt, wenn ein kleiner Junge sich den Geboten eines strengen, bedrohlichen Vaters unterwirft – weil er zu große Angst vor diesem hat, um sich anders zu verhalten – und so zu einem »braven« Jungen wird. Während er sich den Notwendigkeiten der Situation anpaßt, geschieht etwas mit ihm. Er entwickelt vielleicht eine intensive Feindseligkeit gegen seinen Vater, die er verdrängt, weil es zu gefährlich wäre, sie offen zu äußern oder sich ihrer auch nur bewußt zu werden. Diese verdrängte Feindseligkeit ist jedoch, obwohl sie nicht manifest ist, ein dynamischer Faktor in seiner Charakterstruktur. Sie kann neue Angst erzeugen und so zu einer noch stärkeren Unterwerfung führen; sie kann aber auch zu einer unbestimmten Trotzhaltung führen, die sich nicht gegen jemand besonderes, sondern vielmehr gegen das Leben im allgemeinen richtet. Während sich hier – genau wie im ersten Fall – ein Mensch bestimmten äußeren Umständen anpaßt, erzeugt diese Art der Anpassung in ihm etwas Neues, erregt in ihm neue Triebe und neue Ängste. Jede Neurose ist ein Beispiel für eine solche dynamische Anpassung; sie ist ihrem Wesen nach eine Anpassung an äußere Bedingungen (besonders in der frühen Kindheit), die in sich selbst irrational und ganz allgemein dem Wachstum und der Entwicklung des Kindes abträglich sind. Es gibt auch soziopsychologische Phänomene, die neurotischen Phänomenen ähnlich sind. (Wir werden noch darauf zurückkommen, weshalb man sie nicht als neurotisch bezeichnen sollte.) Hierzu gehören etwa starke destruktive und sadistische Impulse in sozialen Gruppen, die ein Beispiel für die dynamische Anpassung an gesellschaftliche Bedingungen geben, welche für die Entwicklung der Menschen irrational und schädlich sind. Neben der Frage, um welche Art von Anpassung es sich jeweils handelt, sind noch weitere Fragen zu beantworten: Was ist es, das den Menschen zwingt, sich fast jeder nur vorstellbaren Lebensbedingung anzupassen, und welche Grenzen sind einer solchen Anpassungsfähigkeit gesetzt?

Wenn wir diese Frage beantworten wollen, müssen wir uns zunächst damit befassen, daß es gewisse Bereiche in der menschlichen Natur gibt, die flexibler und anpassungsfähiger sind als andere. All jene Strebungen und Charakterzüge, durch die sich die Menschen voneinander unterscheiden, sind bis zu einem gewissen Grad elastisch und formbar: zum Beispiel Liebe, Destruktivität, Sadismus, die Neigung, sich anderen zu unterwerfen, Machtstreben, Absonderung von anderen, das Verlangen nach Selbstverherrlichung, übertriebene Sparsamkeit, die Freude an sinnlichem Genuß und die Angst vor der Sinnlichkeit. Diese und viele andere Strebungen und Ängste, die im Menschen zu finden sind, entwickeln sich als Reaktion auf bestimmte Lebensbedingungen. Sind diese Ängste und Bestrebungen erst einmal zu einem Bestandteil des Charakters eines bestimmten Menschen geworden, verlieren sie ihre Flexibilität, verschwinden nicht mehr so leicht und verwandeln sich auch nicht mehr in andere Triebe. Aber sie sind doch in dem Sinn flexibel, als einzelne Menschen – insbesondere in ihrer Kindheit – entsprechend ihrer jeweiligen Lebensumstände das eine oder andere Bedürfnis entwickeln. Keines dieser Bedürfnisse ist so definitiv festgelegt und starr, als wenn es ein angeborener Bestandteil der menschlichen Natur wäre, der sich entwickelt und unter allen Umständen befriedigt werden muß.

Im Gegensatz zu diesen Bedürfnissen gibt es noch andere, bei denen es sich um unentbehrliche Teile der menschlichen Natur handelt und die unbedingt befriedigt werden müssen, nämlich jene Bedürfnisse, die in der physiologischen Organisation des Menschen wurzeln, wie etwa Hunger, Durst, Schlafbedürfnis und dergleichen. Bei jedem dieser Bedürfnisse gibt es eine bestimmte Schwelle, jenseits derer eine fehlende Befriedigung unerträglich ist. Wird sie überschritten, so gewinnt das Bedürfnis nach Befriedigung die Qualität einer unwiderstehlichen Strebung. Alle diese physiologisch bedingten Bedürfnisse lassen sich in den Begriff des Bedürfnisses nach Selbsterhaltung zusammenfassen. Dieses Bedürfnis nach

Selbsterhaltung ist der Teil der menschlichen Natur, der unter allen Umständen befriedigt werden muß, und stellt daher das primäre Motiv menschlichen Verhaltens dar.

Auf eine einfache Formel gebracht heißt das: Der Mensch muß essen, trinken, schlafen, sich gegen Feinde schützen und so weiter. Um all das tun zu können, muß er arbeiten und produzieren. »Arbeit« ist jedoch nichts Allgemeines oder Abstraktes. Bei der Arbeit handelt es sich stets um konkrete Arbeit, das heißt um eine spezifische Art der Arbeit in einem spezifischen Wirtschaftssystem. Jemand kann als Sklave in einem Feudalsystem, als Bauer in einem indianischen Pueblo, als selbständiger Geschäftsmann in einer kapitalistischen Gesellschaft, als Verkäuferin in einem modernen Warenhaus oder als Arbeiter am Fließband einer großen Fabrik arbeiten. Diese verschiedenen Arten der Arbeit erfordern völlig unterschiedliche Persönlichkeitsmerkmale und führen zu unterschiedlichen Arten der Bezogenheit zu anderen. Wenn ein Mensch geboren wird, ist der Schauplatz seines Lebens bereits festgelegt. Er muß essen und trinken, und deshalb muß er arbeiten; er muß also unter den spezifischen Bedingungen und auf eben die Art arbeiten, die ihm durch die Gesellschaft, in die er hineingegeben wurde, vorgeschrieben ist. Beide Faktoren, sein Bedürfnis zu leben und das Gesellschaftssystem, kann er als Individuum prinzipiell nicht ändern, und es sind diese Faktoren, die die Entwicklung jener anderen, flexibleren Charakterzüge bestimmen. So wird die Lebensweise, wie sie für den einzelnen durch die Besonderheit eines Wirtschaftssystems gegeben ist, zu dem Faktor, der primär seine gesamte Charakterstruktur bestimmt, weil der gebieterische Selbsterhaltungstrieb ihn zwingt, die Bedingungen, unter denen er leben muß, zu akzeptieren. Das bedeutet jedoch nicht, daß er nicht zusammen mit anderen versuchen könnte, gewisse ökonomische und politische Veränderungen herbeizuführen. Aber primär wird seine Persönlichkeit durch die besondere Lebensweise bestimmt, mit der er schon als Kind durch das Medium seiner Familie konfrontiert wurde und die alle Merkmale aufweist, die für eine

bestimmte Gesellschaft oder Klasse typisch sind.³ Die physiologisch bedingten Bedürfnisse sind nicht der einzige gebieterische Bestandteil der menschlichen Natur. Sie hat noch einen anderen ebenso zwingenden Aspekt, der nicht in körperlichen Prozessen wurzelt, sondern der im Wesen der menschlichen Lebensweise und Lebenspraxis begründet liegt: das Bedürfnis, auf die Welt außerhalb seiner selbst bezogen zu sein, und das Bedürfnis, Einsamkeit zu vermeiden. Wenn man sich völlig allein und isoliert fühlt, so führt das zur seelischen Desintegration, genau wie das Fehlen von Nahrung zum Tode führt. Diese Bezogenheit auf andere ist nicht dasselbe wie körperlicher Kontakt. Ein Mensch kann in physischer Beziehung viele Jahre lang für sich allein leben und trotzdem mit Ideen, Werten oder wenigstens mit gesellschaftlichen Verhaltensmustern verbunden sein, die ihm ein Gefühl der Gemeinsamkeit geben, das Gefühl »dazu zu gehören«. Andererseits kann man unter Menschen leben und trotzdem von einem Gefühl unbeschreiblicher Vereinsamung überwältigt werden, das – wenn es eine gewisse Grenze überschreitet – zu einer Geisteskrankheit mit schizophrener Symptomatik führt. Diese fehlende Beziehung zu Werten, Symbolen oder bestimmten Verhaltensmustern können wir als »seelische Vereinsamung« bezeichnen. Diese ist ebenso unerträglich wie die körperliche Vereinsamung,

³ Ich möchte an dieser Stelle vor einer Verwechslung warnen, der man häufig begegnet, wenn dieses Problem erörtert wird. Die ökonomische Struktur einer Gesellschaft, die die Lebensweise des einzelnen bestimmt, stellt die *Bedingung* für die Persönlichkeitsentwicklung dar. Diese *ökonomischen Bedingungen* sind etwas ganz anderes als die *subjektiven ökonomischen Motive*, etwa das Streben nach materiellem Reichtum, worin viele Schriftsteller seit der Renaissance bis hin zu gewissen marxistischen Autoren, die die Grundbegriffe von Marx falsch verstanden haben, das dominierende Motiv menschlichen Verhaltens sahen. Tatsächlich ist das verzehrende Verlangen nach materiellem Reichtum nur eine Besonderheit bestimmter Kulturen, und andere ökonomische Verhältnisse können Persönlichkeitszüge erzeugen, die dazu führen, daß der Betreffende materiellen Reichtum verabscheut oder daß er ihm doch gleichgültig gegenübersteht. Ich habe dieses Problem ausführlich erörtert in E. Fromm, 1932a.

oder – besser gesagt – die körperliche Vereinsamung wird erst unerträglich, wenn die seelische Vereinsamung hinzukommt. Die geistige Bezogenheit auf die Welt kann viele Formen annehmen. Der Mönch, der allein in seiner Zelle lebt, aber an Gott glaubt, und der politische Gefangene, der in Isolierhaft gehalten wird, sich aber mit seinen Mitkämpfern eins fühlt, sind seelisch nicht allein. Auch der englische Gentleman, der noch in der fremdesten Umgebung seinen Smoking trägt, ist es nicht, genausowenig wie der Kleinbürger, der zwar von seinen Mitbürgern völlig isoliert lebt, sich aber mit seinem Volk oder dessen Symbolen eins fühlt. Die Bezogenheit auf die Welt kann von hohen Idealen getragen oder trivial sein, aber selbst wenn sie noch so trivialer Art ist, ist sie dennoch dem Alleinsein noch unendlich vorzuziehen. Die Religion und der Nationalismus oder auch irgendeine Sitte oder ein noch so absurder und menschenunwürdiger Glaube sind – wenn sie den einzelnen nur mit anderen verbinden – eine Zuflucht vor dem, was der Mensch am meisten fürchtet: die Isolation.

Das zwingende Bedürfnis, die seelische Isolierung zu vermeiden, hat Balzac in den ›Leiden eines Erfinders‹ besonders eindrucksvoll geschildert:

»Aber merke dir eines und präge es deinem noch so formbaren Geist ein: der Mensch hat eine panische Angst vor dem Alleinsein. Und von allen Arten des Alleinseins ist das seelische Alleinsein die schrecklichste. Die ersten Einsiedler lebten mit Gott, sie bewohnten die am dichtesten bevölkerte Welt, die Welt der Geister. Der erste Gedanke des Menschen, sei er ein Aussätziger oder ein Gefangener, ein Sünder oder ein Krüppel, ist stets der, einen Schicksalsgefährten zu finden. Um diesen Drang, der das Leben selber ist, zu stillen, nimmt er seine ganze Energie, seine ganze Kraft zusammen. Hätte wohl Satan jemals Gefährten gefunden ohne diesen übermächtigen Drang? Man könnte über dieses Thema ein ganzes Epos schreiben, das der Prolog zum ›Verlorenen Paradies‹ wäre, weil das ›Verlorene Paradies‹ nichts anderes ist als die Apologie der Rebellion« (H. de Balzac, 1965).

Der Versuch, die Frage zu beantworten, weshalb die Angst vor der Isolation im Menschen so mächtig ist, würde uns vom Hauptziel dieses Buches zu weit abführen. Doch möchte ich immerhin andeuten, in welcher Richtung meiner Ansicht nach die Antwort zu suchen ist, um beim Lesen nicht den Eindruck zu erwecken, als ob an dem Bedürfnis, sich mit anderen eins zu fühlen, etwas Geheimnisvolles sei.

Eine wichtige Rolle spielt die Tatsache, daß der Mensch nicht leben kann, ohne irgendwie mit anderen zusammenzuarbeiten. In jeder nur vorstellbaren Kultur muß der Mensch, wenn er am Leben bleiben will, mit anderen zusammenarbeiten, entweder indem er sich mit ihnen gemeinsam gegen Feinde oder Naturgewalten verteidigt, oder um arbeiten und produzieren zu können. Selbst Robinson Crusoe hatte seinen Gefährten Freitag; ohne diesen wäre er vermutlich nicht nur wahnsinnig geworden, sondern tatsächlich umgekommen. Jeder erlebt die Hilfsbedürftigkeit besonders drastisch als Kind. Da das Kind tatsächlich noch nicht in der Lage ist, sich hinsichtlich der lebenserhaltenden Funktionen selbst zu versorgen, ist die Kommunikation mit anderen eine Frage auf Leben und Tod. Die Möglichkeit, allein gelassen zu werden, ist deshalb zweifellos die schwerste Bedrohung im Leben.

Aber noch etwas anderes macht das Bedürfnis »dazuzugehören« so überwältigend stark, nämlich die Tatsache, daß der Mensch sich seiner selbst bewußt ist, daß er die Fähigkeit zu denken hat, wodurch er sich seiner selbst als einer individuellen Größe bewußt wird, von der Natur und von anderen Menschen unterschieden. Obwohl der Grad dieses Bewußtseins variiert, wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden, sieht sich der Mensch hierdurch doch mit einem Problem konfrontiert, das seinem Wesen nach ein menschliches Problem ist: Dadurch, daß er sich als von der Natur und den anderen Menschen unterschieden erfährt, und dadurch, daß er sich – wenn auch nur vage – bewußt ist, daß es Tod, Krankheit und Alter gibt, empfindet er unvermeidlich seine Bedeutungslosigkeit und Kleinheit im Vergleich zum All und zu allen anderen, die

nicht »er« sind. Wenn er nicht irgendwo dazugehörte, wenn sein Leben keinen Sinn und keine Richtung hätte, würde er sich wie ein Staubkörnchen vorkommen und von seiner individuellen Bedeutungslosigkeit überwältigt werden. Er wäre nicht fähig, zu einem anderen System in Beziehung zu treten, das seinem Leben Sinn und Richtung gibt. Er wäre voller Zweifel, und dieses Zweifeln würde schließlich seine Fähigkeit zu handeln – das heißt zu leben – lähmen.

Bevor wir jetzt weitergehen, möchte ich noch einmal zusammenfassen, was bisher über unsere allgemeine Methode gesagt wurde, die Probleme der Sozialpsychologie anzugehen. Die menschliche Natur ist weder eine biologisch von vornherein festgelegte, angeborene Summe von Trieben, noch ist sie der leblose Schatten kultureller Muster, dem sie sich reibungslos anpaßt. Sie ist vielmehr das Produkt der menschlichen Entwicklung, doch besitzt sie auch ihre eigenen Mechanismen und Gesetzmäßigkeiten. Es gibt in der menschlichen Natur gewisse Faktoren, die festgelegt und unveränderlich sind: die Notwendigkeit, die physiologisch bedingten Triebe zu befriedigen, und die Notwendigkeit, Isolierung und seelische Vereinsamung zu vermeiden. Wir sahen, daß der einzelne die Lebensweise akzeptieren muß, die im besonderen Produktions- und Verteilungssystem seiner Gesellschaft verwurzelt ist. Im Prozeß der dynamischen Anpassung an die Kultur entwickeln sich eine Anzahl mächtiger Triebe, welche die Handlungen und Gefühle des einzelnen motivieren. Der einzelne kann sich dieser Triebe bewußt sein oder auch nicht. Sie sind in jedem Fall mächtig in ihm und verlangen nach Befriedigung, wenn sie sich einmal entwickelt haben. Sie werden zu machtvollen Kräften, die ihrerseits den gesellschaftlichen Prozeß mitgestalten. Wie die wirtschaftlichen, die psychologischen und ideologischen Faktoren sich wechselseitig beeinflussen und welche weiteren Schlüsse aus dieser Interaktion zu ziehen sind, wird Gegenstand unserer Analyse der Reformation und des Faschismus in einem späteren Kapitel sein. (Im Anhang werde ich die allgemeinen Aspekte der Wechselbeziehung zwi-

schen psychologischen und sozio-ökonomischen Kräften eingehender erläutern.)

Im Mittelpunkt dieser Erörterung wird stets das Hauptthema dieses Buches stehen: die Freiheit. Der Mensch hat – je mehr er aus seinem ursprünglichen Einssein mit seinen Mitmenschen und der Natur heraustritt und »Individuum« wird – keine andere Wahl, als sich entweder mit der Welt in spontaner Liebe und produktiver Arbeit zu vereinen oder aber auf irgendeine Weise dadurch Sicherheit zu finden, daß er Bindungen an die Welt eingeht, die seine Freiheit und die Integrität seines individuellen Selbst zerstören.⁴

⁴ Nach Fertigstellung dieses Manuskripts ist eine Untersuchung über die verschiedenen Aspekte der Freiheit unter dem Titel ›Freedom. Its Meaning‹ (R. N. Anshen, 1940) erschienen. Ich möchte hier besonders auf die Arbeiten von H. Berson, J. Dewey, R. M. MacIver, K. Riezler und P. Tillich hinweisen. Zu dieser Frage vgl. auch C. Steuermann, 1932.

Das Auftauchen des Individuums und das Doppelgesicht der Freiheit

Bevor wir uns nun unserem Hauptthema zuwenden – der Frage, was die Freiheit dem heutigen Menschen bedeutet und weshalb und auf welche Weise er ihr zu entrinnen trachtet – müssen wir zunächst noch eine bestimmte Auffassung erörtern, die uns vielleicht nicht eben aktuell vorkommen mag, ohne die wir jedoch nicht verstehen können, was Freiheit in der modernen Gesellschaft bedeutet. Ich meine die Auffassung, daß Freiheit ein charakteristisches Merkmal der menschlichen Existenz ist und daß ihre Bedeutung sich ändert, je nachdem in welchem Grad der Mensch sich seiner selbst als einem unabhängigen und separaten Wesen bewußt ist und sich als solches begreift.

Die Geschichte des Menschen als eines gesellschaftlichen Wesens begann damit, daß er aus einem Zustand des Einsseins mit der Natur heraustrat und sich seiner selbst als einer von der ihn umgebenden Natur und seinen Mitmenschen abgesonderten Größe bewußt wurde. Allerdings blieb dieses Bewußtsein während langer Geschichtsperioden sehr vage und unbestimmt. Noch immer blieb der einzelne an die Welt der Natur und an die Gesellschaft, aus der er hervorgegangen war, gebunden, und wenn er sich auch bis zu einem gewissen Grad bewußt war, eine separate Größe zu sein, so fühlte er sich doch gleichzeitig als Teil der ihn umgebenden Welt. Der Prozeß der immer stärkeren Loslösung des Individuums von seinen ursprünglichen Bindungen, den wir als »Individuation« bezeichnen können, scheint in den Jahrhunderten zwischen der Reformation und der Gegenwart seinen Höhepunkt erreicht zu haben.

In der Lebensgeschichte des einzelnen begegnen wir dem gleichen Prozeß. Ein Kind wird geboren, wenn es mit seiner

Mutter keine Einheit mehr bildet und zu einer von ihr getrennten biologischen Größe wird. Obwohl diese biologische Trennung den Anfang der individuellen menschlichen Existenz darstellt, bleibt das Kind doch, was seine Lebensfunktionen anbelangt, noch ziemlich lange eine Einheit mit seiner Mutter.

In dem Maße, wie der einzelne – bildlich gesprochen – die Nabelschnur, die ihn mit der Außenwelt verbindet, nicht völlig durchtrennt hat, ist er noch nicht frei; andererseits verleihen ihm diese Bindungen Sicherheit und Verwurzelung. Ich möchte die Bindungen, die bestehen, bevor der Prozeß der Individuation zur völligen Loslösung des Individuums geführt hat, als »primäre Bindungen« bezeichnen. Sie sind organisch in dem Sinne, als sie ein Bestandteil der normalen menschlichen Entwicklung sind; sie implizieren einen Mangel an Individualität, aber sie verleihen dem Betreffenden auch Sicherheit und ermöglichen ihm eine Orientierung. Es sind jene Bindungen, die das Kind mit der Mutter, den Angehörigen eines primitiven Stammes mit seiner Sippe und der Natur oder den mittelalterlichen Menschen mit der Kirche und seinem sozialen Stand verbinden. Ist einmal das Stadium der völligen Individuation erreicht und hat sich der einzelne von diesen primären Bindungen gelöst, so sieht er sich vor eine neue Aufgabe gestellt: Er muß sich jetzt in der Welt orientieren, neue Wurzeln finden und zu einer neuen Sicherheit auf andere Weise gelangen, als dies für seine vorindividuelle Existenz charakteristisch war. Freiheit hat demnach jetzt eine andere Bedeutung als vor dieser Entwicklungsstufe. Wir müssen hier kurz innehalten, um diese Begriffe klarzustellen, indem wir sie anhand der Entwicklung der Einzelmenschen und der Gesellschaft konkreter erörtern.

Der verhältnismäßig plötzliche Übergang vom Fötus zur menschlichen Existenz und das Durchschneiden der Nabelschnur ist ein Zeichen dafür, daß das Kind vom Mutterleib unabhängig geworden ist. Aber diese Unabhängigkeit ist nur in dem Sinne wirklich eingetreten, als beide Körper jetzt voneinander getrennt sind. In bezug auf seine Körperfunktionen

bleibt das Kleinkind noch ein Teil der Mutter. Es wird von ihr gefüttert, getragen und sein Leben hängt von ihrer Fürsorge ab. Langsam nur gelangt das Kind dazu, die Mutter und Gegenstände als von ihm getrennte Größen zu erkennen. Bei diesem Prozeß spielt die neurologische und die allgemeine körperliche Entwicklung des Kindes eine wichtige Rolle, daß es lernt, Gegenstände – körperlich und geistig – zu erfassen und mit ihnen umzugehen. Durch die eigene Aktivität lernt es die Welt außerhalb seiner selbst kennen. Der Individuationsprozeß wird durch die Erziehung gefördert. Dieser Prozeß bringt eine Reihe von Versagungen und Verboten mit sich, wodurch die Rolle der Mutter sich verändert. Sie wird zu einer Person, die nun Dinge vom Kind verlangt, welche seinen Wünschen entgegenstehen, und erscheint ihm jetzt oft als eine feindselige und gefährliche Person.¹ Dieser Antagonismus, der einen Teil des Erziehungsprozesses – wenn auch keineswegs die ganze Erziehung – ausmacht, spielt eine wichtige Rolle dabei, daß das Kind lernt, schärfer zwischen dem »Ich« und dem »Du« zu unterscheiden.

Nach der Geburt vergehen einige Monate, bevor das Kind andere Personen auch nur als solche erkennt und fähig ist, mit einem Lächeln auf sie zu reagieren, und es dauert Jahre, bis es gelernt hat, sich nicht mehr mit dem All zu verwechseln. (Vgl. J. Piaget, 1932, S. 407 ; sowie H. S. Sullivan, 1940, S. 10ff.) Bis dahin zeigt es die besondere Art von Ich-Bezogenheit, die für das Kind typisch ist, eine Ich-Bezogenheit, die eine zärtliche Liebe zu anderen und ein Interesse an ihnen nicht ausschließt, wobei es die »anderen« aber noch nicht als tatsächlich von ihm getrennt erlebt. Aus dem gleichen Grund bedeutet es auch

¹ Hierzu ist zu bemerken, daß die Versagung von Triebbefriedigungen an sich noch keine Feindseligkeit hervorruft. Es ist die Beschneidung des Ausdehnungsdrangs, die Unterbindung der Versuche des Kindes, sich durchzusetzen, die von den Eltern ausstrahlende feindselige Einstellung zum Kind – kurz die Atmosphäre von Unterdrückung –, die im Kinde das Gefühl der Machtlosigkeit hervorruft, welche die Quelle der Feindseligkeit bildet.

etwas anderes, wenn das Kind sich in seinen ersten Lebensjahren an eine Autorität anlehnt, als wenn jemand das später tut. Die Eltern – oder wer immer sonst diese Autorität sein mag – werden vom Kind noch nicht als eine grundsätzlich von ihm getrennte Größe angesehen; sie sind Teil seiner Welt, und diese Welt ist noch ein Teil des Kindes; die Unterwerfung unter sie besitzt deshalb eine andere Qualität als jene Art der Unterwerfung, um die es sich dann handelt, wenn zwei Menschen wirklich zwei voneinander getrennte Persönlichkeiten sind.

Eine bemerkenswert scharfsinnige Schilderung, wie ein zehnjähriges Mädchen sich plötzlich der eigenen Individualität bewußt wird, gibt Richard Hughes in dem Roman ›A High Wind in Jamaica‹:

»Und dann ereignete sich etwas, was für Emily sehr wichtig war. Sie merkte plötzlich, wer sie war. Es ist schwer zu sagen, weshalb sie es nicht schon fünf Jahre früher oder auch erst fünf Jahre später merkte; und es bleibt auch unklar, weshalb es gerade an diesem Nachmittag dazu kam. Sie hatte ›Haus im Winkel‹ gespielt, direkt am Bug hinterm Ankerspill (an das sie einen gespaltenen Haken als Türklopfer gehängt hatte); dann war sie des Spiels überdrüssig geworden und war ziemlich ziellos nach achtern geschlendert, wobei sie träumerisch über Bienen und die Feenkönigin nachdachte – als ihr plötzlich durch den Sinn fuhr, daß sie *sie* war. Sie blieb wie angewurzelt stehen und fing an, sich über alles Rechenschaft zu geben, was sie von sich sehen konnte. Viel war das gerade nicht, nur eine verkürzte Ansicht ihres Kleides und ihre Hände, als sie sie hochhielt, um sie zu betrachten. Aber das genügte, um ihr eine Vorstellung von ihrem kleinen Körper zu geben, von dem sie plötzlich merkte, daß es ihrer war.

Sie lachte ein bißchen spöttisch und dachte ungefähr folgendes: ›Stell dir bloß mal vor, daß von allen Leuten ausgerechnet dir so etwas passiert! – Jetzt kommst du da nicht mehr raus, wenigstens sehr lange nicht. Du mußt es erst hinter dich bringen, daß du ein Kind bist und größer wirst und alt wirst, bevor du aus dem verrückten Kram wieder rauskommst!‹

Fest entschlossen, sich auf keinen Fall bei diesem höchst wichtigen Ereignis stören zu lassen, kletterte sie an der Strickleiter zum Mastkorb, ihrem Lieblingsplatz, hoch. Aber jedesmal wenn sie bei dieser einfachen Tätigkeit einen Arm oder ein Bein bewegte, war sie immer wieder verwundert darüber, daß sie ihr so bereitwillig gehorchten.

Natürlich sagte ihr ihr Gedächtnis, daß sie das früher auch getan hatten, aber sie hatte sich niemals klargemacht, wie erstaunlich das war. Als sie oben auf ihrem Sitz saß, fing sie an, die Haut ihrer Hände mit größter Sorgfalt zu untersuchen, denn sie gehörten ja *ihr*. Sie schlüpfte mit einer Schulter aus ihrem Kleid und guckte an sich herunter, um festzustellen, ob sie wirklich unter ihren Kleidern weiterging, und hob dann die Achsel, bis sie damit ihre Wange berührte. Die Berührung ihres Gesichts mit der warmen nackten Schulter ließ sie auf angenehme Weise erschauern, so als ob ein lieber Freund sie gestreichelt hätte. Aber sie hätte nicht sagen können, ob dieses Gefühl von ihrer Wange oder ihrer Schulter ausging – wer da gestreichelt hatte und wer die Gestreichelte war.

Nachdem sie endlich von der erstaunlichen Tatsache, jetzt Emily Bas-Thornton zu sein, ganz überzeugt war (warum sie das ›jetzt‹ einschob, hätte sie nicht sagen können – denn ganz bestimmt dachte sie nicht an so einen Blödsinn wie Seelenwanderung und daß sie vielleicht früher jemand anders gewesen wäre), fing sie an, ernsthaft über die Folgen dieser Erkenntnis nachzudenken« (R. Hughes, 1956).

Je mehr das Kind heranwächst und sich von den primären Bindungen löst, um so mehr entwickelt sich bei ihm ein Suchen nach Freiheit und Unabhängigkeit. Aber wir können das Schicksal dieses Suchens nur ganz verstehen, wenn wir uns die Dialektik im Prozeß der zunehmenden Individuation klarmachen. Dieser Prozeß hat zwei Aspekte. Der eine besteht darin, daß das Kind körperlich, seelisch und geistig kräftiger wird. In jedem dieser Bereiche nehmen Intensität und Aktivität zu. Gleichzeitig werden die Sphären immer mehr integriert. Es entwickelt sich eine organisierte Struktur, die vom Willen

und von der Vernunft des Betreffenden gelenkt wird. Wenn wir dieses organisierte und integrierte Ganze der Persönlichkeit als das Selbst bezeichnen, so können wir auch sagen, daß *die eine Seite des Wachstumsprozesses der Individuation das Wachstum der Stärke des Selbst ist*. Dem Wachstum der Individuation und des Selbst sind Grenzen gesetzt, teils durch individuelle Bedingungen, aber im wesentlichen durch die gesellschaftlichen Umstände. Denn wenn auch die Unterschiede zwischen den einzelnen Menschen in dieser Hinsicht groß erscheinen mögen, so kennzeichnet doch jede Gesellschaft ein gewisses Individuationsniveau, über das der normale einzelne nicht hinausgelangen kann. Der andere Aspekt des Individuationsprozesses ist die *zunehmende Vereinsamung*. Die primären Bindungen bieten Sicherheit und eine ursprüngliche Einheit mit der Welt außerhalb. Je mehr das Kind aus dieser Welt herauswächst, desto mehr merkt es, daß es allein und eine von allen anderen getrennte Größe ist. Diese Lostrennung von einer Welt, die im Vergleich zur eigenen individuellen Existenz überwältigend stark und mächtig, oft auch bedrohlich und gefährlich ist, erzeugt ein Gefühl der Ohnmacht und Angst. Solange man ein integrierter Teil jener Welt war und sich der Möglichkeiten und der Verantwortlichkeit individuellen Tuns noch nicht bewußt war, brauchte man auch keine Angst davor zu haben. Ist man erst zu einem Individuum geworden, so ist man allein und steht der Welt mit allen ihren gefährlichen und überwältigenden Aspekten gegenüber.

Es kommen Impulse auf, die eigene Individualität aufzugeben und das Gefühl der Einsamkeit und Ohnmacht dadurch zu überwinden, daß man völlig in der Außenwelt aufgeht. Diese Impulse und die neuen Bindungen, die sich daraus ergeben, sind jedoch mit den primären, im Wachstumsprozeß gelösten Bindungen nicht identisch. Genau wie ein Kind physisch niemals in den Mutterleib zurückkehren kann, so kann es auch psychisch den Individuationsprozeß niemals wieder rückgängig machen. Alle Versuche, es doch zu tun, nehmen daher zwangsläufig den Charakter einer Unterwerfung an, bei

dem der grundsätzliche Widerspruch zwischen der Autorität und dem Kind, das sich unterwirft, nie beseitigt wird. Bewußt mag das Kind sich sicher und zufrieden fühlen, aber unbewußt merkt es, daß es dies mit dem Preis der Stärke und Integrität seines Selbst bezahlen muß. So hat die Unterwerfung genau das Gegenteil dessen zur Folge, was damit beabsichtigt war: Sie vergrößert die Unsicherheit des Kindes und erzeugt gleichzeitig Feindseligkeit und Aufbegehren, was um so angsterregender ist, als es sich eben gegen die Personen richtet, von denen das Kind auch weiterhin – oder wieder erneut – abhängig ist.

Aber die Unterwerfung ist nicht der einzige Weg, der Einsamkeit und der Angst zu entgehen. Der andere Weg – der einzige, der produktiv ist und nicht mit einem unlösbaren Konflikt endet – besteht darin, daß man mit seinen Mitmenschen und der Natur spontan in Beziehung tritt, und zwar in eine Beziehung, welche den einzelnen mit der Welt verbindet, ohne seine Individualität auszulöschen. Diese Art der Beziehung – deren beste Äußerungsformen Liebe und produktive Arbeit sind – wurzelt in der Integration und Stärke der Gesamtpersönlichkeit, weshalb ihr dieselben Grenzen gesetzt sind wie dem Wachstum des Selbst.

Wir werden weiter unten noch ausführlicher auf das Problem der Unterwerfung und des spontanen Tätigseins als zwei möglichen Resultaten der zunehmenden Individuation eingehen; hier möchte ich nur auf das allgemeine Prinzip, den dialektischen Prozeß, hinweisen, der aus der wachsenden Individuation und Freiheit des Individuums resultiert. Das Kind kann sich freier entfalten und sein individuelles Selbst zum Ausdruck bringen, ohne daß es dabei durch jene hemmenden Bindungen behindert wird. Aber das Kind wird auch stärker *von* jener Welt frei, die ihm Sicherheit und Geborgenheit gab. Der Individuationsprozeß ist ein Prozeß der wachsenden Stärke und Integration der Persönlichkeit, bei dem die ursprüngliche Identität mit anderen verlorenght und bei dem das Kind stärker von ihnen abgesondert wird. Diese fortschreitende Loslösung kann zur Isolierung führen, die trostlos ist und

intensive Angst und Unsicherheit hervorbringt. Sie kann aber auch zu einem neuartigen Gefühl von Nähe und Solidarität mit anderen führen, wenn es dem Kind gelingt, die innere Stärke und Produktivität zu entwickeln, welche die Vorbedingung für diese neue Art der Bezogenheit zur Welt ist.

Wenn jeder Schritt, der zur Loslösung und zur Individuation führt, mit einem entsprechenden Wachstum des Selbst Hand in Hand ginge, so würde dies zu einer harmonischen Entwicklung des Kindes führen. Leider ist das aber nicht der Fall. Während der Individuationsprozeß automatisch vor sich geht, wird das Wachstum des Selbst aus einer Reihe von individuellen und gesellschaftlichen Gründen behindert. Die Kluft zwischen diesen beiden Tendenzen führt zu einem unerträglichen Gefühl der Isolierung und Ohnmacht; diese ihrerseits lösen psychische Mechanismen aus, auf die wir später unter dem Begriff der »Fluchtmechanismen« näher eingehen werden.

Auch phylogenetisch kann man die Menschheitsgeschichte als einen Prozeß wachsender Individuation und Freiheit verstehen. Der Mensch taucht aus seinem vormenschlichen Zustand empor, indem er die ersten Schritte unternimmt, von seinen zwangsmäßigen Instinkten freizukommen. Wenn wir unter Instinkt ein spezifisches Handlungsmuster verstehen, das durch eine ererbte neurologische Struktur bedingt ist, so kann man im Tierreich eine deutlich ausgeprägte Entwicklungstendenz beobachten. (Diesen Begriff des Instinkts darf man jedoch nicht mit den physiologisch bedingten Trieben – wie Hunger, Durst et cetera – verwechseln, bei denen die Art der Befriedigung nicht festgelegt und durch Vererbung determiniert ist.) Je tiefer ein Tier auf der Entwicklungsleiter steht, um so mehr wird es in seinem gesamten Verhalten von instinktiven und reflexbedingten Mechanismen beherrscht. Die berühmten sozialen Organisationen gewisser Insektenarten sind völlig instinktbedingt. Andererseits ist die Flexibilität der Handlungsmuster um so größer und die strukturierte Anpassung bei Geburt um so geringer, je höher ein Tier auf der Entwicklungsleiter steht. Diese Entwicklung erreicht beim Menschen ihren

Höhepunkt. Er ist bei seiner Geburt das hilfloseste aller Lebewesen. Seine Anpassung an die Natur beruht im wesentlichen auf einem Lernprozeß und nicht auf instinktbedingter Determination. »Der Instinkt ... ist eine ständig geringer werdende, wenn nicht ganz verschwindende Kategorie bei den höheren Formen der Lebewesen, besonders beim Menschen« (L. Bernard, 1924, S. 509).

Die menschliche Existenz nimmt in dem Augenblick ihren Anfang, wo die Instinktbedingtheit des Handelns unter einen bestimmten Punkt abgesunken ist, wo die Anpassung an die Natur nicht mehr zwangsmäßig erfolgt, wo das Verhalten nicht länger durch erbmäßig gegebene Mechanismen festgelegt ist. Mit anderen Worten: *Menschliche Existenz und Freiheit sind von Anfang an nicht zu trennen*. Freiheit ist hier nicht in ihrem positiven Sinne als »Freiheit zu etwas«, sondern in ihrem negativen Sinne als »Freiheit von etwas« zu verstehen, nämlich im Sinn der Determination des Verhaltens durch Instinkte.

Freiheit im eben besprochenen Sinne ist ein zwiespältiges Geschenk. Der Mensch wird ohne die für ein zweckmäßiges Handeln geeignete Ausrüstung, wie sie das Tier besitzt, geboren. (Vgl. R. Linton, 1936, Kap. IV.) Er ist länger als jedes Tier von seinen Eltern abhängig, und seine Reaktionen auf die Umgebung sind langsamer und weniger wirksam, als es bei automatisch ablaufenden instinktiven Handlungen der Fall ist. Er macht alle Gefahren und Ängste durch, die mit diesem Fehlen einer Instinktausrüstung verbunden sind. Aber gerade diese Hilflosigkeit des Menschen ist der Ursprung der menschlichen Entwicklung. *Die biologische Schwäche des Menschen ist die Voraussetzung der menschlichen Kultur*.

Vom Anfang seiner Existenz an ist der Mensch vor die Wahl gestellt zwischen verschiedenen Verhaltensmöglichkeiten. Beim Tier finden wir eine ununterbrochene Kette von Reaktionen, die von einem bestimmten Reiz – etwa dem Hunger – ausgeht und zu einem mehr oder weniger genau festgelegten Handlungsablauf führt, der die durch den Reiz hervorgerufene Spannung abbaut. Beim Menschen wird diese Kette unterbro-

chen. Der Reiz ist vorhanden, aber die Art seiner Befriedigung bleibt »offen«, das heißt, er muß zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens seine Wahl treffen. An Stelle eines im voraus determinierten instinkthaften Verhaltens muß der Mensch im Geist die verschiedenen möglichen Verhaltensweisen gegeneinander abwägen. Er beginnt zu denken. Er verändert seine Rolle der Natur gegenüber aus einer rein passiven Anpassung in eine aktive: Er erzeugt etwas. Er erfindet Werkzeuge, und indem er so die Natur meistert, sondert er sich immer mehr von ihr ab. Er wird sich vage seiner selbst – oder besser gesagt, seiner Gruppe – bewußt, als Größe, die nicht mit der Natur identisch ist. Es dämmert ihm, daß er das tragische Schicksal hat, ein Teil der Natur zu sein und sie trotzdem zu transzendieren. Er wird sich bewußt, daß sein Schicksal schließlich der Tod sein wird, auch wenn er dies mit vielfältigen Phantasien zu verleugnen sucht.

Eine besonders aufschlußreiche Darstellung der grundsätzlichen Beziehung, die zwischen dem Menschen und der Freiheit besteht, finden wir im biblischen Mythos von der Vertreibung aus dem Paradies.

Dieser Mythos setzt den Beginn der Menschheitsgeschichte mit einem Akt der Wahl gleich, doch betont er höchst nachdrücklich die Sündhaftigkeit dieses ersten Aktes der Freiheit und das sich daraus ergebende Leiden. Mann und Frau leben im Garten Eden in vollkommener Harmonie miteinander und mit der Natur. Es herrscht Friede, und es besteht keine Notwendigkeit zu arbeiten. Auch gibt es keine Entscheidungen zu fällen, keine Freiheit und auch kein Denken. Dem Menschen ist es verboten, vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen. Er mißachtet Gottes Gebot und zerstört dadurch den Zustand der Harmonie mit der Natur, von der er zunächst ein Teil ist und die er nicht transzendiert. Vom Standpunkt der Kirche aus, welche die Autorität repräsentiert, ist diese Handlung ihrem Wesen nach eine Sünde. Vom Standpunkt des Menschen aus bedeutet sie dagegen den Anfang der menschlichen Freiheit. Gegen Gottes Gebot handeln, heißt

sich vom Zwang befreien, aus der unbewußten Existenz des vormenschlichen Lebens zum Niveau des Menschen empor-tauchen. Gegen das Gebot der Autorität handeln, eine Sünde begehen, ist in seinem positiven menschlichen Aspekt der erste Akt der Freiheit, das heißt die erste *menschliche* Tat. Im Mythos besteht die Sünde in ihrem formalen Aspekt darin, daß der Mensch gegen Gottes Gebot handelt; in materialer Hinsicht besteht sie im Essen vom Baume der Erkenntnis. Der Akt des Ungehorsams als ein Akt der Freiheit ist der Anfang der Vernunft. Der Mythos spricht auch noch von weiteren Konsequenzen dieses ersten Aktes der Freiheit. Die ursprüngliche Harmonie zwischen Mensch und Natur ist zerbrochen. Gott erklärt den Krieg zwischen Mann und Frau, den Krieg zwischen der Natur und dem Menschen. Der Mensch wird von der Natur abgesondert, er hat den ersten Schritt getan, dadurch menschlich zu werden, daß er ein »Individuum« wird. Er hat die erste Tat der Freiheit vollbracht. Der Mythos betont, daß diese Tat Leiden zur Folge hat. Der Mensch, der die Natur transzendiert, der sich von ihr und einem anderen menschlichen Wesen entfremdet, findet sich nackt und schämt sich. Er ist allein und frei, aber machtlos und voller Angst. Die neugewonnene Freiheit erscheint ihm als Fluch. Er ist frei *von* der süßen Knechtschaft des Paradieses, aber er besitzt noch nicht die Freiheit *zur* Selbstbestimmung, seine Individualität zu realisieren.

»Freiheit von« ist nicht das gleiche wie positive Freiheit, nämlich »Freiheit zu«. Das Auftauchen des Menschen aus der Natur ist ein sich lange hinziehender Prozeß. Der Mensch bleibt größtenteils an jene Welt gebunden, aus der er auftauchte; er bleibt ein Teil der Natur: von der Erde, auf der er lebt, von Sonne, Mond und Sternen, von Bäumen, Blumen und Tieren und von der Gruppe von Menschen, mit der er durch die Blutsbande verbunden ist. Die primitiven Religionen bezeugen dieses menschliche Gefühl des Einsseins mit der Natur. Die belebte und die unbelebte Natur sind Teil der Welt des Menschen, oder – wie man auch sagen könnte – er ist noch immer ein Teil der Welt der Natur.

Die primären Bindungen des Menschen blockieren seine volle Entfaltung. Sie stehen der Entwicklung seiner Vernunft und seinen kritischen Fähigkeiten im Wege; sie machen, daß er sich und die anderen nur durch das Medium seiner beziehungsweise ihrer Zugehörigkeit zu einer Sippe, einer sozialen oder religiösen Gemeinschaft, und nicht als menschliches Wesen erlebt; mit anderen Worten: Sie blockieren seine Entwicklung zu einem freien, über sich selbst bestimmenden, produktiven Individuum. Das ist der eine Aspekt, aber es gibt noch einen anderen. Diese Identität mit der Natur, der Sippe, der Religion gibt dem einzelnen auch Sicherheit. Er gehört zu einem strukturierten Ganzen, er ist darin verwurzelt und hat darin seinen Platz, den ihm niemand streitig macht. Er kann durch Hunger oder Unterdrückung leiden, aber er leidet nicht an dem Allerschmerzlichsten – an völliger Einsamkeit und Zweifel.

Wir sehen, daß der Prozeß wachsender menschlicher Freiheit den gleichen dialektischen Charakter besitzt, den wir beim Prozeß des individuellen Wachstums beobachten konnten. Auf der einen Seite handelt es sich um einen Prozeß der zunehmenden Stärke und Integration, der Meisterung der Natur und der zunehmenden Beherrschung der menschlichen Vernunft, der wachsenden Solidarität mit anderen Menschen. Zum anderen aber bedeutet diese wachsende Individuation auch zunehmende Isolierung, Unsicherheit und, hierdurch bedingt, zunehmenden Zweifel an der eigenen Rolle im Universum, am Sinn des eigenen Lebens und, durch das alles bedingt, ein wachsendes Gefühl der eigenen Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit als Individuum.

Wenn der Prozeß der Entwicklung der Menschheit harmonisch verlaufen wäre, wenn er nach einem bestimmten Plan abgelaufen wäre, so wären beide Seiten der Entwicklung – die wachsende Stärke und die wachsende Individuation – genau gegeneinander abgewogen. So aber ist die Geschichte der Menschheit eine Geschichte der Konflikte und Kämpfe. Jeder Schritt in Richtung einer wachsenden Individuation hat die

Menschheit mit neuen Unsicherheiten bedroht. Einmal gelöste primäre Bindungen können nicht mehr geflickt werden; in ein einmal verlassenes Paradies kann der Mensch nicht zurückkehren. Es gibt nur eine einzige produktive Lösung für die Beziehung des Menschen zur Welt: seine aktive Solidarität mit allen Mitmenschen und sein spontanes Tätigsein, Liebe und Arbeit, die ihn wieder mit der Welt einen, nicht durch primäre Bindungen, sondern als freies, unabhängiges Individuum. Wenn jedoch die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Bedingungen, von denen der gesamte Prozeß der menschlichen Individuation abhängt, keine Grundlage für die Verwirklichung der Individualität im oben beschriebenen Sinn bieten, während die Menschen gleichzeitig die Bindungen verloren haben, die ihnen Sicherheit boten, dann macht dieser leere Raum die Freiheit zu einer unerträglichen Last. Sie wird dann gleichbedeutend mit Zweifel, mit einem Leben ohne Sinn und Richtung. Es entstehen dann machtvolle Tendenzen, vor dieser Art von Freiheit in die Unterwerfung oder in irgendeine Beziehung zu anderen Menschen und der Welt zu fliehen, die eine Milderung der Unsicherheit verspricht, selbst wenn sie den Menschen seiner Freiheit beraubt.

Die europäische und die amerikanische Geschichte seit dem Ende des Mittelalters ist die Geschichte des vollen Auftauchens des Individuums. Es handelt sich um einen Prozeß, der in Italien während der Renaissance begonnen hat und der erst jetzt seinen Höhepunkt erreicht zu haben scheint. Mehr als vierhundert Jahre waren nötig, um die mittelalterliche Welt niederzureißen und die Menschen von den offenkundigsten Beschränkungen ihrer Freiheit zu erlösen. Aber während das Individuum sich in vieler Hinsicht geistig und emotional weiterentwickelt hat und in einem bisher unerhörten Rahmen kulturelle Leistungen vollbringt, ist die Kluft zwischen der »Freiheit von« und der »Freiheit zu« ebenfalls noch größer geworden. Dieses Mißverhältnis zwischen Freiheit *von* jeder Bindung und dem Mangel an Möglichkeiten *zu* einer positiven Verwirklichung der Freiheit und Individualität hat in Europa zu einer

panikartigen Flucht vor der Freiheit in neue Bindungen oder zum mindesten in eine völlige Gleichgültigkeit geführt.

Wir wollen unsere Untersuchung der Bedeutung der Freiheit für den modernen Menschen mit einer Analyse der kulturellen Szene in Europa während des Spätmittelalters und dem Anfang der Neuzeit beginnen. In dieser Periode machte die wirtschaftliche Grundlage der Gesellschaft des Westens radikale Veränderungen durch, die von einer ebenso radikalen Veränderung der Persönlichkeitsstruktur der Menschen begleitet waren. Damals entwickelte sich ein neuer Freiheitsbegriff, der seinen bedeutsamsten ideologischen Ausdruck in den neuen religiösen Lehren der Reformation fand. Eine jede Deutung der Freiheit in der modernen Gesellschaft muß von der Epoche ausgehen, in der die Grundlagen der modernen Kultur gelegt wurden, denn dieses Stadium, das den heutigen Menschen geformt hat, gestattet uns deutlicher als jede spätere Periode das Doppelgesicht der Freiheit zu erkennen, das sich in der gesamten modernen Kultur bemerkbar machen sollte: die wachsende Unabhängigkeit des Menschen von äußeren Autoritäten einerseits und andererseits seine zunehmende Isolierung und das daraus entspringende Gefühl der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht des einzelnen. Es verbessert unser Verständnis der neuen Elemente in der Persönlichkeitsstruktur des Menschen, wenn wir deren Ursprüngen auf den Grund gehen, denn wenn man die wesentlichen Merkmale des Kapitalismus und des Individualismus an ihren Wurzeln untersucht, kann man sie einem Wirtschaftssystem und einem Persönlichkeitstyp gegenüberstellen, die sich von den unseren grundsätzlich unterscheiden. Gerade dieser Unterschied läßt uns die Besonderheiten unseres modernen Gesellschaftssystems besser verstehen, die Art, wie es die Charakterstruktur der darin lebenden Menschen und den neuen Geist geformt hat, der die Folge dieser Veränderung der Persönlichkeit war.

Das nächste Kapitel wird außerdem zeigen, daß die Epoche der Reformation der gegenwärtigen Szene ähnlicher ist als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Tatsächlich dürfte es

trotz der offensichtlichen Unterschiede zwischen den beiden Perioden vermutlich seit dem sechzehnten Jahrhundert keine Epoche gegeben haben, die der unseren in bezug auf die zwiespältige Bedeutung der Freiheit so ähnlich ist. Die Reformation ist die eine Wurzel der Idee der menschlichen Freiheit und Autonomie, wie die moderne Demokratie sie repräsentiert. Aber während man – besonders in den nichtkatholischen Ländern – diesen Aspekt der Reformation besonders hervorhebt, übersieht man ihren anderen Aspekt, nämlich die Betonung der Verderbtheit der menschlichen Natur, der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht des einzelnen und der Notwendigkeit, daß er sich einer Macht außerhalb seiner selbst unterordnet. Die Idee der Wertlosigkeit des einzelnen, der grundsätzlichen Unfähigkeit, sich auf sich selbst zu verlassen sowie die Behauptung, der Mensch habe ein Bedürfnis, sich zu unterwerfen, gibt es auch in Hitlers Ideologie, in der jedoch die Betonung der Freiheit und der moralischen Grundsätze fehlt, die den Protestantismus kennzeichnen.

Nicht nur wegen dieser ideologischen Ähnlichkeit ist die Epoche des fünfzehnten und des sechzehnten Jahrhunderts ein besonders fruchtbarer Ausgangspunkt für den Versuch, unsere heutige Szene zu verstehen. Es besteht auch eine grundsätzliche Ähnlichkeit in bezug auf die gesellschaftliche Situation. Ich werde zu zeigen versuchen, inwiefern diese Ähnlichkeit der gesellschaftlichen Situation die Ursache für Übereinstimmungen im ideologischen und psychologischen Bereich ist. Damals wie heute sah sich ein großer Teil der Bevölkerung durch revolutionäre Umwälzungen in der ökonomischen und gesellschaftlichen Struktur in seiner überkommenen Lebensweise bedroht. Dies galt – genau wie heute – besonders für die mittleren Schichten, die sich durch die Macht von privilegierten Institutionen und die Überlegenheit des Kapitals bedroht sahen. Diese Bedrohung beeinflusste den Geist und die Weltanschauung des bedrohten Teils der Gesellschaft insofern beträchtlich, als sie das Gefühl der Vereinsamung und Bedeutungslosigkeit des einzelnen noch verstärkte.

3 Freiheit im Zeitalter der Reformation

a) Mittelalterlicher Hintergrund und Renaissance

Das Bild des Mittelalters¹ ist auf zweierlei Weise entstellt worden. Der moderne Rationalismus sieht im Mittelalter im wesentlichen das dunkle Zeitalter. Er begründet das mit dem allgemeinen Mangel an persönlicher Freiheit, mit der Ausbeutung der Masse der Bevölkerung durch eine kleine Minderheit, mit der Engstirnigkeit der Stadtbewohner, die bereits im Bauern der nächsten Umgebung einen gefährlichen und verdächtigen Fremdling sahen – vom Bewohner eines anderen Landes ganz zu schweigen –, und mit dem Aberglauben

¹ Wenn hier von der »mittelalterlichen Gesellschaft« und vom »Geist des Mittelalters« im Gegensatz zur »kapitalistischen Gesellschaft« die Rede ist, dann sprechen wir wie von Idealtypen. In Wirklichkeit war das Mittelalter natürlich nicht zu einem bestimmten Zeitpunkt zu Ende, und auch die moderne Gesellschaft entstand nicht plötzlich. Sämtliche wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Kräfte, die die moderne Gesellschaft kennzeichnen, haben sich schon in der Gesellschaft des 12., 13. und 14. Jahrhunderts herausgebildet. Im ausgehenden Mittelalter begann bereits das Kapital eine wachsende Rolle zu spielen, und dementsprechend wuchs auch der Antagonismus zwischen den verschiedenen Klassen der städtischen Gesellschaft. Wie stets in der Geschichte hatten sich alle Elemente des neuen Gesellschaftssystems bereits in der älteren Gesellschaftsordnung entwickelt, die von der neuen verdrängt wurde. Aber wenn es auch wichtig ist zu erkennen, wie viele moderne Elemente bereits im Spätmittelalter vorhanden waren und wie viele mittelalterliche Elemente in der modernen Gesellschaft fortbestehen, so blockiert es doch jedes theoretische Verständnis des historischen Prozesses, wenn man unter Überbetonung der Kontinuität die fundamentalen Unterschiede zwischen der mittelalterlichen und der modernen Gesellschaft unterbewertet, oder wenn man Begriffe wie »mittelalterliche Gesellschaft« und »kapitalistische Gesellschaft« als unwissenschaftliche Konstrukte überhaupt ablehnt. Derartige Versuche, die sich als wissenschaftliche Objektivität und Exaktheit ausgeben, beschränken in Wirklichkeit die Sozialforschung auf das Sammeln zahlloser Einzelheiten und blockieren jedes Verständnis für die Struktur der Gesellschaft und ihrer Dynamik.

und der Unwissenheit des mittelalterlichen Menschen. Andererseits hat man das Mittelalter idealisiert, wozu besonders reaktionäre Philosophen, aber gelegentlich auch progressive Kritiker des modernen Kapitalismus beigetragen haben. Diese weisen auf das Solidaritätsgefühl, auf die Unterordnung wirtschaftlicher Dinge unter menschliche Bedürfnisse, auf die Unmittelbarkeit und Konkretheit der menschlichen Beziehungen, auf die übernationale Einstellung der katholischen Kirche und auf das Gefühl der Sicherheit hin, das den damaligen Menschen kennzeichnete. Beide Bilder sind richtig; nicht richtig ist, wenn man eines davon entwirft und vor dem anderen die Augen verschließt.

Was die mittelalterliche Gesellschaft von der modernen unterscheidet, ist ihr Mangel an individueller Freiheit. In jener früheren Periode war ein jeder an seine Rolle in der Gesellschaftsordnung gefesselt. Man hatte kaum eine Chance, von einer Gesellschaftsklasse in eine andere aufzusteigen, ja man hatte kaum die Möglichkeit, auch nur von einer Stadt in eine andere überzusiedeln. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, mußte jeder da bleiben, wo er geboren war. Oft durfte er sich noch nicht einmal nach eigenem Belieben kleiden, noch durfte er essen, was er wollte. Der Handwerker mußte seine Ware zu einem bestimmten Preis feilbieten, und der Bauer mußte seine Erzeugnisse an einem bestimmten Ort, nämlich auf dem Marktplatz der Stadt, verkaufen. Dem Angehörigen einer Zunft war es verboten, technische Handwerksgeheimnisse an jemanden weiterzugeben, der nicht zur Zunft gehörte, und er war gezwungen, seinen Zunftgenossen alle günstigen Beschaffungsmöglichkeiten für Rohstoffe mitzuteilen. Das persönliche, wirtschaftliche und gesellschaftliche Leben wurde von Regeln und Verpflichtungen beherrscht, von denen praktisch kein Lebensbereich ausgenommen war.

Aber wenn auch der einzelne in unserem modernen Sinne nicht frei war, so war er doch weder allein noch isoliert. Da der Mensch vom Augenblick seiner Geburt an seinen bestimmten, unverrückbaren Platz besaß, den ihm keiner streitig machte,

war er in einem strukturierten Ganzen verwurzelt. Das Leben besaß für ihn einen Sinn, der keine Zweifel aufkommen ließ. Jeder war mit seiner Rolle in der Gesellschaft identisch. Er war ein Bauer, ein Handwerker oder ein Ritter – und nicht ein Individuum, welches zufällig gerade dieser Beschäftigung nachging. Die Gesellschaftsordnung betrachtete man als naturgegeben, und daß man ein bestimmter Teil davon war, verlieh einem ein Gefühl der Sicherheit und Zugehörigkeit. Wettbewerb gab es relativ wenig. Man wurde in eine bestimmte wirtschaftliche Position hineingeboren, die jedem seinen durch die Tradition festgelegten Lebensunterhalt garantierte, genauso wie sie wirtschaftliche Verpflichtungen denen gegenüber mit sich brachte, die in der sozialen Hierarchie höher standen. Aber innerhalb der Grenzen seiner gesellschaftlichen Sphäre besaß der einzelne tatsächlich ein beträchtliches Maß an Freiheit, sein Selbst in seiner Arbeit und in seinem Gefühlsleben zum Ausdruck zu bringen. Wenn es auch insofern keinen Individualismus im heutigen Sinn gab, daß man die uneingeschränkte Wahl zwischen vielen möglichen Lebensweisen gehabt hätte (eine Freiheit der Wahl, die im übrigen auch heute weitgehend abstrakt ist), gab es doch *im realen Leben* ein beträchtliches Maß an konkretem Individualismus.

Es gab zwar viel Leid und Schmerzen, aber da war auch die Kirche, die das Leben dadurch erträglich machte, daß sie es als Folge der Sünde Adams und der Sündhaftigkeit jedes einzelnen deutete. Die Kirche nährte ein Schuldgefühl, versicherte aber gleichzeitig uneingeschränkte Liebe zu allen ihren Kindern und zeigte ihnen den Weg, wie man zu der Überzeugung gelangen konnte, daß einem vergeben ist und man von Gott geliebt wird. Die Beziehung zu Gott war mehr von Vertrauen und Liebe getragen als von Furcht und Zweifel. Genauso wie der Bauer und der Stadtbewohner nur selten über die Grenzen ihres Wohnbezirks hinaus kamen, so hatte auch das Universum seine Grenze und war leicht zu begreifen. Erde und Menschen waren sein Mittelpunkt, der Himmel und die Hölle waren der zukünftige Aufenthaltsort, und von der Geburt bis zum Tod

war alles Tun transparent in bezug auf Ursache und Wirkung.

Obwohl die Gesellschaft derart strukturiert war und dem Menschen Sicherheit bot, hielt sie ihn andererseits in Knechtschaft gebunden. Es war eine andere Art von Knechtschaft als die, welche autoritäre Regime und Unterdrücker in späteren Jahrhunderten eingeführt haben. Die mittelalterliche Gesellschaft nahm dem Individuum seine Freiheit nicht weg, denn es gab das »Individuum« damals überhaupt noch nicht. Der Mensch war immer noch durch seine primären Bindungen zur Welt bezogen. Er empfand sich selbst noch nicht als Individuum, außer durch das Medium seiner Rolle in der Gesellschaft (einer Rolle, die damals von ihm noch als naturgegeben erlebt wurde). Auch die anderen Menschen empfand er nicht als »Individuen«. Der Bauer, der in die Stadt kam, war ein Fremder, und sogar innerhalb der Stadt betrachteten sich die Angehörigen unterschiedlicher sozialer Gruppen gegenseitig als Fremde. Das Gewahrwerden des eigenen individuellen Selbst, der Individualität anderer und der Welt als separater Größen war noch nicht voll entwickelt.

Der Tatsache, daß der einzelne in der mittelalterlichen Gesellschaft sich seiner selbst noch nicht voll bewußt war, hat Jacob Burckhardt in seiner Beschreibung der mittelalterlichen Kultur klassischen Ausdruck verliehen:

»Im Mittelalter lagen die beiden Seiten des Bewußtseins – nach der Welt hin und nach dem Innern des Menschen selbst – wie unter einem gemeinsamen Schleier träumend oder halbwach. Der Schleier war gewoben aus Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn; durch ihn hindurchgesehen erschienen Welt und Geschichte wundersam gefärbt, der Mensch aber erkannte sich nur als Rasse, Volk, Partei, Korporation, Familie oder sonst in irgendeiner Form des allgemeinen« (J. Burckhardt, 1928, S. 131). Im ausgehenden Mittelalter änderten sich die Gesellschaftsstruktur und die Persönlichkeit des Menschen. Die Einheit und Zentralisierung der mittelalterlichen Gesellschaft lockerte sich. Das Kapital, die individuelle wirtschaftliche Initiative und der Wettbewerb gewannen an Bedeutung;

eine neue Klasse, die Geld besaß, kam auf. Ein zunehmender Individualismus wurde in allen Gesellschaftsschichten bemerkbar und machte seinen Einfluß in allen Bereichen menschlicher Tätigkeit, in Geschmack und Mode, in Kunst, Philosophie und Theologie geltend. Ich möchte hierbei jedoch betonen, daß dieser ganze Prozeß für die kleine Gruppe der reichen und wohlhabenden Kapitalisten einerseits und für die breiten Massen der Bauern und besonders des städtischen Bürgertums andererseits unterschiedliche Bedeutung hatte. Für letzteres bedeutete diese neue Entwicklung bis zu einem gewissen Grade Reichtum und neue Chancen für eine persönliche Initiative, aber auch eine Bedrohung der herkömmlichen Lebensweise. Man sollte sich diesen Unterschied unbedingt von Anfang an vor Augen halten, weil in ihm die Ursache für die unterschiedlichen psychologischen und ideologischen Reaktionen dieser verschiedenen Gruppen zu suchen ist.

Die neue wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung vollzog sich in Italien intensiver als in West- und Mitteleuropa und hatte dort auch deutlichere Rückwirkungen auf die Philosophie und Kunst sowie auf den gesamten Lebensstil. In Italien tauchte zum ersten Mal das Individuum aus der feudalen Gesellschaft auf und löste die Bindungen, die ihm einerseits Sicherheit gegeben und es andererseits eingeengt hatten. Der Italiener der Renaissance wurde – um mit Jacob Burckhardt (1928, S. 131) zu sprechen – »der Erstgeborene unter den Söhnen des jetzigen Europas«, das erste Individuum.

Eine Reihe von wirtschaftlichen und politischen Faktoren war schuld daran, daß die mittelalterliche Gesellschaft hier schneller als in Mittel- und Westeuropa zusammenbrach. Unter anderem lag es an der geographischen Lage Italiens und den daraus resultierenden wirtschaftlichen Vorteilen zu einer Zeit, wo das Mittelmeer der große Handelsweg Europas war; außerdem führte der Kampf zwischen Kaiser und Papst zum Entstehen einer großen Anzahl unabhängiger Einzelstaaten. Die Nähe des Orients bewirkte, daß bestimmte Fertigkeiten, die zur Entwicklung wichtiger Industrien wie zum Beispiel der

Seidenmanufaktur führten, nach Italien kamen, lange bevor sie in anderen Teilen Europas bekannt wurden.

Aus diesen und anderen Gründen entstand in Italien eine mächtige besitzende Klasse, deren Angehörige voller Initiative, Machtstreben und Ehrgeiz waren. Das feudale Ständesystem begann weniger wichtig zu werden. Vom 12. Jahrhundert an lebten Adlige und Bürger miteinander innerhalb der Stadtmauern. Im gesellschaftlichen Verkehr begannen sich die Standesunterschiede zu verwischen. Geburt und Abstammung waren weniger wichtig als Besitz. Außerdem geriet auch die traditionelle gesellschaftliche Schichtung des Volkes ins Wanken. In den Städten gab es nun die breite Masse ausgebeuteter und politisch unterdrückter Arbeiter. Burckhardt weist daraufhin, daß bereits 1231 die politischen Maßnahmen Friedrichs II. »auf die völlige Zernichtung des Lehnsstaates, auf die Verwandlung des Volkes in eine willenlose, unbewaffnete, im höchsten Grade steuerfähige Masse« hinausliefen (1928, S. 3). Die Folge dieser Zerstörung der mittelalterlichen Gesellschaftsstruktur war das Auftauchen des Individuums in unserem modernen Sinne. Hierzu bemerkt Burckhardt (1928, S. 131 f.): »In Italien zuerst verweht dieser Schleier in die Lüfte; es erwacht eine objektive Betrachtung und Behandlung des Staates und der sämtlichen Dinge dieser Welt überhaupt; daneben aber erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als solches. So hatte sich einst erhoben der Grieche gegenüber den Barbaren, der individuelle Araber gegenüber den anderen Asiaten als Rassenmenschen.«

Burckhardts Beschreibung des Geistes dieses neuen Individuums illustriert, was wir im vorigen Kapitel über die Loslösung des Individuums von seinen primären Bindungen sagten. Der Mensch entdeckt sich selbst und andere als Individuen, als separate Größen. Er entdeckt die Natur als etwas in zweierlei Hinsicht von ihm Abgesondertes: als Objekt, das es theoretisch und praktisch zu meistern gilt, und in ihrer Schönheit, als Gegenstand des Genusses. Er entdeckt die Welt,

praktisch, indem er neue Kontinente entdeckt, und geistig, indem er einen kosmopolitischen Geist entwickelt, aus dem heraus Dante sagen kann: »Meine Heimat ist die ganze Welt.«²

² Burckhardts Hauptthese ist von einigen Autoren bestätigt und erweitert, von anderen bestritten worden. Mehr oder weniger in gleicher Richtung bewegen sich W. Dilthey (1914) und E. Cassirer (1927). Von anderen Autoren ist Burckhardt dagegen scharf angegriffen worden. J. Huizinga (1930; vgl. 1924) behauptet, Burckhardt habe die Ähnlichkeit zwischen dem Leben der Massen in Italien und in anderen europäischen Ländern während des ausgehenden Mittelalters unterschätzt; er nehme den Beginn der Renaissance etwa um 1400 an, doch stamme das meiste Material, das er zur Veranschaulichung seiner These benutze, aus dem 15. oder dem Anfang des 16. Jahrhunderts; ferner wirft er ihm vor, er unterschätze den christlichen Charakter der Renaissance und überschätze das Gewicht der heidnischen Elemente in ihr; er behaupte, der Individualismus sei das beherrschende Merkmal der Kultur der Renaissance gewesen, während er in Wirklichkeit nur ein Merkmal unter anderen gewesen sei. Es habe dem Mittelalter außerdem nicht in dem Maße, wie Burckhardt das annehme, an Individualität gefehlt, daher sei seine Methode, das Mittelalter mit der Renaissance zu kontrastieren, unrichtig; der Mensch der Renaissance habe sich nicht weniger der Autorität gebeugt als der Mensch des Mittelalters; die mittelalterliche Welt sei außerdem weltlichen Vergnügungen nicht so abhold und die Renaissance sei nicht so optimistisch gewesen, wie Burckhardt annehme. Die Einstellung des modernen Menschen mit seinem Streben nach persönlicher Vervollkommnung und der Entwicklung seiner Individualität sei in der Renaissance nur erst im Keime vorhanden gewesen, und bereits im 13. Jahrhundert hätten die Troubadoure die Idee vom Adel *des Herzens* vertreten, während andererseits die Renaissance nicht mit dem mittelalterlichen Begriff des persönlichen Treue- und Dienstverhältnisses gegenüber einem in der gesellschaftlichen Hierarchie Höherstehenden gebrochen hätte. Mir scheint, daß diese Argumente, selbst wenn sie in ihren Einzelheiten richtig sind, Burckhardts Hauptthese nicht widerlegen. Huizinga argumentiert tatsächlich so: Burckhardt habe unrecht, weil ein Teil der Phänomene, die er für die Renaissance in Anspruch nehme, bereits im Spätmittelalter in West- und Mitteleuropa existiert hätten, während andere erst nach dem Ende der Renaissance aufgetreten seien. Es ist dies der gleiche Einwand, den man gegen alle Auffassungen vorbringt, welche die mittelalterliche Feudalgesellschaft der modernen kapitalistischen Gesellschaft gegenüberstellen. Dasselbe gilt auch für die Kritik an Burckhardt. Burckhardt hat den wesentlichen Unterschied zwischen der mittelalterlichen und der modernen Kultur erkannt. Vielleicht hat er die »Renaissance« und das »Mittelalter« zu sehr idealtypisch verstanden und deshalb die wesentlichen Unterschiede, die quantitativer Art sind, als qualitative angesehen.

Die Renaissance war die Kultur einer reichen, mächtigen Oberschicht, die auf dem Kamm der Welle schwamm, welche der Sturm neuer ökonomischer Kräfte aufbranden ließ. Das Volk, das am Reichtum und an der Macht der herrschenden Gruppe keinen Anteil hatte, hatte die Sicherheit seines früheren Status verloren und war zu einer gestaltlosen Masse geworden, der man schmeichelte oder die man mit Drohungen einschüchterte, die aber stets von denen, die an der Macht waren, manipuliert und ausgebeutet wurde. Ein neuer Despotismus entstand Hand in Hand mit dem neuen Individualismus. Freiheit und Tyrannei, Individualität und Orientierungslosigkeit waren unentwirrbar miteinander verwoben. Die Renaissance war keine Kultur von kleinen Geschäftsleuten und Kleinbürgern, sondern eine Kultur reicher Adliger und Großbürger. Diesen gab ihre wirtschaftliche Tätigkeit ein Gefühl der Freiheit und Individualität. Aber auch sie hatten zugleich etwas eingebüßt, nämlich die Sicherheit und das Zugehörigkeitsgefühl, das ihnen die mittelalterliche Gesellschaftsstruktur geboten hatte. Sie waren frei, aber sie waren auch einsamer. Sie benutzten ihre Macht und ihren Reichtum dazu, dem Leben das letzte an Lust abzugewinnen; aber dabei mußten sie sich, um die Massen zu beherrschen und den Konkurrenten in der eigenen Klasse gewachsen zu sein, skrupelloser Mittel bedienen – von der körperlichen Folter bis zur psychologischen Manipulation. Dieser wilde Kampf auf Leben

Doch scheint mir, daß er mit visionärer Klarheit die Besonderheit und Dynamik von Entwicklungstendenzen erkannte, bei denen sich dann im Verlauf der europäischen Geschichte nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Veränderungen zeigten. Zu diesem Gesamtproblem verweise ich auch auf die vorzügliche Abhandlung von Charles E. Trinkhaus (1940), die eine konstruktive Kritik an Burckhardts Werk enthält, indem sie die Ansichten der italienischen Humanisten über das Problem des Lebensglücks analysiert. Hinsichtlich der in unserem Buch erörterten Probleme sind seine Ausführungen über die Unsicherheit, die Resignation und Verzweiflung als Folge des zunehmenden Wettkampfes um den persönlichen Aufstieg von besonderem Interesse. (Vgl. a.a.O., S. 18.)

und Tod um die Erhaltung von Macht und Besitz vergiftete alle menschlichen Beziehungen. An die Stelle der Solidarität mit den Mitmenschen – oder wenigstens mit den Angehörigen der eigenen Klasse – trat eine zynisch reservierte Einstellung; man sah im anderen ein »Objekt«, dessen man sich bediente und das man manipulierte oder das man auch bedenkenlos vernichtete, wenn es dem eigenen Vorteil diente. Der einzelne war von einer leidenschaftlichen Egozentrik, von einer unersättlichen Gier nach Macht und Besitz erfüllt. Die Folge war, daß auch die Beziehung des Erfolgreichen zu seinem eigenen Selbst, sein Gefühl der Sicherheit und sein Selbstvertrauen vergiftet wurden. Das eigene Selbst wurde für ihn ebenso zum Objekt der Manipulation wie andere Menschen. Es steht zu bezweifeln, ob die mächtigen Herren des Kapitalismus der Renaissance sich wirklich so glücklich und sicher fühlten, wie sie oft hingestellt werden. Die Freiheit scheint ihnen zweierlei eingebracht zu haben: ein wachsendes Gefühl der Stärke und zugleich größere Vereinsamung, Zweifel und Skepsis (vgl. J. Huizinga, 1930, S. 159) und als Folge von all dem – Angst. Denselben Widerspruch finden wir auch in den philosophischen Schriften der Humanisten. Neben der Betonung der Würde des Menschen, seiner Individualität und seiner Stärke zeigen sie in ihrer Philosophie auch Unsicherheit und Verzweiflung. (Vgl. hierzu W. Diltheys Analyse Petrarcas [1914, S. 19 ff.]; ebenso Ch. E. Trinkhaus, 1940.)

Die grundsätzliche Unsicherheit, die aus der Stellung eines isolierten Individuums in einer feindlichen Welt resultierte, könnte die Entstehung eines Charakterzuges erklären, der – wie Burckhardt darlegt – für den Renaissancemenschen kennzeichnend und wenigstens in der gleichen Intensität bei einem Angehörigen der mittelalterlichen Gesellschaft nicht zu finden war: das leidenschaftliche Streben nach Ruhm. Wenn der Sinn des Lebens zweifelhaft geworden ist, wenn die Beziehung zu anderen Menschen und zur eigenen Person keine Sicherheit mehr bietet, dann ist der Ruhm ein Mittel, die Zweifel verstummen zu lassen. Er hat etwa die Funktion der ägyptischen

Pyramiden oder des christlichen Glaubens an die Unsterblichkeit: Er befreit das Leben des einzelnen von seiner Begrenztheit und mangelnden Stabilität und hebt es auf die Ebene der Unzerstörbarkeit empor. Wenn unser Name den Zeitgenossen bekannt ist und wir hoffen können, daß er Jahrhunderte überdauern wird, dann gewinnt unser Leben eben dadurch, daß es sich im Urteil anderer Menschen widerspiegelt, Bedeutung. Natürlich war diese Lösung für die Beseitigung der individuellen Unsicherheit nur in einer sozialen Gruppe möglich, deren Angehörige über die Mittel verfügten, sich Ruhm zu erwerben. Es war keine Lösung für die machtlosen Massen, die der gleichen Kultur angehörten, und sie kam auch für die städtische Mittelschicht nicht in Betracht, die das Rückgrat der Reformation bildete. Wir sind von der Renaissance ausgegangen, weil diese Epoche der Anfang des modernen Individualismus ist und weil außerdem die von den Historikern dieser Periode bereits geleistete Arbeit einiges Licht auf eben die Faktoren wirft, die für den Prozeß von Bedeutung sind, welcher im Mittelpunkt unserer Untersuchung steht – das Auftauchen des Menschen aus einer vorindividualistischen Existenz in eine solche, in der er sich als separate Größe ganz gewahr wird. Aber wenn auch die Ideen der Renaissance auf die weitere Entwicklung des europäischen Denkens nicht ohne Einfluß blieben, so sind doch die wesentlichen Wurzeln des modernen Kapitalismus, seine wirtschaftliche Struktur und der Geist, der ihn erfüllt, nicht in der italienischen Kultur des ausgehenden Mittelalters zu suchen, sondern in der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation Mittel- und Westeuropas und in den Lehren Luthers und Calvins. Der Hauptunterschied zwischen den beiden Kulturen ist folgender: Die Renaissance stellte eine relativ hohe Entwicklungsstufe des Handels- und Industrie-Kapitalismus dar; es handelte sich um eine Gesellschaft, in der eine kleine Gruppe von reichen und mächtigen einzelnen das Regiment führte und die gesellschaftliche Grundlage für die Philosophen und Künstler schuf, die dann dem Geist dieser Kultur Ausdruck verliehen. Die

Reformation dagegen war im wesentlichen eine Religion der städtischen Mittel- und Unterschichten und der Bauern. Auch Deutschland hatte seine reichen Geschäftsleute – wie etwa die Fugger – aber diese fühlten sich nicht von den neuen religiösen Lehren angesprochen, und sie repräsentierten auch nicht die Hauptbasis, auf der sich der moderne Kapitalismus aufbaute. Wie Max Weber gezeigt hat, war es das städtische Bürgertum, das zum Rückgrat der modernen kapitalistischen Entwicklung in der westlichen Welt wurde. (Vgl. M. Weber, 1920.) Entsprechend dem völlig anderen gesellschaftlichen Hintergrund der beiden Bewegungen ist anzunehmen, daß auch der Geist der Renaissance und der der Reformation verschieden waren. (Vgl. E. Troeltsch, 1923.) Wenn wir auf die Theologie Luthers und Calvins zu sprechen kommen, werden wir dabei auch einige dieser Unterschiede deutlich erkennen. Wir wollen dabei der Frage besondere Aufmerksamkeit schenken, wie sich die Befreiung von individuellen Fesseln auf die Charakterstruktur des städtischen Mittelstandes ausgewirkt hat. Wir wollen zu zeigen versuchen, daß im Luthertum und Calvinismus zwar ein neues Freiheitsgefühl zum Ausdruck kam, daß sie aber gleichzeitig eine Flucht vor der Last der Freiheit begründeten. Wir wollen uns zunächst mit der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Situation in Europa, insbesondere in Mitteleuropa zu Beginn des 16. Jahrhunderts beschäftigen und anschließend untersuchen, welche Rückwirkungen diese Situation auf die Persönlichkeit der damals Lebenden hatte, in welcher Beziehung die Lehren Luthers und Calvins zu diesen psychologischen Faktoren standen und welche Beziehung sich zwischen diesen neuen religiösen Lehren und dem Geist des Kapitalismus feststellen läßt.³

³ Die nachfolgende Darstellung der ökonomischen Geschichte des ausgehenden Mittelalters und der Reformationszeit gründet sich im wesentlichen auf die Veröffentlichungen von K. Lamprecht, 1893; R. Ehrenberg, 1896; W. Sombart, 1921 ; G. von Below, 1920; J. Kulischer, 1928; W. Andreas, 1932; M. Weber, 1920; J. S. Schapiro, 1909; R. Pascal, 1933; R. H. Tawney, 1926; L. J. Brentano, 1923 und L. Kraus, 1930.

In der mittelalterlichen Gesellschaft war die wirtschaftliche Organisation in den Städten relativ statisch. Seit dem späteren Mittelalter waren die Handwerker in ihren Zünften zusammengeschlossen. Jeder Meister hatte einen oder zwei Lehrlinge, und die Anzahl der Meister stand in einem bestimmten Verhältnis zu den Bedürfnissen des Gemeinwesens. Wenn es auch immer einige gab, die hart um ihren Lebensunterhalt kämpfen mußten, konnte ein Zunftmitglied sich doch im großen und ganzen darauf verlassen, daß es von seiner Hände Arbeit leben konnte. Wenn er etwa gute Stühle, Schuhe, Sättel oder gutes Brot herstellte, so tat er damit alles, was nötig war, um auf dem Niveau gesichert zu leben, das herkömmlicherweise seiner Stellung in der Gesellschaft entsprach. Er konnte sich auf seine »guten Werke« verlassen, wenn wir diesen Begriff hier einmal nicht in seiner theologischen Bedeutung, sondern in seinem schlichten wirtschaftlichen Sinn gebrauchen. Die Zünfte verhinderten auch jeden heftigen Konkurrenzkampf unter ihren Mitgliedern und zwangen sie hinsichtlich der Materialbeschaffung und Produktionstechnik sowie der Preise ihrer Erzeugnisse zur Kooperation. Im Gegensatz zu der Tendenz, das Zunftsystem zusammen mit dem gesamten mittelalterlichen Leben zu idealisieren, weisen einige Historiker darauf hin, daß die Zünfte stets von einem gewissen monopolistischen Geist erfüllt gewesen seien und daß sie versucht hätten, eine kleine Gruppe zu schützen und Neuankömmlinge auszuschließen. Die meisten Autoren stimmen jedoch darin überein, man müsse auch bei Vermeidung jeder Idealisierung zugeben, daß die Zünfte sich auf gegenseitige Unterstützung und Zusammenarbeit gründeten und daß sie ihren Mitgliedern eine relative Sicherheit boten. (Vgl. J. Kulischer, 1928, S. 192 ff. und die dort angeführte Literatur.)

Wie Werner Sombart gezeigt hat, wurde der *Handel* im Mittelalter im wesentlichen von einer großen Anzahl kleiner Geschäftsleute abgewickelt. Groß- und Kleinhandel waren noch nicht voneinander getrennt, und selbst Kaufleute, die in fremde Länder gingen, wie etwa die Mitglieder der norddeut-

schen Hanse, verschmähten nicht den Kleinhandel. Auch zur Anhäufung von Kapital kam es bis zum Ende des fünfzehnten Jahrhunderts nur sehr langsam. So erfreute sich der kleine Geschäftsmann einer beträchtlichen Sicherheit im Vergleich zur wirtschaftlichen Lage im ausgehenden Mittelalter, wo Großkapital und Monopolhandel zunehmende Bedeutung erlangten. »Vieles, was heute auf mechanischem Weg verrichtet wird«, sagt Professor Tawney in bezug auf das Leben in einer mittelalterlichen Stadt, »wurde damals persönlich, intim und direkt erledigt, und es war kaum Raum vorhanden für eine Organisation von einem Ausmaß, das die dem Menschen entsprechenden Maßstäbe überschreitet, und für die Einstellung, die mit dem Hinweis auf die wirtschaftliche Zweckmäßigkeit alle Skrupel zum Schweigen bringt und jede Rechnung endgültig abschließt« (R. H. Tawney, 1926, S. 28).

Dies führt uns zu einem Punkt, der für das Verständnis der Situation des einzelnen in der mittelalterlichen Gesellschaft wesentlich ist – zu den *ethischen Ansichten* über ökonomisches Handeln, wie sie nicht nur in den Lehren der katholischen Kirche, sondern auch in den weltlichen Gesetzen zum Ausdruck kamen. Wir schließen uns hier der Darstellung Tawneys an, da man ihn gewiß nicht in Verdacht haben kann, er sähe die mittelalterliche Welt zu ideal oder romantisch. Danach war die Grundeinstellung zum Wirtschaftsleben, »daß die wirtschaftlichen Interessen *dem wirklichen Ziel des Lebens, nämlich dem ewigen Heil*, unterzuordnen sind und daß das wirtschaftliche Verhalten nur eine Seite des allgemeinen menschlichen Verhaltens darstellt, daß auch dafür wie für alles übrige Verhalten des Menschen die Gebote der Moral verbindlich sind.«

Tawney geht dann auf die mittelalterliche Auffassung vom ökonomischen Handeln noch näher ein: »Materieller Besitz ist notwendig; er hat eine sekundäre Bedeutung, denn der Mensch kann sich ohne ihn nicht selbst erhalten und andere nicht unterstützen ... Aber wirtschaftliche Motive sind verdächtig. Da es sich dabei um machtvolle Begierden handelt, fürchten sich die Menschen davor, doch erniedrigen sie sich nicht soweit, daß

sie ihnen Beifall zollen ... In der mittelalterlichen Theorie ist kein Platz für eine wirtschaftliche Betätigung ohne moralisches Endziel, und wenn man eine Wissenschaft von der Gesellschaft auf die Annahme gegründet hätte, daß die Begierde nach wirtschaftlichem Gewinn eine konstante und meßbare Macht sei, die man wie jede andere naturgegebene Kraft als eine unvermeidliche und selbstverständliche Gegebenheit hinnehmen müsse, so wäre das dem mittelalterlichen Denker kaum weniger irrational und unmoralisch erschienen, als wenn man das hemmungslose Austoben so unentbehrlicher Attribute wie der Streitsucht oder des Sexualtriebes zur Grundlage der Sozialphilosophie gemacht hätte ... Besitz ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Besitz, sagt der Heilige Antonius ... Daher finden wir allenthalben Schranken, Einschränkungen, Warnungen davor, es zuzulassen, daß wirtschaftliche Interessen in ernsthafte Angelegenheiten hineinspielen. Es ist richtig, wenn der Mensch gerade soviel zu erwerben trachtet, wie er zu einem standesgemäßen Lebensunterhalt braucht. Nach mehr zu streben, ist nicht Unternehmungsgeist, sondern Habsucht, und die Habsucht zählt unter die Todsünden. Handel ist legitim; der unterschiedliche Reichtum an Bodenschätzen in den verschiedenen Ländern beweist, daß der Handel von der Vorsehung beabsichtigt ist. Aber er ist ein gefährliches Geschäft. Man muß sicher sein, daß man ihn zum öffentlichen Wohle betreibt und daß man keinen größeren Profit dabei erzielt, als den Lohn für die geleistete Arbeit. Privatbesitz ist eine notwendige Einrichtung, wenigstens in der Welt nach dem Sündenfall. Die Menschen arbeiten mehr und streiten weniger, wenn es sich um Privatbesitz handelt, als wenn es um Gemeinbesitz geht; jedoch sollte man das als eine Konzession an die menschliche Schwachheit hingehen lassen und ihm keinen Beifall zollen, so als ob es an sich wünschenswert wäre. Das Ideal wäre der Kommunismus – wenn nur der Mensch seiner Natur nach in der Lage wäre, sich zu ihm aufzuschwingen. *Communis enim*, steht im Decretum Gratianum, *usus omnium, quae sunt in hoc mundo, omnibus hominibus esse debuit* [Gemeinsam

soll allen Menschen der Gebrauch von allem, was es auf dieser Erde gibt, sein]. Am besten wäre es, wenn der Grundbesitz etwas eingeschränkt würde. Er muß auf legitime Weise erworben sein. Er muß sich in möglichst vielen Händen befinden. Er muß für den Unterhalt der Armen sorgen. Er muß, soweit irgend möglich, Gemeinbesitz sein. Seine Eigentümer müssen bereit sein, ihn mit den Bedürftigen zu teilen, selbst wenn diese sich nicht in wirklicher Not befinden« (R. H. Tawney, 1926, S. 31-33 ; vgl. dt. S. 44-46).

Wenn auch in dieser Auffassung Normen zum Ausdruck kommen und sie kein genaues Bild von der Wirklichkeit des wirtschaftlichen Lebens geben, so spiegelt sich doch darin bis zu einem gewissen Grade tatsächlich der Geist der mittelalterlichen Gesellschaft.

Die relative Stabilität der Lage der Handwerker und Kaufleute, die für die mittelalterliche Stadt kennzeichnend war, wurde im ausgehenden Mittelalter langsam untergraben, bis sie im 16. Jahrhundert völlig zusammenbrach. Bereits im 14. Jahrhundert – oder sogar schon früher – machten sich mehr und mehr Unterschiede innerhalb der einzelnen Zünfte geltend, und alle Bemühungen, ihnen Einhalt zu gebieten, konnten nichts ausrichten. Manche Zunftgenossen besaßen mehr als die anderen und beschäftigten fünf oder sechs Gesellen an Stelle von einem oder zweien. Bald nahmen die Zünfte nur noch Personen auf, die ein gewisses Kapital besaßen. Andere wurden zu mächtigen Monopolgesellschaften, die aus ihrer Monopolstellung jeden Vorteil zu ziehen und ihre Kundschaft nach Kräften auszubeuten versuchten. Auf der anderen Seite verarmten viele Zunftgenossen und sahen sich gezwungen, außerhalb ihres traditionellen Berufes zusätzlich etwas Geld zu verdienen. Oft betrieben sie nebenher einen kleinen Handel. Viele von ihnen verloren ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit und Sicherheit, während sie sich immer weiter verzweifelt an das traditionelle Ideal wirtschaftlicher Unabhängigkeit klammerten. (Vgl. K. Lamprecht, 1893, S. 207; W. Andreas, 1932, S. 303.)

Im Zusammenhang mit dieser Entwicklung des Zunftsystems verschlechterte sich die Lage der Gesellen immer mehr. Während es in den Gewerbebetrieben Italiens und Flanderns bereits im 13. Jahrhundert oder noch früher eine Klasse unzufriedener Arbeiter gab, war die Lage der Gesellen in den Handwerkszünften noch relativ sicher. Obwohl es nicht zutraf, daß jeder Geselle Meister werden konnte, wurden es doch viele von ihnen. Aber je mehr sich die Zahl der Gesellen unter einem Meister vergrößerte, um so mehr Kapital brauchte man, um Meister zu werden, und je mehr die Zünfte einen exklusiven Monopolcharakter annahmen, um so schlechter wurden die Aussichten für die Gesellen. Die Verschlechterung ihrer wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Stellung kam in wachsender Unzufriedenheit, in der Gründung eigener Verbände, in Streiks und sogar in gewalttätigen Aufständen zum Ausdruck.

Das über die wachsende kapitalistische Entwicklung der Handwerker gilden Gesagte gilt in noch stärkerem Maße für den *Handel*: Während es sich beim mittelalterlichen Handel in der Hauptsache um kleine Geschäfte innerhalb der Städte gehandelt hatte, nahm im 14. und 15. Jahrhundert der nationale und internationale Handel rasch zu. Wenn sich auch die Historiker nicht einig sind, wann genau die großen Handelsgesellschaften sich zu entwickeln begannen, so sind sie doch übereinstimmend der Ansicht, daß sie im 15. Jahrhundert immer mächtiger wurden und sich zu Monopolunternehmen entwickelten, welche durch ihre überlegene Kapitalkraft zu einer Gefahr für die kleinen Geschäftsleute wie auch für die Verbraucher wurden. Kaiser Sigismund versuchte im 15. Jahrhundert durch eine Reformgesetzgebung die Macht der Monopole zu brechen. Aber die Lage des kleinen Geschäftsmannes wurde immer unsicherer. Er hatte gerade genügend Einfluß, um seinen Beschwerden Gehör zu verschaffen, jedoch nicht genug, um ein wirksames Einschreiten durchzusetzen. (Vgl. J. S. Schapiro, 1909, S. 59.)

Der Erbitterung des kleinen Kaufmannes gegen die Monopolgesellschaften hat Luther in seinem 1524 gedruckten Pam-

phlet ›Von Kaufshandlung und Wucher‹ beredten Ausdruck verliehen: »... sie haben alle Ware unter ihren Händen und machens damit, wie sie wollen, und treiben ohn alle Scheu die obberührten Stücke: daß sie (die Preise) steigern oder erniedrigen nach ihrem Gefallen und drücken und verderben alle geringen Kaufleute gleichwie der Hecht die kleinen Fische im Wasser, gerade als wären sie Herren über Gottes Kreaturen und frei von allen Gesetzen des Glaubens und der Liebe« (M. Luther, 1967, S. 281).

Diese Worte Luthers könnten heute geschrieben sein. Die Angst und Wut, welche der Mittelstand im 15. und 16. Jahrhundert gegen die reichen Monopolherren empfand, ist in vieler Hinsicht den Gefühlen ähnlich, die der Mittelstand in unseren Tagen gegen Monopolbetriebe und mächtige Kapitalisten empfindet.

Auch im Gewerbe (*industry*) spielte das Kapital eine ständig wachsende Rolle. Ein besonders deutliches Beispiel hierfür ist der Bergbau. Ursprünglich besaß jedes Mitglied der Bergmannszunft den »Kux«, welcher dem Anteil der von ihm geleisteten Arbeit entsprach. Aber im 15. Jahrhundert war es oft so, daß die Anteile sich im Besitz von Reichen befanden, die selbst nicht arbeiteten, und die Arbeit wurde immer häufiger von Lohnarbeitern verrichtet, die selbst an dem Unternehmen nicht beteiligt waren. Wie in anderen Gewerbebezweigen, so war auch im Handel diese Entwicklung zum Kapitalismus hin zu beobachten, wodurch die Kluft zwischen Armen und Reichen immer tiefer wurde und die Unzufriedenheit der Besitzlosen wuchs.

Bezüglich der Lage des Bauernstandes sind die Historiker unterschiedlicher Meinung, doch scheint die nachfolgende Ansicht Schapiros von den meisten Historikern geteilt zu werden (Q. S. Schapiro, 1909, S. 54f.):

»Trotz dieser Anzeichen von Wohlstand verschlechterte sich die Lage der Bauern rapide. Zu Anfang des 16. Jahrhunderts waren nur noch sehr wenige unabhängige Eigentümer des Landes, das sie bebauten, und hatten Sitz und Stimme im

Gemeinderat, was im Mittelalter stets das Zeichen bäuerlicher Unabhängigkeit und Gleichberechtigung war. Die allermeisten waren Hörige, die zwar persönlich frei waren, aber Abgaben zu entrichten und Frondienste nach bestimmten Vorschriften zu leisten hatten. Diese Hörigen bildeten das Rückgrat aller Bauernaufstände. Dieser bäuerliche Mittelstand, der in einer dem Grundbesitzer dienstbaren Dorfgemeinschaft in der Nähe von dessen Landsitz lebte, erkannte bald, daß die ständig wachsenden Abgaben und Dienstleistungen ihn praktisch zu Sklaven und die Dorfgemeinschaft zu einem Bestandteil des herrschaftlichen Gutes werden ließ.«

Die Entwicklung einer kapitalistischen Wirtschaft brachte auch bedeutsame Veränderungen in der *psychologischen Atmosphäre* mit sich. Gegen Ende des Mittelalters begann ein Geist der Unrast um sich zu greifen. Unser moderner Zeitbegriff begann sich zu entwickeln. Die Minuten wurden kostbar. Es war symptomatisch für dieses neue Zeitgefühl, daß die Turmuhren in Nürnberg seit dem 16. Jahrhundert die Viertelstunden schlugen. (Vgl. K. Lamprecht, 1893, S. 200.) Man begann, die allzuvielen Feiertage als ein Unglück zu betrachten. Die Zeit wurde jetzt so wertvoll, daß man das Gefühl hatte, man dürfe sie nicht für nutzlose Dinge vergeuden. Mehr und mehr wurde die Arbeit zu einem höchsten Wert. Die neue Einstellung zur Arbeit gewann solches Gewicht, daß das Bürgertum sich gegen die wirtschaftliche Unproduktivität der kirchlichen Einrichtungen aufzulehnen begann. Die Bettelorden gerieten wegen ihrer Unproduktivität als unmoralisch in Verruf.

Die Tüchtigkeit wurde zu einer der höchsten sittlichen Tugenden. Gleichzeitig wurde das Streben nach Reichtum und materiellem Erfolg zur allverzehrenden Leidenschaft. Jedermann laufe hinter jenen Geschäften und Beschäftigungen her, schalt der Prediger Martin Bucer, die den höchsten Gewinn versprechen. Das Studium der Künste und Wissenschaften gebe man auf und gehe lieber den gewöhnlichsten Beschäftigungen nach. Alle klugen Köpfe, die Gott mit der

Fähigkeit zu edleren Studien begabt habe, widmeten sich nur noch der Geschäftemacherei, die heute so voller Unehrllichkeit sei, daß es die allerletzte Art sei, mit der sich ein ehrenwerter Mann abgeben sollte. (Vgl. die Zitate bei J. S. Schapiro, 1909, S. 21 f.)

Eine wichtige Konsequenz der beschriebenen wirtschaftlichen Veränderungen betraf jeden. Das mittelalterliche Gesellschaftssystem ging zugrunde und mit ihm die Stabilität und relative Sicherheit, die es dem einzelnen geboten hatte. Jetzt, mit dem Beginn des Kapitalismus, gerieten alle Gesellschaftsschichten in Bewegung. Es gab in der Wirtschaftsordnung keinen festen Platz mehr, den man als naturgegeben und unantastbar ansehen konnte. *Der einzelne war sich selbst überlassen; alles hing nur mehr von seinen eigenen Anstrengungen ab, nicht von der Sicherheit seines traditionellen Standes.*

Allerdings wurde jeder Stand auf seine Weise von dieser Entwicklung betroffen. Für die Armen in den Städten, die Arbeiter und Lehrburschen, bedeutete es wachsende Ausbeutung und Verarmung; auch für die Bauern verstärkte sich der wirtschaftliche und persönliche Druck; und dem niederen Adel drohte – wenn auch auf andere Weise – der Ruin. Während für diese Schichten die neue Entwicklung im wesentlichen eine Veränderung zum Schlechteren bedeutete, war die Situation für das städtische Bürgertum weit verwickelter. Wir erwähnten bereits die zunehmenden Unterschiede, die sich innerhalb desselben herausbildeten. Weite Schichten gerieten in eine sich ständig verschlechternde Lage. Viele Handwerker und kleine Händler sahen sich kapitalkräftigeren Konkurrenten oder Monopolbesitzern gegenüber, und es fiel ihnen immer schwerer, sich ihre Selbständigkeit zu erhalten. Oft kämpften sie gegen überwältigende Mächte an, und für viele war es ein verzweifelter und hoffnungsloser Kampf. Anderen Teilen des Bürgertums ging es jedoch besser, und sie hatten teil an der allgemeinen Aufwärtsbewegung des entstehenden Kapitalismus. Aber selbst diese mehr vom Glück Begünstigten gerieten durch die zunehmende Bedeutung des *Kapitals*, des *Marktes*

und des *Wettbewerbs* persönlich in eine Situation der Unsicherheit, Isolation und Angst.

Daß das Kapital entscheidende Bedeutung gewann, besagte, daß eine überpersönliche Macht jetzt über ihr wirtschaftliches und damit auch ihr persönliches Schicksal bestimmte. Das Kapital »hatte aufgehört, Diener zu sein, und war zum Herrn geworden. Nachdem es ein eigenes, unabhängiges Leben gewonnen hatte, nahm es das Recht für sich in Anspruch, der dominierende Partner zu sein und die seinen eigenen anspruchsvollen Bedürfnissen entsprechende Wirtschaftsordnung zu diktieren« (R. H. Tawney, 1926, S. 86).

Die neue Funktion des Marktes wirkte sich ähnlich aus. Der mittelalterliche Markt war verhältnismäßig bescheiden, und es war leicht zu verstehen, wie er funktionierte. Er brachte Nachfrage und Angebot in eine direkte, konkrete Beziehung zueinander. Der Erzeuger wußte ungefähr, wieviel er erzeugen mußte, und konnte verhältnismäßig sicher sein, seine Produkte auch zu einem angemessenen Preis zu verkaufen. Jetzt aber mußte man für einen sich ständig erweiternden Markt produzieren, und man konnte die Verkaufsmöglichkeiten nicht mehr im voraus abschätzen. Daher genügte es nicht mehr, brauchbare Waren zu produzieren. Wenn das auch weiterhin eine Vorbedingung dafür war, daß man sie auch verkaufen konnte, so entschieden doch die nicht vorauszusagenden Gesetze des Marktes darüber, ob man seine Erzeugnisse überhaupt absetzen und welchen Gewinn man dabei erzielen konnte. Der Mechanismus des neuen Marktes schien der Calvinschen Prädestinationslehre zu gleichen, wonach jedermann sich zwar nach Kräften bemühen mußte, ein guter Mensch zu sein, wo jedoch bereits vor seiner Geburt darüber bestimmt war, ob er der Erlösung teilhaftig werden würde oder nicht. Der Markttag wurde gleichsam zum Tag des Jüngsten Gerichts für die Erzeugnisse menschlicher Arbeit.

Von wesentlicher Bedeutung in diesem Zusammenhang war auch die immer wichtiger werdende Rolle, die der Wettbewerb jetzt spielte. Natürlich hatte dieser in der mittelalterlichen

Welt nicht völlig gefehlt, aber das Feudalsystem gründete sich auf das Prinzip der Kooperation und wurde durch Normen reguliert – oder reglementiert –, die den Wettbewerb stark einschränkten. Mit dem Aufstieg des Kapitalismus machte dieses Prinzip immer mehr dem individualistischen Unternehmmergeist Platz. Ein jeder mußte auf eigene Faust sein Glück versuchen. Es hieß jetzt schwimmen oder untergehen. Andere waren ihm nicht durch Gemeinschaftsarbeit verbunden, sie wurden zu seinen Konkurrenten, und er sah sich oft vor die Wahl gestellt, sie entweder zugrunde zu richten oder selbst ruiniert zu werden. (Vgl. zum Problem des Wettbewerbs M. Mead, 1961, sowie L. K. Frank, 1940.)

Gewiß spielten Kapital, Markt und individueller Konkurrenzkampf im 16. Jahrhundert noch nicht die wichtige Rolle, die ihnen später zufallen sollte; doch waren schon damals alle entscheidenden Elemente des modernen Kapitalismus wie auch dessen psychologische Auswirkungen auf den einzelnen vorhanden.

Wir haben allerdings bisher nur die eine Seite des Kapitalismus beschrieben; er hatte auch noch eine andere: Er hat den einzelnen freigemacht. Er hat ihn befreit von der Bevormundung durch das korporative System; er hat es ihm ermöglicht, auf eigenen Füßen zu stehen und sein Glück zu versuchen. Der einzelne wurde zum Herrn seines Schicksals, er selbst trug das Risiko, und der Gewinn gehörte ihm. Seine persönlichen Anstrengungen konnten ihn zum Erfolg und zur wirtschaftlichen Unabhängigkeit führen. Das Geld wurde zum großen Gleichmacher der Menschen, es erwies sich als mächtiger als Geburt und Stand. Diese Seite begann sich in der Anfangszeit des Kapitalismus erst langsam zu entwickeln. Sie spielte bei der kleinen Gruppe der Reichen eine größere Rolle als beim städtischen Bürgertum. Aber selbst mit dieser Einschränkung trug sie wesentlich zur Umformung der Persönlichkeit bei.

Wenn wir jetzt versuchen, unsere Erörterungen über den Einfluß der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen auf den einzelnen im 15. und 16. Jahrhundert

noch einmal zusammenzufassen, so gelangen wir zu folgendem Bild:

Wir treffen auf das Doppelgesicht der Freiheit, wie wir es schon zuvor diskutiert haben. Der einzelne wird *von* wirtschaftlichen und politischen Fesseln frei. Er gewinnt auch etwas an positiver Freiheit durch die aktive, unabhängige Rolle, die er im neuen System spielen muß. Aber gleichzeitig wird er auch von all jenen Bindungen frei, die ihm zuvor Sicherheit und ein Gefühl der Zugehörigkeit gaben. Das Leben läuft nicht mehr in einer in sich geschlossenen Welt ab, deren Mittelpunkt der Mensch war, die Welt ist grenzenlos und zugleich bedrohlich geworden. Dadurch, daß er seinen festen Platz in einer in sich geschlossenen Welt verliert, geht dem Menschen auch die Antwort auf die Frage nach dem Sinn seines Lebens verloren. Er fühlt sich von mächtigen, überpersönlichen Kräften, dem Kapital und dem Markt, bedroht. Die Beziehung zu seinen Mitmenschen, von denen jeder ein potentieller Konkurrent ist, wird feindlich und entfremdet. Er ist frei – das heißt, er ist allein, isoliert, bedroht von allen Seiten. Da er weder den Reichtum noch die Macht besitzt, über welche die Renaissance-Kapitalisten verfügten, und da er überdies das Gefühl des Einsseins mit seinen Mitmenschen und dem Universum verloren hat, überwältigt ihn ein Gefühl persönlicher Nichtigkeit und Hilflosigkeit. Er hat das Paradies auf immer verloren. Der einzelne steht allein der Welt gegenüber – ein Fremder, hineingeworfen in eine grenzenlose, bedrohliche Welt. Die neue Freiheit mußte in ihm ein tiefes Gefühl der Unsicherheit und Ohnmacht, des Zweifels, der Verlassenheit und Angst wecken. Wenn der Mensch sich in der Welt behaupten sollte, mußte er wenigstens teilweise von diesen Gefühlen erleichtert werden.

b) Das Zeitalter der Reformation

An diesem Punkt der Entwicklung traten Luthertum und Calvinismus in Erscheinung. Die neuen Glaubenslehren waren

keine Religion für die Reichen, sondern für den städtischen Mittelstand, für die Armen in den Städten und für die Bauern. Sie sprachen diese Gruppen an, weil sie einem neuen Freiheits- und Unabhängigkeitsgefühl ebenso Ausdruck verliehen wie dem Gefühl der Ohnmacht und Angst, das ihre Anhänger erfüllte. Aber die neuen Lehren verliehen nicht nur den Gefühlen Ausdruck, die durch die veränderte Wirtschaftsordnung erzeugt worden waren. Sie verstärkten diese Gefühle noch, boten aber zugleich Lösungen an, welche die einzelnen in die Lage versetzten, mit einer sonst unerträglichen Unsicherheit fertigzuwerden.

Bevor wir mit der Analyse der gesellschaftlichen und psychologischen Bedeutung der neuen religiösen Lehren beginnen, dürften einige Bemerkungen über die hier angewandte Methode das Verständnis unserer Untersuchungen erleichtern.

Wenn man die psychologische Signifikanz einer religiösen oder politischen Doktrin untersucht, sollte man sich vor allem darüber klar sein, daß die psychologische Analyse kein Urteil über den Wahrheitsgehalt der analysierten Doktrin impliziert. Letztere Frage ist nur in bezug auf die logische Struktur des Problems selbst zu entscheiden. Die Analyse der psychologischen Motivationen, die einer bestimmten Doktrin oder Idee zugrunde liegen, kann nie die rationale Beurteilung der Gültigkeit dieser Doktrin und der darin enthaltenen Werte ersetzen, wenn eine solche Analyse auch zu einem besseren Verständnis der wirklichen Bedeutung dieser Lehre verhelfen und hierdurch unser Werturteil mit beeinflussen kann. Was die psychologische Analyse von Doktrinen aufzeigen kann, sind die subjektiven Motivationen, aus denen heraus jemand sich bestimmter Probleme bewußt wird und sich veranlaßt sieht, in einer bestimmten Richtung nach Antworten zu suchen. Jedes Denken, sei es richtig oder falsch, ist – sofern es sich nicht lediglich um eine oberflächliche Anpassung an konventionelle Ideen handelt – von subjektiven Bedürfnissen und Interessen dessen motiviert, der denkt. Das Auffinden der Wahrheit kann

dann bestimmten Interessen förderlich oder auch abträglich sein. Aber in beiden Fällen spielen die psychologischen Motivationen eine wichtige Rolle bei den Schlußfolgerungen des Betreffenden. Wir können sogar noch einen Schritt weitergehen und sagen, daß Ideen, die nicht in mächtigen Bedürfnissen des Menschen wurzeln, nur einen geringen Einfluß auf sein Handeln und überhaupt auf sein ganzes Leben haben werden.

Wenn wir religiöse oder politische Doktrinen in Hinblick auf ihre psychologische Bedeutung analysieren, müssen wir zwischen zwei Problemen unterscheiden. Einmal können wir die Charakterstruktur des Betreffenden untersuchen, der die neue Lehre aufstellt, und können herauszufinden suchen, welche Züge seiner Persönlichkeit für die spezielle Richtung seines Denkens maßgebend sind. Im konkreten Fall heißt das, daß wir zum Beispiel die Charakterstruktur Martin Luthers und Johannes Calvins analysieren müssen, um herauszufinden, auf Grund welcher Züge ihrer Persönlichkeit sie zu bestimmten Schlüssen gelangten und gerade diese Lehren aufstellten. Das andere Problem besteht darin, die psychologischen Motive nicht des Schöpfers der neuen Lehre, sondern der gesellschaftlichen Gruppe zu analysieren, welche sich von dieser Lehre angesprochen fühlt. Der Einfluß einer jeden Lehre oder Idee hängt davon ab, in welchem Ausmaß sie den psychologischen Bedürfnissen in der Charakterstruktur jener Menschen entspricht, an die sie sich wendet. Nur wenn die Idee machtvollen psychologischen Bedürfnissen bestimmter Gesellschaftsgruppen entspricht, wird sie zu einer wirklichen Macht in der Geschichte.

Beide Probleme, die Psychologie des Führers und die seiner Anhänger, stehen natürlich miteinander in enger Verbindung. Wenn letztere sich von den gleichen Ideen angesprochen fühlen, müssen wichtige Aspekte ihrer Charakterstruktur ähnlich beschaffen sein. Abgesehen von speziellen Begaubungen des Führers auf dem Gebiet des Denkens und Handelns wird seine Charakterstruktur der Persönlichkeitsstruktur derer, die sich von seiner Lehre angesprochen fühlen, entspre-

chen, und zwar in einer extremeren und eindeutigeren Form. Er wird möglicherweise nur zu klareren und treffenderen Formulierungen gewisser Ideen gelangen, auf die seine Anhänger psychologisch bereits vorbereitet waren. Daß die Charakterstruktur des Führers in ausgeprägter Form gewisse Merkmale aufweist, die auch bei seinen Anhängern zu finden sind, kann auf zwei verschiedene Gründe – oder auch auf eine Kombination beider – zurückgehen: Einmal kann seine soziale Situation typisch für jene Lebensumstände sein, welche die ganze Gruppe geformt haben; oder aber eben jene Charakterzüge, welche bei der Gruppe die Folge ihrer sozialen Lage sind, können sich bei ihm durch zufällige Umstände – etwa durch seine Erziehung oder durch sonstige individuelle Erfahrungen – in auffälliger Weise herausgebildet haben.

Wir wollen in der folgenden Untersuchung der psychologischen Bedeutung der Lehren des Protestantismus und des Calvinismus nicht so sehr Luthers und Calvins Persönlichkeit analysieren, sondern die psychologische Situation der Gesellschaftsklassen, die sich von ihren Ideen angesprochen fühlten. Bevor ich mich der Untersuchung von Luthers Theologie zuwende, möchte ich jedoch im Vorübergehen erwähnen, daß Luther als Persönlichkeit ein typischer Vertreter des »autoritären Charakters« war, auf den ich an späterer Stelle näher eingehen werde. Er war von einem ungewöhnlich strengen Vater erzogen worden und hatte als Kind wenig Liebe und Sicherheit erfahren; die Folge war, daß er der Autorität gegenüber stets eine ambivalente Haltung einnahm. Einerseits haßte er sie und begehrte gegen sie auf, andererseits bewunderte er sie und war geneigt, sich ihr zu unterwerfen. Sein ganzes Leben lang gab es stets eine Autorität, gegen die er rebellierte, und eine andere, die er bewunderte – in seiner Jugend waren es sein Vater und seine Oberen im Kloster, in seinen späteren Jahren waren es der Papst und die Fürsten. Er war erfüllt von einem heftigen Gefühl der Einsamkeit, Ohnmacht und Sündhaftigkeit, gleichzeitig aber auch von dem leidenschaftlichen Willen, die Oberhand zu behalten. Er war von

Zweifeln gepeinigt, wie es nur ein zwanghafter Charakter sein kann, und er war immer auf der Suche nach etwas, das ihm innere Sicherheit geben und ihn von der Qual der Ungewißheit erlösen könnte. Er haßte andere – besonders den »Pöbel« –, er haßte sich selbst, er haßte das Leben; und aus all diesem Haß heraus erwuchs sein leidenschaftliches, verzweifelt Verlangen, geliebt zu werden. Sein ganzes Wesen war von Angst und Zweifel durchdrungen, und er fühlte sich völlig isoliert. Das war die persönliche Basis, von der aus er zum Vorkämpfer gesellschaftlicher Gruppen werden sollte, die sich psychologisch in einer sehr ähnlichen Lage befanden.

Zur Methode der folgenden Analyse scheint noch eine weitere Bemerkung angebracht. Jede psychologische Analyse der Gedanken eines Menschen oder einer bestimmten Ideologie zielt darauf ab, die psychologischen Ursprünge dieser Gedanken und Ideen zu erfassen. Die erste Voraussetzung für eine derartige Analyse ist ein volles Verständnis des logischen Kontexts einer Idee. Man muß herauszufinden suchen, was der Autor bewußt sagen will. Bekanntlich jedoch wird der Mensch, auch wenn er subjektiv ehrlich ist, häufig unbewußt von völlig anderen Motiven bestimmt, als er selber glaubt. So kann es vorkommen, daß er einen Begriff seiner semantischen Bedeutung entsprechend gebraucht, bewußt aber etwas ganz anderes damit meint. Außerdem kommt es bekanntlich auch vor, daß jemand gewisse Widersprüche in seinem Fühlen durch ein ideologisches Konstrukt miteinander in Einklang zu bringen versucht oder daß er eine Idee, die er verdrängt hat, hinter einer Rationalisierung versteckt, die das genaue Gegenteil ausdrückt. Unsere Beschäftigung mit dem Unbewußten hat uns mißtrauisch gemacht gegen die scheinbar offen zutage liegende Bedeutung von Worten.

Die Analyse von Ideen beschäftigt sich hauptsächlich mit zwei Aufgaben: Die eine besteht darin, das Gewicht festzustellen, das eine bestimmte Idee im Ganzen eines ideologischen Systems besitzt, die andere besteht darin, festzustellen, ob wir es mit einer Rationalisierung zu tun haben, die sich von der

realen Bedeutung der Gedanken unterscheidet. Ein Beispiel für die erste Art wäre etwa, daß in Hitlers Ideologie die Betonung der Ungerechtigkeit des Versailler Vertrages eine ungeheure Rolle spielt, und Hitler war auch tatsächlich empört über diesen Friedensvertrag. Wenn wir jedoch seine gesamte politische Ideologie analysieren, so sehen wir, daß ihr ein intensives Verlangen nach Macht und Eroberung zugrunde liegt. Obwohl er bewußt das Deutschland widerfahrene Unrecht in den Vordergrund stellt, so besitzt diese Überlegung doch in seinem gesamten Denken nur geringes Gewicht. Ein Beispiel für den Unterschied zwischen der bewußt beabsichtigten Bedeutung eines Gedankens und ihrer realen psychologischen Bedeutung ergibt die Analyse der Lehren Luthers, mit denen wir uns in diesem Kapitel beschäftigen wollen.

Ich behaupte, daß Luthers Beziehung zu Gott dadurch gekennzeichnet ist, daß er sich ihm auf Grund der menschlichen Ohnmacht unterwirft. Er selbst spricht von seiner Unterwerfung unter Gottes Willen als einem freiwilligen Akt, der nicht der Furcht, sondern der Liebe entspringe. Logisch könnte man argumentieren, daß das keine Unterwerfung sei. Psychologisch ergibt sich jedoch aus der Gesamtstruktur von Luthers Denken, daß es sich bei seiner Auffassung von Liebe und Glauben tatsächlich um Unterwerfung handelt: Er ist zwar *bewußt* der Meinung, seine »Unterwerfung« unter Gottes Willen sei freiwillig und durch Liebe gekennzeichnet, aber er ist so sehr von dem Gefühl seiner eigenen Ohnmacht und Verderbtheit durchdrungen, daß seine Beziehung zu Gott tatsächlich den Charakter einer Unterwerfung hat. (Genauso empfinden zwei Menschen, die sich in einer masochistischen Abhängigkeit voneinander befinden, diese Abhängigkeit häufig bewußt als »Liebe«.) Vom Standpunkt einer psychologischen Analyse aus hat der Einwand, Luther *sage* etwas anderes, als was er unserer Ansicht nach (wenn auch unbewußt) *meine*, nur wenig Gewicht. Meiner Überzeugung nach sind gewisse Widersprüche in seinem System überhaupt nur mit Hilfe einer Analyse der psychologischen Bedeutung seiner Begriffe zu verstehen.

Ich habe in der nachstehenden Analyse des Protestantismus die religiösen Lehrsätze der Bedeutung entsprechend interpretiert, die sie im Kontext des gesamten Systems besitzen. Ich habe keine Sätze zitiert, die im Widerspruch zu einigen Lehrsätzen Luthers und Calvins stehen, wenn ich die Überzeugung gewonnen habe, daß sie in ihrem Gewicht und ihrer Bedeutung nach keine wirklichen Widersprüche darstellen. Ich habe aber auch nicht nur jene Sätze herausgegriffen, die in meine Interpretation besonders gut hineinpassen. Meine Analyse gründet sich vielmehr auf eine Untersuchung der psychologischen Grundlage des Gesamtsystems Luthers und Calvins, worauf ich anschließend einzelne Elemente ihrer Lehre im Hinblick auf die psychologische Struktur des Gesamtsystems interpretieren werde.

Wenn wir verstehen wollen, was an den Lehren der Reformation neu war, müssen wir uns zuvor klarmachen, was das Wesen der Theologie der mittelalterlichen Kirche ausmachte. (Ich halte mich hierbei hauptsächlich an R. Seeberg, 1920 und 1930, sowie an B. Bartmann, 1918.) Wir stoßen hier auf dieselbe methodologische Schwierigkeit, die wir bereits im Zusammenhang mit Begriffen wie »mittelalterliche Gesellschaft« und »kapitalistische Gesellschaft« erörtert haben. Ebenso wie es im wirtschaftlichen Bereich keinen plötzlichen Übergang von einer Struktur in die andere gibt, gibt es auch in der theologischen Sphäre keine plötzlichen Veränderungen. Gewisse Lehrmeinungen Luthers und Calvins sind denen der mittelalterlichen Kirche so ähnlich, daß es manchmal schwerfällt, überhaupt einen wesentlichen Unterschied festzustellen. Genau wie Luthertum und Calvinismus hat die katholische Kirche stets verneint, daß der Mensch allein kraft seiner Tugenden und Verdienste das Heil erringen und auf die Gnade Gottes als dem unentbehrlichen Mittel zur Erlangung der ewigen Seligkeit verzichten könne. Aber unbeschadet aller Gemeinsamkeiten der alten und der neuen Theologie unterscheidet sich doch der Geist der katholischen Kirche wesentlich von dem der Reformation, insbesondere im Hinblick auf das Problem

der menschlichen Würde und Freiheit und auf die Auswirkungen der Taten eines Menschen auf sein Schicksal.

Besonders kennzeichnend für die katholische Kirche in der langen Periode vor der Reformation waren Lehren wie die, daß der Natur des Menschen trotz des Sündenfalls ein Streben nach dem Guten eigen sei, daß es dem Willen des Menschen freistehe, das Gute zu wollen, daß er durch sein Bemühen zur Erlangung des Heils beitragen könne und daß der Sünder mit Hilfe der Sakramente der Kirche durch Christi Opfertod errettet werden könne.

Einige der maßgebenden Kirchenlehrer wie Augustinus und Thomas von Aquin haben zwar an den oben erwähnten Lehrmeinungen festgehalten, aber gleichzeitig Lehrsätze aufgestellt, die von einem völlig anderen Geist erfüllt waren. Wenn Thomas von Aquin auch eine Prädestinationslehre vertritt, bleibt doch die Lehre von der Willensfreiheit stets eine seiner Grunddoktrinen. Um den Widerspruch zwischen der Lehre von der Willensfreiheit und der Prädestinationslehre zu überbrücken, muß er sich der verzwicktesten Konstruktionen bedienen. Obwohl diese Konstruktionen auch die Widersprüche kaum befriedigend zu lösen vermögen, nimmt er doch die Lehre von der Willensfreiheit ebensowenig zurück wie die, daß der Mensch selbst zur Erlangung seines Heils beitragen könne, auch wenn der menschliche Wille dabei des Beistandes der göttlichen Gnade bedürfe. So heißt es etwa in der ›Summa Theologica‹ (I, q.23, a.8): »Daher sollen die Vorherbestimmten alle Kraft aufbieten, um gut zu arbeiten und gut zu beten, weil durch derartige Werke die Wirkung der Vorherbestimmung mit Sicherheit eintritt ... Darum kann die Vorherbestimmung durch die Geschöpfe unterstützt, nicht aber gehindert werden« (Thomas von Aquin, 1934, S. 264 f.).

Über die Willensfreiheit sagt Thomas von Aquin in der ›Summa contra gentiles‹, es widerspreche dem Wesen Gottes und der Natur des Menschen, annehmen zu wollen, daß der Mensch sich nicht frei entscheiden könne, ja, es stehe ihm sogar frei, die ihm von Gott angebotene Gnade zurückzuweisen. (Vgl.

Thomas von Aquin, 1937, Buch III,1, Kap. 73 [S. 279-281]; Buch III,2, Kap. 85 [S. 23-31] und Kap. 159 [S. 322-324].)

Andere Theologen betonen noch mehr als Thomas von Aquin, daß der Mensch sich um sein Heil bemühen müsse. Nach Bonaventura ist es Gottes Beschluß, dem Menschen Gnade zuteil werden zu lassen, doch werden ihrer nur die teilhaftig, die sich durch gute Werke darauf vorbereiten. Diese Feststellung wurde im Verlauf des 13., 14. und 15. Jahrhunderts von Duns Scotus, William Occam und Gabriel Biel immer stärker betont – eine für das Verständnis des neuen Geistes der Reformation besonders wichtige Entwicklung, denn Luthers Angriffe richteten sich insbesondere gegen die Scholastiker des ausgehenden Mittelalters, die er als »Sau-Theologen« apostrophierte.

Duns Scotus unterstreicht die Bedeutung des Willens: Der Wille ist frei. Dadurch, daß der Mensch seinen Willen in die Wirklichkeit umsetzt, verwirklicht er sein individuelles Selbst, und diese Selbstverwirklichung gewährt dem Menschen höchste Befriedigung. Da der Wille nach Gottes Gebot ein Akt des individuellen Selbst ist, hat selbst Gott keinen direkten Einfluß auf die Willensentscheidung des Menschen.

Gabriel Biel und William Occam unterstreichen, daß die eigenen Verdienste eine Vorbedingung für die Erlösung des Menschen sind, und wenn sie dabei auch Gottes Hilfe erwähnen, so hat diese doch bei ihnen die grundsätzliche Bedeutung verloren, die sie bei den älteren Kirchenlehrern besaß. (Vgl. R. Seeberg, 1930, S. 766 f.) Gabriel Biel nimmt an, daß es dem Menschen freisteht, sich jederzeit Gott zuzuwenden, dessen Gnade ihm zu Hilfe kommt. Occam lehrt, die Natur des Menschen sei durch den Sündenfall nicht wirklich verderbt; für ihn ist die Sünde nur ein einzelner Akt, der an der Substanz des Menschen nichts ändert. Das Trienter Konzil stellte eindeutig fest, daß der freie Wille des Menschen mit Gottes Gnade zusammenwirke, daß er sich aber auch diesem Zusammenwirken entziehen könne. (Vgl. B. Bartmann, 1918, S. 468; R. Seeberg, 1920, S. 767.) Das Bild des Menschen, wie es William Occam

und andere Spätscholastiker zeichnen, zeigt den Menschen nicht als armen Sünder, sondern als ein freies Wesen, das von Natur aus zu allem Guten fähig ist und dessen Wille frei von natürlichen oder anderen äußeren Zwängen ist.

Der Ablasshandel, der im Spätmittelalter seine zunehmende Rolle spielte und gegen den sich Luthers Hauptangriffe richteten, hing mit dieser stärkeren Betonung des freien Willens und der Nützlichkeit der eigenen Anstrengungen eng zusammen. Wenn man sich beim päpstlichen Abgesandten einen Ablassbrief erwarb, kaufte man sich damit von zeitlichen Sündenstrafen frei, von denen man annahm, sie seien ein Substitut der ewigen Sündenstrafe. Wie R. Seeberg (1930, S. 624) betont, hatte der Sünder allen Grund zur Annahme, mit dem Ablassbrief ein Recht »auf eine jede Sünde umfassende Absolution« erworben zu haben.

Auf den ersten Blick könnte man den Eindruck gewinnen, als widerspräche es der Idee von der Wirksamkeit menschlichen Bemühens um das Seelenheil, wenn man sich vom Papst einen Ablass von der Strafe des Fegefeuers käuflich erwirbt, da dies ja eine Abhängigkeit von der Autorität der Kirche und ihrer Sakramente impliziert. Bis zu einem gewissen Grad trifft das auch zu, aber es trifft ebenfalls zu, daß diese Praxis einen Geist der Hoffnung und Sicherheit enthielt. Wenn der Mensch sich auf so einfache Weise von der Bestrafung loskaufen konnte, so erleichterte ihm das die Last seiner Schuld beträchtlich. Er konnte sich verhältnismäßig leicht von der Bürde seiner Vergangenheit und von der Angst, die ihn verfolgte, befreien. Außerdem ist nicht zu vergessen, daß nach der ausdrücklichen oder stillschweigend vorausgesetzten Lehre der Kirche ein solcher Ablassbrief nur wirksam war, wenn der Käufer seine Sünden beichtete und bereute.⁴

Wir finden diese vom Geist der Reformation stark abweichenden Ideen auch in den Schriften der Mystiker, in den Predigtbüchern und in den Beichtregeln. Überall treffen wir hier auf eine Geisteshaltung, die die Würde des Menschen bestätigt und die den Menschen berechtigt sieht, sein Selbst

voll zum Ausdruck zu bringen. Daneben finden wir den Gedanken der Nachfolge Christi bereits im 12. Jahrhundert weitverbreitet sowie den Glauben, der Mensch könne danach streben, Gott gleich zu werden. Die Beichtregeln zeigten großes Verständnis für die konkrete Situation des einzelnen und erkannten an, daß es subjektive, individuelle Unterschiede gibt. Die Sünde behandelten sie nicht als Last, durch die der Mensch sich niedergedrückt und gedemütigt fühlen muß, sondern als menschliche Schwäche, für die man Verständnis aufbringen und vor der man Achtung haben sollte.⁵

Um zusammenzufassen: Die mittelalterliche Kirche betonte die Würde des Menschen, seine Willensfreiheit und die Tatsache, daß seine Bemühungen um ein gottwohlgefälliges Leben nützlich wären und daß der Mensch Gott ähnlich sei und mit Recht auf Gottes Liebe vertraue. Man empfand die Menschen als gleich, als Brüder in ihrer Gottähnlichkeit. Im Spätmittelalter gerieten dann die Menschen im Zusammenhang mit dem Beginn des Kapitalismus in Verwirrung und Unsicherheit, gleichzeitig jedoch verstärkten sich Tendenzen, welche die Bedeutung des Willens und der Anstrengung des einzelnen immer stärker betonten. Es ist anzunehmen, daß sich sowohl in der Philosophie der Renaissance als auch in den

⁴ Die Theorie und Praxis des Ablasshandels illustriert besonders gut den wachsenden Einfluß des Kapitalismus. In dem Gedanken, daß man sich von Strafen freikaufen könne, kommt ein neues Gefühl für die eminente Bedeutung des Geldes zum Ausdruck, und auch aus der Bulle ›Unigenitus dei filius‹ von Papst Clemens VI. aus dem Jahre 1343 zur Frage des Ablasswesens spricht der Geist kapitalistischen Denkens. Clemens betonte, »daß der von Christus und den Heiligen erworbene unendliche Schatz von den Päpsten verwaltet und den Gläubigen zuteil werde« (R. Seeberg, 1930, S. 621). Wir haben hier also die Vorstellung vom Papst als einem Monopol-Besitzer, der über ein unermeßlich großes moralisches Kapital verfügt und der seinen eigenen finanziellen Vorteil daraus zieht – zum moralischen Nutzen seiner »Kundschaft«.

⁵ Ich bin Charles Trinkhaus zu Dank verpflichtet, der mich auf die Bedeutung der mystischen Schriften und der Predigtsammlungen aufmerksam machte und mir eine ganze Reihe von Anregungen zu dem hier behandelten Thema gab.

Lehren der katholischen Kirche im Spätmittelalter der in jenen gesellschaftlichen Gruppen herrschende Geist widerspiegelte, deren wirtschaftliche Lage ihnen ein Gefühl der Macht und Unabhängigkeit gab. Auf der anderen Seite kamen in Luthers Theologie die Gefühle des Mittelstandes zum Ausdruck, der gegen die Autorität der Kirche aufbegehrte und einen Groll gegen die neue Schicht der Reichen hegte, der sich vom emporkommenden Kapitalismus bedroht fühlte und von einem niederdrückenden Gefühl der Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit des einzelnen erfüllt war.

Das Lutherische System entfernt sich von der katholischen Tradition in zwei wesentlichen Punkten, von denen der eine in dem Bild, das gewöhnlich in den protestantischen Ländern von seiner Lehre entworfen wird, stärker betont wird. Es ist der Aspekt, daß die neue Lehre den Menschen in religiösen Dingen unabhängig gemacht hat; daß sie der Kirche ihre Autorität genommen hat, um sie auf den einzelnen Menschen zu übertragen; daß diese Auffassung vom Glauben und der Erlösung ein subjektives, individuelles Erlebnis darstellt, an dem allein der einzelne verantwortlich beteiligt ist und keinerlei Autorität, die ihm das geben könnte, was er nicht selbst erlangen kann. Wir haben allen Grund, diese Seite von Luthers und Calvins Lehre zu begrüßen, ist sie doch mit ein Ausgangspunkt für die Entwicklung der politischen und geistigen Freiheit in der modernen Gesellschaft, für eine Entwicklung, die besonders in den angelsächsischen Ländern untrennbar mit den Ideen des Puritanismus verbunden ist.

Die andere Seite der modernen Freiheit ist die Isolierung und das Gefühl der Ohnmacht, die mit dieser Freiheit beim einzelnen einhergehen. Isolierung und Ohnmacht haben ihre Wurzeln ebensosehr im Protestantismus wie die Unabhängigkeit. Da sich dieses Buch hauptsächlich mit der Freiheit als einer Bürde und Gefahr beschäftigt, wird die nachfolgende Analyse bewußt einseitig den Aspekt von Luthers und Calvins Lehre in den Vordergrund stellen, in dem diese negative Seite der Freiheit ihre Wurzeln hat, nämlich ihre nachdrückliche Beto-

nung der grundsätzlichen Schlechtigkeit und Machtlosigkeit des Menschen.

Luther nimmt an, daß der Mensch von Natur aus verderbt ist und daß dies seinen Willen zum Bösen hinlenke, so daß es ihm völlig unmöglich ist, eine gute Tat allein auf Grund seiner Natur zu vollbringen. Der Mensch hat von Grund auf und unausweichlich eine schlechte und lasterhafte Natur (*naturaliter et inevitabiliter mala et vitiata natura*). Die Verderbtheit der menschlichen Natur und das totale Fehlen der Freiheit, das Rechte zu wählen, sind für Luthers gesamtes Denken grundlegend. Von diesem Geist ist der Anfang seiner ›Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516‹ (M. Luther, 1957) erfüllt:

»Die Summe dieses Briefes ist: zu zerstören, auszurotten und zu vernichten alle Weisheit und Gerechtigkeit des Fleisches (mag sie in den Augen der Menschen, auch bei uns selbst, noch so groß sein), wie sehr sie auch von Herzen und aufrichtigen Sinnes geübt werden mag ... Nicht so sehr darauf, sage ich, ist man ... bedacht ..., sondern darum geht es, daß unsere Gerechtigkeit und Weisheit vernichtet und ausgerottet werde aus unserem Herzen und dem inwendigen Gefallen an uns selbst vor unseren eigenen Augen« (a.a.O., S. 10 f.).

Diese Überzeugung von der Verderbtheit des Menschen und von seiner Unfähigkeit, aus sich heraus etwas Gutes zu tun, ist eine wesentliche Voraussetzung für Gottes Gnade. Nur wenn der Mensch sich demütigt und seinen eigenen Willen und Stolz völlig vernichtet, senkt sich Gottes Gnade auf ihn herab:

»... denn Gott will uns nicht durch unsere eigene, sondern durch fremde Gerechtigkeit und Weisheit selig machen, durch eine Gerechtigkeit, die nicht aus uns kommt und aus uns erwächst, sondern von anderswoher zu uns kommt ... So muß man also eine Gerechtigkeit lehren, die ganz und gar von außen kommt und eine fremde Gerechtigkeit ist« (a.a.O., S. 10).

Sieben Jahre später verlieh Luther in seiner Kampfschrift ›De servo arbitrio‹, die sich gegen die Verteidigung der Willensfreiheit durch Erasmus von Rotterdam richtet, der Ohnmacht

des Menschen noch radikaleren Ausdruck: »So ist der menschliche Wille in die Mitte gestellt (zwischen Gott und Satan) wie ein Zugtier. Wenn Gott sich darauf gesetzt hat, will er und geht, wohin Gott will, wie der Psalm (73,22 f.) sagt: ›Ich bin wie ein Tier geworden, und ich bin immer bei dir.‹ Wenn Satan sich darauf gesetzt hat, will und geht er, wohin Satan will. Und es steht nicht in seiner freien Entscheidung, zu einem von beiden Reitern zu laufen oder ihn sich zu verschaffen zu suchen, sondern die Reiter selbst kämpfen miteinander, ihn zu erlangen und zu besitzen« (M. Luther, 1961, S. 196). Etwas später erklärt er (a.a.O., S. 200): »Wenn wir nun überhaupt dieses Wort (freier Wille) nicht aufgeben wollen, was am sichersten und frömmsten wäre, sollten wir lehren, es doch bis dahin gewissenhaft zu gebrauchen: daß dem Menschen ein freier Wille nicht in bezug auf die Dinge eingeräumt sei, die höher sind als er, sondern nur in bezug auf das, was so viel niedriger ist als er ... Im übrigen hat er gegenüber Gott oder den Dingen, welche Seligkeit oder Verdammnis angehen, keinen freien Willen, sondern ist gefangen, unterworfen, verknechtet – entweder dem Willen Gottes oder dem Willen des Satans.« (Diese Dichotomie von Unterwerfung unter die Mächte über und Beherrschung der unter einem Stehenden ist – wie wir später sehen werden – für die Einstellung des autoritären Charakters charakteristisch.) Die Lehren, daß der Mensch ein machtloses Werkzeug in Gottes Hand und von Grund auf böse sei, daß seine einzige Aufgabe sei, sich in Gottes Willen zu fügen, damit ihn Gott auf Grund eines unfassbaren Aktes der Gerechtigkeit erretten könne – diese Lehren konnten für Luther, diesen so sehr von Angst und Zweifeln getriebenen und gleichzeitig von einem so glühenden Verlangen nach Gewißheit erfüllten Menschen, nicht die endgültige Antwort sein. Schließlich hat er eine Antwort auf seine Zweifel gefunden. 1518 hatte er eine plötzliche Erleuchtung. Der Mensch kann nicht aufgrund seiner Tugenden Erlösung finden; er sollte nicht einmal darüber nachdenken, ob seine Werke Gott wohlgefällig sind; aber er kann seiner Erlösung sicher sein, wenn er glaubt. Der Glaube wird

dem Menschen von Gott geschenkt; wenn er das zweifelsfreie subjektive Erlebnis des Glaubens gehabt hat, kann er seiner Erlösung sicher sein. Der Mensch ist in seiner Beziehung zu Gott im wesentlichen der Rezeptive. Wird ihm Gottes Gnade im Erlebnis des Glaubens zuteil, so verwandelt dies seine Natur, da er sich im Akt des Glaubens mit Christus vereint und die Gerechtigkeit Christi an die Stelle seiner eigenen, durch Adams Fall verlorenen Gerechtigkeit tritt. Allerdings kann der Mensch in diesem Leben nie ganz tugendhaft werden, weil seine natürliche Verderbtheit niemals ganz verschwinden kann. (Vgl. M. Luther, 1969.)

Luthers Lehre vom zweifelsfreien subjektiven Erlebnis der eigenen Erlösung könnte auf den ersten Blick als äußerster Widerspruch zu dem intensiven Gefühl des Zweifels erscheinen, das bis 1518 für seine Persönlichkeit und seine Lehren charakteristisch war. Psychologisch jedoch stellt dieses Hinüberwechseln vom Zweifel zur Gewißheit durchaus keinen Widerspruch dar, sondern beides steht in einer kausalen Beziehung zueinander. Wir müssen uns daran erinnern, was über die Natur dieses Zweifels gesagt wurde: Es handelte sich nicht um den rationalen Zweifel, der sich auf die Freiheit des Denkens gründet und etablierte Ansichten in Frage zu stellen wagt. Es war der irrationale Zweifel, welcher der Isolierung und Ohnmacht des Menschen entspringt, der der Welt voller Angst und Haß gegenübersteht. Dieser irrationale Zweifel kann niemals durch rationale Antworten behoben werden; er kann nur verschwinden, wenn der Betreffende zu einem integralen Bestandteil einer sinnvollen Welt wird. Geschieht dies nicht, wie es bei Luther und dem Bürgertum, das er repräsentierte, der Fall war, so kann der Zweifel nur zum Schweigen gebracht und sozusagen unter die Oberfläche getrieben werden, was durch irgendeine Formel geschehen kann, welche absolute Sicherheit verspricht. *Das zwanghafte Suchen nach Gewißheit, wie wir es bei Luther finden, ist kein Ausdruck echten Glaubens, sondern wurzelt in dem Bedürfnis, den unerträglichen Zweifel zu überwinden.* Luthers Lösung finden wir heute auch bei vielen

Menschen, die nicht in theologischen Begriffen denken: Sie suchen Sicherheit, indem sie ihr isoliertes Selbst ausschalten und zu einem Werkzeug in den Händen einer überwältigend starken Macht außerhalb ihrer selbst werden. Für Luther war diese Macht Gott, und er suchte Sicherheit, indem er sich ihm uneingeschränkt unterwarf. Aber wenn es ihm auch gelang, auf diese Weise seine Zweifel bis zu einem gewissen Grade zum Schweigen zu bringen, so verschwanden diese doch in Wirklichkeit nie. Bis zu seinem Tode fielen ihn immer wieder neue Zweifel an, die er durch erneute Unterwerfung bekämpfen mußte. Psychologisch hat der Glaube zwei völlig unterschiedliche Bedeutungen. Er kann Ausdruck einer inneren Weltverbundenheit und eine Bejahung des Lebens sein; oder er kann eine Reaktionsbildung gegen ein fundamentales Gefühl des Zweifelns sein, das der Isolierung des Betreffenden und seiner negativen Einstellung zum Leben entspringt. Luthers Glaube war von dieser kompensatorischen Art.

Es ist deshalb besonders wichtig, daß wir die Bedeutung des Zweifels und der Versuche, ihn zum Schweigen zu bringen, verstehen. Hier handelt es sich nicht nur um ein Problem, das Luther und – wie wir sogleich sehen werden – auch Calvins Theologie betrifft, sondern auch um ein grundlegendes Problem des modernen Menschen. Der Zweifel ist der Ausgangspunkt der modernen Philosophie; das Bedürfnis, ihn zum Schweigen zu bringen, war ein mächtiger Ansporn für die Entwicklung der modernen Philosophie und Naturwissenschaft. Aber wenn auch viele rationale Zweifel durch rationale Antworten gelöst wurden, so ist doch der irrationale Zweifel nicht verstummt und kann nicht verstummen, solange dem Menschen nicht der Schritt von der negativen zur positiven Freiheit gelungen ist. Die heutigen Versuche, diesen Zweifel zum Schweigen zu bringen – ob es sich nun um das zwanghafte Streben nach Erfolg oder um den Wahn handelt, aufgehäuftes Wissen von Tatsachen könne dem Streben nach Gewißheit Genüge tun, oder ob man sich einem Führer unterwirft, der die Verantwortung für die »Gewißheit« auf sich nimmt – alle diese

Lösungen können nur bewirken, daß man sich seines Zweifels nicht mehr *bewußt* ist. Der Zweifel selbst wird nicht verschwinden, solange der Mensch seine innere Vereinsamung nicht überwindet und solange sein Platz in der Welt den menschlichen Bedürfnissen nicht in sinnvoller Weise entspricht.

Welcher Zusammenhang besteht nun zwischen Luthers Lehren und der psychologischen Situation aller Menschen im ausgehenden Mittelalter mit Ausnahme der Reichen und Mächtigen? Wir sahen, daß die alte Ordnung am Zusammenbrechen war. Der einzelne Mensch hatte die Sicherheit der Gewißheit verloren und fühlte sich von den neuen Kräften im Wirtschaftsleben, von den Kapitalisten und Monopolbesitzern bedroht. Die alte Zunftordnung mußte dem freien Wettbewerb weichen. Die unteren Bevölkerungsschichten wurden zunehmend ausgebeutet. Sie fühlten sich vom Luthertum auf andere Weise angesprochen als die Mittelschicht. Die Stadtarmen und vor allem die Bauern befanden sich in einer verzweifelten Lage. Sie wurden skrupellos ausgebeutet und ihrer herkömmlichen Rechte und Privilegien beraubt. Bauernaufstände und Unruhen in den Städten zeugten von der revolutionären Stimmung der Massen. Das Evangelium verlieh ihren Hoffnungen und Erwartungen Stimme, wie es das auch für die Sklaven und Arbeiter im frühen Christentum getan hatte, und es veranlaßte die Armen, nach Freiheit und Gerechtigkeit zu verlangen. Insoweit wie Luther die Obrigkeit angriff und das Wort des Evangeliums zum Mittelpunkt seiner Lehren machte, sprach er damit diese unruhigen Massen an, wie das auch schon vor ihm andere religiöse Bewegungen, die sich auf das Evangelium beriefen, getan hatten.

Obleich Luther sich die Gefolgschaft dieser unruhigen Massen gefallen ließ und ihnen zu helfen suchte, konnte er damit doch über einen bestimmten Punkt nicht hinausgehen; er mußte das Bündnis mit den Bauern aufkündigen, als sie nicht nur die Autorität der Kirche angriffen und bescheidene Bitten um Verbesserung ihres Loses vorbrachten, sondern zu einer revolutionären Klasse wurden, welche alle Autorität

über den Haufen zu werfen und die Grundlage einer Gesellschaftsordnung zu zerstören drohte, an deren Erhaltung das Bürgertum ein vitales Interesse hatte. Denn ungeachtet aller oben erwähnten Schwierigkeiten besaß dieses Bürgertum – selbst in seiner untersten Schicht – Privilegien, die es gegen die Forderungen der Armen zu verteidigen hatte. Aus diesem Grunde war es der erbitterte Feind aller revolutionären Bewegungen, die nicht nur die Privilegien des Adels, der Kirche und der Besitzer von Monopolen, sondern auch die des Mittelstandes abschaffen wollten.

Die Stellung des Mittelstandes zwischen den ganz Reichen und den ganz Armen ist der Grund, daß es auf komplexe und vielfach auch auf widerspruchsvolle Weise reagierte. Es wollte Gesetz und Ordnung aufrechterhalten wissen und war doch selbst vom aufkommenden Kapitalismus in seiner Existenz bedroht. Selbst die Erfolgreicheren dieser Schicht waren nicht so reich und mächtig wie die kleine Gruppe der Großkapitalisten. Sie hatten schwer zu kämpfen, wenn sie vorankommen wollten. Der Luxus der Reichen machte, daß sie sich klein fühlten, und erfüllte sie mit Neid und Erbitterung. Alles in allem war der Mittelstand durch den Zusammenbruch der Feudalordnung und das Emporkommen des Kapitalismus mehr gefährdet, als daß ihm Vorteile daraus erwachsen.

In Luthers Bild vom Menschen spiegelt sich dieser Zwiespalt. Der Mensch ist frei *von* allen Bindungen an die geistliche Autorität, aber eben diese Freiheit macht ihn einsam und angsterfüllt. Sie gibt ihm das überwältigende Gefühl seiner persönlichen Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht. Dieser freie, auf sich allein gestellte Mensch fühlt sich zerschmettert durch das Erlebnis seiner individuellen Bedeutungslosigkeit. Luthers Theologie verleiht diesem Gefühl der Hilflosigkeit und des Zweifels Ausdruck. Das Bild vom Menschen, das er entwirft, beschreibt mit religiösen Begriffen die Situation des einzelnen, wie sie durch die damalige gesellschaftliche und wirtschaftliche Entwicklung entstanden war. Der Angehörige des Mittelstandes war den neuen Wirtschaftsmächten gegenüber ebenso

hilflos, wie es nach Luthers Wort der Mensch gegenüber Gott war.

Aber Luther faßte nicht nur das bereits vorhandene Gefühl der Bedeutungslosigkeit bei den Menschen, für die er predigte, in Worte – er bot ihnen auch eine Lösung an. Indem der Mensch die eigene Bedeutungslosigkeit nicht nur hinnahm, sondern sich bis zum äußersten demütigte, indem er jede Spur eines eigenen Willens aufgab und völlig auf die eigene Kraft verzichtete und sie verächtlich abtat, konnte er hoffen, von Gott angenommen zu werden. Luthers Beziehung zu Gott bestand in einer völligen Unterwerfung. Psychologisch bedeutet seine Glaubensauffassung: Wenn du dich ganz unterwirfst, wenn du dich mit deiner Bedeutungslosigkeit abfindest, dann ist der allmächtige Gott vielleicht bereit, dich zu lieben und zu erretten. Wenn du dein individuelles Selbst mit allen seinen Mängeln und Zweifeln in letzter Selbstentäußerung abwirfst, dann befreist du dich von dem Gefühl deiner Nichtigkeit und kannst teilhaben an Gottes Herrlichkeit. So hat Luther die Menschen zwar von der Autorität der Kirche befreit, doch veranlaßte er sie gleichzeitig, sich einer weit tyrannischeren Autorität zu unterwerfen, einem Gott, der auf der völligen Unterwerfung des Menschen und auf der Auslöschung des individuellen Selbst als wesentlicher Vorbedingung zur Erlösung bestand. *Luthers »Glaube« war die Überzeugung, man werde unter der Bedingung der völligen Unterwerfung geliebt*, eine Lösung, die mit dem Prinzip der völligen Unterwerfung des einzelnen unter Staat und »Führer« vieles gemein hat.

Luthers Ehrfurcht vor der Autorität und seine Liebe zu ihr kommt auch in seinen politischen Überzeugungen zum Ausdruck. Obschon er gegen die Autorität der Kirche kämpfte und über die neue Klasse von Kapitalisten empört war (zu der auch die Oberschicht der geistlichen Hierarchie gehörte), und obschon er die revolutionären Bestrebungen der Bauern bis zu einem gewissen Punkt unterstützte, forderte er doch in drastischer Weise, daß man sich der weltlichen Obrigkeit, den Fürsten, zu unterwerfen habe: »Auch wenn die Machthaber

böse und ungläubig sind, so ist doch die Ordnung und ihre Gewalt gut und von Gott ... Darum, wo es Gewalten gibt und sie in Kraft sind, da sind sie und sind sie in Kraft, weil Gott sie verordnet hat.« (M. Luther, 1957, S. 405.)

In seiner Schrift ›Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern‹ stellt er sich deutlich gegen die Bauern auf die Seite der Obrigkeit: »So soll nun die Obrigkeit hier getrost fortfahren und mit gutem Gewissen dreinschlagen, solange sie einen Arm regen kann ... Solche wunderlichen Zeiten sind jetzt, daß ein Fürst den Himmel mit Blutvergießen verdienen kann, besser als andere mit Beten« (M. Luther, 1967a, S. 195 f.).

Die andere Seite seiner Gebundenheit an die Obrigkeit und seiner Ehrfurcht vor ihr kommt in seinem Haß und seiner Verachtung für die machtlosen Massen des »Pöbels« zum Ausdruck, besonders wenn diese bei ihren revolutionären Unternehmungen gewisse Grenzen überschritten. In der eben genannten Streitschrift finden wir die berühmte Stelle: »Drum soll hier erschlagen, würgen und stechen, heimlich oder öffentlich, wer da kann, und daran denken, daß nichts Giftigeres, Schädlicheres, Teuflischeres sein kann als ein aufrührerischer Mensch; (es ist mit ihm) so wie man einen tollen Hund totschiessen muß: schlägst du (ihn) nicht, so schlägt er dich und ein ganzes Land mit dir« (M. Luther, 1967a, S. 192; vgl. auch H. Marcuse, 1936, S. 140-160). Wir treffen in Luthers Persönlichkeit wie auch in seinen Lehren auf eine ambivalente Einstellung zur Autorität. Einerseits hat er eine übertriebene Ehrfurcht vor ihr – vor der weltlichen Obrigkeit wie auch vor einem tyrannischen Gott – und andererseits rebellierte er gegen die Autorität – nämlich die der Kirche. Die gleiche ambivalente Haltung nimmt er der Masse des Volkes gegenüber ein. Soweit es nur innerhalb der Grenzen, die er ihm gesetzt hat, rebellierte, steht er auf seiner Seite. Aber wenn es gegen die von ihm anerkannte Obrigkeit aufbegehrt, kommt bei ihm ein heftiger Haß und eine tiefe Verachtung der Massen zum Durchbruch.

In dem Kapitel, das sich mit den psychologischen Mecha-

nismen der Flucht befaßt, werden wir sehen, daß eine gleichzeitige Liebe zur Autorität und ein Haß gegen die Machtlosen typische Merkmale des »autoritären Charakters« sind.

An diesem Punkt unserer Untersuchung müssen wir uns darüber klar sein, daß Luthers Einstellung zur weltlichen Obrigkeit in enger Beziehung zu seinen religiösen Lehren stand. Dadurch, daß er dem einzelnen Menschen das Gefühl der Wertlosigkeit und Bedeutungslosigkeit in bezug auf seine persönlichen Verdienste gab, so daß er sich wie ein machtloses Werkzeug in Gottes Hand vorkam, nahm er ihm sein Selbstvertrauen und das Gefühl seiner Menschenwürde, das die Voraussetzung für jeden Widerstand gegen weltliche Unterdrückung ist. Im Laufe der geschichtlichen Entwicklung hatten Luthers Lehren noch weiterreichende Folgen. Nachdem der einzelne Mensch seinen Stolz und das Gefühl seiner Würde einmal verloren hatte, war er psychologisch soweit, auch das für das mittelalterliche Denken so bezeichnende Gefühl zu verlieren, daß der Mensch, sein ewiges Heil und seine spirituellen Ziele der Zweck des Lebens seien; er war jetzt bereit, eine Rolle zu übernehmen, bei der sein Leben ein Mittel zu Zwecken wurde, die außerhalb seiner selbst lagen, zu den Zwecken der wirtschaftlichen Produktivität und der Anhäufung von Kapital. Luthers Ansichten über wirtschaftliche Probleme waren noch mehr als die Calvins typisch mittelalterlich. Er hätte den Gedanken, daß das Leben des Menschen zu einem Mittel für wirtschaftliche Zwecke werden sollte, mit Abscheu von sich gewiesen. Aber während er in bezug auf die ökonomischen Belange noch im traditionellen Denken verhaftet war, stand doch seine Betonung der Nichtigkeit des einzelnen im Gegensatz hierzu und bahnte einer Entwicklung den Weg, bei der der Mensch nicht nur der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen hatte, sondern wo er sein ganzes Leben wirtschaftlichen Leistungen unterzuordnen hatte. In unseren Tagen erreichte diese Entwicklung einen Höhepunkt in der Behauptung der Faschisten, es sei das Ziel des Lebens, daß es »höheren« Mächten, dem Führer oder der Rassengemeinschaft, geopfert werde.

Calvins Theologie, die für die angelsächsischen Länder die gleiche Bedeutung gewinnen sollte wie die Luthers für Deutschland, ist im wesentlichen sowohl theologisch als auch psychologisch vom gleichen Geist erfüllt. Obwohl auch er sich gegen die Autorität der Kirche und die blinde Anerkennung ihrer Lehrmeinungen auflehnt, wurzelt die Religion für ihn in der Ohnmacht des Menschen. Die Selbsterniedrigung und die Ausrottung des menschlichen Stolzes sind die Leitmotive seines gesamten Denkens. Nur wer diese Welt verachtet, kann sich auf die zukünftige Welt vorbereiten: »Unser Herz wird sich nie und nimmer ernstlich zum Verlangen und zum Trachten nach dem zukünftigen Leben erheben, wenn es nicht zuvor mit der Verachtung des gegenwärtigen erfüllt ist« (J. Calvin, 1955, S. 462 [III,9,1]).

Calvin lehrt, daß wir uns demütigen sollen und daß wir uns eben durch diese Selbsterniedrigung auf Gottes Macht verlassen können. »Denn nichts kann uns so sehr dazu treiben, das Vertrauen und die Gewißheit unseres Herzens auf den Herrn zu werfen, als das Mißtrauen gegen uns selber und die Angst, die aus dem Bewußtsein unserer Not in uns aufkommt« (a.a.O., S. 359 [III,2,23]). Er predigt, der Mensch solle nicht das Gefühl haben, sein eigener Herr zu sein: »Wir sind nicht unsere eigenen Herren – 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! Auf der anderen Seite: Wir sind Gottes Eigentum – also sollen wir ihm leben und ihm sterben ... Denn die schädlichste Pestilenz, die die Menschen nur zugrunde richten kann, herrscht da, wo der Mensch sich selbst gehorcht – und der einzige Hafen des Heils liegt entsprechend darin, daß wir von uns aus nichts denken, von uns aus nichts wollen, sondern einzig dem Herrn folgen, wie er uns vorangeht« (a.a.O., S. 446 [III,7,1]).

Der Mensch sollte nie nach Tugend um ihrer selbst willen

streben. Das führt nach Calvin nur zur Eitelkeit: »Es ist wahr, was man einst gesagt hat: in der Menschenseele sei eine Welt von Lastern verborgen. Da läßt sich kein anderes Heilmittel finden als dies, daß du dich selbst verleugnest, die Rücksicht auf dich selber beiseite schiebst und deinen Sinn einzig danach streben läßt, das zu suchen, was der Herr von dir fordert, und allein darum danach zu suchen, weil es ihm wohlgefällt« (a.a.O., S. 447 [III,7,2]).

Auch Calvin bestreitet, daß man durch gute Werke das Heil erlangen könne. Wir seien völlig unfähig dazu. Nie hat es »ein Werk eines frommen Menschen gegeben, das, wenn es nach Gottes strengem Urteil geprüft wurde, nicht verdammenswert gewesen wäre« (a.a.O., S. 509 [III,14,11]).

Versuchen wir, die psychologische Bedeutung von Calvins System zu verstehen, so gilt im Prinzip das gleiche wie für Luthers Lehre. Auch Calvin predigte für die konservative Mittelschicht, für Leute, die sich grenzenlos verlassen fühlten und von Angst erfüllt waren und deren Gefühle in seiner Lehre von der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht des Individuums und der Vergeblichkeit seiner Bemühungen zum Ausdruck kamen. Trotzdem besteht ein gewisser Unterschied, denn während sich Deutschland zu Luthers Zeit in einem Zustand allgemeiner Umwälzungen befand, bei denen nicht nur der Mittelstand, sondern auch die Bauern und die Armen in den Städten bedroht waren, war Genf ein verhältnismäßig blühendes Gemeinwesen. Hier fand in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts eine der wichtigsten Warenmessen Europas statt, und wenn es auch bereits zu Calvins Zeit in dieser Beziehung von Lyon in den Schatten gestellt wurde, so hatte es sich doch seine wirtschaftliche Stabilität zum größten Teil bewahrt. (Vgl. J. Kulischer, 1928, S. 249.)

Man kann wohl mit ziemlicher Sicherheit behaupten, daß Calvins Anhänger hauptsächlich der konservativen Mittelschicht angehörten (vgl. G. Harkness, 1931, S. 151 ff.), und daß auch in Frankreich, Holland und England seine wichtigsten Anhänger nicht bei den neuen Kapitalisten, sondern unter den

Handwerkern und kleinen Geschäftsleuten zu suchen waren, von denen es einigen schon besser ging als den anderen, die aber als Gesellschaftsklasse vom aufkommenden Kapitalismus bedroht waren. (Vgl. F. Borkenau, 1934, S. 156ff.) Auf diese Gesellschaftsschicht übte der Calvinismus den gleichen psychologischen Anreiz aus, den wir bereits im Zusammenhang mit dem Luthertum erörtert haben. In ihm drückte sich einerseits das Freiheitsgefühl, zum anderen aber auch das Gefühl der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht des einzelnen Menschen aus. Der Calvinismus bot eine Lösung mit seiner Lehre, daß das Individuum durch völlige Unterwerfung und Selbsterniedrigung auf eine neue Gewißheit hoffen könne.

Es gibt noch eine Reihe subtiler Unterschiede zwischen Calvins und Luthers Lehre, die jedoch für das Hauptthema unseres Buches nicht wichtig sind. Nur auf zwei Unterschiede ist besonders hinzuweisen. Zunächst auf Calvins Prädestinationslehre: Diese wird im Gegensatz zur Prädestinationslehre Augustins, Thomas von Aquins und Luthers zu einem der Ecksteine, ja vielleicht zur zentralen Lehraussage des gesamten Systems. Er gibt ihr dadurch eine neue Wendung, daß er behauptet, Gott habe nicht nur einige für die Erlösung ausersehen, sondern auch andere für die ewige Verdammnis vorherbestimmt. (Vgl. J. Calvin, 1955, S. 619 f. [III,21,5].)

Ewiges Heil oder ewige Verdammnis sind nicht die Folge von guten oder schlechten Taten im Leben eines Menschen, sondern sie sind schon vor seiner Geburt von Gott vorherbestimmt. Weshalb Gott die einen auserwählte und die anderen zur ewigen Verdammnis bestimmte, bleibt ein Geheimnis, dem der Mensch nicht nachforschen sollte. Er hat es getan, weil es ihm gefiel, auf diese Weise seine grenzenlose Macht zu bekunden. Trotz aller Versuche Calvins, die Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit und Liebe beizubehalten, weist sein Gott doch alle Merkmale eines Tyrannen auf, dem jede Spur von Liebe oder auch nur von Gerechtigkeit abgeht. In schroffem Widerspruch zum Neuen Testament leugnet Calvin die übergeordnete Rolle der Liebe: »Wenn nämlich die Scholastiker lehren, die

Liebe habe den Vorrang vor Glauben und Hoffnung, so ist das reiner Wahn« (J. Calvin, 1955, S. 374 [III,2,41]).

Die Prädestinationslehre hat eine zweifache psychologische Bedeutung. Einmal bringt sie das Gefühl der Ohnmacht und Bedeutungslosigkeit des einzelnen Menschen zum Ausdruck und unterstreicht es noch. Man kann sich keine Lehre vorstellen, die die Nutzlosigkeit menschlichen Wollens und Bemühens noch stärker zum Ausdruck brächte. Dem Menschen wird die Entscheidung über sein Schicksal völlig aus der Hand genommen, und er kann nichts tun, um die einmal gefallene Entscheidung zu ändern. Andererseits dient bei Luther diese Lehre dazu, den irrationalen Zweifel zum Schweigen zu bringen. Dieser Zweifel erfüllte Calvins Anhänger genauso wie die Anhänger Luthers. Auf den ersten Blick scheint die Prädestinationslehre den Zweifel eher noch zu verstärken, als ihn zum Schweigen zu bringen. Muß denn der Mensch nicht noch mehr von Zweifeln gemartert werden als zuvor, wenn er erfährt, daß er bereits vor seiner Geburt zur ewigen Verdammnis oder zum ewigen Heil vorausbestimmt war? Wenn gleich Calvin nicht gelehrt hat, daß es irgendeinen konkreten Beweis für eine solche Sicherheit gäbe, so waren er und seine Anhänger doch tatsächlich fest überzeugt, zu den Auserwählten zu gehören. Sie gelangten zu dieser Überzeugung durch denselben Mechanismus der Selbsterniedrigung, den wir bereits im Zusammenhang mit Luthers Lehre analysiert haben. Dem, der diese Überzeugung besaß, gab die Prädestinationslehre letzte Gewißheit. Man konnte nichts tun, was den Zustand des Heils hätte gefährden können, da ja das Heil des Menschen nicht von seinen eigenen Taten abhing, sondern schon vor seiner Geburt beschlossen war. Wie bei Luther führte der fundamentale Zweifel auch hier zum Streben nach absoluter Gewißheit; aber wenn die Prädestinationslehre auch diese Gewißheit gab, so blieb doch der Zweifel im Hintergrund bestehen und mußte je neu durch den immer fanatischeren Glauben zum Schweigen gebracht werden, daß die religiöse Gemeinschaft, der man angehörte, den Teil der Menschheit ausmachte,

den Gott auserwählt hatte.

Calvins Prädestinationslehre hat noch einen weiteren Aspekt, auf den man hier ausdrücklich hinweisen sollte, weil er in der Nazi-Ideologie aufs heftigste wiederauflebte – ich meine das Prinzip von der grundsätzlichen Ungleichheit der Menschen. Für Calvin gibt es zwei Arten von Menschen: die Auserwählten und die zur ewigen Verdammnis Bestimmten. Da bereits vor ihrer Geburt über ihr Schicksal entschieden ist und sie selbst durch nichts, was sie in ihrem Leben tun, etwas daran ändern können, bestreitet er damit grundsätzlich die Gleichheit der Menschen. Die Menschen sind ungleich erschaffen. Dieses Prinzip bringt es mit sich, daß es auch keine Solidarität zwischen den Menschen gibt, da jener Faktor, der die stärkste Grundlage für die menschliche Solidarität bildet, bestritten wird: die Gleichheit menschlichen Schicksals. Die Calvinisten nahmen naiverweise an, daß sie die Auserwählten und alle anderen die von Gott zur ewigen Verdammnis Verurteilten wären. Unverkennbar kommt in diesem Glauben psychologisch gesehen eine tiefe Verachtung und ein tiefer Haß gegen die anderen menschlichen Wesen zum Ausdruck – wobei es sich tatsächlich um den gleichen Haß handelt, mit dem sie ihren Gott ausstatteten. Wenn uns auch das moderne Denken mehr und mehr zur Überzeugung von der Gleichheit der Menschen hingeführt hat, ist doch der calvinistische Standpunkt nie ganz verschwunden. Die Lehre, daß die Menschen je nach ihrer rassischen Abstammung grundsätzlich verschieden sind, ist eine Bestätigung dieses Prinzips mit anderer Begründung. Psychologisch läuft es auf das gleiche hinaus.

Ein weiterer, sehr bedeutsamer Unterschied zu Luthers Lehre ist der stärkere Nachdruck, der auf die Wichtigkeit sittlichen Strebens und eines tugendhaften Lebens gelegt wird. Nicht, daß der Mensch, etwa durch irgendwelche guten Werke, *sein Schicksal ändern* könnte, aber schon die Tatsache, daß er sich um ein gottgefälliges Leben bemühen kann, ist ein Zeichen dafür, daß er zu den Auserwählten gehört. Die Tugenden, um die sich der Mensch bemühen sollte, sind: »Züchtigkeit,

Gerechtigkeit« in dem Sinne, daß jeder das erhält, was ihm zukommt, »und Gottseligkeit, die uns von den Befleckungen der Welt absondert und in wahrer Heiligkeit mit Gott eint« (J. Calvin, 1955, S. 448 [III,7,3]). In der weiteren Entwicklung des Calvinismus wird die Bedeutung eines tugendhaften Lebens und eines unermüdlichen Strebens immer stärker betont, insbesondere die Vorstellung, daß der Erfolg in diesem Leben als Ergebnis solchen Strebens ein Zeichen der Erlösung sei. (Auf diese Idee geht besonders Max Weber in seinem Werk ein. Er vertritt die Ansicht, daß sie ein wichtiges Bindeglied zwischen Calvins Lehre und dem Geist des Kapitalismus sei. (Vgl. M. Weber, 1920.) Aber das besondere Gewicht, das der Calvinismus auf ein tugendhaftes Leben legte (und das für ihn charakteristisch war), besaß auch eine spezielle psychologische Bedeutung. Der Calvinismus betonte, daß der Mensch sich unausgesetzt anstrengen müsse. Der Mensch müsse immerzu versuchen, nach Gottes Wort zu leben, und dürfe nie dabei erlahmen. Diese Lehre scheint im Widerspruch zu der anderen Lehre zu stehen, wonach der Mensch aus eigener Anstrengung nichts für sein ewiges Heil tun könne. Eine weit näherliegende Reaktion wäre doch wohl die fatalistische Einstellung, sich überhaupt nicht anzustrengen. Einige psychologische Überlegungen zeigen jedoch, daß dies nicht so ist. Die Angst, das Gefühl der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht und insbesondere der Zweifel über das Schicksal nach dem Tode stellen einen Seelenzustand dar, der praktisch für jedermann unerträglich ist. Kaum einer, der von dieser Angst befallen ist, dürfte in der Lage sein, sich zu entspannen, sich seines Lebens zu freuen und gleichgültig dem, was später kommen wird, entgegenzusehen. Das drängende Bedürfnis, dieser unerträglichen Ungewißheit und dem lähmenden Gefühl der persönlichen Bedeutungslosigkeit zu entrinnen, führte zur Herausbildung eines Charakterzuges, der für den Calvinismus außerordentlich typisch ist: zu einem Überaktivismus und zum Streben, immer *irgend etwas* zu tun. Aktivität in diesem Sinne gewinnt Zwangscharakter: *Der Betreffende muß mit irgend etwas beschäftigt*

sein, um das Gefühl des Zweifels und der Ohnmacht zu überwinden. Diese Art von Anstrengung und Aktivität entspringt nicht innerer Kraft und Selbstvertrauen, sondern sie ist ein verzweifelter Versuch, der Angst zu entkommen. Dieser Mechanismus ist leicht zu beobachten, wenn Menschen von panischer Angst ergriffen werden. Jemand, der in wenigen Stunden die Diagnose seines Arztes über seine Krankheit erwartet – die vielleicht einem Todesurteil gleichkommt – gerät natürlich in einen Zustand der Angst. Gewöhnlich wird er nicht ruhig sitzen bleiben und abwarten. Meist veranlaßt ihn die Angst – sofern sie ihn nicht völlig lähmt – zu einer mehr oder weniger krampfhaften Aktivität. Er wird vielleicht im Zimmer auf und ab gehen, wird anfangen, Fragen zu stellen und mit jedem, dessen er habhaft werden kann, ein Gespräch anknüpfen, er wird seinen Schreibtisch aufräumen oder Briefe schreiben. Vielleicht wird er auch seine gewohnte Tätigkeit fortsetzen, jedoch eifriger und aufgeregter als sonst. Was auch immer er tut, von seiner Angst angetrieben wird er versuchen, durch hektische Aktivität das Gefühl der Ohnmacht zu überwinden. Das angestrengte Bemühen hat in der calvinistischen Lehre noch eine andere Bedeutung. Die Tatsache, daß jemand dabei nie erlahmt und daß er es sowohl zu einem sittlichen Lebenswandel als auch zu Erfolgen in seinem Beruf bringt, galt mehr oder weniger als deutliches Zeichen dafür, daß man zu den Auserwählten gehörte. Das Irrationale an derartigen zwanghaften Anstrengungen ist, *daß damit nicht ein schöpferisches Ziel angestrebt wird, sondern daß sie nur ein Zeichen dafür sein sollen, daß etwas eintreffen wird,* was schon zuvor beschlossen war, und zwar von der eigenen Tätigkeit unabhängig und der eigenen Kontrolle völlig entzogen. Dieser Mechanismus ist ein bekanntes Merkmal bei Zwangsneurotikern. Wenn ein solcher Mensch angstvoll darauf wartet, wie ein wichtiges Unternehmen wohl ausgehen wird, zählt er – während er auf das Ergebnis wartet – die Fenster an den Häusern oder die Bäume auf der Straße. Ist es eine gerade Zahl, so wird alles gut ausgehen, ist die Zahl ungerade, so ist

das ein Zeichen, daß es schiefgehen wird. Häufig betreffen derartige Zweifel nicht nur einen speziellen Fall, sondern das gesamte Leben eines solchen Menschen, der dann ständig nach »Zeichen« Ausschau halten muß. Oft besteht kein bewußter Zusammenhang zwischen dem Zählen von Steinen, dem Patiencelegen oder Hazardspielen einerseits und der Angst und dem Zweifel des Betreffenden andererseits. Jemand kann aus einem unbestimmten Gefühl der Angst heraus Solitaire spielen und erst bei einer Analyse stellt sich dann die verborgene Funktion dieser Tätigkeit heraus: das Bestreben, Zukünftiges zu enthüllen. Im Calvinismus war die Bedeutung der Leistung ein Bestandteil der religiösen Lehre. Ursprünglich war sie im wesentlichen eine sittliche Leistung, später jedoch ging es hauptsächlich um berufliche Tüchtigkeit und deren Ergebnis, das heißt um den geschäftlichen Erfolg oder Mißerfolg. Erfolg wurde zum Zeichen von Gottes Gnade, Mißerfolg deutete auf ewige Verdammnis.

Diese Überlegungen zeigen, daß der Zwang zu unablässigem Streben und Schaffen keineswegs im Widerspruch zur Grundüberzeugung von der Ohnmacht des Menschen stand; vielmehr war er deren psychologische Folge. In diesem Sinne gewinnen Leistung und Arbeit einen völlig irrationalen Charakter. Sie sollten das Schicksal nicht ändern, da dieses von Gott vorausbestimmt war ohne Rücksicht darauf, welche Mühe man sich persönlich gab. Sie dienten nur dazu, das vorausbestimmte Schicksal zu erkennen; gleichzeitig war die hektische Anstrengung ein Beruhigungsmittel gegen das sonst unerträgliche Gefühl der Ohnmacht.

Man darf wohl in dieser neuen Einstellung zu Leistung und Arbeit als Selbstzweck die wichtigste psychologische Veränderung sehen, die sich beim Menschen seit dem Ausgang des Mittelalters feststellen läßt. In jeder Gesellschaft muß man arbeiten, um zu leben. Viele Gesellschaften haben das Problem so gelöst, daß sie die Arbeit von Sklaven verrichten ließen, so daß der Freie sich »edleren« Beschäftigungen widmen konnte. In solchen Gesellschaften war das Arbeiten

eines freien Mannes unwürdig. Auch in der mittelalterlichen Gesellschaft war die Last der Arbeit unter den verschiedenen Klassen der sozialen Hierarchie ungleich verteilt, und es gab auch da ein gut Teil rücksichtslose Ausbeutung. Aber die Einstellung zur Arbeit war eine andere als die, welche sich dann in der Neuzeit entwickelte. Die Arbeit besaß damals noch keinen abstrakten Charakter, sie diente noch nicht der Herstellung von Waren, die man dann mit Profit auf dem Markt abzusetzen hoffte. Man arbeitete zur Befriedigung des konkreten Bedarfs mit dem konkreten Ziel, sich seinen Lebensunterhalt zu sichern. Wie besonders Max Weber zeigt, hatte man nicht das Bedürfnis, mehr zu arbeiten, als zur Aufrechterhaltung des herkömmlichen Lebensstandards erforderlich war. Sicher dürfte es auch in der mittelalterlichen Gesellschaft gewisse Gruppen gegeben haben, für die ihre Arbeit eine Freude war, weil sie ihnen die Möglichkeit gab, ihre produktiven Kräfte zu entfalten. Aber viele andere dürften damals gearbeitet haben, weil ihnen *nichts anderes übrigblieb*, und sie dürften diese Notwendigkeit als Zwang empfunden haben, der von außen auf sie ausgeübt wurde. Das Neue in der modernen Gesellschaft war, daß die Menschen jetzt nicht mehr so sehr durch äußeren Druck zur Arbeit getrieben wurden, sondern durch einen inneren Zwang, der sie derart antrieb, wie das in anderen Gesellschaften nur ein sehr strenger Fronmeister vermocht hätte.

Der innere Zwang spannte alle Energien wirksamer ein, als das ein Zwang von außen jemals erreicht hätte. Gegen äußeren Zwang lehnt sich der Mensch stets bis zu einem gewissen Grad auf, was seine Leistung beeinträchtigt oder ihn für eine differenzierte Aufgabe unfähig macht, die Intelligenz, Initiative und Verantwortungsbewußtsein erfordert. Der innere Zwang zur Arbeit, durch den der Mensch zu seinem eigenen Sklaventreiber wurde, tat jenen Eigenschaften keinen Abbruch. Zweifellos hätte sich der Kapitalismus nicht entwickeln können, wenn nicht der größte Teil der menschlichen Energie immer mehr in die Arbeit gesteckt worden wäre. Es gibt in der Geschichte keine andere Epoche, in welcher freie Menschen ihre ganze

Energie so ausschließlich auf diesen einen Zweck, nämlich die Arbeit, verwandt hätten. Der unwiderstehliche Drang zu harter Arbeit wurde zu einer der grundlegenden Produktivkräfte und war von nicht geringerer Bedeutung für die Entwicklung unseres Industriesystems als Dampfkraft und Elektrizität.

Wir haben bisher hauptsächlich von der Angst und dem Gefühl der Ohnmacht gesprochen, welche für die Persönlichkeit des Mittelstandes typisch ist. Wir müssen uns jetzt aber auch noch mit einem anderen Charakterzug beschäftigen, den wir bisher nur flüchtig gestreift haben, mit *Feindseligkeit und Resentiment*. Daß sich in der Mittelschicht intensive Feindseligkeit entwickelte, ist nicht weiter verwunderlich. Jeder, der in bezug auf sein Gefühl und Sinnenleben frustriert ist und sich noch dazu in seiner Existenz bedroht fühlt, wird normalerweise feindselig reagieren. Wie wir sahen, waren der Mittelstand und besonders jene Bürger, die sich noch nicht der Vorteile des emporkommenden Kapitalismus erfreuen konnten, benachteiligt und schwer in ihrer Existenz bedroht. Und noch etwas anderes verstärkte ihre Feindseligkeit: der Luxus und die Macht, welche die kleine Gruppe der Kapitalisten – einschließlich der hohen Würdenträger der Kirche – zur Schau stellen konnten. Ein intensiver Neid gegen sie war die natürliche Folge. Aber die Angehörigen des Mittelstandes hatten – im Gegensatz zu den unteren Bevölkerungsschichten – keine Möglichkeit, diese Feindseligkeit und diesen Neid offen zu äußern. Die Mittellosen haßten die Reichen, von denen sie ausgebeutet wurden, sie versuchten, ihnen ihre Machtstellung zu nehmen und konnten es sich leisten, ihrem Haß freien Lauf zu lassen. Auch die Oberschicht konnte es sich erlauben, ihrer Aggressivität in ihrem Machtstreben direkten Ausdruck zu verleihen. Dagegen war die Mittelschicht im wesentlichen konservativ. Wer dazu gehörte, wollte die Gesellschaftsordnung festigen und nicht umstürzen. Jeder hoffte, voranzukommen und an dem allgemeinen Aufschwung teilzuhaben. Daher durfte man seine feindseligen Gefühle nicht offen äußern, ja man durfte sie sich nicht einmal bewußtmachen; man mußte sie

verdrängen. Wenn man aber seine Feindseligkeit verdrängt, dann entfernt man sie lediglich aus dem Bewußtsein, ohne sie aus der Welt zu schaffen. Ja, die angestaute Feindseligkeit, die sich nicht direkt äußern kann, verstärkt sich immer mehr, bis sie schließlich die ganze Persönlichkeit, die Beziehungen zu anderen Menschen und zu sich selbst – allerdings in rationalisierten und verhüllten Formen – durchsetzt.

Luther und Calvin sind Musterbeispiele für diesen Menschentyp, der ganz von Feindseligkeit durchdrungen ist, und das nicht nur in dem Sinne, daß beide als Persönlichkeit zu den stärksten Hassern unter den Führergestalten der Geschichte – ganz gewiß aber unter den religiösen Führern – gehören. Noch bedeutsamer ist, daß diese Feindseligkeit auch in ihre Lehren eindrang und unausweichlich eine Gruppe ansprechen mußte, die selbst von einer intensiven, ebenfalls verdrängten Feindseligkeit erfüllt war. Den auffälligsten Ausdruck fand diese Feindseligkeit in ihrer Gottesvorstellung, besonders in Calvins Lehre. Wenn wir auch alle mit diesem Gottesbegriff vertraut sind, machen wir uns oft nicht klar, was es bedeutet, sich Gott so unbarmherzig und willkürlich vorzustellen, wie der Gott Calvins, der einen Teil der Menschheit zur ewigen Verdammnis bestimmt, ohne eine andere Rechtfertigung oder einen anderen Grund dafür zu haben, als daß er damit seine Macht beweist. Natürlich beschäftigte sich Calvin selbst mit den Einwänden, die gegen seine Gottesvorstellung auf der Hand lagen. Aber die mehr oder weniger scharfsinnigen Konstruktionen, mit denen er das Bild eines gerechten und liebenden Gottes zu erhalten suchte, sind nicht im geringsten einleuchtend. Dieses Bild eines despotischen Gottes, der die unumschränkte Gewalt über die Menschen und deren Unterwerfung und Demütigung verlangt, war eine Projektion der Feindseligkeit und des Neides der Mittelschicht.

Feindseligkeit und Ressentiment kamen auch in den Beziehungen zu anderen Menschen zum Ausdruck. Meist äußerten sie sich in der Form moralischer Entrüstung, die von Luthers Zeiten bis zu Hitler für die untere Schicht des Mittelstandes

stets kennzeichnend war. Während diese Schicht im Grunde auf alle neidisch war, die über Reichtum und Macht verfügten und sich ihres Lebens freuen konnten, rationalisierten sie dieses Ressentiment und den Neid auf deren Lebensweise mit moralischer Entrüstung und mit der Überzeugung, daß die Höhergestellten mit ewigen Höllenqualen bestraft würden. (Vgl. S. Ranulf, 1964, – eine Untersuchung, die einen wichtigen Beitrag zu der These bildet, daß die moralische Entrüstung ein charakteristischer Zug des Bürgertums, besonders der unteren Mittelschicht ist.) Aber die feindliche Einstellung gegen andere machte sich auch noch auf andere Weise Luft. Calvins Herrschaft in Genf war durch Argwohn und Feindseligkeit aller gegen alle gekennzeichnet, und ganz gewiß war in seinem despotischen Regime nur wenig vom Geist der Liebe und Brüderlichkeit zu spüren. Calvin mißtraute dem Reichtum und hatte gleichzeitig wenig Mitleid mit der Armut. Später kam es im Calvinismus oft zu Warnungen vor einer freundlichen Haltung Fremden gegenüber; es entwickelte sich eine grausame Haltung gegenüber den Armen und eine allgemeine Atmosphäre des Mißtrauens. (Vgl. M. Weber, 1920, S. 102; R. H. Tawney, 1926, S. 190 und S. Ranulf, 1964, S.66ff.)

Man projizierte Feindseligkeit und Eifersucht nicht nur auf Gott, und sie fand nicht nur einen indirekten Ausdruck in der moralischen Entrüstung, sie richtete sich auch gegen die eigene Person. Wir sahen, wie leidenschaftlich sowohl Luther als auch Calvin die Schlechtigkeit des Menschen betonte und wie beide lehrten, daß Selbstdemütigung und Selbsterniedrigung die Grundlage aller Tugend seien. Ganz sicher hatten sie dabei bewußt nur ein höchstes Maß an Demut im Sinn. Aber für jeden, der mit den psychologischen Mechanismen der Selbstbeschuldigung und Selbstdemütigung vertraut ist, kann kein Zweifel bestehen, daß diese Art »Demut« in einem heftigen Haß wurzelt, der sich – aus welchem Grund auch immer – nicht unmittelbar gegen die Außenwelt äußern kann und sich daher gegen die eigene Person richtet. Um dieses Phänomen ganz zu verstehen, muß man sich klarmachen, daß die Einstel-

lung anderen und sich selbst gegenüber keineswegs im Widerspruch zueinander steht, sondern prinzipiell parallel läuft. Aber während die Feindseligkeit gegen die anderen Menschen oft bewußt ist und offen zum Ausdruck gebracht werden kann, ist die Feindseligkeit gegen sich selbst (außer in pathologischen Fällen) im allgemeinen unbewußt und kommt in indirekter und rationalisierter Form zum Ausdruck. Eine dieser Formen besteht darin, daß jemand nachdrücklich seine eigene Sündhaftigkeit und Bedeutungslosigkeit betont, wie wir bereits oben erwähnten. Eine andere Form erscheint in der Verkleidung von Gewissen oder Pflicht. Genauso wie es eine Demut gibt, die mit Selbsthaß nichts zu tun hat, so gibt es auch eine echte Gewissenhaftigkeit und ein echtes Pflichtgefühl, die sich nicht auf Feindseligkeit gründen. Diese echte Gewissenhaftigkeit ist Teil einer integrierten Persönlichkeit, und wer sich in seinem Verhalten davon bestimmen läßt, bestätigt damit seine Gesamtpersönlichkeit. Das sogenannte Pflichtgefühl jedoch, wie es von der Reformation bis heute in seinen religiösen und weltlichen Rationalisierungen das gesamte Leben der Menschen durchdringt, ist stark von Feindseligkeit gegen die eigene Person gefärbt. Das »Gewissen« ist ein Sklaventreiber, den der Mensch in sich selbst hineingenommen hat. Es stachelt ihn an zu Wünschen und Zielen, von denen der Betreffende *glaubt*, es seien seine eigenen, während es sich tatsächlich um die Internalisierung äußerer, gesellschaftlicher Anforderungen handelt. Es treibt ihn barsch und grausam voran, verbietet ihm jedes Vergnügen und alles Glück und macht sein ganzes Leben zu einer Bußübung für irgendeine mysteriöse Sünde.⁶ Auf dieses

⁶ Freud hat diese Feindseligkeit des Menschen gegen sich selbst erkannt und sie in das von ihm so benannte Über-Ich verlegt. Er erkannte auch, daß dieses Über-Ich ursprünglich die Verinnerlichung einer äußeren, als gefährlich empfundenen Autorität darstellt. Aber er hat nicht zwischen spontanen Idealen, die einen Teil des Selbst bilden, und den internalisierten Befehlen, die das Selbst beherrschen, unterschieden. Vgl. hierzu meine Ausführungen in E. Fromm, 1936a, sowie den Aufweis des Zwangskarakters der Überich-Befehle durch K. Horney, 1939.

Gewissen gründet sich auch die für den frühen Calvinismus und den späteren Puritanismus so charakteristische »innerweltliche Askese«. Die Feindseligkeit, in der diese moderne Art der Demut und des Pflichtgefühls wurzelt, erklärt auch einen sonst ziemlich unerklärlichen Widerspruch, daß nämlich eine derartige Demut mit der Verachtung anderer Menschen Hand in Hand geht und daß die Selbstgerechtigkeit tatsächlich die Liebe und das Erbarmen verdrängt hat. Bei echter Demut und echtem Pflichtgefühl seinen Mitmenschen gegenüber wäre das unmöglich. Aber diese Selbstdemütigung und dieses das Selbst negierende »Gewissen« bildet nur die eine Seite einer Feindseligkeit, deren andere Seite die Verachtung der anderen und der Haß gegen sie sind.

Nach dieser kurzen Analyse der Bedeutung des Freiheitsbegriffs in der Reformationszeit scheint es mir angebracht, noch einmal zusammenzufassen, zu welchen Schlußfolgerungen wir bezüglich unseres spezifischen Problems der Freiheit und der allgemeinen Frage nach der Wechselwirkung zwischen wirtschaftlichen, psychologischen und ideologischen Faktoren im gesellschaftlichen Prozeß gelangt sind.

Der Zusammenbruch des mittelalterlichen Systems der Feudalgesellschaft hatte für alle Schichten der Gesellschaft hauptsächlich die Bedeutung, daß der einzelne allein gelassen und von den anderen abgesondert wurde. Er war frei. Diese Freiheit hatte zweierlei zur Folge: Dem Menschen wurde die Sicherheit, deren er sich erfreut hatte, und das unzweifelhafte Gefühl der Zugehörigkeit genommen, und er wurde von der Welt losgerissen, die sein Streben nach Sicherheit auf wirtschaftlichem wie auf geistigem Gebiet befriedigt hatte. Er fühlte sich nun allein und war voller Angst. Aber es stand ihm jetzt auch frei, unabhängig zu handeln und zu denken und sein eigener Herr zu werden, um mit seinem Leben zu tun, was in seinen Kräften stand, und nicht das, was ihm von anderen vorgeschrieben wurde.

Aber diese beiden Arten der Freiheit besaßen je nach der realen Lebenssituation der Angehörigen der verschiedenen

sozialen Klassen unterschiedliches Gewicht. Nur die erfolgreichste Gesellschaftsschicht profitierte so stark vom aufkommenden Kapitalismus, daß sie zu wirklichem Reichtum und zu wirklicher Macht gelangte. Sie konnte sich ausdehnen, sie konnte erobern und herrschen und Reichtümer ansammeln als Ergebnis der eigenen Tätigkeit und vernünftiger Berechnungen. Die neue Geldaristokratie konnte ebenso wie der Adel die Früchte der neuen Freiheit genießen, was ihr nun ein Gefühl gab, die Welt durch individuelle Initiative meistern zu können. Andererseits mußte aber auch sie ihre Herrschaft über die Masse des Volkes behaupten und den Kampf untereinander aufnehmen, so daß auch diese Schicht im Grunde verunsichert und voller Angst war. Im ganzen gesehen hatte jedoch die Freiheit für diese neuen Kapitalisten eine vorwiegend positive Bedeutung. Dies kam in der neuen Kultur zum Ausdruck, die auf dem Boden der neuen Aristokratie erwuchs: in der Kultur der Renaissance. In ihrer Kunst und Philosophie drückt sich der neue Geist menschlicher Würde, menschlichen Wollens und menschlicher Überlegenheit aus, wenn auch häufig genug Verzweiflung und Skepsis nicht fehlen. Die gleiche Betonung der Macht, individuellen Strebens und Wollens findet sich in den theologischen Lehren der katholischen Kirche des ausgehenden Mittelalters. Die Scholastiker jener Zeit lehnten sich nicht gegen die Autorität auf, sie akzeptierten deren führende Stellung. Aber sie betonten die positive Bedeutung der Freiheit, daß der Mensch sein Schicksal mitbestimme und daß er Kraft, Würde und Willensfreiheit besitze.

Andererseits waren die Armen in den Städten, insbesondere aber die Bauern von einem neuen Streben nach Freiheit und einer glühenden Hoffnung erfüllt, der ständig wachsenden wirtschaftlichen und persönlichen Unterdrückung ein Ende machen zu können. Sie hatten wenig zu verlieren und viel zu gewinnen. Sie waren nicht so sehr an den dogmatischen Spitzfindigkeiten als an den Grundlehren der Bibel: an Nächstenliebe und Gerechtigkeit interessiert. Ihren Hoffnungen verliehen sie in einer Reihe von religiösen Bewegungen

und politischen Aufständen aktiven Ausdruck, die von dem kompromißlosen Geist erfüllt waren, der auch für das Urchristentum typisch war.

Unser Hauptinteresse galt jedoch der Reaktion des Mittelstandes. Der aufkommende Kapitalismus förderte zwar dessen Unabhängigkeit und Initiative, war jedoch auch eine starke Bedrohung seiner Existenz. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts war ein Mitglied dieser Schicht noch nicht in der Lage, große Stärke und Sicherheit aus der neuen Freiheit zu gewinnen. Die neue Freiheit bescherte ihm eher ein Gefühl der Isolation und Bedeutungslosigkeit als ein Gefühl der Stärke und des Selbstvertrauens. Außerdem erfüllte ihn ein leidenschaftliches Ressentiment gegen den Luxus und die Machtentfaltung der Reichen einschließlich der hohen Würdenträger der Römischen Kirche. Der Protestantismus verlieh dem Gefühl der Bedeutungslosigkeit und des Ressentiments Ausdruck. Er zerstörte das Vertrauen des Menschen auf Gottes bedingungslose Liebe. Er lehrte ihn die Verachtung und das Mißtrauen gegen sich selbst und die anderen. Er machte ihn zum Mittel statt zum Zweck. Er kapitulierte vor der weltlichen Obrigkeit und gab den Grundsatz auf, daß die weltliche Macht, wenn sie sittlichen Grundsätzen zuwiderhandelt, nicht durch ihre bloße Existenz gerechtfertigt ist, und mit alledem gab er auch wesentliche Dinge auf, welche die Grundlage der jüdisch-christlichen Tradition gewesen waren. Seine Lehren enthielten ein Bild von Mensch, Gott und Welt, das den Glauben an die Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht des Menschen damit rechtfertigte, daß dies eben der menschlichen Natur entspreche und daß diese Gefühle deshalb durchaus berechtigt wären.

Hierdurch verliehen diese neuen Lehren nicht nur dem Ausdruck, was das durchschnittliche Mitglied des Mittelstandes fühlte, sie verstärkten seine Gefühle noch, indem sie sie rationalisierten und in ein System brachten. Aber sie bewirkten noch mehr als das; sie zeigten dem einzelnen auch einen Weg, mit seiner Angst fertig zu werden. Sie lehrten ihn, daß er, wenn er seine Ohnmacht und die Boshaftigkeit seiner Natur voll

akzeptiere und sein ganzes Leben als Buße für seine Sünden betrachte, durch diese äußerste Selbstdemütigung und durch ein unablässiges Bemühen seinen Zweifel und seine Angst überwinden könne; daß er sich durch seine vollkommene Unterwürfigkeit bei Gott beliebt machen und wenigstens hoffen könne, zu denen zu gehören, deren Heil Gott beschlossen hatte. Der Protestantismus war die Reaktion auf die Bedürfnisse angsterfüllter, entwurzelter und isolierter Menschen, die sich in einer neuen Welt orientieren und eine Beziehung zu ihr finden mußten. Die neue Charakterstruktur, die sich aus den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen ergab und die durch die religiösen Doktrinen noch intensiviert wurde, spielte dann bei der weiteren gesellschaftlichen und ökonomischen Entwicklung eine wichtige Rolle. Die in dieser Charakterstruktur begründeten Eigenschaften waren ein Zwang zur Arbeit, ein leidenschaftlicher Sparsinn, die Bereitschaft, sein ganzes Leben einer außerpersönlichen Macht zu weihen, Askese und ein zwanghaftes Pflichtgefühl – Charakterzüge, welche in der kapitalistischen Gesellschaft zu Produktivkräften wurden und ohne die die moderne wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklung undenkbar wäre. Es waren dies die spezifischen Formen, in welche die menschliche Energie gegossen wurde und in denen sie zu einer der Produktivkräfte im gesellschaftlichen Prozeß wurde. Wenn man sich diesen neuentstandenen Charakterzügen entsprechend verhielt, so war das von den wirtschaftlichen Notwendigkeiten aus gesehen von Vorteil. Außerdem war es psychologisch befriedigend, weil es den Bedürfnissen und den Ängsten dieser neuen Art von Persönlichkeit entsprach. Allgemeiner gesagt bedeutet das, daß der gesellschaftliche Prozeß, dadurch daß er die Lebensweise des einzelnen – das heißt seine Beziehung zu anderen und zur Arbeit – bestimmt, seine Charakterstruktur formt; dieser veränderten Charakterstruktur entsprechen neue Ideologien – religiöse, philosophische und politische – die sie ihrerseits intensivieren, befriedigen und stabilisieren. Die neugebildeten Charakterzüge werden dann zu

wichtigen Faktoren in der weiteren ökonomischen Entwicklung und beeinflussen ihrerseits den gesellschaftlichen Prozeß. Während sie sich ursprünglich als Reaktion auf die Bedrohung durch die neuen ökonomischen Kräfte entwickelt haben, werden sie im Laufe der Zeit selbst zu Produktivkräften, welche die neue wirtschaftliche Entwicklung fördern und intensivieren. (Im Anhang findet sich eine ausführlichere Behandlung der Wechselwirkung zwischen sozio-ökonomischen, ideologischen und psychologischen Faktoren.)

4 Die beiden Aspekte der Freiheit für den modernen Menschen

Das vorige Kapitel war der Analyse der psychologischen Bedeutung der Hauptlehren des Protestantismus gewidmet. Es zeigte, daß die neuen religiösen Lehren eine Antwort auf die psychischen Bedürfnisse darstellten, die durch den Zusammenbruch des mittelalterlichen Gesellschaftssystems und durch den Beginn des Kapitalismus entstanden waren. Im Mittelpunkt der Analyse stand das Problem der Freiheit in ihrer zweifachen Bedeutung: Sie beschäftigte sich mit der Freiheit von den traditionellen Bindungen der mittelalterlichen Gesellschaft, die dem einzelnen ein neues Gefühl der Unabhängigkeit gegeben hatte, während sie ihm aber gleichzeitig das Gefühl der Vereinsamung und Isolation gab und ihn mit Zweifel und Angst erfüllte. Dadurch geriet er in eine neue Unterwürfigkeit und in eine zwanghafte, irrationale Geschäftigkeit.

In diesem Kapitel möchte ich nun zeigen, daß die weitere Entwicklung der kapitalistischen Gesellschaft die Persönlichkeit in der gleichen Richtung beeinflusste, die sie in der Reformationszeit eingeschlagen hatte.

Durch die Lehren des Protestantismus war der Mensch psychologisch auf die Rolle vorbereitet, die er unter dem modernen Industriesystem zu spielen hatte. Dieses System, sein Vollzug und der Geist, der aus ihm erwuchs und der jeden Bereich des Lebens traf, prägte die gesamte Persönlichkeit der Menschen und ließ die im vorigen Kapitel besprochenen Widersprüche noch stärker hervortreten: Es diente der Weiterentwicklung des Individuums – und machte es hilfloser; es gab ihm größere Freiheit – und erzeugte Abhängigkeiten neuer Art. Wir wollen nicht versuchen, die Auswirkungen des Kapitalismus auf die gesamte Charakterstruktur des Menschen zu beschreiben, weil wir uns nur auf einen Aspekt des allgemei-

nen Problems konzentrieren möchten: auf den dialektischen Charakter des Prozesses der zunehmenden Freiheit. Unser Ziel ist, zu zeigen, daß die Struktur der modernen Gesellschaft den Menschen gleichzeitig auf zweierlei Weise beeinflußt: Er wird unabhängiger, er verläßt sich mehr auf sich selbst und wird kritischer; er wird aber andererseits auch isolierter, einsamer und stärker von Angst erfüllt. Wir können das Gesamtproblem der Freiheit nur verstehen, wenn wir beide Aspekte des Prozesses erkennen und nicht die eine Seite aus den Augen verlieren, während wir die andere verfolgen.

Das ist schwierig, weil wir herkömmlicherweise in nicht-dialektischen Begriffen denken und dazu neigen, zu bezweifeln, daß zwei einander widersprechende Tendenzen aus ein und derselben Ursache entspringen können. Außerdem ist die negative Seite der Freiheit, die Last, die sie dem Menschen aufbürdet, nur schwer zu erkennen, besonders für die, deren Herz an der Freiheit hängt. Weil sich in der modernen Geschichte die Aufmerksamkeit im Kampf um die Freiheit immer auf die *alten* Formen der Autorität und des Zwanges konzentrierte, hatte man natürlich das Gefühl, um so mehr an Freiheit zu gewinnen, je mehr man diese traditionellen Zwänge beseitigte. Dadurch erkennen wir nicht genügend, daß der Mensch sich zwar die alten Feinde seiner Freiheit vom Hals geschafft hat, daß ihm dafür aber neue Feinde erwachsen sind – Feinde, bei denen es sich im wesentlichen nicht um äußere Beschränkungen handelt, sondern um innere Faktoren, welche die volle Verwirklichung der Freiheit der Persönlichkeit blockieren. Wir glauben beispielsweise, die freie Glaubensausübung stelle einen der endgültigen Siege im Kampf um die Freiheit dar. Dabei machen wir uns nicht klar, daß es sich hierbei zwar um einen Sieg über jene Mächte von Kirche und Staat handelt, die dem Menschen nicht erlaubten, sich in seiner Glaubensausübung nach dem eigenen Gewissen zu richten, daß aber der moderne Mensch weitgehend die innere Fähigkeit verloren hat, überhaupt etwas zu glauben, was nicht naturwissenschaftlich nachweisbar ist. Oder um ein anderes Bei-

spiel anzuführen: Wir haben das Gefühl, die Freiheit der Meinungsäußerung sei der letzte Schritt auf dem Siegesmarsch zur Freiheit. Dabei vergessen wir, daß die freie Meinungsäußerung zwar einen wichtigen Sieg im Kampf gegen *alte* Zwänge darstellt, daß der moderne Mensch sich aber in einer Lage befindet, wo vieles, was »er« denkt oder sagt, genau dasselbe ist, was auch alle anderen denken oder sagen; daß er sich nicht die Fähigkeit erworben hat, auf originelle Weise (das heißt selbständig) zu denken – was allein seinem Anspruch einen Sinn gibt, daß niemand das Recht hat, ihm die Äußerung seiner Meinung zu verbieten. Außerdem sind wir stolz darauf, daß sich der Mensch in bezug auf seine Lebensführung nicht mehr von äußeren Autoritäten sagen zu lassen braucht, was er zu tun und zu lassen hat. Wir übersehen, welch große Rolle die anonymen Autoritäten wie die öffentliche Meinung und der »gesunde Menschenverstand« spielen, die eine solche Macht über uns haben, weil wir so durchaus bereit sind, uns den Erwartungen entsprechend zu verhalten, die die anderen an uns stellen, und weil wir eine so tiefsitzende Angst davor haben, uns von ihnen zu unterscheiden. Mit anderen Worten: Wir sind von der Zunahme unserer Freiheit von Mächten *außerhalb* unserer selbst begeistert und sind blind für die *inneren* Zwänge und Ängste, die die Bedeutung der Siege, welche die Freiheit gegen ihre traditionellen Feinde gewonnen hat, zu unterminieren drohen. Daher neigen wir zu der Meinung, es gehe bei dem Problem der Freiheit ausschließlich darum, noch *mehr* von jener Freiheit zu erwerben, die wir bereits im Verlauf der neueren Geschichte gewonnen haben, und wir hätten weiter nichts zu tun, als die Freiheit gegen all jene Mächte zu verteidigen, welche uns diese Art der Freiheit versagen wollen. Wir vergessen, daß zwar jede Freiheit, die bereits errungen wurde, mit äußerster Energie verteidigt werden muß, daß aber das Problem der Freiheit nicht nur ein quantitatives, sondern auch ein qualitatives ist; daß wir nicht nur die traditionelle Freiheit zu bewahren und zu erweitern haben, sondern daß wir uns auch eine neue Art von Freiheit erringen müssen, die

uns in die Lage versetzt, unser individuelles Selbst zu verwirklichen und zu diesem Selbst und zum Leben Vertrauen zu haben.

Jede kritische Auseinandersetzung mit der Wirkung, die das Industriesystem auf diese Art der inneren Freiheit hatte, muß zunächst deutlich machen, welch ungeheuren Fortschritt der Kapitalismus für die Entwicklung der menschlichen Persönlichkeit bedeutete. Jede kritische Bewertung der modernen Gesellschaft, die diese Seite des Bildes vernachlässigt, wurzelt zweifellos in irrationalen, romantischen Vorstellungen und muß in Verdacht geraten, den Kapitalismus nicht um der Sache des Fortschritts willen zu kritisieren, sondern um auf diese Weise die wichtigsten Errungenschaften des Menschen in der neueren Geschichte in Frage zu stellen.

Was der Protestantismus auf spirituellem Gebiet zur Befreiung des Menschen begann, hat der Kapitalismus auf geistig-seelischem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet fortgeführt. Die wirtschaftliche Freiheit war die Grundlage für diese Entwicklung, und das mittelständische Bürgertum war ihr Vorkämpfer. Der einzelne war nicht länger durch ein genau festgelegtes Gesellschaftssystem gebunden, das sich auf die Tradition gründete und in dem es nur verhältnismäßig wenig Spielraum für ein persönliches Vorankommen über die herkömmlichen Grenzen hinaus gab. Jetzt erlaubte man jedem – und erwartete von ihm –, daß er es persönlich so weit brachte, wie es ihm sein Fleiß, seine Intelligenz, sein Mut, seine Sparsamkeit oder auch sein Glück erlaubte. Die Erfolgchancen lagen bei ihm, und es war auch sein eigenes Risiko, unter Umständen in dem wilden Wirtschaftskampf, in dem jeder gegen jeden focht, tot oder verwundet auf der Strecke zu bleiben. Unter dem Feudalsystem waren einem jeden bereits vor seiner Geburt die Grenzen gesteckt, wieweit er es in seinem Leben bringen konnte. Unter dem kapitalistischen System dagegen hatte der einzelne, besonders wenn er dem Bürgertum angehörte – trotz vieler Einschränkungen – doch eine Chance, seinen eigenen Leistungen und Verdiensten entsprechend

zum Erfolg zu gelangen. Er hatte ein Ziel vor Augen, dem er zustreben konnte, und oft besaß er auch gute Chancen, es zu erreichen. Er lernte, sich auf sich selbst zu verlassen, verantwortungsbewußte Entscheidungen zu treffen und abergläubische Vorstellungen, die zugleich beruhigten und Angst einjagten, aufzugeben. Der Mensch befreite sich immer mehr von der Knechtschaft der Natur; er beherrschte die Naturkräfte in einem Ausmaß, wie man es sich früher nicht hätte träumen lassen. Die Menschen wurden einander gleich; Unterschiede in bezug auf Klasse und Religion, die früher natürliche Schranken gewesen waren, verschwanden, und Menschen lernten sich gegenseitig als menschliche Wesen anzuerkennen. Irreführende Elemente verschwanden mehr und mehr aus der Welt. Der Mensch fing an, sich objektiv und mit immer weniger Illusionen zu sehen. Auch die politische Freiheit nahm zu. Kraft seiner wirtschaftlichen Position konnte sich das aufstrebende Bürgertum auch politisch Macht erkämpfen, und die neuerworbene politische Macht erschloß ihm ihrerseits dann wieder neue Möglichkeiten zum wirtschaftlichen Aufstieg. Die großen Revolutionen in England und Frankreich und der Kampf der Amerikaner um ihre Unabhängigkeit sind die Meilensteine, welche diese Entwicklung markieren. Der Höhepunkt der Entwicklung der Freiheit im politischen Bereich war der moderne demokratische Staat, der sich auf den Grundsatz der Gleichheit aller Menschen und des gleichen Rechts aller gründet, sich durch Repräsentanten seiner eigenen Wahl an der Regierung zu beteiligen. Man erwartete jetzt von jedem, daß er sein eigenes Interesse verfolgte und dabei gleichzeitig das Gemeinwohl seines Volkes im Auge behielt.

Kurz, der Kapitalismus hat den Menschen nicht nur von seinen traditionellen Fesseln befreit, er hat auch in einem enormen Maß zur Vergrößerung der positiven Freiheit und zur Entwicklung eines tätigen, kritischen und verantwortungsbewußten Selbst beigetragen.

Dies war jedoch nur die *eine* Wirkung, die der Kapitalismus

auf den Prozeß der zunehmenden Freiheit ausübte; gleichzeitig trug er zur wachsenden Vereinsamung und Isolierung des einzelnen bei und erfüllte ihn mit dem Gefühl seiner Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht.

Hier ist zunächst ein Faktor zu erwähnen, der zu den allgemeinen Merkmalen der kapitalistischen Wirtschaft gehört: das Prinzip der individuellen Initiative. Im Gegensatz zum Feudalsystem des Mittelalters, wo ein jeder seinen bestimmten Platz in einem geordneten, durchsichtigen Gesellschaftssystem hatte, stellte das kapitalistische Wirtschaftssystem den einzelnen völlig auf eigene Füße. Was er tat, wie er es tat und ob er dabei Erfolg hatte oder nicht, war ausschließlich seine Sache. Daß dieser Grundsatz den Prozeß der Individualisierung förderte, liegt auf der Hand und wird stets als wichtiger Faktor auf der positiven Seite der modernen Kultur verbucht. Aber während dieses Prinzip die »Freiheit von« vergrößerte, trug es andererseits dazu bei, sämtliche Bindungen der Menschen untereinander zu durchtrennen, wodurch es den einzelnen von seinen Mitmenschen isolierte. Die Lehren der Reformation hatten diese Entwicklung vorbereitet. In der katholischen Kirche hatte die Beziehung des einzelnen zu Gott auf seiner Zugehörigkeit zur Kirche beruht. Die Kirche war das Bindeglied zwischen ihm und Gott, wodurch sie einerseits seine Individualität einschränkte, ihn aber andererseits als den integralen Bestandteil einer Gruppe Gott gegenüberstellte. Der Protestantismus dagegen konfrontierte ihn, allein auf sich gestellt, mit Gott. Der Glaube in Luthers Sinn war eine völlig subjektive Erfahrung, und auch für Calvin war die Überzeugung, zu den Auserwählten zu gehören, etwas rein Subjektives. Der Mensch, der Gottes Macht ganz allein gegenüberstand, mußte sich ja zerschmettert fühlen und sein Heil in der völligen Unterwerfung suchen. Psychologisch unterscheidet sich dieser spirituelle Individualismus nicht allzu sehr vom ökonomischen Individualismus. In beiden Fällen ist der einzelne völlig auf sich gestellt und steht in dieser Isolation einer überlegenen Macht gegenüber, ob es sich dabei

um Gott, um seine Konkurrenten oder um unpersönliche Wirtschaftsmächte handelt. *Die individuelle Beziehung zu Gott war die psychologische Vorbereitung für den individuellen Charakter der weltlichen Betätigung des Menschen.*

Während der individuelle Charakter des Wirtschaftssystems eine unbestrittene Tatsache ist und nur seine Auswirkung auf die Vereinsamung des einzelnen manchem zweifelhaft erscheinen mag, widerspricht der nunmehr zu diskutierende Punkt einigen besonders verbreiteten herkömmlichen Anschauungen über den Kapitalismus. Diese laufen darauf hinaus, daß der Mensch in der modernen Gesellschaft zum Mittelpunkt und alleinigen Zweck aller Tätigkeit geworden sei, daß er alles, was er tue, für sich selber tue und daß der Egoismus und das Selbstinteresse die allmächtigen Triebfedern aller menschlichen Tätigkeit seien. Aus dem am Anfang dieses Kapitels Gesagten ergibt sich, daß auch wir das bis zu einem gewissen Grad für richtig halten. Der Mensch hat in den letzten vier Jahrhunderten viel für sich selbst, für seine eigenen Zwecke getan. Aber vieles von dem, was er für *seinen* Zweck und *sein* Ziel hielt, war nicht sein, wenn wir unter »ihm« nicht »den Arbeiter« oder »den Fabrikanten« verstehen, sondern das konkrete menschliche Wesen mit all seinen emotionalen, intellektuellen und sinnlichen Möglichkeiten. Der Kapitalismus hat nicht nur dem Individuum seine Daseinsberechtigung bestätigt, er hat auch zur Selbstverleugnung und zu einer asketischen Einstellung geführt, die eine direkte Fortsetzung des protestantischen Geistes ist.

Zur Erklärung dieser These müssen wir zunächst auf eine bereits im letzten Kapitel erwähnte Tatsache eingehen. Im Mittelalter war das Kapital der Diener des Menschen, in dem neuzeitlichen System ist es zu seinem Herrn geworden. In der mittelalterlichen Welt war die wirtschaftliche Betätigung ein Mittel zum Zweck; dieser Zweck war das Leben selbst, oder – nach der Lehre der katholischen Kirche – das spirituelle Heil des Menschen. Eine wirtschaftliche Betätigung war notwendig, auch der Reichtum kann Gottes Zwecken dienen, aber alles

weltliche Tun und Treiben hatte nur insoweit Bedeutung und Rang, als es diesen übergeordneten Zielen des Lebens diene. Die wirtschaftliche Betätigung und das Streben nach Gewinn um ihrer selbst willen wären dem mittelalterlichen Denken ebenso unvernünftig erschienen, wie es uns heute unvernünftig vorkäme, wenn sie nicht vorhanden wären.

Im Kapitalismus wurde die wirtschaftliche Betätigung, der Erfolg und der materielle Gewinn Selbstzweck. Es wurde zum Schicksal des Menschen, daß er zum Gedeihen des Wirtschaftsystems beitragen mußte, daß er Kapital anhäufen mußte, und dies nicht zum eigenen Glück oder Heil, sondern als Selbstzweck. Der Mensch wurde zu einem Zahnrad im riesigen Wirtschaftsapparat – zu einem wichtigen Zahnrad, falls er über viel Kapital verfügte, und zu einem unwichtigen, wenn er kein Geld hatte –, aber er war stets ein Zahnrad, das einem Zweck diene, der außerhalb seiner selbst lag. Die Bereitschaft, die eigene Person außermenschlichen Zwecken unterzuordnen, hatte der Protestantismus bereits vorbereitet, wenngleich Luther oder Calvin nichts ferner gelegen hätte, als ein solches Übergewicht der wirtschaftlichen Betätigung gutzuheißen. Aber sie hatten in ihrer theologischen Lehre immerhin dieser Entwicklung den Boden bereitet, indem sie dem Menschen sein geistiges Rückgrat brachen, ihm das Gefühl für seine Würde und seinen Stolz nahmen und ihn lehrten, er habe mit seiner Tätigkeit Zwecken zu dienen, die außerhalb seiner selbst liegen.

Wie wir im vorigen Kapitel feststellten, war ein Hauptpunkt in Luthers Lehre die Betonung der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und der Vergeblichkeit allen guten Willens und allen Bemühens. Calvin betonte die Sündhaftigkeit des Menschen nicht weniger als Luther und stellte den Gedanken, daß der Mensch seinen Hochmut bis zum äußersten demütigen müsse, in den Mittelpunkt seines gesamten Systems. Außerdem betonte er, daß der Zweck des Lebens ausschließlich Gottes und nicht des Menschen Ruhm und Ehre sei. So bereiteten Luther und Calvin den Menschen psychologisch auf die Rolle vor, die er in der modernen Gesellschaft zu übernehmen hatte:

sich selbst als völlig unbedeutend zu empfinden und bereit zu sein, sein Leben ausschließlich Zwecken unterzuordnen, die nicht seine eigenen waren. Nachdem er erst einmal bereit war, nichts anderes sein zu wollen, als ein Mittel zur Verherrlichung eines Gottes, der weder Gerechtigkeit noch Liebe repräsentierte, war er genügend darauf vorbereitet, die Rolle des Dieners einer Wirtschaftsmaſchinerie zu akzeptieren – und schließlich auch einen »Führer«. Die Unterordnung des einzelnen unter wirtschaftliche Zielsetzungen gründet sich auf die Besonderheiten der kapitalistischen Produktionsweise, welche die Anhäufung von Kapital zum Zweck und Ziel des Wirtschaftens macht. Man arbeitet für den Profit, aber der erzielte Gewinn ist nicht dazu da, ausgegeben zu werden, sondern er dient neuen Kapitalinvestitionen. Dieses vergrößerte Kapital bringt neuen Profit, der wiederum investiert wird, und so weiter im Kreislauf. Natürlich hat es immer auch Kapitalisten gegeben, die ihr Geld für Luxusgegenstände oder für einen aufwendigen Lebenswandel »vergeudet«; aber die klassischen Vertreter des Kapitalismus fanden ihren Genuß in der Arbeit, und nicht im Geldausgeben. Dieser Grundsatz, Kapital anzuhäufen, anstatt es für den Konsum auszugeben, ist die Voraussetzung für die grandiosen Leistungen unseres modernen Industriesystems. Ohne diese asketische Einstellung und den Wunsch, die Früchte seiner Arbeit wieder zu investieren, um die Produktionskapazität des Wirtschaftssystems weiter zu steigern, wären die Fortschritte in der Beherrschung der Natur niemals möglich gewesen. Das Anwachsen der Produktivkräfte der Gesellschaft erlaubt uns zum erstenmal in der Geschichte die Vision einer Zukunft, in welcher der ständige Kampf um die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse aufhören wird. Aber während der Grundsatz, um der Anhäufung von Kapital willen zu arbeiten, objektiv für den Fortschritt der Menschheit von ungeheurem Wert war, hat er subjektiv gesehen den Menschen veranlaßt, für Ziele zu arbeiten, die außerhalb seiner selbst liegen, hat er ihn zum Diener eben des Apparates gemacht, den er selbst gebaut hat, und ihm hierdurch

ein Gefühl seiner persönlichen Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht gegeben.

Bisher haben wir uns mit denen befaßt, die in der modernen Gesellschaft über Kapital verfügten und in der Lage waren, ihre Gewinne für neue Kapitalinvestitionen zu verwerten. Ganz gleich, ob es sich bei ihnen um große oder um kleine Kapitalisten handelte, widmeten sie ihr Leben der Erfüllung ihrer Funktion innerhalb der Wirtschaft, der Anhäufung von Kapital. Was aber war mit jenen, die kein Kapital besaßen und ihren Lebensunterhalt damit verdienen mußten, daß sie ihre Arbeitskraft verkauften? Psychologisch wirkte sich ihre wirtschaftliche Situation kaum anders aus als die der Kapitalisten. Die Tatsache, daß sie von einem anderen beschäftigt wurden, machte auch sie von der Prosperität oder der Depression des Arbeitsmarktes und von den Auswirkungen technischer Verbesserungen abhängig, die in Händen der Unternehmer lagen. Der Unternehmer machte mit ihnen, was er wollte, und war für sie der Vertreter einer höheren Macht, der sie sich unterordnen mußten. Dies galt besonders für die Arbeiter bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Später hat dann die Gewerkschaftsbewegung dem Arbeiter eine gewisse eigene Macht in die Hände gegeben, so daß sich seine Lage änderte und er heute nicht mehr nur Objekt der Manipulation ist. Aber abgesehen von dieser unmittelbaren persönlichen Abhängigkeit des Arbeiters vom Arbeitgeber war auch er wie die gesamte Gesellschaft von jenem asketischen Geist erfüllt, und auch er ordnete sich jenen außerpersönlichen Zielen unter, die für den Kapitalisten kennzeichnend waren. Das ist auch nicht weiter erstaunlich. In einer jeden Gesellschaft bestimmt der Geist, der in den mächtigsten Gruppen dieser Gesellschaft herrscht, den Gesamtgeist. Das kommt zum Teil daher, daß diese Gruppen das gesamte Bildungssystem unter ihrer Kontrolle haben – die Schulen, die Kirche, die Presse und das Theater –, wodurch sie die ganze Bevölkerung mit ihren eigenen Ideen durchtränken. Außerdem genießen diese mächtigen Gruppen ein solches Ansehen, daß die unteren Schichten nur allzu bereit sind, ihre

Wertbegriffe zu übernehmen, sie nachzuahmen und sich mit ihnen psychologisch zu identifizieren.

Wir haben bisher die Ansicht vertreten, daß die kapitalistische Produktionsweise den Menschen zu einem Werkzeug für überpersönliche wirtschaftliche Zwecke gemacht habe und daß sie den Geist der Askese und das Gefühl der Bedeutungslosigkeit beim einzelnen, wofür der Protestantismus die psychologische Vorbereitung bildete, noch verstärkt habe. Diese These steht jedoch im Widerstreit mit der Tatsache, daß der moderne Mensch in seinem Tun nicht von Opferbereitschaft und Askese, sondern ganz im Gegenteil von einem extremen Egoismus motiviert scheint und offenbar nur die eigenen Ziele verfolgt. Wie kann man es miteinander in Einklang bringen, daß er objektiv gesehen sich in den Dienst von Zielen stellt, die nicht die seinen sind, und trotzdem subjektiv der Meinung ist, er diene seinem Selbstinteresse? Wie kann man den Geist des Protestantismus und dessen Forderung der Selbstlosigkeit mit der modernen Doktrin des Egoismus vereinbaren, der nach Machiavelli der stärkste Antrieb für den Menschen ist, stärker als alle moralischen Erwägungen, so daß der Mensch lieber seinen eigenen Vater sterben sähe, als sein Vermögen zu verlieren? Läßt sich dieser Widerspruch damit erklären, daß die Betonung der Selbstlosigkeit lediglich eine Ideologie war, hinter der sich der Egoismus verbarg? Wenn das auch bis zu einem gewissen Grad der Fall sein könnte, so glaube ich doch nicht, daß damit alles erklärt ist. Wir müssen uns zunächst mit den komplizierten psychologischen Zusammenhängen des Problems der Selbstsucht befassen, wenn wir erkennen wollen, in welcher Richtung die Antwort auf diese Frage zu suchen ist. (Vgl. hierzu E. Fromm, 1939b.) Die den Gedanken von Luther und Calvin wie auch von Kant und Freud zugrunde liegende Annahme ist die, daß die Selbstsucht mit der Selbstliebe identisch sei. Andere lieben ist eine Tugend, sich selbst lieben ist eine Sünde. Außerdem schließen sich die Liebe zu anderen und die Liebe zu sich selbst gegenseitig aus. Wir begegnen hier einem theoretischen Trugschluß in bezug auf das Wesen

der Liebe. Die Liebe wird nicht primär durch ein bestimmtes Objekt »hervorgerufen«, sondern es handelt sich dabei um eine im Menschen bereitliegende Eigenschaft, die durch ein bestimmtes »Objekt« aktualisiert wird. Haß ist der leidenschaftliche Wunsch zu zerstören; Liebe ist eine leidenschaftliche Bejahung eines »Objektes«. Sie ist kein »Affekt«, sondern ein tätiges Streben und eine innere Bezogenheit, deren Ziel das Glück, das Wachstum und die Freiheit ihres Objektes ist.¹ Sie ist eine Bereitschaft, die sich grundsätzlich jeder Person und jedem Objekt einschließlich unserer selbst zuwenden kann. Ausschließliche Liebe zu einer bestimmten Person ist ein Widerspruch in sich selbst. Sicher ist es kein Zufall, wenn eine bestimmte Person zum »Objekt« einer manifesten Liebe wird. Die Faktoren, die eine solche spezifische Wahl bedingen, sind zu zahlreich und komplex, als daß wir hier näher darauf eingehen könnten. Wichtig ist jedoch, daß die Liebe zu einem bestimmten »Objekt« nur die Aktualisierung einer immer vorhandenen Liebesbereitschaft auf eine bestimmte Person hin ist. Es ist nicht so, wie das die romantische Liebe gerne haben möchte, daß es auf der Welt nur *die* eine einzige Person gibt, die man lieben kann, daß es die größte Chance im Leben eines Menschen ist, dieser Person zu begegnen, und daß die Liebe zu ihr zur Folge hat, daß man sich von allen anderen zurückzieht. Die Art von Liebe, die man nur einer einzigen Person gegenüber empfinden kann, ist eben aus diesem Grund keine wirkliche Liebe, sondern eine sadomasochistische Bindung. Die grundsätzliche Bejahung des anderen, die in der Liebe enthalten ist, richtet sich auf die geliebte Person als Verkörperung wesentlicher menschlicher Qualitäten. Die Liebe

¹ Sullivan kommt dieser Formulierung in seinen Vorlesungen nahe. Er stellt fest, daß die Zeit der Präadoleszenz durch das Auftreten von Impulsen in zwischenmenschlichen Beziehungen gekennzeichnet ist, die nach einer neuen Art der Befriedigung anstelle der alten suchen (den Kumpel). Nach ihm ist die Liebe eine Situation, in welcher die Befriedigung der geliebten Person ebenso wichtig und wünschenswert ist wie die des Liebenden.

zu einer bestimmten Person impliziert die Liebe zum Menschen als solchem. Die Liebe zum Menschen an sich ist nicht – wie oft angenommen wird – eine Abstraktion, die »nach« der Liebe zu einer bestimmten Person kommt, oder eine Ausweitung des Erlebnisses mit einem bestimmten »Objekt«. Sie ist vielmehr die Voraussetzung dafür, wenn sie auch genetisch im Kontakt mit konkreten Personen erworben wird.

Hieraus folgt, daß mein eigenes Selbst grundsätzlich ebensosehr ein Objekt meiner Liebe ist wie eine andere Person. Die Bejahung meines eigenen Lebens, meines Glücks, meines Wachstums und meiner Freiheit wurzelt in meiner grundsätzlichen Bereitschaft und Fähigkeit zu einer solchen Bejahung. Besitzt ein Mensch diese Bereitschaft, dann besitzt er sie auch sich selbst gegenüber; wenn er nur andere »lieben« kann, dann kann er überhaupt nicht lieben.

Selbstsucht ist nicht dasselbe wie Selbstliebe, sondern deren genaues Gegenteil. Selbstsucht ist eine Art Gier. Wie jede Gier ist sie unersättlich und daher nie wirklich zu befriedigen. Die Gier ist ein Faß ohne Boden. Der Gierige erschöpft sich in der nie endenden Anstrengung, seine Bedürfnisse zu befriedigen, ohne daß ihm dies je gelingt. Genaue Beobachtung zeigt, daß der Selbstsüchtige zwar stets eifrig darauf bedacht ist, auf seine Kosten zu kommen, daß er aber nie befriedigt ist und niemals Ruhe findet, weil ihm stets die Angst im Nacken sitzt, er könnte nicht genug bekommen, es könnte ihm etwas entgehen und er könnte etwas entbehren müssen. Ein brennender Neid erfüllt ihn auf jeden, der vielleicht mehr haben könnte als er. Wenn wir noch etwas genauer hinsehen und besonders die unbewußte Dynamik beachten, so finden wir, daß sich solche Menschen im Grunde selbst nicht ausstehen können.

Das Rätsel, worauf dieser scheinbare Widerspruch beruht, ist leicht zu lösen. Die Selbstsucht beruht genau darauf, daß man sich selbst nicht leiden kann. Wer sich nicht leiden kann, wer mit sich nicht einverstanden ist, befindet sich in einer ständigen Unruhe in bezug auf das eigene Selbst. Er besitzt nicht die innere Sicherheit, die nur auf dem Boden einer echten

Liebe zu sich selbst und der Bejahung der eigenen Person gedeihen kann. Er muß sich ständig mit sich beschäftigen voller Gier, alles für sich zu bekommen, da er von Grund auf unsicher und unbefriedigt ist. Dasselbe gilt für einen sogenannten narzißtischen Menschen, dem es nicht so sehr darauf ankommt, etwas für sich zu bekommen, sondern der sich vor allem selbst bewundern möchte. Während solche Menschen – oberflächlich gesehen – stark in sich verliebt scheinen, können sie sich in Wirklichkeit nicht leiden, und ihr Narzißmus ist – genau wie die Selbstsucht – eine Überkompensation des Mangels an Selbstliebe. Freud hat behauptet, der narzißtische Mensch habe seine Liebe von anderen abgezogen, um sie auf die eigene Person zu übertragen. Der erste Teil dieser Behauptung ist richtig, der zweite Teil ist ein Trugschluß. Der Narzißt liebt weder die anderen noch sich selbst.

Kehren wir jetzt zu der Frage zurück, die uns zu dieser psychologischen Analyse der Selbstsucht geführt hat. Wir sahen uns dem Widerspruch gegenüber, daß der heutige Mensch meint, er sei von seinem Selbstinteresse motiviert, während er tatsächlich sein Leben Zielen widmet, die nicht seine eigenen sind. Genauso hatte auch Calvin das Gefühl, daß das Leben des Menschen nicht um seiner selbst willen, sondern lediglich zur Verherrlichung Gottes da sei. Wir versuchten zu zeigen, daß die Selbstsucht darauf zurückzuführen ist, daß der Betreffende sein wahres Selbst, das heißt, sich als konkretes menschliches Wesen mit all seinen Möglichkeiten nicht bejaht und liebt. Das »Selbst«, in dessen Interesse der moderne Mensch handelt, ist das *gesellschaftliche* Selbst, ein Selbst, das sich im wesentlichen mit der Rolle deckt, die der Betreffende nach dem, was die anderen von ihm erwarten, zu spielen hat und die in Wirklichkeit nur eine subjektive Tarnung seiner objektiven Funktion in der Gesellschaft ist. Die moderne Selbstsucht ist die Gier, die auf der Frustration des wahren Selbst beruht und deren Objekt das gesellschaftliche Selbst ist. Während sich der moderne Mensch durch eine nicht mehr zu übertreffende Bejahung seines Selbst auszuzeichnen scheint, ist dieses Selbst

in Wirklichkeit geschwächt und auf ein Segment seines totalen Selbst reduziert – nämlich auf seinen Intellekt und seine Willenskraft – unter Ausschluß aller anderen Bestandteile seiner Gesamtpersönlichkeit.

Aber selbst wenn dies zutrifft, könnte man sich fragen, ob nicht die wachsende Beherrschung der Natur zu einer Verstärkung des individuellen Selbst geführt hat. Das ist bis zu einem gewissen Grad auch der Fall, und soweit es stimmt, betrifft es die positive Seite der individuellen Entwicklung, die wir natürlich weiter betreiben möchten. Aber wenn auch der Mensch in bemerkenswertem Ausmaß gelernt hat, die Natur zu beherrschen, so hat die Gesellschaft doch die von ihr ins Leben gerufenen Kräfte nicht unter Kontrolle. Hand in Hand mit der Rationalität unseres Produktionssystems in seinen technischen Aspekten geht die Irrationalität unseres Produktionssystems in seinen gesellschaftlichen Aspekten. Wirtschaftskrisen, Arbeitslosigkeit, Kriege bestimmten das Schicksal der Menschen. Der Mensch hat sich seine Welt aufgebaut, er baut Fabriken und Häuser, er produziert Autos und Textilien, er erntet Getreide und Früchte. Aber er ist den Erzeugnissen seiner Hände entfremdet, und er beherrscht die Welt nicht mehr, die er gebaut hat. Ganz im Gegenteil ist diese vom Menschen geschaffene Welt zu seinem Herrn geworden, dem er sich beugt, den er zu besänftigen und so gut er kann zu manipulieren versucht. Das Werk seiner Hände ist zu seinem Gott geworden. Er scheint von seinem Selbstinteresse motiviert, in Wirklichkeit aber ist sein gesamtes Selbst mit allen seinen konkreten Möglichkeiten zu einem Werkzeug geworden, das den Zwecken eben jenes Apparates dient, den er selbst geschaffen hat. Er wiegt sich weiter in der Illusion, der Mittelpunkt der Welt zu sein, und ist dennoch von einem intensiven Gefühl seiner Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht erfüllt, wie es seine Vorfahren einst bewußt Gott gegenüber empfanden.

Das Gefühl der Isolierung und Ohnmacht des heutigen Menschen wird noch durch den Charakter seiner menschlichen Beziehungen verstärkt. Die konkreten Beziehungen zwischen

den Menschen haben ihren unmittelbaren und humanen Charakter verloren. Statt dessen manipuliert man einander und behandelt sich gegenseitig als Mittel zum Zweck. In allen persönlichen und gesellschaftlichen Beziehungen gelten die Gesetze des Marktes. Es liegt auf der Hand, daß die Menschen einander gleichgültig sein müssen, wenn sie Konkurrenten sind. Andernfalls könnten sie ihre wirtschaftliche Aufgabe nicht erfüllen, sich gegenseitig zu bekämpfen, und notfalls auch nicht davor zurückzuschrecken, sich gegenseitig wirtschaftlich zugrunde zu richten.

Gleichgültigkeit charakterisiert auch die Beziehung zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer. Das englische Wort für Arbeitgeber (*employer* von *to employ* = verwenden, gebrauchen) besagt alles: Der Kapitaleigner verwendet ein anderes menschliches Wesen so, wie er eine Maschine »verwendet«. Arbeitgeber und Arbeitnehmer benutzen sich gegenseitig zur Erreichung ihrer wirtschaftlichen Interessen; sie sind sich in ihrer Beziehung beide Mittel zum Zweck. Es handelt sich nicht um eine Beziehung zwischen zwei menschlichen Wesen, die ein Interesse aneinander haben, abgesehen davon, daß sie sich gegenseitig von Nutzen sind. Die gleiche Instrumentalität beherrscht auch die Beziehung zwischen dem Geschäftsmann und seinem Kunden. Der Kunde ist ein Objekt, das manipuliert werden muß, und keine konkrete Person, deren Wünsche der Geschäftsmann befriedigen möchte. Auch die Einstellung zur Arbeit ist vom gleichen Geist erfüllt. Im Gegensatz zum mittelalterlichen Handwerker ist der moderne Fabrikant nicht in erster Linie daran interessiert, was er produziert; er möchte vor allem erreichen, daß das von ihm investierte Kapital Profit bringt, und was er jeweils produziert, hängt im wesentlichen davon ab, ob gerade dieser Zweig des Marktes ihm Gewinn verspricht.

Genauso entfremdet sind die Beziehungen der Menschen untereinander. Es ist, als ob es sich nicht um Beziehungen zwischen Menschen, sondern um solche zwischen Dingen handelte. Am verheerendsten aber wirkt sich dieser Geist der

Instrumentalisierung und Entfremdung auf die Beziehung des Menschen zu seinem Selbst aus. (Hegel und Marx haben die Grundlage für das Verständnis des Problems der Entfremdung gelegt. Vgl. insbesondere die Begriffe »Warenfetischismus« und »Entfremdung der Arbeit« bei Marx.) Der Mensch verkauft nicht nur Waren, er verkauft auch sich selbst und fühlt sich als Ware. Der Handarbeiter verkauft seine Körperkraft; der Geschäftsmann, der Arzt, der Büroangestellte verkauft seine »Persönlichkeit«. Sie müssen »eine Persönlichkeit« sein, wenn sie ihre Erzeugnisse oder Dienstleistungen verkaufen wollen. Diese Persönlichkeit sollte liebenswürdig sein, aber ihr Besitzer sollte auch noch eine Reihe anderer Erwartungen erfüllen: Er sollte Energie und Initiative besitzen und was sonst noch seine spezielle Stellung erfordert. Wie bei anderen Waren ist es auch hier der Markt, der über den Wert dieser menschlichen Eigenschaften, ja sogar über deren Existenz entscheidet. Wenn für die Eigenschaften, die ein Mensch zu bieten hat, kein Bedarf besteht, dann *hat* er sie auch nicht, genauso wie eine unverkäufliche Ware wertlos ist, wenn sie auch ihren Gebrauchswert haben mag. Demnach ist auch das Selbstvertrauen, das »Selbstgefühl«, nur ein Hinweis darauf, was die anderen über einen denken. Es ist nicht »er«, der von seinem Wert ohne Rücksicht auf seine Beliebtheit und seinem Erfolg auf dem Markt überzeugt ist. Wenn Nachfrage nach jemandem besteht, dann ist er »wer«; wenn er nicht beliebt ist, dann ist er schlechtweg niemand.

Diese Abhängigkeit der Selbstachtung vom Erfolg der Persönlichkeit des Betreffenden verleiht der Popularität ihre ungeheure Bedeutung für den modernen Menschen. Von ihr hängt es nicht nur ab, ob man im praktischen Leben vorankommt, sondern auch ob man seine Selbstachtung behaupten kann oder in einen Abgrund von Minderwertigkeitsgefühlen versinkt. (Ernest Schachtel hat in einer unveröffentlichten Vorlesung über das Selbstgefühl und den »Verkauf« der Persönlichkeit die Selbstachtung klar und unmißverständlich analysiert.)

Wir versuchten zu zeigen, daß die neue Freiheit, die der Kapitalismus dem einzelnen einbrachte, die Wirkung noch verstärkte, welche die religiöse Freiheit des Protestantismus bereits auf ihn ausgeübt hatte. Der einzelne Mensch wurde noch einsamer, noch isolierter und wurde zum Werkzeug in den Händen überwältigender starker Kräfte außerhalb seiner selbst; er wurde zum »Individuum«, jedoch zu einem verwirrten und unsicheren Individuum. Es gab Dinge, die ihm halfen, über die offen zutage liegenden Manifestationen dieser inneren Unsicherheit hinwegzukommen. Vor allem war der Besitz eine Stütze seines Selbst. »Er« war als Person nicht von seinem Besitz zu trennen. Seine Kleidung oder sein Haus waren genauso Bestandteil seines Selbst wie der eigene Körper. Je weniger er das Gefühl hatte, jemand zu sein, um so dringender brauchte er Besitz. Hatte er keinen Besitz oder ging dieser ihm verloren, dann ging ihm auch ein wichtiger Teil seines »Selbst« verloren, und er wurde von den anderen wie auch von sich selbst nicht mehr ganz für voll genommen.

Andere Faktoren, die sein Selbstgefühl stärkten, waren Prestige und Macht. Diese erwachsen einem Menschen einesteils aus seinem Besitz, andererseits sind sie das unmittelbare Ergebnis seines Erfolges im Konkurrenzbereich. Die Bewunderung durch andere und die Macht über sie gaben neben dem Besitz dem unsicheren individuellen Selbst eine gewisse Sicherheit.

Für alle, die nur über wenig Besitz und über ein geringes soziales Prestige verfügten, war die Familie eine Quelle individuellen Prestiges. Hier konnte der einzelne sich als »jemand« fühlen. Hier gehorchten ihm seine Frau und seine Kinder, hier spielte er die Hauptrolle, und er nahm naiverweise an, daß diese ihm von Natur aus zukäme. Auch wenn er in seinen gesellschaftlichen Beziehungen ein Niemand war, zu Hause war er König. Neben der Familie gab ihm auch sein Nationalstolz (und in Europa häufig auch sein Standesbewußtsein) ein Gefühl von Bedeutung. Selbst wenn er persönlich ein Niemand war, war er doch stolz darauf, einer Gruppe anzugehören,

die sich anderen vergleichbaren Gruppen überlegen fühlen konnte.

Wir müssen jedoch diese Faktoren, die für das geschwächte Selbst eine gewisse Stütze darstellten, von jenen zu Anfang dieses Kapitels erwähnten Faktoren unterscheiden: von der tatsächlichen wirtschaftlichen und politischen Freiheit, von der Gelegenheit, persönliche Initiative zu entfalten, von der zunehmenden Aufklärung durch Vernunft. Letztere Faktoren haben das Selbst tatsächlich gestärkt und zur Entwicklung von Individualität, Unabhängigkeit und Rationalität geführt. Aber auch diese Faktoren waren nur eine Kompensation für Unsicherheit und Angst. Diese wurden nicht beseitigt, sondern nur zugedeckt, wodurch sie dem einzelnen halfen, sich bewußt sicher zu fühlen. Aber dieses Sicherheitsgefühl lag zum Teil nur an der Oberfläche und hielt sich auch nur so lange, als stabilisierende Faktoren vorhanden waren.

Jede ins einzelne gehende Analyse der europäischen und amerikanischen Geschichte der Zeit zwischen der Reformation und unseren Tagen könnte nachweisen, wie die beiden widersprüchlichen Tendenzen in der Entwicklung der »Freiheit *von* zur Freiheit *zu*« parallel laufen – oder besser gesagt eng ineinander verwoben sind. Leider nur überschreitet eine solche Analyse den Umfang dieses Buches und muß einer späteren Veröffentlichung vorbehalten bleiben. In einigen Perioden und in bestimmten gesellschaftlichen Gruppen war die Freiheit in ihrem positiven Sinn – als Stärke und Würde des Selbst – der dominierende Faktor; dies war etwa in England, Frankreich, Amerika und Deutschland der Fall, als dort das mittelständische Bürgertum auf wirtschaftlichem und politischem Gebiet über die Vertreter der alten Ordnung seine Siege errang. In diesem Kampf um die positive Freiheit konnte der Mittelstand sich auf jene Seite des Protestantismus stützen, welche die Autonomie und Würde des Menschen betonte, während die katholische Kirche sich mit jenen Gruppen verbündete, die gegen die Befreiung des Menschen um der Aufrechterhaltung ihrer Privilegien willen kämpften.

Im philosophischen Denken der Neuzeit finden wir die beiden Aspekte der Freiheit genauso ineinander verwoben, wie das bereits in den theologischen Lehren der Reformation der Fall war. So waren für Kant und Hegel Autonomie und Freiheit des Individuums zentrale Postulate ihres Systems, während sie andererseits den einzelnen den Zwecken eines allmächtigen Staates unterordneten. Die Philosophen der Französischen Revolution und die des 19. Jahrhunderts, wie Feuerbach, Marx, Stirner und Nietzsche, haben dann wieder in kompromißloser Weise der Idee Ausdruck verliehen, daß der Mensch nicht zu Zwecken verwendet werden dürfe, die außerhalb seiner eigenen Entfaltung und seines Glücks lägen. Die reaktionär eingestellten Philosophen dieses Jahrhunderts forderten dagegen ausdrücklich, daß der einzelne sich der geistlichen und weltlichen Autorität unterzuordnen habe. In der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts erreichte das Streben nach menschlicher Freiheit in ihrem positiven Sinn seinen Höhepunkt. Nicht nur der bürgerliche Mittelstand nahm daran teil, sondern auch die Arbeiterklasse beteiligte sich aktiv am Kampf um ihre eigenen wirtschaftlichen Ziele wie auch um die weitergesteckten Ziele der Menschheit.

Mit der zunehmenden Entwicklung des Monopolkapitalismus in den letzten Jahrzehnten scheint sich die Gewichtsverteilung der beiden Tendenzen zur menschlichen Freiheit verändert zu haben. Jene Faktoren, die dazu tendieren, das individuelle Selbst zu schwächen, haben größeres Gewicht gewonnen, während die das Individuum stärkenden Elemente entsprechend an Gewicht verloren haben. Das Gefühl der Ohnmacht und Vereinsamung hat beim einzelnen zugenommen, während seine Freiheit *von* allen traditionellen Fesseln deutlicher in den Vordergrund trat und die Möglichkeiten zu einem individuellen wirtschaftlichen Aufstieg gleichzeitig zurückgingen. Der einzelne fühlt sich von gigantischen Mächten bedroht, eine Situation, welche in vieler Weise der im 15. und 16. Jahrhundert ähnlich ist. In dieser Entwicklung spielt die zunehmende Macht des Monopolkapitals die wichtigste

Rolle. Die Konzentration des Kapitals (nicht des Reichtums) in gewissen Sektoren unseres Wirtschaftssystems hat die Erfolgsmöglichkeiten für Initiative, Mut und Klugheit des einzelnen eingeschränkt. In jenen Bereichen, wo das Monopolkapital seine Siege errungen hat, hat es die wirtschaftliche Unabhängigkeit vieler Menschen zerstört. Für die, welche die Auseinandersetzung nicht aufgegeben haben – insbesondere für einen großen Teil des Mittelstandes – hat sie den Charakter eines erfolglosen Kampfes gegen eine Übermacht angenommen, so daß an die Stelle des Zutrauens zur eigenen Initiative und des Mutes ein Gefühl der Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit getreten ist. Eine ungeheure, wenn auch geheime Macht wird über die gesamte Gesellschaft von einer kleinen Gruppe ausgeübt, von deren Entscheidungen das Schicksal eines großen Teils unserer Gesellschaft abhängt. Die Inflation in Deutschland im Jahre 1923 oder der amerikanische Börsenkrach im Jahre 1929 haben dieses Gefühl der Unsicherheit noch erhöht und bei vielen die Hoffnung zerstört, durch eigene Kraft vorankommen zu können; und sie haben ihnen ihren herkömmlichen Glauben an die unbegrenzten Möglichkeiten zum Erfolg genommen.

Der kleine oder mittlere Geschäftsmann, der von der Übermacht des Großkapitals bedroht ist, kann zwar auch weiterhin noch gewinnbringend tätig sein und sich seine Unabhängigkeit bewahren; aber die über seinem Haupt schwebende Bedrohung hat seine Unsicherheit und Ohnmacht weit stärker als in früheren Zeiten vergrößert. Im Konkurrenzkampf gegen die Monopolgesellschaften muß er heute gegen Riesen ankämpfen, während er es früher mit seinesgleichen zu tun hatte. Aber auch die psychologische Situation jener unabhängigen Geschäftsleute, für welche die Entwicklung der modernen Industrie neue wirtschaftliche Funktionen geschaffen hat, unterscheidet sich von der des früheren unabhängigen Geschäftsmannes. Ein Beispiel hierfür ist ein Typ des unabhängigen Geschäftsmannes, der manchmal als Musterbeispiel für das Aufkommen eines neuen mittelständischen

Berufs angeführt wird: der Tankstellenbesitzer. Viele dieser Leute sind wirtschaftlich unabhängig. Sie sind der Besitzer ihres kleinen Betriebs, genauso wie das früher bei einem Lebensmittelhändler oder beim Inhaber einer Schneidermeisterei der Fall war. Aber welch ein Unterschied zwischen einem Geschäftsmann des alten und des neuen Typs! Der Lebensmittelhändler brauchte beträchtliche Kenntnisse und Verkaufsgeschick. Er mußte sich aus einer Anzahl von Großhändlern jene auswählen, bei denen er einkaufte, und er konnte sich unter ihnen die aussuchen, deren Preise und Qualitäten ihm am günstigsten erschienen; er hatte viele individuelle Kunden, deren Wünsche er kennen mußte, die er beim Einkauf beraten mußte und bei denen er sich dafür entscheiden mußte, ob er ihnen Kredit gewähren wollte oder nicht. Er war nicht nur unabhängig, sein Beruf forderte von ihm auch Geschick, eine individuelle Bedienung seiner Kunden, Branchenkenntnisse und Rührigkeit. Der Tankstellenbesitzer befindet sich in einer völlig anderen Situation. Er hat nur eine einzige Ware zu verkaufen: Benzin und Öl. Auch seine Verhandlungsmöglichkeiten mit den Ölgesellschaften sind nur beschränkt. Er wiederholt beim Einfüllen von Benzin und Öl ständig die gleichen Handgriffe. Er hat nicht die Möglichkeiten des kleinen Geschäftsmanns in früheren Zeiten, seine Geschicklichkeit, seine Initiative und seine individuelle Tüchtigkeit zu beweisen. Nur zwei Faktoren bestimmen seinen Profit: der Preis, den er für Benzin und Öl bezahlen muß, und die Zahl der Autos und Motorräder, die vor seiner Tankstelle halten. Beide Faktoren entziehen sich weitgehend seiner Einflußnahme. Er ist lediglich der Zwischenhändler zwischen dem Großhändler und dem Kunden. Psychologisch macht es kaum einen Unterschied, ob er bei einem Konzern angestellt ist oder als »unabhängiger« Geschäftsmann arbeitet; er ist nur ein Rädchen im großen Verteilungsapparat.

Was den neuen Mittelstand der Angestellten betrifft, deren Zahl entsprechend der Ausweitung der Großunternehmen ständig zugenommen hat, so befinden sie sich offensichtlich in einer völlig anderen Lage als der kleine, unabhängige

Geschäftsmann alten Typs. Man könnte die Meinung vertreten, daß sie zwar formal nicht mehr unabhängig sind, aber ebenso große oder sogar noch größere Möglichkeiten haben, durch eigene Intelligenz und Initiative zum Erfolg zu gelangen als in früheren Zeiten der Besitzer einer Schneiderei oder eines Lebensmittelladens. In gewissem Sinn trifft das auch zu, wenn man auch seine Zweifel haben kann, bis zu welchem Grad es stimmt. Aber die psychologische Situation des Angestellten ist eine andere. Er ist Teil eines großen Wirtschaftsapparates, er hat eine hochspezialisierte Aufgabe, er befindet sich in einem erbitterten Konkurrenzkampf mit Hunderten anderer, die sich in der gleichen Lage befinden, und wird erbarmungslos auf die Straße gesetzt, wenn er ins Hintertreffen gerät. Kurz gesagt, selbst wenn seine Erfolgschancen auch zuweilen größer sind, so hat er doch die Sicherheit und Unabhängigkeit des Geschäftsmanns alten Stils größtenteils verloren und ist zu einem größeren oder kleineren Rädchen in einer Maschinerie geworden, die ihm sein Arbeitstempo vorschreibt, die er nicht unter Kontrolle hat und im Vergleich zu der er völlig bedeutungslos ist.

Der riesige Umfang und die gewaltige Macht der Großunternehmen wirkt sich psychologisch auch auf den Arbeiter aus. In den kleineren Betrieben früherer Zeit kannte der Arbeiter seinen Chef persönlich, und er war mit dem gesamten Unternehmen, das für ihn übersichtlich war, vertraut. Obgleich auch er den Gesetzen des Marktes entsprechend eingestellt und wieder entlassen wurde, stand er doch mit seinem Chef und mit dem Betrieb in einer konkreten Beziehung, die ihm das Gefühl gab, den Boden zu kennen, auf dem er stand. Wer dagegen in einem Großbetrieb mit Tausenden von Mitarbeitern beschäftigt ist, befindet sich in einer anderen Situation. Für ihn ist der Chef zu einer abstrakten Figur geworden, die er nie zu sehen bekommt. Das »Management« ist eine anonyme Macht, mit der er sich nur indirekt auseinandersetzen hat und für die er als einzelner ohne jede Bedeutung ist. Das Unternehmen hat solche Ausmaße, daß er nur noch den kleinen Sektor

überblicken kann, in welchem er arbeitet. Die Gewerkschaften haben für einen gewissen Ausgleich gesorgt. Sie haben nicht nur die wirtschaftliche Lage des Arbeiters verbessert, sie haben auch die wichtige psychologische Aufgabe erfüllt, ihm ein gewisses Gefühl der Stärke und Bedeutung gegenüber den Giganten zu geben, mit denen er es zu tun hat. Leider sind nur viele Gewerkschaften selbst zu solchen Mammutorganisationen angewachsen, daß in ihnen für die Initiative des einzelnen Mitglieds kaum noch Raum ist. Man zahlt seine Beiträge und gibt ab und zu seine Stimme ab, aber auch hier ist man nur ein Rädchen in einer großen Maschinerie. Es ist von größter Wichtigkeit, daß die Gewerkschaften zu Organen werden, die von der aktiven Mitarbeit eines jeden Mitglieds getragen werden, und daß sie sich so organisieren, daß jedes Mitglied aktiv am Leben der Organisation teilnehmen und sich für das, was vorgeht, mitverantwortlich fühlen kann.

Die Bedeutungslosigkeit des einzelnen in unserer Zeit bezieht sich nicht nur auf die Rolle des Geschäftsmanns, des Angestellten und Arbeiters, sondern auch auf die Rolle des Kunden. Auch diesbezüglich ist es in den letzten Jahrzehnten zu einer drastischen Veränderung gekommen. Der Kunde, der in einen kleinen Laden ging, welcher einem unabhängigen Geschäftsmann gehörte, konnte sicher sein, daß man ihm persönliche Aufmerksamkeit schenkte: Was er einkaufte, war dem Kaufmann wichtig. Er wurde empfangen wie jemand, auf den es ankam, und man erkundigte sich genau nach seinen Wünschen. Sein Einkauf gab ihm ein Gefühl von Wichtigkeit und Würde. Wie anders ist das Verhältnis eines Kunden zum Warenhaus. Hier steht er unter dem Eindruck des riesigen Gebäudes, einer Unzahl von Angestellten und der verwirrenden Fülle des Angebots. Dies gibt ihm das Gefühl, im Vergleich zu alldem winzig und unbedeutend zu sein. Als Individuum ist er für das Warenhaus ohne jede Bedeutung. Er ist nur wichtig als »ein« Kunde. Das Geschäft möchte ihn nicht verlieren, weil das ein Zeichen dafür wäre, daß etwas nicht stimmt, und weil das bedeuten könnte, daß man aus dem gleichen Grund auch

noch andere Kunden verlieren könnte. Als abstrakter Kunde ist er wichtig, als konkreter Kunde ist er völlig unwichtig. Niemand freut sich, wenn er das Geschäft betritt, und niemand ist an seinen Wünschen besonders interessiert. Wenn er einkauft, so ist das etwas Ähnliches, wie wenn er auf die Post geht und Briefmarken kauft.

Diese Situation wird durch die heutige Werbung noch augenfälliger. Das Verkaufsgespräch des altmodischen Geschäftsmanns war im wesentlichen rational. Er wußte Bescheid über seine Ware, er kannte die Wünsche seines Kunden und versuchte auf dieser Basis ihm etwas zu verkaufen. Natürlich war auch sein Verkaufsgespräch nicht ganz objektiv, und natürlich versuchte auch er nach Kräften, den Kunden zum Kauf zu überreden. Aber er mußte vernünftige Argumente vorbringen, wenn er Erfolg haben wollte. Bei einem großen Teil der heutigen Werbung ist das anders. Sie appelliert nicht an die Vernunft, sondern an Emotionen. Wie jede Art von hypnoider Suggestion versucht sie ihre Objekte emotional zu beeindrucken, um sie zu veranlassen, den Verstand auszuschalten. Diese Art der Werbung versucht den Kunden auf alle mögliche Weise zu beeindrucken: durch die ständige Wiederholung des immer gleichen Werbeslogans, durch das als Autorität wirkende Bild einer Dame der Gesellschaft oder eines berühmten Boxers, der eine bestimmte Zigarettenmarke raucht, oder dadurch, daß man mit dem Sex-Appeal eines hübschen Mädchens den Kunden anlockt und gleichzeitig sein kritisches Urteilsvermögen herabsetzt, oder daß man ihm mit der Drohung, er habe einen schlechten Körper- oder Mundgeruch, einen Schrecken einjagt. Auch bedient man sich der Möglichkeit, in ihm Traumphantasien zu wecken, daß er seinem Leben eine plötzliche Wendung geben könnte, wenn er ein bestimmtes Hemd oder eine bestimmte Seife kauft. Alle diese Methoden sind ihrem Wesen nach irrational. Sie haben mit den Eigenschaften der angepriesenen Ware nichts zu tun und dämpfen oder beseitigen nur die kritischen Fähigkeiten des Kunden wie ein Opiat oder eine regelrechte Hypnose.

Sie geben ihm eine gewisse Befriedigung, indem sie ihn zum Tagträumen veranlassen, genauso wie das die Filme tun, aber gleichzeitig verstärken sie auch sein Gefühl der Kleinheit und Ohnmacht.

Tatsächlich sind diese Methoden, unsere Fähigkeit zu kritischem Denken abzustumpfen, für unsere Demokratie noch gefährlicher als manche offenen Angriffe auf sie, und sie sind unmoralischer – vom Standpunkt der menschlichen Integrität aus gesehen – als die Pornoliteratur, deren Veröffentlichung wir mit Strafen belegen. Die Verbraucher-Bewegung versucht, die kritischen Fähigkeiten des Kunden, seine Würde und Bedeutung wiederherzustellen, und arbeitet in ähnlicher Richtung wie die Gewerkschaftsbewegung; sie ist aber bis jetzt über bescheidene Anfänge noch nicht hinausgekommen.

Was für den wirtschaftlichen Bereich gilt, trifft auch für die politische Sphäre zu. In der Frühzeit der Demokratie gab es noch verschiedene Einrichtungen, wo der einzelne konkret und aktiv an Abstimmungen über bestimmte fällige Entscheidungen oder über den für ein bestimmtes Amt vorgesehenen Kandidaten teilnahm. Die zur Entscheidung stehenden Fragen waren ihm vertraut, und er kannte die Kandidaten. Die Abstimmung fand häufig in einer Versammlung statt, an der die gesamte Bevölkerung der Stadt teilnahm. Sie hatte einen konkreten Charakter, weil es dabei wirklich auf den einzelnen ankam. Heute dagegen sieht sich der Wähler Mammutparteien gegenüber, die ihm genauso fernstehen und ihn genauso einschüchtern wie die Mammutorganisationen der Wirtschaft. Die Fragen, um die es geht, sind kompliziert und werden durch Vernebelungsmanöver noch komplizierter gemacht. Vielleicht bekommt der Wähler seinen Kandidaten vor der Wahl auch einmal zu sehen, aber seit wir den Rundfunk haben, kommt auch das nicht mehr so oft vor, so daß er die letzte Möglichkeit verliert, »seinen« Kandidaten persönlich einzuschätzen. Tatsächlich läßt ihm der Parteiapparat die Wahl zwischen zwei oder drei Kandidaten; aber es handelt sich dabei nicht um die Kandidaten »seiner« Wahl; er und sie wissen nur

wenig voneinander, und ihre Beziehung ist genauso abstrakt, wie es die meisten Beziehungen geworden sind.

Dasselbe was für die Wirkung der Werbung auf den Verbraucher gilt, gilt auch für die Methoden der politischen Propaganda auf den Wähler: Auch sie intensivieren nur sein Gefühl der Bedeutungslosigkeit. Die Wiederholung von Wahlparolen und von Dingen, die nichts mit den Problemen zu tun haben, über die zu entscheiden ist, stumpfen seine kritischen Fähigkeiten ab. Der klare und vernünftige Appell an den Verstand ist in der politischen Propaganda eher die Ausnahme als die Regel – und das selbst in den demokratischen Ländern. Angesichts der in ihrer Propaganda zur Schau gestellten Macht und Größe der Parteien kann der Wähler gar nicht umhin, sich klein und unbedeutend zu fühlen.

All das besagt keineswegs, daß Werbung und politische Propaganda die Bedeutungslosigkeit des einzelnen offen betonen. Ganz im Gegenteil schmeicheln sie ihm, indem sie ihn hinstellen, als ob es allein auf ihn ankäme, und indem sie an sein kritisches Urteils- und Unterscheidungsvermögen appellieren. Aber diese Behauptungen dienen ihnen im wesentlichen nur dazu, keinen Verdacht aufkommen zu lassen und den einzelnen in seiner Ansicht zu bestärken, daß er seine Entscheidungen selber fällt. Natürlich ist die Werbung nicht ganz und gar irrational, und natürlich haben auch die rationalen Faktoren in der politischen Propaganda der verschiedenen Parteien und ihrer jeweiligen Kandidaten unterschiedliches Gewicht.

Auch noch andere Faktoren spielen bei der zunehmenden Ohnmacht des Individuums eine Rolle. Die wirtschaftliche und politische Szene ist komplizierter und umfangreicher geworden, als sie früher war, der einzelne ist daher weniger in der Lage, die Dinge zu durchschauen. Auch die Bedrohung, der er sich ausgesetzt sieht, hat zugenommen. Die strukturbedingte Arbeitslosigkeit vieler Millionen Menschen verstärkt ebenfalls das Gefühl der Unsicherheit. Wenn auch die Unterstützung der Arbeitslosen durch öffentliche Mittel die schlimmen Folgen der Arbeitslosigkeit nicht nur wirtschaftlich, sondern auch psy-

chologisch mildert, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Arbeitslosigkeit für die allermeisten nur sehr schwer zu ertragen ist und daß die Angst vor ihr ihr ganzes Leben überschattet. Einen Arbeitsplatz zu haben, ganz gleich um welche Art von Arbeit es sich handelt, scheint für viele alles zu sein, was sie vom Leben verlangen können und wofür sie dankbar sein sollten. Drohende Arbeitslosigkeit läßt auch das Altern noch schlimmer erscheinen. In vielen Berufssparten sucht man heute nur junge Leute – selbst solche ohne Berufserfahrung –, weil sie noch »anpassungsfähig«, das heißt leicht in ein kleines Rädchen umzuformen sind, wie man es gerade für ein bestimmtes Projekt braucht.

Das Gefühl der Ohnmacht wird beim einzelnen auch noch durch das Gespenst eines drohenden Krieges verstärkt. Sicherlich hat es auch im 19. Jahrhundert Kriege gegeben. Aber seit dem letzten Krieg haben sich die Vernichtungsmöglichkeiten ungeheuer vergrößert, und der Kreis der durch einen Krieg betroffenen Bevölkerung ist so viel größer geworden, daß er heute einen jeden ohne Ausnahme in sich schließt. So ist die Kriegsgefahr zu einem Alptraum geworden, der vielleicht vielen nicht bewußt ist, solange ihr eigenes Volk nicht in einen Krieg verwickelt ist, der aber trotzdem ihr Leben überschattet und ihre Angst und das Gefühl der Ohnmacht noch verstärkt.

Der Lebensstil unserer gesamten Epoche entspricht dem hier von mir entworfenen Bild. Die großen Städte, in denen der einzelne verlorengelht, die Häuser so hoch wie Berge, das ständige akustische Bombardement durch das Radio, die riesigen, dreimal am Tag wechselnden Schlagzeilen, die uns das Gefühl dafür nehmen, was wirklich wichtig ist, Revuen, in denen hundert junge Mädchen mit uhrwerkartiger Präzision zeigen, daß sie in der Lage sind, ihre Persönlichkeit völlig auszulöschen und wie eine starke, aber trotzdem reibungslos laufende Maschine zu funktionieren, der aufpeitschende Rhythmus des Jazz – all das und noch vieles andere ist Ausdruck einer Konstellation, die der einzelne nicht mehr unter Kontrolle hat und die derartige Dimensionen angenommen hat,

daß er selbst im Vergleich dazu nur ein Staubkörnchen ist. Es bleibt ihm nichts anderes übrig, als Schritt zu halten wie ein marschierender Soldat oder wie ein Arbeiter am Fließband. Er kann sich betätigen, aber er hat das Gefühl seiner Unabhängigkeit und Bedeutung eingeüßt.

Wie groß die Angst des Durchschnittsmenschen in Amerika ist und wie stark er vom Gefühl seiner Bedeutungslosigkeit erfüllt ist, geht deutlich aus der Beliebtheit der Mickey-Mouse-Filme hervor, die alle – wenn auch in zahllosen Abwandlungen – das gleiche Thema haben: Etwas Kleines wird von etwas überwältigend Großem verfolgt und in Gefahr gebracht, von ihm getötet oder verschlungen zu werden. Das kleine Ding läuft weg, und schließlich gelingt es ihm, dem bösen Feind zu entrinnen oder ihm sogar einen Schaden zuzufügen. Die Menschen würden sich nicht immer wieder die unzähligen Variationen ein und desselben Themas ansehen, wenn es in ihrem Inneren nicht ähnliche Gefühle anspräche. Offensichtlich ist das kleine, von einem mächtigen Feind bedrohte Ding der Zuschauer selbst, der genau diese Gefühle hat und sich mit eben dieser Situation identifizieren kann. Natürlich würde er sich nicht immer wieder von diesen Filmen angezogen fühlen, wenn sie nicht alle glücklich ausgingen. So aber durchlebt er alle seine eigenen Ängste und das beklemmende Gefühl seiner Kleinheit und hat zum Schluß das tröstliche Gefühl, daß er trotz allem gerettet werden, ja sogar den starken Feind besiegen wird. Das Traurige und Bedeutsame an diesem »Happy-End« ist nur, daß er meist dadurch gerettet wird, daß er die Flucht ergreift und daß zufällig Umstände eintreten, die es dem Ungeheuer unmöglich machen, ihn zu erwischen.

Visionäre Denker des 19. Jahrhunderts haben die Lage, in der sich der einzelne heute befindet, bereits vorausgesehen. Kierkegaard beschreibt das hilflose, von Zweifeln geplagte und zerrissene Individuum, das vom Gefühl seiner Einsamkeit und Bedeutungslosigkeit überwältigt ist. Nietzsche hält uns den aufkommenden Nihilismus vor Augen, der dann im Nazismus akut werden sollte, und zeichnet das Bild eines

»Übermenschen« als Negation des unbedeutenden, richtungslosen Individuums, dem er in der Wirklichkeit begegnete. Franz Kafka hat das Thema der Machtlosigkeit des Menschen in seinem Werk auf höchst präzise Weise zum Ausdruck gebracht. In seinem Roman ›Das Schloß‹ schildert er einen Mann, der mit den geheimnisvollen Bewohnern eines Schlosses Verbindung aufnehmen will, die ihm sagen sollen, was er zu tun hat, und die ihm seinen Platz in der Welt zeigen sollen. Sein ganzes Leben erschöpft sich in dem leidenschaftlichen Bemühen, mit ihnen in Berührung zu kommen, aber es gelingt ihm nie, und er bleibt allein mit einem Gefühl äußerster Sinnlosigkeit und tiefster Hilflosigkeit.

Auch Julian Green hat dem Gefühl der Isolierung und Ohnmacht des Menschen auf großartige Weise Ausdruck verliehen, wenn er sagt:

»Ich war mir bewußt, daß wir im Vergleich mit dem Universum nur wenig zählten, ich wußte, daß wir nichts waren; aber so grenzenlos nichts zu sein scheint mir irgendwie sowohl überwältigend als auch gleichzeitig tröstlich. Jene Gestalten und Dimensionen, die über den Bereich menschlichen Denkens hinausreichen, sind völlig überwältigend. Gibt es etwas, woran wir uns halten können? Mitten im Chaos der Illusionen, in das wir kopfüber hineingeworfen sind, gibt es nur eines, das sich als wahr erweist – die Liebe. Alles andere ist nichts, eine einzige große Leere. Wir spähen hinab in einen riesigen, tiefen Abgrund. Und wir haben Angst« (J. Green, 1939). Aber dieses Gefühl der Isolierung und Ohnmacht des einzelnen, wie es diese Autoren zum Ausdruck bringen und wie es viele sogenannte Neurotiker spüren, wird vom normalen Durchschnittsmenschen nicht bewußt wahrgenommen. Dazu ist es zu angsterregend. Er überdeckt es mit der Routine seiner Alltagstätigkeit, mit der Bestätigung und Anerkennung, die er in seinen privaten und gesellschaftlichen Beziehungen findet, mit seinem geschäftlichen Erfolg, mit allen möglichen Zerstreuungen, damit, daß er sich amüsiert, daß er Bekanntschaften schließt und »ausgeht«. Aber das Pfeifen im Dunkeln

macht die Nacht noch nicht hell. Einsamkeit, Angst und innere Unruhe bleiben, und die kann der Mensch auf Dauer nicht ertragen. Er kann die Last der »Freiheit von« nicht immer weitertragen. Er muß versuchen, der Freiheit ganz zu entfliehen, wenn es ihm nicht gelingt, von der negativen zur positiven Freiheit zu gelangen. Die bevorzugtste Möglichkeit, die uns die Gesellschaft heute als Fluchtweg anbietet, ist die Unterwerfung unter einen Führer, wie das in faschistischen Ländern der Fall ist, und die zwanghafte Konformität, wie sie in unserer eigenen Demokratie üblich ist. Bevor wir jetzt diese beiden von der Gesellschaft vorgezeichneten Fluchtwege beschreiben, muß ich den Leser bitten, mit mir in die Erörterung der komplizierten psychologischen Mechanismen der Flucht einzutreten. Wir haben uns in den vorigen Kapiteln bereits mit einigen dieser Mechanismen beschäftigt. Um aber die psychologische Bedeutung des Faschismus und der Automatisierung des Menschen in der modernen Demokratie ganz zu verstehen, muß man die psychologischen Phänomene nicht nur allgemein begreifen, sondern auch in den Einzelheiten ihrer konkreten Auswirkung. Dies mag wie ein Umweg erscheinen, ist aber tatsächlich ein notwendiger Bestandteil unserer Gesamtdiskussion. Genauso wie man psychologische Probleme ohne ihren gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund nicht richtig versteht, kann man auch gesellschaftliche Phänomene nicht begreifen, wenn man die ihnen zugrunde liegenden psychologischen Mechanismen nicht kennt. Wir wollen im nächsten Kapitel versuchen, diese Mechanismen zu analysieren und aufzeigen, was sich im einzelnen Individuum abspielt. So können wir erkennen, wie wir in unserm Bemühen, unserm Alleinsein und unserer Ohnmacht zu entfliehen, bereit sind, unser individuelles Selbst aufzugeben, indem wir uns entweder neuen Formen der Autorität unterwerfen oder indem wir uns allgemein akzeptierten Verhaltensmustern zwanghaft anpassen.

5 Fluchtmechanismen

Wir sind jetzt mit unserer Diskussion bei der Gegenwart angelangt und sollten nun eigentlich zur Erörterung der psychologischen Bedeutung des Faschismus und der Freiheit in den autoritären Systemen und in unserer Demokratie übergehen. Weil jedoch die Validität unserer gesamten Argumentation von der Gültigkeit unserer psychologischen Prämissen abhängt, scheint es mir angebracht, den allgemeinen Gedankengang zu unterbrechen und ein Kapitel der mehr ins einzelne gehenden und konkreteren Diskussion jener psychologischen Mechanismen zu widmen, die wir bereits kurz berührt haben und auf die wir später nochmals zurückkommen werden. Diese Prämissen erfordern deshalb eine ausführliche Erörterung, weil sie sich auf Vorstellungen gründen, die sich mit unbewußten Kräften und mit der Art und Weise beschäftigen, wie diese in Rationalisierungen und bestimmten Charakterzügen zum Ausdruck kommen, was manchem Leser vielleicht fremd oder doch wenigstens nicht genügend klar sein dürfte.

Ich beziehe mich in diesem Kapitel absichtlich auf die Individualpsychologie, auf Beobachtungen, die in eingehenden Untersuchungen von Einzelpersonen bei psychoanalytischen Behandlungen gemacht wurden. Wenn auch die Psychoanalyse jenes Ideal nicht erreicht hat, das viele Jahre lang das Idealziel der akademischen Psychologie war – nämlich die Annäherung ihrer experimentellen Methoden an die der Naturwissenschaften – so ist sie doch eine durchaus empirische Methode, die sich auf die peinliche Beobachtung von keiner Zensur unterworfenen Gedanken, Träumen und Phantasien von Einzelpersonen gründet. Nur eine Psychologie, die die unbewußten Kräfte mitberücksichtigt, kann die verwirrenden Rationalisierungen durchschauen, denen wir uns gegenübersehen, wenn wir einen Menschen oder eine Kultur analysieren. Viele scheinbar unlösbare Probleme verschwinden sofort, wenn wir uns

entschließen, die Vorstellung aufzugeben, daß die Motive, von denen die Menschen sich motiviert *glauben*, unbedingt auch jene sind, die sie tatsächlich dazu bringen, gerade so und nicht anders zu handeln, zu fühlen und zu denken.

Mancher Leser wird vielleicht fragen, ob die bei der Beobachtung von Einzelpersonen gewonnenen Erkenntnisse sich auch auf die psychologische Beurteilung von Gruppen anwenden lassen. Diese Frage ist nachdrücklich zu bejahen. Jede Gruppe besteht ja aus Individuen und aus nichts anderem als Individuen. Daher kann es sich bei den psychologischen Mechanismen, die wir bei einer Gruppe am Werk sehen, nur um Mechanismen handeln, die auch beim einzelnen am Werk sind. Wenn wir uns mit der Individualpsychologie als der Grundlage für das Verständnis der Sozialpsychologie beschäftigen, so tun wir etwas, was mit der Untersuchung eines Objektes unter dem Mikroskop vergleichbar ist. Es gibt uns die Möglichkeit, eben die Einzelheiten der psychologischen Mechanismen zu entdecken, die im großen Maßstab im Gesellschaftsprozeß am Werk sind. Wenn unsere Analyse der sozio-psychologischen Phänomene sich nicht auf die detaillierte Untersuchung individuellen Verhaltens gründete, so würde ihr der empirische Charakter und daher die Gültigkeit abgehen.

Aber selbst wenn man zugibt, daß das Studium individuellen Verhaltens eine solche Bedeutung besitzt, könnte man doch fragen, ob die Untersuchung von Menschen, die man gemeinhin als Neurotiker bezeichnet, für die Betrachtung der Probleme der Sozialpsychologie von irgendwelchem Nutzen sein kann. Auch diese Frage glauben wir mit »ja« beantworten zu müssen. Die Phänomene, die wir bei neurotischen Personen beobachten, unterscheiden sich nicht grundsätzlich von denen, die wir bei normalen Menschen finden. Sie sind nur akzentuierter und deutlicher zu erkennen, und häufig sind sie auch dem Neurotiker leichter zugänglich als dem Normalen, der gar nicht merkt, daß er Probleme hat, die eine nähere Untersuchung rechtfertigen könnten. Um dies noch deutlicher zu machen, scheint mir eine kurze Diskussion der Begriffe »neu-

rotisch« und »normal« oder »gesund« angebracht. Man kann den Begriff »normal« oder »gesund« auf zweierlei Weise definieren. Erstens kann man vom Standpunkt einer funktionierenden Gesellschaft aus den als normal oder gesund bezeichnen, der imstande ist, die ihm zufallende Rolle in der betreffenden Gesellschaft zu erfüllen. Konkreter ausgedrückt bedeutet das, daß er in der Lage ist, so zu arbeiten, wie es in der betreffenden Gesellschaft erforderlich ist, und daß er außerdem an ihrem Fortbestand mitwirken, das heißt, eine Familie gründen kann. Zweitens verstehen wir vom Standpunkt des Individuums aus unter Gesundheit und Normalität ein Optimum an Wachstum und Glück.

Wenn eine bestimmte Gesellschaft so strukturiert wäre, daß sie dem einzelnen eine optimale Möglichkeit zu seinem Glück böte, so würden beide Standpunkte sich decken. In den meisten uns bekannten Gesellschaften – einschließlich unserer eigenen – ist dies jedoch nicht der Fall. Wenn sie sich auch hinsichtlich des Grads, in dem sie dem individuellen Wachstum förderlich sind, unterscheiden, so besteht doch immer eine Diskrepanz zwischen den Zielen einer reibungslos funktionierenden Gesellschaft und der vollen Entfaltung des Individuums. Wir müssen daher scharf zwischen beiden Auffassungen von »Gesundheit« unterscheiden. Die eine Auffassung wird durch die gesellschaftlichen Erfordernisse bestimmt, die andere durch Werte und Normen, welche die Lebensziele des einzelnen Menschen betreffen.

Leider wird diese Unterscheidung oft nicht gemacht. Für die meisten Psychiater ist die Struktur ihrer eigenen Gesellschaft etwas so Selbstverständliches, daß für sie ein nicht gut angepaßter Mensch das Stigma der Minderwertigkeit trägt. Andererseits gibt man einer gut angepaßten Person auf der Skala menschlicher Werte einen höheren Rang. Wenn wir die beiden Begriffe »normal« und »neurotisch« einander gegenüberstellen, so kommen wir zu folgendem Schluß: Der gut angepaßte, normale Mensch ist im Hinblick auf die menschlichen Werte oft weniger gesund als der neurotische. Oft ist

er nur deshalb so gut angepaßt, weil er sein Selbst aufgegeben hat, um mehr oder weniger so zu werden, wie man es von ihm erwartet. Dabei kann ihm jede echte Individualität und Spontaneität verlorengegangen sein. Andererseits kann man den Neurotiker als einen Menschen charakterisieren, der nicht bereit ist, im Kampf um sein Selbst völlig die Waffen zu strecken. Sicherlich war sein Versuch, das individuelle Selbst zu retten, nicht von Erfolg gekrönt, und anstatt sein Selbst produktiv zum Ausdruck zu bringen, suchte er sein Heil darin, daß er neurotische Symptome entwickelte und sich in ein Phantasieleben zurückzog. Trotzdem ist er vom Standpunkt der menschlichen Werte aus weniger verkrüppelt als der Normale, der seine Individualität völlig eingebüßt hat. Selbstverständlich gibt es auch Menschen, die keine Neurotiker sind und deren Individualität trotzdem nicht im Anpassungsprozeß untergegangen ist. Aber das dem Neurotiker anhaftende Stigma scheint mir unbegründet und nur insoweit gerechtfertigt, als man ihn unter dem Gesichtspunkt seiner Leistungsfähigkeit innerhalb der Gesellschaft beurteilt. Man kann eine ganze Gesellschaft nicht als in diesem Sinne neurotisch bezeichnen, da eine Gesellschaft nicht existieren könnte, wenn ihre Mitglieder ihre sozialen Aufgaben nicht erfüllen können. Vom Standpunkt der menschlichen Werte aus könnte man dagegen eine Gesellschaft als durchaus neurotisch in dem Sinn bezeichnen, daß ihre Mitglieder in bezug auf das Wachstum ihrer Persönlichkeit verkrüppelt sind. Weil aber der Begriff »neurotisch« so oft angewandt wird, um ein mangelhaftes Funktionieren in der Gesellschaft zu bezeichnen, möchte ich lieber statt von einer neurotischen Gesellschaft von einer solchen sprechen, die dem Glück und der Selbstverwirklichung des Menschen im Wege steht.

Die Mechanismen, die wir in diesem Kapitel erörtern, sind Fluchtmechanismen, die aus der Unsicherheit des isolierten Einzelmenschen resultieren.

Nachdem er die primären Bindungen, die ihm Sicherheit gaben, durchtrennt hat und der Welt als völlig separate

Größe gegenübersteht, bleiben ihm zwei Möglichkeiten, den unerträglichen Zustand seiner Ohnmacht und Einsamkeit zu überwinden. Der eine Weg führt in die »positive Freiheit«. Der Mensch hat die Möglichkeit, spontan in Liebe und Arbeit mit der Welt in Beziehung zu treten und auf diese Weise seinen emotionalen, sinnlichen und intellektuellen Fähigkeiten einen echten Ausdruck zu verleihen. Auf diese Weise kann er mit seinen Mitmenschen, mit der Natur und mit sich selbst wieder eins werden, ohne die Unabhängigkeit und Integrität seines individuellen Selbst aufzugeben. Der andere Weg, der ihm offensteht, ist zu regredieren, seine Freiheit aufzugeben und den Versuch zu machen, seine Einsamkeit dadurch zu überwinden, daß er die Kluft, die sich zwischen seinem Selbst und der Welt auf getan hat, beseitigt. Dieser zweite Weg kann niemals zu einer solchen Einheit mit der Welt führen, wie sie war, bevor der Mensch zum »Individuum« wurde, denn seine Lostrennung läßt sich nicht rückgängig machen. Es handelt sich um eine Flucht aus einer unerträglichen Situation, die ein Weiterleben auf Dauer unmöglich machen würde. Dieser Ausweg hat daher Zwangscharakter wie jede Flucht vor einer drohenden Panik; außerdem kennzeichnet ihn die mehr oder weniger vollständige Aufgabe der Individualität und Integrität des Selbst. Daher handelt es sich nicht um eine Lösung, die zu Glück und positiver Freiheit führt; es ist im Prinzip eine Lösung, wie sie für alle neurotischen Phänomene kennzeichnend ist. Sie mildert eine unerträgliche Angst und macht durch die Vermeidung einer Panik das Weiterleben möglich. Aber das zugrundeliegende Problem ist damit nicht *gelöst*, und man muß dafür mit einem Leben bezahlen, das oft nur noch aus automatischen oder zwanghaften Handlungen besteht.

Einige dieser Fluchtmechanismen sind für die Gesellschaft nur von relativ untergeordneter Bedeutung. Wir finden sie nur bei Menschen mit schweren seelischen und emotionalen Störungen. Ich möchte in diesem Kapitel nur kulturell signifikante Mechanismen behandeln, deren Verständnis die unbedingte Voraussetzung für die psychologische Analyse der gesell-

schaftlichen Phänomene ist, mit denen wir uns dann in den folgenden Kapiteln beschäftigen wollen: dem faschistischen System einerseits und der modernen Demokratie andererseits.¹

a) Flucht ins Autoritäre

Der erste Fluchtmechanismus, mit dem wir uns befassen wollen, ist die Tendenz, die Unabhängigkeit des eigenen Selbst aufzugeben und es mit irgend jemand oder irgend etwas außerhalb seiner selbst zu verschmelzen, um sich auf diese Weise die Kraft zu erwerben, die dem eigenen Selbst fehlt. Es handelt sich also darum, neue »sekundäre Bindungen« als Ersatz für die verlorenen primären Bindungen zu suchen.

Deutlich erkennbare Formen dieses Mechanismus sind das Streben nach Unterwerfung und nach Beherrschung oder – besser gesagt – die masochistischen und sadistischen Strebungen, wie sie in unterschiedlichem Grad bei normalen und bei neurotischen Menschen anzutreffen sind. Wir wollen zunächst diese Tendenzen beschreiben und dann zeigen, daß beide eine Flucht vor einem unerträglichen Alleinsein sind.

Die häufigsten Formen, in denen *masochistische* Strebungen auftreten, sind Gefühle von Minderwertigkeit, Ohnmacht und individueller Bedeutungslosigkeit. Die Analyse von Personen, die von diesen Gefühlen besessen sind, zeigt, daß sie zwar bewußt über derartige Empfindungen klagen und sie

¹ Von einem anderen Standpunkt aus gelangt Karen Horney (1939) mit ihrem Begriff der »neurotischen Tendenzen« zu einer in gewisser Hinsicht ähnlichen Auffassung wie ich mit dem Begriff der »Fluchtmechanismen«. Die Hauptunterschiede zwischen beiden Begriffen sind folgende: Bei den neurotischen Tendenzen handelt es sich um die treibenden Kräfte bei Individualneurosen, während die Fluchtmechanismen die treibenden Kräfte beim normalen Menschen sind. Außerdem liegt bei Horney das Hauptgewicht auf der Angst und bei mir auf der Isolierung des Individuums.

loswerden möchten, sie aber unbewußt von einer Macht in ihrem Inneren getrieben werden, sich minderwertig und unbedeutend zu fühlen. Diese Gefühle bedeuten nicht nur, daß die Betreffenden sich ihrer wirklichen Benachteiligungen und Schwächen nicht bewußt sind (obwohl sie gewöhnlich das behaupten); solche Menschen zeigen vielmehr die Neigung, sich selbst noch weit mehr herabzusetzen, sich als besonders schwach und leistungsunfähig hinzustellen. Mit ziemlicher Regelmäßigkeit zeigen sie eine deutliche Abhängigkeit von äußeren Gewalten, von anderen Menschen oder Institutionen oder auch von der Natur. Sie setzen sich gewöhnlich nicht durch, sie tun nicht, was sie gern möchten, sondern unterwerfen sich den tatsächlich gegebenen oder angeblichen Anordnungen jener äußeren Mächte. Oft sind sie völlig unfähig, das Gefühl »ich möchte« oder »ich bin« zu erleben. Für sie ist das ganze Leben etwas so überwältigend Schweres, daß sie es nicht zu meistern oder kontrollieren vermögen.

In extremeren Fällen – und deren gibt es viele – findet man neben der Neigung, sich herabzusetzen und sich äußeren Mächten zu unterwerfen, die Tendenz, sich selbst zu verletzen und leiden zu machen.

Diese Neigung kann verschiedene Formen annehmen. Es gibt Menschen, die in Selbstbeschuldigung und Selbstkritik schwelgen, wie sie selbst ihre ärgsten Feinde kaum gegen sie vorbringen würden. Andere – wie zum Beispiel manche Zwangsneurotiker – neigen dazu, sich mit Zwangsriten und Zwangsvorstellungen zu peinigen. Bei einem gewissen Typ der neurotischen Persönlichkeit treffen wir auf die Tendenz, körperlich krank zu werden und bewußt oder unbewußt geradezu auf eine Krankheit zu warten, so als ob es sich dabei um ein Geschenk des Himmels handelte. Oft erleiden sie auch Unfälle, zu denen es nicht gekommen wäre, wenn nicht eine unbewußte Neigung dazu bei ihnen vorhanden wäre. Diese gegen sich selbst gerichteten Tendenzen kommen oft auch in weniger offenen und dramatischen Formen vor. So können zum Beispiel manche Menschen im Examen Fragen nicht

beantworten, obgleich sie die Antwort zur Zeit des Examens und auch hinterher genau wissen. Andere sagen Dinge, welche Menschen, die sie lieben oder von denen sie abhängig sind, gegen sie aufbringen, obgleich sie selbst jene Menschen gern haben und so etwas eigentlich gar nicht zu ihnen sagen wollten. Es ist fast so, als ob ein Feind ihnen geraten hätte, sich so zu verhalten, wie es ihnen am meisten schadet.

Diese masochistischen Tendenzen werden oft als deutlich pathologisch und irrational empfunden. Aber noch häufiger werden sie von dem Betreffenden rationalisiert. Die masochistische Abhängigkeit wird als Liebe oder Loyalität, Minderwertigkeitsgefühle werden als adäquater Ausdruck eines tatsächlichen Zukurzgekommenseins empfunden, und daß man leidet, wird ganz und gar auf unvermeidliche Umstände geschoben.

Neben solchen masochistischen Tendenzen findet man bei ein und denselben Charakteren regelmäßig deren genaues Gegenteil, nämlich *sadistische* Neigungen. Diese variieren hinsichtlich ihrer Stärke und sind mehr oder weniger bewußt, doch fehlen sie nie. Dabei können wir drei Arten von sadistischen Tendenzen unterscheiden, die mehr oder weniger eng miteinander verknüpft sind. Die eine Form besteht darin, daß man andere Menschen von sich abhängig macht und daß man sie in seine absolute, uneingeschränkte Gewalt zu bekommen sucht, so daß sie nichts mehr sind als ein Werkzeug, als »Ton in des Töpfers Hand«. Eine andere Form des Sadismus besteht in dem Impuls, nicht andere auf diese absolute Weise zu beherrschen, sondern sie auszubeuten, auszunutzen, zu bestehlen, sie auszunehmen und sich sozusagen alles Genießbare an ihnen einzuverleiben. Dieser Wunsch kann sich ebenso auf materielle Dinge wie auf nicht-materielle beziehen, zum Beispiel auf die emotionalen oder intellektuellen Eigenschaften, die ein Mensch zu bieten hat.

Eine dritte Art des Sadismus besteht in dem Wunsch, andere leiden zu machen oder leiden zu sehen. Dieses Leiden kann körperlicher Art sein, doch handelt es sich noch öfter um seeli-

sches Leiden. Der Betreffende möchte den anderen verletzen, demütigen, in Verlegenheit bringen oder ihn in beschämenden und demütigenden Situationen erleben.

Die sadistischen Neigungen sind aus offensichtlichen Gründen gewöhnlich weniger bewußt und werden stärker rationalisiert als die für die Gesellschaft harmloseren masochistischen Tendenzen. Oft verstecken sie sich völlig hinter Reaktionsbildungen wie einer überschwenglichen Güte und Fürsorge für andere. Besonders häufig treffen wir auf Rationalisierungen wie die folgenden: »Ich beherrsche dich, weil ich weiß, was für dich das Beste ist, und du solltest mir in deinem eigenen Interesse widerstandslos folgen.« Oder: »Ich bin ein so wunderbarer und einzigartiger Mensch, daß ich das Recht habe, von anderen zu erwarten, daß sie sich in meine Abhängigkeit begeben.« Eine weitere Rationalisierung, hinter der sich oft das Bestreben, den anderen auszubeuten, versteckt, lautet: »Ich habe so viel für dich getan, daß ich jetzt das Recht habe, mir von dir das zu nehmen, was ich haben möchte.« Eine noch aggressivere Art des sadistischen Impulses wird meist auf folgende Weise rationalisiert: »Andere haben mich verletzt, und wenn ich sie jetzt verletzen will, dann ist das nichts weiter als die gerechte Vergeltung«; oder: »Wenn ich zuerst zuschlage, verteidige ich mich selbst oder meine Freunde gegen die Gefahr, verletzt zu werden.«

Ein bestimmter Faktor in der Beziehung des Sadisten zu seinem Objekt wird oft übersehen, weshalb ich hier besonders darauf hinweisen möchte: seine Abhängigkeit vom Objekt seines Sadismus.

Während die Abhängigkeit des masochistischen Menschen von anderen offen zutage liegt, erwarten wir beim sadistischen das Gegenteil: Er wirkt so stark und beherrschend, und das Objekt seines Sadismus erscheint so schwach und unterwürfig, daß man sich nur schwer vorstellen kann, daß der Starke von dem, den er beherrscht, abhängig sein könnte. Und doch zeigt eine eingehende Analyse, daß dies zutrifft. Der sadistische Mensch braucht die Person, die er beherrscht, unbedingt, da

sein eigenes Gefühl von Stärke in der Tatsache begründet liegt, daß er über einen anderen Herr ist. Diese Abhängigkeit kann völlig unbewußt sein. So kann zum Beispiel ein Ehemann seine Frau auf eine sehr sadistische Weise behandeln und ihr immer wieder sagen, es stünde ihr ja frei, jederzeit sein Haus zu verlassen, er wäre nur zu froh darüber. Oft wird sie so niedergedrückt sein, daß sie keinen Versuch wagt, ihn zu verlassen, weshalb sie beide auch weiterhin glauben, was er sage, sei wahr. Aber wenn sie den Mut aufbringt zu erklären, sie werde ihn verlassen, so kann etwas geschehen, was beide nie erwartet hätten: Er gerät in Verzweiflung, bricht zusammen und fleht sie an, ihn nicht zu verlassen. Er wird sagen, er könne ohne sie nicht leben, und wird beteuern, wie sehr er sie liebe und so weiter. Da sie ihrerseits in der Regel Angst davor hat, ihren Willen durchzusetzen, wird sie geneigt sein, ihm zu glauben, wird ihren Entschluß ändern und bleiben. Nun fängt das Spiel wieder von vorne an. Er nimmt sein früheres Verhalten wieder auf, sie findet es immer schwieriger, bei ihm zu bleiben, und begehrt erneut auf, woraufhin er wieder zusammenbricht und sie bleibt, und so weiter *ad infinitum*.

Es gibt Tausende und Abertausende von Ehen und anderen persönlichen Beziehungen, in denen sich dieser Kreislauf ständig wiederholt und der Teufelskreis nie durchbrochen wird. Hat er gelogen, als er sagte, er liebe sie so sehr, daß er nicht ohne sie leben könne? Die Antwort hängt davon ab, was man unter Liebe versteht. Wenn er versichert, er könne nicht ohne sie leben – was natürlich nicht buchstäblich zu nehmen ist –, so stimmt das vollkommen. Er kann wirklich nicht ohne sie leben oder wenigstens nicht ohne jemand anderen, bei dem er das Gefühl hat, daß dieser ein hilfloses Werkzeug in seinen Händen ist. Während in einem solchen Fall Gefühle der Liebe nur dann auftauchen, wenn die Beziehung gelöst zu werden droht, gibt es andere Fälle, wo der Sadist diejenigen, bei denen er fühlt, daß er Macht hat, offenbar liebt. Ob es sich um seine Frau, sein Kind, seinen Assistenten oder auch um einen Kellner oder einen Bettler auf der Straße handelt, er fühlt so

etwas wie »Liebe« oder sogar Dankbarkeit zu denen, die er beherrscht. Er bildet sich vielleicht ein, er wolle ihr Leben nur beherrschen, weil er sie so sehr liebe. *Tatsächlich aber »liebt« er sie, weil er sie beherrscht.* Er besticht sie mit Geschenken, mit seinem Lob und seinen Liebesbeteuerungen, mit seinem Geist und Witz oder auch mit seiner Fürsorge. Er vermag ihnen alles zu geben – alles, nur nicht das Recht, frei und unabhängig von ihm zu sein. Man findet diese Konstellation oft im Verhältnis von Eltern und Kindern. Hier versteckt sich dieses Beherrschen- und Besitzenwollen oft unter etwas, das sich wie die »natürliche« Fürsorge für das Kind und wie der Wunsch, es zu beschützen, ausnimmt. Das Kind wird in einen goldenen Käfig gesetzt, es kann alles haben, vorausgesetzt, daß es nicht aus dem Käfig hinaus will. Die Folge ist oft, daß das heranwachsende Kind eine tiefe Angst vor der Liebe hat, da »Liebe« für es soviel bedeutet wie gefangen und in seinem Streben nach Freiheit behindert zu sein.

Vielen kommt der Sadismus weniger rätselhaft vor als der Masochismus. Daß jemand andere Menschen verletzen oder beherrschen möchte, erscheint ihnen nicht gerade »gut«, aber doch ganz natürlich. Hobbes meint in seinem ›Leviathan‹ (1651, S. 47), »ein ständiges und rastloses Verlangen nach Macht und abermals Macht, das erst mit dem Tod ein Ende hat, (sei) eine allgemeine Neigung der gesamten Menschheit«. Für ihn hatte der Wunsch nach Macht nichts Diabolisches, sondern war eine völlig vernünftige Folge des Verlangens nach Lust und Sicherheit. Von Hobbes bis Hitler, der das Herrschenwollen als logische Folge des biologisch bedingten Kampfes um das Überleben des Stärksten erklärte, hat man das Streben nach Macht als einen Bestandteil der menschlichen Natur hingestellt, der so selbstverständlich sei, daß er keiner weiteren Erklärung bedürfe. Dagegen scheinen masochistische Strebungen, die sich gegen das eigene Selbst richten, ein Rätsel. Wie kann man es sich erklären, daß es Menschen geben soll, die sich nicht nur selbst herabsetzen, schlechtmachen und verletzen, sondern auch noch Lust dabei empfinden? Widerspricht

nicht das Phänomen des Masochismus unserem gesamten Bild von der menschlichen Psyche, die doch angeblich nach Lust und Selbsterhaltung strebt? Wie kann man es sich erklären, daß es Menschen geben soll, die sich von dem angezogen fühlen und sich selber zufügen, was wir doch alle unter allen Umständen vermeiden möchten, nämlich Schmerz und Leiden? Es gibt jedoch eine Erscheinung, die beweist, daß Leiden und Schwachsein tatsächlich das Ziel menschlichen Strebens sein *kann*: die *masochistische Perversion*. Hier finden wir, daß Menschen ganz bewußt auf die eine oder andere Weise leiden möchten und dieses genießen. Bei der masochistischen Perversion gerät der Betreffende in sexuelle Erregung, wenn ein anderer ihm Schmerz zufügt. Aber dies ist nicht die einzige Form der masochistischen Perversion. Häufig wird nicht das Leiden durch tatsächliche Schmerzen gesucht, sondern die Erregung und Befriedigung, die der Betreffende empfindet, wenn er körperlich gefesselt und auf diese Weise hilflos und schwach gemacht wird. Oft will man auch bei einer masochistischen Perversion nichts anderes erreichen, als »moralisch« schwach und klein gemacht zu werden, indem man wie ein kleines Kind behandelt oder angeredet oder auch ausgescholten oder auf andere Weise gedemütigt wird. Bei der sadistischen Perversion wird die Befriedigung mit entsprechenden Methoden erreicht, das heißt, indem man andere körperlich verletzt, indem man sie mit Stricken oder Ketten fesselt oder durch Worte oder Taten demütigt.

Die masochistische Perversion mit ihrer bewußten und absichtlich herbeigeführten Lust an Schmerz und Demütigung hat die Aufmerksamkeit der Psychologen und Schriftsteller schon früher erregt als der masochistische Charakter (der sogenannte moralische Masochismus). Man erkennt jedoch immer deutlicher, wie eng verwandt die zuerst erwähnten masochistischen Neigungen mit der sexuellen Perversion sind und daß beide Formen des Masochismus im wesentlichen ein und dasselbe Phänomen darstellen. Einige Psychologen vertreten die Ansicht, weil es Menschen gebe, die ein Verlangen danach

haben, sich zu unterwerfen und zu leiden, müsse es auch einen »Trieb« geben, der dies zum Ziel habe. Auch Soziologen, wie zum Beispiel Alfred Vierkandt, kamen zum gleichen Schluß. Der erste, der nach einer tiefergehenden theoretischen Erklärung dafür suchte, war Freud. Zunächst hielt er den Sado-Masochismus für ein im wesentlichen sexuelles Phänomen. Da er bei Kleinkindern sado-masochistische Praktiken beobachtete, nahm er an, der Sado-Masochismus sei ein »Partialtrieb«, der regelmäßig bei der Entwicklung des Sexualtriebs auftrete. Er glaubte, sado-masochistische Tendenzen bei Erwachsenen hätten ihren Grund in einer Fixierung der psycho-sexuellen Entwicklung des Betreffenden auf einer früheren Ebene oder in einer Regression auf diese Ebene zurück. Später erkannte er immer mehr die Bedeutung jener Phänomene, die er als »moralischen Masochismus« bezeichnete und worunter er die Neigung verstand, nicht körperlich, sondern seelisch zu leiden. Auch betonte er, daß masochistische und sadistische Neigungen stets zusammen anzutreffen seien, und dies trotz ihres scheinbaren Widerspruchs. Später änderte er jedoch seine theoretische Erklärung der masochistischen Phänomene. Er nahm an, daß im Menschen eine biologisch gegebene Tendenz vorhanden sei zu zerstören, die sich entweder gegen andere oder gegen sich selbst richten könne, und stellte die Theorie auf, daß der Masochismus seinem Wesen nach das Produkt des sogenannten Todestriebes sei. Ferner behauptete er, dieser Todestrieb, den man selbst nicht beobachten könne, verschmelze mit dem Sexualtrieb, und er äußere sich in dieser Legierung als Masochismus, wenn er sich gegen die eigene Person richte, und als Sadismus, wenn er gegen andere gerichtet sei. Er nahm an, daß eben diese Vermischung mit dem Sexualtrieb den Menschen vor der gefährlichen Wirkung schütze, die der reine Todestrieb hätte. Kurz, nach Freud hat der Mensch nur die Wahl, entweder sich selbst oder andere zu zerstören, wenn es ihm nicht gelingt, seine Destruktivität mit dem Sexualtrieb zu verschmelzen. Diese Theorie unterscheidet sich grundsätzlich von Freuds

ursprünglicher Auffassung vom Sado-Masochismus. Damals sah er in diesem im wesentlichen ein sexuelles Phänomen, während er nach seiner späteren Theorie ein im wesentlichen nicht-sexuelles Phänomen darstellt und der darin enthaltene sexuelle Faktor lediglich auf die Legierung des Todestriebes mit dem Sexualtrieb zurückzuführen ist.

Während Freud dem Phänomen der nicht-sexuellen Aggression jahrelang nur wenig Aufmerksamkeit schenkt, hat Alfred Adler die hier behandelten Tendenzen in den Mittelpunkt seines Systems gestellt. Aber er sieht in ihnen keinen Sado-Masochismus, sondern »Minderwertigkeitsgefühle« und den »Willen zur Macht«. Adler sieht nur die rationale Seite dieser Phänomene. Während wir von einer irrationalen Tendenz reden, sich selbst herabzusetzen und sich unbedeutend erscheinen zu lassen, hält Adler die Minderwertigkeitsgefühle für eine adäquate Reaktion auf tatsächlich vorhandene Minderwertigkeiten, wie zum Beispiel auf organische Mängel oder auf die allgemeine Hilflosigkeit des Kleinkindes. Und während wir im Willen zur Macht einen irrationalen Impuls sehen, über andere zu herrschen, betrachtet ihn Adler vom rationalen Standpunkt aus und spricht davon als von einer adäquaten Reaktion, welche die Funktion habe, den Menschen gegen Gefahren zu schützen, die von seiner Unsicherheit und Mangelhaftigkeit herrühren. Hier wie stets vermag Adler das menschliche Verhalten nur unter dem Gesichtspunkt seiner rationalen Zweckmäßigkeit zu sehen, und wenn er auch wertvolle Einsichten in bezug auf die verwickelten Zusammenhänge bezüglich der Motivation beige-steuert hat, bleibt er doch stets an der Oberfläche und steigt nie wie Freud in den Abgrund irrationaler Impulse hinab.

Einen von Freud abweichenden Standpunkt in der psychoanalytischen Literatur vertreten Wilhelm Reich (1933), Karen Horney (1937) und auch ich selbst (1936 a).

Wenngleich Reichs Ansichten sich auf die ursprüngliche Auffassung von Freuds Libidotheorie gründen, vertritt er den Standpunkt, daß der Masochist letzten Endes die Lust sucht

und daß der Schmerz, den er dabei in Kauf nehmen muß, ein Nebenprodukt und nicht das Ziel selbst sei. Karen Horney hat als erste erkannt, welche fundamentale Rolle masochistische Strebungen bei der neurotischen Persönlichkeit spielen. Sie hat die masochistischen Charakterzüge in allen Einzelheiten beschrieben und sieht in ihnen die Auswirkung der gesamten Charakterstruktur. In ihren Veröffentlichungen wie auch in meinen eigenen werden die masochistischen Charakterzüge nicht auf eine sexuelle Perversion zurückgeführt, sondern letztere wird als sexuelle Ausdrucksform psychischer Tendenzen verstanden, welche in einer spezifischen Charakterstruktur verankert sind.

Ich komme jetzt zur Hauptfrage: Worin wurzeln sowohl die masochistische Perversion als auch die masochistischen Charakterzüge? Und außerdem: Welches ist die gemeinsame Wurzel der masochistischen *und* der sadistischen Strebungen?

Wir haben bereits zu Anfang dieses Kapitels darauf hingewiesen, in welcher Richtung die Antwort zu suchen ist. Sowohl die masochistischen als auch die sadistischen Strebungen dienen dazu, dem Betreffenden zu helfen, seinem unerträglichen Gefühl von Einsamkeit und Ohnmacht zu entinnen. Psychoanalytische und andere empirische Beobachtungen masochistischer Personen liefern reichlich Beweise dafür, daß sie eine furchtbare Angst vor dieser Einsamkeit und ihrer eigenen Bedeutungslosigkeit haben. (Diese Beweise im einzelnen auszuführen, würde den Rahmen dieses Buches sprengen.) Oft ist dieses Gefühl nicht bewußt; oft verdecken es kompensatorische Gefühle von eigener Überlegenheit und Vollkommenheit. Man braucht jedoch nur tief genug in die unbewußte Dynamik eines solchen Menschen einzudringen, und man wird unfehlbar auf diese Gefühle stoßen. Solche Menschen fühlen sich »frei« im negativen Sinn, das heißt allein mit ihrem Selbst und mit einer entfremdeten, feindlichen Welt konfrontiert. Der Mensch hat in dieser Situation – um eine aufschlußreiche Beschreibung in Dostojewskis ›Die Brüder

Karamasow« zu zitieren – »kein dringenderes Bedürfnis als jemanden zu finden, auf den er so schnell wie möglich das Geschenk der Freiheit, mit der er, das unglückselige Geschöpf geboren wurde, abladen kann«. Der Mensch sucht in seiner Angst nach jemandem oder nach etwas, an den oder an das sich sein Selbst halten kann; er kann es nicht länger ertragen, sein eigenes individuelles Selbst zu sein, und versucht krampfhaft, es loszuwerden und seine Sicherheit dadurch zurückzugewinnen, daß er sich dieser Last seines Selbst entledigt.

Der Masochismus ist ein Weg zu diesem Ziel. Die verschiedenen Formen, welche die masochistischen Strebungen annehmen, haben alle nur das eine Ziel: *das individuelle Selbst loszuwerden, sich selbst zu verlieren*; oder anders gesagt: *die Last der Freiheit loszuwerden*. Dieses Ziel ist in jenen masochistischen Strebungen deutlich zu erkennen, wo der Betreffende sich einer anderen Person oder Macht zu unterwerfen versucht, die er als überwältigend stark empfindet. (Übrigens ist die Überzeugung von der überlegenen Macht eines anderen Menschen stets relativ zu verstehen. Sie kann sich entweder auf die tatsächlich vorhandene Stärke des anderen oder auch auf die Überzeugung von der eigenen außerordentlichen Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht gründen. Im letzteren Fall kann eine Maus oder ein Blatt bedrohliche Züge annehmen.) Auch bei anderen Formen masochistischer Strebungen ist das Ziel im wesentlichen das gleiche. Das masochistische Gefühl der eigenen Kleinheit zeigt die Tendenz, das ursprüngliche Gefühl der Bedeutungslosigkeit noch zu verstärken. Wie ist das zu verstehen? Besteht die Möglichkeit, daß man seine Angst noch verstärkt in dem Bestreben, sie loszuwerden? Tatsächlich tut der masochistische Mensch genau dies. Solange ich zwischen meinem Wunsch, unabhängig und stark zu sein, und meinem Gefühl der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht hin und hergerissen werde, befinde ich mich in einem qualvollen Konflikt. Gelingt es mir aber, mein Selbst auf ein Nichts zu reduzieren, und bringe ich es fertig, das Bewußtsein meiner

Isolierung als Individuum zu überwinden, so kann ich mich aus diesem Konflikt retten. Sich unendlich klein und hilflos zu fühlen, ist ein Weg zu diesem Ziel; sich von Schmerz und Angst überwältigen zu lassen, ist ein anderer Weg; und ein dritter Weg besteht darin, sich den Wirkungen eines Rausches auszuliefern. Selbstmordphantasien sind die letzte Hoffnung, wenn alle anderen Mittel die Bürde des Alleinseins nicht erleichtert haben.

Unter bestimmten Bedingungen sind diese masochistischen Strebungen relativ erfolgreich. Wenn der Betreffende kulturelle Verhaltensmuster findet, die diese befriedigt (und die ihm beispielsweise die Möglichkeit geben, sich dem »Führer« einer faschistischen Ideologie zu unterwerfen), so gewinnt er eine gewisse Sicherheit, indem er sich mit Millionen anderer im Bund fühlt, welche seine Gefühle teilen. Aber selbst in solchen Fällen ist die masochistische »Lösung« ebensowenig eine Lösung, wie es neurotische Manifestationen jemals sind: Es gelingt dem Betreffenden zwar, sein vordringlichstes Leiden loszuwerden, aber er hat damit den zugrunde liegenden Konflikt und sein stummes Elend nicht aus der Welt geschafft. Wenn die masochistische Strebung keine solchen kulturellen Verhaltensmuster vorfindet oder wenn sie quantitativ größer ist als der durchschnittlich in der gesellschaftlichen Gruppe des Betreffenden vorhandene Masochismus, dann bringt der Masochismus überhaupt keine Lösung für ihn. Er entstammt dann einer unerträglichen Situation, versucht diese zu überwinden, und der Betreffende gerät hierdurch nur in neues Elend. Wäre das Verhalten der Menschen stets vernünftig und zweckmäßig, so wäre der Masochismus ebenso unerklärlich wie die neurotischen Symptome ganz allgemein. Das Studium emotionaler und seelischer Störungen hat uns aber gelehrt, daß menschliches Verhalten von Strebungen motiviert sein kann, die von Angst oder irgendeinem anderen unerträglichen Zustand verursacht wurden, daß diese Strebungen diesen emotionalen Zustand zu überwinden suchen, aber lediglich seine sichtbaren Symptome verdecken – oder nicht einmal das. Neuroti-

sche Manifestationen haben Ähnlichkeit mit dem irrationalen Verhalten von Menschen, die sich in Panik befinden. So steht ein von einer Feuersbrunst überraschter Mensch vielleicht an seinem Fenster und ruft um Hilfe, wobei er völlig vergißt, daß ihn niemand hören kann und daß er sich noch über die Treppe retten könnte, die in wenigen Minuten auch in Flammen stehen wird. Er ruft laut, weil er gerettet werden möchte, und in diesem Augenblick scheint sein Verhalten auch wirklich ein Schritt auf dem Weg zu seiner Rettung zu sein – und doch muß es mit einer völligen Katastrophe enden. Ebenso werden masochistische Strebungen von dem Wunsch verursacht, das individuelle Selbst mit all seinen Mängeln, Konflikten, Risiken, Zweifeln und seiner unerträglichen Vereinsamung loszuwerden, doch gelingt es ihnen nur, den momentan auffälligsten Schmerz zu beseitigen, oder sie führen sogar zu noch größerem Leiden. Die Irrationalität des Masochismus – wie die aller neurotischen Manifestationen – besteht in der letztlichen Zwecklosigkeit der zur Lösung einer unerträglichen emotionalen Situation angewandten Mittel. Diese Erwägungen weisen auf einen wichtigen Unterschied zwischen einem neurotischen und einem vernünftigen Verhalten hin. Bei letzterem entspricht das *Resultat* der *Motivation* einer Handlung – man handelt, um ein bestimmtes Resultat zu erreichen. Bei neurotischen Strebungen handelt man aus einem Zwang heraus, der wesentlich negativ ist, um einer unerträglichen Situation zu entfliehen. Die Strebungen tendieren in einer Richtung, die nur scheinbar eine Lösung darstellt. Tatsächlich ist das Resultat dann genau das Gegenteil von dem, was der Betreffende erreichen möchte. Aber der Zwang, ein unerträgliches Gefühl loszuwerden, war so stark, daß es dem Betreffenden unmöglich war, sich für eine Handlungsweise zu entscheiden, die zu einer wirklichen Lösung, und nicht nur zu einer scheinbaren geführt hätte. Ein masochistischer Mensch ist also von einem unerträglichem Gefühl der Einsamkeit und Bedeutungslosigkeit getrieben. Er versucht es zu überwinden, indem er sich von seinem Selbst befreit (von seinem Selbst als einer psychologischen, und nicht

als einer physiologischen Größe). Er versucht es, indem er sich selbst herabsetzt, indem er leidet, indem er sich als unendlich unbedeutend hinstellt. Aber nicht Schmerz und Leiden möchte er erreichen, sie sind nur der Preis, den er für ein Ziel zahlt, das er auf zwanghafte Weise zu erreichen sucht. Der Preis ist hoch, und wie ein mexikanischer Peon [verschuldeter Tagelöhner] muß er immer mehr bezahlen und gerät immer tiefer in Schulden, ohne daß er je das bekommt, wofür er bezahlt hat, nämlich Frieden und Ruhe.

Ich habe von der masochistischen Perversion gesprochen, weil sie eindeutig beweist, daß das Leiden etwas sein kann, das man anstrebt. Aber das Leiden ist in der masochistischen Perversion genausowenig wie beim moralischen Masochismus das wahre Ziel; in beiden Fällen ist es Mittel zu dem Zweck, sein Selbst zu vergessen. Der Unterschied zwischen Perversion und masochistischen Charakterzügen liegt im wesentlichen darin, daß bei der Perversion die Tendenz, sein Selbst loszuwerden, körperlichen Ausdruck findet und mit sexuellen Gefühlen verbunden ist. Während sich beim moralischen Masochismus die masochistischen Tendenzen des ganzen Menschen bemächtigen und alle Ziele, die das Ich bewußt zu erreichen sucht, zu vernichten drohen, beschränken sie sich bei der Perversion mehr oder weniger auf den körperlichen Bereich. Außerdem haben sie durch ihre Legierung mit der Sexualität an dem Abbau der Spannung, zu der es im sexuellen Bereich kommt, teil, so daß sie eine unmittelbare Erleichterung bringen. Das Zunichtemachen des individuellen Selbst und der Versuch, das unerträgliche Gefühl der Ohnmacht zu überwinden, sind nur die eine Seite der masochistischen Strebungen. Die andere Seite ist der Versuch, Teil eines größeren und mächtigeren Ganzen außerhalb des eigenen Selbst zu werden, darin unterzutauchen und daran teilzuhaben. Diese Macht kann eine Person, eine Institution, Gott, die Nation, das Gewissen oder ein psychischer Zwang sein. Indem man zum Bestandteil einer Macht wird, die man als unerschütterlich stark, ewig und bezaubernd empfindet, hat man auch teil an ihrer Stärke

und Herrlichkeit. Man liefert ihr sein Selbst aus und verzichtet auf alles, was an Kraft und Stolz damit zusammenhängt, man verliert seine Integrität als Individuum und verzichtet auf seine Freiheit. Aber man gewinnt dafür eine neue Sicherheit und einen neuen Stolz durch Teilhabe an der Macht, in der man aufgeht. Außerdem gewinnt man Sicherheit gegenüber quälenden Zweifeln. Der masochistische Mensch – ganz gleich, ob sein Herr eine Autorität außerhalb seiner selbst ist oder ob er seinen Herrn als Gewissen oder als einen psychischen Zwang internalisiert hat – braucht nichts mehr selber zu entscheiden, er ist nicht mehr für das Schicksal seines Selbst verantwortlich und ist hierdurch von allen Zweifeln befreit, welche Entscheidung er treffen sollte. Es bleibt ihm auch der Zweifel daran erspart, was der Sinn seines Lebens ist und wer er ist. Alle diese Fragen beantwortet die Beziehung zu der Macht, der er sich angehängt hat. Der Sinn seines Lebens und sein Identitätserleben werden von dem größeren Ganzen bestimmt, in dem sein Selbst untergetaucht ist.

Die masochistischen Bindungen unterscheiden sich grundsätzlich von den primären Bindungen. Bei letzteren handelt es sich um diejenigen, die bestanden, bevor der Individuationsprozeß vollendet war. Zuvor ist der einzelne noch Teil »seiner« natürlichen und gesellschaftlichen Welt, er ist noch nicht ganz aus seiner Umwelt aufgetaucht. Die primären Bindungen geben ihm eine echte Sicherheit und lassen ihn erkennen, wohin er gehört. Die masochistischen Bindungen dagegen bedeuten Flucht. Das individuelle Selbst ist aufgetaucht, aber es ist unfähig, seine Freiheit zu realisieren; es ist von Angst, Zweifeln und dem Gefühl der Ohnmacht überwältigt. Das Selbst versucht, Sicherheit in »sekundären Bindungen« zu finden, wie wir die masochistischen Bindungen bezeichnen könnten, aber dieser Versuch kann niemals zum Erfolg führen. Das Entstehen des individuellen Selbst kann nicht rückgängig gemacht werden. Bewußt kann sich der Betreffende so sicher fühlen, als ob er »dazugehörte«, aber im Grunde bleibt er ein bedeutungsloses Atom, das unter der Auflösung seines

Selbst leidet. Ein solcher Mensch und die Macht, an die er sich klammert, werden niemals eins, ein grundsätzlicher Antagonismus bleibt bestehen und mit ihm ein – wenn auch keineswegs bewußter – Impuls, die masochistische Abhängigkeit zu überwinden und frei zu werden.

Was ist das Wesen *sadistischer Triebe*? Auch hier ist der Wunsch, anderen Schmerz zuzufügen, nicht das Wesentliche. All die verschiedenen Formen des Sadismus, die wir beobachten können, gehen auf den einen wesentlichen Impuls zurück, nämlich auf das Bestreben, einen anderen Menschen völlig in die Gewalt zu bekommen, ihn zu einem hilflosen Gegenstand des eigenen Willens zu machen, zum absoluten Herrscher über ihn, zu seinem Gott zu werden und mit ihm machen zu können, was einem gefällt. Ihn zu demütigen und zu versklaven, sind nur Mittel zu diesem Zweck. Das radikalste Ziel ist, den Betroffenen zu quälen, da es keine größere Macht über einen anderen Menschen gibt, als wenn man ihm Schmerz zufügt, wenn man ihn zwingt zu leiden, ohne daß er sich dagegen wehren kann. Die Lust an der vollkommenen Beherrschung eines anderen Menschen (oder anderer belebter Objekte) macht das eigentliche Wesen des sadistischen Triebes aus.²

² Der Marquis de Sade vertrat die Ansicht, daß die Beherrschung des anderen das Wesen des Sadismus ausmache, wie aus dem folgenden, seinem Roman »Juliette ou la suite de Justine« (G. Gorer, 1934) entnommenen Zitat hervorgeht: »Nicht Lust willst du deinen Partner empfinden lassen, sondern Eindruck willst du auf ihn machen; der des Schmerzes ist weit stärker als der der Lust ... das merkt man; man nutzt ihn und findet Befriedigung.« In seiner Analyse von Sades Werk definiert Gorer den Sadismus als »die Lust, die der Beobachter dadurch empfindet, daß er die Veränderungen beobachtet, die er in der Außenwelt hervorgerufen hat«. Diese Definition kommt meiner Auffassung des Sadismus näher als die anderer Psychologen. Ich glaube jedoch, daß Gorer sich irrt, wenn er den Sadismus mit der Lust an der Beherrschung des anderen oder mit Produktivität gleichsetzt. Die sadistische Beherrschung des anderen ist dadurch gekennzeichnet, daß der Sadist sein Objekt zu einem willenlosen Werkzeug in seinen Händen macht, während die nicht-sadistische Freude am Einfluß auf andere deren Integrität respektiert und sich auf ein Gefühl der Gleichheit gründet. In Gorer's Definition verliert der Sadismus seine spezifische Eigenschaft und wird mit jeder Art von Produktivität gleichgesetzt.

Es sieht so aus, als ob die Tendenz, sich zum absoluten Herrn über einen anderen Menschen zu machen, das genaue Gegenteil der masochistischen Tendenz wäre, und es ist verwirrend, daß diese beiden Tendenzen so eng miteinander verknüpft sein sollen. Zweifellos ist der Wunsch, abhängig zu sein oder zu leiden, in seinen praktischen Konsequenzen das Gegenteil des Wunsches, selbst zu herrschen und andere zu quälen. Psychologisch jedoch entspringen beide Tendenzen ein und demselben Grundbedürfnis, das aus der Unfähigkeit stammt, die Isolation und Schwäche des eigenen Selbst zu ertragen. Ich schlage vor, die Absicht, die sowohl dem Sadismus als auch dem Masochismus zugrunde liegt, *Symbiose* zu nennen. In diesem psychologischen Sinn bedeutet Symbiose die Vereinigung eines individuellen Selbst mit einem anderen Selbst (oder mit irgendeiner anderen Macht außerhalb des eigenen Selbst) und zwar auf solche Weise, daß jeder dabei die Integrität seines Selbst verliert und beide in eine völlige Abhängigkeit voneinander geraten. Der Sadist braucht sein Objekt genauso notwendig, wie der Masochist seines braucht. Der Unterschied ist nur, daß der Sadist nicht dadurch Sicherheit zu gewinnen sucht, daß er sich verschlingen läßt, sondern dadurch, daß er einen anderen verschlingt. In beiden Fällen geht die Integrität des individuellen Selbst verloren. Im einen Fall löse ich mich selbst in einer äußeren Macht auf und verliere mich. Im anderen Fall erweitere ich mein Selbst dadurch, daß ich einen anderen zu einem Teil meines Selbst mache und auf diese Weise die Kraft gewinne, die mir als einem unabhängigen Selbst fehlt.

Immer ist es die Unfähigkeit, die Einsamkeit seines individuellen Selbst zu ertragen, die in eine symbiotische Beziehung mit einem anderen hineinführt. So wird deutlich, weshalb masochistische und sadistische Tendenzen stets miteinander verquickt sind. Mag es sich auch oberflächlich betrachtet um Widersprüche handeln, so wurzeln sie doch ihrem Wesen nach im gleichen Grundbedürfnis. Die Menschen sind nicht sadistisch oder masochistisch, sondern sie befinden sich in einem ständigen Schwingungszustand zwischen der aktiven

und der passiven Seite des symbiotischen Komplexes, so daß es oft schwerfällt zu entscheiden, welche Seite in einem bestimmten Augenblick am Werk ist. In beiden Fällen aber gehen Individualität und Freiheit verloren.

Wenn wir an den Sadismus denken, dann denken wir im allgemeinen an die Destruktivität und Feindseligkeit, die so augenfällig damit verbunden ist. Tatsächlich ist auch eine mehr oder weniger starke Destruktivität stets mit sadistischen Neigungen verbunden. Aber das gilt auch für den Masochismus. Jede Analyse masochistischer Charakterzüge zeigt diese Feindseligkeit. Der Hauptunterschied scheint darin zu liegen, daß beim Sadismus die Feindseligkeit gewöhnlich bewußter und im Verhalten des Betreffenden unmittelbar zum Ausdruck kommt, während sie im Masochismus meist unbewußt ist und keinen unmittelbaren Ausdruck findet. Ich will später nachzuweisen versuchen, daß Destruktivität dann entsteht, wenn die sinnliche, emotionale und intellektuelle Entfaltung des Menschen vereitelt wird; es ist daher zu erwarten, daß sie die Folge der gleichen Bedingungen ist, die auch das Bedürfnis nach einer Symbiose hervorrufen. An dieser Stelle möchte ich betonen, daß der Sadismus nicht mit der Destruktivität identisch ist, wenn er auch dabei eine beträchtliche Rolle spielt. Der destruktive Mensch möchte das Objekt zerstören, das heißt, er möchte es beseitigen und es loswerden. Der Sadist dagegen möchte sein Objekt beherrschen, daher erleidet er einen Verlust, wenn dieses verschwindet.

Auch kann der Sadismus in der von uns gebrauchten Bedeutung des Begriffs von Destruktivität relativ frei und mit einer freundlichen Haltung einem Objekt gegenüber verbunden sein. Dieser Art eines »liebvollen« Sadismus verlieh Balzac in seinem Roman ›Les illusions perdues‹ klassischen Ausdruck, wo er ein Verhältnis beschreibt, das auch die spezielle, von uns als Bedürfnis nach Symbiose gekennzeichnete Eigenschaft aufweist. Balzac beschreibt da die Beziehung zwischen dem jungen Lucien und einem Bagnosträfling, der sich als Abbé ausgibt. Kurz nachdem dieser den Jüngling kennengelernt hat,

der gerade einen Selbstmordversuch unternommen hat, sagt er zu ihm: »... dieser junge Mann hat nichts mehr mit dem Dichter gemein, der soeben gestorben ist ... 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. Dieser Marquis de Rubempré, ich habe ihn erschaffen und in die aristokratische Welt gesetzt; seine Größe ist mein Werk, er schweigt, oder er spricht mit meiner Stimme; er zieht mich bei allem zu Rate« (H. de Balzac, 1965, S. 701 f. und 707).

Nicht nur im populären Sprachgebrauch wird der Sado-Masochismus häufig mit Liebe verwechselt. Besonders masochistische Phänomene werden oft für Liebe gehalten. Wenn jemand sich um eines anderen willen völlig selbst verleugnet, und alle seine Rechte und Ansprüche an ihn abtritt, so preist man das als Beispiel »großer Liebe«. Scheinbar gibt es keinen größeren Beweis für »Liebe«, als daß man sich aufopfert und bereit ist, sich um der geliebten Person willen selbst aufzugeben. Tatsächlich aber ist die »Liebe« in solchen Fällen im wesentlichen ein masochistisches Verlangen, das in dem Bedürfnis wurzelt, mit der betreffenden Person eine symbiotische Verbindung einzugehen. Wenn wir unter Liebe die leidenschaftliche Bejahung und tätige Bezogenheit auf das

innerste Wesen eines anderen Menschen verstehen, wenn wir damit die Vereinigung mit dem anderen unter Wahrung der Unabhängigkeit und Integrität beider Partner meinen, dann sind Masochismus und Liebe Gegensätze. Die Liebe gründet sich auf Gleichberechtigung und Freiheit. Wenn sie sich auf Unterordnung und Integritätsverlust des einen Partners gründet, handelt es sich um eine masochistische Abhängigkeit, ganz gleich wie die Beziehung rationalisiert wird. Auch der Sadismus erscheint häufig in der Verkleidung der Liebe. Über einen anderen zu herrschen und dabei zu behaupten, es geschehe nur zu dessen Bestem, sieht oft wie Liebe aus, aber die wesentliche Rolle spielt dabei die Lust am Beherrschen.

Mancher Leser wird sich inzwischen gefragt haben: Ist der Sadismus, wie er hier beschrieben wird, nicht identisch mit dem Streben nach Macht? Die Antwort lautet, daß zwar die destruktiveren Formen des Sadismus, deren Ziel es ist, einen anderen Menschen zu verletzen und zu quälen, mit dem Machtwillen nicht identisch sind, daß letzterer jedoch die signifikanteste Ausdrucksform des Sadismus ist. Es ist dies ein Problem, das heute noch an Bedeutung gewonnen hat. Seit Hobbes sieht man in dem Willen zur Macht das Grundmotiv menschlichen Verhaltens; die späteren Jahrhunderte haben jedoch mehr und mehr mit gesetzlichen und moralischen Mitteln die Macht in Zaum zu halten gesucht. Dann hat die Machtgier und die Überzeugung von deren Berechtigung mit dem Aufkommen des Faschismus einen neuen Höhepunkt erreicht. Millionen lassen sich von den Siegen der Macht beeindruckt und sehen dann ein Zeichen von Stärke. Sicher kommt in der Macht über andere Menschen eine überlegene Kraft im rein materiellen Sinn zum Ausdruck. Wenn es in meiner Macht liegt, den anderen zu töten, bin ich »stärker« als er. Im psychologischen Sinn jedoch *wurzelt die Machtgier nicht in der Stärke, sondern in der Schwäche*. Sie ist Ausdruck der Unfähigkeit des einzelnen, im Leben auf eigenen Füßen zu stehen. Sie ist der verzweifelte Versuch, sekundär zu Stärke zu kommen, wo genuine Stärke fehlt.

Das Wort »Macht« (*power*) hat eine doppelte Bedeutung. Einmal versteht man darunter den Besitz von Macht *über* einen anderen Menschen, die Fähigkeit, ihn zu beherrschen; zum anderen handelt es sich darum, daß man die Macht besitzt, etwas zu tun – daß man also fähig und voll schöpferischer Potenz ist. Letztere Bedeutung hat nichts mit Herrschaft über andere zu tun. Macht in diesem Sinne bedeutet Meisterschaft als Befähigung zu etwas. Wenn wir von Ohnmacht (*powerlessness*) sprechen, dann haben wir diese Bedeutung des Begriffs im Sinn. Wir denken dann nicht an jemanden, der nicht fähig ist, andere zu beherrschen, sondern an jemanden, der nicht fähig ist, das zu tun, was er tun möchte. So kann »Macht« zweierlei bedeuten: Beherrschung anderer (*domination*) oder schöpferische Potenz (*potency*). Weit davon, miteinander identisch zu sein, schließen sich diese beiden Eigenschaften gegenseitig aus. Impotenz (*impotence*) – wenn wir diesen Ausdruck einmal nicht auf die sexuelle Sphäre beschränken, sondern ihn auf alle Bereiche menschlicher Möglichkeiten ausdehnen wollen – führt zu sadistischem Streben nach Macht über andere. In dem Maße, in dem jemand potent ist, das heißt die Fähigkeit besitzt, seine Möglichkeiten auf der Grundlage der Freiheit und Integrität seines Selbst zu verwirklichen, hat er es nicht nötig, andere zu beherrschen und geht ihm die Lust an der Macht ab. Macht im Sinne von Beherrschung anderer ist die Perversion der schöpferischen Potenz, genau wie der sexuelle Sadismus die Perversion der geschlechtlichen Liebe ist.

Vermutlich finden sich sadistische und masochistische Charakterzüge bei allen Menschen. Das eine Extrem bilden Menschen, deren gesamte Persönlichkeit von diesen Charakterzügen beherrscht wird; ihnen stehen die gegenüber, für die solche sado-masochistischen Züge nicht charakteristisch sind. Nur in bezug auf erstere können wir von einem sado-masochistischen Charakter sprechen. Ich bediene mich des Begriffs »Charakter« hier in dem dynamischen Sinn, in dem Freud vom Charakter spricht. In diesem Sinn bezieht er sich nicht auf die Gesamtsumme aller für einen Menschen charakteristi-

schen Verhaltensmuster, sondern auf die sein Verhalten motivierenden beherrschenden Triebe. Da Freud annahm, daß die grundlegenden Motivationskräfte sexueller Natur seien, kam er zu Begriffen wie »oraler«, »analer« oder »genitaler Charakter«. Teilt man diese Auffassung nicht, so muß man eine andere Einteilung der Charaktertypen vornehmen. Aber die dynamische Auffassung möchte ich beibehalten. Die den Charakter eines Menschen beherrschenden Triebkräfte müssen ihm nicht als solche bewußt sein. Jemand kann völlig von sadistischen Strebungen beherrscht sein und trotzdem bewußt der Überzeugung sein, alles nur aus Pflichtgefühl zu tun. Es kann sogar sein, daß er keine offenen sadistischen Handlungen begeht, sondern seine sadistischen Triebe so unterdrückt, daß er oberflächlich betrachtet als ein nicht-sadistischer Mensch erscheint. Trotzdem würde eine eingehende Analyse seines Verhaltens, seiner Phantasien, Träume und Gesten zeigen, daß in den tieferen Schichten seiner Persönlichkeit sadistische Impulse am Werk sind.

Wenn man auch den Charakter von Menschen, in denen sado-masochistische Triebe am Werk sind, als sado-masochistisch bezeichnen kann, so müssen doch solche Personen nicht unter allen Umständen neurotisch sein. Es hängt weitgehend von den speziellen Aufgaben ab, die die Betroffenen in ihrer gesellschaftlichen Situation zu erfüllen haben, wie auch von den in ihrer Kultur vorhandenen Gefühls- und Verhaltensmustern, ob ihre Charakterstruktur als »neurotisch« oder als »normal« empfunden wird. Tatsächlich ist für weite Teile des Kleinbürgertums in Deutschland und anderen europäischen Ländern der sado-masochistische Charakter typisch, und – wie noch zu zeigen ist – fühlten sich Menschen mit dieser Charakterstruktur von der Nazi-Ideologie am stärksten angesprochen. Da der Begriff »sado-masochistisch« mit Perversion und Neurose in Zusammenhang gebracht wird, möchte ich lieber statt von einem sado-masochistischen Charakter von einem *autoritären Charakter* sprechen, besonders wenn es sich dabei nicht um einen neurotischen, sondern um einen normalen

Menschen handelt. Diese Bezeichnung scheint mir deshalb gerechtfertigt, weil für einen sado-masochistischen Menschen stets eine Einstellung zur Autorität charakteristisch ist. Er bewundert die Autorität und neigt dazu, sich ihr zu unterwerfen, möchte aber gleichzeitig selbst eine Autorität sein, der sich die anderen zu unterwerfen haben. Und noch aus einem anderen Grund habe ich diese Bezeichnung gewählt:

Die faschistischen Systeme nennen sich selbst autoritär wegen der beherrschenden Rolle, welche die Autorität in ihrem gesellschaftlichen und politischen System spielt. Mit dem Begriff »autoritärer Charakter« möchte ich deshalb darauf hinweisen, daß er die Persönlichkeitsstruktur benennt, welche die menschliche Grundlage des Faschismus bildet.

Bevor wir nun den autoritären Charakter erörtern, sollten wir noch den Begriff *Autorität* klären. Autorität ist keine Eigenschaft, die jemand »hat« in dem Sinn, wie er Besitz oder körperliche Eigenschaften hat. Autorität bezieht sich auf eine zwischenmenschliche Beziehung, bei der der eine den anderen als ihm überlegen betrachtet. Aber es besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen einer Überlegenheits-Unterlegenheits-Beziehung, die man als eine rationale Autoritätsbeziehung bezeichnen, und einer solchen, die man als hemmende Autoritätsbeziehung beschreiben kann.

Ein Beispiel soll zeigen, was ich damit meine. Die Beziehung zwischen Lehrer und Schüler und die zwischen Sklavenbesitzer und Sklave gründen sich beide auf die Überlegenheit des einen über den anderen. Das Interesse von Lehrer und Schüler geht in gleicher Richtung. Der Lehrer ist zufrieden, wenn es ihm gelingt, seinen Schüler zu fördern; gelingt es ihm nicht, dann ist er genauso gescheitert wie der Schüler. Dagegen möchte der Sklavenhalter den Sklaven nach Möglichkeit ausbeuten; je mehr er aus ihm herausholt, um so befriedigter ist er. Gleichzeitig versucht der Sklave, so gut er kann, seine Ansprüche auf ein Minimum an Glück zu verteidigen. Diese Interessen laufen zweifellos einander zuwider, da der Vorteil des einen der Nachteil des anderen ist. In beiden Fällen hat die

Überlegenheit des einen Partners eine unterschiedliche Funktion: Im ersteren Fall ist sie die Vorbedingung dafür, daß der der Autorität unterworfenen Person geholfen werden kann; im zweiten Fall ist sie die Vorbedingung für deren Ausbeutung.

Auch die Dynamik der Autorität ist in beiden Fällen eine andere: Je mehr der Schüler lernt, um so schmaler wird die Kluft zwischen ihm und seinem Lehrer. Er wird dem Lehrer immer ähnlicher. Mit andern Worten, die Autoritätsbeziehung zeigt die Tendenz, sich aufzulösen. Dient dagegen die Überlegenheit der Ausbeutung, wird der Abstand auf die Dauer immer größer.

Die psychologische Situation ist in beiden Autoritätssituationen unterschiedlich. In der ersten sind Liebe, Bewunderung und Dankbarkeit die vorherrschenden Elemente. Die Autoritätsperson ist gleichzeitig ein Vorbild, mit dem man das eigene Selbst ganz oder teilweise identifizieren möchte. Im zweiten Fall entsteht Ressentiment und Feindseligkeit gegen den Ausbeuter, da die Unterordnung unter ihn den eigenen Interessen zuwiderläuft. Aber oft würde – wie im Fall des Sklaven – der Haß nur zu Konflikten führen, unter denen der Sklave zu leiden hätte, ohne eine Chance zu haben zu siegen. Daher wird er gewöhnlich eher dazu neigen, seine Haßgefühle zu verdrängen und wird sie gelegentlich sogar durch ein Gefühl blinder Bewunderung ersetzen. Dieses hat zweierlei Funktionen: Erstens beseitigt es das schmerzliche und gefährliche Haßgefühl, und zweitens mildert sich das Gefühl der Demütigung. Wenn der, der mich beherrscht, ein so prachtvoller oder vollkommener Mensch ist, dann brauche ich mich nicht zu schämen, wenn ich ihm gehorche. Ich kann ihm ja doch niemals gleichkommen, weil er so viel stärker, klüger und besser ist als ich. Bei dieser den anderen hemmenden Art der Autorität wird daher der Haß oder die irrationale Bewunderung und Überschätzung der Autoritätsperson sich ständig vergrößern. Ein rationales Autoritätsverhältnis wird dagegen im gleichen Verhältnis abgebaut, wie der der Autorität Unterworfenen selbst stärker und daher der Autoritätsperson ähnlicher wird.

Der Unterschied zwischen der rationalen und der hemmenden Autorität ist natürlich nur relativ. Selbst in der Beziehung zwischen dem Sklaven und seinem Herrn hat der Sklave noch gewisse Vorteile. Er bekommt wenigstens soviel Essen und Schutz, daß er in der Lage ist, für seinen Herrn zu arbeiten. Andererseits gibt es nur bei einer idealen Beziehung zwischen Lehrer und Schüler keine sich widerstreitenden Interessen. Zwischen diesen beiden Extremfällen gibt es viele Abstufungen, so zum Beispiel in der Beziehung zwischen einem Fabrikarbeiter und seinem Chef oder zwischen einem Bauernsohn und seinem Vater oder einer Hausfrau und ihrem Mann. Aber wenn auch im täglichen Leben beide Arten von Autorität miteinander verquickt sind, so unterscheiden sie sich doch ihrem Wesen nach, und jede Analyse einer konkreten Autoritätsbeziehung muß daher stets das spezifische Gewicht der einen wie der anderen Art feststellen. Die Autorität muß nicht unbedingt eine Person oder eine Institution sein, die sagt: »Du mußt das tun« oder »Das darfst du nicht tun«. Man könnte diese Form als äußere Autorität bezeichnen, aber sie kann auch als innere Autorität: als Pflicht, Gewissen oder Über-Ich auftreten. Tatsächlich könnte man die Entwicklung des modernen Denkens vom Protestantismus bis zur Philosophie Kants dadurch charakterisieren, daß die äußere Autorität durch eine internalisierte Autorität ersetzt wurde. Durch die politischen Siege des aufsteigenden Bürgertums verlor die äußere Autorität an Ansehen, und das eigene Gewissen nahm den Platz ein, den diese innegehabt hatte, worin viele einen Sieg der Freiheit sehen. Sich (zum mindesten in religiösen Dingen) Anordnungen von außen zu unterwerfen, schien nun eines freien Mannes unwürdig. Dagegen sah man im Sieg über seine natürlichen Neigungen und in der »Selbstbeherrschung«, das heißt in der Beherrschung des einen Teils des Menschen – seiner Natur – durch einen anderen Teil seines Wesens – seine Vernunft, seinen Willen oder sein Gewissen – das Wesen der Freiheit. Die Analyse zeigt, daß das *Gewissen* ein ebenso strenger Zwingherr ist wie äußere Autoritäten. Außerdem zeigt sie,

daß die Gewissensinhalte im letzten keine Forderungen des individuellen Selbst sind, sondern gesellschaftliche Forderungen, die die Würde ethischer Normen angenommen haben. Die Herrschaft des Gewissens kann sogar noch strenger sein als die der äußeren Autoritäten, weil der Betreffende die Befehle seines Gewissens als ureigenste erfährt. Wie aber kann jemand gegen sich selbst rebellieren?

In den letzten Jahrzehnten hat das Gewissen viel von seiner Bedeutung verloren. Es sieht so aus, als ob im Leben eines Menschen weder äußere noch innere Autoritäten mehr eine hervorragende Rolle spielten. Jeder ist völlig »frei«, wenn er nur den legitimen Ansprüchen anderer Menschen nicht ins Gehege kommt. Tatsächlich aber finden wir, daß die Autorität nicht verschwunden ist, sondern daß sie sich nur unsichtbar gemacht hat. An Stelle der offenen Autorität regiert jetzt die *anonyme Autorität*. Sie tarnt sich als gesunder Menschenverstand, als Wissenschaft, als psychische Gesundheit, als Normalität oder als öffentliche Meinung. Sie verlangt nichts als das, was »selbstverständlich« ist. Sie scheint keinerlei Druck auszuüben, sondern nur sanft überreden zu wollen. Ob eine Mutter zu ihrer Tochter sagt: »Ich weiß ja, daß du mit dem jungen Mann nicht gern ausgehst«, oder ob uns eine Reklame suggeriert: »Rauchen Sie diese Zigarettenmarke – und Sie werden von ihrer Frische begeistert sein«, wir haben es mit der gleichen subtilen Suggestion zu tun, die tatsächlich unser gesamtes gesellschaftliches Leben durchdringt. Die anonyme Autorität ist deshalb noch wirksamer als die offene Autorität, weil einem gar nicht erst der Verdacht kommt, daß da ein Befehl gegeben wird, den man zu befolgen hat. Bei der äußeren Autorität ist es klar, daß ein Befehl vorliegt und wer ihn gegeben hat. Man kann sich gegen die Autorität wehren, und persönliche Unabhängigkeit und moralischer Mut können sich in diesem Kampf entfalten. Aber während auch noch bei der internalisierten Autorität der Befehl – wenn er auch in unserem Inneren besteht – doch erkennbar bleibt, sind bei der anonymen Autorität sowohl der Befehl als auch die Instanz, die

ihn erteilt, unsichtbar geworden. Es ist, als ob ein unsichtbarer Feind auf uns schießen würde. Da ist niemand und nichts, wogegen man sich wehren könnte.

Wenn wir uns jetzt wiederum dem autoritären Charakter zuwenden, so ist zunächst als wichtigstes Merkmal seine Einstellung zur Macht zu erwähnen. Für den autoritären Charakter gibt es sozusagen zwei verschiedene Geschlechter: die Mächtigen und die Machtlosen. Seine Liebe, seine Bewunderung und seine Bereitschaft zur Unterwerfung werden automatisch von der Macht geweckt, ganz gleich, ob es sich dabei um eine Person oder eine Institution handelt. Die Macht fasziniert ihn, nicht weil sie vielleicht irgendwelche speziellen Werte repräsentiert, sondern schlicht als Macht. Genauso automatisch, wie seine »Liebe« durch Macht geweckt wird, wecken machtlose Menschen oder Institutionen seine Verachtung. Allein schon der Anblick eines machtlosen Menschen erweckt in ihm den Wunsch, diesen anzugreifen, zu beherrschen und zu demütigen. Während für einen Menschen mit einem anderen Charakter der Gedanke, über einen Hilflosen herzufallen, entsetzlich wäre, fühlt sich der autoritäre Charakter um so mehr dazu angestachelt, je hilfloser sein Objekt wird.

Ein bestimmter Wesenszug des autoritären Charakters hat schon viele Beobachter irreführt: seine Neigung der Autorität zu trotzen und sich gegen jeden Einfluß von »oben« zu wehren. Manchmal überschattet dieser Widerstand das gesamte Bild, und die Unterwürfigkeit tritt in den Hintergrund. Ein solcher Mensch rebelliert ständig gegen irgendeine Autorität, selbst wenn diese seinen eigenen Interessen tatsächlich förderlich wäre und ihn in keiner Weise zu unterdrücken versucht. Manche nehmen auch eine zwiespältige Haltung zur Autorität ein. Sie begehren gegen eine bestimmte Autorität auf – besonders wenn sie nicht so mächtig ist als erwartet –, während sie sich gleichzeitig oder auch später einer anderen Autorität unterwerfen, die durch größere Machtentfaltung oder durch größere Zusagen ihnen ihre masochistischen Sehnsüchte zu erfüllen scheint. Schließlich gibt es auch einen Typ, der seine

rebellischen Neigungen völlig verdrängt hat, so daß diese nur an die Oberfläche kommen, wenn die Kontrolle durch das Bewußtsein nachläßt. Manchmal erkennt man sie auch erst ex posteriori an dem Haß, der den Betreffenden gegen eine Autorität erfüllt, wenn deren Macht schwindet und sie zu stürzen droht. Bei Menschen vom ersten Typ, bei dem die rebellische Haltung das Bild bestimmt, wird man leicht zu der Annahme verführt, ihre Charakterstruktur sei genau das Gegenteil von der des unterwürfigen masochistischen Typs. Es sieht so aus, als handele es sich um Personen, die sich auf Grund ihres hochgradigen Bedürfnisses nach Unabhängigkeit jeder Autorität widersetzen. Sie wirken wie Menschen, die auf Grund ihrer inneren Kraft und Integrität gegen jene Mächte ankämpfen, die ihrer Freiheit und Unabhängigkeit im Wege sind. Aber bei dem Kampf eines autoritären Charakters gegen die Autorität handelt es sich im wesentlichen um Trotz. Es handelt sich um den Versuch, sich durchzusetzen und das Gefühl der Ohnmacht zu überwinden, indem man die Autorität bekämpft, obwohl man auch weiterhin das Bedürfnis hat, sich zu unterwerfen – bewußt oder unbewußt. Ein autoritärer Mensch ist niemals ein »Revolutionär«, lieber würde ich ihn einen »Rebellen« nennen. Viele Menschen und viele politische Bewegungen sind dem oberflächlichen Beobachter ein Rätsel, weil sie anscheinend unerklärlicherweise vom »Radikalismus« zu einem äußerst autoritären Gehabe hinüberwechseln. Psychologisch handelt es sich bei solchen Menschen um typische »Rebellen«.

Die Einstellung des autoritären Charakters zum Leben, seine gesamte Weltanschauung wird von seinen emotionalen Strebungen bestimmt. Der autoritäre Charakter hat eine Vorliebe für Lebensbedingungen, welche die menschliche Freiheit einschränken, er liebt es, sich dem Schicksal zu unterwerfen. Was er unter »Schicksal« versteht, hängt von seiner gesellschaftlichen Stellung ab. Das »Schicksal« eines Soldaten ist der Wille oder die Laune seines Vorgesetzten, dem er sich mit Freuden unterordnet. Für den kleinen Geschäftsmann

ist Schicksal gleichbedeutend mit den ökonomischen Gesetzen. Wirtschaftskrisen und Prosperität sind für ihn keine gesellschaftlichen Phänomene, die durch menschliche Aktivität geändert werden können, sondern Ausdruck des Willens einer höheren Macht, der man sich zu unterwerfen hat. Für die an der Spitze der Pyramide ist die Situation im Grunde nicht anders. Der Unterschied liegt nur in der Größe und Reichweite der Macht, der man sich unterwirft, und nicht im Abhängigkeitsgefühl als solchem.

Nicht nur die Instanzen, die das eigene Leben direkt bestimmen, sondern auch jene Mächte, die das Leben im allgemeinen bestimmen, werden als unausweichliches Schicksal empfunden. Es ist Schicksal, daß es Kriege gibt und daß die einen herrschen und die anderen beherrscht werden. Es ist Schicksal, daß die Summe des Leidens niemals geringer werden kann, als sie es von jeher war. Man kann das Schicksal philosophisch als »Naturgesetz« oder als »Los des Menschen«, religiös als »Willen des Herrn« oder moralisch als »Pflicht« rationalisieren – für den autoritären Charakter ist es stets eine höhere Macht außerhalb des einzelnen Menschen, der sich jeder nur unterwerfen kann. Der autoritäre Charakter verehrt die Vergangenheit. Was einmal war, wird in alle Ewigkeit so bleiben. Sich etwas noch nie Dagewesenes zu wünschen oder darauf hinzuarbeiten, ist Verbrechen oder Wahnsinn. Das Wunder der Schöpfung – und Schöpfung ist immer ein Wunder – liegt außerhalb seines emotionalen Erfahrungsbereichs.

Schleiermachers Definition des religiösen Gefühls als des Gefühls »Schlechthinniger Abhängigkeit« ist die Definition der allgemeinen masochistischen Lebenserfahrung. Bei diesem Abhängigkeitsgefühl spielt die Sünde eine besondere Rolle. Der Begriff der Erbsünde, die auf allen zukünftigen Generationen lastet, ist für eine autoritäre Wirklichkeitserfahrung kennzeichnend. Ein moralischer Fehltritt wird wie jedes andere menschliche Versagen zum Schicksal, vor dem es kein Entrinnen gibt. Wer einmal gesündigt hat, ist mit eisernen Ketten in alle Ewigkeit an seine Sünden gefesselt. Was der Mensch getan

hat, wird zu einer ihn beherrschenden Macht, die ihn nie mehr freiläßt.

Man kann zwar die Folgen der Schuld durch Sühne mildern, aber die Sühne kann die Schuld niemals aus der Welt schaffen. (Victor Hugo hat die Unentrinnbarkeit der Schuld in seinem Roman ›Les Misérables‹ im Charakter des Javert höchst eindrucksvoll geschildert.) Jesajas Worte: »Wären eure Sünden auch rot wie Scharlach, sie sollen weiß werden wie Schnee« (Jes 1,18) drücken das genaue Gegenteil der autoritären Weltanschauung aus.

Das allem autoritären Denken gemeinsame Merkmal ist die Überzeugung, daß das Leben von Mächten bestimmt wird, die außerhalb des Menschen, seiner Interessen und seiner Wünsche liegen. Es gibt kein anderes Glück als die Unterwerfung unter diese Mächte. Die Ohnmacht des Menschen ist das Leitmotiv der masochistischen Weltanschauung. Einer der ideologischen Väter des Nazismus, Moeller van den Bruck, verleiht diesem Gefühl sehr deutlich Ausdruck, wenn er schreibt: »Der konservative Mensch ... glaubt vielmehr an die Katastrophe, an die Ohnmacht des Menschen, sie zu vermeiden, an die Zwangsläufigkeit, mit der sie den Geschicken entrollt, und an die furchtbare Enttäuschung, die der verführten Gutgläubigkeit am Ende nur bleibt« (A. Moeller van den Bruck, 1930, S. 223). In Hitlers ›Mein Kampf‹ werden wir noch mehr Beispiele für diese Gesinnung finden.

Dem autoritären Charakter fehlt es nicht an Tatkraft, Mut und Glauben. Aber diese Eigenschaften haben für ihn eine völlig andere Bedeutung als für einen Menschen, der sich nicht nach Unterwerfung sehnt. Für den autoritären Charakter wurzelt die Aktivität im Grundgefühl der Ohnmacht, das er überwinden möchte. Aktivität in diesem Sinn heißt im Namen von etwas handeln, das dem eigenen Selbst übergeordnet ist. Man kann im Namen Gottes handeln oder im Namen der Vergangenheit, im Namen der Natur oder der Pflicht, aber niemals im Namen der Zukunft, des noch Ungeborenen, des Machtlosen oder des Lebens als solchen. Der autoritäre Cha-

rakter gewinnt seine Kraft zu handeln, indem er sich an eine überlegene Macht anlehnt. Diese Macht ist unanfechtbar und unveränderlich. Mangel an Macht ist für ihn stets ein untrügliches Zeichen von Schuld und Minderwertigkeit, und wenn die Autorität, an die er glaubt, Zeichen von Schwäche erkennen läßt, so verwandelt sich seine Liebe und Achtung in Haß und Verachtung. Es fehlt ihm an der »offensiven Potenz«, die eine etablierte Macht anzugreifen vermag, auch ohne daß man sich zuvor einer anderen, stärkeren Macht versichert hat.

Der Mut des autoritären Charakters ist im wesentlichen ein Mut, das zu ertragen, was das Schicksal oder sein persönlicher Repräsentant oder »Führer« für ihn bestimmt hat. Zu leiden ohne zu klagen, ist seine höchste Tugend – und nicht der Mut zum Versuch, das Leiden zu enden oder wenigstens zu mildern. Nicht das Schicksal zu ändern, sondern sich ihm zu unterwerfen, macht den Heroismus des autoritären Charakters aus.

Er glaubt an die Autorität, solange sie stark ist und Befehle erteilen kann. Letzten Endes wurzelt sein Glaube in seinem Zweifel und stellt den Versuch dar, diesen zu kompensieren. Aber er hat keinen Glauben, wenn wir unter Glauben das feste Vertrauen auf die Verwirklichung dessen verstehen, was bisher nur als Möglichkeit existiert. Die autoritäre Weltanschauung ist ihrem Wesen nach relativistisch und nihilistisch, und mag sie auch noch so leidenschaftlich behaupten, den Relativismus besiegt zu haben, und mag sie noch so ihre Aktivität zur Schau tragen. Sie wurzelt in einer letzten Verzweiflung, im völligen Mangel an Glauben und führt zum Nihilismus und zur Verleugnung des Lebens. (Vgl. hierzu die gute Beschreibung des nihilistischen Charakters durch H. Rauschning, 1938.)

Die autoritäre Weltanschauung kennt den Begriff der Gleichberechtigung nicht. Der autoritäre Charakter mag sich zwar gelegentlich des Wortes »Gleichberechtigung« im konventionellen Sinn, oder wenn es ihm gerade passend erscheint, bedienen. Aber sie besitzt für ihn keine wirkliche Bedeutung und kein wirkliches Gewicht, da sie sich auf etwas bezieht,

was außerhalb des Bereichs seiner emotionalen Erfahrung liegt. Für ihn setzt sich die Welt zusammen aus Menschen mit und ohne Macht, aus Über- und Untergeordneten. Auf Grund seiner sado-masochistischen Strebungen kennt er nur Beherrschung oder Unterwerfung, aber niemals Solidarität. Unterschiede bezüglich Geschlecht oder Rasse sind für ihn daher Zeichen von Überlegenheit oder Minderwertigkeit. Ein Unterschied ohne diesen Beigeschmack ist für ihn undenkbar.

Die Beschreibung der sado-masochistischen Strebungen und des autoritären Charakters gilt vor allem für die extremeren Formen der Hilflosigkeit und dementsprechend für die extremen Formen der Flucht in eine symbiotische Beziehung zum Gegenstand der Verehrung oder Beherrschung.

Wenn diese sado-masochistischen Strebungen auch bei allen Menschen zu finden sind, kann man doch nur bestimmte Personen und gesellschaftliche Gruppen als typisch sado-masochistisch bezeichnen. Es gibt jedoch eine gemäßigttere Form der Abhängigkeit, die in unserer Kultur so allgemein verbreitet ist, daß sie nur in Ausnahmefällen zu fehlen scheint. Diese Abhängigkeit weist zwar nicht die gefährlichen, leidenschaftlichen Eigenschaften des Sado-Masochismus auf, aber sie spielt doch eine zu große Rolle, als daß wir sie in unserer Erörterung übergehen dürften.

Ich beziehe mich auf Menschen, deren ganzes Leben auf eine subtile Art an eine Macht außerhalb ihrer selbst gebunden ist. (Vgl. K. Horney, 1939.) Sie tun, denken oder fühlen nichts, was nicht irgendwie mit dieser Macht in Beziehung stünde. Von »ihr« erwarten sie Schutz, von »ihr« möchten sie behütet werden, »sie« machen sie aber auch verantwortlich für alles, was bei ihrem eigenen Tun und Treiben herauskommt. Oft ist sich der Betreffende dieser Abhängigkeit keineswegs bewußt. Wenn er sie auch irgendwie ahnt, hat er doch von der Person oder Macht, von der er abhängig ist, oft nur eine unbestimmte Vorstellung. Er hat kein deutliches Bild von ihr. Ihre Haupteigenschaft besteht darin, daß sie eine bestimmte Funktion erfüllt, nämlich den Betreffenden zu beschützen, ihm zu helfen

und ihn voranzubringen, immer an seiner Seite zu sein und ihn nie zu verlassen. Man kann dieses »X«, das diese Eigenschaften besitzt, als den *magischen Helfer* bezeichnen. Häufig ist der magische Helfer personifiziert: Man stellt sich ihn als Gott vor, als ein Prinzip oder auch als wirkliche Personen, wie etwa seine eigenen Eltern, seinen Mann, seine Frau oder seinen Vorgesetzten. Dabei sollte man sich darüber klar sein, daß reale Personen, welche die Rolle des magischen Helfers übernehmen, mit magischen Qualitäten ausgestattet werden, und daß sie ihre Bedeutung dem Umstand verdanken, daß sie die Personifizierung des magischen Helfers sind. Man kann diesen Prozeß der Personifizierung des magischen Helfers oft beobachten, wenn sich jemand »verliebt«. Jemand, der auf einen solchen magischen Helfer eingestellt ist, sucht ihn in einem Menschen aus Fleisch und Blut zu finden. Aus diesem oder jenem Grund – wobei oft auch das sexuelle Begehren eine Rolle spielt – nimmt eine bestimmte Person für den Betreffenden jene magischen Qualitäten an, und er macht sie zu dem Wesen, auf das er sein ganzes Leben einstellt und von dem er völlig abhängig wird. Die Tatsache, daß die andere Person häufig ihrerseits das gleiche mit ihm vornimmt, ändert an dem Bild nichts. Es verstärkt nur noch den Eindruck, daß es sich bei dieser Beziehung um »echte Liebe« handelt. Man kann dieses Bedürfnis nach einem magischen Helfer in psychoanalytischen Verfahren unter experimentähnlichen Bedingungen studieren. Oft entwickelt die analysierte Person eine tiefe Bindung an den Psychoanalytiker und bringt ihr gesamtes Leben, ihr ganzes Tun, Denken und Fühlen mit ihm in Beziehung. Bewußt oder unbewußt fragt sie sich ständig: Wäre er (der Analytiker) damit einverstanden oder nicht, wäre es ihm recht oder würde er mich dafür tadeln? In Liebesbeziehungen dient die Tatsache, daß man sich diese oder jene Person zum Partner erwählt, als Beweis dafür, daß man sie liebt, weil sie gerade so ist, wie sie ist. Diese Illusion ist freilich in der psychoanalytischen Situation nicht aufrechtzuerhalten. Die unterschiedlichsten Personen entwickeln da dieselben Gefühle gegenüber den unter-

schiedlichsten Psychotherapeuten. Die Beziehung nimmt sich wie Liebe aus, und oft ist sie auch von sexuellen Wünschen begleitet.

Ihrem Wesen nach handelt es sich dabei jedoch um eine Beziehung zum personifizierten magischen Helfer, eine Rolle, die der Psychoanalytiker – genau wie andere Personen von einer gewissen Autorität (etwa Ärzte, Geistliche oder Lehrer) – offensichtlich für einen Menschen, der nach einem personifizierten magischen Helfer ausschaut, auf befriedigende Weise zu spielen vermag.

Die Gründe, weshalb jemand an einen magischen Helfer gebunden ist, sind im Prinzip die gleichen, die den symbiotischen Trieben zugrunde liegen: Unfähigkeit, allein zu sein und die eigene individuelle Persönlichkeit voll zum Ausdruck zu bringen. Bei den sado-masochistischen Strebungen führt diese Unfähigkeit dazu, daß man versucht, durch die Abhängigkeit vom magischen Helfer vom eigenen Selbst loszukommen, während sie bei der gemäßigeren Form der Abhängigkeit, von der wir jetzt sprechen, nur zum Verlangen nach Lenkung und Schutz führt. Die Intensität der Bezogenheit auf ihn steht im umgekehrten Verhältnis zur Fähigkeit, die eigenen intellektuellen, emotionalen und sinnlichen Möglichkeiten spontan zum Ausdruck zu bringen. Anders gesagt: Man hofft alles, was man vom Leben erwartet, von ihm zu bekommen, anstatt sich selber tätig darum zu bemühen. Je mehr dies der Fall ist, um so mehr verschiebt sich das Lebenszentrum von der eigenen Person auf den magischen Helfer und dessen Personifizierungen. Die Frage lautet dann nicht mehr, wie man sein eigenes Leben leben soll, sondern wie man »ihn« manipulieren kann, um ihn nicht zu verlieren, und wie man ihn dazu veranlassen kann, das zu tun, was man möchte, ja sogar ihn für Dinge verantwortlich zu machen, für die man selbst verantwortlich ist.

Im extremen Fall besteht das ganze Leben eines solchen Menschen fast ausschließlich in dem Versuch, »ihn« zu manipulieren. Es werden dabei unterschiedliche Mittel angewandt; einige benutzen dabei ihren Gehorsam, andere ihre »Güte«

und wieder andere ihr Leiden als Mittel zur Manipulation. Wir beobachten in solchen Fällen, daß es kein Gefühl, keinen Gedanken und keine Emotion gibt, die nicht von diesem Bedürfnis, »ihn« zu manipulieren, gefärbt wäre. Es geschieht also kein psychischer Akt mehr wirklich spontan und frei. Diese Abhängigkeit, die einer Blockierung der Spontaneität entspringt und die gleichzeitig dazu führt, verleiht aber nicht nur eine gewisse Sicherheit, sie führt auch andererseits zu einem Gefühl der Schwäche und Knechtschaft. Ist dies der Fall, so fühlt sich der gleiche Mensch, der von dem magischen Helfer abhängig ist, gleichzeitig – wenn auch oft unbewußt – von »ihm« versklavt und rebelliert daher mehr oder weniger heftig gegen »ihn«. Dieses Aufbegehren gegen eben den Menschen, auf den man seine Hoffnung auf Sicherheit und Glück gesetzt hat, führt zu neuen Konflikten. Man muß diese Gefühle unterdrücken, wenn man »ihn« nicht verlieren will, aber die unter der Oberfläche vorhandene Feindseligkeit gefährdet ständig die in der Beziehung gesuchte Sicherheit.

Ist der magische Helfer in einem realen Menschen personifiziert, wird es zu ständigen Konflikten mit ihm kommen, einmal durch die unausbleibliche Enttäuschung, wenn er die in ihn gesetzten Erwartungen nicht erfüllt – und da diese Erwartungen illusorisch sind, muß der reale Mensch sie unausweichlich enttäuschen – und zum anderen durch das aus der Versklavung der eigenen Persönlichkeit herrührende Ressentiment. Manchmal enden diese Konflikte mit einer Trennung, worauf der Betreffende sich gewöhnlich ein anderes Objekt wählt, von dem er erwartet, daß es alle seine in den magischen Helfer gesetzten Hoffnungen erfüllen wird. Erweist sich auch diese Beziehung als Fehlschlag, so wird auch sie wieder abgebrochen, oder der Betreffende kommt zu dem Schluß, »das Leben« sei nun einmal nicht anders, und er resigniert. Er erkennt einfach nicht, daß er nicht deshalb scheiterte, weil er sich nicht den richtigen magischen Helfer wählte; vielmehr versucht er, durch Manipulation einer magischen Kraft zu erreichen, was ein Mensch nur durch sein eigenes, spontanes

Tätigsein erreichen kann.

Freud hat das Phänomen der lebenslangen Abhängigkeit von einem Objekt außerhalb seiner selbst erkannt. Er hat es interpretiert als die Beibehaltung früher, im wesentlichen sexueller Bindungen an die Eltern während des ganzen späteren Lebens. Tatsächlich machte dieses Phänomen, das er als Ödipuskomplex bezeichnete, einen solchen Eindruck auf ihn, daß er darin den Kern aller Neurosen und in seiner erfolgreichen Überwindung das Hauptproblem einer normalen Entwicklung sah.

Mit dieser Entdeckung des Ödipuskomplexes als dem zentralen Phänomen der Psychologie hat Freud eine der wichtigsten Entdeckungen gemacht. Allerdings hat er sie nicht richtig interpretiert, denn wenn auch die sexuelle Anziehung zwischen Eltern und Kindern tatsächlich vorhanden ist und die sich daraus ergebenden Konflikte manchmal zu einer neurotischen Entwicklung beitragen, so spielen doch weder die sexuelle Anziehung noch die daraus resultierenden Konflikte die Hauptrolle bei der Fixierung der Kinder an ihre Eltern. Solange das Kind noch klein ist, hängt es natürlich von seinen Eltern ab, aber seine Spontaneität wird durch diese Abhängigkeit nicht unausweichlich beschränkt. Wenn jedoch die Eltern in ihrer Funktion als Agentur der Gesellschaft beginnen, die Spontaneität und das Unabhängigkeitsstreben des Kindes zu unterdrücken, dann ist der Heranwachsende immer weniger in der Lage, auf eigenen Füßen zu stehen. Er sucht daher nach einem magischen Helfer und macht häufig die Eltern zu dessen Personifizierung. Später überträgt er dann diese Gefühle auf jemand anderen, zum Beispiel auf einen Lehrer oder auf den Ehemann oder den Psychotherapeuten. Auch hierbei ist zu betonen, daß das Bedürfnis, mit einem derartigen Autoritätssymbol eng verbunden zu sein, nicht durch den Fortbestand der ursprünglichen sexuellen Anziehungskraft eines Elternteils verursacht wird, sondern durch die Beeinträchtigung des Expansionsdrangs und der Spontaneität des Kindes und seine hierdurch hervorgerufene Angst.

Die Beobachtung zeigt, daß der Kern einer jeden Neurose – wie auch der Kern einer jeden normalen Entwicklung – der Kampf um Freiheit und Unabhängigkeit ist. Bei vielen normalen Menschen endet dieser Kampf damit, daß sie ihr Selbst völlig aufgeben, weshalb man sie als gut angepaßt und normal ansieht. Der Neurotiker ist dagegen ein Mensch, der es nicht aufgegeben hat, sich gegen seine völlige Unterjochung zu wehren, der aber gleichzeitig an die Gestalt des magischen Helfers gebunden bleibt, welche Form oder Gestalt »er« auch immer für ihn angenommen haben mag. Seine Neurose ist stets als der – im wesentlichen erfolglose – Versuch zu verstehen, den Konflikt zwischen jener inneren Abhängigkeit und dem Streben nach Freiheit zu lösen.

b) Flucht ins Destruktive

Wie bereits erwähnt, ist zwischen den sado-masochistischen Strebungen und der Destruktivität zu unterscheiden, obwohl beide meist miteinander verquickt sind. Die Destruktivität unterscheidet sich insofern, als ihr Ziel nicht die aktive oder passive Symbiose, sondern die Vernichtung ihres Objektes ist. Aber auch sie wurzelt darin, daß Ohnmacht und Isolierung für den einzelnen unerträglich sind. Ich kann dem Gefühl meiner Ohnmacht gegenüber der Welt außerhalb von mir dadurch entrinnen, daß ich sie zerstöre. Sicher bleibe ich auch dann, wenn es mir gelungen ist, sie zu beseitigen, immer noch allein und isoliert, aber ich befinde mich dann in einer *splendid Isolation*, in der ich nicht von einer überwältigenden Macht von Objekten außerhalb meiner selbst zermalmt werden kann. Die Zerstörung der Welt ist der letzte, verzweifelte Versuch, mich davor zu retten, von ihr zermalmt zu werden. Ziel des Sadismus ist die Einverleibung des Objekts, Ziel der Destruktivität ist dessen Beseitigung. Der Sadismus strebt danach, das atomisierte Individuum durch die Herrschaft über andere zu stärken; die Destruktivität erstrebt das gleiche durch die Beseitigung jeder Bedrohung von außen.

Wer die persönlichen Beziehungen in unserem gesellschaftlichen Leben betrachtet, muß bestürzt sein über das Ausmaß der überall herrschenden Destruktivität. Meist ist man sich ihrer nicht unmittelbar bewußt, sondern rationalisiert sie auf verschiedene Weise. Tatsächlich gibt es praktisch nichts, was nicht zur Rationalisierung der Destruktivität herangezogen wird. Liebe, Pflicht, Gewissen und Patriotismus benutzte und benutzt man als Masken, um andere oder sich selbst zu zerstören. Es ist jedoch zwischen zwei verschiedenen Arten destruktiver Tendenzen zu unterscheiden. Es gibt destruktive Tendenzen, die aus einer besonderen Situation als Reaktion auf Angriffe auf unser Leben oder auf das Leben anderer, auf unsere Integrität oder auch auf Ideen, mit denen wir uns identifizieren, erwachsen. Diese Art der Destruktivität ist eine natürliche und notwendige Begleiterscheinung unserer Lebensbejahung.

Dagegen handelt es sich bei der hier zur Erörterung stehenden Destruktivität nicht um diese rationale – oder man könnte auch sagen »reaktive« – Feindseligkeit, sondern um eine in einem Menschen ständig bereitliegende Tendenz, die sozusagen nur auf eine passende Gelegenheit wartet, sich zu manifestieren. Wenn wir für die Destruktivität eines Menschen keinen objektiven »Grund« feststellen können, bezeichnen wir ihn als geisteskrank oder als psychisch krank (auch wenn er selbst sich gewöhnlich irgendeine Rationalisierung zurechtgemacht hat). Meist werden die destruktiven Impulse jedoch so rationalisiert, daß zum mindesten einige andere Personen oder gesellschaftliche Gruppen an diese Rationalisierung glauben und sie für »realistisch« halten. Aber die Objekte der irrationalen Destruktivität und die speziellen Gründe dafür, daß man sich gerade sie auswählt, sind nur von sekundärer Bedeutung. Die destruktiven Impulse sind eine Leidenschaft im Menschen, und es gelingt ihnen immer, ein Objekt zu finden. Wenn aus irgendeinem Grund andere Personen nicht zum Objekt der Destruktivität eines Menschen werden können, kann es leicht geschehen, daß er selbst zum Objekt wird. Wenn das in einem

erheblichen Ausmaß geschieht, ist oft eine körperliche Erkrankung die Folge – ja es kann sogar zu einem Selbstmordversuch kommen.

Wir gingen von der Annahme aus, daß die Destruktivität eine Flucht vor dem unerträglichen Gefühl der Ohnmacht ist, da sie darauf abzielt, alle Objekte zu beseitigen, mit denen der Betreffende sich auseinandersetzen hat. Aber angesichts der ungeheuren Rolle, welche die destruktiven Tendenzen im menschlichen Verhalten spielen, scheint mir diese Interpretation keine ausreichende Erklärung. Isolierung und Ohnmacht sind auch der Grund für die Angst und für die »Vereitelung« des Lebens als zwei weiteren Quellen von Destruktivität. Was die Angst betrifft, so ist darüber nicht viel zu sagen. Jede Bedrohung vitaler (materieller oder emotionaler) Interessen verursacht Angst (vgl. K. Horney, 1939), und destruktive Tendenzen sind die häufigste Reaktion auf diese Angst. Die Bedrohung kann von bestimmten Personen in einer bestimmten Situation ausgehen. In einem solchen Fall richtet sich die Destruktivität gegen diese Personen.

Es kann sich aber auch um eine konstante – wenn auch nicht unbedingt bewußte – Angst handeln, die dem ebenfalls konstanten Gefühl entspringt, von der Außenwelt bedroht zu sein. Diese Art einer konstanten Angst entspringt der Situation des isolierten, ohnmächtigen Individuums und ist eine weitere Quelle des Reservoirs von Destruktivität, das in seinem Inneren entsteht.

Eine andere wichtige Folge der gleichen Grundsituation ist das, was ich oben als Vereitelung des Lebens bezeichnet habe. Der isolierte und ohnmächtige einzelne ist bezüglich der Verwirklichung seiner sinnlichen, emotionalen und intellektuellen Möglichkeiten blockiert. Es fehlen ihm die innere Sicherheit und Spontaneität, die die Voraussetzungen für ihre Realisierung wären. Diese innere Blockierung wird noch durch die kulturellen Tabus verstärkt, mit denen Lust und Glück belegt sind. Hinzu kommen die Tabus der Religion und Sitten der Mittelklasse seit der Reformationszeit. Diese äußeren Tabus

sind zwar heutzutage praktisch verschwunden, doch ist die innere Blockierung trotz der bewußten Billigung sinnlicher Lust bestehen geblieben.

Freud hat auf diese Beziehung zwischen der Vereitelung des Lebens und der Destruktivität hingewiesen. Die Erörterung seiner Theorie gibt uns Gelegenheit, einige eigene Ideen dazu zu äußern.

Freud hat erkannt, daß seine ursprüngliche Vermutung, wonach der Sexualtrieb und der Selbsterhaltungstrieb die beiden grundlegenden Motivationen menschlichen Verhaltens seien, das Gewicht und die Bedeutung destruktiver Impulse vernachlässigt hatte. Da er später glaubte, daß die destruktiven Tendenzen ebenso wichtig sind wie die sexuellen, gelangte er zu der Annahme, daß im Menschen zwei Grundstrebungen vorhanden seien: ein auf das Leben ausgerichteter Trieb, der mit der sexuellen Libido mehr oder weniger identisch ist, und der auf die Vernichtung des Lebens ausgerichtete Todestrieb. Freud nahm an, daß letzterer mit der sexuellen Energie verquickt sein kann und daß er sich dann entweder gegen das Selbst oder gegen Objekte außerhalb des Selbst richtet. Außerdem nahm er an, daß der Todestrieb in einer biologischen Eigenschaft wurzelt, die allen lebenden Organismen eigen und daher ein notwendiger und unabänderlicher Teil des Lebens ist.

Die Annahme eines Todestriebes ist insoweit befriedigend, als sie die volle Bedeutung der destruktiven Tendenzen berücksichtigt, die Freud in seinen früheren Theorien vernachlässigt hatte. Aber sie ist insofern unbefriedigend, als sie ihre Zuflucht zu einer biologischen Erklärung nimmt, welche die Tatsache nicht genügend berücksichtigt, daß das Ausmaß der Destruktivität bei den verschiedenen Menschen und gesellschaftlichen Gruppen ungeheuer variiert. Wenn Freuds Vermutung stimmte, wäre anzunehmen, daß das Ausmaß der Destruktivität sowohl gegen andere als auch gegen sich selbst bei allen Menschen mehr oder weniger gleich wäre. Aber das Gegenteil ist zu beobachten. Das Ausmaß der Destruktivität

weist in unserer Kultur nicht nur bei den einzelnen, sondern auch in den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen erhebliche Unterschiede auf. So spielt sie zum Beispiel im Charakter des Kleinbürgertums in Europa eine entschieden größere Rolle als bei der Arbeiterklasse und in den oberen Schichten der Bevölkerung. Die anthropologische Forschung hat uns mit Völkern bekanntgemacht, für die eine besonders starke Destruktivität kennzeichnend ist, während andere ein ebenso bemerkenswertes Fehlen von Destruktivität – sowohl in Form von Feindseligkeit gegen andere wie auch gegen sich selbst – erkennen lassen.

Bei jedem Versuch, die Ursachen der Destruktivität verstehen zu lernen, sollte man sich zunächst mit eben diesen Unterschieden beschäftigen, um sich dann zu fragen, welche anderen Unterscheidungsmerkmale festzustellen sind und ob diese nicht der Grund für die Unterschiede in der Stärke der Destruktivität sein könnten. Dieses Problem bietet jedoch solche Schwierigkeiten, daß es einer eigenen ausführlichen Behandlung bedarf, für die hier leider kein Raum ist. Immerhin möchte ich andeuten, in welcher Richtung die Antwort zu suchen sein dürfte. Mir scheint, daß der Grad der Destruktivität beim einzelnen Menschen in einem direkten Verhältnis dazu steht, wie sehr ihm die Entfaltungsmöglichkeiten in seinem Leben beschnitten wurden. Ich meine damit nicht die Versagung dieses oder jenes triebhaften Wunsches, sondern die Vereitelung des gesamten Lebens, die Blockierung der Spontaneität, des Wachstums und des Ausdrucks der sinnlichen, emotionalen und intellektuellen Fähigkeiten. Das Leben hat seine eigene Dynamik; es hat die Tendenz zu wachsen, sich Ausdruck zu verschaffen, sich zu leben. Wird diese Tendenz vereitelt, dann scheint die auf das Leben ausgerichtete Energie einen Zerfallsprozeß durchzumachen und sich in Energie zu verwandeln, die auf Zerstörung ausgerichtet ist. Anders gesagt, der Lebenstrieb und der Destruktionstrieb sind nicht voneinander unabhängige Faktoren, sondern sie stehen in einem umgekehrten Abhängigkeitsverhältnis zueinander. Je

mehr der Lebenstrieb vereitelt wird, um so stärker wird der Zerstörungstrieb; je mehr Leben verwirklicht wird, um so geringer ist die Kraft der Destruktivität. *Destruktivität ist das Ergebnis ungelebten Lebens.* Menschen und gesellschaftliche Bedingungen, die das Leben zu unterdrücken suchen, erzeugen ein leidenschaftliches Verlangen nach Zerstörung, das sozusagen das Reservoir bildet, aus dem sich die jeweiligen Tendenzen nähren, die sich entweder gegen andere oder gegen sich selbst richten.

Es versteht sich von selbst, wie wichtig es ist, sich nicht nur klarzumachen, welche dynamische Rolle die Destruktivität im Gesellschaftsprozeß spielt, sondern auch zu begreifen, welche die spezifischen Bedingungen für ihre Intensität sind. Wir haben bereits auf die Feindseligkeit hingewiesen, die die Mittelklasse in der Reformationszeit erfüllte und die in bestimmten religiösen Vorstellungen des Protestantismus zum Ausdruck kam – vor allem in seinem asketischen Geist und in Calvins Bild von einem erbarmungslosen Gott, dem es beliebte, einen Teil der Menschheit ohne eigenes Verschulden der ewigen Verdammnis anheimzugeben. Später brachte die Mittelklasse dann ihre Feindseligkeit hauptsächlich unter dem Deckmantel der moralischen Entrüstung zum Ausdruck, die eine Rationalisierung eines intensiven Neids auf die Bessergestellten war, die ihr Leben genießen konnten. In unserer heutigen Welt spielte die Destruktivität des Kleinbürgertums beim Aufkommen des Nazismus eine wichtige Rolle, da dieser an diese destruktiven Strebungen appellierte und sie im Kampf gegen seine Gegner benutzte. Auch die Destruktivität des Kleinbürgertums wurzelte – wie leicht einzusehen ist – in der Isolierung des einzelnen und in der Unterdrückung seiner persönlichen Entfaltungsmöglichkeiten, worunter dieses Kleinbürgertum noch mehr zu leiden hatte als die oberen und untersten Schichten der Bevölkerung.

c) Flucht ins Konformistische

Bei den bisher erörterten Mechanismen überwindet der einzelne sein Gefühl der Ohnmacht gegenüber der überwältigenden Macht der Außenwelt, indem er entweder auf seine individuelle Integrität verzichtet oder indem er andere zerstört, so daß die Welt für ihn nicht länger bedrohlich ist.

Andere Fluchtmechanismen bestehen darin, daß man sich so total von der Welt zurückzieht, daß diese ihren bedrohlichen Charakter verliert (bestimmte psychotische Zustände bieten dieses Bild – vgl. H. S. Sullivan, 1940, S. 68 ff.; ders., 1929; F. Fromm-Reichmann, 1939), und daß man sich psychologisch in einem solchen Maße aufbläht, daß die Außenwelt vergleichsweise klein wird. Wenn diese Fluchtmechanismen für die Individualpsychologie auch wichtig sind, so sind sie kulturell nur von untergeordneter Bedeutung. Ich möchte deshalb hier nicht näher darauf eingehen und mich lieber einem weiteren Fluchtmechanismus zuwenden, der von größter gesellschaftlicher Bedeutung ist.

Dieser Mechanismus stellt die Lösung dar, für die sich die meisten normalen Menschen in unserer heutigen Gesellschaft entscheiden. Er besteht kurz gesagt darin, daß der einzelne aufhört, er selbst zu sein; er gleicht sich völlig dem Persönlichkeitsmodell an, das ihm seine Kultur anbietet, und wird deshalb genau wie alle anderen und so, wie die anderen es von ihm erwarten. Die Diskrepanz zwischen dem »Ich« und der Welt verschwindet und damit auch die bewußte Angst vor dem Alleinsein und der Ohnmacht. Man könnte diesen Mechanismus mit der Schutzfärbung gewisser Tiere vergleichen. Diese sehen ihrer Umgebung so ähnlich, daß sie kaum von ihr zu unterscheiden sind. Wer sein Selbst aufgibt und zu einem Automaten wird, der mit Millionen anderer Automaten in seiner Umgebung identisch ist, fühlt sich nicht mehr allein und braucht deshalb keine Angst mehr zu haben. Aber der Preis, den er dafür zahlen muß, ist hoch, es ist der Verlust seines Selbst.

Die Annahme, der »normale« Weg, seine Einsamkeit zu überwinden, sei zum Automaten zu werden, widerspricht nun aber einer der verbreitetsten Vorstellungen vom Menschen in unserer Kultur. Von den meisten wird angenommen, daß sie Individuen sind, denen es freisteht zu denken, zu fühlen und zu handeln, wie es ihnen beliebt. Es ist dies nicht nur die allgemeine Ansicht über den modernen Individualismus, jeder einzelne ist auch der aufrichtigen Überzeugung, daß er »er« ist und daß seine Gedanken, Gefühle und Wünsche die »seinen« sind. Obwohl es auch unter uns eigenständige Persönlichkeiten gibt, so ist diese Meinung doch in den allermeisten Fällen eine Illusion – und eine gefährliche noch dazu –, denn sie verhindert, daß wir die Bedingungen beseitigen, die an diesem Stand der Dinge schuld sind.

Wir stehen hier vor einem der wichtigsten Probleme der Psychologie, dem wir vielleicht am einfachsten auf die Spur kommen, wenn wir zunächst eine Reihe von Fragen stellen. Was ist das Selbst? Was macht das Wesen jener Handlungen aus, die uns nur die Illusion vermitteln, sie seien unsere ureigensten Handlungen? Was ist Spontaneität? Was ist ein ursprünglicher geistiger Akt? Und endlich: Was hat all das mit der Freiheit zu tun? Wir wollen in diesem Kapitel zu zeigen versuchen, wie uns Gefühle und Gedanken von außen eingeflößt werden können, wie wir sie trotzdem subjektiv als unsere eigenen erfahren, und wie wir dabei unsere eigenen Gefühle und Gedanken verdrängen, so daß sie aufhören ein Teil unseres Selbst zu sein. Wir wollen dann die hier angeschnittenen Fragen im Kapitel über ›Freiheit und Demokratie‹ noch weiter verfolgen.

Beginnen wir die Darlegung mit der Analyse der Bedeutung von Erfahrungen, die – in Worte gefaßt – »ich fühle«, »ich denke« und »ich will« lauten. Wenn wir sagen »ich denke«, so scheint das eine klare, unzweideutige Feststellung zu sein, wobei es nur darauf ankommt, ob das, was ich denke, richtig oder falsch ist, und nicht ob *ich* es bin, der denkt, oder ob ich es nicht bin. Es gibt jedoch ein konkretes Experiment, welches

uns sofort erkennen läßt, daß die Antwort auf diese Frage nicht unbedingt so lautet, wie wir zunächst annehmen möchten: die Hypnose. Beobachten wir ein solches Experiment. (Zu den Problemen der Hypnose vgl. das Verzeichnis der einschlägigen Publikationen von M. H. Erickson, 1939, S. 472.)

Die Versuchsperson A wird vom Hypnotiseur B in hypnotischen Schlaf versetzt und bekommt von ihm suggeriert, daß sie nach dem Erwachen den Wunsch haben wird, ein Manuskript zu lesen, von dem sie annimmt, es mitgebracht zu haben, daß sie es suchen und nicht finden wird, daß sie daraufhin annehmen wird, eine dritte Person habe es gestohlen, und daß sie sehr wütend auf diese dritte Person C werden wird. Außerdem bekommt A gesagt, er werde vergessen, daß ihm all das nur während des hypnotischen Schlafs suggeriert worden sei. Hinzuzufügen ist noch, daß es sich bei C um eine Person handelt, gegen die unsere Versuchsperson A niemals etwas hatte, und daß den Umständen nach auch kein Grund dafür gegeben ist, auf C ärgerlich zu sein; außerdem hat A das Manuskript in Wirklichkeit gar nicht mitgebracht.

Was geschieht nun? A wacht auf und sagt nach einem kurzen Gespräch über irgendein Thema: »Das erinnert mich übrigens an etwas, das ich in meinem Manuskript beschrieben habe. Ich werde es Ihnen vorlesen.« Er blickt sich um, findet es nicht, und wendet sich daraufhin an C, dem er vorwirft, er habe es an sich genommen; er regt sich immer mehr darüber auf, und als C den Vorwurf zurückweist, gerät A in Wut und beschuldigt C direkt, es gestohlen zu haben. Er geht sogar noch weiter. Er bringt Gründe vor, die es plausibel machen sollen, daß C der Dieb ist; er sagt, er habe von anderen gehört, daß C das Manuskript unbedingt brauche, und er habe ja jetzt eine gute Gelegenheit gehabt, es an sich zu nehmen, und so weiter. Wir hören, wie er nicht nur C beschuldigt, sondern sich zahlreiche »Rationalisierungen« zurechtmacht, die seine Beschuldigung plausibel erscheinen lassen sollen. (Natürlich entspricht keine davon der Wahrheit, und zuvor hätte A sie sich niemals einfallen lassen.)

Nehmen wir jetzt an, daß in diesem Augenblick eine weitere Person (D) das Zimmer betritt. Sie wird nicht anzweifeln, daß A das sagt, was er denkt und fühlt; die einzige Frage, die er sich stellen wird, dürfte lauten, ob seine Anschuldigungen richtig sind oder nicht, das heißt, ob die Gedanken von A mit den wirklichen Tatsachen übereinstimmen oder nicht. Uns dagegen, die wir bei der ganzen Prozedur dabei waren, geht es nicht darum zu fragen, ob die Anschuldigung stimmt. Wir wissen ja, daß es nicht darum geht, weil wir uns sicher sind, daß das, was A fühlt und denkt, nicht *seine* Gedanken und Gefühle, sondern fremde Elemente sind, die ihm ein anderer in den Kopf gesetzt hat.

D aber, der mitten im Experiment hereingekommen ist, könnte etwa folgendes denken: »Da ist der A, der klar erkennen läßt, daß er all das denkt. Er muß doch selbst am besten wissen, was er denkt, und seine eigene Aussage ist der beste Beweis dafür, was er fühlt. Da sind aber auch noch die anderen, die sagen, seine Gedanken seien ihm suggeriert worden und es handele sich dabei um fremde, von außen kommende Elemente. Ehrlich gesagt, kann ich nicht entscheiden, wer da recht hat, jeder könnte sich irren. Da aber zwei gegen einen stehen, ist die Wahrscheinlichkeit größer, daß die Mehrheit recht hat.« Aber wir, die wir dem ganzen Experiment beigewohnt haben, hegen keine diesbezüglichen Zweifel, und genausowenig würde das der neu hinzugekommene D, falls er schon andere hypnotische Experimente miterlebt hätte. Er wüßte dann, daß man derartige Experimente unzählige Male mit verschiedenen Personen und unterschiedlichem Inhalt wiederholen kann. Der Hypnotiseur kann seiner Versuchsperson suggerieren, eine rohe Kartoffel sei eine köstliche Ananas, und sie wird die Kartoffel mit dem gleichen Genuß verzehren wie eine Ananas. Oder er kann seiner Versuchsperson suggerieren, daß sie nichts sieht, und sie wird blind sein. Oder auch, daß die Erde flach und keine Kugel sei, und sie wird leidenschaftlich die Auffassung verfechten, daß die Erde eine Scheibe ist.

Was beweist das hypnotische – und vor allem das posthyp-

notische Experiment? Es beweist, daß wir Gedanken, Gefühle, Wünsche, ja sogar Sinnesempfindungen haben können, die wir subjektiv als *unsere* empfinden, obwohl sie uns von außen suggeriert wurden und uns daher im Grunde fremd sind und nicht das, was wir wirklich denken, fühlen und so weiter.

Was zeigt uns das spezielle hypnotische Experiment, von dem wir ausgingen? Es zeigt uns: 1. daß die Versuchsperson etwas *will*, nämlich das Manuskript lesen, daß sie 2. etwas *denkt*, nämlich daß C es an sich genommen hat, und daß sie 3. etwas *fühlt*, nämlich Wut auf C. Wir sahen, daß alle drei geistigen Akte – der Willensimpuls, das Denken und das Fühlen – nicht seine eigenen sind in dem Sinn, daß sie das Ergebnis seiner eigenen geistigen Tätigkeit wären; daß sie nicht in ihm ihren Ursprung haben, sondern ihm von außen suggeriert wurden und daß er trotzdem subjektiv das Gefühl hat, es *wären* seine eigenen. Er bringt auch eine Reihe von Gedanken vor, die ihm nicht in der Hypnose suggeriert wurden, jene »Rationalisierungen« nämlich, mit denen er seine Vermutung »erklärt«, daß C das Manuskript gestohlen habe. Trotzdem sind das nur im formalen Sinn die eigenen Gedanken. Wenngleich sie scheinbar seinen Verdacht erklären, wissen wir doch, daß der Verdacht zuerst da war und daß die rationalisierenden Überlegungen nur erfunden wurden, um das Gefühl plausibel zu machen. Sie sind daher keine wirkliche Erklärung, sondern sie kommen dem Betreffenden erst post factum.

Wir sind zunächst vom hypnotischen Experiment ausgegangen, weil dieses auf unmißverständliche Weise zeigt, daß man von der Spontaneität seiner geistigen Akte überzeugt sein kann und sie trotzdem uns unter bestimmten Bedingungen von einer anderen Person suggeriert sein können. Wir finden aber dieses Phänomen keineswegs nur in der hypnotischen Situation. Daß die Inhalte unseres Denkens, Fühlens und Willens uns von außen eingegeben werden und nicht genuin die unseren sind, ist so häufig, daß man den Eindruck bekommt, diese Pseudo-Akte seien die Regel und genuine oder angebotene geistige Akte seien die Ausnahme.

Der Pseudo-Charakter, den das *Denken* annehmen kann, ist besser bekannt als die gleiche Erscheinung im Bereich des Wollens und Fühlens. Wir behandeln daher am besten zuerst den Unterschied zwischen dem genuinen Denken und dem Pseudo-Denken. Nehmen wir einmal an, wir befänden uns auf einer Insel, wo Fischer und Sommergäste aus der Stadt wohnen. Wir möchten gern wissen, was wir für Wetter bekommen, und fragen einen Fischer und zwei Leute aus der Stadt danach, von denen wir wissen, daß sie den Wetterbericht im Radio gehört haben. Der vom Wetter abhängige Fischer mit seiner langen Erfahrung wird nachdenken, wenn er nicht schon, bevor wir ihn fragten, sich seine Meinung darüber gebildet hatte. Da er weiß, was Windrichtung, Temperatur, Feuchtigkeit und so weiter als Grundlage für die Wettervoraussage bedeuten, wird er die verschiedenen Faktoren gegeneinander abwägen und zu einem mehr oder weniger endgültigen Schluß gelangen. Vermutlich wird er sich auch an den Wetterbericht im Radio erinnern und darauf zu sprechen kommen, ob dieser seine Meinung bestätigt oder ihr widerspricht; widerspricht er ihr, so dürfte er die Gründe für seine eigene Meinung besonders sorgfältig abwägen. Aber – und darauf kommt es an – es handelt sich um *seine* Meinung, um das Resultat *seines* Denkens, das er uns mitteilt.

Der erste der beiden Sommergäste ist ein Mann, der, als wir ihn um seine Meinung fragten, sich bewußt ist, daß er vom Wetter nicht viel versteht, und der auch nicht das Gefühl hat, daß man etwas davon verstehen müsse. Er sagt nur: »Ich kann das nicht beurteilen. Ich weiß nur, daß der Wetterbericht im Radio so und so war.« Der andere Mann, den wir fragen, ist ein anderer Typ. Er meint, er wisse genau über das Wetter Bescheid, obwohl er in Wirklichkeit nur wenig davon versteht. Er gehört zu denen, die meinen, sie müßten jede Frage beantworten können. Er denkt einen Augenblick nach und sagt uns dann »seine« Ansicht, die in Wirklichkeit mit der Wettervoraussage im Radio übereinstimmt. Wir fragen ihn, wie er zu dieser Ansicht komme, und er sagt, er habe es aus der Windrichtung,

Temperatur und so weiter geschlossen. Oberflächlich betrachtet verhält sich dieser Mann nicht anders als der Fischer. Analysieren wir seine Antwort jedoch genauer, dann stellt sich heraus, daß er die Radiomeldung gehört und übernommen hat. Da er jedoch das Gefühl hat, er müsse eine eigene Meinung haben, vergißt er, daß er die Meinung einer Autoritätsperson nur einfach wiederholt, und ist überzeugt, daß er durch eigenes Nachdenken darauf gekommen ist. Er bildet sich ein, er habe sich auf Grund der vorhandenen Verhältnisse eine Meinung gebildet, aber wenn wir näher zusehen, stellen wir fest, daß die von ihm angeführten Gründe ihm niemals die Möglichkeit zu dieser Wetterprognose gegeben hätten, wenn er nicht schon eine vorgefaßte Meinung gehabt hätte. Tatsächlich handelt es sich nur um Pseudo-Gründe, die ihm dazu dienen, den Eindruck zu erwecken, er sei durch eigenes Nachdenken zu seiner Meinung gekommen. Er macht sich die Illusion, er habe sich eine eigene Meinung gebildet, während er in Wirklichkeit nur die Meinung einer Autoritätsperson übernommen hat, ohne sich jedoch über den Vorgang selber klar zu sein. Es ist sehr gut möglich, daß er in bezug auf das Wetter recht hatte und daß der Fischer sich irrte, aber in diesem Fall wäre nicht »seine« Meinung die richtige, selbst wenn sich der Fischer mit »seiner eigenen Meinung« tatsächlich geirrt hätte.

Die gleiche Erscheinung können wir beobachten, wenn wir die Leute nach ihrer Meinung über gewisse andere Themen, zum Beispiel in der Politik fragen. Man frage einmal einen durchschnittlichen Zeitungsleser, wie er über ein bestimmtes politisches Problem denke. Er wird uns dann einen mehr oder weniger exakten Bericht über das, was er gelesen hat, als »seine« Meinung hinstellen und trotzdem – und das ist der springende Punkt – der Überzeugung sein, das von ihm Vorgebrachte sei das Ergebnis seines eigenen Nachdenkens. Wenn er in einer kleinen Gemeinschaft lebt, wo politische Meinungen vom Vater auf den Sohn weitergegeben werden, kann »seine eigene« Meinung weit mehr, als er es auch nur einen Augenblick für möglich halten würde, von der immer noch vorhande-

nen Autorität eines strengen Vaters geprägt sein. Die Meinung eines anderen Lesers kann einer augenblicklichen Verlegenheit entspringen, der Angst, man könne ihn für schlecht informiert halten, weshalb seine »Ansicht« im wesentlichen Theater ist und nicht das Ergebnis einer natürlichen Kombination von Erfahrung, Wünschen und Wissen. Die gleiche Erscheinung finden wir auch bei ästhetischen Urteilen. Der durchschnittliche Museumsbesucher, der sich das Bild eines berühmten Malers – sagen wir Rembrandts – betrachtet, sagt, das sei ein wunderschönes, eindrucksvolles Bild. Wenn wir sein Urteil analysieren, finden wir, daß er innerlich nicht besonders darauf anspricht, sondern daß er es nur deshalb für schön hält, weil er weiß, daß man es von ihm erwartet. Das gleiche gilt für das Urteil der Leute über Musik und auch für den Akt der Wahrnehmung selbst. Wenn die Leute sich irgendeine Sehenswürdigkeit betrachten, dann kommt es häufig vor, daß sie in Wirklichkeit nur die Reproduktion davon im Sinn haben, die sie unzählige Male zum Beispiel auf Postkarten gesehen haben, und während sie glauben, »sie«

sähen die Sehenswürdigkeit, haben sie in Wirklichkeit nur diese Abbildungen davon vor Augen. Oder wenn sie Zeuge eines Unfalls werden, dann sehen und hören sie die Situation so, wie die Zeitung vermutlich darüber berichten wird. Tatsächlich ist es doch so, daß für viele Leute ein Erlebnis, das sie hatten, eine künstlerische Darbietung oder eine politische Versammlung erst dann »wirklich« wird, wenn sie darüber in der Zeitung gelesen haben.

Die Unterdrückung kritischen Denkens beginnt meist schon frühzeitig. So erkennt vielleicht bereits ein fünfjähriges Mädchen die Unaufrichtigkeit seiner Mutter entweder auf subtile Art daran, daß diese zwar immerzu von Liebe und Freundlichkeit spricht, aber tatsächlich kalt und egoistisch ist, oder auf gröbere Weise, wenn es merkt, daß die Mutter mit einem anderen Mann ein Verhältnis hat, während sie ständig ihre hohen moralischen Grundsätze betont. Das Kind fühlt die Diskrepanz. Sein Gefühl für Gerechtigkeit und Wahrheit ist ver-

letzt. Weil es aber von der Mutter abhängig ist, die keinerlei Kritik erlauben würde, und weil es vielleicht einen schwachen Vater hat, auf den es sich nicht verlassen kann, ist es gezwungen, seine kritische Einsicht zu verdrängen. Schon sehr bald wird es die Unaufrichtigkeit und Untreue der Mutter nicht mehr bemerken. Es wird die Fähigkeit zum kritischen Denken verlieren, denn sie beizubehalten wäre ebenso hoffnungslos wie gefährlich. Außerdem steht es unter dem Eindruck, es werde von ihm erwartet, daß es glaubt, daß seine Mutter aufrichtig ist und sich anständig verhält und daß seine Eltern glücklich verheiratet sind, und es wird sich diese Vorstellung bereitwillig zu eigen machen.

Bei allen diesen Beispielen geht es darum, ob der Gedanke das Ergebnis eigenen Denkens, das heißt eigenen Tätigseins ist. Es geht nicht darum, ob die Inhalte des Denkens richtig sind. Wie wir bereits bei der Wetterprognose des Fischers andeuten, kann seine Ansicht, die auf eigenem Denken beruht, falsch und die des Mannes, der nur wiederholt, was ein anderer für ihn gedacht hat, richtig sein. Das Pseudo-Denken kann auch völlig logisch und rational sein. Sein Pseudo-Charakter äußert sich nicht unbedingt darin, daß es unlogisch ist. Man kann das an Rationalisierungen studieren, die sich bemühen, eine Handlung oder ein Gefühl mit rationalen und realistischen Beweggründen zu erklären, obwohl sie in Wirklichkeit von irrationalen und subjektiven Faktoren determiniert waren. Die Rationalisierung kann zwar auch im Widerspruch zu den Tatsachen oder zu den Regeln logischen Denkens stehen, häufig aber wird sie selbst logisch und rational sein. Ihre Irrationalität liegt dann darin, daß sie nicht das wirkliche Motiv für die Handlung darstellt, deren Ursache sie angeblich war.

Ein bekannter Witz ist ein gutes Beispiel für eine irrationale Rationalisierung: Eine Frau hat sich von einer Nachbarin einen Glaskrug ausgeliehen und ihn zerbrochen. Als sie aufgefordert wird, ihn zurückzugeben, antwortet sie: »Erstens habe ich ihn schon zurückgegeben; zweitens habe ich ihn mir nie von Ihnen ausgeliehen; und drittens war er schon kaputt, als

Sie ihn mir gegeben haben.« Ein Beispiel für eine »rationale« Rationalisierung ist es, wenn A, der sich in wirtschaftlicher Not befindet, seinen Verwandten B bittet, ihm etwas Geld zu leihen. B lehnt ab mit der Begründung, wenn er A Geld leihe, werde er nur dessen Leichtsinn Vorschub leisten und seine Neigung unterstützen, sich immer nur auf andere zu verlassen. Das mag durchaus stimmen, aber es ist trotzdem eine Rationalisierung, weil B das Geld A auf keinen Fall leihen wollte, und auch wenn er selbst glaubt, er sei um das Wohl von A besorgt, handelt er doch tatsächlich aus Geiz.

Es läßt sich daher nicht feststellen, ob wir es mit einer Rationalisierung zu tun haben, wenn wir lediglich untersuchen, ob eine Behauptung logisch ist; wir müssen auch die psychologischen Motivationen mit berücksichtigen, die in einem Menschen am Werk sind. Das Entscheidende ist nicht, *was* der Betreffende denkt, sondern *wie* er denkt. Ein dem eigenen aktiven Denken entspringender Gedanke ist stets neu und originell; originell nicht unbedingt in dem Sinn, daß ihn nicht andere schon zuvor gedacht hätten, jedoch stets in dem Sinn, daß derjenige, der denkt, sein Denken als Werkzeug benutzt, um etwas Neues in der Außenwelt oder in sich selbst zu entdecken. Den Rationalisierungen fehlt ihrem ganzen Wesen nach dieses Entdecken und Enthüllen; sie bestätigen lediglich unsere emotionalen Vorurteile. Die Rationalisierungen sind kein geeignetes Mittel, zur Wirklichkeit vorzustoßen, sondern nur post factum ein Versuch, die eigenen Wünsche mit der vorhandenen Wirklichkeit in Einklang zu bringen.

Man muß beim Fühlen genau wie beim Denken zwischen einem echten Gefühl, das aus uns selbst kommt, und einem Pseudo-Gefühl unterscheiden, das in Wirklichkeit nicht unser eigenes ist, auch wenn wir es dafür halten. Wählen wir ein Beispiel aus dem täglichen Leben, das für den Pseudo-Charakter unserer *Gefühle* im Verkehr mit anderen typisch ist: Wir beobachten einen Mann auf einer Abendgesellschaft. Er ist heiter, er lacht, er führt freundschaftliche Gespräche und scheint alles in allem recht glücklich und zufrieden zu sein. Beim Abschied

lächelt er freundlich und sagt, wie gut es ihm gefallen habe. Die Tür fällt hinter ihm ins Schloß – und in diesem Augenblick bemerken wir, wenn wir ihn genau beobachten, daß sein Gesichtsausdruck sich plötzlich verändert. Das Lächeln ist verschwunden, was natürlich zu erwarten war, da er ja jetzt allein ist und nichts und niemand ihn mehr zum Lächeln veranlaßt. Aber die Veränderung, von der ich spreche, beschränkt sich nicht darauf, daß er nicht mehr lächelt. Ein Ausdruck tiefer Traurigkeit, ja fast Verzweiflung steht auf seinem Gesicht. Dieser Ausdruck dauert vermutlich nur ein paar Sekunden, dann nimmt das Gesicht wieder den üblichen maskenhaften Ausdruck an. Der Mann steigt in seinen Wagen und denkt über den Abend nach. Er fragt sich, ob er einen guten Eindruck gemacht hat, und hat das Gefühl, daß das der Fall war. Aber war »er« wirklich den ganzen Abend lang glücklich und vergnügt? War der flüchtige Ausdruck von Traurigkeit und Verzweiflung, den wir auf seinem Gesicht beobachteten, nur eine momentane Reaktion ohne größere Bedeutung? Diese Frage ist kaum zu beantworten, wenn wir nicht mehr über ihn wissen. Aber es gibt einen Schlüssel zum Verständnis der Bedeutung seiner Heiterkeit.

Er träumt nämlich in jener Nacht, er sei wieder im Krieg bei der A.E.F. (Amerikanische Streitkräfte in Übersee). Er hat den Befehl erhalten, sich durch die feindlichen Linien hindurch ins Stabsquartier des Gegners einzuschleichen. Er zieht eine Offiziersuniform an – offenbar eine deutsche – und findet sich plötzlich mitten in einer Gruppe deutscher Offiziere. Er ist überrascht, daß es im Stabsquartier so behaglich ist und daß alle so nett zu ihm sind, aber dabei bekommt er immer größere Angst, sie könnten merken, daß er ein Spion ist. Da kommt auch schon ein jüngerer Offizier, der ihm besonders sympathisch ist, auf ihn zu und sagt: »Ich weiß, wer Sie sind. Es gibt für Sie nur eine Möglichkeit, hier wieder rauszukommen. Erzählen Sie Witze! Lachen Sie und bringen Sie sie zum Lachen, damit sie so abgelenkt werden, daß sie Ihnen selbst keine Aufmerksamkeit mehr schenken.« Er ist für diesen guten

Rat dankbar und fängt an, Witze zu erzählen und laut zu lachen. Aber er übertreibt es schließlich so sehr, daß die anderen Verdacht schöpfen, und je argwöhnischer sie werden, um so krampfhafter werden seine Witze. Schließlich erfüllt ihn eine so furchtbare Angst, daß er nicht länger zu bleiben vermag. Er springt plötzlich vom Stuhl auf, und alle laufen hinter ihm her. Dann ändert sich die Szene, und er sitzt in einer Straßenbahn, die genau vor seinem Haus hält. Er ist in Zivil und fühlt sich erleichtert bei dem Gedanken, daß der Krieg vorüber ist.

Nehmen wir an, wir hätten die Möglichkeit, ihn am nächsten Tag zu fragen, was ihm im Zusammenhang mit den einzelnen Traumelementen einfällt. Wir wollen hier nur einige Assoziationen festhalten, die uns für das Verständnis des Hauptproblems, für das wir uns interessieren, besonders signifikant erscheinen. Die deutsche Uniform erinnert ihn daran, daß auf der Party am vergangenen Abend ein Gast war, der mit einem starken deutschen Akzent sprach. Es fällt ihm ein, daß er sich über diesen Mann geärgert hat, weil dieser ihn kaum beachtete, obwohl er (der Träumer) sich doch bemühte, einen besonders guten Eindruck auf ihn zu machen. Während er sich das durch den Kopf gehen läßt, erinnert er sich, daß der Mann mit dem deutschen Akzent sich tatsächlich über ihn lustig gemacht und über eine seiner Äußerungen unverschämt gelächelt hatte. Zu dem behaglichen Raum, in dem sich das Stabsquartier befand, fällt ihm ein, daß er dem Zimmer ähnlich sah, in dem er letzte Nacht bei der Party gesessen hat, daß aber die Fenster aussahen wie die in dem Saal, in dem er früher einmal durch ein Examen gefallen war. Er wundert sich über diese Assoziation, aber es fällt ihm ein, daß er sich, bevor er zu der Party ging, Gedanken darüber gemacht hatte, ob er dort auch einen guten Eindruck machen würde; denn erstens war unter den Gästen der Bruder eines jungen Mädchens, für das er sich interessierte, und außerdem hatte der Gastgeber einen erheblichen Einfluß auf einen seiner Vorgesetzten, der ihm für sein berufliches Vorankommen äußerst wichtig war. Zu diesem Vorgesetzten bemerkt er, er sei ihm sehr unsympathisch, und er

fühle sich gedemütigt, weil er ihm ein freundliches Gesicht zeigen müsse, und auch der Gastgeber sei ihm irgendwie unsympathisch gewesen, wenn er sich das auch nicht klargemacht hätte. Weiter assoziiert er, daß er eine komische Geschichte über einen Mann mit einer Glatze erzählt habe und ihm hinterher eingefallen sei, er könnte damit am Ende seinen Gastgeber gekränkt haben, weil dieser zufällig ebenfalls fast kahl sei. Mit dem Straßenbahnwagen kann er zunächst nichts anfangen, bis ihm einfällt, daß er ihn an den Straßenbahnwagen erinnert, in dem er als Junge zur Schule gefahren ist. Dann fällt ihm noch ein, daß er im Traum plötzlich selbst der Fahrer war und sich darüber wunderte, daß eine Straßenbahn fast genauso zu lenken war wie ein Auto. Offensichtlich vertrat der Straßenbahnwagen im Traum die Stelle seines Autos, mit dem er nach Hause gefahren war, und diese Heimfahrt erinnerte ihn an seinen Heimweg von der Schule.

Für jemand, der mit der Deutung von Träumen vertraut ist, werden die Verwicklungen dieses Traumes und die ihn begleitenden Assoziationen inzwischen klar sein, wenngleich ich die Assoziationen nur zum Teil erwähnt und praktisch nichts über die Persönlichkeitsstruktur dieses Mannes und über seine frühere und gegenwärtige Situation mitgeteilt habe. Der Traum enthüllt seine wahren Gefühle auf der Party. Er war ängstlich darauf bedacht, einen guten Eindruck zu machen, und hatte sich über einige Leute geärgert, bei denen er das Gefühl hatte, daß sie sich über ihn lustig machten und ihn nicht gebührend achteten. Der Traum zeigt, daß seine Heiterkeit ihm nur dazu diente, Angst und Ärger zu verbergen und gleichzeitig die für sich einzunehmen, über die er sich ärgerte. Die Heiterkeit war nichts als eine Maske. Sie kam ihm nicht von Herzen, sondern sie verdeckte nur, was »er« wirklich fühlte, nämlich Angst und Ärger. Das verunsicherte ihn so, daß er das Gefühl hatte, er wäre ein Spion in einem feindlichen Lager, der jeden Augenblick entlarvt werden konnte. Der flüchtige Ausdruck von Traurigkeit und Verzweiflung, den wir bei ihm beobachten konnten, als er das Haus verließ, wird hier-

mit bestätigt und ist damit zu erklären, daß sein Gesicht in diesem Augenblick das ausdrückte, was »er« wirklich fühlte, obwohl »er« sich dieses Gefühls nicht bewußt war. Der Traum gibt das Gefühl auf dramatische Weise deutlich wieder, wenn er sich auch nicht unverhüllt auf die Menschen bezieht, auf die sich seine Gefühle richteten.

Dieser Mann ist weder ein Neurotiker, noch stand er unter Hypnose. Es handelt sich bei ihm um einen ziemlich normalen Zeitgenossen, der von der üblichen Angst und dem üblichen Anerkennungsbedürfnis des heutigen Menschen erfüllt ist. Er ist sich nicht bewußt, daß seine Fröhlichkeit nicht »seine« Fröhlichkeit ist, weil er so daran gewöhnt ist, in jeder Situation das zu empfinden, was man gerade von ihm erwartet, daß es eher eine Ausnahme als die Regel wäre, wenn ihm etwas als »merkwürdig« auffallen würde.

Was für das Denken und Fühlen gilt, das gilt auch für das *Wollen*. Die meisten Menschen sind überzeugt, daß ihre Entschlüsse die ihren sind und daß es sich um ihr eigenes Wollen handelt, wenn sie etwas wollen, solange sie nicht von einer äußeren Macht offen zu etwas gezwungen werden. Aber das gehört zu den großen Illusionen, die wir uns über uns selber machen. Sehr viele unserer Entschlüsse sind nicht wirklich unsere Entscheidungen, sondern sie werden uns von außen suggeriert. Wir bringen es fertig, uns einzureden, es handele sich um unsere eigenen Entscheidungen, aber in Wirklichkeit verhalten wir uns so, wie es die anderen von uns erwarten, und das tun wir aus Angst vor der Isolierung und weil wir unser Leben, unsere Freiheit und unsere Behaglichkeit unmittelbar bedroht fühlen.

Wenn man ein Kind fragt, ob es gerne jeden Tag in die Schule geht, und die Antwort lautet »Aber natürlich«, dann ist es zweifelhaft, ob die Antwort stimmt. In vielen Fällen stimmt sie sicher nicht. Möglicherweise geht das Kind häufig ganz gern in die Schule, aber oft würde es lieber spielen oder etwas anderes tun. Wenn es das Gefühl hat, »ich möchte jeden Tag gern in die Schule gehen«, besteht die Möglichkeit, daß es seine Abnei-

gung gegen den regelmäßigen Schulbesuch verdrängt hat. Es hat das Gefühl, man erwartet von ihm, daß es täglich gerne in die Schule geht; dieser Druck ist stark genug, das Gefühl zum Verschwinden zu bringen, es gehe oft nur deshalb, weil es muß. Vielleicht wäre es glücklicher, wenn es sich darüber im klaren sein könnte, daß es manchmal gern geht und manchmal nur geht, weil es muß. Der Druck des Pflichtgefühls ist aber so groß, daß es das Gefühl bekommt, »es« wolle das, was man von ihm erwartet.

Man nimmt allgemein an, daß die meisten Menschen freiwillig heiraten. Sicher gibt es Fälle, wo Menschen bewußt aus Pflichtgefühl oder aus einer Verpflichtung heraus eine Ehe eingehen. Es gibt auch Fälle, wo ein Mann heiratet, weil »er« es wirklich will. Aber es gibt auch nicht wenige Fälle, wo ein Mann (oder natürlich auch eine Frau) bewußt glaubt, er *wolle* eine bestimmte Person heiraten, während er tatsächlich in eine Reihe von Ereignissen hineingeraten ist, die zur Heirat hinführen und die ihm jede Rückzugsmöglichkeit versperren. In den Monaten vor der Hochzeit ist er fest davon überzeugt, daß »er« heiraten möchte, und der erste, ziemlich späte Hinweis darauf, daß er es vielleicht doch lieber nicht täte, ist die Tatsache, daß er am Hochzeitstag plötzlich in Panik gerät und den Impuls fühlt wegzulaufen. Wenn er »vernünftig« ist, dauert dieses Gefühl nur wenige Minuten, und er beantwortet die Frage, ob er die Absicht habe, die Ehe einzugehen, fest überzeugt mit »Ja!«.

Wir könnten noch viele Beispiele aus dem täglichen Leben anführen, wo Menschen scheinbar ihre Entscheidungen treffen und etwas Bestimmtes wollen, in Wirklichkeit aber einem inneren oder äußeren Druck nachgeben, wonach sie das zu wollen haben, was sie dann auch tun. Wenn man sieht, wie die Menschen ihre Entscheidungen treffen, ist man geradezu verblüfft darüber, wie häufig sie irrtümlicherweise einen eigenen Entschluß zu fassen glauben, während sie sich in Wirklichkeit nur an die Konvention halten oder aus Pflichtgefühl oder ganz einfach unter einem Druck handeln. Es sieht fast

so aus, als sei ein »ureigener« Entschluß ein verhältnismäßig seltenes Phänomen in einer Gesellschaft, die doch angeblich die individuelle Entscheidungsfreiheit zum Eckstein ihrer Existenz gemacht hat.

Ich möchte noch ausführlich auf ein Beispiel jenes Pseudo-Wollens eingehen, das man häufig auch in der Analyse von Menschen beobachten kann, die keinerlei neurotische Symptome aufweisen. Dieser spezielle Fall hat zwar mit den großen kulturellen Problemen, mit denen wir uns in diesem Buch hauptsächlich beschäftigen, nur wenig zu tun, aber er gibt auch dem mit dem Wirken unbewußter Kräfte weniger vertrauten Leser Gelegenheit, deren Einfluß näher kennenzulernen. Außerdem komme ich mit diesem Beispiel noch einmal auf den Zusammenhang zwischen der Verdrängung und den Pseudo-Akten zurück, ein Problem, das wir zwar schon angedeutet, aber noch nicht gesondert behandelt haben. Wenn man sich auch mit der Verdrängung meist im Zusammenhang mit der Auswirkung verdrängter Kräfte auf neurotisches Verhalten, auf Träume und so weiter beschäftigt, scheint es mir doch angebracht, darauf hinzuweisen, daß jede Verdrängung einen Teil unseres wirklichen Selbst auslöscht und uns zwingt, das von uns verdrängte Gefühl durch ein Pseudo-Gefühl zu ersetzen.

Bei dem Fall, den ich hier vorstellen möchte, handelt es sich um einen zweiundzwanzigjährigen Medizinstudenten. Er interessiert sich für seine Arbeit und kommt mit seinen Mitmenschen recht gut aus. Er ist nicht besonders unglücklich, wenn er auch oft etwas müde ist und keine rechte Lust am Leben hat. Er macht eine Analyse nur, weil er Psychiater werden möchte, und er klagt lediglich über eine gewisse Blockierung bei seinen medizinischen Studien. Er könne sich häufig nicht an Dinge erinnern, die er gerade erst gelesen habe, und werde bei den Vorlesungen ungewöhnlich schnell müde, auch schneide er bei den Prüfungen schlecht ab. Das Ganze sei ihm ein Rätsel, weil er sonst ein viel besseres Gedächtnis besitze. Er bezweifelt nicht, daß er Medizin studieren möchte,

doch kommen ihm oft starke Zweifel, ob er auch die nötige Begabung dazu besitzt.

Nach einigen Wochen Analyse erzählt er einen Traum, bei dem er im obersten Geschoß eines von ihm selbst erbauten Hochhauses steht und mit einem leichten Triumphgefühl auf die anderen Gebäude hinabblickt. Plötzlich bricht das Hochhaus zusammen, und er wird unter den Trümmern begraben. Er merkt, daß man versucht, ihn auszugraben und hört jemanden sagen, er sei schwer verletzt, und der Arzt werde gleich kommen. Aber er hat das Gefühl, endlos lange auf den Arzt warten zu müssen. Als dieser endlich eintrifft, stellt er fest, daß er seine Instrumente vergessen hat und ihm deshalb nicht helfen kann. Da wird er auf den Arzt wütend, steht plötzlich auf und merkt, daß er ja überhaupt nicht verletzt ist. Er verhöhnt den Arzt, und in diesem Augenblick wacht er auf.

Er hat zu diesem Traum zwar nur wenige, aber dafür um so bedeutsamere Assoziationen. Zu dem von ihm gebauten Hochhaus bemerkt er beiläufig, er habe sich schon immer für Architektur interessiert. Als Kind sei es viele Jahre lang seine Lieblingsbeschäftigung gewesen, mit Bauklötzchen zu spielen, und mit siebzehn Jahren habe er Architekt werden wollen. Als er mit seinem Vater darüber gesprochen habe, habe dieser freundlich gesagt, es stünde ihm natürlich frei, seinen Beruf selbst zu wählen, doch er (der Vater) sei sicher, daß das nur ein Relikt aus der Kindheit mit ihren Wunschvorstellungen sei und daß er bestimmt in Wirklichkeit lieber Medizin studieren wolle. Der junge Mann dachte, der Vater habe wohl recht, und sprach nie mehr mit ihm darüber, sondern begann ganz selbstverständlich das Medizinstudium. Seine Assoziationen zu dem Arzt, der zu spät kam und seine Instrumente vergessen hatte, waren ziemlich unbestimmt und dürftig. Aber während er noch über diesen Teil des Traumes sprach, fiel ihm plötzlich ein, daß der Termin für seine Analyse geändert worden war und daß er zwar keine Einwände dagegen gemacht hatte, aber recht ärgerlich darüber gewesen war. Während er jetzt darüber spricht, kommt dieser Ärger wieder in ihm hoch. Er beschul-

dig den Analytiker, er mache mit ihm, was er wolle, und sagt schließlich: »Na ja, ich kann ja sowieso nicht tun, was ich will.« Er ist selbst über seinen Zorn und über diese Äußerung ganz erstaunt, denn bisher hatte er nichts gegen den Analytiker und gegen die analytische Arbeit mit ihm einzuwenden.

Einige Zeit danach hatte er einen anderen Traum, von dem er aber nur einen kleinen Teil behalten hatte: Sein Vater ist bei einem Autounfall verletzt worden. Er selbst ist Arzt und soll den Vater versorgen. Als er ihn aber untersuchen will, ist er völlig gelähmt und kann nichts tun. Er ist entsetzt und wacht auf.

Bei seinen Assoziationen erwähnt er widerstrebend, in den letzten Jahren sei ihm immer wieder der Gedanke gekommen, der Vater könne plötzlich sterben, und dieser Gedanke habe ihn erschreckt. Manchmal habe er sogar an das Erbe gedacht, das er ihm hinterlassen würde, und daran, was er damit anfangen würde. Er war jedoch mit diesen Phantasien nicht sehr weit gekommen und hatte sie jedesmal unterdrückt, wenn sie auftauchen wollten. Beim Vergleich dieses Traumes mit dem zuvor erwähnten fällt ihm auf, daß der Arzt in beiden Fällen nicht in der Lage war, wirksame Hilfe zu leisten. Er merkt deutlicher als je zuvor, daß er niemals ein guter Arzt werden wird. Als er darauf hingewiesen wird, daß er im ersten Traum einen ausgesprochenen Zorn und Hohn über den unfähigen Arzt empfunden hat, fällt ihm ein, daß jedesmal, wenn er von einem Arzt gehört oder gelesen habe, der unfähig war, seinen Patienten zu helfen, ein Gefühl des Triumphs in ihm aufgestiegen sei, das er sich aber damals nicht klargemacht habe.

Im weiteren Verlauf der Analyse kommt noch weiteres verdrängtes Material zutage. Zu seinem Erstaunen entdeckt er ein starkes Gefühl des Zorns auf seinen Vater und kommt außerdem dahinter, daß das Gefühl, als Arzt nichts zu taugen, nur Teil eines allgemeinen Gefühls der Ohnmacht ist, das sein ganzes Leben durchdringt. Obgleich er an der Oberfläche seines Bewußtseins glaubte, sein Leben nach eigenen Plänen gestaltet zu haben, fühlt er jetzt, daß er in einer tieferen Schicht

von einem Gefühl der Resignation beherrscht war. Er merkt, daß er überzeugt war, nicht tun zu können, was er wollte, sondern daß er sich so verhalten mußte, wie man es von ihm erwartete. Es wird ihm immer klarer, daß er im Grunde nie Arzt werden wollte und daß das, was ihm wie mangelnde Begabung vorkam, nichts anderes als ein Ausdruck seines passiven Widerstandes war.

Dieser Fall ist ein typisches Beispiel dafür, daß jemand seine persönlichen Wünsche verdrängt und sich das, was andere von ihm erwarten, so zu eigen macht, daß er sich einbildet, er wolle es selbst. Man könnte auch sagen, daß an die Stelle des ursprünglichen Wunsches der Pseudo-Wunsch tritt.

Dieser Ersatz der ursprünglichen Akte des Denkens, Fühlens und Wollens durch Pseudo-Akte führt schließlich dazu, daß das ursprüngliche Selbst durch ein Pseudo-Selbst ersetzt wird. Das ursprüngliche Selbst ist der wirkliche Urheber alles geistigen Tätigseins. Das Pseudo-Selbst ist nur ein Stellvertreter, der die Rolle spielt, die man von ihm erwartet, der aber dies im Namen des Selbst tut.

Freilich kann jemand auch viele Rollen spielen und subjektiv überzeugt sein, in jeder dieser Rollen »er« zu sein. Tatsächlich aber ist er in allen diesen Rollen das, wovon er glaubt, daß man es von ihm erwartet, und bei vielen Menschen, wenn nicht gar bei den meisten, wird das ursprüngliche Selbst vom Pseudo-Selbst völlig erstickt. Manchmal kommt in einem Traum, in Phantasien oder wenn der Betreffende betrunken ist, etwas von dem ursprünglichen Selbst zum Vorschein – Gefühle und Gedanken, die er jahrelang nicht mehr gehabt hat. Oft handelt es sich um schlimme Dinge, die er verdrängte, weil er Angst davor hatte oder sich ihrer schämte. Manchmal handelt es sich aber auch um das Beste in ihm, das er verdrängt hat, aus Angst, man würde ihn auslachen oder angreifen.³

Der Verlust des Selbst und sein Ersatz durch ein Pseudo-Selbst erzeugt im Menschen einen Zustand intensiver Unsicherheit. Er ist von Zweifeln besessen, weil er gewissermaßen seine Identität verloren hat, weil er im wesentlichen ein Spie-

gelbild dessen ist, was andere von ihm erwarten. Um die aus diesem Identitätsverlust entspringende Panik zu überwinden, muß er sich anpassen und seine Identität in der ständigen Billigung und Anerkennung durch andere suchen. Wenn er selbst nicht weiß, wer er ist, werden es vielleicht die andern wissen, sofern er sich nur ihren Erwartungen entsprechend verhält. Wenn sie es wissen, wird auch er es wissen, wenn er ihnen nur Glauben schenkt.

Die Automatisierung des Individuums in unserer gegenwärtigen Gesellschaft hat die Hilflosigkeit und Unsicherheit des Durchschnittsmenschen noch verstärkt. Er ist deshalb bereit, sich neuen Autoritäten zu unterwerfen, die ihm Sicherheit anbieten und seine Zweifel mindern. Im nächsten Kapitel wollen wir uns mit den speziellen Bedingungen befassen, welche die Voraussetzung dafür waren, daß die Deutschen dieses Angebot annahmen. Wir werden sehen, daß für den Kern der Nazi-Bewegung – das Kleinbürgertum – die Flucht ins Autoritäre besonders charakteristisch war. Im letzten Kapitel wollen wir dann die Auswirkungen des Konformismus auf die Kultur unserer eigenen Demokratie weiter verfolgen.

³ Beim psychoanalytischen Verfahren handelt es sich im wesentlichen um einen Prozeß, bei dem der Betreffende sein ursprüngliches Selbst aufzudecken sucht. Unter »freiem Assoziieren« versteht man, daß man seine ursprünglichen Gefühle und Gedanken äußert, daß man die Wahrheit sagt; aber Wahrheit in diesem Sinn heißt nicht, daß man sagt, was man denkt, sondern daß das Denken ursprünglicher Art ist und nicht Anpassung an das, was andere von einem erwarten. Freud hat besonders betont, daß »schlechte« Dinge verdrängt werden; er scheint nicht genügend erkannt zu haben, in welchem Ausmaß auch die »guten« Dinge der Verdrängung anheimfallen können.

6 Die Psychologie des Nazismus

Im vorigen Kapitel haben wir unsere Aufmerksamkeit auf zwei psychologische Typen konzentriert: den autoritären und den konformistischen Charakter. Ich hoffe, daß die ausführliche Beschreibung dieser Typen auch das Verständnis der in diesem und im nächsten Kapitel behandelten Probleme erleichtern wird: die Psychologie des Nazismus und die der modernen Demokratie.

Wenn wir uns mit der Psychologie des Nazismus beschäftigen, müssen wir zunächst eine einleitende Frage stellen – die Frage nach der Relevanz psychologischer Faktoren für das Verständnis des Nazismus.

In wissenschaftlichen und noch mehr in populären Diskussionen über den Nazismus werden häufig zwei entgegengesetzte Ansichten vertreten: Einmal heißt es, die Psychologie biete keine Erklärung für ein wirtschaftliches und politisches Phänomen wie den Faschismus, zum anderen wird behauptet, der Faschismus sei ein rein psychologisches Problem.

Erstere Auffassung sieht im Nazismus entweder das Ergebnis einer ausschließlich ökonomischen Dynamik – der Expansionstendenzen des deutschen Imperialismus – oder ein im wesentlichen politisches Phänomen – die Eroberung der Staatsgewalt durch eine von Industriellen und Junkern unterstützten politischen Partei. Kurz gesagt sieht man im Sieg des Nazismus das Ergebnis eines Betrugs und des Zwanges, den eine Minderheit auf die Mehrheit der Bevölkerung ausübte.

Dagegen stehen die Vertreter der zweiten Auffassung auf dem Standpunkt, man könne den Nazismus nur psychologisch oder, besser gesagt, psychopathologisch erklären: Hitler sei ein Wahnsinniger oder ein »Neurotiker«, und seine Gefolgsleute seien ebenfalls verrückt oder seelisch labil. Nach dieser Deutung, die unter anderem L. Mumford vertritt, sind die wirklichen Quellen des Faschismus »in der menschlichen Seele,

und nicht in der Wirtschaft« zu suchen. Und Mumford fährt fort: »Im unmäßigen Hochmut, in der Lust an der Grausamkeit und in neurotischen Verfallserscheinungen – hierin, und nicht im Versailler Vertrag oder in der Unfähigkeit der Deutschen Republik liegt die Erklärung für den Faschismus« (L. Mumford, 1940, S. 118).

Meiner Auffassung nach ist weder die eine noch die andere dieser Erklärungen richtig, welche die politischen und wirtschaftlichen Faktoren unter Ausschluß der psychologischen – oder umgekehrt – als Ursache ansehen. Der Nazismus ist ein psychologisches Problem, aber man muß die psychologischen Faktoren aus den sozio-ökonomischen Faktoren heraus verstehen; der Nazismus ist ein ökonomisches und politisches Problem, aber daß er ein ganzes Volk erfaßt hat, ist mit psychologischen Gründen zu erklären. Ich möchte mich in diesem Kapitel mit dem psychologischen Aspekt des Nazismus, mit seiner menschlichen Grundlage befassen. Damit stellen sich uns zwei Probleme: die Charakterstruktur der Menschen, die er angesprochen hat, und die psychologischen Merkmale der Ideologie, die ihn zu einem so wirksamen Instrument zur Beeinflussung eben dieser Leute machten. Wenn man die psychologischen Hintergründe für den Erfolg des Nazismus untersucht, muß man von Anfang an folgende Unterscheidung treffen: Da ist einerseits der Teil der Bevölkerung, der sich der Nazi-Herrschaft beugte, ohne wesentlichen Widerstand zu leisten, der aber andererseits nicht zu den Bewunderern der Nazi-Ideologie und ihren politischen Methoden gehörte. Und da waren andererseits jene, welche sich zu der neuen Ideologie stark hingezogen fühlten und fanatische Anhänger derjenigen wurden, die sie proklamierten. Erstere Gruppe bestand hauptsächlich aus Angehörigen der Arbeiterklasse und des liberalen und katholischen Bürgertums. Trotz ihrer vorzüglichen Organisation, besonders was die Arbeiterschaft betrifft, und trotz ihrer feindlichen Einstellung gegen den Nazismus von seinen Anfängen bis 1933 zeigten sie jedoch nicht den inneren Widerstand, den man auf Grund ihrer politischen Überzeugung

von ihnen hätte erwarten können. Ihr Widerstandswille brach schnell zusammen, und sie haben seither dem Regime kaum noch Schwierigkeiten gemacht (abgesehen natürlich von der kleinen Minderheit, die in all den Jahren einen heroischen Kampf gegen den Nazismus geführt hat). Psychologisch scheint diese Bereitschaft, sich dem Nazi-Regime zu unterwerfen, vor allem auf eine innere Müdigkeit und Resignation zurückzuführen zu sein, die – wie wir im nächsten Kapitel zeigen werden – selbst in demokratischen Ländern für die Menschen unserer Zeit charakteristisch sind. In Deutschland kam für die Arbeiterklasse noch die Niederlage hinzu, die sie nach ihren ersten Erfolgen in der Revolution von 1918 erlitten hatte. Sie war mit großen Hoffnungen in die Nachkriegszeit eingetreten. Sie hatte mit der Verwirklichung des Sozialismus oder doch wenigstens mit einer beträchtlichen Besserung ihrer politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage gerechnet. Aber aus welchen Gründen auch immer hatte sie eine ununterbrochene Folge von Niederlagen hinnehmen müssen, weshalb sie schließlich alle Hoffnungen aufgab. Anfang 1930 war fast alles, was die Arbeiter mit ihren anfänglichen Siegen erreicht hatten, wieder verlorengegangen, und die Folge war eine tiefe Resignation, Mißtrauen gegen ihre Führer und Zweifel am Wert einer jeden politischen Organisation und Aktivität. Sie blieben zwar noch Mitglied ihrer jeweiligen Partei und glaubten in ihrem Bewußtsein auch noch weiter an ihre politischen Doktrinen; tief im Inneren hatten viele von ihnen aber jede Hoffnung auf die Wirksamkeit einer politischen Tätigkeit aufgegeben. Nach Hitlers Machtergreifung kam für die Mehrzahl der Bevölkerung noch ein weiterer Beweggrund hinzu, sich der Nazi-Bewegung anzuschließen. Für Millionen wurde damals das Hitler-Regime gleichbedeutend mit »Deutschland«. Nachdem er einmal die Regierungsgewalt innehatte, bedeutete ein Widerstand gegen ihn, daß man sich von der Gemeinschaft der Deutschen ausschloß. Als die anderen politischen Parteien abgeschafft waren und die Nazi-Partei Deutschland »war«, bedeutete ein Widerstand

gegen sie Widerstand gegen Deutschland. Es scheint, daß für den Durchschnittsmenschen nichts schwerer zu ertragen ist als das Gefühl, keiner größeren Gruppe zuzugehören. Ein Deutscher kann noch so sehr ein Gegner der Grundsätze des Nazismus sein, wenn er zu wählen hat, ob er lieber allein stehen oder sich Deutschland zugehörig fühlen will, wird er sich meist für letzteres entscheiden. Man kann beobachten, daß vielfach auch Menschen, die selbst keine Nazis sind, den Nazismus gegen die Kritik von Ausländern verteidigen, weil sie das Gefühl haben, daß ein Angriff auf die Nazis ein Angriff auf Deutschland ist. Die Angst vor der Isolierung und die relative Schwäche moralischer Prinzipien helfen jeder Partei, einen großen Teil der Bevölkerung für sich zu gewinnen, wenn sie erst einmal im Staat an die Macht gekommen ist.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich ein für die politische Propaganda wichtiger Grundsatz: Jeder Angriff auf Deutschland selbst, jede diffamierende Propaganda gegen »die Deutschen« (wie zum Beispiel ihre Bezeichnung als »Hunnen« im Ersten Weltkrieg) verstärkt nur die Loyalität auch derer gegenüber dem Nazi-System, die sich noch nicht völlig damit identifiziert haben. Freilich läßt sich dieses Problem auch durch eine noch so geschickte Propaganda nicht grundsätzlich lösen, sondern nur dadurch, daß sich in allen Ländern eine Grundwahrheit siegreich durchsetzt, daß nämlich die ethischen Grundsätze über die Existenz der Nation gehen und daß jemand, der sich zu ihnen bekennt, der Gemeinschaft all derer angehört, die diese Überzeugung teilen, geteilt haben und auch in Zukunft teilen werden.

Während die Arbeiterschaft und das liberale und katholische Bürgertum zur Nazi-Ideologie eine negative oder resignierte Haltung einnahmen, wurde sie vom Kleinbürgertum, das sich aus Geschäftsleuten, Handwerkern und kleinen Angestellten zusammensetzt, leidenschaftlich begrüßt. (Vgl. zu diesem ganzen Kapitel und insbesondere zur Rolle des Kleinbürgertums H. D. Lasswell, 1933, S. 374, und F. L. Schumann, 1939.)

Die Angehörigen der älteren Generation dieser Bevölkerungsgruppe bildeten die eher passiv eingestellte Massenbasis; ihre Söhne und Töchter waren die aktiveren Kämpfer. Diese fühlten sich von der Nazi-Ideologie ungeheuer angesprochen, von ihrem Geist blinden Gehorsams gegenüber dem Führer, vom Haß gegen rassische und politische Minderheiten, vom Streben nach Eroberung und Herrschaft, und von der Verherrlichung des deutschen Volkes und der »nordischen Rasse«; und dieser Appell an ihre Emotionen gewann sie für die Sache der Nazis und machte sie zu ihren begeisterten Anhängern und Verfechtern. Die Antwort auf die Frage, weshalb die Nazi-Ideologie das Kleinbürgertum derart ansprach, ist im Gesellschaftscharakter dieses Kleinbürgertums zu suchen. Dieser Gesellschaftscharakter unterschied sich deutlich von dem der Arbeiterschaft und der höheren Schichten des Mittelstandes wie auch von dem des Adels in der Zeit vor 1914. Es gibt gewisse Charakterzüge, die für diesen Teil des Mittelstandes von jeher kennzeichnend waren: seine Vorliebe für die Starken und sein Haß auf die Schwachen, seine Kleinlichkeit, seine feindselige Haltung, seine übertriebene Sparsamkeit sowohl in bezug auf seine Gefühle wie auch in bezug auf das Geld, und ganz besonders seine asketische Einstellung. Der Horizont des Kleinbürgertums war eng begrenzt, es verachtete und haßte die Fremden, es war neugierig und neidisch auf die eigenen Bekannten, spionierte sie aus und rationalisierte seinen Neid als moralische Entrüstung. Sein ganzes Leben gründete sich auf das Prinzip der Sparsamkeit – wirtschaftlich und psychologisch.

Wenn wir feststellen, daß der Gesellschaftscharakter des Kleinbürgertums sich von dem der Arbeiterschaft unterschied, so heißt das nicht, daß diese Charakterstruktur nicht auch in der Arbeiterklasse zu finden gewesen wäre. Aber sie war *typisch* für das Kleinbürgertum, während nur eine Minderheit in der Arbeiterschaft dieselbe Charakterstruktur in so ausgeprägter Form aufwies. Aber der eine oder andere Charakterzug, wie etwa der übertriebene Respekt vor der Autorität und der Spar-

sinn waren – wenn auch in einer weniger intensiven Form – ebenso bei den meisten Angehörigen der Arbeiterschaft zu finden. Andererseits hat es den Anschein, daß ein großer Teil der kleinen Angestellten – vielleicht sogar die meisten von ihnen – in bezug auf ihre Charakterstruktur mehr den Handarbeitern (besonders den Arbeitern in den großen Fabriken) als den Mitgliedern des »alten Mittelstandes« ähnlich waren, die nicht am Aufstieg des Monopolkapitalismus teilgehabt hatten, sondern sich im wesentlichen von diesem bedroht fühlten.¹

Wenn auch der Gesellschaftscharakter des Kleinbürgertums schon lange vor dem Ersten Weltkrieg der gleiche war, so ist doch andererseits unverkennbar, daß die Ereignisse nach dem Krieg eben die Charakterzüge noch verstärkten, auf welche die Nazi-Ideologie eine so große Anziehungskraft ausübte: das Streben nach Unterwerfung und die Gier nach Macht.

In der Zeit vor der Deutschen Revolution von 1918 hatte sich die wirtschaftliche Lage der unteren Schichten des alten Mittelstandes bereits verschlechtert, doch war die Situation dieser kleinen Geschäftsleute und Handwerker nicht verzweifelt; es gab immerhin noch eine Reihe von Faktoren, die ihnen eine gewisse Sicherheit gewährten. Die Autorität der Monarchie war noch unangefochten, und dadurch, daß das Kleinbürgertum sich an sie anlehnte und sich mit ihr identifizierte, fühlte es sich sicher und war von einem narzißtischen Stolz erfüllt. Auch die Autorität der Religion und der herkömmlichen Moral war

¹ Die hier vertretene Auffassung gründet sich auf die Resultate einer noch unveröffentlichten Untersuchung über den »Charakter deutscher Arbeiter und Angestellter in den Jahren 1929/30«, die von A. Hartoch, E. Herzog, H. Schachtel und mir selbst durchgeführt wurde. Die historische Einführung dazu verfaßte F. Neumann; die Untersuchung erfolgte im Auftrag des International Institute of Social Research der Columbia-Universität. Die Analyse der Antworten von 600 Personen auf einen detaillierten Fragebogen ergab, daß eine Minderheit der Beantworter den autoritären Charakter aufwies, daß etwa die gleiche Anzahl hauptsächlich Freiheit und Unabhängigkeit anstrebten, während die allermeisten eine weniger ausgeprägte Mischung verschiedener Wesenszüge aufwiesen.

noch fest verwurzelt. Die Familie war noch unerschüttert und ein sicherer Zufluchtsort in einer feindlichen Welt. Der einzelne hatte das Gefühl, einem stabilen gesellschaftlichen und kulturellen System anzugehören, in dem jeder seinen bestimmten Platz hatte. Seine Unterwürfigkeit und seine Loyalität gegenüber der Autorität waren eine befriedigende Lösung für seine masochistischen Strebungen. Allerdings gab er sich noch nicht völlig selber auf und bewahrte sich noch ein Gefühl der Wichtigkeit seiner eigenen Persönlichkeit. Für das, was ihm an Sicherheit und Aggressivität als Individuum abging, fand er eine Entschädigung in der Macht der verehrten Autoritäten. Kurz, seine wirtschaftliche Lage war noch so solide, daß sie ihm ein Gefühl des Stolzes auf sich selbst und einer relativen Sicherheit gab, und die Autoritäten, an die er sich anlehnte, waren ihrerseits so stark, daß sie ihm zusätzlich die Sicherheit gaben, die ihm seine persönliche Situation nicht gewähren konnte.

Nach dem Krieg änderte sich diese Situation beträchtlich. Erstens ging es nun mit dem alten Mittelstand wirtschaftlich immer schneller bergab. Dies wurde noch durch die Inflation beschleunigt, die 1923 ihren Höhepunkt erreichte und die die Ersparnisse aus der Arbeit vieler Jahre fast völlig hinwegraffte.

Zwar war das Kleinbürgertum in den Jahren zwischen 1924 und 1928 wirtschaftlich wieder besser gestellt und schöpfte erneut Hoffnung, doch gingen diese Vorteile durch die Wirtschaftsdepression nach 1929 wieder verloren. Wie in der Inflationszeit war der zwischen die Arbeiterschaft und die Oberschicht gepreßte Mittelstand die wehrloseste und daher auch die am schwersten betroffene Gruppe. (Vgl. F. L. Schumann, 1939, S. 104.)

Aber neben diesen wirtschaftlichen Faktoren gab es auch psychologische Probleme, die die Situation noch verschlimmerten. Dazu gehörte der verlorene Krieg und der Zusammenbruch der Monarchie. Monarchie und Staat waren psychologisch gesehen der Fels gewesen, auf den das Kleinbürgertum

seine Existenz aufgebaut hatte; daher erschütterte deren Mißerfolg und ihr Zusammenbruch die eigene Existenzgrundlage. Wenn man in aller Öffentlichkeit den Kaiser lächerlich machen und die Offiziere attackieren konnte, wenn der Staat seine Regierungsform ändern und sich »rote Agitatoren« als Staatsminister und einen Sattlermeister als Reichspräsidenten gefallen lassen mußte, worauf konnte dann der kleine Mann noch bauen? Er hatte sich in seiner subalternen Art mit all diesen Institutionen identifiziert. Was sollte er nun tun, nachdem sie alle dahin waren?

Auch die Inflation spielte nicht nur in wirtschaftlicher Hinsicht, sondern ebenso psychologisch eine wichtige Rolle. Sie bedeutete einen ebenso tödlichen Schlag für den Grundsatz der Sparsamkeit wie für die Autorität des Staates. Wenn die Ersparnisse vieler Jahre, für die man auf so viele kleine Annehmlichkeiten verzichtet hatte, ohne eigenes Verschulden verlorengehen konnten, was hatte es dann überhaupt noch für einen Sinn zu sparen? Wenn der Staat die Versprechungen, die er auf seine Banknoten und Anleihen gedruckt hatte, brechen konnte, wessen Versprechungen konnte man dann überhaupt noch trauen?

Und nicht nur mit der wirtschaftlichen Situation des Kleinbürgertums ging es nach dem Krieg immer schneller bergab, es verlor auch sein gesellschaftliches Ansehen. Vor dem Krieg konnte man sich als etwas Besseres vorkommen als ein Arbeiter. Nach der Revolution hob sich das gesellschaftliche Prestige der Arbeiterschaft beträchtlich, und entsprechend schwand das Ansehen des Kleinbürgertums dahin. Es war jetzt keiner mehr da, auf den man hätte herabsehen können, ein Vorrecht, das bei den kleinen Geschäftsleuten und ihresgleichen immer eine wichtige Rolle gespielt hatte.

Schließlich geriet auch noch das letzte Bollwerk für die Sicherheit des Mittelstandes ins Wanken: die Familie. Nach dem Kriege war in Deutschland vielleicht noch mehr als in anderen Ländern eine Entwicklung eingetreten, bei der die Autorität des Vaters und die alte bürgerliche Moral schwer

erschüttert wurden. Die jüngere Generation tat, was sie wollte, und kümmerte sich nicht mehr darum, ob ihre Eltern damit einverstanden waren oder nicht.

Die Ursachen für diese Entwicklung sind zu vielfältig und komplex, als daß wir sie hier in allen Einzelheiten diskutieren könnten. Ich möchte nur einiges dazu bemerken. Der Zerfall der alten gesellschaftlichen Autoritätssymbole wie Monarchie und Staat beeinflusste auch die Rolle der individuellen Autoritäten, nämlich der Eltern. Wenn sich jene Autoritäten als schwach erwiesen, die – wie die jüngere Generation von ihren Eltern gelernt hatte – zu respektieren waren, dann verloren auch die Eltern ihr Ansehen und ihre Autorität. Hinzu kam noch, daß die ältere Generation durch die veränderte Lage und insbesondere durch die Inflation selbst verwirrt und ratlos war und sich mit den neuen Bedingungen weit weniger abzufinden wußte als die wendigere jüngere Generation. So fühlte diese sich ihren Eltern überlegen und nahm sie samt ihren guten Lehren nicht immer ganz ernst. Außerdem waren die Eltern durch die Verarmung des Mittelstandes nicht mehr in der Lage, die Zukunft ihrer Kinder finanziell sicherzustellen.

So kam es, daß die ältere Generation im Kleinbürgertum immer verärgerter und verbitterter wurde, wenn sie sich dabei auch passiv verhielt. Die jüngere Generation dagegen drängte zur Tat. Die Grundlage für eine unabhängige wirtschaftliche Existenz, die ihre Eltern noch besessen hatten, war ihnen verlorengegangen; der Arbeitsmarkt war gesättigt, alle Berufe waren überfüllt, und sie hatten kaum eine Chance, sich einmal als Arzt oder Rechtsanwalt ihren Lebensunterhalt verdienen zu können. Wer im Krieg mitgekämpft hatte, meinte ein Anrecht auf ein besseres Los zu haben. Vor allem die vielen jungen Offiziere, die jahrelang daran gewöhnt waren, zu kommandieren und Macht auszuüben, konnten sich natürlich nicht damit abfinden, daß sie jetzt als Büroangestellte oder Vertreter arbeiten sollten.

Diese wachsende gesellschaftliche Frustration führte zu einer Projektion, die bei der Ausbreitung des Nationalsozia-

lismus eine wichtige Rolle spielte. Der alte Mittelstand sah in seiner schlechten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lage nicht so sehr das eigene Schicksal, als vielmehr das Schicksal des deutschen Volkes. Man schob den eigenen – sozialen – Abstieg auf die nationale Niederlage und den Versailler Vertrag und machte diese zum Symbol der eigenen Entbehrungen.

Es heißt oft, die Behandlung der Deutschen durch die Siegermächte 1918 sei einer der Hauptgründe für das Aufkommen des Nazismus gewesen. Diese Behauptung bedarf einer Qualifikation. Die meisten Deutschen empfanden den Friedensvertrag als ungerecht; aber der Mittelstand war über den Versailler Vertrag weit erbitterter, als es die Arbeiter waren. Diese hatten das alte Regime bekämpft, und der verlorene Krieg war für sie gleichbedeutend mit der Niederlage dieses Regimes. Sie hatten das Gefühl, tapfer gekämpft zu haben, und empfanden die Niederlage nicht als persönliche Schmach. Außerdem war die Revolution nur durch die Niederlage der Monarchie ermöglicht worden, und sie hatte ihnen wirtschaftliche, politische und menschliche Vorteile eingebracht. Der Groll auf Versailles kam aus dem Kleinbürgertum; der Groll der Nationalsozialisten war eine Rationalisierung, eine Projektion der eigenen gesellschaftlichen Benachteiligung auf die Benachteiligung der Nation.

Diese Projektion kommt in Hitlers persönlicher Entwicklung deutlich zum Ausdruck. Er war ein typischer Vertreter des Kleinbürgertums, ein Niemand ohne alle Zukunftsaussichten, der das intensive Gefühl hatte, ein Ausgestoßener zu sein. In ›Mein Kampf‹ spricht Hitler an mehreren Stellen von sich als dem »Niemand«, als dem »Unbekannten«, der er in seiner Jugend gewesen sei. Aber obwohl dies im wesentlichen an seiner eigenen gesellschaftlichen Stellung lag, verstand er es mit nationalen Symbolen zu rationalisieren. Da er außerhalb des Reiches geboren war, fühlte er sich nicht so sehr gesellschaftlich als in nationaler Beziehung ausgestoßen, und das Großdeutsche Reich, in das alle seine Söhne heimkehren sollten, wurde für ihn zum Symbol für gesellschaftliches Prestige

und Sicherheit. (Vgl. A. Hitler, 1933, S. 4 f.)

Das Gefühl der Ohnmacht und Angst beim alten Mittelstand, seine Isolierung innerhalb der Gesellschaft und seine aus dieser Lage entspringende Destruktivität waren nicht die einzige psychologische Quelle des Nazismus. Die Bauern waren aufgebracht gegen ihre städtischen Kreditgeber, bei denen sie verschuldet waren, und die Arbeiter waren tief enttäuscht und entmutigt darüber, daß sie nach ihren anfänglichen Siegen 1918 politisch immer mehr ins Hintertreffen gerieten und daß ihre Führung jede strategische Initiative eingebüßt hatte. Der größte Teil der Bevölkerung wurde von jenem Gefühl der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht des einzelnen erfaßt, das wir bereits als typisch für den monopolistischen Kapitalismus beschrieben haben.

Diese psychologischen Bedingungen waren nicht die »Ursache« des Nazismus. Sie waren nur die menschliche Basis, ohne die er sich nicht hätte entwickeln können; aber jede Analyse des Gesamtphänomens des Aufstiegs und Siegs des Nazismus muß sich neben seinen psychologischen Voraussetzungen auch mit seinen rein wirtschaftlichen und politischen Ursachen befassen. In Anbetracht der umfangreichen Literatur über letztere Aspekte und der speziellen Absicht, die wir mit diesem Buch verfolgen, brauchen wir uns mit diesen ökonomischen und politischen Fragen nicht zu beschäftigen. Ich möchte den Leser lediglich an die Rolle erinnern, welche die Vertreter der Großindustrie und die halb bankerotten Junker bei der Errichtung der Nazi-Herrschaft spielten. Ohne ihre Unterstützung hätte Hitler niemals gewinnen können, und sie unterstützten ihn weit mehr aus der Erkenntnis heraus, daß sie damit ihren eigenen wirtschaftlichen Interessen dienten, als aus psychologischen Gründen.

Die besitzende Klasse sah sich einem Reichstag gegenüber, in dem vierzig Prozent der Abgeordneten Sozialisten und Kommunisten waren und Gruppen repräsentierten, die mit dem bestehenden Gesellschaftssystem unzufrieden waren, und in dem sich auch immer mehr Nazi-Abgeordnete befanden, die

ebenfalls eine Bevölkerungsschicht repräsentierten, die sich in einer erbitterten Opposition gegen die mächtigsten Vertreter des deutschen Kapitalismus befand. Ein Parlament, in welchem die Mehrheit der Abgeordneten Tendenzen vertrat, die sich gegen deren wirtschaftliche Interessen richteten, mußte gefährlich erscheinen. Daher behauptete man, die Demokratie funktioniere nicht. Tatsächlich hätte man jedoch sagen können, die Demokratie funktioniere nur allzu gut. Der Reichstag repräsentierte auf ziemlich adäquate Weise die Interessen der verschiedenen Schichten der deutschen Bevölkerung, weshalb das parlamentarische System sich nicht mehr mit dem Bedürfnis der Großindustrie und der halbfeudalen Großgrundbesitzer vereinbaren ließ, sich ihre Privilegien zu erhalten. Die Vertreter der privilegierten Gruppen erwarteten vom Nazismus, daß er den sie bedrohenden emotionalen Unwillen in andere Kanäle leiten und daß er gleichzeitig das deutsche Volk in den Dienst ihrer eigenen wirtschaftlichen Interessen stellen würde. Alles in allem wurden sie nicht enttäuscht, wenn sie sich auch in unwesentlichen Einzelheiten irrten. Hitler und seine Gefolgsleute waren keine willigen Werkzeuge, die sich von den Thyssens und Krupps herumkommandieren ließen; diese mußten vielmehr ihre Macht mit der Nazi-Herrschaft teilen und oft sogar sich ihr unterordnen. Aber während die Nazis alle anderen Schichten der Bevölkerung wirtschaftlich schädigten, dienten sie den Interessen der wichtigsten Machtgruppen der deutschen Industrie. Das Nazi-System ist die »Stromlinienform« des deutschen Vorkriegsimperialismus und setzte den Weg da fort, wo die Monarchie gescheitert war. (Die Weimarer Republik hatte die Entwicklung des deutschen Monopolkapitalismus nicht wirklich unterbrochen, sondern sie effektiv mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln gefördert.)

Mancher Leser dürfte sich hier die Frage stellen, wie sich die Behauptung, der Mittelstand sei psychologisch für den Nazismus am empfänglichsten gewesen, mit der Feststellung in Einklang bringen lasse, der Nazismus diene den Interessen des

deutschen Imperialismus? Die Antwort hierauf ist im wesentlichen die gleiche wie die auf die Frage, welche Rolle das städtische Bürgertum in der Epoche des aufkommenden Kapitalismus spielte. In der Nachkriegszeit war der Mittelstand und insbesondere das Kleinbürgertum vom Monopolkapitalismus bedroht. Seine Angst und der daraus entspringende Haß versetzten es in eine Panik, in der es ebensosehr nach Unterwerfung wie nach Beherrschung der Machtlosen verlangte. Diese Gefühle nutzte eine völlig andere Bevölkerungsschicht für ein Regime aus, das sie ihren eigenen Interessen dienstbar zu machen gedachte. Hitler erwies sich hierzu als ein so geeignetes Werkzeug, weil er die Charakterzüge des erbitterten, haßerfüllten Kleinbürgers, mit dem sich das Kleinbürgertum emotional und gesellschaftlich identifizieren konnte, mit denen eines Opportunisten verband, der bereit war, sich in den Dienst der deutschen Großindustriellen und Junker zu stellen. Ursprünglich gab er sich als Messias des alten Mittelstandes. Er versprach, die Warenhäuser abzuschaffen und die »Zinsknechtschaft zu brechen« und dergleichen. Aber er hat diese oft geäußerten Versprechen nie erfüllt. Nicht als ob das etwas ausgemacht hätte. Der Nazismus besaß niemals irgendwelche genuine politische oder wirtschaftliche Prinzipien. Man versteht ihn nur richtig, wenn man begreift, daß sein eigentliches Prinzip ein radikaler Opportunismus war. Es kam ihm darauf an, daß Hunderttausende von Kleinbürgern, die bei einer normalen Entwicklung der Dinge kaum eine Chance gehabt hätten, zu Macht und Geld zu gelangen, jetzt als Funktionäre der Nazi-Bürokratie ein großes Stück vom Kuchen mitbekamen, indem sie die Oberschicht zwangen, ihren Reichtum und ihr Prestige mit ihnen zu teilen. Andere, die dem Nazi-Apparat nicht angehörten, bekamen gute Stellen, die man den Juden und den politischen Gegnern wegnahm, und was den Rest betraf, so bekamen sie zwar nicht mehr Brot, dafür aber »Spiele«. Die emotionale Befriedigung, welche ihnen diese sadistischen Schauspiele gewährten, und eine Ideologie, die ihnen ein Gefühl der Überlegenheit über den Rest der Mensch-

heit gab, entschädigte sie – wenigstens eine Zeitlang – dafür, daß ihr Leben wirtschaftlich und kulturell verarmt war.

Wir sahen, daß bestimmte sozio-ökonomische Veränderungen, besonders der Niedergang des Mittelstandes und die wachsende Macht des Monopolkapitals, eine tiefe psychologische Wirkung ausübten. Die Wirkung wurde durch eine politische Ideologie noch verstärkt und in ein System gebracht, wie dies im 16. Jahrhundert durch eine religiöse Ideologie geschehen war – und die so geweckten psychischen Kräfte sollten sich dann in einer Richtung auswirken, welche den ursprünglichen wirtschaftlichen Interessen dieser Bevölkerungsschicht genau entgegengesetzt war. Der Nazismus erweckte das Kleinbürgertum psychologisch zu neuem Leben, trug aber gleichzeitig mit dazu bei, daß ihm seine alte wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung verlorenging. Er mobilisierte seine emotionalen Energien, die zu einer wichtigen Kraft im Kampf um die wirtschaftlichen und politischen Ziele des deutschen Imperialismus werden sollten.

Ich möchte auf den folgenden Seiten zu zeigen versuchen, daß Hitlers Persönlichkeit, seine Lehren und das Nazi-System eine extreme Form jener Charakterstruktur darstellen, die wir als »autoritär« bezeichnet haben, und daß er eben hierdurch jene Teile der Bevölkerung so stark ansprach, die – mehr oder weniger – die gleiche Charakterstruktur besaßen.

Hitlers Autobiographie bietet eine vorzügliche Illustration des autoritären Charakters, und da sie außerdem das repräsentativste Dokument der Nazi-Literatur ist, möchte ich sie als Hauptquelle für meine Analyse der Psychologie des Nazismus benutzen.

Wir haben das gleichzeitige Vorhandensein von sadistischen und masochistischen Strebungen als das Wesentliche beim autoritären Charakter bezeichnet. Unter Sadismus verstanden wir das Streben nach uneingeschränkter Macht über einen anderen Menschen, das mehr oder weniger mit Destruktivität vermischt ist. Der Masochismus dagegen zielt darauf ab, daß der Betreffende sich in einer überwältigend starken Macht

aflöst und so an deren Kraft und Ruhm teilhat. Ursache sowohl für die sadistischen als auch für die masochistischen Tendenzen ist die Unfähigkeit des isolierten einzelnen, auf eigenen Füßen zu stehen, und sein Bedürfnis nach einer symbiotischen Beziehung, welche diese Vereinsamung überwindet.

In Hitlers Autobiographie ›Mein Kampf‹ kommt dieses *sadistische Streben nach Macht* auf mannigfache Weise zum Ausdruck. Es kommt in Hitlers Beziehung zu der Masse des deutschen Volkes zum Ausdruck, die er – auf typisch sadistische Weise – gleichzeitig verachtet und »liebt«, und es spricht ebenso aus seiner Haltung den politischen Gegnern gegenüber, die jene destruktiven Elemente aufweist, welche eine so wesentliche Komponente des Sadismus darstellen. Er spricht von der Befriedigung, welche die Herrschaft den Massen gewährt: »Was sie wünscht, ist der Sieg des Stärkeren und die Vernichtung des Schwachen oder seine bedingungslose Unterwerfung.« (A. Hitler, 1933, S. 372.) »Gleich dem Weibe, ... das sich lieber dem Starken beugt als den Schwächling beherrscht, liebt auch die Masse mehr den Herrscher als den Bittenden und fühlt sich im Innern mehr befriedigt durch eine Lehre, die keine andere neben sich duldet, als durch die Genehmigung liberaler Freiheit; sie weiß mit ihr auch meist nur wenig anzufangen und fühlt sich sogar leicht verlassen. Die Unverschämtheit ihrer geistigen Terrorisierung kommt ihr ebensowenig zum Bewußtsein wie die empörende Mißhandlung ihrer menschlichen Freiheit, ahnt sie doch den inneren Irrsinn der ganzen Lehre in keiner Weise« (a.a.O., S. 44).

Als wesentlichen Faktor in der Propaganda bezeichnet er es, den Willen der Zuhörer durch die überlegene Kraft des Redners zu brechen. Er scheut sich nicht einmal zuzugeben, daß die körperliche Ermüdung der Zuhörer ihm höchst willkommen ist, da sie dann leichter zu beeinflussen sind. Zur Frage, welche Tageszeit für politische Versammlungen die geeignetste sei, sagt er: »Morgens und selbst tagsüber scheinen die willensmäßigen Kräfte des Menschen sich noch in höchster Energie gegen den Versuch der Aufzwingung eines fremden

Willens und einer fremden Meinung zu sträuben. Abends dagegen unterliegen sie leichter der beherrschenden Kraft eines stärkeren Wollens. Denn wahrlich stellt jede solche Versammlung einen Ringkampf zweier entgegengesetzter Kräfte dar. Der überragenden Redekunst einer beherrschenden Apostelnatur wird es nun leichter gelingen, Menschen dem neuen Wollen zu gewinnen, die selbst bereits eine Schwächung ihrer Widerstandskraft in natürlichster Weise erfahren haben, als solche, die noch im Vollbesitz ihrer geistigen und willensmäßigen Spannkraft sind« (a.a.O., S. 531 f.).

Hitler kennt sehr genau die Voraussetzungen dafür, daß sich jemand nach Unterwerfung sehnt, und gibt eine ausgezeichnete Schilderung eines solchen Menschen, der eine Massenversammlung besucht:

»Die Massenversammlung ist auch schon deshalb notwendig, weil in ihr der einzelne, der sich zunächst als werbender Anhänger einer jungen Bewegung vereinsamt fühlt und leicht der Angst verfällt, allein zu sein, zum erstenmal das Bild einer größeren Gemeinschaft erhält, was bei den meisten Menschen kräftigend und ermutigend wirkt ... Wenn er aus seiner kleinen Arbeitsstätte oder aus dem großen Betriebe, in dem er sich recht klein fühlt, zum ersten Male in die Massenversammlung hineintritt und nun Tausende und Tausende von Menschen gleicher Gesinnung um sich hat, ... dann unterliegt er selbst dem zauberhaften Einfluß dessen, was wir mit dem Wort Massensuggestion bezeichnen« (A. Hitler, 1933, S. 536).

Entsprechend beschreibt auch Joseph Goebbels die Masse in seinem Roman ›Michael‹, wenn er sagt, das Volk wolle nichts anderes als anständig beherrscht werden, und deshalb den Staatsmann mit einem Künstler vergleichen kann: »Für ihn ist das Volk nichts anderes, als was für den Bildhauer der Stein ist. Führer und Masse, das ist ebensowenig ein Problem wie etwa Maler und Farbe« (Q. Goebbels, 1931, S.31).

In seinem Tagebuch ›Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei‹ gibt Goebbels eine genaue Beschreibung der Abhängigkeit des Sadisten von seinen Objekten; wie schwach und leer er sich

fühlt, wenn er nicht über jemanden Macht besitzt, und wie diese Macht ihm Kraft verleiht. Was in ihm selbst vor sich geht, beschreibt Goebbels folgendermaßen: »Ich werde mit einem Beifallsorkan empfangen. Das reißt mich wieder etwas hoch, und dann rede ich in beiden Sälen. Die Leute ahnen gar nicht, wie schlecht es um mich bestellt ist« (J. Goebbels, 1934, S. 120).

Eine aufschlußreiche Beschreibung jener besonderen Art von Macht über die Menschen, welche die Nazis als »Führertum« bezeichnen, gibt der Führer der Deutschen Arbeitsfront, Robert Ley. Über die bei einem Nazi-Führer erforderlichen Eigenschaften und über die Ziele der Ausbildung zum Führer schreibt er: »Wir wollen wissen, ob diese Männer den Willen zum Führer in sich tragen, zum Herrsein, mit einem Wort zum Herrschen ... Wir wollen herrschen, wir haben Freude am Herrschen ... So werden diese Männer zum Beispiel reiten lernen ... um das Gefühl zu haben, ein lebendes Wesen absolut beherrschen zu können« (R. Ley, zit. nach K. Heiden, 1937, S. 177). Den gleichen Nachdruck auf die Macht legt Hitler in »Mein Kampf« bei der Formulierung der Ziele der Erziehung. Von dem »jungen Volksgenossen« sagt er: »Seine gesamte Erziehung und Ausbildung muß darauf angelegt werden, ihm die Überzeugung zu geben, anderen unbedingt überlegen zu sein« (A. Hitler, 1933, S. 456).

Daß er an einer anderen Stelle erklärt, man müsse dem Schüler beibringen, auch Ungerechtigkeit zu ertragen, ohne dagegen aufzubegehren, dürfte den Leser inzwischen nicht mehr befremden. Dieser Widerspruch ist typisch für die sado-masochistische Ambivalenz zwischen der Machtgier und dem Streben nach Unterwerfung.

Der Wunsch nach Macht über die Massen ist es, was die »Elite«, die Nazi-Führer beseelt, und – wie die oben angeführten Zitate zeigen – sie geben es manchmal mit fast erstaunlicher Offenheit zu. Manchmal kleiden sie es in eine weniger offensive Form und betonen, beherrscht werden, das sei es, was die Massen wollen. Manchmal sieht Hitler sich

auch genötigt, den Massen zu schmeicheln, und um seine zynische Verachtung zu verbergen, greift er zu Tricks wie dem folgenden: Vom Selbsterhaltungstrieb, der – wie wir noch sehen werden – für ihn mehr oder weniger mit dem Trieb zur Macht identisch ist, sagt er, dieser habe beim Arier seine edelste Form erreicht, »indem er das eigene Ich dem Leben der Gesamtheit willig unterordnet und, wenn die Stunde es erfordert, auch zum Opfer bringt« (a.a.O., S. 326).

Die »Führer« genießen die Macht zwar an erster Stelle, aber deshalb müssen die Massen keineswegs die sadistische Befriedigung entbehren. Die rassischen und politischen Minderheiten in Deutschland und dann andere Nationen, die als schwach und dekadent hingestellt werden, sind die Objekte des Sadismus, mit dem die Massen abgespeist werden. Während Hitler und seine Gefolgsleute die Macht über die Masse des deutschen Volkes genießen, bringt man diesen Massen selbst bei, die Macht über andere Völker zu genießen und leidenschaftlich nach Weltherrschaft zu streben.

Hitler scheut sich nicht, diesen Wunsch nach Weltherrschaft offen als sein Ziel und als das Ziel seiner Partei zu beschreiben. Den Pazifismus verspottet er und meint: »Tatsächlich ist die pazifistisch-humane Idee vielleicht ganz gut dann, wenn der höchststehende Mensch sich vorher die Welt in einem Umfange erobert und unterworfen hat, der ihn zum alleinigen Herrn dieser Erde macht« (A. Hitler, 1933, S. 315).

Im Schlußwort zum zweiten Band heißt es: »Ein Staat, der im Zeitalter der Rassenvergiftung sich der Pflege seiner besten rassischen Elemente widmet, muß eines Tages zum Herrn der Erde werden« (a.a.O., S. 782).

Für gewöhnlich versucht Hitler, sein Machtstreben zu rationalisieren und zu rechtfertigen; dabei bedient er sich mit Vorliebe folgender Rechtfertigungen: Seine Herrschaft über andere Völker sei nur zu deren Besten und komme nur der Kultur der Welt zugute; der Wille zur Macht sei in den ewigen Gesetzen der Natur begründet, und er habe lediglich diese Gesetze erkannt und befolge sie; er selbst handele nach dem

Gebot einer höheren Macht – Gottes, der Vorsehung, der Geschichte oder der Natur; sein Streben nach Herrschaft diene lediglich der Verteidigung gegen die Versuche anderer, ihn und das deutsche Volk zu beherrschen. Er selbst wolle nur Frieden und Freiheit.

Ein Beispiel für die erste Art Rationalisierungen ist folgende Stelle aus ›Mein Kampf‹: »Würde das deutsche Volk in seiner geschichtlichen Entwicklung jene herdenmäßige Einheit besessen haben, wie sie anderen Völkern zugute kam, dann würde das Deutsche Reich heute wohl die Herrin des Erdballs sein. Die Weltgeschichte hätte einen anderen Lauf genommen«, ein Friede wäre erreicht worden, »gestützt nicht durch die Palmwedel tränenreicher pazifistischer Klageweiber, sondern begründet durch das siegreiche Schwert eines die Welt in den Dienst einer höheren Kultur nehmenden Herrenvolkes« (A. Hitler, 1933, S. 437f.).

In den letzten Jahren ist jeder Zeitungsleser mit Hitlers Versicherungen vertraut geworden, sein Ziel sei nicht nur das Wohlergehen Deutschlands, sondern er diene mit seinen Taten gleichzeitig dem Wohl der Zivilisation im allgemeinen. Die Behauptung, seine Machtgelüste entsprächen den Gesetzen der Natur, ist mehr als eine bloße Rationalisierung; sie entspringt dem Wunsch, sich einer Macht außerhalb des eigenen Ich zu unterwerfen, wie er speziell in Hitlers grober Popularisierung des Darwinismus zum Ausdruck kommt. Er ist der Überzeugung: »Der Trieb der Arterhaltung ist die erste Ursache zur Bildung menschlicher Gemeinschaften« (a.a.O., S. 165).

Der Selbsterhaltungstrieb führt zum Kampf des Stärkeren um die Beherrschung des Schwächeren und auf wirtschaftlichem Gebiet zur Auslese des Besten. Die Gleichsetzung des Selbsterhaltungstriebes mit der Macht über andere findet einen besonders verblüffenden Ausdruck in Hitlers Versicherung: »Sicher fußte die erste Kultur der Menschheit weniger auf dem gezähmten Tier als vielmehr auf der Verwendung niederer Menschen« (a.a.O., S. 323). Er projiziert den eigenen Sadismus

auf die Natur, »die grausame Königin aller Weisheit« (a.a.O., S. 144), und er vertritt die Ansicht, die Erhaltung der Kultur sei »gebunden an das eiserne Gesetz der Notwendigkeit und des Rechtes des Sieges des Besten und Stärksten« (a.a.O., S. 316).

Es ist interessant zu beobachten, daß der »Sozialist« Hitler im Zusammenhang mit diesem vergrößerten Darwinismus für die liberalen Grundsätze eines uneingeschränkten Wettbewerbs eintritt. In einer Polemik gegen die Bildung einer Arbeitsgemeinschaft nationalistischer Verbände sagt er: »Auch wird durch solchen Zusammenschluß das freie Spiel der Kräfte unterbunden, der Kampf zur Auslese der Besten abgestellt und somit der notwendige und endgültige Sieg des Gesünderen und Stärkeren für immer verhindert« (a.a.O., S. 577). An einer anderen Stelle nennt er das freie Spiel der Kräfte die Weisheit des Lebens.

Sicher drückt sich in Darwins Theorie selbst kein sado-masochistischer Charakter aus. Ganz im Gegenteil entsprach sie für viele ihrer Anhänger der Hoffnung auf eine Weiterentwicklung der Menschheit zu höheren Kulturstufen. Für Hitler aber war sie Ausdruck und Rechtfertigung des eigenen Sadismus. Er enthüllt ganz naiv, welche psychologische Bedeutung die darwinistische Theorie für ihn hatte. Als er – noch unbekannt – in München wohnte, pflegte er »jeden Morgen früh schon vor fünf Uhr aufzuwachen« und hatte sich »die Spielerei angewöhnt, den Mäuslein, die in der kleinen Stube ihre Unterhaltung trieben, ein paar Stücklein harte Brotreste oder -rinden auf den Fußboden zu legen und nun zuzusehen, wie sich die possierlichen Tierchen um diese paar Leckerbissen herumjagten« (A. Hitler, 1933, S. 239). Dieses »Spiel« war der Darwinsche »Kampf ums Dasein« im kleinen. Es war für ihn der kleinbürgerliche Ersatz für die Zirkusspiele der römischen Cäsaren und ein Vorspiel für den historischen Zirkus, den er der Welt vorführen sollte.

Die letzte Rationalisierung für seinen Sadismus, nämlich die Rechtfertigung seines Sadismus als eine Verteidigung gegen die Angriffe anderer, finden wir in vielfältiger Form in

Hitlers Äußerungen. Er und das deutsche Volk sind immer die Unschuldigen, und seine Gegner sind immer die sadistischen Bestien. Ein großer Teil dieser Propaganda besteht aus absichtlichen, bewußten Lügen. Teilweise jedoch besitzt sie die gleiche emotionale »Aufdringlichkeit« wie paranoide Beschuldigungen. Diese Anschuldigungen haben immer die Funktion, eine Entdeckung des eigenen Sadismus und der eigenen Destruktivität zu verhüten. Sie richten sich nach der Formel: Du bist es, der die sadistischen Absichten hat, deshalb bin ich unschuldig. Bei Hitler ist dieser Abwehrmechanismus äußerst irrational, da er seine Feinde eben der Dinge anklagt, die er ganz offen als seine eigenen Ziele zugibt. So beschuldigt er die Juden, die Kommunisten und die Franzosen derselben Dinge, die er in bezug auf seine eigenen Aktionen als völlig legitime Ziele hinstellt. Er macht sich kaum die Mühe, diesen Widerspruch mit Rationalisierungen zu tarnen. Er beschuldigt die Juden, Negertruppen aus Französisch-Nordafrika an den Rhein gebracht zu haben, »immer mit dem gleichen Hintergedanken und dem klaren Ziele, durch die dadurch zwangsläufig eintretende Bastardisierung die ihnen verhaßte weiße Rasse zu zerstören, (sie) von ihrer kulturellen und politischen Höhe zu stürzen und selber zu ihren Herren aufzusteigen« (a.a.O., S. 357). Hitler muß den Widerspruch entdeckt haben, der darin lag, daß er andere um dessentwillen verurteilte, was er für das edelste Ziel seiner Rasse erklärte, und er versucht den Widerspruch damit zu rationalisieren, daß er behauptet, dem Selbsterhaltungstrieb der Juden fehle »die idealistische Gesinnung der arischen Rasse« (a.a.O., S. 330).

Dasselbe wirft er auch den Franzosen vor. Er beschuldigt sie, sie wollten Deutschland erwürgen und ihm seine Kraft rauben. Er benutzt diese Anschuldigung als Rechtfertigung für die »Verteidigung Deutschlands gegen das die Welt und ihren Frieden dauernd störende Frankreich« (a.a.O., S. 765) und bekennt: »Wäre ich selbst Franzose und wäre mir somit Frankreichs Größe so lieb, wie mir die Deutschlands heilig ist, so könnte und wollte auch ich nicht anders handeln, als es am

Ende Clemenceau tut« (a.a.O., S. 766).

Die Kommunisten beschuldigt er der Brutalität, und den Erfolg des Marxismus schreibt er dessen politischem Willen und seiner aktivistischen Brutalität zu. Gleichzeitig jedoch erklärt er: »Was das nationale Deutschland von jeder praktischen Gestaltung der deutschen Entwicklung ausschaltete, war das Fehlen einer geschlossenen Zusammenarbeit brutaler Macht mit genialem politischem Wollen« (a.a.O., S. 596). Die tschechische Krise von 1938 und der gegenwärtige Krieg lieferten viele Beispiele derselben Art. Es gab keinen Akt nationalsozialistischer Unterdrückung, der nicht als Verteidigung gegen die Unterdrückung durch andere erklärt wurde. Es ist anzunehmen, daß diese Beschuldigungen reine Propagandalügen waren und daß ihnen auch die paranoide »Aufrichtigkeit« abging, die seine Vorwürfe gegen die Juden und die Franzosen gefärbt haben mag. Ihr Propagandawert lag darin, daß besonders das Kleinbürgertum, das auf Grund der eigenen Charakterstruktur für solche paranoide Beschuldigungen anfällig ist, sie glaubte.

Hitlers Verachtung für die Machtlosen wird besonders deutlich, wenn er von Menschen spricht, deren politische Ziele – der Kampf um ihre nationale Freiheit – den Zielen, zu denen er sich bekannte, ähnlich waren. Nirgends vielleicht kommt die Unaufrichtigkeit seines Interesses an der nationalen Freiheit eklatanter zum Ausdruck als in seiner Verachtung für machtlose Revolutionäre. So spricht er voller Ironie und Verachtung von der kleinen Gruppe von Nationalsozialisten, der er sich zu Anfang in München angeschlossen hatte. Auf der ersten Versammlung, die er besuchte, hatte er den Eindruck: »Fürchterlich, fürchterlich! Das ist ja eine Vereinsmeierei allerärgster Art und Weise. In diesen Klub also sollte ich eintreten? Dann kam die Neuaufnahme zur Sprache, das heißt: es kam meine Einfangung zur Behandlung« (a.a.O., S. 241).

Er bezeichnet sie als »lächerliche kleine Schöpfung«, und ihr einziger Vorzug sei gewesen, »die Möglichkeit einer wirklichen persönlichen Tätigkeit dem einzelnen freizustellen« (a.a.O., S.

243). Er sagt, es wäre ihm nie eingefallen, einer der bereits bestehenden großen Parteien beizutreten, eine Einstellung, die für ihn höchst charakteristisch ist. Er mußte in einer Gruppe anfangen, von der er das Gefühl hatte, daß sie ihm unterlegen und schwach war. Eine Konstellation, in der er gegen eine bereits bestehende Macht hätte ankämpfen oder wo er sich mit seinesgleichen hätte messen müssen, hätte seine Initiative und seinen Mut nicht angestachelt.

Die gleiche Verachtung für die Machtlosen spricht aus seinen Äußerungen über die indischen Revolutionäre. Der gleiche Mann, der sich häufiger als irgend jemand sonst für die eigenen Zwecke des Schlagworts der nationalen Freiheit bediente, hat nur Verachtung übrig für diese Revolutionäre, die ohne über Macht zu verfügen es wagten, dem mächtigen britischen Weltreich entgegenzutreten. Er schreibt, er erinnere sich noch »der ebenso kindlichen wie unverständlichen Hoffnungen, die in den Jahren 1920/21 plötzlich in völkischen Kreisen auftauchten, England stände in Indien vor dem Zusammenbruch. Irgendwelche asiatische Gaukler, vielleicht meinetwegen auch wirkliche indische Freiheitskämpfers die sich damals in Europa herumtrieben, hatten es fertiggebracht, selbst sonst ganz vernünftige Menschen mit der fixen Idee zu erfüllen, daß das britische Weltreich, das seinen Angelpunkt in Indien besitze, gerade dort vor dem Zusammenbruch stehe ... Indischen Aufrührern wird dies aber nie gelingen ... Es ist eben eine Unmöglichkeit, einen machtvollen Staat, der entschlossen ist, für seine Existenz, wenn nötig, den letzten Blutstropfen einzusetzen, durch eine Koalition von Krüppeln zu berennen. Als völkischer Mann, der den Wert des Menschentums nach rassistischen Grundlagen abschätzt, darf ich schon aus der Erkenntnis der rassistischen Minderwertigkeit dieser sogenannten ›unterdrückten Nationen‹ nicht das Schicksal des eigenen Volkes mit dem ihren verketteten« (a.a.O., S. 746 f.).

Die Liebe zu den Mächtigen und der Haß auf die Machtlosen, die so typisch für den sado-masochistischen Charakter sind, erklären vieles an der politischen Handlungsweise Hit-

lers und seiner Gefolgsleute. Die republikanische Regierung meinte, man könne die Nazis »beschwichtigen«, wenn man nachsichtig mit ihnen umginge. Aber der Versuch mißlang nicht nur, ihr Haß wurde nur noch angestachelt, als die Regierung sich als schwach und ohnmächtig erwies. Hitler haßte die Weimarer Republik, weil sie schwach war, und er bewunderte die Großindustriellen und Militärs, weil sie über Macht verfügten. Er hat nie gegen eine etablierte starke Macht gekämpft, sondern immer nur gegen Gruppen, von denen er annahm, daß sie im Grunde schwach waren. Hitlers – und übrigens auch Mussolinis – »Revolution« erfolgte unter der Protektion der an der Macht Befindlichen, und sie richtete sich mit Vorliebe gegen solche, die sich nicht wehren konnten. Man könnte sogar vermuten, daß Hitlers Haltung gegenüber Großbritannien unter anderem von diesem psychologischen Komplex bestimmt war. Solange er das Gefühl hatte, daß England mächtig war, liebte und bewunderte er es. In seinem Buch spricht er von dieser Liebe zu England. Als er dann aber vor und nach München die Schwäche der englischen Position erkannte, verwandelte sich seine Liebe in Haß und in den Wunsch, England zu vernichten. Eine »Beschwichtigungs«-Politik war bei einer Persönlichkeit wie Hitler dazu angetan, Haß und nicht Freundschaft zu erzeugen.

Wir haben bisher von der *sadistischen* Seite von Hitlers Ideologie gesprochen. Wie wir jedoch bei der Diskussion des autoritären Charakters sahen, gibt es neben der sadistischen auch die *masochistische*. Sie besteht in dem Verlangen, sich einer überwältigend starken Macht zu unterwerfen, das Selbst auszulöschen, und dies neben dem Wunsch, Macht über hilflose Wesen zu haben. Diese masochistische Seite der Nazi-Ideologie und -Praxis kommt in der Art, wie man die Massen behandelt, besonders deutlich zum Ausdruck. Man sagt ihnen immer wieder: Der einzelne ist nichts und zählt nicht. Er sollte seine persönliche Bedeutungslosigkeit hinnehmen, sich in einer höheren Macht auflösen und dann stolz darauf sein, an der Stärke und Glorie dieser höheren Macht teilzuhaben.

Hitler drückt dies in seiner Definition des Idealismus deutlich aus: »Er allein führt die Menschen zur freiwilligen Anerkennung des Vorrechtes der Kraft und der Stärke und läßt sie so zu einem Stäubchen jener Ordnung werden, die das ganze Universum formt und bildet« (A. Hitler, 1933, S. 328).

Goebbels gibt in seinem Roman ›Michael‹ eine ähnliche Definition dessen, was er unter Sozialismus versteht, wenn er sagt, »Sozialist sein: das heißt, das Ich dem Du unterordnen, die Persönlichkeit der Gesamtheit zum Opfer bringen« (J. Goebbels, 1931, S. 38).

Wenn man den einzelnen zum Opfer bringt und ihn auf ein Staubkörnchen, auf ein Atom reduziert, so bedeutet das nach Hitler den Verzicht auf das Recht, die individuelle Meinung, die eigenen Interessen und das eigene Glück zu behaupten. Dieser Verzicht macht das innerste Wesen einer politischen Organisation aus, in welcher »der einzelne auf die Vertretung seiner persönlichen Meinung sowohl als seiner Interessen verzichtet ... « (A. Hitler, 1933, S. 326). Er preist die »Selbstlosigkeit« und lehrt: »... im Jagen nach dem eigenen Glück stürzen die Menschen aus dem Himmel erst recht in die Hölle« (a.a.O., S. 328). Ziel der Erziehung ist es, dem einzelnen beizubringen, daß es ihm nicht zusteht, sich persönlich durchzusetzen. Schon der Schuljunge muß »lernen zu schweigen, nicht nur, wenn er mit Recht getadelt wird, sondern soll auch lernen, wenn nötig, Unrecht schweigend zu ertragen« (a.a.O., S. 459). In bezug auf das höchste Ziel, das es zu erreichen gilt, schreibt er: »Der völkischen Weltanschauung muß es im völkischen Staat endlich gelingen, jenes edlere Zeitalter herbeizuführen, in dem die Menschen ihre Sorge nicht mehr in der Höherzüchtung von Hunden, Pferden und Katzen erblicken, sondern im Emporheben des Menschen selbst, ein Zeitalter, in dem der eine erkennend schweigend verzichtet, der andere freudig opfert und gibt« (a.a.O., S. 449).

Dieser letzte Satz ist etwas überraschend. Nach der Beschreibung des einen Menschentyps, der »erkennend schweigend verzichtet«, hätte man erwartet, daß er im Gegensatz dazu viel-

leicht den Menschen beschrieben hätte, der die Führung und Verantwortung übernimmt oder dergleichen. Statt dessen definiert Hitler diesen anderen Typ ebenfalls mit seiner Opferbereitschaft. Es fällt schwer, den Unterschied zwischen jemand, der »schweigend verzichtet« und jemand, der »freudig opfert« zu erkennen. Ich möchte vermuten, daß Hitler in Wirklichkeit zwischen den Massen, die verzichten, und dem Herrscher, der herrschen sollte, unterscheiden wollte. Aber wenn er auch gelegentlich sein eigenes Machtstreben und das seiner »Elite« offen zugibt, so bestreitet er es doch auch oft. An dieser Stelle wollte er offenbar nicht mit der Sprache heraus und ersetzte daher den Willen zu herrschen durch die Bereitschaft »freudig Opfer zu bringen«.

Hitler ist sich völlig darüber klar, daß seine Philosophie der Selbstverleugnung und des Opferbringens für jene bestimmt ist, denen ihre wirtschaftliche Lage nicht erlaubt, glücklich zu sein. Er hat nicht im Sinn, eine Gesellschaftsordnung zu begründen, die jedem einzelnen den Weg zu seinem persönlichen Glück erschließt; die Armut der Masse ist ihm gerade recht, weil sie so eher an sein Evangelium der Selbstaufgabe glaubt. Und so erklärt er auch ganz offen:

»Wir ... wenden uns an die große Armee derjenigen, die zu arm sind, als daß ihr persönliches Leben höchstes Glück auf der Welt bedeuten könnte« (A. Hitler, 1933, S. 449).

Seine ganze Predigt von der Selbstaufopferung hat offensichtlich nur den einen Zweck, der Masse klarzumachen, daß sie verzichten und sich unterordnen muß, wenn der Führer und seine »Elite« ihr Machtstreben verwirklichen wollen.

Aber auch Hitler selbst ist von dieser masochistischen Sehnsucht erfüllt. Für ihn heißt die höhere Macht, der er sich unterwirft, Gott, die Vorsehung, die Notwendigkeit, die Geschichte oder die Natur. Tatsächlich besitzen alle diese Begriffe für ihn die gleiche Bedeutung, sie symbolisieren eine überwältigend starke Macht. Er beginnt seine Autobiographie mit der Bemerkung: »Als glückliche Bestimmung gilt es mir heute, daß das *Schicksal* mir zum Geburtsort gerade Braunau am Inn zuwies«

(a.a.O., S. 1; Hervorhebung E. F.). Er sagt dann weiter, das ganze deutsche Volk müsse in einem einzigen Staat vereinigt werden, weil erst dann, wenn dieser Staat für alle zu klein würde, aus der *Not* des eigenen Volkes »das moralische Recht zur Erwerbung fremden Grund und Bodens« erstehen werde. (Vgl. a.a.O.)

Die Niederlage im Ersten Weltkrieg ist für ihn »eine verdiente Züchtigung *der ewigen Vergeltung*« (a.a.O., S. 250). Völker, die sich mit anderen Rassen vermischen, »sündigen gegen den Willen der *ewigen Vorsehung*« (a.a.O., S. 359) oder – wie er an anderer Stelle sagt – »wider den Willen des *ewigen Schöpfers*« (a.a.O., S. 314). Deutschlands Mission ist ihm »vom *Schöpfer des Universums* zugewiesen« (a.a.O., S. 234). Der *Himmel* steht über den Menschen, und er nennt es ein einziges »Glück in diesem Jammer«, »daß man wohl Menschen betören, den Himmel aber nicht bestechen kann« (a.a.O., S. 762; alle vorstehenden Hervorhebungen E. F.).

Die Macht, die Hitler vielleicht noch mehr als Gott, die Vorsehung und das Schicksal beeindruckt, ist die *Natur*. Während die geschichtliche Entwicklung in den letzten vierhundert Jahren darauf hinauslief, die Herrschaft über den Menschen durch die Herrschaft über die Natur zu ersetzen, beharrt Hitler darauf, daß man zwar Menschen beherrschen kann und beherrschen sollte, daß man aber die Natur nicht beherrschen könne. Wir zitierten bereits seine Behauptung, die erste Kultur der Menschheit habe wahrscheinlich nicht mit der Zähmung von Tieren, sondern mit der Verwendung niederer Menschen begonnen. Er macht sich über die Idee lustig, daß der Mensch die Natur überwinden könne, und verspottet die, welche glauben, sie könnten die Natur beherrschen, während »ihnen jedoch als Waffe nichts weiter als eine Idee zur Verfügung steht«. Er sagt, daß der Mensch »nicht die Natur beherrscht, sondern nur auf Grund der Kenntnis einzelner Naturgesetze und Geheimnisse zum Herrn derjenigen anderen Lebewesen aufgestiegen ist, denen dieses Wissen eben fehlt« (a.a.O., S. 314). Auch hier stoßen wir wieder auf denselben Gedanken,

daß die Natur jene große Macht ist, der wir uns zu unterwerfen haben, daß wir hingegen Menschen sehr wohl beherrschen sollten.

Ich habe in Hitlers Äußerungen zwei Tendenzen nachzuweisen versucht, die wir bereits als grundlegend für den autoritären Charakter beschrieben haben: das Streben nach Macht über Menschen und zugleich das Verlangen, sich einer überwältigend starken äußeren Macht zu unterwerfen. Hitlers Ideen sind mit der Ideologie der Nazi-Partei mehr oder weniger identisch. Die in seinem Buch zum Ausdruck gebrachten Ideen hat er in zahllosen Reden wiederholt und hat damit die Massen für seine Partei gewonnen. Diese Ideologie erwuchs aus seiner Persönlichkeit, die mit ihren Minderwertigkeitsgefühlen, mit ihrem Haß auf das Leben, ihrem Asketentum und ihrem Neid auf all jene, die sich des Lebens freuen, der Boden für seine sado-masochistischen Strebungen war. Sie wandte sich an Menschen, die auf Grund ihrer ähnlichen Charakterstruktur sich von diesen Lehren angezogen und erregt fühlten und zu glühenden Anhängern des Mannes wurden, der das aussprach, was sie fühlten. Aber nicht nur die Nazi-Ideologie befriedigte das Kleinbürgertum; die Nazis setzten mit ihren politischen Methoden das in die Praxis um, was ihre Ideologie versprach. Sie errichteten eine Hierarchie, in der jeder jemand anderen über sich hat, dem er sich unterordnen kann, und einen anderen unter sich, den er seine Macht fühlen lassen kann. Der Mann an der Spitze, der Führer, hat die Vorsehung, die Geschichte, die Natur über sich als die Macht, in die er untertauchen kann. So befriedigt die Nazi-Ideologie und -Praxis die aus der Charakterstruktur eines Teiles der Bevölkerung entspringenden Wünsche. Denen aber, denen der Genuß, über andere zu herrschen und sie sich zu unterwerfen, versagt blieb und die resigniert den Glauben ans Leben, an ihre Selbstbestimmung und alles übrige verloren haben, gibt sie eine Richtung an und eine Orientierungsmöglichkeit.

Ermöglichen uns diese Erwägungen eine Prognose, ob sich der Nazismus in Zukunft behaupten wird? Ich fühle mich nicht

in der Lage, diesbezügliche Voraussagen zu machen. Immerhin dürfte es der Mühe wert sein, einige Punkte hervorzuheben, die sich aus den hier erörterten psychologischen Voraussetzungen ergeben. Erfüllt der Nazismus angesichts dieser psychologischen Situation nicht die emotionalen Bedürfnisse der Bevölkerung, und ist diese psychologische Funktion nicht ein wesentlicher Faktor für die zunehmende Stabilität des Nazismus?

Aus allem bisher Gesagten geht hervor, daß die Antwort auf diese Frage nur ein Nein sein kann. Die menschliche Individuation, die Zerstörung aller »primären Bindungen« läßt sich nicht rückgängig machen. Der Prozeß der Auflösung der mittelalterlichen Welt hat vierhundert Jahre gedauert und geht in unserer Zeit zu Ende. Wenn wir nicht unser gesamtes industrielles System, all unsere Produktionsweisen zerstören und wieder auf das vorindustrielle Niveau zurückschrauben wollen, wird der Mensch ein Individuum bleiben, das völlig aus der ihn umgebenden Welt emporgetaucht ist. Wir haben gesehen, daß der Mensch diese negative Freiheit nicht ertragen kann, daß er ihr in neue Bindungen zu entrinnen sucht, die ihm als Ersatz für die primären Bindungen, die er aufgab, dienen sollen. Aber diese neuen Bindungen stellen keine wirkliche Vereinigung mit der Welt dar. Er bezahlt die neue Sicherheit mit der Aufgabe der Integrität seines Selbst. Die tatsächlich vorhandene Dichotomie zwischen ihm und diesen Autoritäten verschwindet nicht. Sie beeinträchtigen sein Leben und lassen es verkümmern, auch dann, wenn er sich ihnen bewußt freiwillig unterwirft. Gleichzeitig lebt er in einer Welt, in der er sich nicht nur in ein »Atom« verwandelt hat, sondern die ihm auch alle Möglichkeiten bietet, zu einem Individuum zu werden. Das moderne Industriesystem ist nicht nur praktisch in der Lage, einem jeden eine wirtschaftlich gesicherte Existenz zu verschaffen; von dieser materiellen Basis aus gibt es ihm auch die Möglichkeit, seine intellektuellen, sinnlichen und emotionalen Potentialitäten voll zur Entfaltung zu bringen bei einer beträchtlichen Verkürzung der Arbeitszeit.

Die Funktion einer autoritären Ideologie und Praxis läßt sich mit der Funktion neurotischer Symptome vergleichen. Diese Symptome entspringen einer unerträglichen psychologischen Situation und bieten gleichzeitig eine Lösung, die das Weiterleben möglich macht. Aber diese Lösungen führen nicht zum Glück oder zur Entfaltung der Persönlichkeit, denn die Bedingungen, welche die neurotische Lösung notwendig machen, bleiben ja unverändert bestehen. Die Dynamik der menschlichen Natur veranlaßt den Menschen, nach befriedigenderen Lösungen zu suchen, soweit eine Möglichkeit besteht, sie zu erreichen. Die Einsamkeit und Ohnmacht des einzelnen, sein Streben nach Verwirklichung der in ihm angelegten Möglichkeiten, die objektive Tatsache der gesteigerten Produktionskapazität unserer Industrie sind dynamische Faktoren, welche die Grundlage für ein zunehmendes Streben nach Freiheit und Glück bilden. Die Flucht in eine symbiotische Bindung kann das Leiden eine Zeitlang mildern, aber sie kann es nicht aus der Welt schaffen. Die Geschichte der Menschheit ist die Geschichte der wachsenden Individuation, aber sie ist auch die Geschichte der wachsenden Freiheit. Das Streben nach Freiheit ist keine metaphysische Erscheinung und läßt sich nicht mit dem Naturgesetz erklären; es ist vielmehr das unausbleibliche Resultat des Individuationsprozesses und des Wachstums der Kultur. Die autoritären Systeme können die Grundbedingungen nicht beseitigen, die zum Streben nach Freiheit führen, und sie können auch das Freiheitsverlangen nicht ausrotten, das diesen Bedingungen entspricht.

7 Freiheit und Demokratie

a) Die Illusion der Individualität

In den vorigen Kapiteln habe ich zu zeigen versucht, daß gewisse Faktoren im modernen Industriesystem und insbesondere in seiner monopolistischen Phase zur Entwicklung einer Persönlichkeit führen, die sich ohnmächtig und alleingelassen, angsterfüllt und unsicher fühlt. Ich habe die besonderen Bedingungen in Deutschland erörtert, die Anlaß waren, daß ein Teil der Bevölkerung zum fruchtbaren Boden für eine Ideologie und eine politische Praxis wurde, die eben den Charakter ansprechen, welchen ich als autoritär bezeichnet habe.

Aber wie ist das mit uns selbst? Ist unsere eigene Demokratie lediglich vom Faschismus jenseits des Atlantik oder von einer »Fünften Kolonne« in unseren eigenen Reihen bedroht? Träfe dies zu, so wäre die Situation zwar ernst, aber nicht kritisch. Aber wenn auch die Gefahr des Faschismus – sowohl die von außen als auch die im Inneren drohende – durchaus ernst zu nehmen ist, so wäre es doch ein noch größerer Irrtum und eine noch größere Gefahr, die Augen davor zu verschließen, daß wir in unserer eigenen Gesellschaft dem gleichen Phänomen gegenüberstehen, das überall auf der Welt ein fruchtbarer Nährboden für den Faschismus ist: der Bedeutungslosigkeit und Ohnmacht des Individuums.

Diese Feststellung bedeutet eine Herausforderung für die herkömmliche Überzeugung, daß die moderne Demokratie, indem sie den einzelnen Menschen von allen äußeren Zwängen befreite, bereits den wahren Individualismus verwirklicht habe. Wir sind stolz darauf, daß wir keiner äußeren Autorität unterworfen sind, daß wir unsere Gedanken und Gefühle frei äußern können und halten es für selbstverständlich, daß diese Freiheit uns beinahe automatisch unsere Individualität garantiert.

Das Recht der Gedankenfreiheit bedeutet jedoch nur dann etwas, wenn wir auch fähig sind, eigene Gedanken zu haben. Die Freiheit von einer äußeren Autorität ist nur dann ein dauernder Gewinn, wenn unsere inneren psychologischen Bedingungen derart sind, daß wir auch in der Lage sind, unsere Individualität zu behaupten. Haben wir dieses Ziel erreicht, oder nähern wir uns ihm wenigstens? Wir beschäftigen uns hier in diesem Buch mit der menschlichen Seite der Freiheitsfrage, daher besteht unsere Aufgabe eben darin, diese Frage kritisch zu analysieren. Dabei greifen wir Fäden wieder auf, die wir in den ersten Kapiteln fallen ließen. Als wir die beiden Aspekte der Freiheit des heutigen Menschen untersuchten, wiesen wir auf die ökonomischen Bedingungen hin, die zu einer wachsenden Isolierung und Ohnmacht des einzelnen Menschen in unserer Zeit geführt haben. Bei der Erörterung der psychologischen Folgen haben wir nachgewiesen, daß diese Ohnmacht entweder zu jener Flucht führt, wie wir sie beim autoritären Charakter finden, oder daß es zu einem zwanghaften Konformismus kommt, in dessen Verlauf der isolierte Einzelmensch zum Automaten wird, wobei er sein Selbst verliert, obwohl er bewußt weiterhin der Überzeugung ist, er sei frei und nur sich selbst unterworfen.

Es ist wichtig, daß wir uns klarmachen, wie sehr unsere Kultur dieser Tendenz, mit anderen konform zu gehen, Vorschub leistet, wenn uns hier auch nur Raum für wenige besonders charakteristische Beispiele zur Verfügung steht. Die Unterdrückung spontanen Fühlens und die hierdurch hervorgerufene Beeinträchtigung der Entwicklung einer echten Individualität beginnt schon sehr früh, praktisch bereits mit den ersten Erziehungsmaßnahmen beim Kleinkind. (Rorschach-Tests mit drei- bis fünfjährigen Kindern haben ergeben, daß deren Versuch, ihre Spontaneität zu wahren, zum Hauptkonflikt zwischen den Kindern und autoritären Erwachsenen führt. – Vgl. hierzu A. Hartoch, 1956.)

Das besagt nicht, daß diese Erziehung unweigerlich zur Unterdrückung der Spontaneität führen muß, wenn das eigent-

liche Ziel darin besteht, die innere Unabhängigkeit und Individualität des Kindes, sein Wachstum und seine Integrität zu fördern. Die Beschränkungen, die eine derartige Erziehung dem heranwachsenden Kind vielleicht zumuten muß, sind lediglich vorübergehende Maßnahmen, welche dem Wachstums- und Entfaltungsprozeß nur nützen. In unserer Kultur jedoch führt die Erziehung nur allzu oft zur Ausrottung der Spontaneität. Dann werden die ursprünglich psychischen Akte durch andersartige Gefühle, Gedanken und Wünsche überlagert. (Ich möchte noch einmal wiederholen, daß ich unter »ursprünglich« (*original*) nicht verstehe, daß ein Gedanke nicht schon zuvor von jemand anderem gedacht wurde, sondern daß er in dem Betreffenden seinen Ursprung hat, daß er aus dessen eigener Aktivität und aus *seinem* Denken entspringt.) Ein etwas willkürlich herausgegriffenes Beispiel wäre etwa die ganz frühe Unterdrückung von *Gefühlen* wie Abneigung und Feindseligkeit. Die meisten Kinder bekunden zunächst ein gewisses Maß an Feindseligkeit und Trotz, was durch ihre Konflikte mit der Umwelt hervorgerufen wird, die ihrem Expansionsdrang Einhalt zu gebieten sucht und der sie sich – als der schwächere Teil – im allgemeinen fügen müssen. Eines der wichtigsten Ziele im Erziehungsprozeß besteht darin, diese feindseligen Regungen zu beseitigen. Man wendet dabei unterschiedliche Methoden an, die von Drohungen und Strafen, die dem Kind Angst einjagen, bis zu den subtileren Methoden von »Bestechungen« oder »Erklärungen« variieren, die das Kind verwirren und dazu veranlassen, seine Feindseligkeit aufzugeben. Das Kind bringt dann zunächst seine Gefühle nicht mehr offen zum Ausdruck und gibt es schließlich auf, überhaupt noch etwas selbst zu fühlen. Hinzu kommt, daß man ihm beibringt, die Wahrnehmung von Feindseligkeit und Unaufrichtigkeit bei anderen zu verdrängen. Das ist manchmal nicht eben leicht, da Kinder die Fähigkeit haben, derartige negative Eigenschaften bei anderen zu merken, und sich nicht so leicht von Worten täuschen lassen, wie das meist bei Erwachsenen der Fall ist. Es gibt immer noch Leute, die sie »ohne jeden

Grund« nicht leiden können – außer aus dem sehr triftigen Grund, daß sie die von solchen Leuten ausstrahlende Feindseligkeit oder Unaufrichtigkeit spüren. Diese Reaktion treibt man ihnen bald aus. Es dauert nicht lange, bis das Kind die »Reife« des durchschnittlichen Erwachsenen erreicht und sein Vermögen verliert, zwischen einem anständigen Menschen und einem Schuft zu unterscheiden, solange letzterer nicht eine offenkundige Untat verübt.

Andererseits bringt man dem Kind schon früh durch Erziehung bei, Gefühle zu empfinden, die keineswegs »seine« eigenen sind. Besonders lehrt man es, die Leute zu lieben, kritiklos freundlich zu ihnen zu sein und sie anzulächeln. Was dabei die Erziehung vielleicht nicht ausrichtet, wird dann im späteren Leben durch gesellschaftlichen Druck nachgeholt. Wenn du nicht lächelst, bist du in den Augen der anderen kein »liebenswürdiger Mensch« – und du mußt ein liebenswürdiger Mensch sein, wenn du deine Dienstleistung als Kellnerin, als Handlungsreisender oder als Arzt verkaufen willst. Nur die an der untersten Basis der Gesellschaftspyramide, die nichts als ihre körperliche Arbeit zu verkaufen haben, und die ganz oben brauchen nicht besonders »liebenswertig« zu sein. Freundlichkeit, Fröhlichkeit und alles, was ein Lächeln sonst noch auszudrücken vermag, wird zur automatischen Reaktion, die man an- und abdreht wie einen elektrischen Schalter.¹

Natürlich merkt man oft, daß es sich dabei lediglich um eine Geste handelt. Meistens aber macht man es sich nicht klar und

¹ Als aufschlußreiches Beispiel für die Kommerzialisierung der Freundlichkeit möchte ich einen Bericht über die »Howard Johnson Restaurants« zitieren, der in der Septemhernummer der Zeitschrift »Fortune« (S. 96) erschien. Johnson hat ein ganzes Regiment von Werkspionen (sogenannten *shoppers*) angestellt, die von Restaurant zu Restaurant gehen, um irgendwelche Mißstände zu entdecken. »Da sämtliche Gerichte nach den Standard-Rezepten und Anweisungen der Zentrale zubereitet werden, weiß der Kontrolleur genau, wie groß das Steak zu sein hat, das ihm serviert wird, und wie die Gemüseinlage zu schmecken hat. Er weiß auch, wie lange es dauern darf, bis er bedient wird, und wie liebenswertig die Empfangsdame und die Bedienung zu sein haben« (a.a.O.).

verlernt daher, zwischen dem Pseudo-Gefühl und spontaner Freundlichkeit zu unterscheiden.

Nicht nur die Feindseligkeit wird nach außen hin unterdrückt, und nicht nur die echte Freundlichkeit erleidet den Todesstoß, wenn man sie auf diese Weise durch ein Pseudo-Gefühl ersetzt. Es gibt noch eine ganze Reihe spontaner Emotionen, die ebenfalls unterdrückt werden und durch Pseudo-Gefühle ersetzt werden. Freud hat eine dieser Unterdrückungen, nämlich die Unterdrückung der Sexualität, zum Mittelpunkt seines ganzen Systems gemacht. Wenn ich auch der Ansicht bin, daß die Verhinderung der Freude an der Sexualität nicht die einzige wichtige Unterdrückung spontaner Reaktionen, sondern nur eine von vielen ist, so ist doch ihre Bedeutung nicht zu unterschätzen. Sie führt zweifellos zu sexuellen Hemmungen und außerdem dazu, daß die Sexualität einen zwanghaften Charakter annimmt und wie Alkohol oder eine Droge konsumiert wird, um sich selbst zu vergessen, ohne dabei einen besonderen Genuß zu verspüren. Infolge der Intensität der sexuellen Begierden beeinflußt deren Unterdrückung außerdem nicht nur die sexuelle Sphäre, sondern sie nimmt dem Betreffenden auch den Mut zu einem spontanen Reagieren in allen anderen Bereichen.

In unserer Gesellschaft hält man ganz allgemein nicht viel von Gefühlen. Wenn auch zweifellos jedes kreative Denken – genau wie jede andere schöpferische Tätigkeit – untrennbar mit Emotionen verknüpft ist, so ist es doch zu einem Ideal geworden, emotionsfrei zu denken und zu leben. »Emotional« sein ist gleichbedeutend geworden mit unausgeglichen oder gar geistesgestört sein. Wer diesen Maßstab akzeptiert, wird hierdurch stark geschwächt; sein Denken verarmt und verflacht. Da aber andererseits die Gefühle nicht ganz auszurotten sind, müssen sie völlig getrennt von der intellektuellen Seite der Persönlichkeit existieren. Das Resultat ist jene billige und unaufrichtige Sentimentalität, womit Filme und Schlager Millionen abspeisen, die nach Gefühlen hungern.

Ich möchte noch ein Gefühl, das als tabu gilt, besonders

erwähnen, weil seine Verdrängung tief an den Wurzeln der Persönlichkeit rührt: Ich meine das Gefühl für das Tragische. Wie wir schon in einem früheren Kapitel sahen, ist das Bewußtsein des Todes und der tragische Aspekt des Lebens, ob undeutlich oder klar vorhanden, eines der Grundmerkmale des Menschen. Jede Kultur setzt sich auf ihre Weise mit dem Problem des Todes auseinander. Für Gesellschaften, in denen der Individuationsprozeß erst wenig fortgeschritten ist, ist das Ende der persönlichen Existenz weniger ein Problem, weil die Erfahrungen der individuellen Existenz selbst noch weniger weit entwickelt ist. Man begreift den Tod noch nicht als etwas, das sich vom Leben grundsätzlich unterscheidet. Kulturen, in denen die Individuation bereits ein höheres Stadium erreichte, behandelten den Tod je nach ihrer gesellschaftlichen und psychologischen Struktur. Die Griechen legten allen Nachdruck auf das Leben und stellten sich den Tod nur als eine schattenhafte, verschwommene Fortsetzung des Lebens vor. Die Ägypter gründeten ihre Hoffnung auf den Glauben an die Unzerstörbarkeit des menschlichen Körpers, wenigstens bei denen, deren Macht sich während ihres Lebens als unzerstörbar erwies. Die Juden nahmen die Tatsache des Todes auf realistische Weise zur Kenntnis und brachten es fertig, sich mit dem Gedanken der Vernichtung des individuellen Lebens abzufinden mit Hilfe ihrer Vision von einem Zustand des Glücks und der Gerechtigkeit, der durch die Menschen in dieser Welt eines Tages erreicht sein wird. Das Christentum machte den Tod zu etwas Unrealistischem und versuchte die Unglücklichen mit der Verheißung eines Lebens nach dem Tode zu trösten. Unsere Zeit leugnet den Tod ganz einfach, und damit verleugnet sie einen grundlegenden Aspekt unseres Lebens. Anstatt das Bewußtsein, daß wir leiden und sterben müssen, zu einem der stärksten Antriebe für das Leben, zur Grundlage für die menschliche Solidarität und zu einer Erfahrung werden zu lassen, ohne die der Freude und Begeisterung Intensität und Tiefe fehlt, sieht sich der Mensch gezwungen, diese Erfahrung zu verdrängen. Aber wie das stets bei Verdrängungen der Fall

ist, hören die verdrängten Elemente, die man sich aus den Augen schafft, damit nicht auf zu existieren. So führt die Angst vor dem Tode unter uns ein illegitimes Dasein. Sie bleibt lebendig, auch wenn wir sie zu leugnen versuchen, aber weil sie verdrängt wurde, bleibt sie steril. Dies ist eine Quelle für die mangelnde Tiefe anderer Erfahrungen, für die Ruhelosigkeit unseres Lebens, und ich möchte meinen, daß sich aus ihr auch die Riesenbeträge erklären, die man in Amerika für Bestattungen aufwendet.

Bei dem Tabuierungsprozeß von Emotionen spielt die moderne Psychiatrie eine zwiespältige Rolle. Einerseits hat ihr größter Vertreter, Freud, der Fiktion von der rationalen, zweckgerichteten Eigenart des menschlichen Geistes ein Ende gemacht und hat uns einen Weg gewiesen, der einen Blick in den Abgrund menschlicher Leidenschaften erlaubt. Andererseits hat die eben durch diese Errungenschaften Freuds bereicherte Psychiatrie sich in den Dienst der allgemeinen Tendenz gestellt, die Persönlichkeit zu manipulieren. Viele Psychiater – und auch Psychoanalytiker – haben das Bild der »normalen« Persönlichkeit aufgestellt, die niemals zu traurig, zu zornig oder zu aufgeregt ist. Sie benutzen Worte wie »kindisch« oder »neurotisch« zur abschätzigen Beurteilung von Wesenszügen oder Persönlichkeitstypen, die nicht in das herkömmliche Modell vom »normalen« Menschen hineinpassen. Diese Art der Beeinflussung ist vielleicht noch gefährlicher als die ältere Form, die den Betroffenen offen beschimpfte. Der wußte dann wenigstens, daß es da einen Menschen oder eine Auffassung gab, die ihn ablehnte, und er konnte sich dagegen wehren. Aber wer kann sich gegen die »Wissenschaft« zur Wehr setzen?

Genauso wie unsere Gefühle und unsere Emotionen wird auch unser ursprüngliches *Denken* entstellt. Von Anfang an läuft unsere Erziehung darauf hinaus, das Kind am selbständigen Denken zu hindern und ihm fertige Gedanken in den Kopf zu setzen. Wie man das bei Kleinkindern bewerkstelligt, ist einfach zu beobachten. Sie sind voller Neugier in bezug auf die Welt, sie wollen sie mit den Händen und mit dem Verstand

begreifen. Sie möchten die Wahrheit wissen, da dies der sicherste Weg ist, sich in einer fremden und mächtigen Welt zu orientieren. Statt dessen nimmt man sie nicht ernst, wobei es keinen Unterschied macht, ob diese Einstellung sich als offene Mißachtung oder als subtile Herablassung äußert, wie man sie all jenen gegenüber zu bekunden pflegt, die machtlos sind (wie Kinder, alte Menschen oder Kranke). Wenn auch diese Behandlung bereits weitgehend den Mut zum selbständigen Denken nimmt, gibt es doch ein noch schlimmeres Handicap: die – oft unbeabsichtigte – Unaufrichtigkeit, die für das Verhalten eines durchschnittlichen Erwachsenen einem Kind gegenüber typisch ist. Diese Unaufrichtigkeit bezieht sich zum Teil auf das fiktive Bild von der Welt, das man dem Kind vermittelt und mit dem es ungefähr ebensoviel anfangen kann wie jemand, der Informationen über das Leben in der Arktis bekommt, wenn er wissen möchte, wie man sich am besten auf eine Expedition in die Wüste Sahara vorbereitet. Neben dieser ganz allgemein falschen Darstellung der Welt gibt es noch viele spezielle Lügen, mit denen man Tatsachen zu verbergen sucht, welche die Erwachsenen aus unterschiedlichen persönlichen Gründen vor den Kindern geheimhalten möchten. Von der schlechten Laune, die man mit dem Verhalten des Kindes rechtfertigt, oder von den sexuellen Beziehungen der Eltern oder ihren Streitigkeiten »braucht das Kind nichts zu wissen«, und wenn es dahinterzukommen versucht, stößt es auf eine verärgerte oder höfliche Ablehnung.

So vorbereitet, kommt das Kind in die Schule und später vielleicht aufs College. Ich möchte noch kurz auf einige unserer heutigen Erziehungsmethoden eingehen, die darauf hinauslaufen, daß den Heranwachsenden nur noch mehr der Mut zum eigenständigen Denken genommen wird. Hierher gehört das Beispiel, daß man dem Wissen von Tatsachen – oder besser gesagt der Information – einen übertriebenen Wert beimißt. Man huldigt dem pathetischen Aberglauben, wenn man sich nur immer mehr Tatsachen einprägen werde man schließlich zur Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen. Hunderte von ver-

streuten Einzelfakten, die ohne jede Beziehung zueinander sind, werden den Schülern eingetrichtert. Ihre Zeit und ihre Kraft wird dafür in Anspruch genommen, daß sie immer mehr Tatsachen lernen, so daß ihnen zum Denken kaum noch Zeit bleibt. Natürlich bleibt das Denken ohne die Kenntnis von Tatsachen leer und fiktiv; aber »Informationen« allein können für das Denken ebenso ein Hindernis bilden wie zuwenig Informationen.

Ein anderer, eng damit verwandter Weg, dem Menschen den Mut zum eigenständigen Denken zu nehmen, läuft darauf hinaus, daß man alle Wahrheit als relativ auffaßt. (Vgl. hierzu R. S. Lynd, 1939; zu den philosophischen Aspekten des Problems vgl. M. Horkheimer, 1935.) Man stellt die Wahrheit als einen metaphysischen Begriff hin, und wenn jemand sagt, es gehe darum, die Wahrheit zu ergründen, dann halten ihn die »progressiven« Denker unserer Zeit für rückständig. Man erklärt die Wahrheit zu einer durchaus subjektiven Angelegenheit, ja fast zu einer Geschmackssache. Die wissenschaftliche Forschung hat von allen subjektiven Faktoren frei zu sein und ihre Ziele ohne Leidenschaft und Interesse zu verfolgen. Der Wissenschaftler hat mit keimfreien Händen an die Tatsachen heranzugehen wie der Chirurg an seinen Patienten. Die Folge dieses Relativismus, der sich oft als Empirismus oder Positivismus ausgibt, oder der sich rühmt, sich stets korrekter Begriffe zu bedienen, ist die, daß das Denken seinen wesentlichen Anreiz verliert – nämlich die Wünsche und Interessen dessen, der denkt. Statt dessen wird das Denken zu einer Maschine, die »Tatsachen« registriert. Aber genauso wie sich das Denken aus dem Bedürfnis entwickelt hat, das materielle Leben zu meistern, wurzelt auch die Suche nach der Wahrheit in den Interessen und Bedürfnissen von Einzelmenschen und gesellschaftlichen Gruppen. Ohne dieses Interesse gäbe es keinen Anreiz für das Suchen nach Wahrheit. Es gibt immer Gruppen, deren Interesse durch Wahrheit vorangetrieben wird, und ihre Vertreter sind die Vorkämpfer menschlichen Denkens. Aber es gibt auch Gruppen, deren Interessen durch die Verschleierung

von Wahrheit vorangetrieben werden. Nur im letzteren Fall ist das Interesse des Forschers der Sache der Wahrheit abträglich. Daher geht es nicht darum, daß irgendein Interesse mit im Spiel ist, sondern um welche Art von Interesse es sich handelt. Ich möchte behaupten, daß jedes menschliche Wesen sich irgendwie nach Wahrheit sehnt, weil jeder irgendwie ein Bedürfnis nach ihr hat. Das Gesagte gilt in erster Linie für unsere Orientierung in der Außenwelt und insbesondere für das Kind. Als Kind macht jeder Mensch ein Stadium der Machtlosigkeit durch, und die Wahrheit ist eine der stärksten Waffen derjenigen, die nicht über Macht verfügen. Aber die Wahrheit ist für den Menschen nicht nur wichtig im Hinblick auf seine Orientierung in der Außenwelt; seine innere Stärke hängt weitgehend davon ab, ob er die Wahrheit über sich selber kennt. Wenn man sich Illusionen über sich selber macht, dann sind das Krücken, die nur dem von Nutzen sind, der nicht allein laufen kann; aber sie machen ihn nur noch schwächer. Der Mensch ist um so stärker, je mehr es ihm gelingt, seine Persönlichkeit zu integrieren, das heißt auch, je besser er sich selbst durchschaut. »Erkenne dich selbst« gehört zu den fundamentalen Geboten, deren Ziel Kraft und Glück des Menschen ist.

Außer den bereits erwähnten Faktoren gibt es noch andere, die geeignet sind, beim durchschnittlichen Erwachsenen den letzten Rest an eigenständigem Denken durcheinanderzubringen. In bezug auf alle Grundfragen im Leben des einzelnen und der Gesellschaft, in bezug auf alle psychologischen, wirtschaftlichen, politischen und moralischen Probleme hat ein großer Sektor unserer Kultur nur die eine Funktion – das, worum es geht, zu vernebeln. Die Behauptung, die Probleme seien zu kompliziert, als daß der Durchschnittsmensch sie verstehen könne, ist dabei nur eine Verschleierungstaktik. Mir scheint dagegen, daß viele der Grundprobleme im Leben des einzelnen und der Gesellschaft sehr einfach, ja so einfach sind, daß man von jedermann erwarten könnte, daß er sie begreift. Wenn man sie als so ungeheuer kompliziert hinstellt, daß nur

ein »Spezialist« sie verstehen kann, und auch dieser nur auf seinem eigenen begrenzten Gebiet, dann nimmt man – oft sogar absichtlich – den Leuten den Mut, in bezug auf die wirklich wichtigen Probleme ihrer eigenen Denkfähigkeit zu trauen. Der einzelne Mensch steht dann hilflos einer chaotischen Masse von Daten gegenüber und wartet mit einer rührenden Geduld darauf, daß die Spezialisten herausfinden, was man zu tun habe und welcher Weg einzuschlagen ist.

Die Beeinflussung der Menschen hat zweierlei zur Folge: Einmal bringt sie eine skeptische und zynische Einstellung zu allem hervor, was gesagt oder gedruckt wird; andererseits führt sie zu einem kindlichen Glauben an alles, was einem von einer Autoritätsperson gesagt wird. Diese Verbindung von Zynismus und Naivität ist für den modernen Menschen höchst kennzeichnend. Die wesentliche Folge davon ist, daß er den Mut zu eigenem Denken und zu eigenen Entscheidungen verliert.

Die Fähigkeit zum kritischen Denken wird auch durch die Zerstörung eines jeden strukturierten Weltbildes gelähmt. Die Tatsachen verlieren ihre spezifische Qualität, welche sie nur als Teile eines strukturierten Ganzen besitzen können, und behalten nur eine abstrakte, quantitative Bedeutung. Jede Tatsache ist immer wieder nur eine weitere Tatsache, und es kommt lediglich darauf an, ob wir mehr oder weniger wissen. Hierbei üben Rundfunk, Film und Presse eine verheerende Wirkung aus. Die Nachricht von der Bombardierung einer Stadt und vom Tod Hunderter von Menschen wird schamlos breitgetreten oder von einer Reklamesendung über eine Seifen- oder Weinmarke unterbrochen. Der gleiche Sprecher mit der gleichen suggestiven, einschmeichelnden und autoritativen Stimme, deren er sich eben noch bediente, um uns über den Ernst der politischen Lage aufzuklären, drängt sich jetzt dem Zuhörer mit der Anpreisung eines bestimmten Waschmittels auf, deren Hersteller den Werbefunk dafür bezahlt. In der Wochenschau folgt auf die Bilder torpedierter Schiffe eine Modeschau. Die Zeitungen räumen den läppischen Ideen und Eßgewohnheiten

einer Debütantin den gleichen Raum ein und berichten mit dem gleichen Ernst darüber wie über Ereignisse von wissenschaftlicher oder künstlerischer Bedeutung. Aus allen diesen Gründen haben wir zu dem, was wir hören, keine echte Beziehung mehr. Wir regen uns nicht mehr darüber auf, unsere Gefühle und unser kritisches Urteilsvermögen werden beeinträchtigt, und wir werden gegen das, was in der Welt vorgeht, immer gleichgültiger. Das Leben verliert im Namen der »Freiheit« jede Struktur. Es setzt sich aus vielen Einzelstückchen zusammen, und wir verlieren jedes Gefühl für das Ganze. Der einzelne sitzt vor diesen Einzelstücken wie ein Kind vor einem Puzzlespiel. Der Unterschied besteht jedoch darin, daß das Kind weiß, was ein Haus ist, und deshalb in den Stückchen, mit denen es spielt, Teile des Hauses erkennen kann, während der Erwachsene die Bedeutung des »Ganzen«, dessen Stücke er in den Händen hält, nicht mehr erfaßt. Er ist verwirrt und starrt angstvoll auf seine sinn- und bedeutungslosen Einzelstückchen.

Was wir über den Mangel an »Originalität« in unserem Fühlen und Denken sagten, gilt auch für das *Wollen*. Das zu erkennen, ist besonders schwierig; es sieht ja so aus, als ob der heutige Mensch – wenn überhaupt irgend etwas – dann zu viele Wünsche habe und als ob sein einziges Problem darin bestehe, zwar zu wissen, was er will, es aber nicht alles haben zu können. Wir verwenden unsere ganze Energie darauf, das zu bekommen, was wir haben wollen, und die meisten fragen nie nach der Voraussetzung dafür: daß sie nämlich wissen, was sie wirklich wollen. Sie nehmen sich nicht die Zeit darüber nachzudenken, ob das, was sie anstreben, auch wirklich das ist, was sie selber wollen. In der Schule wollen sie gute Noten bekommen, als Erwachsene wollen sie immer erfolgreicher sein, sie wollen zu Geld kommen, noch mehr Ansehen erwerben, einen noch besseren Wagen kaufen, Reisen machen und so weiter. Aber wenn sie inmitten dieser krampfhaften Aktivität einmal innehalten, kommt ihnen vielleicht die Frage in den Sinn: »Wenn ich diese Stelle jetzt wirklich bekomme, wenn ich

mir diesen besseren Wagen anschaffe, wenn ich diese Reise machen kann – was dann? Was nützt mir das alles? Bin ich es denn, der das alles will? Laufe ich nicht hinter irgendeinem Ziel her, das mich angeblich glücklich machen soll und das mir wieder aus den Händen gleitet, sobald ich es erreicht habe? Wenn solche Fragen auftauchen, so erschrecken sie den Betroffenen, denn sie stellen die Grundlage in Frage, auf die sich die gesamte Tätigkeit eines Menschen, seine Vorstellung von dem, was er will, aufbaut. Deshalb versucht man, solche beunruhigenden Gedanken so schnell wie möglich wieder loszuwerden. Man hat das Gefühl, man quäle sich mit derartigen Fragen nur, weil man müde oder deprimiert sei – und man jagt weiter Zielen nach, die man für die ureigensten hält.

Trotzdem ist das alles doch ein Hinweis darauf, daß man eine vage Vorstellung von der Wahrheit hat – nämlich daß der heutige Mensch in der Illusion lebt, er wisse, was er wolle, während er in Wirklichkeit nur das will, was er *nach Ansicht der anderen* wollen sollte. Um das einzusehen, muß man sich darüber klarwerden, daß es nicht – wie die meisten meinen – verhältnismäßig einfach ist zu wissen, was man wirklich will, sondern daß es sich dabei um eines der schwierigsten Probleme handelt, die der Mensch zu lösen hat. Es ist eine Aufgabe, der wir krampfhaft dadurch aus dem Wege zu gehen suchen, daß wir fertig angebotene Ziele akzeptieren, als ob es unsere eigenen wären. Der heutige Mensch ist bereit, große Risiken auf sich zu nehmen beim Versuch, die Ziele zu erreichen, die angeblich »seine« Ziele sind, aber er hat eine tiefe Angst davor, das Risiko und die Verantwortung auf sich zu nehmen, sich seine eigenen Ziele zu setzen. Eine intensive Aktivität wird oft irrtümlich als Beweis dafür angesehen, daß man sein Handeln selbst bestimmt, wenn wir auch wissen, daß es vielleicht nicht spontaner ist als das Verhalten eines Schauspielers oder eines Hypnotisierten. Wenn die Rollen verteilt sind, kann jeder Schauspieler mit Elan seine Rolle spielen und dabei sogar in bezug auf den Text und Einzelheiten seines Spiels etwas improvisieren. Aber er spielt doch nur die Rolle,

die ihm übertragen wurde.

Daß es so schwer ist zu erkennen, bis zu welchem Grad unsere Wünsche – wie auch unsere Gedanken und Gefühle – nicht wirklich unsere eigenen sind, sondern uns von außen eingegeben wurden, hängt eng mit dem Problem von Autorität und Freiheit zusammen. Im Verlauf der modernen Geschichte ist an die Stelle der Autorität der Kirche die des Staates getreten, an die Stelle der Autorität des Staates trat die des Gewissens, und in unserer Zeit hat man letztere durch die anonyme Autorität des gesunden Menschenverstandes und der öffentlichen Meinung ersetzt, um hierdurch zur Konformität zu gelangen. Weil wir uns von den älteren, unverhüllten Formen der Autorität freigemacht haben, merken wir nicht, daß wir einer neuen Art von Autorität zum Opfer gefallen sind. Wir sind zu Konformisten geworden, die in der Illusion leben, Individuen mit eigenem Willen zu sein. Diese Illusion hilft dem einzelnen Menschen, sich seiner Unsicherheit nicht bewußt zu werden, aber darin erschöpft sich auch die Hilfe, die einem eine solche Illusion gewähren kann. Im Grunde ist das Selbst so geschwächt, daß der Mensch sich machtlos und höchst unsicher fühlt. Er lebt in einer Welt, zu der er keine echte Beziehung mehr hat und in der jeder und alles instrumentalisiert ist, wo er zu einem Teil der Maschine geworden ist, die seine Hände konstruiert haben. Er denkt, fühlt und will, was die anderen von ihm erwarten, und verliert dabei sein Selbst, auf das sich jede echte Sicherheit eines freien Menschen gründen muß.

Der Verlust des Selbst hat die Notwendigkeit, mit den anderen konform zu gehen, noch vergrößert, führt er doch zu einem tiefen Zweifeln an der eigenen Identität. Wenn ich nichts bin als das, was die anderen von mir erwarten, wer bin »ich« dann? Wir sahen, wie der Zweifel am eigenen Selbst mit dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Welt begann, in der der einzelne noch seinen unangefochtenen Platz in einer festbegründeten Ordnung besaß. Die Identität des Individuums ist ein Hauptproblem der modernen Philosophie seit Des-

cartes. Heute halten wir es für selbstverständlich, daß wir wir sind. Trotzdem besteht unser Zweifel an uns fort oder hat sich sogar noch verstärkt. Pirandello verleiht diesem Gefühl des modernen Menschen in seinen Theaterstücken Ausdruck. Er geht von der Frage aus: Wer bin ich? Welch anderen Beweis habe ich für meine Identität als den Fortbestand meines körperlichen Selbst? Seine Antwort ist nicht wie bei Descartes die Bejahung des persönlichen Selbst, sondern dessen Leugnung: Ich besitze keine Identität, es gibt kein Selbst außer dem Spiegelbild dessen, was andere von mir erwarten: Ich bin, »wie du mich haben willst«.

Dieser Identitätsverlust macht es nur um so dringlicher, sich anzupassen; er bedeutet, daß man sich seiner selbst nur sicher sein kann, wenn man den Erwartungen der andern entspricht. Entsprechen wir ihren Vorstellungen von uns nicht, so riskieren wir nicht nur ihre Mißbilligung, was zu einer noch stärkeren Isolierung führt, wir riskieren auch, die Identität unserer Persönlichkeit zu verlieren, womit wir unsere geistige Gesundheit aufs Spiel setzen.

Wenn wir uns den Erwartungen der anderen anpassen, wenn wir uns von ihnen nicht unterscheiden, bringen wir diese Zweifel an unserer Identität zum Schweigen und gewinnen damit eine gewisse Sicherheit. Aber der Preis dafür ist hoch. Wenn man seine Spontaneität und seine Individualität aufgibt, so führt das zu einer Vereitelung des Lebens. Auch wenn ein solcher Konformist biologisch noch weiterlebt, ist er doch emotional und seelisch tot. Er bewegt sich weiter, aber das Leben rinnt ihm durch die Finger wie Sand. Hinter einer Fassade von Zufriedenheit und Optimismus ist der heutige Mensch tief unglücklich; tatsächlich steht er am Rande der Verzweiflung. Er klammert sich verzweifelt an seine vermeintliche Individualität. Er möchte »anders« sein, und er kennt kein größeres Lob, als von etwas zu sagen, es sei »anders«. Man informiert uns über den Namen des Schalterbeamten, bei dem wir unsere Fahrkarten kaufen. Handtaschen, Spielkarten und tragbare Rundfunkgeräte werden »persönlich gemacht«,

indem man die Initialen des Besitzers darauf anbringt. All das ist ein Hinweis auf den Hunger nach »Anderssein«, aber es sind fast die letzten Überreste von Individualität, die uns noch geblieben sind. Der heutige Mensch hungert nach Leben. Aber da er ein Konformist ist, kann er das Leben nicht mehr spontan erleben und greift zum Surrogat in Form von Anreizen und Nervenkitzel: dem Nervenkitzel des Alkohols, des Sports – oder indem er die aufregenden Erlebnisse fiktiver Personen auf der Leinwand miterlebt.

Was also bedeutet Freiheit für den heutigen Menschen? Er hat sich von äußeren Fesseln befreit, die ihn daran hindern könnten, das zu tun und zu denken, was er für richtig hält. Er möchte die Freiheit haben, nach seinem eigenen Willen zu handeln, wenn er nur wüßte, was er will, denkt und fühlt. Aber eben das weiß er nicht. Er richtet sich dabei nach anonymen Autoritäten und nimmt ein Selbst an, das nicht das seine ist. Je mehr er das tut, um so ohnmächtiger fühlt er sich, um so mehr sieht er sich gezwungen, sich anzupassen. Trotz allem dick aufgetragenen Optimismus und trotz aller äußerlichen Initiative ist der heutige Mensch vom Gefühl einer tiefen Ohnmacht erfüllt, so daß er wie gelähmt herannahenden Katastrophen entgegenstarrt.

Oberflächlich gesehen funktionieren die Menschen im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben recht gut. Aber es wäre gefährlich zu übersehen, wie tief unglücklich sie unter dieser beruhigenden Tünche sind. Wenn das Leben seine Bedeutung verliert, weil es nicht mehr selbst gelebt wird, gerät der Mensch in Verzweiflung. Die Menschen sterben nicht ruhig den körperlichen Hungertod, und sie sterben auch nicht ruhig den seelischen Hungertod. Wenn wir uns um die wirtschaftlichen Bedürfnisse nur soweit kümmern, wie sie den »Normalbürger« betreffen, wenn wir das unbewußte Leiden des automatisierten Durchschnittsbürgers nicht sehen, dann erkennen wir die Gefahr nicht, die unserer Kultur von der menschlichen Basis her droht: die Bereitschaft, jede Ideologie und jeden Führer zu akzeptieren, wenn er nur etwas Aufre-

gendes verspricht und eine politische Struktur und Symbole anbietet, die dem Leben des einzelnen angeblich einen Sinn geben und wieder Ordnung hineinbringen. Die Verzweiflung des automatenhaften Konformisten ist ein fruchtbarer Boden für die politischen Ziele des Faschismus.

b) Freiheit und Spontaneität

Bisher haben wir uns in diesem Buch mit dem einen Aspekt der Freiheit befaßt: mit der Ohnmacht und Unsicherheit des isolierten einzelnen in der modernen Gesellschaft, der sich von allen Bindungen befreit hat, die seinem Leben einst Sinn und Sicherheit gaben. Wir sahen, daß der Mensch diese Isolierung nicht ertragen kann; er ist als isoliertes Wesen der Außenwelt gegenüber völlig hilflos und daher voller Angst vor ihr. Durch diese Isolierung ist die Einheit der Welt für ihn verlorengegangen, und er hat jeden Orientierungspunkt verloren. Deshalb überfallen ihn Zweifel an sich selbst, am Sinn des Lebens, und schließlich gibt es für ihn keinerlei Grundsätze mehr, nach denen er sich in seinem Handeln richten könnte. Hilflosigkeit und Zweifel lähmen sein Leben, und um weiterleben zu können, versucht er der Freiheit – der negativen Freiheit – zu entfliehen. So gerät er in eine neue Knechtschaft hinein. Diese unterscheidet sich von den primären Bindungen, von denen er sich noch nicht völlig gelöst hat, obwohl er sich in die Abhängigkeit von Autoritäten oder seiner gesellschaftlichen Gruppe begeben hat. Die Flucht gibt ihm auch nicht seine verlorene Sicherheit zurück, sondern sie hilft ihm nur, sein Selbst als eine separate Größe zu vergessen. Er erlangt eine neue, aber brüchige Sicherheit, die er damit bezahlt, daß er ihr die Integrität seines individuellen Selbst zum Opfer bringt. Er entscheidet sich für den Verlust seines Selbst, weil er das Alleinsein nicht ertragen kann. So führt die Freiheit – als »Freiheit von« – nur in eine neue Knechtschaft hinein.

Ergibt sich aus unserer Analyse, daß es einen unvermeidlichen Teufelskreis gibt, der von der Freiheit in eine neue Abhängigkeit hineinführt? Macht die Freiheit von allen primären Bindungen den Menschen so einsam und isoliert, daß er unausweichlich in eine neue Knechtschaft hineinfliehen muß? Sind *Unabhängigkeit* und Freiheit gleichbedeutend mit *Isolierung* und Angst? Oder gibt es einen Zustand der positiven Freiheit, in dem der einzelne Mensch als unabhängiges Selbst existiert und trotzdem nicht isoliert ist, sondern mit der Welt, mit den anderen Menschen und mit der Natur vereint ist?

Wir glauben auf diese Frage eine positive Antwort geben zu können, daß nämlich der Prozeß der wachsenden Freiheit kein Teufelskreis ist und daß der Mensch frei und trotzdem nicht allein, kritisch und doch nicht voller Zweifel, unabhängig und doch ein integraler Teil der Menschheit sein kann. Diese Freiheit kann der Mensch dadurch erlangen, daß er sein Selbst verwirklicht, daß er er selbst ist. Was ist unter der Verwirklichung des Selbst zu verstehen? Die Philosophen des Idealismus waren der Ansicht, daß man nur durch intellektuelle Einsicht zur Selbstverwirklichung gelangen könne. Sie betonten nachdrücklich, daß die menschliche Persönlichkeit in Natur und Vernunft gespalten sei und daß die Vernunft die menschliche Natur unterdrücken und unter Aufsicht halten könne. Die Folge dieser Aufspaltung war jedoch, daß nicht nur das Gefühlsleben des Menschen, sondern auch seine intellektuellen Fähigkeiten verkrüppelt wurden. Dadurch, daß die Vernunft zum Wächter über ihren Gefangenen, die Natur, gesetzt wurde, wurde sie selbst zum Gefangenen; und so verkrüppelten beide Seiten der menschlichen Persönlichkeit – Vernunft und Gefühlsleben. Wir glauben, daß die Verwirklichung des Selbst nicht nur durch einen Akt des Denkens, sondern auch durch die Verwirklichung der gesamten Persönlichkeit zustande kommt, wenn der Mensch nämlich alle seine emotionalen und intellektuellen Möglichkeiten tätig zum Ausdruck bringt. Diese Möglichkeiten stecken in jedem, sie werden aber nur in dem Maße verwirklicht, als sie einen Ausdruck finden. Mit anderen

Worten: *Die positive Freiheit besteht im spontanen Tätigsein (activity) der gesamten, integrierten Persönlichkeit.*

Wir kommen hier auf eines der schwierigsten Probleme der Psychologie zu sprechen, auf das Problem der Spontaneität. Ein Versuch, dieses Problem angemessen zu diskutieren, würde ein weiteres Buch beanspruchen. Aber auf Grund des bisher Gesagten dürfte es immerhin möglich sein, durch Kontrastierung verständlich zu machen, worin die wesentliche Eigenschaft spontanen Tätigseins (*spontaneous activity*) besteht. Bei dieser handelt es sich nicht um eine zwanghafte Tätigkeit, zu der sich der Mensch durch seine Isolierung und Ohnmacht getrieben fühlt; es handelt sich nicht um die Tätigkeit eines automatenhaften Konformisten, der kritiklos Verhaltensmodelle übernimmt, die ihm von außen suggeriert werden. Spontanes Tätigsein ist die freie Aktivität des Selbst im Sinne der lateinischen Wurzel des Wortes *sponte*, was wörtlich soviel bedeutet wie »aus freien Stücken«.

Unter Tätigsein beziehungsweise Aktivität verstehen wir nicht, daß jemand »irgend etwas tut«; es handelt sich vielmehr um das kreative Tätigsein, das sowohl im emotionalen, als auch im intellektuellen Bereich, sowohl im sinnlichen Bereich, als auch in dem des Willens wirkt. Voraussetzung für diese Spontaneität ist, daß man die Persönlichkeit in ihrer Totalität annimmt und die Spaltung zwischen »Vernunft« und »Natur« beseitigt; denn nur wenn der Mensch nicht wesentliche Teile seines Selbst verdrängt, nur wenn er sich selbst transparent wird und nur wenn er die verschiedenen Sphären seines Lebens grundsätzlich integriert hat, ist spontanes Tätigsein möglich.

Die Spontaneität ist in unserer Kultur zwar eine relativ seltene Erscheinung, doch fehlt sie immerhin nicht ganz. Ich möchte nur einige Beispiele dafür anführen:

Erstens kennen wir Menschen, die diese Spontaneität besitzen oder doch besaßen, deren Denken, Fühlen und Handeln Ausdruck ihres Selbst und nicht Ausdruck eines Automaten ist. Bei solchen Menschen handelt es sich meistens um Künstler.

Tatsächlich kann man den Künstler geradezu als einen Menschen definieren, der sich spontan auszudrücken weiß. Wenn wir diese Definition akzeptieren – und Balzac hat ihn genau so definiert –, dann muß man auch gewisse Philosophen und Wissenschaftler als Künstler bezeichnen, während wieder andere sich von ihnen so sehr unterscheiden wie ein altmodischer Fotograf von einem schöpferischen Maler. Es gibt andere Menschen, denen zwar die Fähigkeit – oder vielleicht auch nur die notwendige Übung – fehlt, sich in einem objektiven Medium auszudrücken, wie der Künstler das tut, die aber trotzdem die gleiche Spontaneität besitzen. Die Lage des Künstlers ist jedoch prekär, denn man pflegt nur die Individualität oder die Spontaneität des erfolgreichen Künstlers zu respektieren; gelingt es ihm nicht, seine Kunstwerke zu verkaufen, so bleibt er für seine Zeitgenossen ein »Spinner« oder ein »Neurotiker«. Der Künstler befindet sich in dieser Hinsicht in einer ähnlichen Lage wie der Revolutionär. Der erfolgreiche Revolutionär ist ein Staatsmann, der erfolglos ist ein Verbrecher.

Auch kleine Kinder bieten Beispiele von Spontaneität. Sie haben die Fähigkeit, *wirklich eigene* Gefühle und Gedanken zu haben. Diese Spontaneität zeigt sich an dem, was sie sagen und denken, und in den Gefühlen, die sich auf ihrem Gesicht ausdrücken. Wenn man sich fragt, was die kleinen Kinder für die meisten Menschen so anziehend macht, so ist es meiner Meinung nach – von sentimental und konventionellen Gründen abgesehen – eben diese Spontaneität. Sie spricht jeden stark an, der selbst noch nicht so abgestorben ist, daß er kein Gefühl mehr dafür hat. Tatsächlich gibt es nichts Anziehenderes und Überzeugenderes als Spontaneität, mag man sie nun bei einem Kind, bei einem Künstler oder auch bei anderen Menschen finden, die nicht zu dieser Alters- oder Berufsgruppe gehören.

Die meisten von uns erleben wenigstens Augenblicke eigener Spontaneität, die wir gleichzeitig als Augenblicke echten Glücks empfinden. Ganz gleich, ob wir das frische, spontane Erlebnis einer Landschaft haben, ob uns eine Erkenntnis als

Ergebnis unseres Nachdenkens dämmert, ob wir ein sinnliches Vergnügen erleben, das nicht stereotyper Art ist, oder ob die Liebe zu einem anderen Menschen plötzlich in uns aufquillt – in solchen Augenblicken wissen wir alle, was ein spontanes Erlebnis ist, und wir haben vielleicht eine Ahnung davon, was das menschliche Leben sein könnte, wenn solche Erfahrungen nicht so selten wären und so wenig gepflegt würden.

Weshalb ist spontanes Tätigsein eine Lösung für das Problem der Freiheit? Wir sagten, daß die negative Freiheit allein den Menschen zu einem isolierten Wesen macht, dessen Beziehung zur Welt distanziert und voller Mißtrauen ist, und dessen Selbst schwach und ständig bedroht ist. Spontanes Tätigsein ist der einzige Weg, auf dem man die Angst vor dem Alleinsein überwinden kann, ohne die Integrität seines Selbst zu opfern, denn in der spontanen Verwirklichung des Selbst vereinigt sich der Mensch aufs neue mit der Welt – mit dem Menschen, der Natur und sich selbst. Die wichtigste Komponente einer solchen Spontaneität ist die Liebe – aber nicht die Liebe, bei der sich das Selbst in einem anderen Menschen auflöst, und auch nicht die Liebe, die nur nach dem Besitz des anderen strebt, sondern die Liebe als spontane Bejahung der anderen, als Vereinigung eines Individuums mit anderen auf der Basis der Erhaltung des individuellen Selbst. Die dynamische Eigenschaft der Liebe liegt eben in dieser Polarität, die darin besteht, daß sie aus dem Bedürfnis entspringt, die Absonderung zu überwinden und zum Einssein zu gelangen und trotzdem die eigene Individualität nicht zu verlieren. Die andere Komponente ist die Arbeit – aber nicht die Arbeit als zwanghafte Aktivität, die nur dazu dient, dem Alleinsein zu entfliehen, nicht die Arbeit, die einerseits die Natur beherrschen möchte und die andererseits die von Menschen geschaffenen Produkte vergötzt oder sich zum Sklaven dieser Produkte macht, sondern die Arbeit als Schöpfung, bei der der Mensch im Akt der Schöpfung eins wird mit der Natur. Was für die Liebe und die Arbeit gilt, gilt für jedes spontane Tätigsein, ob es sich nun um sinnliche Freuden oder um die Teilnahme am politischen

Gemeinschaftsleben handelt. Sie bejaht die Individualität des Selbst und eint es zugleich mit den anderen Menschen und der Natur. Die der Freiheit innewohnende grundsätzliche Dichotomie – die Geburt der Individualität und der Schmerz des Alleinseins – wird auf höherer Ebene durch das spontane Tätigsein des Menschen aufgelöst.

Bei jedem spontanen Tätigsein nimmt der Mensch die Welt in sich auf. Dabei bleibt nicht nur sein individuelles Selbst intakt, es wird stärker und gefestigter. *Denn das Selbst ist stark genau in dem Maße, wie es aktiv tätig ist.* Echte Kraft liegt nicht im Besitz als solchem, weder im materiellen Besitz noch im Besitz seelischer Qualitäten wie Emotionen oder Gedanken. Auch der Gebrauch oder die Manipulation von Objekten verleiht keine Kraft. Was wir benutzen, gehört nicht deshalb uns, weil wir es benutzen. Nur das gehört uns, auf das wir durch unser schöpferisches Tätigsein genuin bezogen sind, ob es sich nun um einen Menschen oder einen unbelebten Gegenstand handelt. Nur jene Eigenschaften, die aus unserem spontanen Tätigsein resultieren, verleihen unserem Selbst Kraft und bilden daher die Grundlage seiner Integrität. Die Unfähigkeit, spontan zu handeln und das zum Ausdruck zu bringen, was man genuin fühlt und denkt, und die sich daraus ergebende Notwendigkeit, anderen und sich selbst ein Pseudo-Selbst zu präsentieren, sind die Wurzeln des Gefühls von Minderwertigkeit und Schwäche. Ob wir uns dessen bewußt sind oder nicht, es gibt nichts, dessen wir uns mehr schämen, als nicht wir selbst zu sein, und es gibt nichts, was uns stolzer und glücklicher macht, als das zu denken, zu fühlen und zu sagen, was wirklich unser Eigentum ist.

Dies impliziert, daß es auf das Tätigsein als solches ankommt, auf den Prozeß und nicht auf das Resultat. In unserer Kultur ist das Gewicht genau umgekehrt verteilt. Wir produzieren nicht, um konkrete Bedürfnisse zu befriedigen, sondern zu dem abstrakten Zweck, unsere Ware zu verkaufen. Wir haben das Gefühl, alle materiellen und auch alle immateriellen Dinge durch Kauf erwerben zu können, und so werden die Dinge

zu unserem Eigentum unabhängig davon, ob wir uns auf schöpferische Weise um sie bemühen. Ebenso betrachten wir unsere persönlichen Eigenschaften und den Erfolg unserer Bemühungen als Ware, die man für Geld, Prestige und Macht verkaufen kann. So verschiebt sich das Gewicht von der augenblicklichen Befriedigung, welche eine kreative Tätigkeit verleiht, auf den Wert des fertigen Produkts. Dabei geht dem Menschen die einzige Befriedigung verloren, die ihn wirklich glücklich machen kann – das Augenblickserlebnis des Tätigseins – und er jagt hinter einem Phantom her, das ihn enttäuscht, sobald er es erreicht zu haben glaubt – das trügerische Glück, genannt Erfolg.

Wenn der Mensch durch spontanes Tätigsein sein Selbst verwirklicht und auf diese Weise zur Welt in Beziehung tritt, hört er auf, ein isoliertes Atom zu sein, er und die Welt werden Teil eines strukturierten Ganzen, er hat seinen ihm zukommenden Platz in der Welt, womit auch seine Zweifel an sich selbst und am Sinn seines Lebens verschwinden. Diese Zweifel entsprangen seiner Absonderung und der Vereitelung seines Lebens. Die Zweifel schwinden, sobald er es fertigbringt, nicht mehr unter Zwang und automatisch, sondern spontan zu leben. Er erlebt sich dann als tätiges und schöpferisches Individuum und erkennt, daß *das Leben nur den einen Sinn hat: den Vollzug des Lebens selbst.*

Wenn der einzelne Mensch sein Grundgefühl des Zweifels an sich selbst und an seinem Platz im Leben überwindet, wenn er zur Welt in Beziehung tritt, indem er sie im Akt spontanen Erlebens erfaßt, dann gewinnt er Kraft als ein Individuum, und er gewinnt Sicherheit. Diese Sicherheit unterscheidet sich jedoch von der Sicherheit, welche das vorindividualistische Stadium kennzeichnet, ebenso, wie sich die neue Beziehung zur Welt von den primären Bindungen unterscheidet. Die neue Sicherheit erwächst nicht aus dem Schutz, den der einzelne von einer höheren Macht außerhalb seiner selbst genießt, und es handelt sich auch nicht um eine Sicherheit, aus der die tragische Seite des Lebens ausgemerzt ist. Die neue Sicherheit

ist dynamisch. Sie gründet sich nicht auf Schutz durch andere, sondern auf das eigene spontane Tätigsein. Es ist die Sicherheit, die sich der Mensch in jedem Augenblick durch sein spontanes Tätigsein erwirbt. Es ist die Sicherheit, die nur die Freiheit geben kann und die keiner Illusion bedarf, weil sie die Bedingungen ausgeschaltet hat, welche Illusionen notwendig machen.

Zur positiven Freiheit als der Verwirklichung des Selbst gehört die volle Bejahung der Einzigartigkeit des Individuums. Die Menschen sind gleich geboren, aber sie sind auch verschieden geboren. Diese Verschiedenheit beruht auf der unterschiedlichen erblichen körperlichen und seelisch-geistigen Veranlagung, die sie mit auf die Welt bringen, zu der dann die besondere Konstellation der äußeren Umstände und die gemachten Erfahrungen hinzukommen. Diese individuelle Grundlage der Persönlichkeit ist bei zwei Menschen ebenso wenig identisch, wie zwei Organismen jemals physiologisch identisch sind. Bei der genuinen Entfaltung des Selbst handelt es sich stets um ein Wachstum auf dieser besonderen Grundlage. Es ist ein organisches Wachstum, die Entfaltung eines Kerns, der dieser einen Person eigentümlich ist und nur für sie gilt. Dagegen stellt die Entwicklung eines automatenhaften Konformisten kein organisches Wachstum dar. Da ist die Entfaltung der Basis des Selbst blockiert, und das Selbst wird vom Pseudo-Selbst überlagert, das – wie wir bereits feststellten – seinem Wesen nach die Inkorporation äußerer Modelle des Denkens und Fühlens ist. Ein organisches Wachstum ist nur möglich, wenn man vor der Besonderheit des Selbst anderer Menschen wie auch vor der des eigenen Selbst größte Achtung hat. Diese Achtung vor der Einzigartigkeit des Selbst und ihre Pflege ist die wertvollste Errungenschaft der menschlichen Kultur, und gerade sie ist heute in Gefahr.

Die Einzigartigkeit des Selbst widerspricht in keiner Weise dem Prinzip der Gleichheit. Die These, daß die Menschen gleich geboren werden, heißt, daß sie alle grundlegenden menschlichen Eigenschaften miteinander gemein haben, daß

sie als menschliche Wesen das gleiche Schicksal haben und daß sie den gleichen unveräußerlichen Anspruch auf Freiheit und Glück haben. Es bedeutet außerdem, daß sie in einer Beziehung der Solidarität zueinander stehen, und nicht in einer Beziehung von Herrschaft und Unterwerfung. Aber der Begriff »Gleichheit« bedeutet nicht, daß alle Menschen gleich sind. Ein derartiger Gleichheitsbegriff ist von der Rolle abgeleitet, die der Mensch heute im ökonomischen Bereich spielt. In der Beziehung zwischen dem, der kauft, und dem, der verkauft, sind die konkreten Unterschiede der Persönlichkeit ausgeschaltet. In dieser Situation kommt es lediglich darauf an, daß der eine etwas zu verkaufen hat und daß der andere das Geld besitzt, es zu kaufen. Im wirtschaftlichen Leben unterscheidet sich der eine Mensch nicht vom anderen; als reale Personen unterscheiden sie sich, und die Pflege ihrer Besonderheit macht das Wesen der Individualität aus.

Zur positiven Freiheit gehört auch das Prinzip, daß es keine höhere Macht als dieses einzigartige individuelle Selbst gibt, daß der Mensch Mittelpunkt und Zweck seines Lebens ist und daß das Wachstum und die Realisierung der Individualität des Menschen ein Ziel ist, das niemals irgendwelchen Zwecken untergeordnet werden kann, die angeblich noch wertvoller sind. Diese Interpretation könnte auf ernste Einwände stoßen. Heißt es nicht einem zügellosen Egoismus das Wort reden? Heißt es nicht, die Idee des Opfers als Ideal negieren? Würde es nicht zur Anarchie führen? Tatsächlich habe ich diese Fragen in der vorausgegangenen Erörterung teils explizit, teils implizit bereits beantwortet. Sie sind mir jedoch zu wichtig, als daß ich nicht noch einmal versuchen sollte, die Antworten zu erläutern, um Mißverständnisse zu vermeiden.

Wenn ich sagte, daß der Mensch keiner Instanz unterworfen sein sollte, die höher steht als er selbst, so heißt das nicht, daß ich die Würde von Idealen leugnen möchte. Ganz im Gegenteil bedeutet es die stärkste Bejahung von Idealen. Allerdings erfordert es eine kritische Analyse dessen, was unter einem Ideal zu verstehen ist. Man neigt heute ganz allgemein zu der

Annahme, ein Ideal sei jedes beliebige Ziel, das nicht materiellen Gewinn einbringt, alles, wofür ein Mensch bereit ist, egoistische Ziele zu opfern. Das ist eine rein psychologische – und deshalb relativistische – Auffassung von einem Ideal. Von diesem subjektivistischen Standpunkt aus besitzt ein Faschist, der von dem Wunsch beseelt ist, sich einer höheren Macht zu unterwerfen und gleichzeitig andere Menschen zu unterjochen, ebensogut ein Ideal wie jemand, der für die menschliche Freiheit und Gleichheit kämpft. Von diesem Standpunkt aus läßt sich das Problem »Ideal« niemals lösen.

Wir müssen den Unterschied zwischen echten und fiktiven Idealen erkennen, einen Unterschied, der ebenso grundsätzlicher Art ist wie der zwischen wahr und falsch. Alle echten Ideale haben eines gemeinsam: Es kommt in ihnen das Streben nach etwas zum Ausdruck, das noch nicht erreicht ist, das aber zum Wachstum und Glück des einzelnen Menschen wünschenswert wäre. (Vgl. M. Otto, 1940, Kap. IV und V.) Vielleicht wissen wir nicht immer, womit dieses Ziel zu erreichen ist, und vielleicht gehen auch die Meinungen darüber auseinander, ob dieses oder jenes Ideal wirklich der menschlichen Entwicklung dient, aber das ist noch kein Grund zu einem Relativismus, der behauptet, wir könnten nicht wissen, was dem Leben förderlich oder hinderlich sei. Wir sind uns auch nicht immer sicher, welche Nahrungsmittel gesund sind und welche nicht, und trotzdem schließen wir daraus nicht, daß wir keine Möglichkeit besitzen, Gift zu erkennen. Ebenso können wir auch – wenn wir nur wollen – erkennen, was für unser seelisches Leben Gift ist. Wir wissen, daß Armut, Einschüchterung und Isolierung *lebensfeindlich* sind und daß alles, was der Freiheit dient und was den Mut und die Kraft fördert, wir selbst zu sein, *lebensfördernd* ist. Was gut oder schlecht für den Menschen ist, ist keine metaphysische Frage, sondern ein empirisches Problem, das mit Hilfe einer Analyse der menschlichen Natur und der Wirkung, die gewisse Bedingungen auf den Menschen haben, zu lösen ist.

Wie ist das aber mit »Idealen« wie denen der Faschisten, die

sich unverkennbar gegen das Leben richten? Wie können wir begreifen, daß Menschen diese falschen Ideale ebenso leidenschaftlich verfechten wie andere Menschen wahre Ideale? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir einige psychologische Erwägungen anstellen. Das Phänomen des Masochismus zeigt, daß Menschen sich zum Leiden und zur Unterwerfung hingezogen fühlen können. Zweifellos sind Leiden, Unterwerfung oder Selbstmord die Antithese positiver Lebensziele. Dennoch können diese Ziele manchem befriedigend und verlockend erscheinen. Dieses Sich-angezogen-Fühlen von dem, was dem Leben abträglich ist, verdient mehr als jedes andere Phänomen die Bezeichnung »pathologische Perversion«. Viele Psychologen vertreten den Standpunkt, daß das Erlebnis von Lust und die Vermeidung von Schmerz das einzig legitime Leitprinzip für das menschliche Handeln sei. Aber die dynamische Psychologie kann nachweisen, daß das subjektive Erlebnis der Lust nicht allein darüber entscheidet, ob ein bestimmtes Verhalten wirklich zum Glück des Betreffenden führt. Ein Beweis hierfür ist die Analyse masochistischer Phänomene. Eine solche Analyse zeigt, daß die Empfindung von Lust tatsächlich das Ergebnis einer pathologischen Perversion sein kann und daß sie sowenig über die objektive Bedeutung einer Erfahrung aussagt, wie der süße Geschmack eines Giftes etwas über dessen Wirkung auf den Organismus aussagt.² Demnach wäre ein echtes Ideal jedes Ziel, welches das Wachstum, die

² Das hier erörterte Problem berührt einen sehr wichtigen Punkt, den ich wenigstens erwähnen möchte: daß die dynamische Psychologie in der Lage ist, ethische Fragen zu klären. Der Psychologe kann hier aber nur helfen, wenn er einsieht, daß moralische Probleme für das Verständnis der Persönlichkeit relevant sind. Jede Psychologie – einschließlich der Freudschen –, welche derartige Probleme nur unter dem Aspekt des Lustprinzips behandelt, verkennt einen wichtigen Persönlichkeitssektor und überläßt dogmatischen und nicht-empirischen Moraldoktrinen das Feld. Die Analyse der Selbstliebe, des masochistischen Opfers und von Idealen, wie wir sie in diesem Buch beschrieben haben, zeigt, welche Aufgaben sich auf diesem Gebiet der Psychologie und Ethik anbieten, mit denen man sich unbedingt weiter beschäftigen sollte.

Freiheit und das Glück des Selbst fördert, und fiktive Ideale wären all jene zwanghaften und irrationalen Ziele, die subjektiv verlockende Erlebnisse in Aussicht stellen (wie zum Beispiel der Trieb, sich jemand unterzuordnen), die aber tatsächlich dem Leben abträglich sind. Sind wir mit dieser Definition einverstanden, so folgt für uns daraus, daß ein echtes Ideal keine geheimnisvolle, dem Menschen übergeordnete Macht, sondern deutlicher Ausdruck der stärksten Bejahung des Selbst ist. Jedes Ideal, das einer solchen Bejahung entgegensteht, beweist eben hierdurch, daß es kein Ideal, sondern ein pathologisches Ziel ist.

Hier stellt sich eine weitere Frage, nämlich die nach dem Opfer. Schließt unsere Definition der Freiheit als der Nicht-Unterwerfung unter eine *höhere* Macht Opfer, einschließlich der Opfer des eigenen Lebens aus?

Es ist dies heute eine besonders wichtige Frage, da der Faschismus die Selbstaufopferung als höchste Tugend preist und durch seinen idealistischen Anstrich auf viele Menschen Eindruck macht. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich logisch aus dem zuvor Gesagten. Es gibt zwei völlig unterschiedliche Arten des Opfers. Es gehört zu den tragischen Seiten unseres Lebens, daß die Erfordernisse unseres körperlichen Selbst und die Ziele unseres seelischen Selbst miteinander in Widerstreit geraten können, daß wir tatsächlich unser körperliches Selbst opfern müssen, um die Integrität unseres spirituellen Selbst zu wahren. Es wird dies immer ein tragisches Opfer sein. Der Tod ist nie süß, auch dann nicht, wenn man ihn für das höchste Ideal erleidet. Er bleibt unaussprechlich bitter und kann trotzdem die höchste Bejahung unserer Individualität sein. Ein solches Opfer unterscheidet sich grundsätzlich vom »Opfer«, das der Faschismus predigt. Dort ist das Opfer nicht der höchste Preis, den der Mensch unter Umständen zahlen muß, um sein Selbst zu behaupten, sondern es ist Selbstzweck. Dieses masochistische Opfer sieht die Erfüllung des Lebens in dessen Negierung, in der Auslöschung des Selbst. Diese Art des Opfers ist nur höchster Ausdruck dessen, was der Faschismus in allen

seinen Abarten erreichen möchte – die Vernichtung des individuellen Selbst und seine völlige Unterordnung unter eine höhere Macht. Es ist die Perversion des echten Opfers, genauso wie der Selbstmord die äußerste Perversion des Lebens ist. Das echte Opfer setzt den kompromißlosen Wunsch nach geistiger Integrität voraus. Wenn Menschen, die ihre Integrität verloren haben, ihr Leben opfern, dann versteckt sich darunter nur ihr moralischer Bankrott.

Einem letzten Einwand ist noch zu begegnen: Wird es nicht zur Anarchie führen, wenn man es dem einzelnen erlaubt, frei und spontan zu handeln und keine höhere Autorität anzuerkennen als sich selbst? Wenn man unter Anarchie bedenkenlosen Egoismus und Destruktivität versteht, dann hängt es davon ab, welche Auffassung man von der menschlichen Natur hat. Ich kann hier nur darauf verweisen, was ich im Kapitel über die Fluchtmechanismen dargelegt habe: daß der Mensch nämlich weder gut noch böse ist, daß das Leben die inhärente Tendenz hat, zu wachsen, sich zu entfalten und Möglichkeiten zum Ausdruck zu bringen, und daß, wenn Leben vereitelt wird, der Mensch isoliert und von Zweifeln oder dem Gefühl des Alleinseins und der Ohnmacht bedrängt ist, er zur Destruktivität getrieben wird und nach Macht und Unterwerfung verlangt. Wenn die Freiheit zur *Freiheit zu* wird, wenn der Mensch sein Selbst vollkommen und kompromißlos verwirklichen kann, wird die Grundursache für seine asozialen Triebe verschwinden, und nur Kranke und Abnormale werden noch gefährlich sein. Bisher ist diese Art der Freiheit in der Geschichte noch nie verwirklicht worden, trotzdem aber war sie ein Ideal, an das die Menschheit sich klammerte, auch wenn es oft abstruse und irrationale Formen annahm. Man braucht sich nicht zu wundern, daß die Annalen der Geschichte soviel Grausamkeit und Destruktivität aufweisen. Wenn es einen Grund zur Verwunderung – und zu neuer Hoffnung – gibt, dann ist es meiner Ansicht nach die Tatsache, daß die menschliche Rasse trotz allem, was dem Menschen schon zugestoßen ist, sich Eigenschaften bewahrt und sogar weiterentwickelt hat

wie Würde, Mut, Anstand und Güte, wie wir sie im Verlauf der gesamten Geschichte und auch heute noch bei zahllosen Einzelmenschen finden.

Wenn man unter Anarchie versteht, daß der einzelne keinerlei Autorität anerkennt, dann ist die Antwort auf unsere Frage darin zu suchen, was bereits über rationale und irrationale Autorität gesagt wurde. Die rationale Autorität zielt – wie jedes echte Ideal – auf Wachstum und Entfaltung der Individualität ab. Aus diesem Grund gerät sie prinzipiell niemals in Konflikt mit dem einzelnen Menschen und seinen realen, nicht-pathologischen Zielen.

Wir haben in diesem Buch die These vertreten, daß die Freiheit für den modernen Menschen eine zweifache Bedeutung besitzt: daß er sich von den traditionellen Autoritäten befreite und zu einem »Individuum« wurde, daß er aber gleichzeitig auch isoliert und machtlos und zu einem Werkzeug für Zwecke außerhalb seiner selbst wurde, sich selbst und anderen entfremdet. Wir sahen, daß dieser Zustand das Selbst unterminiert, es schwächt und mit Angst erfüllt und daß er den Menschen bereitmacht, sich einer neuen Art von Knechtschaft zu unterwerfen. Andererseits führt die positive Freiheit zur vollen Verwirklichung der dem Menschen eigenen Möglichkeiten und befähigt ihn, aktiv und spontan zu leben. Die Freiheit hat einen kritischen Punkt erreicht, wo die ihr eigene Dynamik die Gefahr mit sich bringt, daß sie in ihr Gegenteil umschlägt. Die Zukunft der Demokratie hängt von der Verwirklichung des Individualismus ab, der seit der Renaissance das Ziel des modernen Denkens ist. Die kulturelle und politische Krise unserer Zeit liegt nicht daran, daß es zuviel Individualismus gibt, sondern daß das, was wir für Individualismus halten, zu einer leeren Schale geworden ist. Der Sieg der Freiheit ist nur möglich, wenn die Demokratie sich zu einer Gesellschaftsform entwickelt, wo der einzelne Mensch mit seinem Wachstum und seinem Glück Ziel und Zweck der Kultur ist, wo das Leben keine Rechtfertigung durch Erfolg oder irgend etwas anderes braucht und wo der einzelne Mensch nicht von einer Macht

außerhalb seiner selbst unterworfen oder manipuliert wird – sei es nun der Staat oder der Wirtschaftsapparat. Schließlich geht es um eine Gesellschaft, in der Gewissen und Ideale nicht die Internalisierung äußerer Forderungen sind, sondern wo darin der einzelne Mensch selbst und *seine* Ziele zum Ausdruck kommen, wie sie der Besonderheit seines Selbst entspringen. Es ist in den vorausgegangenen Epochen der modernen Geschichte noch nicht gelungen, diese Ziele voll zu verwirklichen. Sie sind weitgehend ideologische Ziele geblieben, weil die materielle Grundlage für die Entwicklung eines echten Individualismus nicht gegeben war. Der Kapitalismus hat diese Vorbedingung geschaffen. Das Produktionsproblem ist – wenigstens im Prinzip – gelöst, und wir können einer Zukunft entgegensehen, in der alles im Überfluß vorhanden ist, in der es keinen Kampf um wirtschaftliche Privilegien auf Grund der nur unzureichend vorhandenen wirtschaftlichen Mittel mehr zu geben braucht. Das Problem, dem wir uns heute gegenübersehen, ist die Organisation der gesellschaftlichen und ökonomischen Kräfte, in einer Weise, daß der Mensch – als Mitglied einer organisierten Gesellschaft – zum Herrn dieser Kräfte werden kann und aufhört, ihr Sklave zu sein.

Ich habe die psychologische Seite der Freiheit in den Vordergrund gestellt, aber ich habe auch zu zeigen versucht, daß das psychologische Problem nicht von der materiellen Basis der menschlichen Existenz, von der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Struktur der Gesellschaft, zu trennen ist. Hieraus folgt, daß die Verwirklichung der positiven Freiheit und des Individualismus auch an ökonomische und soziale Veränderungen gebunden ist, die es dem einzelnen ermöglichen, im Sinne der Verwirklichung seines Selbst frei zu werden. Ich möchte in diesem Buch nicht die wirtschaftlichen Probleme behandeln, die sich aus diesen Prämissen ergeben, und keine ökonomischen Vorschläge für die Zukunft machen. Aber ich möchte doch keinen Zweifel darüber lassen, in welcher Richtung mir die Lösung zu liegen scheint.

Zunächst: Wir können es uns nicht leisten, irgendwelche

grundlegenden Errungenschaften der modernen Demokratie aufzugeben – weder die repräsentative Regierungsform, das heißt die vom Volk gewählte und dem Volk verantwortliche Regierung, noch die Rechte, welche die ›Bill of Rights‹ einem jeden Bürger garantiert. Und wir können auch nicht die neueren demokratischen Grundsätze aufs Spiel setzen, daß keiner mehr verhungern darf, daß die Gesellschaft für alle ihre Mitglieder verantwortlich ist, daß niemand durch Einschüchterung dazu gebracht werden darf, sich unterzuordnen und aus Angst vor Arbeitslosigkeit und Hunger seinen Stolz aufzugeben. Diese Grunderrungenschaften müssen nicht nur erhalten, sie müssen auch noch ausgebaut und erweitert werden.

Aber wenn die Demokratie auch bis zu einem gewissen Grad – wenn auch keineswegs vollkommen – verwirklicht ist, so genügt das doch nicht. Fortschritte in der Demokratie sind erforderlich hinsichtlich der tatsächlichen Freiheit, Initiative und Spontaneität des einzelnen Menschen, und dies nicht nur in bezug auf gewisse private und geistige Dinge, sondern vor allem in dem Bereich, der für das Leben eines jeden Menschen von fundamentaler Bedeutung ist: im Bereich seiner Arbeit.

Welches sind die allgemeinen Voraussetzungen hierfür? Die irrationale und planlose Eigenart unserer Gesellschaft muß durch eine geplante Wirtschaft ersetzt werden, welche die gemeinsamen konzentrierten Anstrengungen der gesamten Gesellschaft repräsentiert. Die Gesellschaft muß das soziale Problem auf ebenso vernünftige Weise meistern, wie sie die Natur gemeistert hat. Eine Voraussetzung hierfür ist die Beseitigung der geheimen Herrschaft derer, die – obgleich gering an Zahl – eine große wirtschaftliche Macht ausüben, ohne daß sie jenen gegenüber, deren Schicksal von ihnen abhängt, verantwortlich wären. Wir könnten diese neue Gesellschaftsordnung als »demokratischen Sozialismus« bezeichnen, doch tut der Name nichts zur Sache. Es kommt lediglich darauf an, daß wir ein vernünftiges Wirtschaftssystem begründen, das dem Wohl des Volkes dient. Heute hat die große Mehrheit des Volkes

nicht nur keinerlei Kontrolle über die gesamte Wirtschaftsma-
schinerie, sie hat auch kaum eine Chance, an ihrem Arbeits-
platz eine echte Initiative und echte Spontaneität zu entwic-
keln. Sie sind eben in dem Betrieb »beschäftigt«, und man
erwartet nicht mehr von ihnen, als daß sie das tun, was sie
geheißten werden. Nur in einer Planwirtschaft, wo die gesamte
Nation auf vernünftige Weise die wirtschaftlichen und gesell-
schaftlichen Kräfte unter Kontrolle hat, kann der einzelne an
der Verantwortung teilhaben und seine schöpferische Intelli-
genz bei der Arbeit einsetzen. Worauf es ankommt ist, daß man
einem jeden wieder Gelegenheit gibt, echtes Tätigsein zu ent-
falten, daß die Ziele der Gesellschaft und seine eigenen Ziele
miteinander identisch werden, und das nicht nur ideologisch,
sondern in der Realität. Es kommt darauf an, daß er seine Kraft
und Vernunft aktiv bei seiner Arbeit einsetzt und daß er sich
mitverantwortlich fühlt, weil seine Arbeit für ihn im menschli-
chen Bereich einen Sinn hat. An die Stelle der Manipulation
der Menschen muß ihre aktive und intelligente Zusammenar-
beit treten, und wir müssen den Grundsatz der Regierung des
Volkes durch das Volk und für das Volk von der formalen poli-
tischen in die wirtschaftliche Sphäre ausdehnen.

Die Frage, ob ein wirtschaftliches oder politisches System
der Sache der menschlichen Freiheit dient, ist nicht nur im
politischen und wirtschaftlichen Sinn zu beantworten. Das ein-
zige Kriterium für die Verwirklichung der Freiheit ist, ob der
einzelne Mensch aktiv sein Leben und das der Gesellschaft
mitbestimmt oder nicht, und das nicht nur durch den formalen
Akt der Wahl, sondern bei seiner täglichen Arbeit und in seinen
Beziehungen zu den anderen. Wenn sich die moderne politi-
sche Demokratie auf die rein politische Sphäre beschränkt, so
kann sie den Folgen der wirtschaftlichen Bedeutungslosigkeit
des Durchschnittsbürgers nicht entgegenwirken. Aber auch
rein wirtschaftliche Vorstellungen wie die Sozialisierung der
Produktionsmittel genügen nicht. Ich denke hier nicht so sehr
an den irreführenden Gebrauch des Wortes »Sozialismus«,
wie er – aus taktischen Gründen – bei den Nationalsozialisten

üblich ist. Ich denke an Rußland, wo das Wort Sozialismus eine trügerische Bedeutung angenommen hat. Denn wenn auch die Sozialisierung der Produktionsmittel dort durchgeführt ist, so wird doch die große Masse der Bevölkerung von einer mächtigen Bürokratie manipuliert. Das muß unausweichlich die Entwicklung der Freiheit und des Individualismus verhindern, selbst wenn sich die Kontrolle durch die Regierung auch für die wirtschaftlichen Interessen der Mehrheit der Bevölkerung günstig auswirken mag.

Noch niemals sind Worte mehr zum Vertuschen der Wahrheit mißbraucht worden als heute. Der Betrug an den Verbündeten wird als Beschwichtigung bezeichnet, eine militärische Aggression wird als Verteidigung gegen einen Angriff getarnt, die Eroberung kleiner Völker läuft unter dem Namen eines Freundschaftspakts, und die brutale Unterdrückung der gesamten Bevölkerung erfolgt im Namen des Nationalsozialismus. Die Worte »Demokratie«, »Freiheit« und »Individualismus« werden auf ähnliche Weise mißbraucht. Es gibt eine Möglichkeit, den wahren Unterschied zwischen Demokratie und Faschismus zu definieren. Die Demokratie ist ein System, das die wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Voraussetzungen für die volle Entfaltung des einzelnen Menschen schafft. Der Faschismus ist ein System, das – seines Namens ungeachtet – den einzelnen äußeren Zwecken unterordnet und der Entwicklung einer echten Individualität abträglich ist.

Zweifellos liegt bei dem Versuch, die Vorbedingung für die Verwirklichung der Demokratie zu schaffen, eine der größten Schwierigkeiten im Widerspruch zwischen einer Planwirtschaft und der aktiven Mitarbeit eines jeden einzelnen. Die Planwirtschaft eines riesigen Industriesystems erfordert eine weitgehende Zentralisierung und infolgedessen eine Bürokratie, welche diesen zentralisierten Apparat verwaltet. Andererseits erfordert die aktive Mitbestimmung und Mitarbeit jedes einzelnen und die der kleinsten Einheiten des Gesamtsystems eine weitgehende Dezentralisation. Wenn nicht die Planung von oben mit einer aktiven Mitwirkung von unten Hand in Hand

geht, wenn nicht der Strom des gesellschaftlichen Lebens ständig von unten nach oben fließt, wird eine Planwirtschaft nur zu einer neuerlichen Manipulation der Menschen führen. Es ist eine der Hauptaufgaben der Gesellschaft, das Problem einer Kombination von Zentralisierung und Dezentralisierung zu lösen. Aber es ist bestimmt nicht weniger lösbar, als die technischen Probleme es waren, die wir bereits gelöst haben, was uns eine fast vollkommene Beherrschung der Natur ermöglicht hat. Dieses Problem kann freilich nur gelöst werden, wenn wir die Notwendigkeit klar erkennen und wenn wir Vertrauen zum Volk und zu seiner Fähigkeit haben, seine wahren Interessen als menschliche Wesen wahrzunehmen.

In gewisser Weise stehen wir hier wieder vor dem Problem der individuellen Initiative. Die persönliche Initiative war einer der großen Antriebe sowohl für die Wirtschaft als auch für die persönliche Entwicklung im liberalen Kapitalismus. Allerdings sind hier zwei Qualifikationen vorzunehmen: Sie hat nur bestimmte Eigenschaften des Menschen entwickelt, nämlich seinen Willen und seinen Verstand, während sie ihn im übrigen für wirtschaftliche Ziele einspannte. Es war ein Prinzip, das am besten in einer hochindividualisierten und vom Wettbewerb geprägten Phase des Kapitalismus funktionierte und das für zahllose unabhängige Wirtschaftsunternehmen Raum bot. Heute steht weit weniger Raum hierfür zur Verfügung. Nur wenige können heute noch individuelle Initiative entfalten. Wenn wir dieses Prinzip heute realisieren und so erweitern wollen, daß die gesamte Persönlichkeit frei wird, so wird das nur möglich sein, wenn die gesamte Gesellschaft auf vernünftige Weise daran mitwirkt und wenn soweit dezentralisiert wird, daß eine reale, echte, aktive Mitarbeit und Mitbestimmung der kleinsten Einheiten des Systems gewährleistet ist.

Nur wenn der Mensch die Gesellschaft in den Griff bekommt, nur wenn er den Wirtschaftsapparat in den Dienst des menschlichen Glücks stellt, und nur wenn jeder einzelne aktiv am gesellschaftlichen Prozeß beteiligt wird, kann er seine Einsam-

keit und das Gefühl der Ohnmacht überwinden, das ihn heute zur Verzweiflung treibt. Heute leidet der Mensch nicht so sehr unter der Armut wie darunter, daß er zu einem Rädchen einer großen Maschine, zu einem Automaten wurde und daß sein Leben leer und sinnlos geworden ist. Der Sieg über autoritäre Systeme aller Art wird nur möglich sein, wenn die Demokratie nicht den Rückzug antritt, sondern die Offensive ergreift und das in die Wirklichkeit umsetzt, was alle jene im Sinn hatten, die in den vergangenen Jahrhunderten für die Freiheit gekämpft haben. Sie wird nur dann über die Kräfte des Nihilismus triumphieren, wenn sie die Menschen mit dem stärksten Glauben erfüllen kann, zu dem der menschliche Geist fähig ist: mit dem Glauben an das Leben und an die Wahrheit und an die Freiheit als der aktiven und spontanen Verwirklichung des individuellen Selbst.

Anhang: Charakter und Gesellschaftsprozess

Wir haben uns in diesem Buch bisher mit den Wechselbeziehungen von sozio-ökonomischen, psychologischen und ideologischen Faktoren befaßt, indem wir bestimmte historische Epochen wie das Reformationszeitalter und unsere heutige Zeit analysierten. Für Leser, die sich speziell für die mit einer solchen Analyse zusammenhängenden theoretischen Probleme interessieren, möchte ich in diesem Anhang noch kurz auf die allgemeine theoretische Grundlage eingehen, auf welcher meine konkrete Analyse basiert.

Untersucht man die psychologischen Reaktionen einer Gesellschaftsgruppe, so hat man es mit der Charakterstruktur der Mitglieder dieser Gruppe, das heißt mit individuellen Personen zu tun. Wir interessieren uns hier jedoch nicht so sehr für die Besonderheiten, durch welche sich diese Personen voneinander unterscheiden, sondern für den Teil ihrer Charakterstruktur, welcher den meisten Mitgliedern der Gruppe gemeinsam ist. Ich bezeichne diesen Charakter als Gesellschaftscharakter (*social character*). Der Gesellschaftscharakter ist notwendigerweise weniger spezifisch als der Individualcharakter. Beschreibt man letzteren, so befaßt man sich mit der Gesamtheit der Wesenszüge, die in ihrer besonderen Konfiguration die Persönlichkeitsstruktur des betreffenden Menschen ausmachen. Der Gesellschaftscharakter dagegen umfaßt nur eine Auswahl aus diesen Wesenszügen, und zwar *den wesentlichen Kern der Charakterstruktur der meisten Mitglieder einer Gruppe, wie er sich als Ergebnis der grundlegenden Erfahrungen und der Lebensweise dieser Gruppe entwickelt hat*. Wenngleich es immer »Abweichter« mit einer völlig anderen Charakterstruktur geben wird, stellen doch die Charakterstruktur der meisten Mitglieder der Gruppe Variationen dieses Kerns dar, wie sie durch die zufälligen Faktoren von Geburt und Lebenserfahrungen zustande kamen, die ja von Mensch zu Mensch ver-

schieden sind. Wenn wir einen Einzelmenschen ganz verstehen wollen, sind diese Unterscheidungsmerkmale von größter Wichtigkeit. Wollen wir dagegen verstehen, in welche Kanäle die menschliche Energie geleitet wird und wie sie sich als Produktivkraft in einer bestimmten Gesellschaftsordnung auswirkt, dann gehört unser Hauptinteresse dem Gesellschaftscharakter.

Der Begriff des Gesellschaftscharakters ist ein Schlüsselbegriff für das Verständnis des Gesellschaftsprozesses überhaupt. Der Charakter im dynamischen Sinn der analytischen Psychologie ist die besondere Form, in welche die menschliche Energie durch die dynamische Anpassung menschlicher Bedürfnisse an die besonderen Daseinsformen einer bestimmten Gesellschaft gebracht wird. Der Charakter bestimmt dann seinerseits das Denken, Fühlen und Handeln des einzelnen Menschen. In bezug auf unser Denken können wir das nur schwer einsehen, da wir herkömmlicherweise alle zu der Überzeugung neigen, das Denken sei ein ausschließlich intellektueller Akt und sei von der psychologischen Struktur der Persönlichkeit unabhängig. Das ist jedoch nicht der Fall, und es trifft um so weniger zu, je mehr unsere Gedanken sich mit ethischen, philosophischen, politischen, psychologischen oder gesellschaftlichen Problemen befassen, statt mit konkreten Objekten empirisch umzugehen. Derartige Gedanken werden – soweit es sich nicht um die rein logischen Elemente des Denkakts handelt – weitgehend durch die Persönlichkeitsstruktur des Denkenden bestimmt. Dies gilt für die ganze Doktrin oder für ein ganzes theoretisches System ebenso wie für einzelne Begriffe wie Liebe, Gerechtigkeit, Gleichheit oder Opfer. Ein jeder derartiger Begriff und eine jede Doktrin besitzt eine emotionale Matrix, und diese Matrix ist in der Charakterstruktur des einzelnen Menschen verwurzelt.

In den früheren Kapiteln haben wir zahlreiche Beispiele hierfür angeführt. Als Beispiele für entsprechende Doktrinen haben wir die emotionalen Wurzeln des frühen Protestantismus und der modernen autoritären Einstellung nachzuweisen

versucht. Hinsichtlich einzelner Begriffe haben wir gezeigt, daß zum Beispiel für den sado-masochistischen Charakter die Liebe eine symbiotische Abhängigkeit und keine gegenseitige Bejahung und Vereinigung auf der Basis der Gleichberechtigung bedeutet. Das Opfer bedeutet für ihn die äußerste Unterordnung des individuellen Selbst unter etwas Höheres, und nicht die Behauptung des eigenen geistig-seelischen und moralischen Selbst. Unterschiede bedeuten Unterschiede in bezug auf die Macht, und nicht in bezug auf die Verwirklichung der Individualität auf der Basis der Gleichberechtigung. Gerechtigkeit heißt soviel, wie daß jeder das bekommen sollte, was er verdient, und nicht daß der einzelne Mensch einen unbedingten Anspruch auf die Verwirklichung seiner angeborenen und unveräußerlichen Rechte hat. Mut ist die Bereitschaft, sich zu unterwerfen und Leiden zu erdulden, und nicht die stärkste Behauptung von Individualität der Gewalt gegenüber. Obwohl zwei Menschen von unterschiedlicher Persönlichkeit sich desselben Wortes bedienen, wenn sie zum Beispiel von Liebe sprechen, so hat das Wort doch entsprechend ihrer Charakterstruktur eine völlig unterschiedliche Bedeutung für sie. Zweifellos wären viele Mißverständnisse zu vermeiden, wenn man diese Begriffe psychologisch korrekt analysierte, weil jeder Versuch einer rein logischen Klassifizierung unvermeidlich fehlschlagen muß.

Die Tatsache, daß Ideen eine emotionale Matrix besitzen, ist von größter Bedeutung, denn sie ist der Schlüssel zum Verständnis des Geistes einer Kultur. Verschiedene Gesellschaften oder Klassen innerhalb einer Gesellschaft besitzen einen spezifischen Gesellschaftscharakter, und auf dieser Basis entwickeln sich unterschiedliche Ideen, die zu mächtigen Triebkräften werden. So konnte zum Beispiel die Idee, Arbeit und Erfolg seien das Hauptziel des Lebens, eine so mächtige Anziehungskraft auf den modernen Menschen ausüben, weil er sich einsam fühlt und an allem zweifelt. Würde man dagegen versuchen, die Pueblo-Indianer oder mexikanische Bauern für den Gedanken zu gewinnen, man müsse sich unaufhörlich

anstrengen und nach Erfolg streben, so wäre das völlig zwecklos. Diese Menschen mit ihrer andersartigen Charakterstruktur würden kaum begreifen, wovon einer, der solche Ziele propagiert, überhaupt redet – selbst wenn sie seine Sprache verstehen würden. So haben auch Hitler und der Teil der deutschen Bevölkerung, der dieselbe Charakterstruktur besitzt, ganz aufrichtig das Gefühl, daß jeder, der behauptet, man könne den Krieg abschaffen, entweder ein vollkommener Narr oder ein offenkundiger Lügner sei. Auf Grund ihres Gesellschaftscharakters ist für sie ein Leben ohne Leiden und Katastrophen genauso unfaßbar wie Freiheit und Gleichberechtigung.

Ideen werden oft von bestimmten Gruppen bewußt akzeptiert, aber auf Grund der Besonderheiten ihres Gesellschaftscharakters von ihnen nicht wirklich angenommen. Für solche Menschen bilden derartige Ideen einen Vorrat an bewußt vertretenen Überzeugungen, aber in kritischen Augenblicken handeln sie nicht danach. Ein Beispiel hierfür war die deutsche Arbeiterbewegung zur Zeit des Siegs des Nazismus. Vor Hitlers Machtergreifung gaben die allermeisten deutschen Arbeiter ihre Stimme der Sozialdemokratischen oder Kommunistischen Partei, was besagt, daß deren Ideen unter der Arbeiterschaft äußerst weit verbreitet waren. Aber das *Gewicht*, das diese Ideen für sie besaßen, stand in keinem Verhältnis zu ihrer Verbreitung. Beim Ansturm des Nazismus waren die meisten seiner politischen Gegner nicht bereit, für ihre Ideen zu kämpfen. Viele Anhänger der linken Parteien glaubten zwar an ihr Parteiprogramm, solange diese Parteien noch Macht und Ansehen besaßen, als dann aber die Stunde der Krise kam, resignierten sie. Bei einer genauen Analyse der Charakterstruktur der deutschen Arbeiter ergibt sich ein Grund – wenn auch gewiß nicht der einzige – für diese Erscheinung. Sehr viele von ihnen gehörten einem Persönlichkeitstyp an, der viele Merkmale des autoritären Charakters aufweist. Sie hatten einen tiefen Respekt vor der etablierten Autorität und sehnten sich nach ihr. Wenn der Sozialismus die individuelle Unabhängigkeit gegenüber der Autorität beziehungsweise die

Solidarität gegenüber jedem individualistischen Sich-Absondern betonte, so war dies nicht das, was viele dieser Arbeiter auf Grund ihrer Persönlichkeitsstruktur wirklich wollten. Es war ein Fehler ihrer radikalen Führer, daß diese die Macht ihrer Partei nur nach der Verbreitung dieser Ideen, und nicht nach dem Gewicht einschätzten, das diese Ideen besaßen.

Demgegenüber zeigte unsere Analyse der lutherischen und calvinistischen Doktrinen, daß jene Ideen für die Anhänger der neuen Religion eine starke Anziehungskraft besaßen, weil sie an die Bedürfnisse und Ängste appellierten, welche der Charakterstruktur der Menschen entsprachen, an die sie sich richteten. Anders gesagt: *Ideen können zu mächtigen Kräften werden, jedoch nur in dem Maße, wie sie Antworten auf besondere menschliche Bedürfnisse eines speziellen Gesellschaftscharakters sind.*

Nicht nur das Denken und Fühlen eines Menschen wird von seiner Charakterstruktur bestimmt, sondern auch sein Tun. Es ist Freuds Verdienst, dies nachgewiesen zu haben, wenn auch sein theoretischer Bezugsrahmen nicht richtig ist. Daß die Handlungsweise eines Menschen von den dominierenden Tendenzen seiner Charakterstruktur bestimmt wird, ist bei Neurotikern besonders deutlich zu erkennen. Es ist leicht einzusehen, daß der Zwang, die Fenster von Häusern oder die Pflastersteine zu zählen, in bestimmten Trieben des Zwangsscharakters wurzelt. Dagegen scheint das Tun eines normalen Menschen von rein rationalen Erwägungen und von den Erfordernissen der Wirklichkeit bestimmt zu sein. Man kann jedoch mit Hilfe der neuen Beobachtungsmöglichkeiten, welche die Psychoanalyse bietet, erkennen, daß auch das sogenannte rationale Verhalten weitgehend von der Charakterstruktur bestimmt wird. Wir haben bereits bei unserer Erörterung der Bedeutung der Arbeit für den modernen Menschen ein diesbezügliches Beispiel angeführt. Wir sahen, daß das starke Verlangen nach einer unaufhörlichen Tätigkeit seine Wurzeln in Einsamkeit und Angst hat. Wir sahen, daß dieser innere Zwang zur Arbeit sich von der Einstellung zur Arbeit in ande-

ren Kulturen unterscheidet, wo die Menschen nur soviel arbeiten, wie notwendig ist, und nicht noch darüber hinaus durch Kräfte angetrieben werden, die in ihrer Charakterstruktur wurzeln. Da heutzutage alle normalen Menschen etwa den gleichen Impuls zu arbeiten haben und da außerdem diese Intensität der Arbeit notwendig ist, wenn sie überhaupt leben wollen, übersieht man leicht die irrationale Komponente in diesem Charakterzug.

Wir müssen uns jetzt fragen, welche Funktion der Charakter für den einzelnen und für die Gesellschaft hat. Ersteres ist unschwer zu beantworten. Wenn der individuelle Charakter eines Menschen mehr oder weniger genau dem Gesellschaftscharakter entspricht, veranlassen ihn die in seiner Persönlichkeit dominierenden Triebe, eben das zu tun, was unter den spezifischen gesellschaftlichen Bedingungen seiner Kultur notwendig und wünschenswert ist. Hat er zum Beispiel einen leidenschaftlichen Hang zum Sparen und einen Abscheu davor, Geld für überflüssige Dinge auszugeben, so wird ihm das außerordentlich zustatten kommen, wenn er der Besitzer eines kleinen Ladens ist, der sparen und sich einschränken muß, wenn er noch weiter bestehen will. Außer dieser wirtschaftlichen Funktion haben die Charakterzüge auch noch eine rein psychologische Bedeutung, die nicht weniger wichtig ist. Einem Menschen, bei dem etwa das Sparen in seiner Persönlichkeit verankert ist, gewährt es auch eine tiefe psychologische Befriedigung, sich entsprechend zu verhalten; das heißt, es kommt ihm nicht nur praktisch zugute, wenn er spart, es befriedigt ihn auch. Man kann sich davon leicht überzeugen, wenn man zum Beispiel eine Frau aus dem Kleinbürgertum auf dem Markt einkaufen sieht und feststellt, daß sie ebenso glücklich darüber ist, wenn sie zwei Cent spart, wie jemand mit einer anderen Charakterstruktur, wenn er sich einem sinnlichen Genuß hingibt. Zu dieser psychologischen Befriedigung kommt es nicht nur, wenn jemand dem aus seiner Charakterstruktur entspringenden Verlangen entsprechend handelt, sondern auch wenn er über Ideen liest oder von ihnen hört, die

ihn aus eben diesem Grund ansprechen. Auf den autoritären Charakter übt eine Ideologie, welche die Natur als gewaltige Macht auffaßt, der wir uns zu unterwerfen haben, oder eine Rede, die in sadistischen Schilderungen politischer Ereignisse schwelgt, eine tiefe Anziehungskraft aus, und es gewährt ihm eine Befriedigung, wenn er etwas Derartiges liest oder anhört. Um noch einmal zusammenzufassen: Die subjektive Funktion des Charakters besteht bei einem normalen Menschen darin, *daß er ihn veranlaßt, so zu handeln, wie dies vom praktischen Standpunkt aus für ihn notwendig ist, und daß er ihm darüber hinaus bei seiner Betätigung noch eine psychologische Befriedigung gewährt.*

Betrachten wir den Gesellschaftscharakter im Hinblick auf seine Funktion im Gesellschaftsprozess, so müssen wir von der Feststellung ausgehen, die wir hinsichtlich seiner Funktion für den einzelnen Menschen machten: daß nämlich der Mensch, indem er sich den gesellschaftlichen Bedingungen anpaßt, eben jene Charakterzüge entwickelt, auf Grund derer er so handeln *möchte*, wie er handeln *muß*. Wenn der Charakter der meisten Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft – das heißt, wenn der Gesellschaftscharakter derart an die objektiven Aufgaben angepaßt ist, die der einzelne in dieser Gesellschaft zu erfüllen hat, dann werden die Energien dieser Menschen so geformt, daß sie zu Produktivkräften werden, die für das Funktionieren eben dieser Gesellschaft unentbehrlich sind. Nehmen wir noch einmal die Arbeit als Beispiel. Unser modernes Industriesystem macht es erforderlich, daß der größte Teil unserer Energie in die Arbeit hineingesteckt wird. Würden die Menschen nur unter dem Druck äußerer Notwendigkeiten arbeiten, dann käme es häufig zu Reibereien darüber, was sie tun sollten und was sie lieber tun möchten, und das würde ihre Leistungsfähigkeit beeinträchtigen. Dagegen wird die menschliche Energie durch die dynamische Anpassung des Charakters an die gesellschaftlichen Erfordernisse in solche Formen gebracht, daß sie – anstatt Reibungen zu erzeugen – die Menschen dazu antreibt, sich den besonderen ökonomischen Not-

wendigkeiten entsprechend zu verhalten. Daher muß man den heutigen Menschen nicht mehr zwingen, möglichst hart zu arbeiten, sondern er wird durch einen inneren Zwang zur Arbeit getrieben, dessen psychologische Bedeutung wir zu analysieren versuchten. Oder anders gesagt: Er hat sich – anstatt äußeren Autoritäten zu gehorchen – eine innere Autorität in Gestalt von Gewissen und Pflicht aufgebaut, die ihn wirksamer unter Kontrolle hält, als das eine äußere Autorität jemals vermöchte. Kurz, *der Gesellschaftscharakter internalisiert äußere Notwendigkeiten und spannt auf diese Weise die menschliche Energie für die Aufgaben eines bestimmten ökonomischen und gesellschaftlichen Systems ein.*

Wie wir bereits feststellten, ist jedes Verhalten, das gewissen Bedürfnissen entspricht, die sich zu einer Charakterstruktur entwickelt haben, sowohl psychologisch als auch vom Standpunkt des materiellen Erfolges aus befriedigend. Solange eine Gesellschaft dem einzelnen diese beiden Arten der Befriedigung gleichzeitig bieten kann, haben wir es mit einer Situation zu tun, in welcher die psychologischen Kräfte die gesellschaftliche Struktur zementieren. Früher oder später kommt es jedoch zu einer Verschiebung. Die traditionelle Charakterstruktur besteht weiter, während neue wirtschaftliche Bedingungen entstehen, die mit den traditionellen Charakterzügen nichts mehr anfangen können. Die Menschen neigen dazu, sich auch weiterhin ihrer Charakterstruktur entsprechend zu verhalten, aber nun wird ihre Handlungsweise entweder zu einem Handicap in bezug auf ihre wirtschaftlichen Ziele, oder es sind nicht genügend Möglichkeiten vorhanden, Stellungen zu finden, die es ihnen erlauben, sich ihrer »Natur« gemäß zu betätigen. Ein Beispiel dafür ist die Charakterstruktur des alten Mittelstandes, besonders in Ländern mit einer so starren Klassenschichtung wie Deutschland. Die alten bürgerlichen Tugenden – Genügsamkeit, Sparsamkeit, Vorsicht, Argwohn – wurden im modernen Geschäftsleben immer weniger wert im Vergleich zu neuen Tugenden wie Initiative, Risikobereitschaft, Aggressivität und so weiter. Selbst dort, wo diese alten

Tugenden noch von Vorteil waren – wie etwa bei den kleinen Geschäftsleuten –, gingen die Möglichkeiten in dieser Branche so zurück, daß nur noch wenige Söhne aus diesem alten Mittelstand diese Charakterzüge in ihrem Beruf erfolgreich »nutzen« konnten. Durch die Art ihrer Erziehung hatten sie Charakterzüge entwickelt, die ehemals der gesellschaftlichen Situation ihres Standes angepaßt waren, aber die wirtschaftliche Entwicklung schritt schneller voran als die Charakterentwicklung. Diese Verschiebung zwischen der ökonomischen und der psychologischen Entwicklung führte zu einer Situation, in der die seelischen Bedürfnisse nicht länger mit der üblichen wirtschaftlichen Betätigung befriedigt werden konnten. Diese Bedürfnisse existierten jedoch weiter und mußten auf einem anderen Weg nach ihrer Befriedigung suchen. Das engherzige egoistische Streben nach dem eigenen Vorteil, wie es für das Kleinbürgertum kennzeichnend war, verschob sich nun von der individuellen auf die nationale Ebene. Auch die sadistischen Impulse, die man im privaten Existenzkampf eingesetzt hatte, wurden jetzt einerseits auf die gesellschaftliche und politische Szene verlagert und andererseits durch Frustration intensiviert. Als dann alle Hemmungen fielen, suchte man in der Verfolgung politischer Gegner und im Krieg Befriedigung. So kam es, daß die psychologischen Kräfte im Verein mit den durch die Gesamtsituation bedingten Entbehrungen die bestehende Gesellschaftsordnung nicht länger festigten, sondern zum Dynamit wurden, dessen sich Gruppen bedienten, welche die herkömmliche politische und wirtschaftliche Struktur der demokratischen Gesellschaft zerstören wollten.

Wir haben noch nicht davon gesprochen, welche Rolle der Erziehungsprozeß bei der Bildung des Gesellschaftscharakters spielt. Mir scheinen jedoch einige Bemerkungen hierzu angebracht, weil viele Psychologen die Erziehung in der frühen Kindheit und die Erziehungsmethoden beim heranwachsenden Kind für die *Ursache* der Charakterentwicklung halten. Dabei sollten wir uns zunächst fragen, was wir unter Erziehung verstehen. Man kann sie auf verschiedene Weise definie-

ren. Unter dem Gesichtspunkt des Gesellschaftsprozesses ist etwa folgendes darüber zu sagen: Die gesellschaftliche Funktion der Erziehung besteht darin, daß man den einzelnen in die Lage versetzt, die Rolle auszufüllen, die er später in der Gesellschaft spielen soll, das heißt, daß man seinen Charakter so formt, daß er dem Gesellschaftscharakter möglichst nahekommt, daß seine persönlichen Wünsche mit den Erfordernissen seiner gesellschaftlichen Rolle übereinstimmen. Das Erziehungssystem einer jeden Gesellschaft wird durch diese Aufgabe bestimmt. Man kann daher die Struktur einer Gesellschaft oder die Persönlichkeit ihrer Mitglieder nicht mit dem Erziehungsprozeß *erklären*. Wir müssen umgekehrt das Erziehungssystem mit den Erfordernissen erklären, die sich aus der sozialen und wirtschaftlichen Struktur der jeweiligen Gesellschaft ergeben. Die Erziehungsmethoden sind jedoch deshalb von größter Bedeutung, weil sie die Mechanismen darstellen, mit deren Hilfe der einzelne in die gewünschte Form gebracht wird. Man kann sie als die Mittel ansehen, mit deren Hilfe die gesellschaftlichen Erfordernisse in persönliche Eigenschaften umgewandelt werden. Die Erziehungsmethoden sind zwar nicht die Ursache für einen speziellen Gesellschaftscharakter, aber sie begründen einen der Mechanismen, mit deren Hilfe der Charakter geformt wird. In diesem Sinn ist die Kenntnis der Erziehungsmethoden und das Verständnis dafür ein wichtiger Bestandteil der Gesamtanalyse der Funktionsweise einer Gesellschaft.

Das eben Gesagte gilt auch für einen speziellen Sektor des gesamten Erziehungsprozesses, für die Familie. Freud hat nachgewiesen, daß die frühen Kindheitserfahrungen auf die Bildung der Charakterstruktur einen entscheidenden Einfluß haben. Wenn das zutrifft, muß man sich fragen, wie es möglich ist, daß das Kind, das doch – wenigstens in unserer Kultur – kaum mit dem Leben in der Gesellschaft in Berührung kommt, von dieser geformt werden soll. Die Antwort lautet nicht nur, daß die Eltern – von gewissen individuellen Ausnahmen abgesehen – die Erziehungsmethoden der Gesellschaft

anwenden, in der sie selbst leben, sondern daß auch deren eigene Persönlichkeit den Charakter ihrer Gesellschaft oder ihres Standes repräsentiert. Sie übermitteln dem Kind das, was man als die psychologische Atmosphäre oder den Geist einer Gesellschaft bezeichnen könnte, indem sie das sind, was sie sind, nämlich die Vertreter dieses Geistes. *So kann man die Familie als die psychologische Agentur der Gesellschaft ansehen.*

Nachdem wir nun festgestellt haben, daß der Gesellschaftscharakter durch die Lebensweise der jeweiligen Gesellschaft geformt wird, möchte ich den Leser noch einmal an das erinnern, was ich im ersten Kapitel über das Problem der dynamischen Anpassung gesagt habe, daß nämlich der Mensch zwar von den Erfordernissen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen seiner Umwelt geformt wird, daß er aber nicht unbegrenzt anpaßbar ist. Es gibt nicht nur bestimmte physiologische Bedürfnisse, die gebieterisch nach Befriedigung verlangen, sondern es gibt auch psychologische Eigenschaften, die dem Menschen mitgegeben sind und befriedigt werden müssen und die, wenn dies nicht geschieht, bestimmte Reaktionen hervorrufen. Um welche Eigenschaften handelt es sich dabei? Die wichtigste scheint mir die Tendenz zu sein zu wachsen, sich zu entwickeln und die Möglichkeiten zu realisieren, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte entwickelt hat – wie zum Beispiel die Fähigkeit zum schöpferischen und kritischen Denken und zum Erleben differenzierter emotionaler und sinnlicher Erfahrungen. Alle diese Möglichkeiten haben ihre eigene Dynamik. Nachdem sie sich einmal im Evolutionsprozeß entwickelt haben, streben sie danach, sich irgendwie auszudrücken. Diese Tendenz kann unterdrückt und frustriert werden, aber eine derartige Unterdrückung führt zu neuen Reaktionen, besonders zur Ausbildung destruktiver und symbiotischer Impulse. Es scheint auch so zu sein, daß diese allgemeine Tendenz zu wachsen – die das psychologische Äquivalent zu der entsprechenden biologischen Tendenz ist – zu spezifischen Tendenzen führt,

wie etwa der Sehnsucht nach Freiheit und dem Haß gegen Unterdrückung, da die Freiheit die Grundbedingung für jedes Wachstum ist. Diese Sehnsucht nach Freiheit kann zwar verdrängt werden und aus dem Bewußtsein des Betreffenden verschwinden, doch hört sie auch dann nicht auf, als latente innere Kraft zu existieren, worauf der bewußte oder unbewußte Haß hinweist, welcher stets mit der Unterdrückung Hand in Hand geht.

Es besteht auch Grund zur Annahme, daß das Streben nach Gerechtigkeit und Wahrheit – wie bereits erwähnt – ein der menschlichen Natur inhärenter Zug ist, wenn er auch genau wie das Streben nach Freiheit verdrängt und pervertiert werden kann. Mit dieser Annahme befinden wir uns theoretisch auf gefährlichem Boden. Wir hätten leichtes Spiel, wenn wir auf religiöse und philosophische Auffassungen zurückgreifen könnten, die das Vorhandensein derartiger Tendenzen mit dem Glauben, daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde oder unter Berufung auf das Naturgesetz erklären. Ich sehe jedoch keine Möglichkeit, unsere Argumentation mit derartigen Erklärungen zu unterbauen. Man kann meiner Ansicht nach das Streben nach Gerechtigkeit und Wahrheit nur mit einer Analyse der gesamten Geschichte der Menschheit erklären, und zwar sowohl was den einzelnen Menschen als auch was die Gesellschaft betrifft. Auf diese Weise kommen wir zur Erkenntnis, daß für alle Machtlosen Gerechtigkeit und Wahrheit die wichtigsten Waffen im Kampf um ihre Freiheit und ihr Wachstum sind. Nicht nur mußten die meisten Menschen sich im gesamten Verlauf der Geschichte gegen mächtigere Gruppen verteidigen, die sie unterdrücken und ausbeuten konnten, jeder einzelne macht in seiner Kindheit eine Periode durch, die durch Machtlosigkeit gekennzeichnet ist. Meiner Auffassung nach entwickeln sich in diesem Zustand der Ohnmacht Wesenszüge wie das Gespür für Gerechtigkeit und Wahrheit, die zu Potentialitäten des Menschen werden. Hieraus ist zu schließen, daß *die Charakterentwicklung zwar von den Grundbedingungen des Lebens geprägt wird und daß*

die menschliche Natur nicht biologisch von vornherein festgelegt ist, daß sie aber trotzdem ihre eigene Dynamik besitzt, welche in der Entwicklung des Gesellschaftsprozesses einen aktiven Faktor darstellt. Auch wenn wir noch nicht in der Lage sind, mit Hilfe von psychologischen Begriffen klar darzulegen, worin das Wesen der menschlichen Dynamik genau besteht, müssen wir ihre Existenz anerkennen. Wenn wir die Irrtümer der biologischen und der metaphysischen Auffassung vermeiden wollen, dürfen wir nicht in einen ebenso schweren Irrtum verfallen, nämlich in einen soziologischen Relativismus, in dem der Mensch nichts ist als eine Marionette, die an den Fäden der gesellschaftlichen Umstände gelenkt wird. Das unveräußerliche Recht des Menschen auf Freiheit und Glück ist in Eigenschaften begründet, die dem Menschen angeboren sind: in seinem Streben zu leben, sich zu entfalten und die in ihm angelegten Möglichkeiten zum Ausdruck zu bringen, welche sich im Prozeß der historischen Evolution in ihm entwickelt haben.

Ich möchte an diesem Punkt noch einmal auf die wichtigsten Unterschiede zwischen der in diesem Buch angewandten psychologischen Methode und der von Freud hinweisen. Auf den ersten Unterschied sind wir bereits im ersten Kapitel so ausführlich eingegangen, daß wir hier nur noch einmal ganz kurz darauf zu verweisen brauchen. Es handelt sich darum, daß ich die menschliche Natur als im wesentlichen geschichtlich bedingt ansehe, wenn ich auch die Bedeutung von biologischen Faktoren keineswegs unterschätzen möchte und nicht der Meinung bin, daß die Frage so zu stellen ist, daß man die kulturellen Faktoren *gegen* die biologischen ausspielt. Zweitens betrachtet Freud den Menschen grundsätzlich als ein geschlossenes System, das von der Natur mit bestimmten physiologisch bedingten Trieben ausgestattet wurde, und er interpretiert die Entwicklung des Charakters als Reaktion auf die Befriedigung oder Frustrierung dieser Triebe. Demgegenüber verrete ich den Standpunkt, daß die menschliche Persönlichkeit grundsätzlich nur in ihrer Beziehung zur Welt, zu den ande-

ren Menschen, zur Natur und zu sich selbst zu verstehen ist. Ich halte den Menschen *primär* für ein gesellschaftliches Wesen und glaube nicht, wie Freud es tut, daß er primär selbstgenügsam ist und nur sekundär die anderen braucht, um seine triebhaften Bedürfnisse zu befriedigen. In diesem Sinne glaube ich, daß die Individualpsychologie im Grunde Sozialpsychologie ist, oder – um mit Sullivan zu reden – Psychologie zwischenmenschlicher Beziehung. Das Schlüsselproblem der Psychologie ist das Problem der besonderen Art der Bezogenheit des einzelnen auf die Welt, und nicht die Befriedigung oder Frustrierung einzelner triebhafter Begierden. Das Problem der Befriedigung der triebhaften Begierden des Menschen ist als Teil des Gesamtproblems seiner Beziehung zur Welt zu verstehen, und nicht als *das* Problem der menschlichen Persönlichkeit. Deshalb sind meiner Meinung nach die Bedürfnisse und Wünsche, bei denen es um die Beziehung des einzelnen zu anderen Menschen geht, wie zum Beispiel Liebe, Haß, Zärtlichkeit und Symbiose, die fundamentalen psychologischen Phänomene, während Freud in ihnen nur die sekundären Resultate aus Frustrationen oder Befriedigungen triebhafter Bedürfnisse sieht.

Der Unterschied zwischen Freuds biologischer und meiner gesellschaftlichen Orientierung ist von besonderer Bedeutung für die Probleme der Charakterologie. Freud – und auf Grund seiner Erkenntnisse auch Abraham, Jones und andere – nahmen an, daß das Kleinkind im Zusammenhang mit seiner Fütterung und Stuhlentleerung in den sogenannten erogenen Zonen von Mund und Anus Lustempfindungen hat, und daß diese erogenen Zonen infolge einer übermäßigen Stimulierung oder durch Frustration oder auch durch eine konventionell bedingte erhöhte Empfindlichkeit ihren libidinösen Charakter auch in späteren Jahren behalten, wenn bei einer normalen Entwicklung die genitale Zone primäre Bedeutung gewonnen haben sollte. Man nimmt an, daß die Fixierung auf der prägenitalen Ebene zu Sublimierungen und Reaktionsbildungen führt, die zu einem Teil der Charakterstruktur

werden. So kann zum Beispiel jemand den Trieb haben, Geld oder andere Dinge anzuhäufen, *weil* er damit den unbewußten Wunsch sublimiert, seinen Stuhl zurückzuhalten. Oder jemand kann von anderen und nicht auf Grund eigener Bemühungen alles erwarten, *weil* er von dem unbewußten Wunsch getrieben wird, von anderen gefüttert zu werden, der in den Wunsch sublimiert wird, von anderen Hilfe, Wissen und so weiter zu erlangen.

Freuds Beobachtungen sind von großer Bedeutung, nur hat er sie falsch interpretiert. Was er richtig gesehen hat, war die leidenschaftliche und irrationale Eigenart dieser »oralen« und »analen« Charakterzüge. Er hat erkannt, daß solche Wünsche alle Bereiche der Persönlichkeit durchdringen, das sexuelle, emotionale und intellektuelle Leben eines Menschen, und daß sie auf alle seine Bestätigungen abfärben. Aber er hat die Kausalbeziehung zwischen den erogenen Zonen und den Charakterzügen genau umgekehrt verstanden, als sie in Wirklichkeit ist. Der Wunsch, alles was man haben möchte, nämlich Liebe, Schutz, Wissen und materielle Dinge, ohne eigenes Zutun von außen zu bekommen, entwickelt sich im Charakter des Kindes als Reaktion auf seine Erfahrungen mit anderen. Wenn derartige Erfahrungen auf Grund von Angst das Gefühl seiner eigenen Kraft beeinträchtigen, wenn seine Initiative und sein Selbstvertrauen gelähmt werden und wenn seine aufkommenden feindseligen Empfindungen verdrängt werden und gleichzeitig der Vater oder die Mutter ihm Liebe oder Fürsorge bieten, sofern er sich ihnen unterordnet, dann führt diese Konstellation dazu, daß das Kind sich nicht mehr aktiv selbst bemüht, sondern seine gesamte Energie einer äußeren Instanz zuwendet, die ihm die Erfüllung aller seiner Wünsche zu versprechen scheint. Diese Haltung nimmt deshalb einen so leidenschaftlichen Charakter an, weil sie für einen solchen Menschen die einzige Möglichkeit darstellt, seine Wünsche erfüllt zu sehen. Daß solche Menschen oft Träume und Phantasien haben, gestillt oder gefüttert zu werden oder dergleichen, kommt daher, daß der Mund sich mehr als jedes andere Organ

dazu eignet, diese rezeptive Haltung zum Ausdruck zu bringen. Aber die orale Empfindung ist nicht die Ursache dieser Einstellung, es handelt sich bei ihr vielmehr um eine in der Sprache des Körpers zum Ausdruck gebrachte Einstellung zur Welt.

Das gleiche gilt für den »analen« Menschen, der sich auf Grund besonderer Erfahrungen mehr von anderen zurückzieht als der »orale« Mensch und der Sicherheit dadurch zu gewinnen sucht, daß er sich zu einem autarken, selbstgenügsamen System macht. Ein solcher Mensch empfindet die Liebe oder jede andere Art des Aus-sich-Herausgehens als Bedrohung seiner Sicherheit. Es trifft zwar zu, daß derartige Haltungen sich häufig zunächst im Zusammenhang mit dem Füttern oder der Stuhlentleerung entwickeln, was ja in der frühen Kindheit die Hauptbetätigung ist und außerdem den Hauptbereich darstellt, in dem sich die Liebe oder die Unterdrückung von Seiten der Eltern oder die Liebenswürdigkeit oder der Trotz von seiten des Kindes geltend machen. Aber die übermäßige Stimulation oder Frustration im Zusammenhang mit den erogenen Zonen führt an und für sich noch nicht zur Fixierung derartiger Einstellungen im Charakter eines Menschen. Wenn das Kind im Zusammenhang mit dem Füttern und der Stuhlentleerung auch gewisse lustvolle Empfindungen hat, sind diese doch für die Charakterentwicklung nur dann von Bedeutung, wenn sie auf körperlicher Ebene Haltungen repräsentieren, die in der Gesamtstruktur des Charakters verwurzelt sind.

Für ein Kind, das Vertrauen zur bedingungslosen Liebe seiner Mutter hat, wird es keine ernstesten charakterlichen Folgen haben, wenn es plötzlich von ihr nicht mehr gestillt wird. Dagegen kann ein Kind, das merkt, daß es sich auf die Liebe seiner Mutter nicht unbedingt verlassen kann, selbst dann »orale« Wesenszüge entwickeln, wenn das Stillen ohne besondere Störungen erfolgt. Die »oralen« oder »analen« Phantasien oder körperlichen Empfindungen in späteren Jahren sind nicht deshalb von Interesse, weil lustvolle körperliche Empfindungen damit Hand in Hand gehen oder weil sie eine geheim-

nisvolle Sublimierung dieser Lustgefühle darstellen, sondern lediglich deshalb, weil darin eine besondere Art der Beziehung zur Welt zum Ausdruck kommt.

Nur unter diesem Gesichtspunkt können Freuds charakterologische Erkenntnisse für die Sozialpsychologie fruchtbar werden. Solange wir beispielsweise annehmen, daß der anale Charakter, wie er für das europäische Kleinbürgertum kennzeichnend ist, von frühen Erfahrungen im Zusammenhang mit der Stuhlentleerung verursacht wird, haben wir kaum irgendwelche Anhaltspunkte dafür, weshalb eine bestimmte Bevölkerungsklasse gerade einen analen Gesellschaftscharakter besitzt. Verstehen wir ihn dagegen als eine Form der Bezo-genheit auf andere, die in der Charakterstruktur wurzelt und aus Erfahrungen mit der Außenwelt resultiert, dann haben wir einen Schlüssel zum Verständnis in der Hand, weshalb die gesamte Lebensweise des Kleinbürgertums, seine Engherzigkeit, seine Isoliertheit und seine feindselige Einstellung zu dieser Art der Charakterstruktur geführt hat.¹

Der dritte wichtige Unterscheidungspunkt hängt eng mit den vorigen zusammen. Freud neigt auf Grund seiner instinktivistischen Orientierung und auch auf Grund seiner Überzeugung von der Verderbtheit der menschlichen Natur dazu, alle »idealen« Motive im Menschen als Resultat von etwas »Niederem« zu interpretieren. Ein Beispiel hierfür ist seine Zurückführung des Gerechtigkeitsgefühls auf den ursprünglichen Neid des Kindes auf jeden, der mehr hat als es selbst. Wie bereits dargelegt, stehe ich auf dem Standpunkt, daß Ideale wie Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit zwar oft nur Phrasen oder Rationalisierungen sind, daß es sich bei ihnen aber auch um echte

¹ Franz Alexander hat versucht, Freuds charakterologische Erkenntnisse auf eine Weise neu zu formulieren, die meiner Interpretation nahe kommt. (Vgl. F. Alexander, 1934.) Aber wenn auch seine Auffassung einen Fortschritt gegenüber Freud darstellt, ist es ihm doch nicht gelungen, die grundsätzlich biologische Orientierung zu überwinden und die Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungen als Grundlage und Wesen dieser »prägenitalen« Triebe ganz zu erkennen.

Strebungen handeln kann und daß jede Analyse, die diese Strebungen als dynamische Faktoren nicht in Rechnung zieht, sich auf einem Irrweg befindet. Diese Ideale sind nicht metaphysischer Art, sondern sie wurzeln in den Bedingungen des menschlichen Lebens und können auch in dieser Eigenschaft analysiert werden. Die Angst, in metaphysische oder idealistische Vorstellungen zurückzufallen, sollte einer solchen Analyse nicht im Wege stehen. Es ist die Aufgabe der Psychologie als einer empirischen Wissenschaft, die Motivation durch Ideale ebenso zu untersuchen wie die damit zusammenhängenden moralischen Probleme, um auf diese Weise unser Denken von unempirischen und metaphysischen Elementen freizumachen, welche die Probleme nur vernebeln, wenn man sie in der herkömmlichen Weise angeht.

Schließlich unterscheiden wir uns noch in einem anderen Punkt, nämlich in bezug auf die psychologischen Phänomene des Mangels und des Überflusses. Der primitive Mensch führt ein durch Mangel gekennzeichnetes Dasein. Es gibt gebieterrische Bedürfnisse, die vor allen anderen befriedigt werden *müssen*. Erst wenn dem Menschen nach der Befriedigung dieser primären Bedürfnisse noch Zeit und Kraft übrigbleibt, können sich Kultur und mit ihr jene Strebungen entwickeln, die mit dem Phänomen des Überflusses zusammenhängen. Freie (oder spontane) Akte sind stets Phänomene des Überflusses. Freuds Psychologie ist eine Psychologie des Mangels. Er definiert die Lust als die aus der Beseitigung einer schmerzhaften Spannung resultierende Befriedigung. Phänomene des Überflusses, wie zum Beispiel Liebe und Zärtlichkeit, spielen in seinem System praktisch keine Rolle. Er hat solche Phänomene nicht nur unberücksichtigt gelassen, er hatte sogar für das Phänomen, dem er soviel Aufmerksamkeit schenkte, nämlich für die Sexualität, nur ein beschränktes Verständnis. Entsprechend seiner gesamten Auffassung von Lust sah Freud in der Sexualität nur den physiologischen Zwang und in der sexuellen Befriedigung nur die Befreiung von einer schmerzhaften Spannung. Der Sexualtrieb als ein Phänomen des Überflusses

und die sexuelle Lust als spontane Freude, die ihrem Wesen nach keine negative Befreiung von einer Spannung ist, hatte in seiner Psychologie keinen Raum.

Welches Interpretationsprinzip haben nun wir in diesem Buch angewandt, um die menschliche Grundlage der Kultur zu verstehen? Bevor wir diese Frage beantworten, scheint es angebracht, noch einmal daran zu erinnern, worin sich andere Interpretationsweisen von der meinen unterscheiden.

1. Die »psychologistische« Auffassung, welche für Freuds Denken charakteristisch ist, gründet sich auf der Annahme, daß kulturelle Phänomene in psychologischen Faktoren verwurzelt sind, die aus instinkthaften Trieben resultieren, welche ihrerseits von der Gesellschaft nur durch gewisse Unterdrückungsmaßnahmen beeinflußt werden. Entsprechend dieser Interpretation haben Freud-Anhänger den Kapitalismus als Folge der Analerotik und die Entwicklung des frühen Christentums als Folge einer ambivalenten Einstellung zum Vaterbild erklärt. (Ich habe diese Methode ausführlich erörtert in E. Fromm, 1930a.)

2. Die »ökonomistische« Auffassung, wie sie in der falschen Anwendung der Marxschen Geschichtsinterpretation zum Ausdruck kommt, führt kulturelle Phänomene wie Religion und politische Ideen auf subjektive ökonomische Interessen zurück. Von einem solchen pseudo-marxistischen Standpunkt aus² könnte man versucht sein, den Protestantismus ausschließlich als Antwort auf bestimmte wirtschaftliche Bedürfnisse des Bürgertums zu erklären.

² Ich bezeichne diesen Standpunkt als pseudo-marxistisch, weil er die Marxsche Theorie dahingehend interpretiert, daß die Geschichte von ökonomischen Motiven im Sinn des Strebens nach materiellem Gewinn bestimmt werde, und nicht – wie Marx es in Wirklichkeit meinte – von objektiven Bedingungen, die zu unterschiedlichen ökonomischen Einstellungen führen können, wobei das intensive Streben nach materiellem Besitz nur eine dieser Einstellungen unter anderem darstellt. (Ich habe hierauf bereits im ersten Kapitel hingewiesen. Eine ausführliche Erörterung dieses Problems findet sich in E. Fromm, 1932a; vgl. auch R. S. Lynd, 1939, Kap. II.)

3. Schließlich haben wir auch noch die »idealistische« Einstellung, für die Max Webers Werk ›Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus‹ (1905) repräsentativ ist. Er vertritt den Standpunkt, daß die neuen religiösen Ideen für die Entwicklung eines neuen Typs des ökonomischen Verhaltens und für einen neuen Geist der Kultur verantwortlich sind, wenn er auch betont, daß dieses Verhalten niemals *ausschließlich* von religiösen Doktrinen bestimmt wird.

Im Gegensatz zu diesen Interpretationen vertrete ich die Auffassung, daß Ideologien und Kultur ganz allgemein im Gesellschaftscharakter wurzeln, daß der Gesellschaftscharakter selbst von der Lebensweise der jeweiligen Gesellschaft geprägt wird und daß die dominierenden Charakterzüge ihrerseits zu Produktivkräften werden, welche den Gesellschaftsprozeß formen. In bezug auf das Problem des Geistes des Protestantismus und des Kapitalismus habe ich zu zeigen versucht, daß der Zusammenbruch der mittelalterlichen Gesellschaft für die Mittelklasse eine Bedrohung ihrer Existenz darstellte, daß dies zu einem Gefühl der Machtlosigkeit und Isolierung und zu einer skeptischen Einstellung führte, daß Luthers und Calvins Lehren eben durch diese veränderte psychologische Einstellung so viele Anhänger fanden, daß diese Lehren die charakterologischen Veränderungen intensivierten und stabilisierten und daß die sich so entwickelnden Charakterzüge dann zu Produktivkräften bei der Entwicklung des Kapitalismus wurden, der seinerseits auf inzwischen eingetretene wirtschaftliche und politische Veränderungen zurückzuführen war.

Den Faschismus habe ich auf eine im Prinzip ähnliche Weise zu erklären versucht: Das Kleinbürgertum reagierte auf bestimmte ökonomische Veränderungen wie die wachsende Macht der Monopolbetriebe und auf die Inflation nach dem Ersten Weltkrieg mit einer Intensivierung bestimmter Charakterzüge, nämlich seiner sadistischen und masochistischen Strebungen. Die Nazi-Ideologie entsprach diesen Wesenszügen und intensivierte sie noch, und die neuen Charakterzüge bewirkten dann ihrerseits eine weitere Ausdeh-

nung des deutschen Imperialismus. In beiden Fällen sehen wir, daß immer dann, wenn eine bestimmte Klasse sich durch neue ökonomische Tendenzen bedroht fühlt, sie psychologisch und ideologisch auf diese Bedrohung reagiert und daß die durch diese Reaktion bewirkten psychologischen Veränderungen die Entwicklung der neuen ökonomischen Kräfte fördern, und zwar selbst dann, wenn diese Kräfte den wirtschaftlichen Interessen dieser Klasse widersprechen. Wir erkennen, daß ökonomische, psychologische und ideologische Kräfte sich so auswirken, daß die Menschen auf Veränderungen in der äußeren Situation reagieren, indem sie sich selbst innerlich verändern, und daß diese psychologischen Faktoren ihrerseits dazu beitragen, den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozeß zu prägen. Ökonomische Kräfte üben eine starke Wirkung aus, aber man darf sie nicht als psychologische Motivationen, sondern muß sie als objektive Bedingungen verstehen. Psychologische Kräfte üben ihrerseits eine starke Wirkung aus, aber man muß sie selbst als historisch bedingt verstehen. Auch Ideen üben eine starke Wirkung aus, aber man muß erkennen, daß sie in der Gesamtstruktur des Charakters der Mitglieder einer gesellschaftlichen Gruppe wurzeln. Aber trotz dieser wechselseitigen Abhängigkeit der wirtschaftlichen, psychologischen und ideologischen Kräfte besitzen sie auch sämtlich eine gewisse Unabhängigkeit. Dies gilt besonders für die ökonomische Entwicklung, welche zwar von objektiven Faktoren wie den naturgegebenen Produktivkräften, der Technik und geographischen Faktoren abhängt, aber doch nach ihren eigenen Gesetzen abläuft. Was die psychologischen Kräfte betrifft, so haben wir nachgewiesen, daß für sie das gleiche gilt. Sie werden zwar von den äußeren Lebensbedingungen geprägt, haben aber ihre eigene Dynamik, das heißt, sie sind Ausdruck der menschlichen Bedürfnisse, die zwar formbar, aber nicht ausrottbar sind. Auch im ideologischen Bereich treffen wir auf eine ähnliche Autonomie, die auf logischen Gesetzen und auf dem überlieferten Wissensschatz beruht, der im Laufe der Geschichte erworben wurde.

Das gleiche Prinzip können wir auch in bezug auf den Gesellschaftscharakter feststellen: Dieser resultiert aus der dynamischen Anpassung der menschlichen Natur an die Gesellschaftsstruktur. Wenn die gesellschaftlichen Bedingungen sich ändern, so führt das zu Veränderungen im Gesellschaftscharakter, das heißt zu neuen Bedürfnissen und Ängsten. Diese neuen Bedürfnisse lassen neue Ideen aufkommen und machen die Menschen empfänglich dafür. Diese neuen Ideen zeigen ihrerseits die Tendenz, den neuen Gesellschaftscharakter zu stabilisieren und zu intensivieren und die Menschen in ihrem Handeln zu bestimmen. Anders gesagt, beeinflussen die gesellschaftlichen Bedingungen die ideologischen Phänomene durch das Medium des Charakters. Andererseits ist der Charakter nicht das Ergebnis einer passiven Anpassung an gesellschaftliche Bedingungen, sondern eine dynamische Anpassung an grundlegende Elemente, welche entweder der menschlichen Natur biologisch mitgegeben sind oder ihr als Ergebnis der historischen Entwicklung inhärent wurden.

Literaturverzeichnis

- Alexander, F.: Psychische Hygiene und Kriminalität. In: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften. Wien 17/1931
- The Influence of Psychological Factors upon Gastro-Intestinal Disturbances. In: The Psychoanalytic Quarterly. New York 3/1974, Nr. 15
- Andreas, W.: Deutschland vor der Reformation. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart und Berlin 1932
- Anshen, R. N.: Freedom. Its Meaning. Hrsg. von Ruth Nanda Anshen. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1940
- Balzac. H. de: Verlorene Illusion. Winkler-Verlag, München 1965
- Bartmann, B.: Lehrbuch der Dogmatik. 2 Bände. 3. Auflage. Herder Verlag, Freiburg 1918
- Below, G. von: Probleme der Wirtschaftsgeschichte. Verlag J.C.B. Mohr, Tübingen 1920
- Bernard, L.: Instinct. Holt, Rinehart, New York 1924
- Borkenau, F.: Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Félix Alcan, Paris 1934
- Brentano, L. J.: Die Anfänge des modernen Kapitalismus. G. Franzscher Verlag, München 1916
- Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Verlag Meiner, Leipzig 1923
- Burckhardt, J.: Die Kultur der Renaissance in Italien. Verlag Knauer, Berlin 1928
- Calvin, J.: Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis. Übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins,

- Neukirchen 1955 Cassirer, E.: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Teubner, Leipzig 1927
- Dewey, J.: Freedom and Culture. G. P. Putman's, New York 1939
- Dilthey, W.: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften Band II. Teubner, Leipzig 1914
- Ehrenberg, R.: Das Zeitalter der Fugger. 2 Bände. G. Fischer, Jena 1896
- Erickson, M. H.: About Hypnosis. In: Psychiatry. Washington 2/1939
- Frank, L. K.: The Cost of Competition. In: Plan Age 6/Nov.-Dez. 1940
- Fromm, E.: Erich Fromm Gesamtausgabe. Herausgegeben von Rainer Funk. Zehn Bände. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989
- 1922a: Das jüdische Gesetz. Ein Beitrag zur Soziologie des Diasporajudentums. Maschinenschriftliche Dissertation. Heidelberg 1922
 - 1930a: Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. In: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Natur- und Geisteswissenschaften. Wien 16/1930, S. 305-373; sowie in: Erich Fromm Gesamtausgabe. Band 6. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989, S. 11-68
 - 1932a: Über Methode und Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie. Bemerkungen über Psychoanalyse und historischen Materialismus. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Leipzig 1/1932, S. 28-54; sowie in: Erich Fromm Gesamtausgabe. Band 1. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989, S. 37-57

- 1936a: Sozialpsychologischer Teil. In: M. Horkheimer (Hrsg.): Schriften des Instituts für Sozialforschung. Band 5: Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht aus dem Institut für Sozialforschung. Félix Alcan, Paris 1936, S. 77-135; sowie in: Erich Fromm Gesamtausgabe. Band 1. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1989, S. 139-187
- 1939b: Selfishness and Self-Love. In: Psychiatry. Washington 2/1939, Nr. 4, S. 412-426

Fromm-Reichmann, F.: Transference Problems in Schizophrenics. In: The Psychoanalytic Quarterly. New York 8/1939, Nr. 4, S. 412-426

Goebbels, J.: Michael. F. Eher, München 1931

- Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei. F. Elier, München 1934

Gorer, G.: Marquis de Sade. Liveright Publishing Corporation, New York 1934

Green, J.: Personal Record 1928-1939. Harper & Brothers, New York 1939

Harkness, G.: John Calvin. The Man and His Ethics. Henry Holt & Co., New York 1931

Hartoch, A.: The Child's Reaction to the Rorschach Situation. In: Murphy, L. B.: Personality in Young Children. Band 1: Methods for the Study of Personality in Young Children. Basic Books, New York 1956, S. 153-180

Heiden, K.: Ein Mann gegen Europa. Europa Verlag, Zürich 1937

Hitler, A.: Mein Kampf. Zwei Bände in einem Band. 65. Auflage (1. Auflage 1925/1927). Verlag Franz Eher Nachfolger, München 1933

Hobbes, Th.: Leviathan. London 1651

Horkheimer, M.: Materialismus und Moral. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Paris 2/1933, S. 162-197

- Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. In: Zeitschrift für Sozialforschung. Paris 3/1934, S. 1-51
- Horney, K.: The Problem of Feminine Masochism. In: Psychoanalytic Review. New York 22/1935
- The Neurotic Personality of Our Time. W. W. Norton & Co., New York 1937; deutsch: Der neurotische Mensch unserer Zeit. J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachf., Stuttgart 1951
 - New Ways in Psychoanalysis. W. W. Norton & Company, New York 1939
- Hughes, R.: A High Wind in Jamaica. New Phoenix Library, London 1956; deutsch: Ein Sturmwind auf Jamaica. Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1973
- Huizinga, J.: Herbst des Mittelalters. Drei Masken-Verlag, München 1924
- Das Problem der Renaissance. In: Wege der Kulturgeschichte. Drei Masken-Verlag, München 1930, S. 89 ff.
- Kraus, L.: Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Dunker & Humblot, München/Leipzig 1930
- Kulischer, J.: Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. R. Oldenbourg, München/Berlin 1928
- Lamprecht, K.: Zum Verständnis der wirtschaftlichen und sozialen Wandlungen in Deutschland vom 14. zum 16. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Freiburg 1893
- Lasswell, H.D.: The Psychology of Hitlerism. In: The Political Quarterly. London 4/1933
- Linton, R.: The Study of Man. P. Appleton-Century Company, New York 1936
- Luther, M.: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. In: Martin Luther: Ausgewählte Werke. Hrsg. von H.H. Borchardt und G. Merz. Ergänzungsreihe Band 2. Chr. Kaiser

Verlag, München 1957

- Von Kaufshandlung und Wucher. In: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Band 7, S. 263-283. Ehrenfried Klotz/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1967
- (Auch) Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der (andern) Bauern. In: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Band 7, S. 191-197. Ehrenfried Klotz/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1967
- Sermon über die zweifache Gerechtigkeit. In: Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hrsg. von Kurt Aland. Band 1, S. 368-378. Ehrenfried Klotz/Vandenhoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen 1969

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

Marcuse, H.: Ideengeschichtlicher Teil. In: M. Horkheimer (Hrsg.): Studien über Autorität und Familie. Félix Alcan, Paris 1936. S. 136-228

Mead, M.: Cooperation and Competition Among Primitive Peoples. Durchgesehene Auflage. Beacon, Boston 1961

Moeller van den Bruck, A.: Das dritte Reich. 3. Auflage. Hansische Verlagsanstalt, Hamburg 1930

Mumford, L.: Faith for Living. Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1940

Otto, M.: The Human Enterprise. T. S. Croft, New York 1940

Pascal, R.: The Social Basis of the German Reformation. Martin Luther and His Times. Watts & Co., London 1933

Piaget, J.: The Moral Judgement of the Child. The Free Press, Macmillan, New York 1932; deutsch: Das moralische Urteil

beim Kinde. Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986

Ranulf, S.: Moral Indignation and Middle Class Psychology. A Sociological Study. Schocken Books, New York 1964

Rauschnig, H.: Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklichkeit im Dritten Reich. Europa Verlag, Zürich/New York 1938; engl.: The Revolution of Nihilism. Alliance Book Corporation, Longmans, Green & Co., New York 1939

Reich, W.: Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse. In: Unter dem Banner des Marxismus. Berlin 3/1929, Heft 5

– Charakteranalyse. Technik und Grundlage. Verlag für Sexualpolitik, Wien 1933

Schapiro, J. S.: Social Reform and the Reformation. Columbia University Dissertation 1909. Longmans, Green & Co., New York 1909

Schuman, F. L.: The Nazi Dictatorship. Alfred A. Knopf, New York 1939

Seeberg, R.: Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band IV/2. 3. Auflage. Deichtersche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1920

– Lehrbuch der Dogmengeschichte. Band III. 4. Auflage. Deichtersche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1930

Sombart, W.: Der moderne Kapitalismus. Zwei Bände. Dunker & Humblot, München 1921

Steermann, C: Der Mensch auf der Flucht. S. Fischer, Berlin 1932

Sullivan, H. S.: Research in Schizophrenia. In: American Journal of Psychiatry 9/1929, S. 553-567

– Conceptions of Modern Psychiatry. The First William Alanson White Memorial Lectures. In: Psychiatry. Washington 3/1940, S. 1-117

- Tawney, R. H.: Religion and the Rise of Capitalism. Harcourt & Brace, New York 1926; deutsch: Religion und Frühkapitalismus. Eine historische Studie. A. Francke, Berlin 1946
- Thomas von Aquin: Summa Theologica. Deutsche Thomas-Ausgabe. Band 2. Anton Pustet, Salzburg/Leipzig 1934
- Die Summe wider die Heiden. In vier Büchern. Jakob Hegner, Leipzig 1937 Trinkhaus, Ch. E.: Adversity's Noblemen. Columbia University Press, New York 1940
- Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen. In: Gesammelte Schriften. Band 1. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1919
- Renaissance und Reformation. In: Gesammelte Schriften. Band 5. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1923
- Weber, M.: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1, S. 17-206. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1920